

FREIBURGER RUNDBRIEF

**Beiträge zur Förderung der Freundschaft
zwischen dem Alten und dem Neuen Gottesvolk
im Geiste beider Testamente**

Jahrgang XIV 1962

Nummer 53/56

23. September 1962*

*** Wir datieren dieses Heft von dem Sonntag, an welchem das auf Seite 3 wiedergegebene Hirtenwort in den katholischen Kirchen Deutschlands verlesen wurde. Der Manuskriptabschluß aber ist erst Anfang November erfolgt.**

Postverlagsort Freiburg i. Br.

FREIBURGER RUNDBRIEF

Beiträge zur Förderung der Freundschaft zwischen dem Alten und dem Neuen Gottesvolk
im Geiste beider Testamente

XIV. Folge 1962

Freiburg, den 23. September 1962

Nummer 53/56

Aus dem Inhalt:

Bußruf der deutschen Bischöfe. Aus dem Hirtenwort der in Fulda versammelten Bischöfe Deutschlands vom 29. August 1962, das laut deren Anordnung in den katholischen Kirchen Deutschlands am 23. September 1962 verlesen wurde	Seite 3
1. Hier wurde unschuldiges Blut vergossen. Die Ansprache von Heinrich Pachowiak, Weihbischof von Hildesheim, bei der Gedenkfeier in Bergen-Belsen am 24. August 1962 anlässlich des 79. Deutschen Katholikentages in Hannover	Seite 3
2. * Botschaft und Gebot in jüdischer, katholischer und evangelischer Sicht. Ein trikonfessionelles Gespräch zwischen Professor Dr. F. Böckle, Chur; Dr. E. L. Ehrlich, Basel; Professor Dr. O. Michel, Tübingen; Professor Dr. H. van Oyen, Basel; Professor Dr. K. Thieme, Mainz, und Religionslehrer I. Werczberger, Basel, veranstaltet von der christlich-jüdischen Arbeitsgemeinschaft der Schweiz in Basel am 18. März 1962; redigiert für die Sendung im Studio Basel des Schweizerischen Landessenders Beromünster durch E. von Schenk	Seite 5
3. * Zeugnispflicht, Toleranz und geschwisterliche Liebe zwischen im Glauben getrennten Brüdern. Vortrag von Professor Dr. K. Thieme	Seite 9
4. * Die allegorische Auslegung des Hohen Liedes als christlich-jüdisches Gemeingut von Professor P. Dr. Severin Grill SOC, Heiligenkreuz bei Wien	Seite 15
5. * Kirche und Christentum im heutigen Israel von P. Jean-Roger A. A., Jerusalem	Seite 17
6. Die Geschichte des Zweiten Tempels von Dr. David Flusser, Professor für vergleichende Religionswissenschaft an der Hebräischen Universität Jerusalem	Seite 19
7. * Jüdische Religiosität heute. Vortrag von Dr. Leo Prijs, Privat-Dozent für „Wissenschaft vom Judentum“ an der Universität München, gehalten am 23. September 1962	Seite 22
8. Die Stellung der Religion in Israel von Dr. Pinchas Rosenblüth, Mikweh Israel	Seite 25
9. Die deutsch-israelischen Beziehungen von Dr. Moshe Tavor, Jerusalem	Seite 27
10. * Schuld und Verantwortung. Ein Beitrag zur juristischen Würdigung des Falles Eichmann von Professor Dr. Jürgen Baumann, Universität Tübingen, als Vortrag gehalten am 10. Januar 1962 im studentischen Kreise	Seite 29
11. „Jüdische und christliche Geistigkeit.“ Bericht von der Studententagung des Deutsch-Evangelischen Ausschusses für Dienst an Israel über Kirche und Judentum vom 13. bis 16. März 1962 in der Evangelischen Akademie Hofgeismar von Pfarrer Lothar Ahne, Essen	Seite 32
12. Die Schrift-Übersetzung von Martin Buber und Franz Rosenzweig. Ein Buchbericht	Seite 34
13. Echo und Aussprache a) Zu Nummer 50/52	Seite 36
b) Briefwechsel: Sind wir denn so unverständlich?	Seite 37
14. Rundschau (u. a.: Interkonfessionelle Gespräche; Forderungen an den Katecheten)	Seite 39
15. Kleine Nachrichten (u. a.: Edith Stein — eine kommende Heilige?)	Seite 58
16. Literaturhinweise (u. a.: J. Katz, Exclusiveness and tolerance. Vgl. die systematische Übersicht auf S. 99 f.)	Seite 61
17. Aus unserer Arbeit (u. a.: Zum Gedächtnis von Theodor Litt; Orient — und 6. Israel-Reise)	Seite 92

Nachdruck gestattet. Für die im Inhaltsverzeichnis mit * gekennzeichneten Beiträge wird um das übliche Zeilenhonorar gebeten. Als Manuskript gedruckt.

Herausgegeben von Dr. Rupert Gießler, Dr. Georg Hüssler, Dr. Gertrud Luckner, Karlheinz Schmidthüs, Prof. Dr. Karl Thieme, Prof. Dr. Anton Voegtli.
Geschäftsstelle: Dr. Gertrud Luckner, Freiburg im Breisgau, Deutscher Caritas-Verband, Werthmannplatz 4

Postverlagsort Freiburg i. Br.

FREIBURGER RUNDBRIEF

Beiträge zur Förderung der Freundschaft zwischen dem Alten und dem Neuen Gottesvolk im Geiste beider Testamente

Bußruf der deutschen Bischöfe

(Verlesen in den katholischen Kirchen Deutschlands am 23. 9. 1962¹)

„In einer großen Stunde der Kirche haben wir deutschen Bischöfe uns am Grab des hl. Bonifatius in Fulda versammelt, bevor wir am Grabe des hl. Petrus in Rom zusammenkommen, um am Zweiten Vatikanischen Konzil teilzunehmen, das Papst Johannes XXIII. zum 11. Oktober einberufen hat. Wenn wir uns am Vorabend dieser 21. Ökumenischen Kirchenversammlung nochmals im gemeinsamen Hirtenwort an Euch wenden, erfüllen wir zugleich einen Herzenswunsch unseres Heiligen Vaters, der in seiner Enzyklika ‚*Paenitentiam agere*‘ vom 1. Juli 1962 alle Bischöfe des Erdkreises aufgerufen hat, die Gläubigen zur letzten Vorbereitung auf das nahe Konzil anzuhalten...

In dieser historischen Stunde rufen wir unsere Diözesanen auf zur ernstesten Sühne für all die furchtbaren Verbrechen, die von gottlosen Machthabern im Namen unseres Volkes gegen die grundlegenden Menschenrechte verübt wurden.

Erneut erinnern wir in diesem Sühne-Appell insbesondere an die unmenschliche Vernichtungsaktion gegen das jüdische Volk, das der Menschheit die Offenbarung des einen wahren Gottes überlieferte und dem der Welterlöser Jesus Christus dem Fleische nach (Röm 9, 5) entstammt. Wer vielleicht selber sich vom Machtrausch blenden und vom gottlosen Rassenwahn anstecken ließ, hat um so mehr Grund, den Weg der Buße und Sühne zu gehen. Im Namen unseres ganzen Volkes aber rufen wir mit dem Psalmisten Israels im *DE PROFUNDIS* um Gottes Erbarmen: ‚Wolltest Du, Herr, der Sünde immer gedenken, Herr, wer könnte bestehen? Doch bei Dir ist Vergebung der Sünden‘ (Ps 129, 3. 4).“

¹ Aus dem Hirtenwort der in Fulda am Grab des hl. Bonifatius versammelten Bischöfe Deutschlands, Fulda, den 29. August 1962. (Entnommen dem Abschnitt: Confiteor und mea culpa. Freiburg/Br., 12. September 1962.)

1. Hier wurde unschuldiges Blut vergossen

Die Ansprache von Heinrich Pachowiak, Weihbischof von Hildesheim, bei der Gedenkfeier in Bergen-Belsen am 24. August 1962, anlässlich des 79. Deutschen Katholikentages in Hannover

Mit freundlichem Einverständnis des Zentralkomitees der deutschen Katholiken veröffentlichen wir die nach dem Sühneopfer in der Kirche „Zum kostbaren Blut“¹ in dem ehemaligen KZ-Lager Bergen-Belsen gehaltene Ansprache unter der Überschrift, mit der der ‚Christliche Sonntag‘ (14/37) sie vom 16. 9. 1962 brachte (vgl. auch Herder-Korrespondenz, 17/1, S. 34 f.).

Die Klagelieder des Propheten Jeremias, die die Kirche zu ihren Trauergesängen gemacht hat, klangen über das weite Gräberfeld mitten in der Heide. In den gleichen ergreifenden Gesängen, die einst das Gottesvolk zum Himmel sandte, als es vom Heiligtum in Jerusalem verbannt war und in der Gefangenschaft sein Dasein fristete, drückt die Kirche in den Kartagen die erschütternde Klage über den Tod ihres Herrn und Meisters aus. Hier auf der Heide, inmitten der riesigen Grabhügel mit ihren kargen und doch so eindringlich sprechenden Angaben, haben jene Klagelieder ihr besonderes Recht und ihren eigenen Klang.

Die Gräber für 50 000 russische Soldaten befinden sich hier in unmittelbarer Nähe. Hier wurden

35 000 Tote des Konzentrationslagers Bergen-Belsen verscharrt. Hier liegen beieinander die Toten vieler Nationen, Deutsche und Nichtdeutsche, Juden und Christen, Männer, Frauen und Kinder. Gemeinsam haben sie als Opfer ungerechter Gewalt namenlose Grausamkeit erlitten bis hin zu einem Tode in unbeschreiblicher Not und Qual.

Für sie und für alle Opfer des Unrechts und der Gewalt haben wir eben in der Sühnekirche vom Kostbaren Blut, deren Grundriß sich wie ein Leidenskelch zum Lager hin öffnet, das hl. Meßopfer dargebracht und zur gleichen Stunde scharten sich in Hannover im Niedersachsenstadion Zehntausende um den Opferaltar.

Beim Berliner Katholikentag 1958 standen wir an der Hinrichtungsstätte Plötzensee und gedachten der Opfer eines verbrecherischen Regimes, die zu

³ Die Anschrift an der Sühnekirche in Bergen lautet: „Diese Sühnekirche vom kostbaren Blut wurde geweiht dem Gedenken an die Opfer ungerechter Gewalt aus allen Nationen und Konfessionen im Lager Bergen-Belsen.“

¹ Vgl. Rundbrief XIII, 50/52, S. 76, 18/6.

Märtyrern geworden sind. Beim Eucharistischen Weltkongreß in München waren wir im Lager Dachau und stellten uns die Todesangst der vielen Tausende vor die Seele². An diesem Abend des 79. Deutschen Katholikentages in Hannover sind Abordnungen der deutschen Katholiken hierher gekommen um zu bekennen, daß die furchtbare Not der Lager immer noch nach Sühne ruft.

Leid und Not der Menschen gehören ebenso wie Schuld und Sühne unter das Kreuz unseres Herrn. „Er hat unsere Leiden getragen, unsere Schmerzen auf sich geladen“ (Is 53, 4). So wurde im heiligen Opfer eine Brücke geschlagen zu allen Stätten der Not und Grausamkeit, die in unserem Volk und außerhalb seiner Grenzen der Entsühnung bedürfen. Alle Opfer der Gequälten werden segensvoll in der Verbindung mit Christus, der als „Erstgeborener unter vielen Brüdern“ (Röm 8, 29) „durch das Blut seines Kreuzes Frieden stiftete, um alles zu versöhnen, was auf Erden und was im Himmel ist“ (Kol 1, 20). Alle Schuld, die vergangene und die gegenwärtige, mag sie noch so groß sein, hat Christus der Herr in seiner Erlöserliebe mit nach Golgatha genommen. —

Sein Sterben war Sühnetod.

Doch auch wir Menschen können vereint mit Christus und als Glieder seines Leibes, dessen Haupt er ist, Sühne leisten; ja mehr noch, das Sühnewerk des Opfertodes Jesu Christi verlangt von den Christen eine persönliche Sühnehaltung. Dazu sind wir in besonderer Weise gerufen.

Was uns zuerst nottut ist, daß wir zur Einsicht kommen und unsere Schwäche, menschliche Unzulänglichkeit und Sündhaftigkeit erkennen. Deshalb müssen wir mit Scham und Abscheu feststellen, daß Unmenschlich-Grausames in unserer Mitte geschehen ist. Unschuldiges Blut ist hier und in anderen Lagern vergossen worden. Auch wenn wir in den Jahren der Drangsal nicht wußten, was alles an den Stätten des Grauens geschah, so müssen wir doch bekennen:

Die Kraft unseres christlichen Glaubens
war in jenen Tagen zu schwach.
Das Zeugnis der christlichen Liebe haben
wir nicht ernst genug genommen.
Die Wachsamkeit, die der Herr von uns
fordert, hatte nicht unser Herz ergriffen.
Die Verantwortung für den Widerstand
war in uns zu wenig lebendig.

So wurde das Böse übermächtig in unserem Volk und die Stunde der Finsternis kam über uns.

Zwar dürfen wir vertrauen, daß der gewaltsame Tod der Edelsten unseres Volkes, die Widerstand leisteten, ein Sühnopfer sein wird vor Gott und den Menschen. Doch soll auch dieses Bekenntnis ein Akt der Sühne sein und uns alle zu verantwortungsbewußter Sühnetat neu aufrufen.

² Vgl. „Liebe siege über die Gewalt.“ Ansprache von Bischof Dr. Franz Hengsbach. Freiburger Rundbrief Nr. 50/52, S. 4 f.

Dabei umfaßt unser Sühnegedenken alle, die hier und an anderen Stätten der Gewalt und des Grauens gelitten haben und gestorben sind. Unter einem jener Hügel dort ruht das Mädchen Anne Frank, das in diesem Lager ihr junges Leben ließ. Wir denken an Pater Maximilian Kolbe, den polnischen Franziskaner, der in Auschwitz für einen Familienvater in den Todesbunker ging und dort umgebracht wurde.

Wir Christen müssen uns besonders der Verpflichtung bewußt bleiben, die wir dem Volke gegenüber haben, aus dem Christus, der Erlöser der Welt, dem Fleische nach hervorgegangen ist. Die Dankbarkeit für die Gnade der Erlösung verpflichtet uns in erhöhtem Maße. Die Gabe der Liebe, die wir vorhin in der Sühnekirche beim hl. Opfer zusammentrugen, ist israelitischen Kindern zugeordnet. Sie soll ein Zeichen sein, das anregt, sich im Geiste der Sühne zu vereinen, um an den Überlebenden gutzumachen, was wir an den Toten nicht mehr gutmachen können.

Wir dürfen an dieser Stätte auch jener heiligmäßig großen Frau gedenken, die im Bereich dieses Bistums, in Göttingen, Studienzeit und Jahre geistiger Arbeit verbracht hat und als Beispiel sühnender Liebe zu uns spricht (s. u. 58). Als Kind einer jüdischen Familie wurde sie in Breslau geboren. Sie wußte sich durch Geburt und Abstammung in gleicher Weise dem deutschen wie dem jüdischen Volk verbunden. Als sie den Nachlaß eines gefallenen Freundes ordnete, erlebt sie an der Frau des Gefallenen, die evangelische Christin war, wie sehr Leid und Schmerz aus der Kraft des Kreuzes Christi gemeistert werden können. Später führte sie die Biographie einer großen Heiligen zum Glauben an den Gekreuzigten. Ihm dient sie von da an in ihren wissenschaftlichen Arbeiten bis hin zur Ganzhingabe als Ordensfrau im Karmel zu Köln. Sie litt unsagbar unter dem Unrecht, das ihren jüdischen Volksgenossen von ihren deutschen Landsleuten angetan wurde. Dieses Unrecht erfuhr sie an sich selbst bis zur Verhaftung und Verschleppung in das Lager Auschwitz. Sie setzte allem Leid grenzenlose Geduld und ein Übermaß an Liebe entgegen. Sie nahm alle Grausamkeit und Brutalität der Peiniger in Verbindung mit Christi Leiden als einen Beitrag zur Sühne auf sich. Sie war zutiefst durchdrungen davon, daß aller Haß der Welt nur durch die ausgleichende Liebe wahrhaft überwunden werden kann. Mehr als je zuvor trug sie im Schreckenslager ihren Schwesternnamen mit Recht: Theresia Benedicta vom Kreuz. Wie ein Engel des Trostes stand sie unter den Frauen und Müttern des Lagers. Wo andere verzweifelten, verbitterten und dem Haß verfielen, gab sie Trost und stille Aufmunterung und leistete Kindern, Kranken und Sterbenden auch die geringsten Dienste. Eine Mitgefangene sagt von ihr: „Wie eine Pietà ohne Christus kam sie mir vor.“

In dieser begnadeten Frau hat Gott unserem deut-

schen und dem jüdischen Volke zugleich ein erhabenes Vorbild gegeben. Mögen nur wenige unter den Millionen, die in den Schreckenslagern lebten und starben, aus solchem Geist ihr Leid gesehen und gemeistert haben: In diesen wenigen ist alles Leid geheiligt. Auch die geringe Schar wirkt in stellvertretender Sühneleistung unendlich viel Segen für beide Völker.

Wenn wir vor dem unsagbaren Leid der Millionen noch heute hilflos stehen, ... die in Edith Stein sichtbar gewordene Liebe zum Kreuz weist uns den Weg, den wir als Christen aus dem Glauben gehen müssen. Ein Leben der Sühne unter dem Kreuze Christi vermag Unrecht auszugleichen und die Untat des Hasses in Segen zu verwandeln. Damit dies geschehen kann, bedarf es eines tiefen Glaubens, eines Glaubens, der sich bedingungslos Christus dem Herrn ergibt.

Gerade an dieser Stätte des Leidens und des Grauens bekommt das Wort des Katholikentages GLAUBEN — DANKEN — DIENEN neues Gewicht.

Unser Volk wird nur dann bewahrt bleiben vor dem erneuten Absinken in die Greuel der Barbarei, wenn die Kraft des christlichen Glaubens in uns erstarkt.

Was hier und anderswo geschah, kann nur verhindert werden, wenn das Zeugnis christlicher Liebe ernst genommen und gelebt wird.

Die Würde des Menschen wird nur dann unangetastet bleiben, wenn wir als Christen die vom Herrn geforderte Wachsamkeit üben.

Den Unheilskräften, die in jedem Volke sich melden können, werden wir nur dann zu widerstehen vermögen, wenn wir in der Verantwortung leben,

die das Apostelwort uns auferlegt: „Man muß Gott mehr gehorchen als den Menschen“ (Apg 5, 29).

Tiefe Dankbarkeit erfüllt uns gegen die treuen Zeugen, die im Bekenntnis ihres Glaubens nicht versagten und dafür ihr Leben zu geben bereit waren. Dank schulden wir dem Herrn, daß er in dunkelster Zeit seine Auserwählten zwar geprüft hat, wie das Gold im Feuer, sie aber hat leuchten lassen — „ohne Schuld und Fehl inmitten eines bösen und verkehrten Geschlechtes wie Sterne im Weltall“ (Phil 2, 15).

Der erhabene Dienst, den sie Volk und Kirche, ja der Menschheit geleistet haben, verbindet ihr Lebensopfer mit dem Opfer unseres Herrn. Und wenn wir „daran die Liebe Gottes erkannt haben, daß er sein Leben für uns hingab, so müssen auch wir unser Leben einsetzen für die Brüder“ (1 Joh 3, 16). „Da gilt nicht mehr Heide noch Jude, nicht Knecht noch Freier, sondern alles und in allem Christus“ (Kol 3, 11). So verkünden wir Christus den Gekreuzigten und verpflichten uns erneut dem Gesetz seiner dienenden Liebe. In ihm leuchtet auch hier an der Stätte des Todes die Hoffnung seliger Unsterblichkeit auf. In dieser Hoffnung wenden wir uns zum Herrn und Schöpfer, zum Vater aller Dinge und Menschen und beten:

Herr, heiliger Vater, allmächtiger ewiger Gott, Du hast uns zum Glauben an Jesus Christus, Deinen Sohn, berufen. In Seinem Kreuz hast Du uns das Opfer der Sühne und des Dankes und in Seinem Wandel das Beispiel liebenden Dienens gegeben. Denn Du bist die Wahrheit, Du bist die Liebe, Du allein unser Heil. Dir sei der Dank unseres gläubigen Dienstes durch Jesus Christus in der Einheit des Heiligen Geistes in Ewigkeit. Amen.

2. Botschaft und Gebot in jüdischer, katholischer und evangelischer Sicht

Ein trikonfessionelles Gespräch zwischen Prof. Dr. F. Böckle, Chur, Dr. E. L. Ehrlich, Basel, Prof. Dr. Otto Michel, Tübingen, Prof. Dr. H. van Oyen, Basel, Prof. Dr. Karl Thieme, Mainz, und Religionslehrer I. Werczberger, Basel, redigiert für die Sendung im Studio Basel des Schweizerischen Landessenders Beromünster am 19. März 1962 durch E. von Schenck.

Die christlich-jüdische Arbeitsgemeinschaft in der Schweiz veranstaltete aus Anlaß ihrer Generalversammlung in Basel im März 1962 ein öffentliches Forumgespräch über eine religiöse Grundfrage. Da es ein Hauptanliegen dieser Vereinigung ist, daß sich Christen und Juden besser kennen und verstehen lernen, wurde ein Thema zur Diskussion gestellt, bei dessen Erörterung Gegensätze zunächst unmittelbar in Erscheinung treten: Botschaft und Gebot. Es haben daran zwei Juden, zwei Katholiken und außer dem reformierten Theologen der Basler Universität, Professor van Oyen, der als Präsident der christlich-jüdischen Arbeitsgemeinschaft das Gespräch leitete, auf protestantischer Seite noch ein lutherischer Theologe, Professor Dr. Otto Michel, teilgenommen.

Die Publikation dieses Textes als Schallplatte käme in Betracht wenn sich genügend Interessenten an einer solchen, etwa zwecks unterrichtlicher Verwendung, finden sollten.

Die zahlreiche Hörerschaft, die diesem Religionsgespräch mit gespanntester Aufmerksamkeit gelauscht hat, hat manches Ungewohnte gehört, hat manche Überraschung erlebt. Wir

vermitteln unseren Hörern in der Folge eine Auswahl aus den Voten der Gesprächsteilnehmer, die Ihnen die wichtigsten der vorgebrachten Argumente vermitteln und Sie an einigen der Höhepunkte dieses spannenden geistigen Geschehens teilnehmen lassen mögen. In seiner Einführung sprach Professor van Oyen über die Voraussetzungen und die Absichten der Veranstaltung:

Man wird nie fertig, begann er, über solche Probleme, wie wir sie heute hier zur Diskussion stellen, nachzudenken. Wir meinen allerdings soweit zu sein, daß wir imstande sind, falsche Vorstellungen, karikaturhafte Vereinfachungen, die in der Öffentlichkeit immer wieder ihre fatalen Wirkungen ausüben, aus dem Wege räumen zu können; Mißverständnisse, die die Begegnung zwischen gläubigen Menschen und das gegenseitige Verständnis, seien sie nun jüdisch, katholisch oder evangelisch, immer wieder erschweren.

Die Worte *Botschaft* und *Gebot* werden manchem die Worte Evangelium und Gesetz in Erinnerung gerufen haben. Aber damit interpretieren wir ja nur allzu leicht unsere Mitmenschen. Wir sagen etwa: Bei den Juden kommt alles auf das Gesetz an, wenn diese nur alles präzise nach den Buchstaben der Vorschriften ihrer Rabbinen erfüllt haben, dann wird Gott schon sehr zufrieden sein.

Andererseits meinen jüdische Gläubige — ich zitiere nach der Pressemeldung eines jüdischen Refrenten —, die Verbreitung der christlichen Lehre konnte vor allem deshalb leicht vor sich gehen, weil das Christentum von seinen Anhängern keine Pflichten und Taten, sondern nur Glaube an Dogmen fordere. Also kein Gesetz, kein Gebot, bloß Evangelium, was aber heißen würde, Glaube an Dogmen ohne Werke. Wir sehen, zu welchen beschämenden Vereinfachungen es kommen kann, wenn man durchaus das andere religiöse Bekenntnis als dem eigenen völlig entgegengesetzt bezeichnen will. Die Worte *Botschaft* und *Gebot* hingegen stecken zunächst mal die gemeinsame Basis ab, auf der wir alle miteinander, gläubige Juden, Katholiken und Evangelische, stehen. Unter *Botschaft* ist zu verstehen der Ruf des lebendigen Gottes in seiner Offenbarung, in seinem Wort an die Menschen, so wie der Jude ihn am Sinai vernimmt: „Ich bin der Herr, dein Gott, der dich aus dem Lande Ägypten, aus dem Sklavenhause herausgeführt hat.“ Also, der Ruf des lebendigen Gottes, der sein Heil in der Geschichte offenbart durch den Bund mit Israel, der sein Heil in die Geschichte kommen läßt. Also der heilige Gott, der sein Volk zur Heiligung ruft, damit es ihn zum Segen aller Völker heilige. Von dieser alttestamentlichen Basis aus sieht der Christ die Verwirklichung der Heilstat dieses Gottes in Jesus Christus. —

Als *Botschaft* und *Gebot* in ihrer Zusammengehörigkeit wäre hier die gemeinsame Ausgangslage unseres Forumgesprächs gegeben. Allerdings tauchen bei der näheren Durchführung Fragen auf, die jeden von uns bewegen. Der jüdische Religionslehrer *Werczberger* unternahm es zunächst, die entgegen den meist verbreiteten christlichen Mißverständnissen untrennbare Einheit von *Botschaft* und *Gebot* im jüdischen Glauben darzustellen.

Daß bei einem jüdisch-christlichen Gespräch in allererster Reihe dieses Problem, nämlich die Deutung von *Botschaft* und *Gesetz* stehen muß, war ja klar.

Religionslehrer Werczberger: Wir haben wohl das Wort *Botschaft* in der Bibel. Ich muß aber, um der Deutlichkeit willen, bemerken, daß, wenn ich von *der* Bibel spreche, meine ich immer *nur* das Alte Testament; also jenes Buch, das im jüdischen Volk und im Judentum als *die* Sammlung der Heiligen Schriften bezeichnet wird. In der Bibel aber ist von *Botschaft* nur im Zusammenhang mit der Heilsbotschaft über das kommende Heil für Israel und für die Völker die Rede, insbesondere bei Jesaja und bei den anderen Propheten. Wir müßten also anstelle des Wortes *Botschaft* das Wort *Lehre* oder *Weisung* nehmen, und wir müssen uns auch noch überlegen, ob die Worte *Lehre* und *Weisung* in ihrer Bedeutung überhaupt so eingeengt werden dürften, daß man über die *Lehre*, über die geoffenbarte *Lehre* und *Weisung* Gottes einerseits, und vom *Gebot*, vom *Gesetz* andererseits getrennt reden könnte. Wir haben doch keine Stelle oder kaum eine Stelle in der Bibel, wo die Trennung in diesem Sinne vollzogen würde. Schon beim Bundesschuß mit Abraham heißt es ausdrücklich: „Denn Ich habe ihn erkannt, daß er seinen Kindern und seinem Haus gebieten wird nach ihm, daß sie beobachten den Weg des Herrn, um zu üben Gerechtigkeit und Satzung, damit der Herr über Abraham bringe den Segen, den Er über ihn gesprochen hat.“ Wir sehen (Gn 18, 19), daß schon bei Abraham keine Trennung zwischen der *Botschaft*, der Verkündung des kommenden Heils und dem *Gebot*, dem *Gesetz* vollzogen wird. Wir haben in der ganzen Bibel neben den Ausdrücken *Weisung*, *Lehre* noch den Ausdruck *Weg* Gottes als umfassendere Bezeichnung von *Gebot* und *Gesetz*: „Ich habe euch den Weg gelehrt, die Gebote, das Gesetz und das Recht.“ Wohl wurde das *Gesetz* als *Lehre* und *Botschaft*, die ganze *Gesetzensammlung* also erst am Sinai offenbart;

aber wir haben eben festgestellt, daß bei Abraham schon davon die Rede ist, daß er und seine Nachkommen das *Gesetz* verwirklichen werden. Wenn man nun von christlicher Seite davon spricht, daß im rabbinischen Judentum die Einheit der Gotteslehre aufgelöst wurde in unzählige Gebote, so beruht diese Behauptung auf einem Mißverständnis. An derselben Stelle, wo im Talmud die Zählung von 613 Geboten überliefert wird, werden auch biblische oder nachbiblische Autoritäten aufgezählt, die, nach Ansicht der Rabbinen, die Gesamtheit der Gesetze in wenigen Sätzen oder Worten zusammenfassen; z. B. in Kapitel 15 der Psalmen, wo da David, der Psalmist, eine Anzahl Gebote aufzählt, die der Mensch, „der reine Hände hat und ein klares Herz“, verwirklichen wird. Oder der Prophet Habakuk, der sagt, „der Gerechte lebe in seinem Glauben“, in seiner Treue; oder bei Michä: „Es ist dir gesagt, Mensch, was gut ist und was der Herr von dir fordert: nichts als Gerechtigkeit üben und Güte lieben und bescheiden gehen mit deinem Gott.“ Aber diese Stellen werden dort als Zusammenfassungen aller Gebote der Lehre gedeutet. Gerade diese Rabbinen gingen ja noch weiter und versuchten selbst, in einzelnen Sätzen — wahrscheinlich von der griechischen Philosophie beeinflusst — die ganze *Lehre* und also die Gesamtheit der *Gesetze* zusammenzufassen. So geschieht es bei Hillel, wenn er sagt: „Was dir verhaßt ist, tue nicht deinem Nächsten, das ist die ganze *Lehre*, alles andere ist der Weg dazu, und nun gehe hin und lerne diesen Weg.“ Oder wenn Akiva vom Grundsatz der *Lehre* spricht, so faßt er sie nicht nur in einem *Gebot* zusammen, sondern er will darin die gesamte *Lehre*, also auch *Gebot* und *Gesetz* verstehen. Der Grundsatz der *Lehre* ist laut Akiva: „Du sollst lieben Deinen Nächsten, er ist wie Du.“ Ebenso wenn Ben Soma sagt: „Nicht das ist der Grundsatz, sondern der Grundsatz ist: Im Ebenbilde Gottes schuf Er ihn, Mann und Frau schuf Er ihn und nannte seinen Namen Adam“, will er den Grundsatz von *Lehre*, *Gebot* und *Gesetz* formulieren. Wir sehen also, daß die Rabbinen die *Lehre* nicht in Einzelgesetze auflösen wollten. Im Gegenteil suchten sie die ganze *Lehre* in der Idee auf einen Satz zurückzuführen und in der Praxis der Gebote und der Gesetze die Einheit mit dem Glauben in der Gesinnung dadurch zu schaffen, daß nicht nur Tat und Gehorsam, sondern Liebe und Gesinnung bei der Erfüllung, bei der *Verwirklichung* der Gebote verlangt wird. Für den Juden blieb seit jeher und wird auch immer die Einheit zwischen zwei Glaubenssätzen bleiben, die in nichtjüdischer Sicht Gegensätze sein sollten: Nämlich zwischen dem Vertrauen auf die Gnade Gottes und der Gewißheit, daß „Recht und Richter“ in dieser Welt herrschen, also daß Gottes Regiment „Recht und Barmherzigkeit“ ist. Jedes *Gebot* soll mit der Absicht, Gott zu dienen, erfüllt werden. Wenn jemand, ganz gleich, ob er Gebote spricht oder irgendein formales *Gebot*, das die Beziehung des Menschen zu seinem Schöpfer gestalten soll, ausübt und nicht dabei die Absicht hat, Gottes *Gebot* zu erfüllen, also Gott zu dienen, dann hat er *nichts* getan. Anders ist es bei den Geboten „zwischen Mensch und Mensch“. Da gilt das Prinzip, daß Gerechtigkeit nur nach dem Maßstab der Liebe, die in der Tat der Gerechtigkeit Wirklichkeit ist, vollendet wird. Übt aber der Mensch die Gebote der Gerechtigkeit mit Liebe aus, so erfüllt er Gottes Gebote und Gesetze auch, wenn er sie nicht mit „Kawwana“, mit der religiösen Absicht, Gottes Gebote zu erfüllen, getan hat. Es ist auch bemerkenswert, daß das rabbinische Judentum als das Minimum an *Lehre* im täglichen Gottesdienst nicht die zehn Gebote, sondern das Wort bestimmte: „Höre Israel, der Herr ist unser Gott, der Herr ist einzig“ und: „Du sollst lieben den Herren Deinen Gott mit ganzem Herzen, mit ganzer Seele, ganzem Können.“ Das heißt, daß dieselben Rabbinen, die versucht haben, die Gebote zu zählen und versucht haben, einen Zaun um die Gebote zu schaffen, die unmittelbar offenbarten Gebote Gottes durch Menschenwerk zu schützen, weil *wir* es geschützt haben wollen, weil wir uns schwach fühlen, sie ohne Schutz zu bewahren, zu verwirklichen; dieselben Rabbinen haben eingeführt, daß der Jude täglich, am Morgen und am Abend, nicht bestimmte Gesetze, sondern den Glauben, das

Vertrauen auf Gott verkünden soll: Er, der Herr, ist einzig, Ihn sollst du lieben, seine Worte sollst du lernen und lehren, seine Worte sollen deinen Geist und deinen Leib beherrschen. —

Dr. *Ehrlich* vermutete als Historiker des Judentums wohl richtig, daß mancher christlicher Hörer hätte versucht sein können, hier so viel ihm Vertrautes im Judentum zu entdecken, daß er den Zunächst unüberbrückbaren Bruch übersehen könnte.

Das, worauf ich da hinweisen will, ist folgendes: Wenn wir von „Botschaft und Gebot“ reden, bricht doch offenbar der Bruch zwischen Judentum und Christentum besonders heftig auf. Wir denken hier an gewisse Stellen im Römerbrief und im Galaterbrief. Hier scheint uns das gesamte Wissen um die jüdische Tradition als eine der Grundlagen des Neuen Testaments überhaupt nichts mehr zu nützen. Ich denke hier etwa an Römer 4, 15: „Denn das Gesetz bewirkt Zorn, wo aber kein Gesetz ist, da ist auch keine Übertretung“, oder noch ärger, Galater 3, 10: „Denn alle, die aus Werken des Gesetzes sind, die sind unter dem Fluch.“

Hier zeigt sich doch nun etwas ganz Entscheidendes in der Spannung zwischen Judentum und Christentum, wo uns alles Wissen voneinander und alle liebende Kenntnisaufnahme einfach nicht mehr hilft. Der Jude muß angesichts solcher neutestamentlicher Äußerungen feststellen, daß hier die ganze göttliche Weisung, die göttliche Offenbarung schlechthin negiert wird.

Andererseits liegt aber wohl bei Paulus auch eine ganz andere Wertung des Gesetzes, der Thora vor, die Paulus keineswegs global ablehnt. Wenn wir auf Röm 7 schauen, dann spricht Paulus vom Gesetz als heilig und gut und von Gott gegeben. Es besteht also bei Paulus eine innere Problematik, die nicht ohne weiteres als eine Ablehnung oder Leugnung des Gesetzes verstanden werden kann. Es dürfte sich offenbar um eine innere Spannung in Paulus selbst handeln. Wir möchten nun gern von Herrn Michel hören, wie er diese Spannung versteht.

Prof. *Michel*: Ich glaube, daß wir hier zunächst einmal die ganze bittere Wahrheit enthüllen müssen, um die es geht. Es ist nicht nur eine Spannung, sondern es liegt eine Diskrepanz vor, die nicht beseitigt werden kann. Was wirft Paulus dem Gesetz vor und was würde er in diesem Augenblick tun, wenn er hier unter uns wäre? — Bei den Sätzen von Herrn Werczberger würde er die Ohren zugehalten haben, und zwar aus einem ganz einfachen Grunde: Er muß dem Gesetz vorwerfen, daß es zunächst christusfremd ist. Voraussetzung für die Botschaft des Paulus ist, daß ein Geschehen von Gott hergekommen ist, daß er anerkannt hat. Und diese letzte Voraussetzung — daß eine Offenbarung von Gott hergekommen ist, die er hat anerkennen müssen — traf ihn auf einem Weg, auf den das Gesetz ihn gebracht hatte und der ihn nicht zur Anerkennung des Messias Jesus führen konnte. Ja, im Gegenteil, er hat auf diesem Weg des Gesetzes sich vor der Offenbarung unter dem Kreuz schuldig gemacht; er hat Menschen verfolgt, weil er dem Gesetz treubleiben wollte. Und weil sein Eifer um das Gesetz und sein Lebensweg falsch ausgerichtet waren, ist er zum Gegner des Gesetzes geworden. Darum hat er zunächst einmal gemeint, daß Gott allein die Ohren öffnen müsse, die Augen öffnen müsse, damit die Menschen die Tiefe des Heils erkennen könnten, die vorher das Rabbinat als solche nicht zu erkennen vermocht hatte. Das ganze Studium des Gesetzes konnte keine eschatologische Offenbarung öffnen, und diesen Satz: Das Studium des Gesetzes kann keine eschatologische Offenbarung öffnen — diesen Satz hat Paulus durchgefochten bis zum Letzten. Wo er aber die Gewißheit hatte, daß diesem Satz keiner widersprach, konnte er hinterher sagen: Ja, Wege gibt es vom Gesetz und vom Alten Testament her zum Kreuz und zur Auferweckung Jesu; Wege gibt es, und ich zeige sie euch. Aber diese Wege, die es gibt, sind keine einfachen Wege, sondern solche, auf denen man auf Schritt und Tritt stolpert und die nur von Menschen begangen werden können, denen die Augen in anderer Weise geöffnet sind. Es ist also nicht so, daß zwischen dem Alten und dem Neuen Testament für Paulus keine direkte Verbindung ge-

geben wäre; es ist auch keine Spannung da, sondern es ist ein Bruch da: Verflucht ist, wer am Holze hängt — so liest es Paulus im Alten Testament, und er erträgt diesen Fluch. Erst, nachdem der Bruch vollzogen ist und der Fluch gesehen wird, der den direkten Übergang vom Alten zum Neuen Testament verhindert, kann er helfen, die Wege zum Alten Bund wieder zu öffnen. — Ich stimme ganz den Freunden zu, daß das Paulinische nicht das Neutestamentliche ist, das Paulinische ist vielmehr ein Durchbruch mitten im Neutestamentlichen. Aber das Motiv dieses Durchbruchs muß so hart gesehen werden, wie es hier geschildert worden ist, denn nur so verstehen wir uns untereinander. Diese paulinischen Sätze haben ja unser Blut gekostet, haben das Blut unserer Väter gekostet, haben einen blutigen Kampf entfacht nicht nur zwischen Rabbinat und Paulus, sondern auch zwischen katholischer Kirche und lutherischer Kirche.

Dr. *v. Schenk*: Aus dieser letztlich kaum mehr diskutierbaren Situation, die aus dieser Welt hinausführt, weil durch sie alle befolgbaren Gebote jeden Heilssinn zu verlieren scheinen, führte der Moraltheologe Professor *Böckle* zur katholischen Ethik, in der er viel Verwandtschaft zur jüdischen Gebotslehre zu sehen bereit war, wie sie von Herrn Werczberger interpretiert wurde.

Professor *Böckle*: Es ist ja nicht so, daß wir in der Moraltheologie einfach aus dem Alten oder Neuen Testament fertige ethische Sätze herauslesen können, die wir dann im Sinne eines fertigen Gesetzes kasuistisch auf Einzelfälle anwenden können. Das Schriftwort ist ein Glaubenszeugnis; so sehr es durch die Inspiration Gotteswort ist, ist es doch eigentlich ein von Menschen abgegebenes Zeugnis, und zwar ein Zeugnis für das, was Gott am Menschen getan hat. Was Gott am Menschen schöpferisch getan hat, was er erst recht durch die Erlösung in Christus in der Neuschöpfung, in der Kainetis am Menschen tut. Das sind die zentralen Wahrheiten der Offenbarung und darin geborgen die christliche Anthropologie, das christliche Menschenbild. Und in diesem Menschenbild liegt nun im Tiefsten eingeschlossen die sittliche Verpflichtung. Es wird uns also im Alten und im Neuen Testament geschildert, was Gott für uns und an uns gewirkt hat, was Er in der Schöpfung für uns tat, was Er in der Verheißung, im Bund mit Abraham getan hat, wie Er sein Volk zum Heil führen wollte, wie aber das Volk den geheimen Sinn des Gesetzes nicht erkannte, bis Christus durch seinen Tod das Gesetz erfüllt hat. In ihm gründet das neue Gottesvolk, das nicht mehr unter dem Gesetz steht (Röm 6, 15), sondern im Gesetz Christi lebt (1 Kor 9, 21). So ist für den in Christus neu geschaffenen Menschen das Gesetz nicht aufgehoben, sondern zu Stand und Wesen gebracht.

Hier kam es zu einem bewegten evangelisch-katholischen Dialog, in dem nun Professor *Michel* der katholischen Ethik eine Vergriechung vorwarf, welcher der an Israel ergangenen Botschaft den vollen religiös-eschatologischen Ernst nehme.

Professor *Michel*: Ich kann nur protestieren: Das Gesetz war niemals in Israel eine Norm zum Erreichen des Menschenbildes, sondern es war in Israel die Norm, die Gott für das Volk gegeben hatte; der Einzelne hatte am Gebot Anteil, soweit er am Volk Anteil hatte. Ich kann, wenn Sie so sprechen, wie Sie eben gesprochen haben, d. h. wenn Sie das Gesetz so stark in die Anthropologie einbeziehen, immer nur das Mißtrauen haben, hier handle es sich letztlich um das, was der Grieche mit „nomos“ und der Römer mit „lex“ gemeint haben, hier handle es sich jedoch nicht mehr um das Gesetz Israels. Ich kann nur sagen, daß jedes Gebot bei Paulus, jedes Gebot bei Johannes nichts anderes ist als eine konkrete Einfassung des Grundsatzes: „Ihr müßt mit Christus gestorben sein“ bzw. „Ihr müsset von neuem geboren werden“.

Professor *Thieme* führte das Gespräch zurück auf das Verhältnis des Paulus zum Judentum und führte den wichtigen historischen Gesichtspunkt ein, daß es dem Apostel doch um die Missionierung der Heiden zu tun war, welche die den Juden gegebenen Gebote nicht hatten übernehmen können.

„Das Gesetz war für ihn ein Hindernis geworden, die unerhörte Einzigartigkeit des Gottesverhältnisses dieses Jeho-

schua von Nazareth anzuerkennen, die der Nazarener aus Galiläa für sich selber behauptet hatte und die dann vollends seine Apostel und Jünger von dem Auferstandenen behaupteten (Apg 7, 55 f.). Wenn ihm nun dieser Auferstandene begegnete, dann scheint es mir kein Zufall, daß in der Apostelgeschichte der Erneuerte in der Synagoge von Damaskus verkündet: „dieser ist Gottessohn“ (Apg 9, 20). Erst als zweites „dieser ist der Messias“ (Apg 9, 22). Also das eine große Hindernis, warum der Mann aus Nazareth nicht Messias gewesen sein konnte, weil nämlich für ihn ein angebliches einzigartiges Gottesverhältnis — ich brauche absichtlich den noch sehr vagen Ausdruck — behauptet wurde, das war für Paulus durch Damaskus erledigt. In der Hinsicht war das Gesetz zum erstenmal Hindernis gewesen.

Zum zweitenmal wurde das Gesetz Hindernis, als er nun begonnen hatte, den Völkern, den Heiden zu verkündigen und das Gesetz mit der Forderung kam: „wer zu Israel ganz gehören will, wer Sime Abrahams geworden sein will, der muß im Endresultat Vollproselyt werden, die Beschneidung empfangen und alles Entsprechende in der Konsequenz leisten.“ Das stellte sich als Hindernis heraus gegenüber Pauli Art von Eingliederung der Völker in das nach seinem Glauben erneuerte Israel, diese Kerngemeinde, diese „ecclesia in ecclesia“, stellte sich als Hindernis dem entgegen, und das hat ja vor allem die Leidenschaftlichkeit des Heidenapostels gegen die sogenannten Judaisten verursacht. Ich glaube, daß man das verstehen kann, verstehen muß, aber nicht so absolut setzen darf wie unsere evangelischen getrennten Brüder versucht sind, es absolut zu setzen, sondern daß dann — das hat ja nun erfreulicherweise Herr Michel am Schluß auch angedeutet — jenseits dieses Bruches die Stelle kommt, wo Paulus wieder entdeckt, das ganze Gesetz hat sein „telos“ (Röm 10 4), sein Endziel, seine Endsumme in dem lebendigen Beispiel dieses Jehoschua von Nazareth, in dem wir einen Person gewordenen Nomos, eine animata lex, Thora, eine Weisung durch Beispiel, statt eine Weisung durch Gebote und Verbote vor uns haben; wenn wir nichts anderes tun als positiv der positiven Weisung, die uns hier vorgelegt ist, nachfolgen, dann haben wir alles, was das andere Gesetz wollte, das ja doch durch seine häufige negative Formulierung uns erschwerte, die Wegweisung freudig anzunehmen, haben wir im „Endsinn“, haben wir in der Liebe das Gesetz erfüllt, in dem Glauben, der sich in der Liebe auswirkt (Gal 5, 6). Und dann brauchte Paulus auch dem Jakobus, der das Gesetz durchführte, wie er es von Jugend auf gelernt hatte, nicht zu widersprechen und konnte er sogar auf Jakobus' Bitte eine ausgesprochen gesetzliche Erfüllung leisten (Apg 21, 18 ff.), d. h. er konnte in seinem äußeren Handeln bis zu seinem Ende als thoratreuer Jude leben, weil er durch den Bruch hindurch jenseits des Bruches tatsächlich wieder beim Gesetz in der Form, in der er es uns zu verstehen gelernt hatte, gelandet war.“

Von hier aus wollte es fast scheinen, als ob das Christentum geradezu in den Stand einer bloßen Variante des Judentums und seiner Gotteslehre für zu bekehrende Heiden zu versetzen sei.

J. Werczberger: In der Aussprache, die heute zwischen den getrennten Brüdern, evangelischen und katholischen Christen — richtiger zwischen evangelischem und katholischem Christentum — stattfand, geht es auch in meinen Augen nicht nur um Gegensätze zwischen Menschen, sondern zwischen Gemeinschaften und Glaubensweisen; das ist für mich als Juden nicht überraschend, nicht ganz so erschütternd, wie es zu erwarten wäre, weil ich darauf gefaßt war, und weil der Gegensatz für mich nicht scharf erscheint. In dem Moment, wo der Bruch zum Gesetz vollzogen wird, wenn auch bei Paulus dies nicht nur für sich persönlich geschah, sondern in der Hauptsache für die Heiden, die er als geistige Söhne Abrahams zu gewinnen suchte, — in diesem Moment gibt es für mich als Juden keinen Unterschied zwischen solcher oder anderer ideologischer Einstellung zum Begriff des Gesetzes, entscheidend bleibt nur die Einstellung zur Verbindlichkeit des Gesetzes. Tief war der Gegensatz der urchristlichen Gemeinde zu Pau-

lus, weil Jakobus, wenn er die Gesetze beobachtete und ein thoratreuer Jude blieb, hat nur verwirklicht, was ihm, aus seinem Christusglauben als die christliche Aufgabe gestellt war, durch die ihm verbindliche Heilssbotschaft und durch das Vorbild im Leben Jesu das Gesetz neu zu erleben und so erst zu verwirklichen, weil das Evangelium Jesu in Wort und Lehre ihm nichts von einem Bruch der Verbindlichkeit und in der Beobachtung der Gesetze berichtete.

Dr. v. Schenk: Hier mußte Professor Michel noch einmal die ganze Schwere der im diskutierten Thema enthaltenen Problematik mit dem deutlich hörbaren Pathos des in eine gänzlich veränderte Situation geworfenen modernen Menschen aufreißern.

Professor Michel: Es geht ja nicht darum, daß wir in der Gotteslehre oder in der Lehre vom Menschen die richtigen Überzeugungen bekommen; es geht gar nicht um „Richtigkeit“, denn manches, was Paulus sagt, ist in dieser Form so gar nicht „richtig“, und die Schwierigkeiten bei einem Mann wie Luther lagen nicht darin, daß er in irgendeiner Weise daran gezweifelt hätte, daß seine Gotteslehre richtig war; die Schwierigkeit war vielmehr so, daß er glaubte, weder der Mensch noch die Welt könnten durch eine richtige Gotteslehre oder eine richtige Menschenlehre in Ordnung gebracht werden. Sie sind nicht mehr in Ordnung zu bringen. Nun ist die Frage, ob das, was innerhalb der reformatorischen Auslegung geschehen ist, heute nach viereinhalb Jahrhunderten noch wiederholt werden kann und in welcher Form es wiederholbar ist, oder ob es inzwischen vielleicht noch gefährlicher geworden ist als die Gefahren, die vom Judentum und von der katholischen Kirche ausgegangen sind. Ich wäre nicht Lutheraner, wenn ich nicht diese Fragen wieder neu stellte.

Wenn sie in dieser Form als bedenklich angesehen werden, dann möchte ich wissen, wie sie anders ausgedrückt und anders ausgesprochen werden können, und ob meine Brüder vom Judentum und meine Brüder von der römisch-katholischen Kirche mir zu helfen vermögen angesichts der Not, in welcher der moderne Mensch heute steht, und zwar mitten in Israel und mitten in der römischen Kirche und mitten in der lutherischen Kirche. Alle Kirchen und Gemeinschaften stehen nämlich heute in einem Engpaß und müssen entscheiden, ob ihr bisheriger Weg weiterführt oder ob es besser ist, auf einem anderen Weg vorwärtskommen zu wollen.

Professor Böckle antwortete auf diese herausfordernde Frage zunächst durch einen Abriss der Grundlagen der katholisch-thomistischen Moraltheologie: „Das Evangelium, selbst wenn es, wie bei Thomas, als Gesetz bezeichnet wird (lex evangelica I. II. 106—108), steht in scharfem Gegensatz zu jedem Versuch, irgendein Gesetz als Mittel zur Rechtfertigung vor Gott zu benützen. Das ‚neue Gesetz‘ ist die Erlösungsgnade selbst, es ist die Gnade des Heiligen Geistes, die den Menschen innerlich wandelt und ihm die Kraft gibt, den Willen Gottes zu erfüllen. Die Weisungen des Evangeliums bilden mit der Gnade (die Evangelischen mögen sagen mit dem Zuspruch der Rechtfertigung) eine Einheit; sie zeigen uns auf und mahnen uns, was für Frucht zur Heiligung wir bringen sollen. Und hier glaubte ich eben aus den Worten von Herrn Werczberger einen ganz neuen Ton zu hören. Es besteht eine echte Analogie zwischen dem Verhältnis der Verheißung (Epangelia) zum Gesetz und dem Verhältnis von Evangelium und neuem Gesetz (resp. Evangelischer Ermahnung). Das Evangelium ist wirkkraftiger Zuspruch des Heiles, in der Ermahnung wird der Christ aufgerufen das Heil anzunehmen und auszuwirken in wahrer Fruchtbarkeit.“

Schlußwort: Professor van Oyen: „Es geht eigentlich wohl um diese großen Linien, ob man die Verwirklichung des Lebens vom Gebot her vor Gott auf eine gewisse stufenweise Verwirklichung durchführen kann, auf die Bestimmung der Menschlichkeit, die Bestimmung des menschlichen Lebens hin, auf die Ewigkeit hin, oder ob man annehmen muß, und das ist wohl besonders von der paulinischen Theologie her geprägt worden, ob man annehmen muß, daß eigentlich zwischen Gott und Mensch ein Bruch vorliegt, von der Sünde, von der Erbsünde, von woher auch, jedenfalls ein totaler Bruch, wo

man erst von Christus her von der neuen Tat Gottes in Christus her neu einsetzen kann, immer wieder in dem Bewußtsein, daß dieser neue Einsatz schließlich selber auch wieder eine Gabe Gottes ist durch Christus. Hier sind also zwei Linien zu unterscheiden, die wohl vielleicht die Grundlage des ganzen Gesprächs waren.

Wir können nicht zu einem Resultat kommen, das Resultat war das Gespräch selbst. Das war wohl das Wertvolle daran, daß wir überhaupt so miteinander sprechen konnten, uns so begegnen konnten, ich glaube, in dieser Hinsicht hat es einen großen Sinn gehabt und hoffe, daß es auch für Sie mitreißend gewesen ist.“

3. Zeugnispflicht, Toleranz und geschwisterliche Liebe zwischen den im Glauben getrennten Brüdern

Von Professor Dr. Karl Thieme, Universität Mainz*

Meine Damen und Herren!

Das Thema dieses Vortrags — dessen werden Sie sich bewußt sein — ist ein ganz zentrales Thema des christlichen Daseins vom ersten Anfang an: Da sind Jesu Tränen über Jerusalem, der Wunsch des „Heiden-Apostels“ — wie wir ihn nennen — Paulus, „anathema, verbannt zu sein, von dem Christus hinweg um meiner *Brüder* willen“, im 9. Kapitel des Römerbriefes Vers 3, und wenig später bei allem prophetischen Ernst des Tadels der Verstockung dieser Brüder jene Ehrenerklärung, die er ihnen im 10. Kapitel Vers 2 gibt, „daß sie Eifer um Gott haben, freilich nicht nach voller Einsicht“, die Fürbitte Jesu Christi und die Fürbitte des Stephanus für die Verfolger, die beiden den Tod bringen; und weiter, wieviel Tränen wurden vergossen und wieviel Blut durch die Jahrhunderte, wenn solche Brüder einander gegenüberstanden, die den Glauben der jeweils getrennten Brüder nur als Irr-Glauben ansehen konnten und aus ihrem eigenen Glauben meistens die, nicht unter *allen* historischen Umständen notwendigerweise falsche, Folgerung zogen (wie wir heute dem Kommunismus gegenüber!), mit Gewalt dem Gewaltsamen im anderen Lager entgegentreten zu müssen, um es einmal sehr allgemein auszudrücken. Damit ist uns also der Ernst, die Wichtigkeit des Themas wohl genügend vergegenwärtigt, und wir können nun drei Dinge betrachten:

Zunächst einmal, was ist die Haltung, die von uns erwartet wird, um gegenüber im Glauben getrennten Brüdern uns richtig zu verhalten?

Zweitens, wie bestimmen wir denn überhaupt inmitten des Heeres unserer Mitmenschen die, die nun in irgendeinem ernsthaften Sinne unsere Brüder sind, nicht einfach nur Menschenbrüder im allerallgemeinsten Sinne, sondern im Glauben getrennt und doch Brüder?

Und schließlich drittens, was haben diese Erkenntnisse der richtigen Grundhaltung einerseits und derer, auf die sie sich hier bei unserer Untersuchung beziehen soll, andererseits für konkrete Konsequenzen?

I. Zunächst also die rechte Haltung, aus der heraus wir solchen im Glauben getrennten Brüdern begegnen. Eine rechte Grundhaltung oder Grundeinstellung ist in unserer Sprache eine Tugend, lateinisch eine *virtus*. Und Tugend ist, sagt uns der philosophische Lehrer, sagt uns Aristoteles, ein Mittleres zwischen einem Zuviel und einem Zuwenig. Mir scheint, daß man das auch hier anwenden kann. Es gibt einen Eifer, der ein blinder Übereifer, wie wir auch sagen, ist und den wir dann oft Fanatismus nennen, und es gibt auf der anderen Seite eine Art innere Untertemperatur. Sie tritt gegenüber Menschen im anderen Lager als Uninteressiertheit an ihren Meinungen und Überzeugungen, als etwas auf, was neutestamentlich wohl als jene Lauheit bezeichnet werden würde, von der es im apokalyptischen Brief an die Laodizener (3, 16) heißt: „Weil du weder warm noch kalt bist, sondern lau, will ich dich ausspeien aus meinem Munde“; gegenüber Menschen

ist das Abscheuliche diese Lauheit, gegenüber Lehren der Indifferentismus, der da sagt, so schrecklich kommt es ja schließlich nicht darauf an, warum soll nicht der andere auf seine Fassung selig werden, der sich also dem entzieht, mit eifriger Liebe dem anderen, gerade eben diesem anders-gläubigen Bruder, innerlich nachzugehen. Und so ist nun schon ein paar-mal das Wort *Eifer* gefallen. Eifer ist in der Heiligen Schrift des Alten und des Neuen Bundes etwas außerordentlich Zentrales und Wichtiges, und solcher Eifer, der dann auch als Zorn in Erscheinung treten kann, ist zunächst einmal alles andere als etwa eine Untugend. Vom Zorn sagt Thomas von Aquin selbst, daß, wo er die gefühlsmäßige Folge eines mit der Vernunft Eingesehenen sei, daß solcher Zorn, solcher gerechte Zorn, den wir ja auch in der Person Jesu wiederholt antreffen, sogar ein Positivum sei, und, es ist merkwürdig, es gibt auf der anderen Seite einen Ausspruch Luthers, er kenne kein besser Werk denn Zorn und Eifer, „wenn ich gut lehren, schreiben und predigen soll, dann muß ich zornig sein, da erfrischt sich mein ganz Geblüte und alle unlustigen Gedanken weichen“. Man braucht nur an die Gestalt und Persönlichkeit dessen, der diesen Ausspruch getan hat, zu denken, um auch wieder die Gefahr zu ahnen, zu verspüren in solch einem Ausspruch: die Zweipoligkeit, die Doppelpoligkeit von Zorn und Eifer, Eifer und Zorn, die so leicht dem andersdenkenden Bruder gegenüber auftauchen, diese Doppelpoligkeit wird einem bewußt. Fragt man, wo in der Schrift zum ersten Mal der Eifer als etwas zentral Wichtiges auftaucht, dann wird man vielleicht an jene Szene erinnert, wo auf dem Zuge von Ägypten nach dem von Gott den Söhnen Israels gelobten Land diese Söhne Israels sich von den Moabiterinnen verführen lassen, dann der Levit Pinchas in heiligem Eifer entbrennt und zunächst einen der Missetäter mit der Lanze ersticht; und dann wird von Gott selbst gesagt, daß durch diesen Eifer gegen den Sünder *im Volke selbst* Gottes Zorn, der bereits Todesopfer durch Seuche gefordert hatte, sozusagen unnötig geworden sei und nunmehr nicht mehr weiter über das Volk hereinzubrechen brauche; das steht im Numeri, dem 4. Moses-buche, im 25. Kapitel, es ist eine der weniger bekannten, aber darum nicht weniger wichtigen Partien des Alten Bundes-Buches, und es wird von Paulus im 1. Korintherbrief wieder aufgenommen, im 10. Kapitel, 8. Vers. Aber es ist ja auch von Gottes Eifer die Rede, und wir wissen ja, daß Gott ein eifriger Gott ist, ein eifersüchtiger Gott, der keinen anderen neben sich duldet, und dieser Zorn Gottes, dieser Eifer, diese Eifersucht ist geradezu identisch mit der Liebe Gottes, der unauslöschlich glühenden Liebe, die es nicht ertragen kann und nicht ertragen will, daß irgendwer anders als er, der Liebende, auch der Geliebte sei, daß die Liebe verstreut, verzettelt werde; also das Lieben und das Zürnen sind dieselbe Grundqualität, die sich eben nur dem, der in der Liebe ist, als diese schrankenlose Liebe, dem, der von der Liebe fällt, als dieser flammende Zorn enthüllt. Und wir merken also, wie sehr das, worum es hier heute geht, im vollen Mittelpunkt der Offenbarung steht, von Gott her gesprochen, ebenso wie vom geschichtlichen Geschehen im Volke Gottes gesprochen, und dann

* Als Vortrag gehalten am 24. September 1961 in Nürnberg auf einer Tagung der katholischen Akademie in Bayern.

erinnern wir uns daran, daß ja unsere deutsche Sprache uns eine Abwandlungsmöglichkeit für unser Empfinden gegenüber anderen läßt, daß wir da, wo wir lieben, wenn wir in unserer Liebe enttäuscht werden, am ersten das Wort Zorn gebrauchen; da, wo wir mit einem Gegenüber, das uns wehtut, peinigt und dergleichen, bloß nicht fertigwerden, ohne lieben zu können, im Gegenteil, daß wir da weniger von zürnen als von hassen sprechen, weshalb man eigentlich nie deutsch sagen kann, Gott hasse. Gott hat es nicht nötig zu hassen, der schwache, der zu schwache Mensch haßt; der Mensch, der nicht irgendwie eigene Unterlegenheit zu verarbeiten hatte und mit der Verarbeitung nicht fertig wurde, der haßt nicht, der wird allenfalls, wie es im Psalter heißt „gleich dem Nichts den Bösewicht verachten“, geringschätzen den, der uns kalt läßt, der uns nicht bis zu einem Haß zu bewegen vermag; der nicht unterlegene Mensch, der wird nie hassen, sondern nur zwischen diesen beiden Möglichkeiten sich bewegen, entweder dieses Geringschätzens, Mißachtens, vielleicht mit einem gewissen Bedauern des anderen gemischt, oder dann des Zürnens, des Zürnens, das er da in sich aufsteigen fühlt, wo er in Liebe dem anderen verbunden ist, etwas von ihm erwartet, wo das Herz an dem anderen, dem ich zürne, hängt, mein eigenes Herz. Also von daher sehen wir, wie dieser Eifer gegenüber dem Bruder, eben nun gerade dem andersgläubigen, dem eventuell in wesentlicher Hinsicht irrenden Bruder, sehr zentral hineinreicht in das innerste Geheimnis unseres Glaubens.

Andererseits werden wir in der Schrift immer wieder gewarnt vor raschem Eifer, vor raschem Zorn. Nicht umsonst heißt es in dem sogenannten Hohen Lied der Liebe, im 1. Korintherbrief, Kapitel 13: „Die Liebe eifert nicht.“ Nicht umsonst warnt der Jakobusbrief, diese wunderschöne, der Bergpredigt am tiefsten verwandte unter den Episteln, „vor Eifer und Zorn“. Nicht umsonst wird der Eifer immer wieder aufgezählt in den sogenannten Lasterkatalogen der Apostelbriefe, wie etwa Galater 5, 20, als das, was nicht vorkommen, was nicht sein soll.

Das ist also sehr merkwürdig, wir haben beides, wir haben wieder denselben Paulus, der sagen kann im 2. Korintherbrief, 11. Kapitel, daß er mit Gottes Eifer um seine geliebten Korinther eifere, die ja auf mancherlei Abwegen sind und seinen berechtigten, seinen nur zu berechtigten Zorn provoziert haben, und derselbe Paulus, der zum Teil in denselben Briefen vor dem Eifer warnt. Dieser vorschnelle oder rasche Zorn und Eifer klingt zunächst an an die noch harmlosere Form der bloßen leichtfertig unbefähigten, gegen die Tugend des Maßes verstoßende Form des Zürnens, aber dahinter taucht dann immer wieder das wichtigere auf, dieses Moment der Inanspruchnahme einer Art persönlicher Teilhabe am Eifer Gottes, am Zorne Gottes, das heißt die Fehlhaltung ist nicht identisch mit einem bloßen Zuviel einer an sich guten Qualität, die nun einfach ein wenig allzu eifrig, allzu temperamentvoll ausgewirkt wird — das passiert uns allen — in gewissen Dingen des Alltags, die des Zornes eigentlich gar nicht würdig sind, sondern es steht darin eine Art Anmaßung, so über den je anderen urteilen zu dürfen oder zu müssen, wie Gott urteilt. Gerade im Fanatismus steckt eine indirekte Anmaßung von Gottähnlichkeit, ein Gottes Zorngericht Vorgreifenwollen. Da ist wohl die eigentliche Gefahr, bei der wir nun merken, daß diese eigentlichste, tiefste und letzte Gefahr ebenso zentral als Gefahr ist, wie der positive Eifer, der positive Zorn eines Paulus gegenüber der innig geliebten, mit der Liebe Gottes geliebten, mit dem Eifer Gottes umeiferten Gemeinde. In beiden Fällen bewegen wir uns wieder an ganz zentralen Stellen, und wir müssen uns nun nur noch klarmachen, daß ja das, was mit diesem Wort, dem griechischen Wort für Eifer und eifern bezeichnet wurde, *ζηλότης* der Eiferer, *ζηλώω* ich eifere, daß es sich da nicht nur um — wir nennen es jetzt einmal individuelle Eigenschaften von bestimmten einzelnen Menschen handelt, sondern daß es eine ganze Richtung, die sogenannten Zeloten, die Eiferer, gab, welche die eigentlichen radikalen und gewaltsamen und terroristischen Bekämpfer der römischen Besatzungsmacht waren,

wie man es durchaus mit Recht heute so oft zu nennen pflegt: die national-religiösen Widerstandskämpfer und Revolutionäre, zu denen [wie schon vor 25 Jahren Pickl in seinem schönen, leider nicht wieder aufgelegten „Messias König Jesus“ gesagt hat, zu denen] vermutlich vor allem jener Mann gehörte, der wie eine Karikatur des Jesus von Nazareth ist, Jesus Barabbas, der nämlich nach zwei Stellen in alten Matthäusmanuskripten auch den Vornamen Jesus trug, den man später aus einem Gefühl der Unwürdigkeit dieses Mannes, diesen Namen zu tragen, tilgte und dessen uns allen bekannter Name noch dazu Barabbas, aramäisch „Sohn des Vaters“ heißt, also geradezu das karikierte Gegenstück zu dem Jesus von Nazareth, der Zelotenführer, der „prominente“ Widerstandskämpfer (Mt 27, 16). Jesus Barabbas, für den die Masse vor dem Gericht des Pilatus ihr Wort einlegt zu Ungunsten des Jesus von Nazareth, und aus dieser Zelotenbewegung ist ja dann jene pseudomessianische Bewegung hervorgegangen, die die gewaltigen und zu ihren Zeiten jeweils gefährlichen Aufstände gegen Rom hervorgerufen hat; die bekannte, die zur Tempelzerstörung im Jahre 70 führte, und die viel zu wenig bekannte und dabei im Grunde fast noch wichtigere, wenn man vom Tempel einmal absieht, des Bar Kochba, der dann von Akiba, dem großen Schriftgelehrten, sogar als „Sternensohn“ (Num 24, 17), als Messias Israels auf Grund seiner Anfangserfolge anerkannt wurde. Auch hier also, bei diesem fanatischen Eifer derer, die Gottes Gericht beanspruchten und gerade auch den getrennten Brüdern gegenüber — die Bar Kochba-Aufstandsbewegung ging mit einer scharfen Attacke auf die Christen im Heiligen Lande zusammen, sie sollten nun endlich einsehen, daß der Tempel im Wiedererstehen begriffen sei und daß Jesus geirrt habe —, bei dieser zelotischen Eifererbewegung wird in den verschiedensten Hinsichten die Entscheidung Gottes vorweggenommen, will man sie herbeizwingen, und so haben wir nun die beiden Pole: den heiligen, den richtigen, den wahren, den Eifer Gottes, an dem wir wirklich teilhaben sollen, demgegenüber wir nie das Recht zur Flucht in die Lauheit gegenüber dem Bruder, in den Indifferentismus gegenüber seiner abweichenden Lehre besitzen, auf der einen Seite und eben jenen Fanatismus oder Zelotismus auf der anderen Seite, und so ist uns getrennten Brüdern gegenüber als Haltung keineswegs die Toleranz der Gleichgültigkeit erlaubt, ebensowenig auch jener Eifer, der sich sozusagen selbst Gottes Vertretung im Gericht anmaßt, aber geboten jener heilige Eifer fürsorglicher Liebe, von der man dann wieder sagen kann, daß sie *nicht* eifert, sondern geduldig, taktvoll und gütig für den Bruder da ist, wo immer und wie nur immer dies möglich sein mag. Das wäre zunächst einmal in der allgemeinen Form die uns gebotene Haltung.

II. Aber wer ist nun eigentlich dieser uns gegenüberstehende Bruder, der getrennte Bruder, welchem gegenüber wir diese Haltung bewahren sollen?

Bei der damit gegebenen zweiten Aufgabe dieses Vortrages, dem Versuch einer solchen Bestimmung des Bruders, hilft ein Büchlein, das kürzlich erschienen ist und das mich veranlaßt hat, meinen ursprünglichen Vortragsplan umzustößen und mich stärker daran zu halten, da ich es in den letzten Tagen erst lesen konnte, einfach darum, weil es Ihnen ermöglichen kann, soweit Sie Wert darauf legen, das, was jetzt knapp gesagt wird, zum Teil ausführlicher und sehr gut nachzulesen, das Büchlein von *Joseph Ratzinger* „Die christliche Brüderlichkeit“, das kürzlich im Kösel-Verlag erschienen ist (s. S. 69). Es ist zunächst einmal in seiner Anlage, wie mir scheint, dadurch vorbildlich, daß sich hier ein katholischer Dogmatiker um eine zugleich sehr biblische und sehr zeitgemäße Theologie der Existenz, wenn ich es so nennen darf, bemüht hat und daß, wie mir jedenfalls scheint, in sehr wesentlicher Hinsicht, er in diesem Bemühen auch Erfolg gehabt hat, das heißt auf wirklich Wesentliches gekommen ist. Darum also darf ich zunächst einmal in dem Nächsten, was ich jetzt sage, resumieren, was ich ihm verdanke, um dann erst die eigenen weitergehenden Gedanken anzuknüpfen. Ratzinger versucht vor allem die Herauslösung der christlichen Brüderlichkeit aus irgendeiner allgemein menschlichen, humanitären. Er macht völlig tref-

fend darauf aufmerksam, daß ja schon bei den Griechen, also in vorchristlicher Zeit, eine Vaterschaft Gottes oder der Gottheit und entsprechend eine Bruderschaft der Menschen proklamiert worden ist, wobei sich bei genauerem Zusehen zeigt, daß es sich um etwas Naturhaftes, etwas Kosmisches handelt; selbst wenn man gar keinen Gott-Vater kennt, zu dem man beten kann, den man als Du sich gegenüber hat, kann man die Mutter Natur, den Vater Zeus usw. preisen und kann daraus in einem sehr allgemeinen Sinne eine Bruderschaft der Menschen ableiten. Vollends dann in der Spätantike, führt Ratzinger ebenfalls treffend aus, gibt es Mysterienbruderschaften esoterischer Art, in denen dann der Mitmyste, der Eingeweihte, Bruder dessen ist, der mit ihm zusammen solchen Bruderschaften angehört, wo man sich wiederum kraft einer in diesem Falle nun besonderen Initiationsgemeinschaft unter dem Patronat irgendeiner, den Vater vertretenden Schutzgottheit als Bruderschaft fühlt und sogar — dafür werden Zitate beigebracht — von dieser Bruderschaft aus auf eine Ausweitung der Bruderschaft sinnen kann, weitere in sie einzubeziehen, der Mysterien würdig zu machen und schließlich als Vollbrüder anerkennen zu können. Das wären Formen von Bruderschaft, die wir schon diesseits des Christlichen, teils in vor-, teils dann in christlicher Zeit kennen. Aber biblisch ist nun, das zeigt Ratzinger schon sehr klar, mit dem Wort Bruder eben doch etwas anderes gemeint, es beginnt mit der Bruderschaft, der alle in Adam angehören; zunächst ist hier einmal der Personenkreis der gleiche, wie bei der kosmisch-naturhaften Gott-Vater- und Menschen-Bruderschaft; so wie dort Vater Zeus als Vater aller angesprochen werden kann, so scheinbar der Schöpfer, der alle geschaffen hat, die als Kinder Adams und Evas auf der Erde je aufgetreten sind und auftreten werden. Aber Ratzinger macht schon mit Recht darauf aufmerksam — noch abgesehen von anderem, was man auch sagen könnte —, daß die Adamsbruderschaft ja nicht nur eine Bruderschaft im Guten, sondern eben auch eine Bruderschaft im Bösen als gefallene Menschheit ist und daß gerade ein Appell zur Herauslösung aus einer bloßen Adamsbruderschaft zu einer sozusagen besseren in der gesamten Offenbarung mitklingt.

Das zeigt sich andeutungsweise schon in der zweiten Bruderschaft, in der wir nach der Adamsbruderschaft auch wieder prinzipiell mit allen Menschen drinstehen, in der Noah-Bundes-Bruderschaft, einer Art von Bruderschaft, die wir auch leider in der Christenheit viel zu wenig uns präsent halten: dieser zweite Bund nach der Sintflut, der uns im Prinzip mit allen verbindet, ist der, den wir gebrauchen können, um sozusagen unser (in einem gewissen Sinne) „brüderlich Verbundensein“ mit den sogenannten guten Heiden bzw. denen, die aus dem Uroffenbarungserbe in irgendeiner Weise noch leben, als etwas Positives wahrzunehmen und zu empfinden; die ganze Umorientierung, wie sie heute die Heidenmission erfährt, die ja längst nicht mehr von einem europäisch-hoch-näsigen Standpunkt auf die armen törichten Heiden herabsieht, sondern nach den Körnern des logos spermatikos, des ausgesäten Offenbarungssamens, späht, um ihnen keimen zu helfen, wäre biblisch an dieser Stelle im Noah-Bund zu verankern.

Aber nach diesen beiden Bündnissen mit der jeweils ganzen „geschichtlichen Menschheit“, wie es Ratzinger glücklich nennt, kommen dann jene Bünde, die nun aus dieser Menschheit *einen* (und dann seinen Stamm oder Samen), den Abraham heraussondern, der Bund mit den Abrahamssöhnen, die das Geschenk des Bundes und dann Bundesgesetzes erhalten, Abrahamsbund und Mosebund; da hat nun Ratzinger mit vollem Recht hervorgehoben, daß hier eine Doppelheit waltet, es sind einerseits die Herausgelesenen, ein Sondervolk Gottes unter den Völkern, Priestervolk, heiliges Königtum; und es sind andererseits solche, die nicht um ihrer Verdienste willen, nicht weil sie an sich besser wären als die anderen, ausgelesen sind, sondern, um von Gott her so etwas wie einen Sauerteig zu schaffen, ein Modell-Gottesvolk zu haben, an dem allen gezeigt werden kann, wie es zwischen Gott und einem Menschevolke zugeht, wenn Er dieses Menschevolk

in seiner Liebe erwählt hat und Treue von ihm verlangt; und schließlich gipfelt, was Ratzinger sagt über diese Reihe der Bünde, die Bruderschaft konstituieren, in dem voll verwirklichten Neuen Bunde in Christus, und er betont nun mit vollem Recht, daß wir Brüder des Neuen Bundes und Kinder Gottes überhaupt nur sind, soweit wir „in Christus“ sind, d. h. es wird klar und einleuchtend herausgearbeitet, daß diese Bruderschaft, also auch diese Gotteskindschaft überhaupt erst im Wir derjenigen Menschen ratifiziert wird, real wird, die miteinander beten können: „Vater unser“, nicht etwa: „Mein Vater“, sondern „Vater unser“, ich darf dazu Ratzinger direkt sprechen lassen: „Vater ist Gott für uns jeweils nur, sofern wir Teil der Gemeinschaft seiner Kinder sind. Für ‚mich‘ wird er Vater je nur dadurch, daß ich im ‚Wir‘ seiner Kinder bin. Das christliche Vatergebet ist nicht das Rufen einer Seele, die nichts kennt als Gott und sich selbst“, sondern es ist gebunden an die Gemeinschaft der Brüder, mit denen wir zusammen der eine Christus sind, in dem und durch den wir erst ‚Vater‘ sagen können und dürfen, weil wir nur in ihm und durch ihn ‚Kinder‘ sind. So darf man genauerweise nicht formulieren, Christus habe die Menschen zu Gott ‚Vater‘ sagen gelehrt, sondern es muß in aller Strenge heißen: Er hat sie ‚Vater unser‘ sagen gelehrt, und das ‚unser‘ ist dabei nicht weniger wichtig als das ‚Vater‘. Es gibt den konkreten Standort des Glaubens und des Gebetes an, dessen christologische Komponente“ (S. 72 f.).

Ebenso richtig nun wie diese Feststellung über die entscheidende Wichtigkeit dieses „Unser“ auch in der Gotteskindschaft, also dieses völligen Zusammengehörigseins von Bruderschaft und Kindschaft, das der Gleichsetzung der beiden Teile des doppelten Hauptgebotes — Gottesliebe und Nächstenliebe — entspricht, ebenso richtig ist bei Ratzinger die Akzentuierung, mit der er für die Herausarbeitung des spezifisch christlichen Bruderbegriffes jene Erzählung hervorhebt, die er nach dem Markusevangelium, Kapitel 3, zitiert, wo die Verwandten Jesu nach ihm fragen und er dann jenes große Wort spricht: „Wer den Willen meines Vaters tut, der ist mir Vater und Mutter, Schwester und Bruder“. Die, die den Willen Gottes tun wollen, wirklich wollen, die bilden die Bruderschaft; und dann bietet Ratzinger auch noch den Ausblick auf die Dazugehörigkeit des Leidens zu dieser Bruderschaft, des Leidens überhaupt schlechthin, und vollends des Leidens in irgendeinem Sinne im Namen Gottes. Er arbeitet dies heraus, indem er daran erinnert, daß im Gerichtsgleichnis, Matthäus 25: „Was Ihr getan habt einem dieser meiner geringsten Brüder“, wieder das so wichtige ‚Bruder‘ sich im Munde Jesu findet, „das habt Ihr mir getan.“ Es ist, wie Ratzinger betont, und ich glaube mit Recht, die einzige Stelle, wo mit Sicherheit nicht entweder der Bruder im Herkunftsvolk, im jüdischen Volk, oder der Christenbruder im Neuen Testament als Bruder bezeichnet wird, sondern der Bedürftige, der Leidende schlechthin, noch ganz unabhängig von seiner Eigenschaft, nun eben durch die Gemeinsamkeit der Bruderschaft derer, die gemeinsam den rechtverstandenen Willen Gottes tun wollen, mein Bruder geworden zu sein, er ist Christi Bruder schon bereits durch sein Leiden; und dann betont Ratzinger ebenfalls wieder mit Recht, daß zuletzt durch das Leiden die Kirche bzw. die Christenheit auch die zu Brüdern macht, die es vorher noch in keinem Sinne gewesen sind, mindestens potentiell; „gerade in ihrem Erliegen“, schreibt er (S. 113 f.), „feiert die Kirche immer wieder ihren höchsten Sieg, steht sie am nächsten an der Seite des Herrn. Gerade, wo sie für die andern zu leiden gerufen wird, gelingt ihr der Vollzug ihrer innersten Sendung: der Schicksalstausch mit dem irrenden Bruder“, wie der Jesu am Kreuz, „und so dessen verborgene Wiedereinsetzung in die volle Sohnschaft und in die volle Brüderlichkeit. In der so verstandenen Beziehung zwischen den ‚Wenigen‘ und den ‚Vielen‘ offenbart sich auch erst das wahre Maß der Katholizität der Kirche. Ihrer äußeren Zahl nach wird sie nie vollendet ‚katholisch‘, d. h. allumfassend sein, sondern letztlich kleine Herde bleiben, mehr sogar, als die Statistik ahnen läßt, die ja lügt, indem sie viele als Brüder nennt, die in Wirklichkeit bloß Pseudadelphoi“, d. h.

Falschbrüder, „Namens- und Scheinchristen sind. Aber in ihrem Leiden und Lieben steht sie immerfort für ‚die Vielen‘, für alle. In ihrer Liebe und in ihrem Leid überschreitet sie alle Grenzen, ist sie wahrhaft ‚katholisch‘.“

Also diese beiden Qualitäten des Tuns und des Leidens, des Gotteswillen-Tun-Wollens und im Rahmen dieses Wollens „Vater unser“ zu ihm sagen Dürfens, und des Leidens als schlicht vorhandene Tatsache und als ‚Leiden für‘, das sind die primär konstituierenden Elemente, nach Ratzinger, die Bruderschaft in einem besonderen Sinne bilden, aber uns noch nicht ermöglichen, solange wir die Untersuchung weitertreiben, klar abzugrenzen, wo nun diese Brüder sich genau befinden. Ratzinger selbst hat von diesen Ausgangspunkten her in der Richtung weiter gesucht, daß er die Bruderschaft derer, die miteinander die Kommunion, die Eucharistie feiern, in der Eucharistie zur Gemeinschaft, zur Bruderschaft werden, als das zentral Wirkliche erklärt und Folgerungen für die Ortsgemeinde, auch für die Überschaubarkeit der örtlichen Pfarrgemeinde, innerhalb deren sich diese Brudergemeinschaft real darstelle, gezogen hat; das gehört nicht zu meinem heutigen Thema und möge darum mit diesem Satz nur erwähnt sein.

Nun, Ratzinger hat sich auch im Nachwort die Frage nach den getrennten Brüdern gestellt, als welche er Protestanten und Ostchristen ausdrücklich nennt. Wenn er zunächst rein dogmatisch feststellt: es gibt zwar Gnade außerhalb der Sakramente und außerhalb der sichtbaren Kirche, aber es gibt nicht eine beliebige Zahl von Kirchen; die objektive Darstellung des Vertretungswerkes Christi ist der einen Kirche vorbehalten, so wird ihm bestimmt kein katholischer Christ widersprechen. Dann geht er von der dogmatischen Ebene auf die, wie er sagt, der konkret menschlichen Beziehungen über, respektiert neben der katholischen Brudergemeinde derer, die sich zur Kommunion zusammenfinden, die jeweils eigene Brüderlichkeit der Andersgläubigen und fordert, daß sich jeweils die beiden Brudergemeinden, die katholische und die evangelische, als Geschwister im Herrn verstehen, ohne aber das Moment der Trennung einfach zu überspringen, was ja hieße, sich damit abfinden, des heiligen Eifers für die Einheit der Gesamtbruderschaft entbehren.

Dazu kann man glaube ich Ja sagen, aber man wird vielleicht doch bedauern, daß er dann nicht noch etwas weiter ausholt und Art und Grenze solcher Brüderlichkeit nicht noch näher bestimmt hat. Die bloße Wendung nämlich, die sich bei ihm findet, von einer Gemeinschaft der Taufe und des Bekenntnisses zu dem einen Herrn, reicht doch wohl nicht aus.

Wir müssen zunächst von solchen ganz brutalen Gegebenheiten ausgehen, wenn wir Bedenken zu dieser Formulierung ‚Gemeinschaft der Taufe und des Bekenntnisses zum einen Herrn‘ äußern, wie der sogenannten Konditionaltaufe, die ja von der römischen Kirche nicht überall, aber bis vor kurzem fast überall und auch jetzt noch vielfach in dem Fall gespendet wird, wo jemand, der einer nichtkatholischen christlichen Gemeinschaft angehört hatte, seine Wiedervereinigung, wie ich es nennen möchte, mit der römisch-katholischen Kirche vollzieht und ihm mit den Worten „Wenn Du nicht getauft bist, taufe ich Dich hiermit“ die Taufe gespendet, eventuell also: nochmals gespendet wird. Das ist ein wohlverständliches schweres Ärgernis für viele der getrennten Brüder, daß das so ist. Aber wenn einem dieses Ärgernis begegnet, dann kann, darf, muß man je nachdem im Rahmen der Erfüllung der Zeugnispflicht sagen, es sind tatsächlich in unserem Jahrhundert Fälle vorgekommen, wo z. B. in einem Familienkreis in der Schweiz ein reformierter, sogenannter liberaler Pfarrer die Taufe mit den Worten einleitete: „Es gibt viele Aufnahmeriten, und ich könnte Dich, mein Kind, im Namen Wotans taufen oder im Namen Jupiters taufen, aber weil wir nun im christlichen Abendland leben, taufe ich Dich...“ und dann kam die christliche Taufformel; daß bei einem solchen Vorgang, wenn dieses Kind irgendwann einmal später römisch-katholischer Christ werden sollte, kirchlicherseits gewisse Zweifel an der moralischen Sicherheit einer gültigen Taufe im Sinne der Kirche auftauchen können, das muß doch

wohl verständlich sein; das müssen auch persönlich gläubige und durchaus im Sinne der Kirche getaufte, gegebenenfalls taufende, nichtkatholische Christen verstehen, daß von da aus diese gewisse Vorsicht bei der Aufnahme von nicht-katholischen Christen in die römische Kirche waltet aus Prinzip, auch wenn — erfreulicherweise — in immer häufigeren Fällen gar nicht mehr von einer Konditionaltaufe die Rede ist, weil die moralische Sicherheit, daß die Taufe von dem Betreffenden empfangen wurde, der sich da mit der Kirche wieder vereinigt, durchaus besteht, also kein Anlaß zu einer solchen Konditionaltaufe gegeben ist: Aber das sind Realitäten, denen man ins Auge sehen muß, wenn man nicht wie die Katze um den heißen Brei herumgehen will, wenn man sich dem Ernst des Problems nicht entziehen will.

Und weiter: „Gemeinschaft der Taufe und des Bekenntnisses zum einen Herrn!“ Hier muß man fragen, ist das Bekenntnis der nicht-katholischen Christen zu dem einen Herrn so eine klare Angelegenheit, daß man von der Formel eines solchen Bekenntnisses her gleichsam die Grenze ziehen kann und sagen, bis hierhin haben wir dieses Bekenntnis, von dort an haben wir es nicht. In diesem Jahrgang 1961 der im angesehenen Verlag Mohr in Tübingen erscheinenden evangelischen ‚Zeitschrift für Theologie und Kirche‘ findet sich ein Aufsatz eines evangelischen Theologieprofessors Fuchs „Müssen wir an Jesus glauben, wenn wir an Gott glauben?“ und jeder, der diesen Aufsatz liest, wird feststellen, daß eben dieses „Müssen wir?“ nicht bejaht, sondern sehr schön mit einem: „Wir dürfen an Jesus glauben, wenn wir an Gott glauben“ beantwortet wird, das heißt, daß die Grenze dessen, was als Bekenntnis zu dem einen Herrn zu werten ist, vollkommen anders liegt, anders läuft im Bereich der nicht-katholischen, der andersgläubigen Christen.

Man wird es also nicht vermeiden können, einmal (nicht, um es ernstzunehmen, sondern im Gegenteil, um es ad absurdum zu führen) die Frage zu stellen: „Ja, wieviel Prozent dogmatischen Glaubens, nämlich des vollen Glaubens der römischen Kirche und ein wie hoher Grad von moralischer Sicherheit gültigen Sakramentenempfangs muß bei dem einzelnen Andersgläubigen oder bei der betreffenden evangelischen Bruderschaft vorhanden sein, in der einverleibt einer (nach Ratzinger) Gotteskind geworden ist, damit dieser Einzelne Bruder heißen bzw. die Gemeinschaft, der er angehört, als solche Bruderschaft, mit der wir verbunden sind, mehr anerkannt werden kann als in dem Sinne, in dem ja auch der Ungetaufte Bruder ist, um wieder mit Ratzinger zu sprechen. Wenn man die Frage so stellt, merkt man, daß es so nun eben doch wohl nicht geht, denn sonst hieße es bei dem einen: „nur der Orthodoxe“, der Griechisch-Orthodoxe, Russisch-Orthodoxe, bei dem keine eigentlichen wesentlichen Glaubensdifferenzen gegenüber der römischen Kirche bestünden, nur er sei in diesem Sinne wirklich durch die Taufe und das Bekenntnis zum Herrn voll unser Bruder. Sehr viele werden das als einen allzu konservativen Standpunkt beurteilen und werden sagen, aber der Altkatholik, Christkatholik, Anglikanisch-katholik sind doch auch unsere Brüder, selbst wenn vielleicht nicht ganz so viele dogmatischen Gemeinsamkeiten bei ihnen vorhanden sein mögen. Ein weiterer wird sagen: Selbstverständlich kommt noch der Lutheraner dazu, da er ja an die Realpräsenz Christi, Jesu Christi mit Leib und Seele, im Altarsakrament glaubt; aber wieder ein weiterer Gesprächspartner kann uns sagen: Calvin hat an der Realität der Gegenwart Christi im Altarsakrament durchaus festgehalten, auch wenn er gegenüber dem, was er als allzu materiell bei Luther empfand, Bedenken gehegt hat, warum soll der Calvinist nicht noch dazu gezählt werden? Ja, aber selbst wenn wir so weit sind, so weiß jeder, der sich mit oekumenischen Dingen beschäftigt, daß im sogenannten Weltrat der Kirchen in Genf noch Gemeinschaften einbezogen sind, die nun immer noch weitere Abstriche gegenüber dem katholischen Vollglauben machen, also eben (in solchen Quantitäten gesprochen): noch weniger glauben, und jeder, der etwa die Berichterstattung der Herder-Korrespondenz verfolgt, wird in den letzten Jahren festgestellt haben, daß das Gewicht dieses Weltrates,

der keine Superkirche sein will und doch in gewisser Hinsicht immer mehr eine Superkirche wird, ständig weiter nach links wandert theologisch, daß, wie es einmal von J. P. Michael ausgedrückt wurde, die Entwicklung dahin geht, „das ‚Katholische‘ nach und nach durch das ‚Evangelische‘ zu integrieren“. (Christen suchen eine Kirche, Freiburg 1958, S. 155.)

Also ist nun wirklich durch eine Art Abwägung des Quantums von gemeinsamen Glaubensinhalten und ein Haltmachen an irgendeiner Stelle bei dieser Art der Betrachtung, ist dadurch etwa wirklich der *Bruder* festzustellen?

Aber, wenn nicht, wo liegt denn dann die Basis dieses der Sache nach so eminent wichtigen Bruderseins auch solcher, die nicht zu der nach unserem Glauben allein wahren Kirche Christi gehören, die aber dennoch durch dieselbe geistliche Herkunft und dieselbe Zukunftshoffnung und durch immer neue Gemeinsamkeit in entscheidenden Einstellungen auch zu Gegenwartsaufgaben mit uns verbunden sind, etwa seinerzeit der Gegenwartsaufgabe des Widerstands gegen Hitler!? Das ist doch eine Verbundenheit, die sich damals dokumentiert hat, die auf Tod und Leben der ganzen Existenz da war, unabhängig von dem Prozentsatz eines gemeinsamen Glaubens innerhalb jener Bruderschaft!?

Nun, Ratzinger selbst scheint mir gleichsam schon den Anfang des Gleises in der neutestamentlichen Betrachtung gefunden zu haben, auf dem man hier weiterfahren muß, um zu einer Bestimmung des getrennten Bruders zu gelangen, die ernstnehmbar ist, die uns wirklich die richtige Auswahl aus der Fülle der Mitmenschen ermöglicht. Es sind jene vorher schon zitierten Worte: ‚Wer den Willen Gottes tut und wer letztlich um Gottes willen leidet, der ist unser Bruder, der ist in besonderer Weise unser Nächster, auch wenn es ein andersgläubiger, bzw., um hier das Neue Testament zu zitieren, ein „andersstämmiger“ Samaritaner ist‘ (Lk 17, 18). Das Evangelium kennt ja die Möglichkeit, daß jemand Ja *sagt* in seinem Bekenntnis, aber nicht *tut*, wie es im Gleichnis von den zwei Söhnen im 21. Kapitel bei Matthäus der Fall ist, wo eben der, der Ja *gesagt* hatte, nicht *tat*, und der andere, der Nein *gesagt* hatte, sehr wohl *tat*, und wo also keineswegs das, was im ersten Wort eines Bekenntnisses zum Willen des Vaters ausgesprochen wurde, schon das Tun dieses Willens nach sich zog. Und wir alle kennen das Bergpredigtwort vom ‚Herr, Herr *sagen*‘, aber nicht *tun*, und wir alle kennen jenes Gerichtswort, das schon zitiert wurde vom ‚*Tun* gegenüber einem meiner Geringsten Brüder‘ im Munde des Weltenrichters, und kein Geringerer als Paulus lehrt uns im Römerbrief (6, 3) die Taufe, durch die wir mit anderen verbunden werden, als ‚Einverleibtsein in Christi Sterbensgestalt‘ bzw. ‚Eingetaucht werden in seinen Tod‘ begreifen. Die Kirche hat das stets dadurch respektiert, daß sie die Bluttaufe als vollgültig, ja höchstgültig anerkannt hat über die Grenzen derer hinaus, die Jesus bewußt kennen konnten; wenn die Kirche am 1. August das Blutzeugnis der Makkabäischen Märtyrer feiert und vollends, wenn sie am 28. Dezember das Blut der Kinder von Bethlehem, der heiligen unschuldigen Kinder, ins Gedächtnis der Gläubigen zurückruft, dann werden diese jüdischen Kinder als christliche Märtyrer verehrt und anerkannt, die für Jesus, um Jesu willen, an Jesu Stelle hingeschlachtet worden sind, obwohl sie ihn ausdrücklich nicht kennen und sich darum auch nicht zu ihm bekennen konnten. Das sind die Anknüpfungsstellen, an denen in unserer Zeit ein zunächst noch kleiner Kreis von Christen in verschiedenen europäischen Ländern vor allem zu fragen begonnen hat, ob in diesem Sinne außer den christlichen, im Glauben getrennten Brüdern nicht auch die jüdischen, im Glauben getrennten Brüder zu nennen wären, die zu uns gehören kraft der gleichen Herkunft von der gleichen Offenbarung, kraft der im Prinzip gleichen Hoffnung, bei der sie als den Kommenden den erwarten, den wir als den Wiederkommenden erwarten, und kraft jener Gemeinsamkeit der Grundhaltung, die für beide aus der Tatsache erwächst, daß ja das große Doppelgebot nicht erst im Neuen Testament aus heiter-hellem Himmel aufgetaucht, sondern von Jesus aus dem Alten Testament zitiert worden ist, ‚Gott über alles und den Nächsten wie sich selbst zu lieben‘.

Das aber bedeutet doch: wer nach bestem Wissen und Gewissen den Willen des Gottes Abrahams, Isaaks und Jakobs zu tun bestrebt ist und sich so von ihm auch in die Bruderschaft derer, die es ebenso wollen, hineinführen läßt, und vollends, wer eben, weil er zu dieser Gemeinschaft oder Bruderschaft gehört, auch der Leiden gewürdigt wird, die Gott den Seinen um aller Menschen willen bestimmt hat, zuhöchst seinem Eingeborenen, und zur Ergänzung, wie Paulus immer wieder sagt, den Gliedern seines Leibes (Kol 1, 24; Eph 3, 13; 2 Tim 2, 10 f.), auch den Gliedern seines künftigen Leibes, zu dem ja dann im letzten Augenblick der Heilsgeschichte auch das Volk der Juden gehören wird, der ist dank und in diesem eingeborenen Sohn Jesus unser Bruder. Getrennter Bruder, wenn ihm gegebenenfalls im Gespräch redlich und offen gesagt werden muß, was Jesus zur Samariterin sagt ‚Ihr betet an, was Ihr nicht kennt, wir beten an, was wir kennen‘.

Und da sind wir nun bei dem sozusagen klassischen getrennten Bruder des Neuen Testamentes, ja der ganzen Bibel, beim Samaritaner angelangt, der auch durch gemeinsame Herkunft, durch im Prinzip gleiche Zukunftserwartung und in wesentlicher Hinsicht durch eine gemeinsame Haltung, mit Jesus und dem Volke Jesu verbunden ist und eben darum der Häretiker, der Schismatiker, der Andersgläubige, der getrennte Bruder des Neuen Testamentes ist und uns ganz anders als solcher bewußt sein sollte, weil wir dann viel leichter aus dem Verhalten Jesu Christi selbst auch unsere praktischen Verhaltensregeln entnehmen könnten. Ich kann jetzt hier nur sehr kurz noch andeuten, daß über die gemeinsame Herkunft von Samaritanern und Juden ja im Alten Testament, in den Königsbüchern, im 1. Königsbuch, 11. und 12. Kapitel, im 2. Königsbuch im 17. Kapitel und im (1.) Esrabuch im 4. Kapitel, die Etappen der Abspaltung erst Nordisraels und dann eben später Samarias bzw. der Samaritaner aus dem alten Gottesvolke geschildert sind; was in der Zeit Jesu sich vorfindet, ist das in dieser Hinsicht getrennte Israel, in dem die Samaritaner die sind, denen man vorwirft: ‚Ihr habt fremden Götzendienst hineingemenget in die Verehrung des einen wahren Gottes!‘ Aber man weiß, man hat mit ihnen gemein, wie es die Samaritanerin am Jakobsbrunnen sagt, „unseren Vater Jakob“. Sie fragt ja Jesus: ‚bist Du etwa größer als unser Vater Jakob, der uns den Brunnen gegeben hat?‘ (Jo 4, 12). Jakob-Israel ist ebenso gut ihr Stammvater wie der Stammvater der Juden, und in diesem Sinne ist die gemeinsame Herkunft bestimmt. Und dieselbe Samaritanerin antwortet ohne weiteres auf Jesu Worte: ‚Ich weiß, daß Messias kommt‘, d. h. sie hat auch die gemeinsame Hoffnung mit den Juden; und schließlich im Lukasevangelium, im 17. Kapitel, wird uns die Geschichte von jenen zehn geheilten Aussätzigen erzählt, von denen nur einer — nachdem seine Heilung vom Priester konstatiert worden ist — zu Jesus zurückkehrt und Gott lobpreist, dieser aber war ein Samaritaner, und die anderen neun waren nicht wiedergekommen. Das heißt, auch in der Haltung ist die Ähnlichkeit trotz allem Trennenden damals zwischen Samaritanern und Juden, heute kann man sagen, zwischen katholischer Christenheit und ihren verschiedenen im Glauben getrennten Brüdern bis hin zu den Juden, gegeben, und nun hat Jesus gerade den Samaritaner als den herauszustellen, der dankt, der lobt, der preist, und der im Falle des sogenannten barmherzigen Samariters das Gute tut, und es gibt sogar rabbinische Parallelen dazu, in denen von Schriftgelehrten in der Talmudischen Zeit gesagt wird: das, was die Samaritaner als Gesetz anerkennen, halten sie viel treuer als wir Juden, gleichwie man so manches Mal einen katholischen Kenner der Verhältnisse hören kann, der sagt: In den Dingen, in denen die getrennten evangelischen Brüder sich verpflichtet fühlen, können sie uns oft zum Vorbild dienen. —

Also das ist alles als gemeinsames Gut vorhanden. Trotzdem ist die Spaltung da. Die Spaltung ist eine tiefe und grundlegende Spaltung; ich habe die Herkunft dieser Spaltung hier mit den bloßen Hinweisen auf die betreffenden alttestamentlichen Stellen nennen können, ich muß jetzt aber noch einmal den einen entscheidenden Satz, den Jesus zur Samariterin

spricht, wiederholen: „Glaube mir, die Stunde kommt, wo Ihr weder auf diesem Berge, noch in Jerusalem den Vater anbeten werdet; Ihr betet an, was Ihr nicht kennt, wir beten an, was wir kennen, denn das Heil kommt von den Juden“ (Jo 4, 21 f.). Dieses „Wir“ Jesu ist also: Wir *Juden*; wir Juden beten an, was wir kennen. So wird, das ist die Zeugnispflicht, der katholische Christ sehr oft, wenn es sich ergibt, dem anderen nüchtern und klar sagen müssen, daß wir nicht anders können als im Gewissen glauben, daß unsere Kirche die allein wahre Kirche ist, daß wir den anbeten, den wir — soweit er sich irgendwie bekanntgegeben hat — tatsächlich kennen und jene nicht; nicht dieses Bekenntnis, nicht das Zeugnis ist Intoleranz, sondern sie kann sich höchstens immer wieder in der Art finden, in der wir uns zu dem Andersgläubigen verhalten, dem gegenüber wir dieses Zeugnis abgelegt haben.

Nun, ich möchte daran erinnern, daß der Spaltung, die sich schon in alttestamentlicher Zeit zwischen Juden und Samaritanern abgespielt hat, jene verschiedenen großen Spaltungen der Kirchengeschichte in Analogie, in Ähnlichkeit entsprechen; als erste und grundlegende Spaltung die Ursplaltung, das Urschisma zwischen der Gemeinde derer, die an Jesus gläubig geworden waren, an Jesus, den Nazaräer, hebr. Nosri; das war der Name, der zu dem Namen Jesus als unterscheidend gefügt wurde, und seine Anhänger waren dann die Nosrim, und diese Nosrim sind gegen Ende des 1. Jahrhunderts in aller Form aus der Synagoge ausgeschlossen worden durch eine Erweiterung des sogenannten 18-Bitten-Gebetes, besser: 18 Benediktionen, weil es jeweils Preisungen Gottes sind; über diese Spaltung habe ich selbst in einem eben jetzt erschienenen oder erscheinenden Buch „Christen und Juden“ einen Beitrag mitgeschrieben, auf den ich für das einzelne verweisen muß. Ich habe schon dort die Analogie in der zeitlichen Abfolge betont zwischen der Kreuzigung Jesu im Jahre 30, dazu rund 60 Jahre später dieser Exkommunikation einerseits und andererseits dem Thesenanschlag samt der Verurteilung Luthers 1517 und 1520, dazu der endgültigen Glaubensspaltung, der abendländischen Glaubensspaltung, die man als durch das Ende des Trienter Konzils 1563 vollzogen beurteilen kann; schließlich der Verurteilung von einzelnen Sätzen aus dem Augustinusbuch des Cornelius Jansen (Jansenius) und der wiederum Jahrzehnte später erfolgten formellen schismatischen Selbstausscheidung der sogenannten Jansenisten.

Es ist jedesmal bei solchen kirchengeschichtlichen Ereignissen so, daß zwischen dem Quellpunkt einer Spaltung und dem tatsächlichen Vollzogenein eine ganze Anzahl von Jahrzehnten vergehen, dann scheiden sich endgültig die Geister, dann hat man nur noch die Wahl, zu welcher von beiden Gruppen man gehören will, und jedesmal ist es eine bitter-schmerzliche Trennung, aber wir müssen uns auch darüber klar sein, wenn die Trennung — darüber hat Ratzinger wieder einige sehr gute Sätze geschrieben, wenn die Trennung geschichtlich eine Weile überdauert hat, dann kann man ja keinem derer, die in von der römischen Kirche abgetrennten Gruppen sind, persönlich mehr irgendeinen Vorwurf der Haeresie, der Verstokung und dergleichen machen, dann ist er in Treue dem Gottesdienst ergeben, den seine Väter ihn gelehrt haben und den er nach bestem Wissen und Gewissen zu vollziehen sucht, und gerade darum kann man eben alle als getrennte Brüder ansprechen, die in irgendeiner Weise zum Gottesvolk gehört haben.

Ja, man kann sogar soweit gehen, daß man noch die ganz ausgesprochenen Fehlentwicklungen aus dem Gottesvolk im weitesten Sinne dieses Wortes heraus, sowohl den Islam wie den Marxismus, in die allerweiteste Form dieser Gemeinschaft einbeziehen kann, was ich wieder jetzt nicht entwickeln möchte, sondern ich möchte verweisen dürfen auf den Versuch in dieser Hinsicht, den ich in meinem Büchlein „Biblische Religionen heute“ unternommen habe.

III. Es kommt hier ja jetzt hauptsächlich auf die praktischen Konsequenzen an, die nun aus einer solchen Erkenntnis derer, die eigentlich unsre getrennten Brüder sind, für uns sich ergeben.

Zeugnispflicht ist das eine, Gebet ist das andere, und Diakonie, Liebesdienst, ist das dritte.

1. Die *Zeugnispflicht* wird wohl im Neuen Testament am klarsten und präzisesten in einer Wendung des 1. Petrusbriefes, einer kurzen, sehr präzisen Wendung, uns ans Herz gelegt, die man genau nehmen muß, ernstnehmen muß, um in ihr eine Richtschnur für die Erfüllung dieser Pflicht zu finden. Es heißt dort im 1. Petrusbrief 3, 15: „Den Herrn Jesus Christus haltet heilig in Euren Herzen, allezeit bereit zur Verantwortung gegenüber jedem, der von Euch Rechenschaft fordert über die Hoffnung in Euch, jedoch mit Sanftmut und Ehrfurcht.“ Diese Worte des Felsenapostels sind das beste, was sich der einzelne Christ als Richtschnur für die Erfüllung der Zeugnispflicht nehmen kann, es ist *nicht* ein von sich aus Propaganda machen, es ist Verantwortung gegenüber jedem, der von Euch Rechenschaft fordert. Besondere Freude macht es mir, daß „über die *Hoffnung* in Euch“ diese Rechenschaft abgelegt werden soll; es ist diese unauslöschliche Gewißheit der Christenheit, die viel zu wenig uns allen bewußt ist, daß ja unser ganzer Bestand ein in Hoffnung gründender, auf das Ziel der Wiederkehr Christi und des vollen Offenbarwerdens der Erlösung auch unseres Leibes, der ganzen Kreatur, ausgerichtet ist; über die Hoffnung Rechenschaft ablegen können einem jeden, der fragt, jedoch mit Sanftmut und Ehrfurcht, also nicht taktlos, nicht aufdringlich, dabei von ruhiger Festigkeit, Takt und Festigkeit, vielleicht haben wir darin die neue Form, die nun die beiden Pole bezeugt, Eifer, und insoferne Glut und Festigkeit, aber zugleich kein Übereifer, kein Fanatismus, kein Sich-Aufdrängen, sondern Takt und Zurückhaltung. Dabei kann es natürlich sein, daß um der Möglichkeit willen, unser Zeugnis abzulegen, wir auch in Kauf nehmen müssen, gegenüber gewaltsamer Behinderung auf die Funktionen des öffentlichen Amtes zurückzugreifen, das uns schützen kann. Es ist in der heutigen Christenheit meines Erachtens viel zu wenig bewußt, daß das Neue Testament nicht nur das Lebens- und Leibesopfer der Blutzugehen kennt, sondern daß mitten in der Apostelgeschichte Paulus, als eine Verschwörung gegen sein Leben entstanden ist, auf die Notwehr, bzw. die Unterstützung durch die römische Staatsgewalt zurückgreift und sich von der Kohorte heidnischer, römischer Söldner vor den Verschworenen schützen läßt, nicht in seinem privaten Interesse, er schreibt fast gleichzeitig an die Philipper 1, 23 „Ich habe Lust, abzuschneiden und bei dem Herrn zu sein“. Er wäre gerne gefallen, aber er fährt fort, den Philippem gegenüber, „um Euretwillen“, um seine Aufgabe zu erfüllen, glaubt er noch länger am Leben bleiben zu sollen, und darum nimmt er diesen Notwehrschutz ruhig und ohne Gewissensbedrängnis tatsächlich an. Das Gefährliche ist immer nur das allzu kurzschlüssige Zusammenbringen dieses unvermeidlichen und völlig affektfreien Notwehr-Inanspruchnehmens mit der Grundhaltung, die um keinen Preis verlorengelassen darf: daß man selber noch so gerne bereit wäre, mit seinem Blut, mit seinem Leben, gerade auch durch den irrenden Bruder und damit für den irrenden Bruder — wie weit auch seine Verirrung gehen möge — zu leiden. Das, die heute allzu häufige, man könnte fast sagen, Personalunion dessen, der einerseits die Notwehr beansprucht, und desselben, der andererseits das Bekenntnis zur Liebe und zum Liebesdienst ablegt, das ist wohl das, was so manche unserer Zeitgenossen am schlimmsten skandalisiert, was ihnen zum größten Ärgernis wird.

2. Neben dem Zeugnisablegen nannte ich das *Gebet*. Die frühe Christenheit hat dieses Gebet für die getrennten und irrenden Brüder mit einem ungeheueren Ernst betrieben, uns ist in den Fürbitten des Karfreitags noch die eine, jetzt durch Johannes XXIII. geläuterte Bitte für die getrennten jüdischen Brüder erhalten geblieben; aber in der frühen Christenheit, so weiß man heute, speziell in Kleinasien, hat man in jeder Osternacht zunächst einmal eine Nacht hindurch gefastet und gebetet für die getrennten jüdischen Brüder und hat erst dann in der Morgendämmerung den wiederkehrenden Herrn, zunächst noch einmal in der verborgenen Gestalt

des Brotes, in der Eucharistie empfangen; im Prinzip war man also noch in der Kontinuität jener jüdischen Traditionslinie, die speziell in einer Paschanacht, in der Befreiungsnacht der alten Befreiung aus Ägypten, die endgültige Befreiung durch den kommenden König erwartete; so erwartete auch die frühe Christenheit gleichsam jedes Ostern ihren Herrn womöglich, so Gott es wollte, schon als den sichtbar wiederkehrenden und, wenn er eben noch nicht sichtbar wiederkehrte, als den in der sakramentalen Gestalt des Brotes empfangenen; dabei in Gebet und Fasten diese ganze Nacht hindurch bis zum Morgengrauen für die getrennten Brüder, das ist die Gebetshaltung, die den ganzen Ernst dieses Betens unterstreicht, und dabei braucht dieses Gebet in keiner Weise mit Illusionen in dem Sinne begleitet zu sein, als wenn irgendeine — nennen wir es jetzt einmal — organisatorische Wiedervereinigung uns etwa die volle Fülle der Einheit des endzeitlich endgültigen Gottesvolkes schon zu geben vermöchte. Jeder, der kommt von den getrennten Brüdern zu der einen wahren Kirche, ist als eine Art Vorläufer der endgültigen Wiedervereinigung mit Freuden und mit jeder Unterstützung zu empfangen, aber nie dürfen wir uns von irgendeiner Teilvereinigung — auch wenn es einmal eine relativ sehr große Gruppe sein mag — die Sehnsucht nach der ganzen, nach der vollen Vereinigung und das Gebet um diese ganze und volle Vereinigung abnehmen lassen, das ist es, was Ratzinger meinte, als er sagte, ein Hinweggehen über die Trennung, ein sich sozusagen damit begnügen, daß nun das eben auch Brüder seien, das kann dabei nicht in Frage kommen.

3. Und das Letzte schließlich in den drei Grundhaltungen ist die *Diakonie*. Ich kann hier auch wieder auf etwas schon Publiziertes zurückgreifen. Oscar Cullmann, der Basler Neutestamentler, der auch in Paris lehrte, hat ja vor einigen Jahren den Vorschlag gemacht, daß jeweils in der Wiedervereinigungsoktav zu dem Gebet, das gerade angedeutet wurde, auch das Liebesopfer treten sollte, und er hat dabei sehr schön angeknüpft an jene sogenannte Kollekte, die dem Heidenapostel ein so ungeheueres Anliegen war, wie wir es vor

allem aus dem Mittelstück des 2. Korintherbriefes, Kapitel 8 und 9, entnehmen können, wo er sich geradezu mit verzehrender Leidenschaft an die Korinther wendet, daß sie etwas tun möchten, um wirklich ein großes, ein reiches, ein Gott wohlgefälliges Opfer für Jerusalem zu bringen, und dieses Opfer sollte damals das Auseinanderklaffen von — wie wir heute sagen — Judenchristen und Heidenchristen, neugewonnenen Christen, verhüten helfen und sollte letztlich dem ganzen Volk Israel zugutekommen; so nennt es ja der Apostel auch, Apostelgeschichte 24, gegenüber dem römischen Richter, Almosen zu bringen für mein Volk, denn es geht ihm gerade bei diesem Liebesopfer nicht nur um die *ecclesiola* in *ecclesia*, um die kleine Urgemeinde in Jerusalem, sondern um das Volk als ganzes, das Gottesvolk, das Alte Gottesvolk, um seine Brüder, die er — wieder das Wort vom Eifer — eifersüchtig, mit heiliger Eifersucht auf die Gottwohlgefälligkeit der neugewonnenen Christen aus den Heiden aufmerksam machen und dadurch gewinnen möchte (Rö 11, 13 f.). Solches gegenseitige Liebesopfer ist sicherlich etwas, was helfen kann, Brücken zu schlagen, Klüfte zu überbrücken, und in welchen Formen auch es sich durchsetzen mag (Cullmann berichtet, daß er einzelne Spenden schon aus beiden Lagern, dem protestantischen wie dem katholischen, für die jeweils getrennten Brüder hat auslösen können durch seinen Vorschlag, der in dem Büchlein „Protestanten und Katholiken“, das vor drei Jahren, 1958, erschienen ist), ob es in absehbarer Zeit zu regelmäßigen Spenden dieser Art in der Wiedervereinigungswoche kommen wird oder noch nicht, jedenfalls läßt sich sagen, daß jeder in dieser Bereitschaft stehen sollte, nicht nur den unmittelbaren Brüdern gegenüber, sondern gerade auch den getrennten Brüdern gegenüber, *Diakon*, Diener, liebender Diener zu sein und ihnen diese Verbundenheit noch über das Trennende hinweg *dadurch* mit der *Tat* zu bezeugen, die er im *Gebet*, in der rechten Grundhaltung einnimmt.

In solchem Tun würde sich jener wohl gelenkte, jener heilige Eifer, jener Eifer Gottes dokumentieren, den wir alle den im Glauben getrennten Brüdern schuldig sind.

4. Die allegorische Auslegung des Hohen Liedes als christlich-jüdisches Gemeingut

Von Severin Grill O. Cist. Stift Heiligenkreuz bei Wien

Die Herausgeber des Rundbriefs sind überaus dankbar dafür, daß ihnen der Altmeister christlich-jüdischer Freundschaftsarbeit in Österreich, Dr. P. Severin Grill, Professor der alttestamentlichen Theologie am Stift Heiligenkreuz, welcher schon 1934 der Flut der Verleumdung sein „um eine objektive Beurteilung des Talmud“ redlich bemühtes Schriftchen entgegen gestellt hat: „Der Talmud und Schulchan Aruch. Eine theologische Studie für weitere Kreise“ die Einleitung zu seinem Kommentar des Hohen Liedes zum Vorabdruck zur Verfügung gestellt hat.

Es dürfte auch einem weiteren Publikum bekannt sein, daß es drei Hauptgruppen von Erklärungen des *Hohen Liedes* gibt: 1. Die profan-erotische. 2. Die moralisch-ethische. 3. Die allegorisch-mystische. Wir lassen in der folgenden Untersuchung die beiden ersteren Methoden von vornherein beiseite und wenden uns der dritten zu.

Eine klassische Apologie für diese dritte Auslegung gibt der Exeget *Theodoret von Cyrus* (393 bis 458 n. Chr.) in der Einleitung seines Kommentars zum HL, indem er drei Beweisgründe für den mystisch-allegorischen Sinn dieses biblischen Bu-

ches anführt¹. 1. Die inspirierten Autoritäten, welche den Kanon des Alten Testamentes zusammenstellten, hätten niemals ein Buch aufgenommen, das anscheinend der Leidenschaft Vorschub leistete. 2. Die Bildersprache des HL gleicht jener der übrigen Bücher der Bibel, besonders jener der Propheten. Bei diesem Punkte geht Theodoret ins Detail und führt zahlreiche Beispiele der biblischen Bildersprache an, die man doch wohl ohne weiters zu verstehen und anzunehmen bereit sei.

In dem Bild von den zwei Adlern und dem Weinstock bei Ez 17 wird jeder vernünftige Mensch nicht wirkliche Adler und einen materiellen Weinstock verstehen, sondern die Großreiche Babylonien und Ägypten und unter dem Weinstock oder Weinberg Israel, das zwischen jene beiden Staaten gestellt, immer jene Politik betreiben soll, die sich für den Gottesstaat geziemt. Es ist klar, daß unter den beiden un-

¹ In *Cantica Canticorum* PG 81, 27—48.

züchtigen Schwestern Ohola und Oholiba, Ez 23, die beiden Staaten Juda und Israel zu verstehen sind, die religiös Unzucht treiben, weil sie dem Gott, der sich seinem Bundesvolke gnädig anverlobt hat, untreu geworden sind. Wenn der Prophet Zacharias ausruft: „Öffne, Libanon“, deine Türen (11, 1), so ist damit nicht das Libanongebirge gemeint, noch mit den „Zedern“ die Zedernbäume desselben, noch mit dem „Feuer“ ein materielles Feuer, sondern der Libanon ist wie bei Ez 17 Jerusalem, die Zedern sind die Vornehmen, die auf ihren Reichtum und Ehrenrang stolz sind, die Fichten sind die übrigen niedrigen Stände, das Feuer sind die Babylonier, die Jerusalem erobern. Bei Ez 16 spricht Gott mit Israel wie ein Ehemann mit seinem Weibe. Auch hier ist die Rede von Brüsten, Füßen und Händen, Umarmung und Vereinigung, aber wir verstehen das alles geistig von Gott und Israel. Wir hängen nicht am tötenden Buchstaben, sondern dringen in das Innere ein. Wenn es heißt: „Dein Vater war ein Amoriter und deine Mutter eine Hethiterin“, so bedeutet das nicht primär die natürliche, sondern die geistige Verwandtschaft, nämlich die Zuchtlosigkeit. Wenn es heißt: „Du bist nicht mit Salz gereinigt“, so heißt das, du bist nicht ausgebildet in der geoffenbarten Lehre, die dich vor der sittlichen Fäulnis bewahren würde. Daher sagt ja auch der Herr: „Ihr seid das Salz der Erde“ (Mk 9, 50) und der Apostel: „Habet Salz in euch und eure Rede sei allezeit in Gnade und mit Salz gewürzt“ (Kol 4, 6).

Als dritten Beweisgrund für die mystisch-allegorische Bedeutung des Hl führt Theodoret an, daß die meisten und die hervorragendsten Exegeten das Hl stets geistig verstanden und so ausgelegt haben, z. B. Eusebius, Origenes, Cyprian, Basilius, Gregorius v. N., Diodor und Johannes Chrysostomus . . . Zu den von Theodoret angeführten Autoritäten, die sich für die allegorische Auslegung des Hl entschieden haben, sind natürlich inzwischen zahlreiche andere gekommen: Kirchenväter, Scholastiker und Moderne. Eine Zusammenstellung der wichtigsten Kommentatoren der zwei ersten Gruppen bietet Migne in seinem *Index commentariorum in Scripturas* PL 219, 107—108. Aus PG steht trotz Th. Hopfners *Index locupletissimus* T. 1, Paris 1934, und T. 2, Paris 1945, eine Übersicht über die vorhandenen Arbeiten noch aus. Von den deutschsprachigen neueren christlichen Auslegern verdienen Erwähnung: R. Munz, *Die Allegorie des Hoheliedes*. Freiburg 1912; und E. Kalt, *Das Hohelied*. Paderborn 1933. Munz bewahrt sich einen freien kritischen Blick und gesteht zu, daß nicht alle Verse auf Maria bezogen werden können. Kalt sagt im Vorwort, daß auf katholischer Seite kein Überfluß an Kommentaren zu dieser biblischen Dichtung bestehe und daß seine Erklärung der rein allegorischen Deutung folge, die innerhalb der Kirche von der überwältigenden Mehrheit der Exegeten noch heute festgehalten werde. Von protestantischer Seite ist G. Kuhn zu erwähnen: *Erklärung des Hoheliedes*. Leipzig 1926. Kuhn ist zwar Anhänger der moralisch-ethischen Auslegung. Er findet aber, daß „der Dod des Hl nicht ein Mann ist, der hundertfach in Israel vorkommen konnte, sondern eine einzigartige Idealgestalt, die weit über das Maß hinausreicht . . . Hier ist Chokmah, sittliche Belehrung, die sich oft auch da verbirgt, wo rein erotische Gedankengänge vorzuliegen scheinen“ (S. 60 und 62).

Der Autoritätsbeweis für die allegorische Auslegung des Hl kann auch dann verstärkt werden, wenn wir auf die Tatsache aufmerksam machen, daß in manchen Hauptzügen altjüdische und altchristliche Exegese Hand in Hand gehen. Es genügt hier die Gleichheit der Deutung festzustellen a) bei Salomon und Sulamith = Jahve und Israel bzw. Christus und die Kirche; b) bei der Taube = Alt- und Neu-Israel; c) die 60+80 Nebenfrauen, Königinnen und Jungfrauen = die Nationen und Völkerschaften im Gegensatz zum Gottesstaat Israel aus allen Völkern; d) die Arbeit der Braut im Weinberge = die Tätigkeit der Propheten und Apostel zur sittlichen Erziehung der Menschheit; e) das Einfangen der Füchse = Vorsicht vor den Irrlehrern und offenen Verfolgern von außen.

Es gibt hier in der objektiven Erforschung der Bildersprache des Hl viel Arbeit zu leisten. Man dürfte sich dabei allerdings von den oft seltsamen Ausdeutungen auf alttestamentliche Ereignisse und Personen von seiten mancher jüdischen Ausleger, aber ebenso von den vorschnellen Applikationen auf die Geheimnisse des Neuen Testaments auf christlicher Seite nicht verwirren lassen, sondern müßte tiefer blicken und das Wesen jedes Bildes zu eruieren trachten. Wir müssen also der „Dichtung“ als ganzer ihren ursprünglich gemeinten Sinn geben und dabei, im Rahmen des Alten Testaments bleibend, der dortigen Offenbarungsstufe gerecht werden.

Nach meinem Dafürhalten ist das Hl eine bildhafte Darstellung der prophetischen Berufung und Aufgabe, also ein wirklicher Prophetenspiegel, in dem das beschauliche und tätige Leben der Propheten in lebhaften Farben dargestellt wird.

Es erfreut uns hierbei die allgemeine Feststellung, daß bei der allegorischen Auslegung des Hl altjüdische und altchristliche Auffassung noch zusammen gehen, daß hier somit zwischen Judentum und Christentum noch eine Brücke besteht oder wenigstens ragende Brückenpfeiler, von denen aus eingestürzte Bögen wieder gezogen werden könnten¹. Das Buch der Sprichwörter mahnt: Weiche nicht zur Rechten noch zur Linken! Und der hlg. Hieronymus fügt hinzu: Wenn du auch nur ein wenig vom rechten Weg abweichst, so ist es gleichgültig, ob du zur Rechten gehst oder zur Linken, auf jeden Fall hast du den rechten Weg verlassen (Comm. in Matthäum PL 26, 42). Der hlg. Ephräm sagt: Laß das Niedrige und das Hohe, wähle dir das Mittlere (Sermo de reprehensione; Lamy Th. J. Hymni et sermones Mecheln 1882. II, 343). Die Preisgabe von extrem alttestamentlichen oder neutestamentlichen Deutungen in der Allegorese des Hl mag für Juden und Christen ein Opfer fordern — aber der Lohn einverständlicher Interpretation wäre dies Opfer wert.

¹ Es seien hier an jüdischen Auslegungen genannt 1. L. Goldschmidt: *Der Babylonische Talmud*. Leipzig 1909—1925. Im dem Werk beigegebenen Schriftstellen-Verzeichnis sind alle Deutungen der Hl Verse leicht zu finden. (Einige auch entsprechend in Strack-Billerbecks Kommentar zum NT aus Talmud und Midrasch. München 1922 ff.) 2. A. Wünsche *Midrasch* Ausgaben, besonders der Midrasch Schir-Haschirim. Leipzig 1880. 3. W. Bacher: *Die Agada der Tannaiten und die Agada der Amoräer*. Straßburg 1884 und 1899. 4. J. Bonsirven: *Textes Rabbiques des deux premiers siècles*. Romae 1954.

5. Kirche und Christentum im heutigen Israel

Von P. Jean-Roger, A. A. / Jerusalem

Mit freundlichem Einverständnis des Verfassers bringen wir den von ihm übersetzten und vom August 1962 ergänzten und verbesserten Beitrag, erstmals erschienen in „Unitas“ (XIV/VII, 54–55). Rom, 1961.

Der junge Staat Israel nimmt heute eine Sonderstellung im Mittleren Osten ein. Trotz einer ihm nicht immer sehr günstigen international-politischen Einstellung, insbesondere auch trotz feindlicher Nachbarvölker gelang es ihm nicht nur, seine innere wirtschaftliche Lage in einem gewissen Maße zu stabilisieren; es gelang ihm auch, und dieser Punkt ist von besonderem Interesse, enge Beziehungen zu einer ganzen Anzahl afrikanischer Staaten herzustellen (die Entsendung von Technikern, Kulturmissionen, Studentenaustausch etc.), und diese Länder sparen auch nicht mit dem Ausdruck ihrer Bewunderung für die Art und Weise, in der er viele jener Probleme zu lösen wußte, die nun ihnen an der Schwelle ihrer jungen Unabhängigkeit begegnen (s. u. S. 88). Israel unterhält außerdem zu den westlichen Völkern Beziehungen, deren Qualität von aller Welt anerkannt wird. Diese wenigen Betrachtungen über die Einordnung dieser Nation unter den anderen Nationen können uns aber nicht einen wichtigen Umstand vergessen machen. Wenn Israel besteht — und seine Existenz könnte nur ein allgemeiner Umsturz in Frage stellen —, so ist es doch nicht ein Staat wie jeder andere. Man kann nicht vergessen, daß dieses Land für einen Großteil seiner Einwohner die Rettung im wahrsten Sinne des Wortes bedeutete, dank welcher sie einem entsetzlichen Tode entrißen konnten, dessen wir alle uns noch nur zu gut erinnern. Wer es nicht glauben mag, der möge um die Erlaubnis zum Besuch eines der den Juden zugedachten Vernichtungslager ansuchen: Ich bin überzeugt, daß er es im Tiefsten aufgewühlt verlassen wird. Dieses kurze In-Erinnerung-Rufen der Vergangenheit hat einen Zweck: Jeder Christ, selbst der, der sich selbst unter den Verfolgten befunden hat, ist bestürzt von diesem Drama von vor dreißig Jahren. Es trifft jeden Christen, der in sich auch nur den leisesten Antisemitismus, und sei es auch nur die unmerklichste Verachtung gegen seinen jüdischen Bruder, duldet. Man sollte auch nachdenken über dieses Paradox, daß der Versuch der Massenvernichtung eines Volkes zur Wiedergeburt einer Nation geführt hat. In dem ihr wieder zur Heimat gewordenen Lande hat sich die seit Jahrhunderten verlorengegangene wiedergefunden.

Man muß sich darüber klar werden, daß die Bildung dieses Staates und die sich hieraus ergebenden Bevölkerungsveränderungen einen vollkommenen demographischen Umsturz herbeiführten. Das Erscheinen dieses Staates auf dem politischen Schauplatz im Jahre 1948 und die Ausdehnung des Begriffes „Israel“ vom Religiösen und Archäologischen (Bibel, Religionsunterricht, Bibelatlanten) auf die aktuelle politische Geographie bildet unleugbar sowohl für den Soziologen als auch den Christen und den Theologen ein Problem.

Vom christlichen Standpunkt aus hatte dieser demographische Umsturz tiefgehende Auswirkungen. Da war einerseits die Einwanderung von Juden aus vierundsiebzig verschiedenen Ländern; andererseits gab es eine Massenauswanderung der Araber nach den angrenzenden Ländern, so daß sich die Christen, in der Mehrzahl Araber, die nach der Gründung des israelischen Staates an Ort und Stelle geblieben waren, nun in einer verschwindenden Minderheit fanden. Es ist nicht möglich, sich im Rahmen dieses Beitrags mit der Frage der Verantwortlichkeit für diese Auswanderung zu befassen. Tatsache ist, daß sich die katholische Geistlichkeit einem soziologischen Milieu gegenüber fand, für das sie in keiner Weise vorbereitet war. Ausgebildet für eine ausschließlich arabische Bevölkerung, sah sie von einem Tag zum anderen den Großteil ihrer Gläubigen abwandern. Man kann darum verstehen, daß sie im ersten Moment ratlos dastand, ja zuweilen sogar einer gewissen Bitterkeit gegenüber den Neukömmlingen Raum

gab, die den Platz ihrer Pfarrkinder „usurpiert“ hatten. Wenige Priester hatten vor seiner Gründung überhaupt an die Möglichkeit eines jüdischen Staates gedacht, und noch weniger waren auf das jüdische Milieu ausgerichtet. (Immerhin hatte es bereits vor der Konstituierung des Staates sechshunderttausend Juden in Israel gegeben.)

Heute weist dieser Staat eine Bevölkerungszahl von 2 000 000 auf. Hiervon sind ein Zehntel Nichtjuden, vor allem Araber, von denen etwas mehr als ein Viertel Christen sind. Es könnte sich die Frage ergeben, wer die Araber bekehrt hat? Es darf nicht übersehen werden, daß das Christentum im Orient viel älter ist als der Islam; christliche Araber existierten lange vor den mohammedanischen, die Abkömmlinge von jüdischen, christlichen oder heidnischen Arabern sind. Der Islam kam erst im 7. Jahrhundert und suchte die jüdische und die christliche Bevölkerung mit mancherlei Mitteln zu bekehren. Immer jedoch gab es einen kleinen Kern, der dem Herrn treu blieb. Leider wurde dieser durch verschiedene Schismen aufgespalten, doch stets war das Christentum im Mittleren Osten vorhanden.

Zur Zeit leben mehr als fünfzigtausend Christen in Israel, die sich wie folgt auf die verschiedenen Bekenntnisse aufteilen (Angaben vom 1. 1. 1962):

Zwanzigtausend Griechisch-Katholische oder Melchiten — unter der Leitung von Msgr. *Hakim*, Erzbischof von Saint-Jean d'Acre (Akko), der aber in Haifa und Nazareth seinen Sitz hat. Diese zwanzigtausend Griechisch-Katholischen, alle Araber, bilden (ebenso wie die Griechisch-Orthodoxen) die am meisten in Land und Leuten verwurzelte christliche Gemeinde (vgl. Rundbrief XI. 41/44. 1958. S. 123. Anmerkung Red. d. R.).

Zehntausend Lateiner — die Lateiner sind Katholiken, die in lateinischer Sprache beten, während die Melchiten arabisch beten. Die Wiederherstellung der lateinischen Hierarchie in Palästina ist jüngeren Datums; sie erfolgte 1847, als der Heilige Stuhl das seit dem Abzug der Kreuzritter aufgehobene Lateinische Patriarchat in Jerusalem wieder einsetzte. Der Patriarch von Jerusalem hat seinen Sitz in Jordanien. Sein Stellvertreter in Israel ist ein Generalvikar, Msgr. *Chiappero* O.F.M., Titularbischof und früheres Mitglied der „Kustodie des Heiligen Landes“. (Msgr. Pier Giorgio Chiappero ist der erste Titularbischof in Israel und erst seit Dezember 1959 im Lande. Für Israel bedarf das lateinische Bischofsamt einer Neuregelung, da dieser Auftrag von keiner anderen Kirche im Orient übernommen werden kann, s. u. S. 96, Anm. d. Red. d. Rundbriefs.)

Zweitausendsiebenhundert Maroniten — der maronitische Ritus ist ein östlicher, aus dem Libanon stammender Ritus. Die Maroniten sind an Rom angeschlossene Katholiken. — Die Zahl der an Rom angeschlossenen Christen in Israel beläuft sich demnach auf 33 000.

Unter unseren getrennten Brüdern ist vor allem die griechisch-orthodoxe Kirche mit siebzehntausend Mitgliedern, davon sechzehntausend Arabern, zu erwähnen. Ihr höchst aktiver Metropolit Isidoros, ein ehemaliger Offizier griechischer Herkunft, residiert in Nazareth.

Ferner besteht eine Russische Kirchenmission, abhängig von Moskau und unter der Leitung eines Archimandriten mit Sitz in Jerusalem. Diese Mission entfaltet eine ziemliche Aktivität unter den Mitgliedern der griechisch-orthodoxen Kirche und verfügt über bedeutende finanzielle Mittel.

Dann gibt es noch einige kleinere Gruppen, so neunhundert orthodoxe Armenier; fünfhundert Kopten und Abessinier; neunhundertfünfzig Anglikaner, von denen neunhundert Araber sind. Es mag ziemlich überraschend sein, Araber in der Anglikanischen Kirche zu finden. Es war jedoch insbesondere in der Zeit des britischen Mandates (1922/48), daß die Angli-

kanische Kirche ihre Missionstätigkeit unter der arabischen Bevölkerung Palästinas entfalten konnte.

Schließlich sind noch fünfhundert Protestanten verschiedener Kirchen und Sekten da.

Wie ist nun die Lage der Christen in Israel?

Sprechen wir zuerst von den Arabern, die eine Minorität im Lande bilden. Minorität sein heißt aber: in Schwierigkeiten sein, wie die Geschichte zeigt: Es waren Minderheiten, die die Ursache vieler internationaler Konflikte bildeten. Man denke z. B. an die Sudetenfrage oder an Danzig in der Zeit zwischen den letzten beiden Weltkriegen.

Die Araber des Staates Israel sind rechtmäßige Bürger des Landes; sie besitzen das Wahlrecht, sie genießen Vorteile der Sozialversicherung usw. Aber ihre Bewegungsfreiheit ist eingeschränkt. Die meisten von ihnen haben Familienmitglieder in den Nachbarländern, mit denen sich der Staat Israel noch im Kriegszustand befindet. Daher ein gewisses Mißtrauen der Regierung gegenüber ihren arabischen Bürgern, wofür diese sehr empfindlich sind. Es ist daher z. B. verständlich, warum Nazareth (eine total arabische Stadt mit ein Drittel Katholiken, ein Drittel Orthodoxen und ein Drittel Moslems) lange Jahre hindurch sozusagen eine Hochburg des Kommunismus bilden konnte. Heute ist seine Vorherrschaft dort gebrochen. Zu den Ursachen dieses Umschwunges kann man den Einfluß eines französischen Priesters zählen, der in Nazareth eine Baukooperative gründete — ein glückliches Unternehmen, das vielen arabischen Arbeitern Arbeit und Wohnen in menschenwürdigen Häusern verschafft hat. Ihm gelang es auch, Vertreter der Araber und der Regierung an einen Tisch zu bringen.

Auf religiöser Ebene begegnen die Araber keinen Schwierigkeiten. Ihre Pfarreien und religiösen Institutionen bestehen nach wie vor, und dies sowohl hinsichtlich der Katholiken als auch der Orthodoxen. Israel hat die in seiner Unabhängigkeitserklärung gemachten Versprechungen eingehalten: „... (Der Staat Israel) ... wird die volle soziale und politische Gleichberechtigung aller Bürger ohne Unterschied der Rasse, des Glaubens oder des Geschlechtes aufrechterhalten und wird volle Freiheit des Gewissens, des Glaubens, der Erziehung und der Kultur garantieren. Er wird die Heiligkeit und Unverletzlichkeit der Heiligen Stätten und Plätze aller Religionen schützen ...“

Wenn auch die gläubigen Araber in Hinsicht auf ihre Religionsübung in keiner Weise gestört werden, so schafft ihre große Armut doch schwere materielle Probleme. Probleme, denen die religiösen Oberhirten, verpflichtet ebenso für die leiblichen wie für die geistigen Nöte ihrer Gemeinden zu sorgen, begegnen müssen.

Noch dazu besteht in Israel kein Priesterseminar, und der Mangel an Priestern macht sich schmerzhaft bemerkbar, besonders in der griechisch-katholischen Kirche, wo für einundvierzig Pfarreien nur fünfundzwanzig Priester vorhanden sind. Glücklicherweise haben sich in den letzten Jahren wertvolle ausländische Priester in den Dienst der Diözese gestellt.

Die lateinische Kirche verdankt ihre Bedeutung ihren vielen Klöstern und Heiligtümern. Die Franziskaner bilden mit der „Kustodie des Heiligen Landes“ den wichtigsten religiösen Orden in Israel. Sie sind es, denen praktisch der Schutz aller großen christlichen Heiligtümer anvertraut ist. Eine ganze Anzahl von anderen Orden und Kongregationen der lateinischen Kirche überziehen das Land mit einem Netz von Klöstern, Hospizen, Schulen, Spitälern und anderen Institutionen.

Ein heikles Problem, dem die lateinische Kirche derzeit begegnen muß, stellt insbesondere seit vier Jahren die Immigration zahlreicher Christen aus verschiedenen Ländern jenseits des „Eisernen Vorhanges“ dar. Die Mehrzahl von ihnen lebt in Mischehe (vgl. Rundbrief XI. 41/44. S. 123 f.); oft haben sie seit langen Jahren jeden Kontakt zur Kirche verloren. Die Arbeit der Geistlichkeit besteht vor allem darin, sie aufzufinden, die Ehen in Ordnung zu bringen und sich gegebenenfalls der Kinder anzunehmen, sei es durch Unter-

bringung in katholischen Schulen, sei es durch häuslichen Katechismusunterricht.

Einer gewissen Anzahl dieser christlichen gemischten Familien wird es sehr schwer, sich in Israel einzuordnen. Wenn die jüdischen Immigranten bereit sind, die schweren Opfer zu tragen, die der Aufbau ihres jungen Staates verlangt, und trotzdem jene von ihnen bitter enttäuscht wurden, die vermeinten, das Land gefunden zu haben, „wo Milch und Honig fließt“ — so sind viele der christlichen Immigranten von diesem Idealismus weit entfernt und wünschen nur, das Land je eher, je lieber zu verlassen.

Demgegenüber beabsichtigt eine andere Gruppe von Christen, gering an Zahl, meist der lateinischen Kirche angehörig, größtenteils „Jugend“ aus Europa, sich in Israel einzuordnen. Sich einzuordnen als Christen und werktätige Bürger, ist der Wunsch dieser Gruppe, die in einem Geiste lebt, den wir den Geist des „St.-Jakobus-Werkes“ nennen. Was soll dies besagen?

Im Jahre 1953—54 kamen einige Priester und Laien zusammen, um gemeinsam die vollkommen neuen Probleme, die die Schaffung des Staates Israel der Kirche stellte, und die Möglichkeiten, sie zu lösen, zu studieren. Daraus entstand das „St.-Jakobus-Werk“, das unter den Schutz des ersten Bischofs der Heiligen Stadt gestellt und vom lateinischen Patriarchen zu Jerusalem, Msgr. Gori, als Diözesan-Werk genehmigt wurde (vgl. Rundbrief XIII/50/52, S. 54. 17/. Anm. d. Red. d. Rundbriefs). Heute hat das Werk ein Zentralkomitee, das einmal im Monat für einen Tag des Studiums und des Gebetes zusammenkommt; es besteht aus zehn Mitgliedern, und zwar einem Franziskanerpater, einem Dominikanerpater, einem Weltpriester, einem Priester von Notre-Dame de Sion, zwei Karmeliterpriestern, einem Assumptionistenpater und drei Laien. Der Generalvikar des Lateinischen Patriarchates ist von Rechts wegen Präsident des Komitees, dessen Sekretär der Verfasser dieses ist.

Das Werk verfolgt zwei Hauptzwecke:

1. Jenen Christen in Israel beizustehen, die sich im Land einordnen wollen, und die Bildung einer wahren christlichen Gemeinschaft hebräischer Zunge zu fördern.
2. Zur Schaffung eines besseren Verständnisses zwischen der jüdischen und der christlichen Welt beizutragen.

Zur Durchführung seiner ersten Aufgabe muß es vorerst die in Israel lebenden Christen auffinden, von denen ihm noch viele unbekannt sind, und dann ihnen helfen, inmitten des jüdischen Milieus ihr christliches Leben zu führen. Zu diesem Zweck ist es derzeit um die Übersetzung der liturgischen Gebete ins Hebräische bemüht; die Gläubigen werden so besser ihren Sinn erfassen und mit der Gewöhnung, sich an Gott in ihrer Alltagssprache zu wenden, wird es ihnen leichter werden, die Trennung ihres täglichen Lebens von ihrem spirituellen zu vermeiden. So wurden auch drei Zentren in Jaffa, Jerusalem und Haifa geschaffen, wo sich die Christen nach Wunsch zusammenfinden können. In jedem Zentrum finden sie eine Bibliothek zu ihrer Verfügung und eine Kapelle mit einem ihr zugeteilten Priester.

Schließlich wird das Land ständig von Priestern bereist, die die Isolierten besuchen, ihnen beistehen, ihnen die heiligen Sakramente bringen.

Das Werk betrachtet es als seine Aufgabe, die Christen Israels in einer wirklich lebendigen, betenden Gemeinde zusammenzufassen, ungefähr nach dem Vorbild der Gemeinden der Urkirche, deren Erben sie sind. Es werden daher auch zweimal im Jahr, während der Karwoche und im Laufe des September, Treffen veranstaltet, deren Programm Liturgie und Vorträge in Hebräisch für die Teilnehmer umfaßt. Diskussionen zu Problemen, die sie beschäftigen, finden statt, oder Meinungsaustausch in Form von Studiengruppen zu einem im voraus vorbereiteten aktuellen Thema, z. B. zu pädagogischen und religiösen Fragen, wie die christliche Erziehung der israelischen Schulen besuchenden Kinder, Anwendung der Lehren der Bibel im praktischen Leben, das Gebet im täglichen Leben usw.

Es zeigte sich bereits, daß dank diesen Anstrengungen die christliche Gemeinde dynamischer und selbstbewußter wird. Es ist zu unterstreichen, daß es sich hierbei nicht um Propaganda und nicht um Proselytismus handelt; man versucht nicht, zu bekehren, sondern den Christen zu helfen, Zeugen eines wahren Christentums zu sein. Und da Christentum vor allem Liebe ist, will das St.-Jakobus-Werk nicht nur die Christen unter sich vereinigen, sondern auch an der Annäherung zwischen Juden und Christen arbeiten.

Eines ist sicher: Es besteht ebensoviel Unkenntnis jüdischerseits über das Wesen des Christentums, als christlicherseits darüber, was das Judentum wirklich ist. Die Kenntnis des Hebräischen ist daher unbedingt erforderlich, um das Judentum nicht nur auf religiöser Ebene, sondern unter allen seinen Aspekten von Grund auf zu studieren, ein Studium, das in Jerusalem selbst bedeutend erleichtert wird, wo sich eine Hebräische Universität mit allen Lehrfächern einer solchen Hochschule befindet und wo ausgezeichnete Vorlesungen in Hebräisch gehalten werden.

Christlicherseits bestehen, gleichfalls in Jerusalem, drei Institute für jüdische Studien: Eines bei den Dominikanern (das Haus St. Isaias. Vgl. Rundbrief XIII 50/52, S. 54. Anm. d. Red. d. Rundbriefs [das keinerlei Zusammenhang mit der sich auf jordanischem Gebiet befindenden Ecole Biblique hat;]) eines bei den Pères de Sion und ein drittes bei den Franziskanern (s. u. S. 60).

Die angestrebte gründlichere Kenntnis des Judentums soll ermöglichen, die Christen über dasselbe besser zu unterrichten, sei es durch Veröffentlichungen, Aufsätze, Vorträge, sei es durch Reisen ins Ausland, Kontaktnahme mit Israel besuchenden Christen und ähnlichem.

Ebenso werden Informationen über das Christentum in ihrer eigenen Sprache eher der Mentalität und der Perspektive der Juden Israels angepaßt werden können. Eine Reihe von Broschüren ist in Vorbereitung, um ihnen verschiedene seiner Aspekte objektiv näherzubringen. Die erste, bereits vorliegende Schrift ist eine Erklärung dessen, was das Heilige Land einem Christen bedeutet. Die Israelis sehen das ganze Jahr hindurch christliche Pilger ihr Land bereisen, und sie wissen auch, daß diese Heilige Stätten besuchen. Es kommt aber vor, daß sie vermuten, daß die Christen kommen, um Steine anzubeten . . . Einer machte mir einmal folgende Bemerkung: „Ach ja, das ist ein Dogma, daß ihr euch im Tiberias-See baden müßt.“ Man sieht also, daß sich die Juden gelegentlich ebenso bizarre Vorstellungen über die Christen machen, wie zuweilen diese über sie. Man bemüht sich also, die Wahrheit festzustellen, und nicht nur durch die Presse, sondern auch in Vorträgen im ganzen Land. Es ist in diesem Zusammenhang interessant zu erwähnen, daß sich unter den von der Regierung diplomierten Fremdenführern ein katholischer Priester befindet, und noch bezeichnender, daß dieser in den von ihr organisierten Ausbildungskursen für Fremdenführer mit dem

Unterricht im Neuen Testament und über die Heiligen Stätten betraut ist. Man hat ihn sogar zu wiederholten Malen an Lehrerbildungsanstalten eingeladen, dort über das Christentum zu sprechen.

Solche Kontakte sind wichtig, denn sie helfen, viele Vorurteile zu zerstreuen. Vielen unserer jüdischen Brüder sind noch die Begriffe „Nichtjude“, „Christ“, „Katholik“ gleichbedeutend mit „Antisemit“ — was ihnen nicht zu verdenken ist, wenn man sich erinnert, daß die Juden während ihrer fast zweitausendjährigen Zerstreuung ein überreiches Maß an Verfolgung in der christlichen Welt ertragen mußten. Man könnte einwenden, daß Christen auch viel für sie getan hätten, insbesondere während des letzten Krieges. Das stimmt. Es gab bewunderungswürdige und heroische Taten. Unglücklicherweise gab es aber auch Christen, die sich nicht des Verbrechens schämten, Juden den Nationalsozialisten anzugeben. Nun sind aber die Juden, die aus westlichen Ländern, wie Frankreich oder Italien kommen, wo christliche Laien und Geistlichkeit bemerkenswerte Hilfe leisteten, in der Minderzahl, zahlreich aber jene, die aus Zentraleuropa und vor allem Osteuropa kommen, wo diese Hilfe, soweit sie überhaupt vorhanden war, weniger zutage trat (vgl. XIII, 50/52 S. 76. 18/6 u. s. u. S. 52 f.).

Man kann also leicht verstehen, daß im Augenblick die Mehrheit der Juden ruhig einen der ihnen als konservativ oder liberal, religiös oder areligiös, Freidenker oder Atheisten akzeptierten, ihn aber als Verräter betrachten, wenn er „zum Verfolger übergeht“, d. h. sich zum Christentum bekehrt. Solche Vorurteile müssen verschwinden, und es sind die Christen in Israel, die hierzu trotz der tatsächlichen Schwierigkeiten, denen sie begegnen, beitragen müssen. Sie dürfen nie vergessen, daß von ihnen die Zukunft der Kirche in Israel abhängt (vgl. analoge Bestrebungen israelischerseits, wie z. B. vom Committee for Inter-Faith Understanding in Israel: Rundbrief XIII/50/52 S. 68; Anm. d. Red. d. Rundbriefs).

Die Haltung der Christen darf hier nicht eine solche sein, die stets auf ihre Rechte pocht, die gegen den geringsten Mangel an Rücksicht mit Vehemenz protestiert, sondern vielmehr die der jungen Christen die, im Lande eingeordnet, hier im Geiste des Opfers leben, manche von ihnen sogar im Geiste der Wiedergutmachung für alles, was die Juden in den westlichen Ländern erleiden mußten. Die christliche Haltung muß die wahrer Liebe sein. Der Herr hat gesagt: „Ihr werdet meine Zeugen sein zu Jerusalem, in Judäa, in Galiläa und bis an die Grenzen der Erde.“ Es gibt viele Zeugen des Herrn bis an die Grenzen der Erde. Es gibt nicht genügend zu Jerusalem, in Judäa, in Galiläa. Heute bedarf es in Israel der Christen, Priester und Laien, die vom wahren christlichen Leben Zeugnis geben, vom wahren Gesicht der Kirche. Nicht durch Worte, denen man nicht mehr glaubt, sondern einfach durch ihr Leben der Liebe unter ihren jüdischen Brüdern. So handeln heißt arbeiten im Sinne der Einheit, im wahren ökumenischen Sinn.

6. Die Geschichte des Zweiten Tempels

Von Dr. David Flusser, Professor für vergleichende Religionswissenschaft an der Hebräischen Universität, Jerusalem

Ein Problem historischer Forschung

Wir freuen uns, mit dem Einverständnis des Verfassers und der Schriftleitung den folgenden Beitrag aus dem Mitteilungsblatt der „Irgun Olej Merkaz Europa“ (30/24) vom 15. 6. 1962 nachdrucken zu dürfen. Zu dem darin enthaltenen Satze: „Es scheint, daß viele das Christentum angenommen haben, weil es ein ‚billigeres‘ Judentum war“, sei bemerkt, daß uns hier derselbe Sachverhalt jüdisch gesichtet zu sein scheint, für den der Heidenapostel als Christ die Worte fand: amissio eorum reconciliatio est mundi (Röm 11, 15; vgl. 11, 28!). Daß die Juden (zunächst) beiseitegelegt, zurückgestellt, nicht durch unanfechtbare göttliche Manifestation zum Glauben an Jesu Messianität und Gottheit genötigt wurden, das hat den Völkern einen leichteren, „billigeren“ Weg zum „wahren Judentum“ (i. S. von Röm 2, 28 f)

eröffnet, als der gewesen wäre, den sie bei vollzähliger Annahme des Apostelzeugnisses von Jesus durch alle Juden zwangsläufig hätten einschlagen müssen; über den Vollproselytismus . . .

Die Geschichte des zweiten Tempels, der Zeit zwischen dem Ende des babylonischen Exils und der Zerstörung des Tempels durch Titus, ist im allgemeinen weniger bekannt als die biblische Epoche des ersten Tempels. Die biblische Geschichte ist ja einem jeden jüdischen und christlichen Kind ziemlich geläufig. Dennoch ist die Geschichte der Zeit

des zweiten Tempels vielleicht noch bedeutsamer als die eigentliche biblische Periode.

Bevor wir uns mit dem eigentlichen Problem dieser Zeit befassen, sind zwei Punkte klarzulegen: Einmal endet die biblische Geschichte nicht genau mit der Zerstörung des ersten Tempels durch die Babylonier; es gab auch noch Propheten zur Zeit der persischen Herrschaft über das Land Juda, und gerade diese Propheten, z. B. Zecharia und Maleachi und besonders der Prophet, dessen Worte im 40. Kapitel des Buches Jesaiiah beginnen und der ein Zeitgenosse des Perserkönigs Cyrus war, bilden den Übergang zwischen der biblischen Zeit, zu der sie ja noch gehören, und der Zeit des zweiten Tempels. Darum müssen diese späten Propheten auch als die ersten Zeugen der neuen Periode gelten.

Ferner haben wir zu beachten, daß ein Mensch aus der Zeit der Makkabäer auf die Frage, welche Zeit wichtiger sei, die seine oder die biblische, sicher geantwortet hätte, seine Zeit sei nur eine Epoche der Epigonen im Vergleich mit der goldenen Zeit der großen biblischen Gestalten. Wir aber würden ihm nicht zustimmen. Denn sein griechischer Zeitgenosse würde auch meinen, die große Zeit der Griechen sei nur die alte klassische Periode Athens gewesen, und doch war es gerade seine eigene, die hellenistische Zeit, die der Welt die griechische Bildung übermittelte hat. Es gibt also gleiche Züge in der Entwicklung der jüdischen und der griechischen Kultur: die klassische Kultur beider Völker war geographisch eng umgrenzt, Judentum wie auch Christentum wurden zu Weltkulturen erst in der hellenistischen Zeit. Damals wurde das klassische Erbe dieser Kulturen zum Eigentum der Menschheit.

Judentum als geistige Weltmacht

Das Judentum des zweiten Tempels hatte, vielfach ohne es zu wissen, eine neue Botschaft zu verkünden: Die jüdische Religion wurde zu einer *Weltreligion*. Das war möglich, weil die jüdische Religion, deren Gott der Weltschöpfer ist, sich im Grunde immer an die ganze Welt gewandt hat. Es gibt im Judentum eine merkwürdige Polarität: die Religion des auserwählten Volkes ist gleichzeitig universelle Religion. Diese Polarität wurde besonders in der Zeit des zweiten Tempels offenbar. Auf der einen Seite horchten viele Menschen unter den Völkern auf die Juden und wurden entweder Halbproselyten, die an den einen unsichtbaren Gott glaubten, oder sie nahmen das jüdische Brauchtum ganz an und wurden volle Juden. Auf der anderen Seite wandten sich die Juden von der „Unreinheit“ der Völker ab, es entwickelte sich ein jüdischer Separatismus und als Antwort auf ihn der griechische „wissenschaftliche“ Antisemitismus. Schließlich entstand aus dem Judentum die neue Religion, das *Christentum*, das die Nichtjuden nicht durch das Gesetz gebunden hat. Es scheint, daß viele das Christentum angenommen haben, weil es ein „billigeres“ Judentum war. So ist das jüdische Erbe,

nicht ohne Änderungen, an die Völker gelangt, während das von der neuen Religion mißhandelte und gemarterte Judentum aus der großen Welt verdrängt wurde und sich in die „leidende Synagoge“ verwandelte.

Die Zeit des zweiten Tempels war also die einzige Periode der langen jüdischen Geschichte, in der das Judentum zu einer *geistigen Weltmacht* wurde. Die Erforschung dieser Zeit ist sehr wichtig, da nur ein richtiges Verständnis des damaligen Judentums eine Einsicht in die Grundlagen unserer Zivilisation ermöglicht. Weiter müssen wir wissen, daß die spätere Entwicklung des Judentums nicht eine direkte Fortsetzung der biblischen Zeit ist, sondern auf der neuen Botschaft des Judentums des zweiten Tempels fußt. So besitzt die Erforschung jener Zeitperiode eine zentrale Bedeutung nicht nur für die Universalgeschichte, sondern auch für uns Juden: wenn wir uns selbst kennen wollen, müssen wir wissen, was jene unter unseren Vorfahren gewollt haben, die unser Judentum begründet haben.

Nun wird man mit Recht fragen, welche Werke zu empfehlen sind, um diese wichtige Zeit unserer Vergangenheit kennenzulernen. Leider ist kaum ein Buch zu nennen, ohne daß Einschränkungen seiner Empfehlung zu machen sind. Es gibt zwar manche vortreffliche Einzelstudien, aber zusammenfassende Darstellungen der geistigen und materiellen Geschichte der Zeit des zweiten Tempels sind entweder — wie z. B. das Buch Klausners — veraltet oder ungenügend.

Verfehltes Kausalitäts-Streben

Wir können in diesem Zusammenhang nicht viel über die allgemeine Krise der Geschichtsforschung sagen. Es muß genügen, darauf hinzuweisen, daß wir heute eher zu ergründen suchen, *wie* die Ereignisse stattfanden, als *warum* sie geschahen. Die frühere kausal ausgerichtete Geschichtsauffassung entsprang irgendwie der Ansicht, daß es eine eiserne Notwendigkeit in der Entwicklung gibt, die vorschreibt, daß einem Ereignis das andere folgen müsse. Im Grunde genommen stellte diese Geschichtsauffassung ein nachträgliches Suchen nach Gründen dar, mit deren Hilfe ein Ereignis als unabwendbar dargestellt werden sollte. Diese merkwürdige Art, die Geschichte scheinbar induktiv, aber in Wirklichkeit doch deduktiv nach rückwärts zu konstruieren, ist noch in der Geschichtsschreibung des Judentums zu spüren. Nehmen wir an, daß der Aufstand der Makkabäer durch den religiösen Druck seitens des Königs oder durch die Aktionen der jüdischen Hellenisten in Jerusalem oder durch die wirtschaftliche Not der jüdischen Bauern entstanden ist; ist dies die ganze Antwort? Warum haben ähnliche Aufstände der damaligen Zeit zu nichts geführt, während der Makkabäeraufstand doch eine entscheidende Station auf dem Wege zur neuen Kristallisierung des Judentums war? Ist es also nicht wichtiger, nach den *Kräften*, die damals im

Judentum wirksam waren, zu fragen, als die Frage nach der Ursache des Aufstandes nur rein kausal zu beantworten?

„Weltanschauung“ und Forschung

Aber nicht nur die veraltete Methode der eisernen Kausalität erschwert die Erforschung der Geschichte des zweiten Tempels, sondern auch der Einfluß von *Weltanschauungen* der Forscher selbst. Dabei wollen wir nicht behaupten, daß Objektivität des Forschers gleichbedeutend mit Mangel an Weltanschauung ist: ein solcher „objektiver“ Forscher ist ja nur ein Sammler. Die Weltanschauung soll den Forscher leiten, aber sie soll nicht die Tatsachen nach ihrem Bilde zustutzen. Heute ist zum Beispiel in *Israel* üblich, die Geschichte des zweiten Tempels mit den Augen des säkularen Nationalismus zu sehen; man vergißt gern, daß das Judentum eine religiöse Gemeinschaft war und der moderne Nationalismus damals weder bei Juden noch bei Nichtjuden existiert hat. Besonders traurig steht es um die Erforschung des hellenistischen Judentums. In der Forschung wird sozusagen der Kampf zwischen den heutigen Anschauungen über die Berechtigung der Diaspora auf Grund eines Materials aus ferner Vergangenheit geführt. Dabei ist zu sagen, daß die Quellen über die jüdische Diaspora des Altertums so verblüffende Ähnlichkeit mit der modernen Zeit zeigen, daß sich dieser Parallele kein Beobachter entziehen kann. Es ist also nicht verwunderlich, daß die Anhänger der *modernen Emanzipation* in den hellenistischen Brüdern in Alexandrien Verfechter derselben Lehre sahen, die sie selbst vertraten: das hellenistische Judentum war in ihren Augen ein Versuch, unter Ablehnung der engstirnigen Auffassung der Rabbiner das Beste des Judentums mit dem Besten des Griechentums zu verbinden. Man pflegte zu sagen, daß das hellenistische Judentum die enge Judengasse verließ, und daß es ihm gelang, auch rechtlich emanzipiert zu werden. Jetzt, nach der Tragödie des europäischen Judentums, bläst hier im Lande der Wind nach der entgegengesetzten Richtung: es geht darum, den Versuch der hellenistischen „Assimilation“ als *gescheitert* zu erklären. Die Juden Alexandriens waren angeblich nie Vollbürger der Stadt, und emanzipationslustig waren hauptsächlich die höheren Schichten des alexandrinischen Judentums, während die niedrigen Schichten des Judenvolkes von der Emanzipation nichts wissen wollten. Die Emanzipation *mußte* mißlingen, was sich zeigte, als Ägypten römisch geworden war und die Römer sich mit den Griechen gegen die Juden verbanden. Damals kam es angeblich zu einer „zionistischen“ Selbstbesinnung unter den Juden Alexandriens — aber es war zu spät! Leider ist es nicht möglich, hier darzustellen, wie es damals wirklich in Alexandrien aussah. Jedenfalls ist ihr Scheitern noch kein Beweis dafür, daß man eine Bewegung verurteilen soll; schließlich ist auch nach wenigen Generationen der Makkabäer-

staat gescheitert. Eines sollte man sich jedenfalls klarmachen: Es gibt einen wichtigen Unterschied zwischen dem hellenistischen Judentum und dem modernen Judentum der Diaspora. Wie viele Juden fielen im Laufe der modernen jüdischen Geschichte vom Judentum ab, aber in der langen Geschichte des antiken alexandrinischen Judentums kenne ich nur zwei Beispiele von Juden, die Heiden geworden sind, während wir wissen, daß viele Heiden von den hellenistischen Juden der Diaspora jüdische Sitten übernommen haben und sehr viele Halbproselysten oder sogar volle Juden geworden sind. Wie kann man also die antike jüdische Stärke mit der modernen Schwäche vergleichen?

Christliche Irrtümer

Eine andere weltanschauliche Verwirrung zeigt die meiste *christliche Forschung* über die Zeit des zweiten Tempels. Wir wollen nicht über das Unwissen mancher christlicher Forscher in bezug auf jüdische Materien sprechen, sondern nur darauf aufmerksam machen, wie sehr das Judentum manchmal von der christlichen Forschung verzeichnet wird. Das Christentum vertritt oft die Anschauung, daß die jüdischen Gebote eine schädliche Einrichtung seien und daß das Judentum eine separatistische, nationalistische Religion sei. Gleichzeitig aber ist es klar, daß das Christentum aus dem Judentum entstanden ist. Wie löst man also die scheinbare Antinomie? — Neben den „bösen“ Juden, die an dem Buchstaben geklebt haben, hat es auch „gute“ Juden gegeben. Wo man also in den Quellen liest, daß wir den Schabbat beobachten sollen, da handelt es sich um eine pharisäische Quelle, wo man dagegen nur über Moral oder Gotteserkenntnis liest, da sind die „guten“ Juden am Werk. Es ist nicht angebracht, über diese merkwürdige Auffassung zu diskutieren, aber viele Forscher dieser Art verbinden Ignoranz mit einer Verfälschung der Tatsachen. Daß aus dieser Sicht heraus auch die Entstehung des Christentums nicht verstanden werden kann, ist offensichtlich.

Das Problem der Quellen

Wenn wir von einer Unkenntnis der Materie gesprochen haben, sind wir zu einem weiteren wichtigen Punkt gelangt. Es ist heute sehr schwer, ein umfassendes Bild des Judentums des zweiten Tempels zu geben, weil die Quellen aus dieser Zeit so verschiedenartig sind und aus verschiedenen Kreisen stammen. Wie kann ein Forscher all dies Material verstehen und intellektuell verarbeiten? Manchmal hat man das Gefühl, als habe es damals einige Judentümer und kein zusammenhängendes Judentum gegeben. So sehen wir das hellenistische Judentum vor uns, das aus einer Symbiose zwischen jüdischen und griechischen Werten entstand; der Erforscher dieses Judentums muß nicht nur die jüdischen Quellen, sondern auch griechische Kultur und Philosophie beherrschen. Zum Verständnis des

rabbinischen Judentums müssen wir die ganze Halacha kennen, wobei wir manchmal mühsam feststellen müssen, wie alt diese oder jene sich im Talmud findende Tradition ist. Wir besitzen die Schriften des *Flavius Josephus*, des einzigen großen Historikers der Zeit, aber es fällt uns schwer, seine Berichte auf Grund anderer Quellen zu verifizieren. Da haben wir die verschiedenen *Apokryphen*, deren Position im Leben ihrer Zeit manchmal schwer festzustellen ist. Manche von ihnen, unter ihnen auch die Rollen vom Toten Meer, sind Zeugnisse der jüdischen Apokalyptik, der erneuten Prophetie jüdischer Seher, die sich am Ende der Zeiten wähnten und meinten, sie besäßen authentische direkte Offenbarungen der Gottheit.

Wie kann man aus all diesen verschiedenartigen Quellen feststellen, was einst vor sich gegangen ist? Es ist wahr, daß das damalige Judentum differenziert war, daß es viele Kreise gegeben hat, die voneinander verschieden waren, aber es gab ja unter ihnen auch viele Zusammenhänge, und sie standen alle auf derselben Grundlage des damaligen Juden-

tums. Um zu einem zutreffenden Bild zu gelangen, müßte man so viel Wissen auf ganz verschiedenen Gebieten haben, wie es kaum für einen einzelnen Forscher möglich ist. Darum ist es ratsam, zunächst einzelne Fragen zu erforschen und sich möglichst auf alle zur Verfügung stehenden Quellen zu stützen. Um etwa die Geschichte eines Gebetes zu verstehen, dessen Entstehung bekannte Forscher erst in die späte talmudische Zeit setzten, muß man das talmudische Material, die Rollen vom Toten Meer, ein apokalyptisches Buch aus der Zeit des zweiten Tempels und die christliche Liturgie aus der patristischen Zeit zu Rate ziehen.

Dies möge auf die Schwierigkeiten hindeuten, die der Erforschung der Geschichte des zweiten Tempels im Wege stehen. Es ist zu hoffen, daß die Arbeit der auf diesem Gebiet tätigen Forscher Erfolg haben wird, so daß es noch in dieser Generation möglich sein wird, ein umfassendes Bild der Zeit zu geben. Dies wäre sowohl für das Verständnis der Weltgeschichte wie auch für die jüdische Geschichte von größter Bedeutung.

7. Jüdische Religiosität heute

Vortrag von Dr. L. Prijs, Privatdozent für „Wissenschaft vom Judentum“ an der Universität München, gehalten am 23. September 1962 im Rahmen eines christlich-jüdischen Gesprächs: „Das Nebeneinander der Konfessionen in Deutschland in seinen positiven Auswirkungen auf Theologie und religiöses Leben.“

Wir pflegen mit Religion im allgemeinen das Bekenntnis zu einem Glauben und mit Religiosität die durch dieses Bekenntnis gewonnene Verinnerlichung und Vertiefung der Gefühle zu bezeichnen, etwa: Frömmigkeit, Gottesfurcht. Auch die jüdische Religiosität wird natürlich durch die jüdische Religion bestimmt — aber hier müssen wir uns zunächst darüber klar sein, daß das traditionelle Judentum (genau wie das traditionelle evangelische und vollends das katholische Christentum. Anm. der Redaktion) niemals als bloßes Bekenntnis, als Konfession, aufgefaßt werden wollte. Der Gott ihres Glaubens war den Juden stets identisch mit dem Gott ihres Gesetzes¹. Die wörtliche Bedeutung des Wortes Thora ist ja bekanntlich: Weisung, Lehre, von der Septuaginta, präzise gefaßt als Nomos, Gesetz. Wenn Gott nach der jüdischen Legende² die Thora noch vor der Erschaffung der Welt schrieb, und zwar mangels anderen Materials mit schwarzem auf weißem Feuer, so ist hier Thora mit dem Gesetz gleichgesetzt. Denn in der Fortsetzung der Legende heißt es: Als Gott dann daranging, die Welt zu erschaffen, beriet er sich mit der Thora; sie diente ihm als Architekt beim Schöpfungswerk, nach einer anderen Version: als Handwerkszeug. Will sagen: der Lauf dieser Welt ist am Gesetz orientiert. Diesen Grundsatz hat das Judentum in die Praxis des täglichen Lebens übernommen, indem es sämtliche, auch an sich profane Handlungen, wie Essen, Trinken, Schlafen usw., unter den Aspekt des Gesetzes gestellt hat. Ich sage „des Gesetzes“, nicht des „religiösen Gesetzes“, denn der Begriff „religiöses

Gesetz“ ist ein unadäquater Ausdruck, eine Tautologie, weil es im Judentum gar kein anderes Gesetz gibt. Das Zivilrecht und Strafrecht, die Beziehung zwischen Mensch und Mensch, werden ebenso auf den Pentateuch und die Sinai-Überlieferung zurückgeführt wie die religiösen Gesetze im engeren Sinn, die Beziehung zwischen Mensch und Gott.

Man kann das Judentum also schwer in den Rahmen des Begriffes „Religion“ im Sinn von „Glaubensbekenntnis“ hineinzwängen. S. R. Hirsch (von dem noch später die Rede sein wird) spricht³ von der „spezifischen Verschiedenheit“ des Judentums, „das man mit dem völlig ungeeigneten Namen ‚jüdische Religion‘ zunächst gedankenlos in die Kategorie der Religionen überhaupt als auch eine Art Religion einzuschachteln beliebt und sich hinterdrein wundert, in dieser ‚Religion‘ so vieles zu finden, was weitab von der gewöhnlichen Heerstraße der ‚Religionen‘ liegt“. Demgegenüber lautet Hirschs Definition in seinem ihm eigenen Stil: „Wenn . . . Gott spricht: ‚Ich werde euch mir zum Volke nehmen‘ (Ex. 6, 7), so heißt das eben nichts anderes als: eure *menschengesellschaftlichen* Verhältnisse sollen durch meine Einsicht geleitet werden, eure *menschengesellschaftlichen* Verhältnisse sollen eine Offenbarung meines Geistes werden.“ Wir können das Judentum, der Konvention folgend, trotzdem als Religion bezeichnen, und zwar als „Gesetzesreligion“. Bei dieser besonderen Auffassung des Begriffes der jüdischen Religion, die ja freilich in diesem Kreis als bekannt vorausgesetzt werden darf, muß nun aber auch die auf diese Religion bezogene Religiosität eine entsprechende Färbung, eine entsprechende Erweiterung erfahren.

Für den traditionell eingestellten Juden ist Religiosität auch Vertiefung des religiösen Bewußtseins, vor allem aber zeigt sich die Religiosität in der Tat, in der Art der Ausführung

1 Erweiterung einer Formulierung von Hermann Cohen („Das Problem der jüdischen Sittenlehre“, Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums, 43, 1899, S. 389): „Der Gott ihres Glaubens ist der Gott ihrer Sittenlehre.“

2 Genesis rabba Kap. 1; vgl. etwa noch den Beginn des „Midrasch der 10 Gebote“.

3 In seinem Pentateuch-Kommentar, zu Ex. 6, 7.

der Gesetze. Wer z. B. mehr als die vorgeschriebenen zehn Prozent Almosen gibt, zeigt damit sein religiöses Gefühl. Denn Almosengeben ist ein Gebot der Religion, der Thora — und wer es besonders weitherzig ausführt, hat damit seine religiöse Einstellung erwiesen.

Religiosität im eigentlichen Sinn des Wortes zeigt jener Chassidim-Rabbi⁴, der am Freitag vor dem Abendgebet das Hohelied so inbrünstig rezitiert haben soll, daß seine Anhänger glaubten, seine Seele entledige sich während dieser Zeit der irdischen Hülle und weile in himmlischen Regionen. Wenn wir hier das Legendenhafte abstrahieren, verbleibt ein religiöses Erlebnis in höchster Intensität. Religiosität im jüdischen Sinn zeigt aber auch der andere Chassidim-Rabbi in einer Erzählung von J. L. Perez⁵, der in den Bußnächten vor dem Neujahrstag zu verschwinden pflegte und nach Meinung seiner Anhänger im Himmel weilte. Ein Nicht-Chassid, der für Mystik nicht viel übrig hatte, wollte die Sache nachkontrollieren und folgte dem Rabbi. Da sah er ihn, die Axt in der Hand, in einen Wald gehen und dort Holz hacken, um damit den Ofen einer armen alten Frau zu heizen, die im Wald wohnte. Da kehrte der Anti-Chassid zu seinen Kollegen zurück, die neugierig auf ihn warteten. „Nun“, fragten sie ihn, „ist er zum Himmel aufgestiegen?“ „Zum Himmel“, antwortete er, „wenn nicht noch höher.“ Diese Anekdote exemplifiziert die praktische Ausrichtung der jüdischen Religiosität: Zum Himmel — durch die abstrakte Frömmigkeit —, wenn nicht noch höher — durch die konkrete gottgefällige Tat.

Noch ein Beispiel aus dem Talmud: Ein Bauer, dessen Land links und rechts an die Grundstücke zweier Brüder oder Partner angrenzt, kann nach dem Gesetz nicht gezwungen werden, sein Land zu verkaufen oder umzutauschen; doch sollte ihn, nach Baba mezia 108a, sein religiöses Gewissen veranlassen, falls kein Schaden für ihn entsteht, in einen Landtausch einzuwilligen, der den Partnern oder Brüdern zur Landzusammenlegung und damit zur Möglichkeit rationeller Bewirtschaftung verhilft; freilich, wie gesagt, unter der Voraussetzung, daß für ihn, den Besitzer des mittleren Landstreifens, kein Nachteil erwächst. Das Bemerkenswerte und Typische im Talmud ist nun, daß auch solche und ähnliche Fälle von nicht anbefohlener Handlungsweise, also von Appellen an die religiöse Denkart — daß auch solche Fälle bloßer Anempfehlungen auf biblische Verse basiert werden, in unserem Fall auf Deut. 6, 18: „Und du sollst tun, was gut und recht ist in den Augen Gottes“, d. h. also: auch wenn du nach dem Buchstaben des Gesetzes nicht dazu verpflichtet wärest. Ein ähnlicher Vers ist Lev. 19, 2: „Seid heilig“, nach Nachmanides' bekannter Erklärung zur Stelle, oder Sprüche 3, 17: „Ihre Wege (auf die Thora bezogen) sind Wege der Milde und all ihre Pfade — Frieden.“

Nachdem nun diese allgemeingehaltenen ethischen biblischen Forderungen Anwendung auf jeden Einzelfall finden können, der nicht im Gesetz ausdrücklich vorgesehen ist, ergibt sich, daß die ethische Einstellung und das ethische Handeln, die Frömmigkeit, die Religiosität, im Paragraphengebäude des Gesetzes selbst eingeordnet werden kann. Diese Durchdringung des Gesetzes mit Religiosität, des starren Muß mit dem aufgelockerten Soll, findet ihren Niederschlag nicht nur im Talmud, sondern selbst in den mittelalterlichen Gesetzeskompendien des Maimonides sowie des Rabbi Joseph Karo. Das letztgenannte Werk, der noch heute gültige Schulchan aruch, handelt zu Beginn vom Morgengebet. Der erste Paragraph ist aber bezeichnenderweise noch keine Vorschrift, sondern eine allgemein gehaltene Mahnung: „Man mache sich des Morgens stark wie ein Löwe⁶ und erhebe sich so früh zum Dienst am Schöpfer, daß nicht die Morgenröte einen aufwecke, sondern daß man umgekehrt der Morgenröte zuvorkomme“ (wörtlich: die Morgenröte aufwecke, nach Ps. 57, 9 und 108, 3).

Wenn nun so auch die Religiosität in allen ihren Äußerungen vom Gesetz sozusagen kontrolliert und überwacht wird, so war sie doch zu keiner Zeit so sehr festgelegt, daß sie nicht je nach individueller Veranlagung und vor allem je nach Ländern die verschiedensten Blüten trieb. Über den eigentümlichen Typus des chassidischen Menschen z. B. ist heute auch die nichtjüdische Welt einigermaßen informiert, nicht zuletzt durch M. Buber⁷. Die kabbalistische Gedankenwelt und somit auch Religiosität sind durch G. Scholems Publikationen einem weiten Kreis durchaus bekannt, aber gerade für unser Thema von besonderem Interesse ist die um 1850 in Litauen entstandene sogenannte Mussar-Bewegung, die die sittliche Selbstvervollkommenung durch geistiges Training erstrebte, zunächst unter den in Litauen besonders zahlreichen Studenten der Talmudhochschulen. Die Lektüre der auch bis dahin schon geschätzten ethischen Meisterwerke eines Bachja, eines Aboab, eines M. Ch. Luzzato wurden in diesen Hochschulen, den sogenannten Jeshivoth, zu einer regelrechten Lehrdisziplin erweitert, auch wurden Stunden schweigender Selbstbesinnung in der Abenddämmerung eingeführt, alles mit dem durchaus praktischen, unmittelbaren Ziel, alle schlechten Eigenschaften, wie Überheblichkeit, Ehrsucht, Neid, Gewinn sucht, usw., unter den Lernenden womöglich auszurotten, und mit dem Hochziel, auf die jüdische Gemeinschaft im gleichen Sinn zu wirken. Diese Bewegung hatte hervorragende Führer, die eine Verkörperung der erstrebten Ideale darstellten. Über diese Bewegung erschien kürzlich in hebräischer Sprache ein vierbändiges Werk von D. Katz⁸, das in europäische Sprachen übersetzt zu werden verdient. Hier wollen wir nur festhalten, daß es, historisch und geographisch bedingt, stets verschiedene Ausrichtungen jüdischer Religiosität gegeben hat und gibt. Die beiden von uns eben als Beispiel gewählten Richtungen, Chassidismus und Mussarbewegung, sind in der Neuzeit entstanden und existieren beide heute noch. Sie zeigen einen sehr lehrreichen Kontrast von intuitiver und intellektueller Religiosität. Es gab und gibt noch zahlreiche andere Ausprägungen jüdischer Geistigkeit und jüdischer Religiosität, besonders unter den Sephardim (aus Spanien stammenden Juden)⁹ — alle diese Richtungen aber wohnen unter dem gemeinsamen Dach des Gesetzes.

Dieser letzte Satz erfährt allerdings seit Beginn des letzten Jahrhunderts eine gewisse Einschränkung. Die damals beginnende politische Emanzipation der Juden hatte naturgemäß kulturelle Assimilation an die Umwelt zur Folge. Jüdische Kreise in Mittel- und Westeuropa glaubten damals, sich die Aufnahme in die nichtjüdische Gesellschaft durch das Aufgeben religiöser Grundgesetze erleichtern zu können. Das klassische Beispiel hierfür ist Heinrich Heine. Einige der damaligen jüdischen Führer, darunter bedeutende Wissenschaftler wie A. Geiger¹⁰, hielten die Abschaffung vieler Vorschriften für religiös erwünscht und notwendig. Dies verlieh freilich auch der nicht aus Überzeugungsgründen entsprossenen Gleichgültigkeit der jüdischen Religion gegenüber den Stempel religiöser Legitimation. Die sogenannte Reformbewegung ging teilweise so weit, u. a. Gebete in der Landessprache abzuhalten und den Sabbathgottesdienst auf den Sonntag zu verlegen, was schwerlich aus den Überlieferungen der jüdischen Religion heraus zu rechtfertigen ist.

Daß zur Erreichung der politischen und kulturellen Ziele die Aufgabe des Althergebrachten nicht nötig ist, zeigte der bereits vorher zitierte Rabbiner und Religionsphilosoph S. R. Hirsch¹¹, einst Freund und Studiengenosse Geigers in Bonner Universitätsjahren und dann sein großer kongenialer Gegen-

4 Vgl. Sch. J. Sewin, Sippure chassidim, Tel Aviv 1957, S. 299.

5 J. L. Perez, übersetzt von A. Eliasberg, Berlin-Wien 1917, S. 139 ff.

6 Vgl. Sprüche der Väter 5, 23.

7 Vgl. auch S. M. Dubnow, Geschichte des Chassidismus, Bd. II (Berlin 1931), S. 273 ff., über die „Lebensführung und Sitten der Chassidim“ sowie unten S. 79 Scholem, Anmerkung der Redaktion.

8 D. Katz, Tenuath ha-mussar, Bde. 1-4, Tel Aviv 1952-57.

9 Vgl. H. J. Zimmels, Ashkenazim and Sephardim, London 1958, Part. II Kap. 10 (S. 268 ff.): A comparison between the religious and moral standards of the Ashkenazim and the Sephardim.

10 Geb. 1810 in Frankfurt a. M.; gest. 1874 in Berlin.

11 Geb. 1808 in Hamburg, gest. 1888 in Frankfurt a. M.

spieler. Hirsch ist der Begründer der modernen, mit der abendländischen Kultur verwachsenen Neo-Orthodoxie. Diese Neo-Orthodoxie, die sich in der ganzen westlichen Welt verbreitete, war den Gastländern nicht weniger treu ergeben als die assimilierte Judenheit der betreffenden Länder. Der Neo-Orthodoxe bekannte sich aber gleichzeitig und ohne darin einen Widerspruch zu sehen zum gleichen historischen Gesetzesjudentum wie der polnische Chassid oder der litauische Mussar-Adept.

Unsere bisherigen Ausführungen umrissen die innere Situation der jüdischen Religion und Religiosität bis zum Ausbruch des Dritten Reiches. Dieses Ereignis sowie das andere wichtige seitherige, die Entstehung des Staates Israel, brachten der Judenheit erst unsagbares Leiden, dann eine nationale Heimstätte, aber die Grundstruktur der jüdischen Gemeinschaft, die Koexistenz der verschiedenen Richtungen, ist durch diese beiden Ereignisse weniger berührt worden, als es auf den ersten Blick scheinen möchte. Dies ist jetzt noch näher zu erläutern.

Der Nationalsozialismus vernichtete zwar mit dem Ostjudentum, seinem Hauptopfer, das Lebenszentrum jüdischer Geistigkeit und ungeheuchelt gottgläubiger Religiosität. Der gleiche Geist und die gleiche Religiosität hat sich aber wie ein Phönix aus der Asche der verbrannten Märtyrer erhoben. Unter den KZ-Befreiten hörte man häufig eine ergreifende Melodie singen¹², deren Text aus Ps. 119, Verse 50 u. 51, bestand: „Das ist mein Trost in meinem Elend, daß Dein Spruch mich belebt. Frevler verspotteten mich gar sehr, von Deinen Geboten wich ich nicht.“ Diesen physisch zerbrochenen Überlebenden konnte das Inferno, in dem sie alle ihre Lieben zurückließen, nicht den Glauben an den Himmel nehmen und nicht den Glauben an ihre Religion. Sie begannen sofort wieder Familien zu gründen, deren althergebrachter patriarchalischer Lebensstil dann in Palästina, New York und London den Grundstein für die Wiederorganisation der Gemeinden bildete. Die vielbesungene Romantik des religiösen Lebens im ostjüdischen Städtchen, diese Romantik, der ein Scholem Alejchem und ein Agnon¹³ literarische Denkmäler gesetzt haben, entsteht neu in den Häusern, Betstuben und Talmudschulen von Jerusalem, Brooklyn und London. Als Kuriosum sei erwähnt, daß in der Nähe der Stadt New York tatsächlich ein Städtchen ostjüdischer Prägung entstanden ist, nämlich Square Town, so nach dem Rabbi von Skwer (Rußland)¹⁴ benannt, dessen meist in New York lebende Anhänger auf den Gedanken kamen, sich geschlossen in der Nähe der Stadt anzusiedeln.

Daß gerade dieses traditionelle Judentum, das numerisch am meisten gelitten hat, nach dem großen Aderlaß die innere Kraft zum Weiterleben aufbrachte, widerlegt die Auffassung Toynbees¹⁵, die Orthodoxie sei nur ein Fossil, ein im Gesetz erstarrter Teil der Judenheit. Diese Kathederweisheit wird vollends widerlegt durch die lebendige Wirklichkeit, durch die stets wachsende Zahl jüdischer Intellektueller, die sich, zum Teil nach der Maturitätsprüfung, in den Jeshivoth dem Studium des Talmuds und der Dezisoren widmen — durch den freudigen Lebensrhythmus der gesetzestreuen Gemeinschaft. Dies alles sind eher Anzeichen einer lebensfähigen denn einer absterbenden fossilen Religiosität.

Das zweite umwälzende Ereignis, die Entstehung des Staates Israel, zwang die religiösen Richtungen zur Stellungnahme zu den neuen Problemen in einem autonomen jüdischen Staatswesen, jedoch in der Gruppierung und im Selbstverständnis der einzelnen Richtungen trat im Grunde, wie bereits bemerkt,

keine Änderung ein. Von jüdischen und nichtjüdischen Beobachtern¹⁶ wird häufig eine Linie gezogen zwischen dem Säkularismus des Staates Israel (wenigstens in seiner extremsten Form) und der vorher skizzierten Assimilation in der Diaspora. Die Linie zwischen diesen scheinbaren Gegenpolen wird gezogen mit der Begründung, ein vollständig säkularisierter Staat würde eine *nationale* Assimilation bedeuten im Sinne des biblischen „Wir wollen sein wie alle Völker“¹⁷. Natürlich kann dieses Problem, über das im jungen Staat viel geschrieben und geredet wird, nicht mit Schlagworten abgefertigt werden. Wir wollen hier nur festhalten, daß diese Auseinandersetzung keinesfalls eine neue ist, nicht nur, weil sie schon innerhalb des vorstaatlichen Zionismus stattgefunden hat, sondern auch, weil eben, wie ausgeführt, die Antithese orthodox—nichtorthodox seit der Emanzipation bestanden hat. Über die Verfolgungszeit und über die Entstehung des Staates hinweg sind die verschiedenen Gesichter jüdischer Religiosität im Ganzen unverändert geblieben.

Jüdische Religiosität heute ist mit jüdischer Religiosität gestern und jüdischer Religiosität vorgestern unlösbar verbunden. Jüdische Religiosität heute läßt sich ebensowenig präzise beschreiben und definieren wie jüdische Religiosität gestern, wie überhaupt eine Religiosität. Religiosität kann aber mitgeföhlt und miterlebt werden, wobei bezüglich des traditionellen Judentums der Nachdruck auf dem *Miterleben* liegt. Und deshalb sollte, wer einen wirklichen Einblick in die jüdische Religiosität erhalten will, sich eine talmudische Aufforderung zu eigen machen, die sich an Stubengelehrte richtet, nämlich (Erubin 14 b): „Geh hinaus und sieh zu, wie sich das Volk benimmt!“ Schon der biblische Bileam konnte kein Urteil über die Frömmigkeit des Volkes abgeben, ohne es wenigstens gesehen, beobachtet zu haben. Eine „simcha shel mizwah“ z. B., eine „Freude an einer gottgefälligen Handlung“, kann nicht beschrieben, nur miterlebt werden. Die wörtliche Übersetzung „Freude“ ist nicht ganz zutreffend. Auch Schillers „schöner Götterfunken“ ist eher ein Geschenk *von* oben, die „simcha shel mizwah“ eher freudige Erregtheit bei der Zuwendung *nach* oben durch die mizwah; eine geistige Freude, die das Antlitz des Menschen aufleuchten läßt. Oder etwa die Stimmung bei der häuslichen Sabbathfeier, die weder mit „feierlich“ noch mit „intim“ richtig oder ausreichend wiedergegeben ist. Der Talmud berichtet (Sabbath 119a): „Einst sprach der Kaiser zu Rabbi Josua Ben Chanania: ‚Wie kommt es, daß eure Sabbathspeise so duftet?‘ Er antwortete: ‚Wir besitzen ein Gewürz, Sabbath mit Namen, und davon erhält sie ihren Duft.‘ Da sprach jener: ‚Gib uns etwas davon.‘ Dieser antwortete: ‚Bei dem, der den Sabbath beobachtet, wirkt es, bei dem, der den Sabbath nicht beobachtet, wirkt es nicht.‘“ In diesem Gleichnis ist das „Gewürz“ die schwer definierbare Sabbathstimmung, in der alle Dinge irgendwie sabbathlich verändert erscheinen. An anderer Stelle des Talmuds (Beza 16a) ist von der „erweiterten Seele“ (wörtlich: „zweiten Seele“) die Rede, die der Mensch am Vorabend des Sabbath erhält und die ihm am Sabbathausgang wieder genommen wird. All dies sind Versuche der Definition einer Stimmung, die aber eigentlich nur durch Miterleben erfaßt werden kann.

Für den Beobachter bietet sich hier ein reiches Feld. Der Beobachter wird feststellen, daß die Spannweite der jüdischen Religiosität heute wie je vom reinen Glauben zum Handeln reicht, und zwar vom Handeln gegenüber Gott bis zum Handeln gegenüber dem Mitmenschen.

Unser Thema hat sozusagen die Religiosität doppelt begrenzt: konfessionell (*jüdische* Religiosität) und zeitlich (*jüdische* Religiosität *heute*). Diese Begrenzung schließt aber nicht aus, daß gerade nach jüdischer Auffassung wahre Religiosität bei jedem Menschen und zu allen Zeiten gefunden werden kann. Es gibt keinen von vornherein verworfenen Menschen. Der

12 Dieses Lied wurde auch von den Umgekommenen auf dem Weg zur Gaskammer gesungen.

13 In deutscher Sprache vgl. etwa: Joseph Roth, Das jüdische Städtchen, in: Werke in 3 Bänden, 3. Band, Köln-Berlin 1956, S. 639-657 (vgl. auch David Kohan: Das ostjüdische „Städtel“ in: Rundbrief XII, 45/48, S. 19 ff. Anmerkung der Redaktion).

14 Vgl. S. M. Dubnow, History of the Jews in Russia and Poland, transl. by I. Friedländer, Vol. II (Phil. 1918), S. 210.

15 A. J. Toynbee, A Study of History, Vol. V, 1939, S. 76.

16 K. Schubert, Die Religion des nachbiblischen Judentums, Freiburg-Wien 1955, S. 201 ff.

17 Deut. 17, 14; 1. Sam. 8, 20; Ez. 20, 32.

fromme Nichtjude hat ebenso wie der fromme Jude Anteil an der zukünftigen Welt¹⁸. Dies alles einzeln auszuführen, wäre eine schöne Aufgabe gerade im Hinblick auf das heran-

18 Tosefta Sanhedrin 13, 2; babli Sanh. 105a; aufgenommen von Karo, Beth Joseph, Jore Deah 367. Siehe auch D. Hoffmann, der Schulchan Aruch und die Rabbinen über das Verhältnis der Juden zu Andersgläubigen, Berlin 1885, S. 65, Anm. 7 (sowie unten S. 81, Katz, Anmerkung der Redaktion). — Zum Jüdischen Jenseitsglauben überhaupt und seiner Auswirkung auf die Religiosität im Diesseits vgl. Sprüche der Väter 4, 21 und A. Barth, Dorenu mul scheeloth hanezach, 2. Auflage, Jerusalem 1955, S. 209 ff.

nahende jüdische Neujahrsfest mit seiner universalistischen Tendenz. Da dies aber den Rahmen unseres Themas sprengen würde, so sei hier nur zum Abschluß ein Satz aus einem zentralen Gebet des Neujahrsfestes¹⁹ zitiert, der die Sehnsucht nach Durchdringung der gesamten Menschheit mit Religiosität zum Ausdruck bringt: „Es mögen sich fürchten alle Geschöpfe und sich bücken vor dir alle Erschaffenen, und sie mögen insgesamt einen einzigen Bund schließen, deinen Willen auszuführen mit vollem Herzen.“

19 Dritter Segensspruch des sog. Achtzehngebetes.

8. Die Stellung der Religion in Israel

Von Dr. Pinchas Rosenblüth, Mikweh-Israël

Mit freundlichem Einverständnis des Verfassers und der Schriftleitung bringen wir den folgenden Beitrag aus dem in Tel Aviv erscheinenden „Mitteilungsblatt der Olej Merkaz Europa“ (30/23) vom 7. 6. 1962. Für etwa eingehende Äußerungen wäre Dr. Rosenblüth dankbar. Dr. R. ist Direktor von Mikweh-Israël, die 1870 als erste landwirtschaftliche Schule, vier Kilometer von Tel Aviv entfernt, mit Hilfe des Verbandes „Kol Israël Chawerim“ gegründet wurde.

Fast jeden Monat geschehen bei uns Dinge, die die Frage der Beziehungen zwischen Staat und Religion aufrollen, doch wird die Tonart, in der die Diskussion geführt wird, immer schärfer. Die Kluft zwischen den einander entgegengesetzten Standpunkten vertieft sich, wobei jedoch die Sonderbegriffe, um die es geht, verschwommener werden. Es soll hier ein Versuch der Klärung gemacht werden, ohne auf eine bestimmte Frage einzugehen, die im Augenblick im Zentrum der Diskussion steht.

Religion und Gemeinschaft

Staat und Religion sind zwei Gebiete, die in Israel eigentlich *niemals getrennt* waren. Der König und der Priester oder die Ältesten und die Propheten waren zwar die Vertreter verschiedener Funktionen, die niemals in der Hand eines einzelnen Menschen oder bei einer einzelnen Autorität konzentriert sein sollten, der Rahmen aber, in dem sie handelten, war ein und derselbe. Im *Christentum* andererseits stehen sich die weltliche und die geistliche Gewalt als zwei entgegengesetzte Bereiche gegenüber. Der katholischen Auffassung nach ist allerdings die geistliche Gewalt der weltlichen übergeordnet, während sie in der byzantinischen Kirche zusammenfallen. Die evangelische Kirche Luthers wieder trennt beide Bereiche völlig, während Calvins Lösung dem Judentum näher kommt.

Die jüdische Haltung ist in der Forderung begründet, die Gebote auf allen Gebieten des Lebens *in der Gemeinschaft* zu verwirklichen. Die Religion ist hier nicht auf das Innere des Menschen und nicht auf den Einzelnen beschränkt, sondern kommt erst eigentlich im Leben der Gemeinschaft zum Ausdruck. Andererseits kann auch die Beobachtung des Gesetzes nur Bestand haben, wenn sie im Herzen des Menschen einen Widerhall findet. Dies schließt nicht das Bestehen einer *Spannung* zwischen beiden Bereichen aus, doch war es nicht der Kampf zwischen zwei einander fremden und voneinander getrennten Gewalten, sondern es ging um die *Tendenz zur Eigengesetzlichkeit*, die jeder Autorität, der politischen wie der priesterlichen, innewohnt gegenüber der göttlichen Forderung, wie sie durch den Propheten gegenüber dem König und den Ältesten, oft aber auch gegenüber dem Priester und dem falschen Propheten, zum Ausdruck kam.

Die nie verwirklichte Forderung

Im allgemeinen beachtet man in der Diskussion über dieses Thema nicht, daß die Forderung, die Gemeinschaft auf dem Gesetz der Thora zu gründen, *niemals verwirklicht* wurde.

Nach dem Bericht der Bibel waren zur Zeit des Ersten Tempels das Leben des Volkes und seiner führenden Schichten von der Erfüllung des Gesetzes und der Erfassung seines Sinngehaltes weit entfernt, denn nur einige wenige waren von ihm erfüllt, wie die Propheten, die isoliert und dem Volke meist unverständlich waren. Auch zur Zeit des Zweiten Tempels wurde die Thora nicht als solche im Rahmen des Volksganzen verwirklicht; sie war jedoch nicht mehr auf nur wenige beschränkt, vielmehr war die Epoche von dem Ringen zwischen den verschiedenen Richtungen um die Deutung der Thora und um den Grad ihrer Verpflichtung in den verschiedenen Bereichen des Lebens erfüllt. Gerade weil das Leben von der Thora und ihren Geboten erfaßt werden sollte, waren die geistigen Führer des Volkes in den verschiedenen Epochen für das Besondere einer jeden Epoche empfänglich und brachten dies in ihren Gesetzesanordnungen zum Ausdruck.

Gegenüber früheren Zeiten hat der *moderne Staat* seinen Aufgabenbereich wesentlich erweitert. Zugleich wurden breite Schichten der Religion im allgemeinen und der jüdischen Religion im besonderen entfremdet. Viele Einwanderer in Israel, die der Tradition treu waren, kamen aus wenig entwickelten Ländern, doch gaben sie hier — vor allem in der zweiten Generation — vielfach ihre religiösen Werte preis. Diesen Veränderungen entsprechend erhielt der auch halachisch bedeutsame Begriff — „die Öffentlichkeit“ — einen neuen Sinn.

Gewandelte Begriffe

Früher wurde jeder, der elementare Gebote in der Öffentlichkeit bewußt übertrat, als *Sünder* angesehen und ging wesentlicher Rechte verlustig (so z. B. das Recht, zur Thora aufgerufen zu werden). In unserer Zeit dagegen wird die Öffentlichkeit infolge der veränderten Gegebenheiten von nichtreligiösen Faktoren bestimmt und hat damit eine auch halachisch (d. h. unter dem Gesichtswinkel der verpflichtenden Gesetzesvorschriften. Anm. d. Red. des Rundbriefs) anders zu wertende Bedeutung. Aber auch das religiöse Judentum und seine Institutionen stehen — im Gegensatz zu anderen Religionen — den Fragen des modernen Staates und der Gesellschaft meist *fremd gegenüber*. Sie verzichten damit auf ihren Einfluß und vertiefen die schon vorhandene Kluft zwischen ihnen und den Nichtreligiösen. Im Gegensatz zu dem gerade dem Judentum Eigentümlichen beschränkt man sich auf die Bewahrung und Verteidigung bestimmter, an sich wichtiger Gebiete wie Schabbat, Kaschrut und Erziehung, wie man es in der Gola tat. Oft geschieht dies in der Voraussetzung, daß die Nichtreligiösen sowieso für die Lösung der anderen Fragen der Gemeinschaft Sorge tragen, während für die erwähnten Gebiete nur die Religiösen sich verantwortlich fühlen.

Bei der Erörterung des Problems hat man auch in Rechnung zu stellen, daß das Recht des Einzelnen auf *freie Meinungsäußerung*, auch im religiösen Bereiche, zu einem anerkannten Grundsatz der modernen Gesellschaft geworden ist. Der

jüdische Staat seinerseits hat durch sein Bestehen und sein Wirken diese Tendenz zur Säkularisation entscheidend verstärkt. Er entstand und wird gestaltet entsprechend der ihm innewohnenden Eigengesetzlichkeit *ohne Hinblick auf die jüdischen Werte*, auch wenn man viele Zeremonien bewahrt, Schabbat und religiöse Feiertage als offizielle Ruhetage beobachtet und dem „Felsen Israels“ Tribut in Reden entrichtet. Das Judentum fällt irgendwie aus dem Gesamtrahmen heraus — so erscheint es jedenfalls dem durchschnittlichen Bürger —, man kommt mit ihm in Berührung, wenn es sich um Verbote oder um eine offizielle Zeremonie handelt. Doch sieht man in ihm keinen Faktor, der von vornherein einen bestimmten Lebensbereich im Staate oder in der Gesellschaft gestaltet.

Das Heer als Beispiel

Ein gutes Beispiel hierfür dürfte die in der *Armee* bestehende Situation sein. Mehr als irgendwo anders, so sagen die hierfür Verantwortlichen, herrsche das Thoragesetz im Heer, d. h. man meint damit, daß Kaschrut und Feiertage offiziell im gesamten Bereich der Armee beobachtet werden. Viele religiöse Zeremonien finden statt, z. B. der „Appell der Aufrüttelung“ vor den Hohen Feiertagen; oft trägt man dabei die Thorarollen auf den Spitzen der Bajonette. Doch dies bedeutet keineswegs einen *Einfluß* seitens der religiösen Körperschaften trotz ihrer weit größeren Aktivität und Aufgeschlossenheit im Vergleich mit dem zivilen Rabbinat. Denn geistige Werte, soweit sie in der Armee zum Ausdruck kommen, und die alltägliche Atmosphäre — abgesehen von all dem, was direkt mit der Sorge um die Sicherheit zusammenhängt — haben kaum etwas mit Jüdischem gemeinsam, ja sind ihm zum Teil entgegengesetzt. Oft erscheint das Religiöse vor allem als brauchbares Mittel für die Stärkung militärischer Gesinnung und Moral. Daher nimmt es nicht wunder, daß nicht wenige religiöse Jugendliche, wenn sie nicht von vornherein sehr gefestigt waren, oft gerade während des Dienstes in der Armee sich ihrer Bindung an die Religion entledigen. Auch die *Befreiung der Jeschiwazöglinge* vom Militärdienst und der *religiösen Mädchen* von jedem öffentlichen Dienst zeigt deutlich die *bestehende Trennung* zwischen den religiösen und politischen Institutionen. Man kann den negativen Einfluß dieser beiden Bestimmungen für die Stellung der Religion im Staate ermessen, gerade angesichts der für das persönliche Leben so einschneidenden Bedeutung all dessen, was mit Sicherheit und Militärdienst zu tun hat. Es gibt auch keine Gründe, die die völlige Befreiung der Jeschiwazöglinge vom Militärdienst oder vom Dienst in der Reserve rechtfertigen. Der Hinweis auf die Befreiung der Geistlichen vom Heeresdienst in anderen Staaten ist gegenstandslos — und zwar im Hinblick auf die erwähnte andere Haltung des Judentums zum Staate. Doch sei gerade das Beispiel Frankreichs genannt, wo man vor ca. 50 Jahren — nach der Dreyfussaffäre — die Kirche haßte, während später das Verhältnis zu ihr sich änderte, neben anderem auch durch die Einbeziehung der Geistlichen in die Armee, durch die gemeinsam getragene Mühsal und vor allem durch ihre aktive Beteiligung an den Fragen der Gemeinschaft.

Auch das zivile und kriminelle *Recht* in Israel ist, abgesehen vom Eherecht, völlig säkular. Schließlich gibt es zwei *getrennte Erziehungsrichtungen*, die religiöse und die allgemeine, die allerdings beide vom Staate anerkannt sind. Ein gutes Beispiel für die gegenwärtige Situation bildet die Feier des *Unabhängigkeitstages*. Es ist uns geglückt, einen Feiertag zu schaffen, der volkstümlich geworden ist. Doch trotz der vielen Reden und Bibelzitate hat er kaum mit Begriffen und Werten zu tun, die man einst im jüdischen Denken mit der Errichtung eines jüdischen Staates in Verbindung brachte. Von vornherein war es kein sehr glücklicher Versuch, durch die Einschaltung einiger Psalmen — ohne die Bracha! — dem Tage eine religiöse Note hinzuzufügen. Abgesehen von einigen wenigen Synagogen und modernen Jeschiwot — vor allem der Bnej Akiva — gehen die meisten Jeschiwot, der größere Teil der Rabbanim und Bethäuser an diesem Tage achtlos

vorbei. Sogar für den *nationalen Trauertag* gibt es zwei Daten: Den 10. Tebet, der vom Rabbinat, und den 27. Nissan, der vom Staate als Trauertag erklärt wurde.

Die Trennung besteht bereits

Daher braucht man bei uns *Staat und Religion nicht trennen* zu wollen; die *Trennung besteht* längst, was auch durch die Ehegesetze und die offiziellen Ruhetage nicht wesentlich geändert wird. Es gilt den wirklichen Sachverhalt zu erkennen und seine Folgerungen daraus zu ziehen. Die jüdische Religion gehört offiziell in formaler Hinsicht zum Staate, doch hat dies kaum eine inhaltliche Bedeutung. Diejenigen, welche für den *Staat der Thora* als ein konkretes Programm für unsere Gegenwart eintreten, begnügen sich mit der Anbringung von Schildern, die keine konkrete Bedeutung haben. Sie selber schufen auch nicht die Grundlage dafür durch ernsthafte Vorbereitung und Erfassung der eigentlichen Fragen der modernen Gesellschaft im Sinne der Thora. Daher wird diese Einstellung dem wahren Sachverhalt nicht gerecht. Sie erzeugt schädliche Illusionen und vernebelt das wahre Problem. Richtiger ist die entgegengesetzte Feststellung, daß die *Beziehung unseres Staates zur jüdischen Religion geringer ist als die der meisten westeuropäischen Staaten zu ihrer Religion*.

Die jüdische Religion hat, wie erwähnt, eine politische Bedeutung. Sie ist auf die Verwirklichung in der Gemeinschaft gerichtet. Daher kann jede religiöse Gemeinde zu der Errichtung dieser Gemeinschaft konkret und ernsthaft beitragen. Möglicherweise werden Gemeinschaftszellen durch ihr Vorbild den Einfluß der Religion von unten her stärken und dadurch, ohne Zwang von oben, das Ideal des *jüdischen Staates* der Verwirklichung näher führen. Als Beispiel für die wirkliche Situation sei der Plan für eine *Verfassung* erwähnt, den einst Prof. Leo P. Kohn (s. A.) ausgearbeitet hatte, der aber mit Zustimmung der Religiösen, wie alle anderen Entwürfe, ad acta gelegt wurde. Heute sind keine Voraussetzungen für eine solche Verfassung vorhanden. Ein anderes Beispiel betrifft die Haltung der Religiösen gegenüber dem *Teilungsplan* für Palästina vor 25 und vor 15 Jahren. Viele wandten sich scharf gegen ihn, weil sie darin einen Verzicht auf einen Teil Erez Israels sahen, was ihrer Meinung nach verboten sei; denn die Verheißung wurde ihnen zur gegenwärtigen politischen Realität, die man nicht selbst preisgeben dürfe. Andere wiederum, die für die Teilung eintraten, wußten zu scheiden zwischen der erhofften Verheißung, die keinen Bezug auf die gegenwärtige Realpolitik hat, und der Wirklichkeit, in der wir *keinen* Teil des Landes besaßen. So gibt es auch heute unter den Religiösen Kreise, die gegen ein allgemeines Ruhegesetz für den Schabbat sind, weil man dann den Haifaabzirk ausnehmen müßte, und dies sei nicht statthaft. Sie argumentieren dabei, als ob die Bewahrung der Thora und des Schabbat konkrete und rechtliche Wirklichkeit geworden wäre.

Ohne Zwang!

Das Gesagte bedeutet nicht, daß wir die bestehenden Gesetze aufheben sollten, die ein Minimum an Einigkeit und Tradition in der Öffentlichkeit bewahren, oder daß wir nicht danach trachten sollten, bestimmte Gesetze oder Werte der Tradition dem Rechte oder einem anderen Bereich der Gemeinschaft einzugliedern. Doch sollte dies *ohne Zwang* geschehen aus der Erkenntnis heraus, daß heute Staat und Religion bei uns etwas *Verschiedenes* bedeuten. Die formale Gesetzgebung ohne eine entsprechende Grundlage in der Wirklichkeit hat nur begrenzten Wert. Wir sollten auch die Bedeutung der Religion und der Tradition für den Zusammenhalt des Volkes und für die Aufrechterhaltung des Bandes zur Gola nicht übertreiben, was oft geschieht. Der Wert der Religion liegt in ihr selber und nicht darin, sie als *Funktion* für andere Werte zu gebrauchen.

Auch ein Staat, der sich nicht offiziell mit der Thora *identifiziert*, braucht den Schabbat nicht aus seinen Straßen zu verbannen. England z. B. bewahrt bis heute vieles von der Eigenart des puritanischen Schabbat, obwohl die Puritaner in der

Minderheit sind, während die offizielle — anglikanische — Kirche nur eine viel mehr säkularisierte Form des Ruhetages anerkennt. Überhaupt *übertreiben wir die Bedeutung des Staates für die verschiedenen Gebiete des Gemeinschaftslebens*, während man heute, gerade in den fortgeschrittenen westlichen Staaten, die Initiative freier Körperschaften fordert, wie dies früher auch in den Gemeinden der Gola der Fall war. Selbst der westliche Sozialismus ist längst vom Glauben an die Allmacht der staatlichen Nationalisierung abgekommen.

Irrlehren unserer Zeit

Es besteht noch eine andere Gefahr, die *Nation und den Staat* als höchste Werte zu erklären und sie mit einem Nimbus der Erhabenheit und Heiligkeit zu umgeben. Man benutzt religiöse Geleitworte, meint aber ganz andere, säkulare Werte. Auch einige Kabbanim, besonders Jünger R. Kooks (s. A.) unter dem Einfluß der Kabbala, die das Ferne nahebringt und auch im Negativen das Positive sieht, betonen den kosmischen Charakter der Verbindung Israels und seines Gottes, die unauflösbar sei; daher bleibe auch der Nichtreligiöse in seinem Innern, oft gegen seinen Willen, religiös. Diese Kreise bejahen den Staat vollauf, ja sehen in ihm und im Heere Israels den Ausdruck absoluter Heiligkeit, weil beide die Herrschaft Gottes über sein Land versinnbildlichen. Da nun die Wirklichkeit so ganz anders ist, ist diese Verbrämung dazu angetan, die Vergötzung staatlicher Gegebenheiten und Werte religiös anzuerkennen. Anderen Gruppen wieder bietet diese

Beziehung unerschöpfliches Material für gegenstandslose Phrasen.

Ob man nun in der Errichtung des Staates selber ein *religiöses* Ereignis sieht oder nicht, hängt vom Standpunkt des Einzelnen ab. Wer es bejaht, darf aber an der *Katastrophe*, die unser Volk betroffen hat, nicht vorbeigehen, wenn er ehrlich mit sich sein will, denn nicht jeder kann sich das Geschehen auswählen, das in seine Deutung paßt. Weite Schichten, besonders der jüngeren Generation, haben sich von allen Werten des Judentums weit entfernt, so daß vielen das Bewußtsein, Jude zu sein, verlorengegangen ist. Andererseits verlangt man stärker als früher nach der richtunggebenden Kraft solcher *Persönlichkeiten*, die die Jugend und ihre Fragen kennen. Man weist inhaltslose Phrasen zurück und will, daß der Rahmen der Gemeinschaft der Wirklichkeit entspricht, auch wenn überkommene Vorstellungen davon betroffen werden. Vielleicht kann eine Trennung zwischen den beiden Bereichen des Staates und der Religion, zwischen denen im jüdischen Bezirk ein wesentlicher Zusammenhang besteht, eine Klärung und ein erneutes wahres Ringen ermöglichen, das letzten Endes auch zum gegenseitigen Verständnis und zur Annäherung führen wird¹.

¹ Wir verweisen Interessierte auf den Überblick über die Probleme und die Entstehung reformjüdischer Gemeinden in Israel, den *Sch. Ben Chorin*, Aspects of Progressive Judaism in Israel, im Juniheft 1962 des Central Conference Rabbis Journal bietet. (Anm. d. Red. des Rundbriefs.)

9. Die deutsch-israelischen Beziehungen

Von Dr. Moshe Tavor, Jerusalem

Mit freundlichem Einverständnis der Schriftleitung bringen wir aus dem in Tel Aviv erscheinenden Mitteilungsblatt der „Irgun Olej Merkaz Europa“ (30/36) vom 7. 9. 1962 den folgenden Beitrag von dem früheren Presseattaché der Israel Mission in Köln, Dr. Moshe Tavor.

Das Problem der Beziehungen zwischen Deutschland und dem Staat Israel, der offiziellen als auch der nichtoffiziellen, ist durch den *Vertrag von Luxemburg* vom 10. September 1952 zum ersten Mal angeschnitten worden. Die beiden vertragsschließenden Parteien waren schon damals nicht geneigt oder nicht in der Lage, sich über eine endgültige Lösung zu einigen. Der Israel-Mission in Köln wurde im Abkommen und für seine Dauer ein bestimmter Aufgabenkreis zugewiesen: der Status, den sie erhielt, war quasi-diplomatisch.

Die pünktliche Einhaltung der Verpflichtungen, die ein Teil Deutschlands, die Bundesrepublik, auf sich genommen hatte, hat an dieser formalen Sachlage nichts geändert. In ihrem Inhalt und in ihrem Wesen sind die Beziehungen bestimmt durch das Geschehen der Jahre 1933/45. Das wird für lange Zeit so bleiben, ob nun in Bonn und in Jerusalem Botschafter sitzen werden oder nicht. Die westliche Welt, die Juden und der Staat Israel, sehen in der Wiedergutmachung nur eine Geste. Westdeutschland weiß das. Daß sich die Machthaber im anderen, dem kommunistischen Teil Deutschlands nicht einmal zu dieser Geste bereitfanden und mit fadenscheinigen Sprachregelungen von der Idee des Zusammenhanges zwischen Schuld und Sühne abrücken, ist ein bestürzender Beweis mehr dafür, daß das Leitbild der vollkommenen Amoralität mit dem Vorzeichen der politischen Zweckmäßigkeit weiterwirken kann. Wenn wir also hier konkret und nicht nur im Allgemeinen von dem deutsch-jüdischen und deutsch-israelischen Verhältnis zu sprechen haben, so werden wir uns ausschließlich auf den westlichen Teil Deutschlands als Diskussionspartner beziehen können. Die Deutschen, die jenseits der Elbe leben, sind vorläufig mundtot.

Als man, lange vor Abschluß des zweiten Weltkrieges, die Frage zu erörtern begann, ob es zwischen Deutschen und Ju-

den je wieder zu irgendeinem *Kontakt* kommen könnte, wurde diese Unterscheidung zwischen Ost und West noch nicht gemacht. Jüdische Politiker und jüdische Publizisten sahen nicht weiter — und nicht einmal ex post kann ihnen deshalb ein Vorwurf gemacht werden — als die Großen der Welt, die sich über das künftige Deutschland Gedanken machten und für die auch das Nachkriegsdeutschland, zumindest in den offiziellen Urkunden, eine Einheit darstellte. Freilich war damals das zentrale Thema nur das der *Reparationen*, und der besondere jüdische Aspekt spielte dabei keine Rolle. Im Mai 1944 schrieb Dr. Siegfried Moses: „... in der Weltdiskussion über das Reparationsproblem wird die Frage der jüdischen Forderungen nirgends behandelt oder auch nur berührt: sie ist weder in der Interalliierten Erklärung vom 5. Januar 1943 erwähnt worden, noch, soviel ich sehe, in irgendeinem der in der allgemeinen Presse erschienenen Aufsätze.“ (Siegfried Moses: „Die jüdischen Nachkriegs-Forderungen.“ Verlag „Irgun Olej Merkaz Europa“, Tel Aviv 1944.) Was über die materiellen jüdischen Forderungen ein Jahr vor dem Zusammenbruch des Nazireiches gesagt wurde, gilt natürlich doppelt und dreifach von jenem unwägbaren Komplex der Verheerung, der sich niemals in Zahlen ausdrücken läßt. Niemand von denen, die sich zum Versuch einer Schätzung des Schadens vorwagten, den das Naziregime an den jüdischen Gemeinschaften Europas angerichtet hatte, brachte in jenen Tagen den Mut auf, die Möglichkeit einer Anknüpfung von Beziehungen, die über die strenge Relation von Ankläger und Angeklagten hinausgehen könnten, auch nur in Erwägung zu ziehen. Von politischen Beziehungen war natürlich noch weniger die Rede. Der Staat Israel wurde erst drei Jahre nach Deutschlands Niederlage gegründet, und als er ausgerufen wurde, war Deutschland noch unter der Vormundschaft der Sieger. Die erste Denkschrift, die an die Alliierten in der Frage der Wiedergutmachung gerichtet wurde, unterschrieb am 20. September 1945 Dr. Chajim *Weitzmann* als Präsident der Jewish Agency (der

spätere erste Staatspräsident des Staates Israel. Anm. d. Red. des Rundbriefs), in deren Büros im Laufe der Zeit (und zuweilen nicht ohne starke innere Widerstände) die Vorarbeit für die Darstellung der besonderen jüdischen Ansprüche geleistet worden war. Aber niemand sprengte auch nur in Gedanken den Rahmen der Forderung nach Schadenersatz, niemand wollte ein Mehr, niemand wünschte ein Mehr. In Westdeutschland entstand erst später die Bewegung: „Wir bitten Israel um Frieden.“

Man sollte heute einen Aufsatz lesen, den Georg Landauer am 14. April 1950 unter dem Titel „Beziehungen zu Deutschland“ veröffentlichte. (Abgedruckt im Sammelband Georg Landauer: „Der Zionismus im Wandel freier Jahrzehnte“¹, „Bitao“ Verlag, Tel Aviv 1957, S. 297–308.) Es ist erstaunlich, wie klar Landauer vor nunmehr zwölf Jahren eine Situation sah, die den meisten von uns erst im Laufe einer langen Zeit, mehr empirisch und pragmatisch als auf Grund analytischer Überlegungen zum Bewußtsein kam. Lange vor Beginn der Wiedergutmachungsverhandlungen und fast zweieinhalb Jahre vor dem Abschluß des Luxemburger Vertrags hat Landauer, dessen man gerade heute in dankbarer Verbundenheit auch wegen seines Anteils an den langwierigen Planungen der jüdischen Wiedergutmachungs-Postulate gedenken soll, erkannt, daß sich das Blatt gewendet hat. Was er damals z. B. über die Ost-West-Spannung in diesem Aufsatz zu sagen hatte, mutet in diesen Tagen des zugespitzten Berlin-Konfliktes geradezu gespenstisch an. Mancher deutsche Politiker könnte Landauers Ausführungen jetzt noch mit Nutzen lesen. Wir aber sollten uns einen Absatz vor Augen halten:

„Und wenn es nun im deutschen Volke heute gärt und neue Kräfte aufstreiben, die die moralische Entartung des Nationalsozialismus austilgen und heilen wollen und eine neue Ordnung der Gesellschaft in Würde und Recht erstreben, so sollen solche Kräfte nicht, weil es eben Bestrebungen deutscher Menschen sind, behindert oder gar abgelehnt und durch Boykott und Isolierung im Keime erstickt werden. So ist unsere „Rechnung“ eine *historische*, die *nicht beglichen werden kann*. Unser Verhalten jedoch in der Aktualität heutigen Geschehens muß in *seinem Bejahen oder Verneinen* bestimmt werden von der Konfrontierung mit den Kräften im deutschen Volk, mit denen wir es nun zu tun haben, und von Bedürfnissen und sogar Interessen, die für die Handlungen des *tagtäglichen Geschehens* entscheidend sind.“ Das schrieb ein Mann, für den in allen Jahren seines Wirkens im Zionismus, von den Kölner Tagen in der Jugendbewegung bis zum frühen Tod in der New Yorker Einsamkeit, niemals ein engstirniger, berechnender Opportunismus maßgebend war und für den auch im politischen Bereich das Moralische den allein gültigen Maßstab abgab. Die Grenzziehung zwischen Emotionen, und seien sie noch so sehr verständlich und verzeihlich, und dem, was Landauer „Verhalten in der Aktualität des Geschehens“ nennt, ist keine geringe Aufgabe. Noch schwieriger ist es, zwischen den sozusagen vernunftmäßigen Bezeugungen der Emotionen und der Realität einen Trennungsstrich zu ziehen. Unsere ganze Beziehung zu Deutschland ist ein Wirrwarr von Gefühl und Verstand und deshalb so unsagbar kompliziert. Jetzt, zehn Jahre nach Luxemburg, kann man aus dem Munde führender Persönlichkeiten widersprechende Äußerungen hören. „Wiedergutmachung ja — normale Beziehungen niemals!“ meint der eine, während ein anderer nicht weniger nachdrücklich behauptet: „Diplomatische Beziehungen ja, aber Geld hätten wir nicht nehmen dürfen!“ Jetzt, da die Wiedergutmachung nach dem Luxemburger Vertrag faktisch abbezahlt ist, zehn Jahre nach der Unterschrift Adenauers und Sharetts, ist in Israel eine klare Linie nicht vorhanden. Ben Gurion ist ganz gewiß für eine formale Normalisierung der Beziehungen, aber wenn es eines Tages zur Entscheidung kommen sollte, wird er selbst im Lager seiner besten Freunde manche Gegnerschaft überwinden müssen.

In Luxemburg war es noch eine Frage, die nicht durch das diplomatische Protokoll geregelt werden konnte, ob man sich nach Fertigstellung des Vertrages eigentlich die Hände reichen dürfe. Zu jener Zeit jedoch war Bonn durchaus bereit, den Wiedergutmachungsvertrag durch die *Errichtung einer Botschaft in Israel* zu krönen und der Israel-Mission den Status einer Botschaft zu verleihen. In Jerusalem war man 1952 noch nicht so weit, und niemand darf deshalb ein Wort der Kritik laut werden lassen. Die Erregung über den organisierten Menschenmord von sechs Millionen Juden über Auschwitz und Buchenwald und Dachau und Treblinka, über die Todesmärsche und über die Gasöfen war noch zu elementar. Mosche Sharett sagte in seiner Rede in der Knesset am 9. Januar 1952: „Wenn mit Deutschland Verhandlungen geführt werden sollen, so werden sie nur die Rückerstattung des Raubes zum Gegenstand haben. Die Frage der Anerkennung oder der Anknüpfung von Beziehungen besteht hier nicht.“ Das war mehr als eine parlamentarische Konzession an die Stimmung im Hause vor der Abstimmung über die Wiedergutmachung. Die Worte waren der treffende Ausdruck einer *seelischen Situation in Israel*. Der historischen Vollständigkeit wegen soll aber noch ein Satz zitiert werden, den Sharett zwei Minuten vorher ausgesprochen hatte. „Bei der Anprangerung des Nazismus haben wir uns nicht Rassentheorien verschrieben und kein Schandurteil über das deutsche Volk als ganzes und als Teil des Menschengeschlechts ausgesprochen.“ (Die Zitate aus der Rede Sharetts stammen aus der offiziellen deutschen Übersetzung, die im Mai 1952 durch den „Informationsdienst des Staates Israel“ [Staatsdruckerei Jerusalem] herausgegeben wurde; wahrscheinlich die erste offizielle Publikation, die in Israel in deutscher Sprache erschien.) Seither ist die Diskussion über das Für und Wider der normalen diplomatischen Beziehungen mit Westdeutschland nicht abgerissen; eine Frage der Beziehungen zur ostdeutschen Regierung in Pankow stand niemals zur Debatte. Israel würde, wenn das Angebot aus Bonn käme, zweifelsohne dem Austausch von Botschaftern zustimmen, wenn auch aller Wahrscheinlichkeit nach dem Entschluß parlamentarische und außerparlamentarische Auseinandersetzungen vorausgehen würden. Doch dieser Meinungskampf hätte, wenn der Vorschlag aus Bonn gekommen wäre, etwa 1957 oder vielleicht noch etwas früher, mit der gleichen Intensität und wohl auch mit dem gleichen Ergebnis stattgefunden.

Inzwischen aber ist das Problem der deutsch-israelischen Beziehungen leider in den Sog der *Ost-West-Spannung* geraten, als dessen greifbarer Ausdruck auf westdeutscher Seite die sogenannte *Hallstein-Theorie* zu gelten hat. Die Anerkennung Pankows durch irgendeinen Staat wird, dieser Lehre zufolge, von Bonn als unfreundlicher Akt angesehen, der den Abbruch diplomatischer Beziehungen durch Westdeutschland nach sich zieht. Die Araber schlugen aus der Furcht Bonns vor der Aufwertung Pankows reichlich Kapital, und die Regierung Adenauers ließ sich bisher erpressen. Sie war dabei nicht immer konsequent bis zum letzten. Ostdeutschland hat in fast allen arabischen Staaten Konsulate errichtet, die vielleicht stärker bemannt sind als die westdeutschen Botschaften in den arabischen Hauptstädten. Bonn hat diese durchsichtigen Manöver hingenommen, wenn auch stets mit einem beinahe zur Routine gewordenen Protest. Die Hallstein-Doktrin führt unter diesen Umständen nur noch ein Schattendasein; da sie aber noch immer nicht formell aufgehoben ist, wird sie nach wie vor als Argument gegen den israelischen Wunsch nach formaler Anerkennung verwendet. Hier darf man der Bonner Regierung mit Fug und Recht den Vorwurf machen, daß sie ihre guten Vorsätze aus dem Jahre 1952 *vergessen* oder zumindest *verdrängt* hat. Die Araber waren vor zehn Jahren gegen die Zahlungen an Israel aufgestanden, und niemand geringerer als Prof. Franz Böhm, der Leiter der bundesdeutschen Delegation bei den Verhandlungen über die Wiedergutmachung, den wir gegenwärtig in Israel als Gast begrüßen dürfen (s. u. S. 42 f.), hat schon 1953 ihre Einwände überzeugend zurückgewiesen. („Die Luxemburger Wiedergutmachungsverträge und der arabische Einspruch gegen den Israel-Vertrag“; abgedruckt in

¹ Vgl. F. R. X, 37/40, S. 96 f.

dem Buch „Franz Böhm — Reden und Schriften“, Verlag C. F. Müller, Karlsruhe 1960.) (Vgl. Der Wiedergutmachungsvertrag und die arabischen Staaten, Rundfunksendung von Prof. Dr. F. Böhm vom 18. 11. 1952 in: Rundbrief V, 19/20. Januar 1953. S. 11 ff. Anm. d. Red. d. R.) Die arabischen Staaten haben sich seinerzeit mit der Wiedergutmachung abgefunden, und sie würden aus verständlichem Egoismus wohl auch die Eröffnung diplomatischer Beziehungen zwischen Bonn und Jerusalem hinnehmen. Leider jedoch hat Westdeutschland nicht die Courage gehabt, auch weiterhin, wie 1952 und 1953, auf politischen Druck mit *moralischen Argumenten* zu erwidern. Die Behandlung der Beziehungen mit Israel hätte auf deutscher Seite aus vielen Gründen nicht der Schablone von Kalkulationen über augenblickliche Vor- und Nachteile verfallen dürfen. Es gibt auch für Kabinette Verpflichtungen, die sich dieser Schablone nicht fügen; auch Staatsmänner müssen manchmal begreifen, wo der Bereich der Politik aufhört und wo sich ein anderer Bereich auftut, in dem die Politik nichts zu suchen hat. Die Tatsache, daß Bonn seine Anerkennung vorenthält, bedeutet für das von feindlichen Staaten umgebene Israel eine Einbuße, die nicht ohne Belang auf der internationalen Bühne ist.

Diese Lage der Dinge wird auch in Deutschland nicht stillschweigend zur Kenntnis genommen. Immer öfter hört man von Äußerungen Einzelner, von Kundgebungen ganzer Gruppen, immer öfter liest man Artikel führender Publizisten, die Bonn auffordern, endlich jenen Schritt zu tun, den es längst hätte tun müssen. Der nicht sehr glückliche und auch nicht durchaus eindeutige Beschluß der Knesset vom Januar dieses Jahres über die *kulturellen Beziehungen mit Westdeutschland* (s. u. S. 40) wurde von den wohlwollenden Kreisen in der Bundesrepublik als Beweis dafür angesehen, zu welchen absurden Konsequenzen das im Zwielflicht gepflegte und auch halb verschämte unoffizielle Verhältnis zwischen den beiden Staaten führen kann. Israel darf aber stolz darauf sein, daß die besten Menschen, die das demokratische Deutschland besitzt, in den Reihen derer stehen, die in der Frage der Beziehungen einen reinen Tisch und saubere Ordnung dem gegenwärtigen Zustand vorziehen. Bei uns kann man solche Abgrenzungen, ohne ungerecht zu sein, nicht fordern. Die Wunden sind nicht verheilt, und viele, an deren ehrlicher Gesinnung nicht gerüttelt werden kann, haben sich über die Vergangenheit innerlich noch nicht hinwegsetzen können. Ihr Zaudern, ihre Hemmungen müssen mit Geduld in Kauf genommen werden, zumal wenn sie selber davon ausgehen, daß Andersdenkende im eigenen Lager ebenfalls von lauter Motiven bewegt werden. Verdächtigungen, wie sie hier und da in der politischen Arena benützt werden, sind in diesem Falle eine ganz üble Waffe.

In beiden Staaten, in Deutschland und in Israel, ist seit dem

10. September 1952 eine *neue Generation* herangewachsen. Menschen, die kaum im Alter der Hitler-Jugend waren, als das „tausendjährige Reich“ in Trümmer ging und seine Führer die Wahl zwischen Freitod und Galgen hatten, sind inzwischen Studenten, Handwerker, Arbeiter geworden, sind ins Leben eingetreten und möchten einen Strich unter die Vergangenheit ziehen. Sie können sich von ihr dennoch nicht lösen, sie wird ihnen anhaften, ob sie es wollen oder nicht. Aber sie sind nicht schuld an dem, was geschehen ist, nicht als Individuen und nicht als Gruppe. In der überwiegenden Mehrzahl wissen sie zu unterscheiden zwischen *Schuld*, die sie nicht trifft, und *Verantwortung*, derer sie sich nicht entledigen können. Der Judenfrage treten sie unbefangen entgegen. Das Häuflein Juden, die ihr Leben in Deutschland zubringen, ist für sie unerkennbar. Erkennbar, aufregend, neu ist für diese deutsche Jugend der *Staat Israel*, der nach dem großen Krieg entstand. Er packt ihr Interesse als soziales und nationales Experiment des Volkes, das von ihren Vätern verfehmt und gemordet wurde. Sie spüren, daß sie zu diesem Judenstaat eine Brücke schlagen müssen, und sie fühlen, daß sich das Schwergewicht ihrer Beziehung zum jüdischen Volk zwangsläufig nach Israel verlagert hat. Für sie hat der Begriff „Normalisierung“ einen doppelten Sinn: sich von den pathologischen Vorurteilen der Eltern zu befreien und das Verhältnis zwischen ihrem Staat und dem Staat der Juden ohne Verzug genau so normal zu gestalten, wie das zu anderen souveränen Staaten. Daher ist der Ruf nach Anerkennung Israels besonders laut und kompromißlos unter der *Jugend* in Westdeutschland, an den Hochschulen, in den Jugendringen, in den großen Parteien. Die jungen Menschen von heute werden morgen in den Schlüsselpositionen ihres Vaterlandes sitzen.

Wo immer wir Israelis mit unserer Vorstellung über das Verhältnis zu den Deutschen stehen mögen, eines sollte für uns alle ohne Unterschied schon völlig unbestritten sein: Diese deutsche Jugend, der es ernst ist mit ihrer vorurteilslosen Einstellung zu Israel, verdient unsere Ermunterung und unsere Förderung. Wir haben alles zu tun, um uns ihr verständlich zu machen. Auch hier in Israel ist eine neue Generation gereift, die an der Last der furchtbaren Vergangenheit nicht so stark zu tragen hat. Freie Menschen mit ihren guten und schlechten Seiten, aber freie Menschen. Hüben und drüben kann sich Neues regen, und wir sollen denen, die nach uns kommen, keine Knüppel zwischen die Beine werfen. Wir dürfen die Jugend nicht zum Haß erziehen, wir dürfen von ihr nicht verlangen, daß sie den Haß verewigt. Nur dann, wenn wir so handeln, erwerben wir uns den Anspruch, die zu verachten, die in Deutschland das Hassen noch immer nicht verlernen möchten. Dann auch werden sich die Beziehungen allmählich — und nicht nur in ihrem offiziellen Aspekt — normalisieren.

10. Schuld und Verantwortung

Ein Beitrag zur juristischen Würdigung des Falles Eichmann

Von Professor Dr. Jürgen Baumann, Universität Tübingen, gehalten als Vortrag am 10. Januar 1962 im studentischen Kreise¹

Viele Generationen vor uns haben in Jahrtausenden über Schuld und Verantwortung nachgedacht. Philosophen und Dichter haben sich mit diesem Thema befaßt und auch wir in unserem Alltagsleben sind ständig aufgerufen, neu über Schuld und Verantwortung nachzudenken. Wie oft gebrauchen wir nicht das Wort ‚er ist schuld daran‘ oder ‚er trägt die Schuld‘, oder ‚er hat Schuld‘ und wie unklare Vorstellungen verbinden wir oft mit diesen Bemerkungen. Das Schuldigwerden des Menschen ist eine Erscheinung, die jede der großen

Religionen beschäftigt und zu unterschiedlichen Antworten genötigt hat. Sind wir mit Schuld geboren? Können wir der Schuld entinnen? Sind wir verurteilt, ständig in unserem Leben neu schuldig zu werden? Können wir unsere Schuld abtragen? Wird uns unsere Schuld vergeben? Vergeben wir wirklich unseren Schuldigern? Oder zieht unsere Schuld ein unerbittliches Gericht auf uns herab?

Wenn sich der *Jurist* dem Thema „Schuld und Verantwortung“ stellt, tauchen vor allem Probleme des menschlichen Zusammenlebens auf. Wie weit sind wir für unser Handeln verantwortlich? Können wir die Schuld abschieben auf Institutionen oder auf Mächtige, die uns zu unserem Verhalten

¹ Für die „Normannia“, eine alte Stiftsverbinding, der vorwiegend evangelische Theologen angehören.

gezwungen haben? Was schulden wir der Rechtsgemeinschaft? Was aber uns selbst? Speziell der *Strafjurist* befindet sich beim Thema „Schuld und Verantwortung“ in einer schwierigen Situation. Auch für ihn stellt sich das Problem wie für jeden Juristen im sozialen Bereich, allerdings nicht so scharf abgeschnitten von den übrigen oben erwähnten Bereichen. Soll auch der Strafjurist nach sittlicher Schuld fragen oder gibt es eine spezifisch strafrechtliche Schuld, die ohne Zusammenhang mit sittlichem Verschulden gedacht werden kann? Ist der Mensch verantwortlich für sein Tun, oder ist er durch die sozialen Bindungen und durch seine Anlagen determiniert? Gibt es Freiheit auch im Bösen? Wer hat eine Verbrechenbegehung zu verantworten? Nur der Verbrecher selbst, oder auch seine Mitmenschen? Ist Schuld ohne Willensfreiheit denkbar? Kann der amoralische Mensch schuldig werden im strafrechtlichen Sinne? Soviel Fragen, soviel schwierige und nahezu unlösbar erscheinende Probleme.

Daß wir uns mit einem Thema wie „Schuld und Verantwortung“ befassen, scheint mir außerordentlich nützlich, wenn nicht gar notwendig zu sein. Nicht nur Juristen sollten über Schuld und Verantwortung nachdenken. Auch dem juristischen Laien ziemt es, sich mit diesen Dingen zu beschäftigen und eine eigene Stellungnahme zu gewinnen. Wie kann ein Angehöriger unseres Volkes, welches soviel Verantwortung und Schuld auf sich geladen hat, sich dem Nachdenken über Schuld und Verantwortung entziehen? Ist es aber dann nicht zuvor notwendig, diese Begriffe zu klären?

Haben wir über die Schuld Eichmanns nachgedacht? Ist nur der Henker schuldig, derjenige, der die Massenerschießungen durchgeführt hat, oder aber sind wir alle in diese Schuld verstrickt? Eichmann steht doch ersichtlich dazwischen. Auch er hat selbst nie Hand an einen Juden gelegt. Er war Beamter und hat getan, was ihm aufgegeben war. Wenn er aber schuldig ist an dem ungeheuren Morden, sind wir nicht mitschuldig geworden dadurch, daß wir die Tätigkeit eines Eichmann ermöglicht haben, dadurch, daß wir es unterlassen haben, das Funktionieren dieser Mordmaschine zu verhindern?

Tragen wir nicht alle Verantwortung und sind wir nicht alle schuldig geworden?

Die Novembertagung 1961 der Bayrischen Katholischen Akademie in München hatte sich mit den Kriegsverbrecherprozessen zu befassen. Die Frage ging nach den Möglichkeiten und Grenzen für die Bewältigung historischer und politischer Schuld in Strafprozessen. Bekannte Juristen und Theologen waren die Diskussionsredner¹. Die Nürnberger Prozesse waren der hauptsächliche Diskussionsgegenstand. Fragen Sie heute einen Juristen nach seiner Stellungnahme zu den Nürnberger Prozessen. Er wird abwinken. Leider ist es so, daß, freilich auch durch Schuld anderer, die Nürnberger Urteile obsolet geworden sind. Fragt man nach einer Stellungnahme, so wird man meistens hören, die anderen sind aber auch schuldig und sie sind nicht verurteilt worden. Oder, trifft man auf einen Juristen, so wird man hören: die Nürnberger Prozesse verstießen gegen den Grundsatz *nullum crimen sine lege*. Dieselben Leute werden aber einen Mörder gewiß nicht damit entschuldigen, daß ein anderer auch gemordet habe. Sie werden auch sicher nicht die Auffassung vertreten, daß der Mord an einem Einzelmenschen rechtmäßig sei. Nur wenn es sich um Morde ungeheuren Ausmaßes handelt, sollen andere Grundsätze gelten? Spielt die Dimension des Verbrechens eine Rolle für die Frage der Schuld?

Ähnlich ergeht es einem, wenn man nach einer Stellungnahme zum Eichmann-Prozeß fragt. Da wird zunächst eingewandt, Eichmann sei doch gekidnappt worden und das sei nicht in der Ordnung und deshalb dürfe das Verfahren gegen ihn nicht durchgeführt werden. Oder man hört, es sei nicht recht, daß die Opfer selbst über den Mörder zu Gericht sitzen. Die Richter seien befangen, sie dürften nicht urteilen. Beide Einwände sind außerordentlich oberflächlich. Auch das deutsche Strafrecht kennt ein sogenanntes Realprinzip und ein

Universalprinzip. Nach § 4 Absatz 2 Ziff. 2 des StGB kann ein Ausländer für Auslandstaten dann bestraft werden, wenn die Tat durch das Recht des Tatortes mit Strafe bedroht ist und die Straftat gegen das deutsche Volk oder gegen einen deutschen Staatsangehörigen gerichtet ist. Es handelt sich hier um das sogenannte Real- oder Schutzprinzip. Würde also deutsches Strafrechtsanwendungsrecht gelten, so könnte Eichmann selbstverständlich bestraft werden. Auch nach dem Universalprinzip unterläge Eichmann dem deutschen Strafrecht. Nach § 4 Absatz II Ziff. 3 des StGB wird nach Inlandsstrafrecht bestraft, wer als Ausländer eine Tat im Ausland begeht, die am Tatort mit Strafe bedroht ist und nunmehr im Inland betroffen und nicht ausgeliefert wird. Die Vorschrift des § 4 II Ziff. 3 ist Ausdruck des sogenannten Universalprinzips. Auch nach diesem Prinzip würde, wenn man deutsches Strafrechtsanwendungsrecht gelten ließe, Eichmann bestraft werden müssen. Will man eigentlich dem Staate Israel ähnliches Strafrechtsanwendungsrecht bestreiten?

Ähnlich töricht ist die Behauptung, daß ausgerechnet israelische Richter nicht über die Morde Eichmanns urteilen dürften. Auch ein Mord in Deutschland verletzt nicht nur das Rechtsgut Leben des Ermordeten, sondern darüber hinaus auch die Rechtsgemeinschaft. Die Rechtsgemeinschaft wird repräsentiert durch den Staat, und die Aburteilung des Verbrechens erfolgt durch Organe eben dieses verletzten Staates. Auch bei uns urteilen also Repräsentanten der verletzten Gemeinschaft über den Mörder.

Was aber ist aus dieser großen Münchner Diskussion über die Nürnberger Prozesse und incidenter auch über den Eichmann-Prozeß geworden? Einziger Rufer im Streit zugunsten der Nürnberger Prozesse war der ehemalige Mitarbeiter der US-Anklagebehörde *Mandellaub*. Er war, wie die Frankfurter Rundschau vom 21. November 1961 mitteilt, der Rufer in der Wüste. In dem Bericht der Frankfurter Rundschau heißt es dann weiter: Der Rufer in der Wüste fand allerdings nur ein einziges Echo: Professor Karl *Peters*, der katholische Strafrechtler aus Münster, appellierte an das christliche Gewissen der Teilnehmer der Tagung der Katholischen Akademie, mehr Verständnis für die Vorgänge in Nürnberg aufzubringen. Peters führte wörtlich aus: „Mich bedrückt, daß die Dinge nur vom Prozeß her gesehen werden und nicht vom Grundsätzlichen. Ich bin erschüttert über die Neigung der Juristen, die Sache immer nur vom Formalen her zu sehen und das Schreckliche zu vergessen.“ Im Bericht der Frankfurter Rundschau heißt es weiter: Die geistige Auseinandersetzung, die angesichts des bevorstehenden Eichmann-Urteiles notwendig gewesen wäre, blieb aus; man klammerte sich an den formalen Positivismus. So wichtig dieser für den Bestand des Rechtsstaates ist, wenn man aber, wie wohl beinahe alle Teilnehmer der Tagung der Katholischen Akademie auf dem Boden des Naturrechts steht und das göttliche Walten im Recht sieht, hätte man einen Schritt weitergehen müssen. Professor *Peters* Abschiedsgruß war durchaus verständlich: „Langsam kommt man sich wie ein Landesverräter vor, wenn man Hitlers verbrecherische Raubzüge als Angriffskriege bezeichnet.“

Ich habe diese meines Erachtens erschütternden Berichte absichtlich etwas ausführlicher vorgetragen. Sind die Juristen wirklich so formal, oder aber verschanzen sie sich nur hinter Formalitäten, um dem wirklichen Problem auszuweichen? Der Nichtjurist neigt ja dazu, dem Juristen Formalismus und mitunter auch ein Ausweichen vor den wirklichen Problemen vorzuwerfen. Der Theologe wird über den Schuldbegriff des Juristen lächeln.

Aber müssen wir Juristen nicht auch etwas formal sein? Brauchen wir nicht feste Kategorien, um die Vielgestaltigkeit des menschlichen Lebens zu erfassen? Können wir überhaupt ein System entbehren, welches uns feste Maßstäbe bei der Beurteilung menschlicher Verhaltensweisen gibt? Meines Erachtens können wir es nicht. Wir können nicht über Schuld und Verantwortung allgemein herumräteln.

Ich möchte Ihnen daher zunächst ausführen, was wir Juristen unter Schuld verstehen.

¹ s. u. S. 82 f.

Das Verbrechenselement der Schuld ist eine strafrechtliche Erscheinung. Uns im Strafrecht interessiert die strafrechtliche und nicht die sittliche Schuld. Gerade heute angesichts der zahlreichen Tendenzen einer Gleichstellung strafrechtlicher und sittlicher Schuld ist es angebracht, hierauf immer wieder hinzuweisen. Tiefere Ursache für die Gleichstellungstendenz ist der Abscheu vor dem nationalsozialistischen Unrecht. Wenn Recht vom Staat in Unrecht verkehrt wird, Schuld zu Unschuld gestempelt und umgekehrt Unschuld zu Schuld gemacht wird (Nürnberger Gesetze!), so mag man freilich dazu neigen, nach einem übergesetzlichen, dem Staate entzogenen und nicht manipulierbaren Maßstab der Schuld zu suchen. Wenn ich dennoch die Gleichstellung strafrechtlicher und sittlicher Schuld ablehne, so verkenne ich dabei nicht, daß Strafrecht und Sittengesetz die gleiche Wurzel haben, daß strafrechtliche Schuld ohne sittliche Schuld nicht denkbar ist, ich verkenne auch nicht, daß die strafrechtlichen Gebote den sittlichen Geboten weitgehend entsprechen und ich weiß auch, daß das Strafgesetz nicht gegen das Sittengesetz verstoßen darf. Aber es bleibt bei allem doch immer zu beachten, daß die Funktion des Strafrechts eine andere ist als die des Sittengesetzes. Die sittliche Norm bestimmt das Verhalten des Menschen zu sich selbst, die Strafrechtsnorm oder überhaupt jede Rechtsnorm bestimmt das Verhalten des Menschen im Sozialbereich. Bei den verschiedenen Funktionen von Strafrechtsnorm und sittlicher Norm müssen auch die Schuld-begriffe notwendig differieren. Notwendig ist der Schuld-begriff des Rechts weniger differenziert. Das Recht muß generalisieren. Es kann nicht bei jedem einzelnen Täter die Frage nach der Freiheit des menschlichen Willens aufwerfen. Es verfährt in sehr viel praktischerer Weise, indem es (hierbei großzügig verfahrend) bestimmte Personengruppen aus dem Schuld-bereich völlig ausschließt. Kinder unter 14 Jahren sind schuldunfähig. Schuldunfähig sind auch nach § 51 StGB Geistesranke und Geistesschwache, bei denen Intellekt oder Willenskraft so stark verkümmert sind, daß sie das Unrecht ihrer Tat entweder nicht einsehen können oder aber zwar einsehen können, aber unfähig sind, nach dieser Einsicht zu handeln. Besondere Notsituationen, in denen sich ein Mensch befinden kann, werden über Schuld-ausschließungsgründe, z. B. der §§ 52 und 54 StGB, berücksichtigt. Wer nicht schuldunfähig ist und sich auch nicht in einer besonderen Notsituation befindet, handelt in der Regel schuldhaft, wenn er vorsätzlich einen Deliktstatbestand verwirklicht. Handelt er nicht vorsätzlich, sondern nur fahrlässig, so ist genau zu prüfen, ob er in der Lage war, sich pflichtgemäß zu verhalten und ob er den Erfolg (den sozialschädlichen) seines Verhaltens voraussehen konnte.

Ihnen mag dieser freilich recht grob gezeichnete strafrechtliche Schuld-begriff sehr unvollkommen erscheinen. Für unser Strafrecht selbst ist er eine große Leistung. Ich erinnere nur daran, daß nicht zu allen Zeiten ein Schuld-begriff dieser Art notwendiges Verbrechenmerkmal gewesen ist. So war z. B. das alte deutsche Strafrecht ein Erfolgsstrafrecht. Es galt der Satz: die Tat tötet den Mann. Wer zufällig auch ohne Verschulden den Tod eines anderen herbeigeführt hatte, mußte diese Tat sühnen. Daß wir nach der Vorwerfbarkeit eines Erfolges fragen, ist gegenüber derartigen Erfolgsstrafrechten ein nicht unbedeutender Fortschritt.

Freilich beginnen jetzt erst die Schwierigkeiten: Da taucht zunächst die Frage auf, was denn Bezugspunkt der Schuld sein kann. Fragen wir bei der Schuldprüfung, ob dem Täter die einzelne Tat vorzuwerfen ist, fragen wir also nach der Einzeltatschuld, oder muß uns die Lebensführung des Täters, also die Lebensführungsschuld, interessieren. Wenn wir eine Lebensführungsschuld anerkennen und genügen lassen, so können wir auch den Menschen für seine Taten verantwortlich machen, der sich durch seine Lebensführung allmählich in einen Zustand der Schuldunfähigkeit hineinlaviert hat. Die herrschende Lehre lehnt m. E. mit Recht den Gedanken der Lebensführungsschuld ab. Schon die Frage nach der Einzeltatschuld türmt oft unüberwindliche Schwierigkeiten vor uns auf. Wie aber sollen wir beurteilen können, ob ein Mensch

in seiner Lebensführung schuldig geworden ist. Wieviel liegt an der Lebensführung dieses Menschen, wieviel an den Umweltsverhältnissen, wieviel an uns allen, die wir dem allmählich absinkenden Menschen keine Hilfe gebracht haben. Oder es taucht die Frage auf, wie weit bei der Schuld die Gefährlichkeit des Täters eine Rolle spielen kann. Ist der Gedanke der Gefährlichkeit vielleicht sehr viel geeigneter, eine Bestrafung zu tragen, als der Schuldgedanke? Können wir überhaupt Schuld feststellen, solange wir nicht wissen, wie weit der Wille des Täters bei der Tatbegehung im Spiele war? Ich kann hier nur kurz resümieren, daß alle diese Gefährlichkeitsthesen im geltenden Strafrecht keinen Platz haben. Freilich bestehen auch hier Bestrebungen, den Schuld-begriff durch den Gefährlichkeits-begriff zu ersetzen, das Strafrecht zu einem Heilbehandlungsrecht für Gestraufte werden zu lassen. Ich erinnere nur an die Bewegung der „défense sociale“.

Bleiben wir bei unserem grob skizzierten und auch groben strafrechtlichen Schuld-begriff. Fragen wir nur nach der Vorwerfbarkeit einer tatbestandsmäßigen und rechtswidrigen Handlung. Betrachten wir dabei nur die einzelnen Elemente unseres strafrechtlichen Schuld-begriffs und prüfen wir die Fähigkeit des Täters, vorwerfbar zu handeln, sodann Vorsatz oder Fahrlässigkeit und schließlich das Fehlen von Schuld-ausschließungsgründen oder die Zumutbarkeit des Andershandelns, so zeigt sich dennoch, daß wir für unsere Ausgangsbeispiele jedenfalls allgemein taugliche Maßstäbe gewinnen. Die Tötung von Millionen Menschen ist sicher tatbestandsmäßig und rechtswidrig. Eichmann und seine Helfershelfer waren sicher schuld-fähig. Keine Geisteskrankheit und keine Geistesschwäche hat ihr Einsichtsvermögen getrübt. Sicher haben Eichmann und seine Helfershelfer auch vorsätzlich gehandelt, und die Frage kann nur sein, ob nicht besondere Schuld-ausschließungsgründe, hier vor allen Dingen strafrechtlicher Notstand nach § 54 StGB, die Schuld als ausgeschlossen erscheinen lassen. Aber auch schon eine grobe Prüfung des Schuld-ausschließungsgrundes § 54 StGB ergibt, daß von einem derartigen Schuld-ausschluß nicht die Rede sein kann. Es bestand für Eichmann und seine Helfershelfer keine Leibes- oder Lebensgefahr für den Fall, daß sie sich ihrem Henkeramt entzogen hätten. Die Meldung zum Militär oder der Antrag auf Versetzung an eine andere Stelle wäre immer möglich gewesen. § 54 berücksichtigt aber nur besonders schwere Gefahren. Die Gefahr einer gehaltlichen Schlechterstellung ist sicher kein Schuld-ausschließungsgrund, wenn es sich um derartig schwere Verbrechen handelt.

Freilich werden wir bei den einzelnen Tätern zu differenzieren haben. Der Schuld-begriff ist ein Steigerungs-begriff. Es gibt schwache, starke und stärkste Schuld. Die Weite des Weges zwischen menschlicher Handlung und verbrecherischem Erfolg schwächt die Schuld. Sie schwächt auch das Verantwortungsgefühl. Man glaubt, daß noch eine Menge anderer Menschen in der Kausalkette zwischen eigenem Verhalten und strafrechtlich relevantem Erfolg stehe und daß auch diese doch schließlich das Eintreten des Erfolges verhindern könnten. Hinzu kommt, daß die moderne Technik in gleicher Richtung wirkt. Ein Mensch, der es niemals über sich bringen würde, einen anderen mit einem Messer zu erstechen, könnte doch dazu neigen, auf den berühmten Druckknopf zu drücken. Hier hat er weit weniger Hemmungen. Unsere moralische Entwicklung hat mit der Entwicklung der Technik leider nicht Schritt gehalten, und nicht zuletzt deshalb muß das Strafrecht vorprellen, und nicht zuletzt deshalb sind die Nürnberger Prozesse ein wichtiger Meilenstein auf dem Wege der Entwicklung des Strafrechts.

Die immer stärkere Verflechtung der sozialen Verhältnisse, die immer unübersichtlicher werdende Auswirkung menschlicher Verhaltensweisen im Sozialgefüge und hinzukommend die immer stärkere Entwicklung der Technik stellt unser Rechtssystem und auch unser Strafrechtsdenken vor immer neue Aufgaben. Zu den wichtigsten Aufgaben gehört zur Zeit die Bestimmung der Verantwortlichkeit für Unterlassungstaten. Wie weit macht schon bloßes Untätigsein verantwortlich und auch schuldig. Eine weitere bedeutsame Frage,

die die Strafrechtsdogmatik in Zukunft noch mehr beschäftigen muß, ist die der Schuldfähigkeit juristischer Personen und die der Schuldfähigkeit von Verbänden. Eine Verfeinerung der Erfassung ist hier erforderlich. Aufgabe der Strafrechtswissenschaft ist es, neue Maßstäbe für Unterlassungstaten und neue Maßstäbe für Kollektivverbrechen zu finden. Aufgabe

für uns ist es, der Gleichgültigkeit des Menschen den Kampf anzusagen, die Gewissensträgheit des Menschen zu bekämpfen und schließlich die Verschanzung des Menschen hinter Massenorganisationen zu verhindern. Nur der Einzelmensch hat ein Gewissen, *er also trägt die Verantwortung auch für das Ganze* und er trägt die *Schuld*, falls das Ganze demoralisiert wird.

11. „Jüdische und christliche Geistigkeit“

Bericht über die 14. Studientagung des Deutschen Evangelischen Ausschusses für Dienst an Israel über Kirche und Judentum vom 13. bis 16. März 1962 in der Ev. Akademie Hofgeismar

Von Pfarrer Lothar Ahne, Essen

Mit freundlichem Einverständnis des Verfassers und der Schriftleitung bringen wir den folgenden Bericht leicht gekürzt aus „Junge Kirche“ (23/5). Dortmund, 10. 5. 1962, S. 271 ff.

Dies war eine intime Tagung, wie sie alle zwei Jahre stattfinden soll, und die der Initiator und Leiter dieser in Europa einmaligen Dialoge Prof. D. Rengstorff-Münster ein Zusammensein des „Einatmens“ nannte. Das Thema ergab sich sozusagen von der übrigebliebenen Insuffizienz der SYNA-GOGA in Reddinghausen. Es sollte vom tragenden Kreis der Teilnehmer dieser Tagungen aufgegriffen werden (vgl. F.R. XIII/50/52 S. 73 f. Anm. d. Red. des F.R.).

Wie immer war es auch diesmal eine europäische Angelegenheit, nicht nur im deutschen Rahmen begrenzt. So sprach Pfarrer Rasmussen am Begrüßungsabend — er ist Däne aus Kopenhagen. Von 1936 bis 1939 war er in Polen. Der polnische Antisemitismus war derart, daß viele polnische Juden die Arbeit der Judenmission dankbar begrüßten. Es kann dabei nicht um einen Monolog, sondern nur um Dialog gehen. Rabbiner Dr. Maybaum-London begann damit, daß er auf die kranken Juden in London während des Krieges hinwies, die die Christen in zwei Kategorien ansahen: in solche, die Juden schützen und die es unterlassen. England zeichne sich als pluralistische Gesellschaft dadurch aus, daß die Juden nur eine Gruppe unter anderen seien. Die Zusammenkunft von Juden und Christen in der Art der Tagungen Prof. Rengstorffs unterscheide diese Epoche von allen anderen — und das sei wichtiger als Glenn und Gagarin! Maybaum verwies auf den amerikanischen Theologen Reinhold Niebuhr, der gefordert habe, daß die Mission vor den Juden haltmachen müsse. Früher sah der Jude den Christen als *goj* — heute als getauften *goj*. Der Jude habe den *goj* neben sich, der Christ in sich. Petrus Huigens, bekannt durch seine beiden Bücher über das altneue Israel, berichtete (s. u. S. 87), daß sich das religiöse Gespräch in Israel geradezu aufdränge. Auschwitz sei der totale Bankrott des Christentums gewesen, habe ihm eine Frau im Land der Väter gesagt. Der Dialog müsse mit der heiligen Schrift geführt werden. So werde die Bibel den Christen neue Einsichten vermitteln.

Die Gestalt des Patriarchen Abraham stand im Mittelpunkt der Referate, die Professor Dr. Edmond Jacob-Strasbourg und Landesrabbiner Dr. Meyer-Dortmund hielten. Hören wir zuerst Jacob: Das Alte Testament kenne den „Gott Abrahams“. Das ist eine klare Definition Gottes, die zugleich die Bedeutung Abrahams kennzeichne. Abraham ist „Vater“ für Christen und Juden. Das doppelte Glaubensbekenntnis des Alten und Neuen Testaments laute „unser Vater Abraham“. Die Historizität Abrahams stehe fest. Vater bedeute: wenn der Sohn vom Vater spricht, erbe das Distanzierung und Identifikation zugleich. Denn der Sohn trage das Bild des Vaters mit sich: corporate personality. Israel habe in Abraham immer seine Bestimmung gesucht, nicht das, was er und es sein wollten. Es gehe dabei um einen doppelten Bund: bestimmt von Blut und der Korrespondenz von Verheißung und Erfüllung. Nicht das Ghetto, sondern das Sein in der Welt für die Welt bestimme den Vater der Glaubenden. Er tritt als Heerführer auf, als Mensch, der ganz Gott hingegeben sei, als Missionar in der Begegnung mit Melchisedek. Die Völker

werden mit dem Abrahamssegens gesegnet werden. Bei Abraham hänge alles an der Segensverheißung, mehr als am Glauben. Die Bekehrung der Heidenvölker zu Gott sei der Befehl an die Geschichte, den Gott mit Abraham erteilt habe. Der Glaube Abrahams ist die Konkretisierung der Erfahrung und Mission Israels. Theophanie und Bundesschluß, die später bei Mose und Jesaja auftreten, sind bei Abraham schon da. Der Glaube ist keine Eigenschaft, sondern aktuelle Haltung. Der Gegensatz Glaube-Werke ist im Alten Testament ein Pseudoproblem. Glaube ist eine Tat — „er macht sich fest in Gott“. Die Erwählung Israels wird im Glauben, also in Entscheidungen und Taten, realisiert. — Im Neuen Testament ist die Reihenfolge Abraham-Mose. Abraham bleibt der Vater, Glaubensheld und Gottesfreund im Neuen Testament. Abraham wird nicht „christlich“ überhöht. Er ist das erste Glied einer Kette, die sich durch das Alte und Neue Testament zieht (Römer 4). Die Heilsgeschichte hat zwei Höhepunkte: mit Abraham beginnt die Erwählung, mit Jesus Christus die Auferstehung. Die Bedeutung Abrahams für den christlichen Glauben legte Jacob in drei Punkten dar: 1. Glaube ist Aufbruch, Gehen und Wandern. Der „Gott Abrahams“ ist der, der mit seinem Volk zu einem Ziel auf vorgezeichneter Straße wandert. Damit sind Geschichte und Eschatologie in ein untrennbares Verhältnis gekommen. 2. Der Glaube hat eine universale Dimension. So wie Abraham und Israel soll die Kirche Glaube austreten und missionieren. Hat Abraham denn missioniert: In Melchisedek begegnet Abraham einem kananäischen Priesterkönig mit dem Gott El elion. Abraham protestiert nicht gegen den Segen Melchisedeks. Die Erkenntnis des Schöpfergottes der „Heiden“ wird ihm so groß, daß er sie aufnimmt. Mission ist zuerst Aufnahme dieser Art und dann Gespräch und Austausch. 3. Abraham hilft dem Glauben zu einer menschlichen Dimension — er ist der „Freund Gottes“. In der Fürbitte für Sodom betet und redet er menschlich mit Gott und vermeidet dennoch jeden Synergismus wie die Vermenschlichung Gottes. Vom irdischen Vater Abraham führt uns Jesus zum himmlischen Vater. Leo Baeck: mit Abraham hat eine Sache angefangen, die uns alle angeht.

Landesrabbiner Dr. Hans Chanoch Meyer-Dortmund führte aus, daß Abraham für den jüdischen Glauben mehr bedeute als Mose. Es gibt kein jüdisches Hauptgebet, in dem nicht Abrahams gedacht würde. Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs bedeute immer: Gott erscheint helfend, wo Not ist. Es gibt keinen Feiertag, an dem Abraham nicht im Mittelpunkt steht. Selbst bei Pessach spielt Mose keine gleich qualifizierte Rolle. Die Hohen Festtage sind ein einziges Loblied auf Abraham und die Väter. Bei *rosch-ha-schanah* spielt Abraham die Rolle. Die Widderhörner-schofarim, die am *jom kippur* geblasen werden, erinnern an die Opferung Isaaks (Gen 22): Gottes Gnade wird helfen auch in der größten Krise, wie er Abraham am Berg Morija half. Beim *Minchagebet* des *jom kippur* wird die Umgebung Gottes vor Augen gemalt: die Engel beten mit Gebetsriemen, und sogar Gott habe solche angelegt, auf denen zu lesen steht: Wer ist wie Israel? Zu dieser späten Stunde (*mincha*) soll die Opferung Isaaks erfolgt sein. Und es heißt in den Worten der Weisen, daß das, was unten ge-

schiebt, oft größer sei, als das, was oben ist. Die Geschichte Abrahams sei alt und jung verständlich. Selbst Salomo und David hätten nicht den gleichen Rang wie Abraham. Keiner von ihnen verdiene den Namen „unser Vater“. Abraham stehe nicht nur in den Büchern — er sei eine tägliche Begegnung des Juden mit ihm. Es sei das Verwandtschafts- und Liebesverhältnis des Enkels zum Großvater. Kein Jude könne leben, ohne auf Abraham zu stoßen.

Zur Frage „Jüdische Geistigkeit?“ sprach zuerst Rabbiner Dr. Maybaum-London. Man kann jüdische Geistigkeit in zwei Worte fassen: höre und liebe! Das Judentum ist nach einem seiner Gebete ein Volk, „das deinen Namen eint“. Während Christen und Mohammedaner Gott *bekennen*, habe das Judentum Zeuge der Einheit Gottes zu sein, und zwar in der Welt. An der Sabbatfeier machte Maybaum das deutlich. Sabbat ist das Erlebnis, daß die Welt Gottes vollkommen ist. Sie bedarf nicht des Menschen zu ihrer Verbesserung. Darum ist es für den Juden die Hauptfrage, ob er den Sabbat feiern kann. Unter Hinweis auf F. Rosenzweigs „Stern der Erlösung“ III, 126¹, und „Briefe“, p. 331 f.², wird der Unterschied von Sabbat und christlichem Sonntag klar. Für den sabbatfeierenden Juden ist die Welt perfekt, sie gehe von der Schöpfung zur Erlösung. Was dazwischen sei — die Geschichte — sei unwichtig. „Seitenblicklos geht der Jude durch die Weltgeschichte“ (F. Rosenzweig a.a.O.). Wichtig sind ihm nur zwei Daten: Schöpfung und Erlösung. Am Sabbat kehrt der Jude zur Schöpfung zurück. Die zukünftige Welt wird ein vollkommener Sabbat sein. Der Christ blicke vom ersten Tage der Woche an vorwärts. Das Exil, die galuth, bleibe die Bestimmung des Judentums. Es bleibe dabei, was F. Rosenzweig gesagt habe: das jüdische Volk ist ein Volk ohne Land, ohne Volk und ohne Sprache. Auch der Staat Israel habe daran nichts geändert. Erst am Ende der Tage sei die galuth zu Ende. Ein Jude, der die galuth nicht ertragen wolle, gleiche einem Christen, der dem Kreuz ausweiche. Zwar sei der Staat Israel wichtig — aber keine Lösung der Judenfrage. Die löst erst der Messias. Vorher gibt es nur Episoden.

Zionismus wie Antizionismus waren solche Episoden, die in die Rumpelkammer der Geschichte gehören. Die Geschichte kann überhaupt nur Episoden etablieren. „Ich bete um eine *lange* Episode des Staates Israel“, sagte Maybaum. Worin liegt der Unterschied zwischen Judentum und Christentum? Judentum ist Monotheismus, während Christentum und Islam monotheistische Zivilisationen seien. Der Monotheismus trifft auf je verschiedene Gemeinschaften: im Judentum bleibt es die Familie, denn Familie wie Welt sind gotterschaffen. Im Christentum ist die tragende Gemeinschaft die polis. Der dialektische Gegensatz zum Staat bleibe an diesen gebunden. Ist die Kirche ein spiritualisierter Staat? Der Islam treffe auf gesellschaftliche Gruppen der verschiedensten Art. Es gehe um ahabija, um Zusammensein. Aber solche Gruppen ohne Staat fallen immer dem Staat zum Opfer. Es kommt zur Despotie. Der Islam ist die Welt des späten Hellenismus, nicht eine moderne Demokratie. Das Judentum der galuth schaffe keine Zivilisation, keinen Staat. Darum gibt es keinen Gegensatz von Gesetz und Liebe, sie seien im Judentum eine Einheit, da es nicht in den geschichtlichen Prozeß eintritt. Christentum und Islam sind Judentum im geschichtlichen Prozeß. Das Christentum habe den Typ des citoyen geschaffen, den Soldatenbürger — aber was ist der bourgeois? Im Christentum ist der freie Mensch zu seinem Recht gekommen. Die paulinische Mission ist eine solche am westlichen Menschen. Im

Islam darf der Mensch nicht schöpferisch sein — ihm bleibt nur die Flucht in die Arabeske. Der freie schöpferische Mensch ist durch das Christentum von Griechenland nach Jerusalem gebracht worden. Prometheus wird zum Geschöpf bekehrt. Das Christentum habe seine Wurzeln — so Leo Baeck — in der Makkabäerzeit. Damals entstand der vertikale Messianismus zu dem jüdisch-horizontalen. Beide können koexistieren. Das ist nach Baeck der Friede zwischen Judentum und Christentum. Der Jude galt immer als bourgeois — Bürger und Jude werden identifiziert. Der bourgeois ist antispirituell, er weicht der Tragödie aus. Golgatha überwindet die Tragödie. Aber Isaak braucht nicht geopfert zu werden! Der Vater-Sohn-Konflikt findet nicht statt. Im Christentum wird der Sohn, der mit dem Vater eins ist, geopfert. Die Naziperiode bezeichnete Maybaum als „weißen Islam“, den weißen Islam des Humanismus. Die Ostkirche stehe dem Islam am nächsten. Der neue Islam beginnt mit Humanismus und will die Welt ohne den Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs verstehen. In der „Einheit Gottes“ sind Opfer und Glück keine Gegensätze mehr wie auch Gerechtigkeit und Liebe. Die Welt kenne den Juden nur als Blutzeugen, aber auch in der Sabbatfeier könne sie den Juden sehen. Denn da ist der Prometheus erlöst durch das Werk der Hände dessen, der die Welt schuf. In der technisierten Welt stillsitzen und Frieden haben, das hieße den Segen verstehen.

Die Diskussion, an der sich einmal alle Teilnehmer, zum anderen nur die vier Referenten beteiligten, war lebhaft bis stürmisch, tief- und weitgreifend. Sie kann in ihren Phasen und Assoziationen vom Chronisten nicht aufgezeichnet werden. Man muß dabeigewesen sein. Über „Christliche Geistigkeit?“ (das Fragezeichen war dem Referenten sehr wichtig) sprach Professor Dr. H. Noack-Hamburg. Geistigkeit ist kein christlicher terminus — darum bleibe das Thema fragwürdig im positiv-negativen Doppelsinn. Es erhebe sich die Frage, wann sei eine Geistigkeit schon christlich oder noch christlich. Sie ist es sicher nicht als Produkt des menschlichen Geistes — das zeige das Petrusbekenntnis. An Pascal, Hamann, Matthias Claudius und Kierkegaard zeigte der Referent die oben genannte Fragwürdigkeit auf. Ohne Christus und die Geschichte des Christusglaubens wären sie nicht so, wie sie waren. Das Problem der Vernunft und des europäischen Denkens hätte sich nicht so gestellt. Dazu gehöre auch der Stachel der Kritik, daß die Vernunft durch die Gefallenheit des Menschen verdunkelt sei. Dunkelheit in diesem Sinne kannte der Plato des Höhlengleichnisses nicht — diese Fragwürdigkeit ist mehr als antike Skepsis. Christliche Geistigkeit könne nie Autonomie im Sinne von Autarkie sein. Es gibt keinen christlichen Staat, denn das Christentum kenne keine bestimmte Staatsform. Christliche Geistigkeit bedeute vielmehr, daß alle weltlichen Dinge wie Staat, Kunst, Technik etc. ihre letzte Verantwortlichkeit im Glauben wahren. Der Glaube befreit das Denken zur Vernunft der je eigenen Sache. In diesem Sinne ist Säkularisation legitim. Diese sei aber hinwiederum als gegen den Glauben gerichtet möglich, wirklich und brutal, weil das Evangelium die Welt freigegeben habe, freilich unter der Voraussetzung der Liebe und des Glaubens. Christliche Geistigkeit stehe dem Glauben als Nachfolge jeweils näher und ferner — aber die pistis müsse als Dominante spürbar sein, damit Christlichkeit nicht nur als ärmliches und kaum verhüllendes Gewand da sei. Es gebe auch keinen christlichen Stil — er könne aber vom Glauben her dominant bestimmt sein. Kurz, der vom Glauben beseelte Geist, das sei christliche Geistigkeit. Dafür gebe es kein Rezept, kein planbares Werk — aber sie sei auch kein leeres Wort, sondern komme aus der Erfahrung des Wortes Gottes mit dem Menschen.

Am Schluß der Tagung nahm deren Initiator Prof. Rengstorff noch einmal das Wort: Das Niveau sei nicht gesunken. Wir werden weitermachen, denn das Gespräch mit Israel sei Sache der gesamten Christenheit einschließlich der Ostkirche. Die Anregung zu diesen Tagungen kam 1947 aus London von Rev. H. D. Leuner. Die Kirchenleitungen kämen an der Frage der Arbeit dieser Tagungen nicht mehr vorbei...

1 „Am Sonntag häuft sich der Christ seinen Schatz geistlicher Stärkung, den er im Lauf der Woche verbraucht. Der Sabbat ist Fest der Erlösung; er ist es sogar doppelt, in seinen beiden Begründungen, sowohl als Erinnerung des Werks vom Anfang, denn er feiert die göttliche Ruhe des siebten Tags, wie als Gedenktag der Befreiung aus dem Sklavenhaus Ägypten, denn sein Zweck ist, daß Knecht und Magd ruhen wie ihr Herr. Schöpfung und Offenbarung münden bei ihm in der Ruhe der Erlösung.“

2 „Der Sabbat soll jeden Werktag lehren, auszuharren bis zum Ende und gewiß zu sein, daß es kommt. Wenn ich aber der Vollendung gewiß bin, mit vollkommener Gewißheit — wie soll mich dann der Weg dorthin so maßlos interessieren...“

12. Die Schrift-Übersetzung von Martin Buber und Franz Rosenzweig

Ein Buchbericht von Professor Dr. Karl Thieme*

„Nicht um Schönheit geht es, sondern um Treue.“ So protestiert *Franz Rosenzweig* gegen die „lächerliche Verkennung“ als spezifisch „künstlerisch“, d. h. „das Mißurteil, das die Übersetzung seit dem ersten Tag begleitet“, für die er auf Anregung des Verlegers Lambert Schneider seit 1925 *Martin Buber* seine Mitarbeit gewährt und die nach Rosenzweigs Tode (1929) Buber allein 1961 vollendet hat. Als aus diesem Anlaß in seinem Jerusalemer Heim eine Abschlußfeier stattfand, nannte Gershom Scholem, der berühmte Kabbala-Forscher, diese deutsche SCHRIFT „als historische Leistung bewährt“; und auch uns scheint, man dürfe schon heute sagen, daß in der Reihe von den ‚Septuaginta‘ über Hieronymus, Luther und die Männer der King-James-Version nun auch Buber und Rosenzweig ihren spezifischen Ehrenplatz beanspruchen dürfen: Ihnen ist gelungen, was als erster der Proselyt Aquila im 2. Jahrhundert und seitdem bis in unsre Zeit noch mancher mit fragwürdigem Erfolg erstrebte, die Heiligen Schriften des Alten Israel mit einem Höchstmaß von ‚Hebraizität‘ einer indoeuropäischen Sprache einzuverleiben¹. Die rhythmische Sprechbarkeit der Atemzeilen (Kolen) dieser Übertragung, das weitgehende Wahren der Wurzelverwandtschaft des Originals bei der Wortwahl im Deutschen, nicht zuletzt der geniale Fund einer offenbarungsgemäßen Markierung des Gottesnamens, das sind die drei besonders auszeichnenden und für den Erfolg maßgebenden Züge, welche wir im folgenden etwas näher betrachten wollen, um dann abschließend Größe und Grenze des hier Erreichten zu würdigen.

„Das Gotteswort“, schreibt Rosenzweig, „kann auf das Menschenwort, das wirkliche, gesprochene, lautende Menschenwort nicht verzichten, die Bibel allein erzwingt sich unter allen Büchern des literarischen Zeitalters ... die vorliterarische Leseweise — mit dem hebräischen Ausdruck für Lesen, der dem Abendland vom Koran her bekannt ist ... die Kria, den Ruf. Um dieser Forderung willen pflegen die Kulte alle die laute Lesung“².

Um nun solche laute Lesung entscheidend zu erleichtern, lassen die Übersetzer die bloß logisch-gedankliche Gliederung des Textes durch Interpunktionszeichen optisch zurücktreten hinter einer sinnhaft-erlebnismäßigen Gliederung nach Kolen, Sinn-Zeilen, die man in einem Atem aussprechen kann.

„So gliedert sich die ziehende Rede in untereinander gleichwertige, sozusagen (aber wirklich nur sozusagen) zeitgleiche Atemzüge, vom einzelnen Ja der göttlichen Bestätigung des menschlichen Ugehorsams“ — Gen 3, 22:

„Ja,
der Mensch ist geworden wie unser einer im Erkennen
von gut und böse.
Und nun
könnte er gar seine Hand ausschicken
und auch vom Baum des Lebens nehmen und essen
und in Weltzeit leben!“ —

* Aus BABEL IX, 1; Special Issue, Translation of Sacred Texts, einer Sonderausgabe der mit Unterstützung der UNESCO veröffentlichten Zeitschrift des internationalen Übersetzerverbands, veröffentlichten wir mit freundlicher Erlaubnis ihres Chefredakteurs, Herrn E. Bothien, die deutsche Fassung dieses dort in englischer Sprache erscheinenden Aufsatzes.

1 Natürlich einer in Raum und Zeit bestimmten Sprache, also derjenigen deutschen, deren geschichtliche Generationsprägung recht exakt datiert wird, wenn einerseits Rosenzweig von sich selbst (am 28. 6. 1928) schreibt: „Ich bin ja selbst schon von gestern, 1918, nicht 1928, ‚Expressionismus‘, nicht ‚neue Sachlichkeit‘.“ Und wenn andererseits ganz unabhängig davon der Sprachcharakter des Werkes als expressionistisch demonstriert wird von Norbert Lohfink in: Stimmen der Zeit 87, 444 ff.

2 M. Buber / F. Rosenzweig, Die Schrift und ihre Verdeutschung, Berlin 1936, S. 79 f.

„bis zur vielwortigen Nennung der fünf Könige, gegen welche die vier zogen“ — Gen 14, 2 f.:

„die machten Krieg mit Bara König von Sodom, Birscha König von Gomorrha, Schinab König von Adma, Schemeber König von Zbojim und dem König von Bala, das ist Zoar.
Im Tale Ssidim, das ist nun das Salzmeer, verbanden sich diese alle.“

„Logisch unzweideutig gesonderte und infolgedessen durch Punkte getrennte Sätze, wie etwa Kajins entsetzliche Antwort: ‚Ich weiß nicht. Bin ich meines Bruders Hüter?‘ zieht die Wiedergabe des lebendigen, atmenden Zugs der Rede in eine Bewegung zusammen und gibt ihr so erst ihre ganze, sonst durch die logische Interpunktion halb verdeckte Entsetzlichkeit. Wiederum erhalten Kommas, ohne ihren logischen Charakter als untergeordnete Trenner einzubüßen, durch die hinzutretende Atemkehre ein geruhiges Ausschwingen, das ihnen im Gedränge der nebengeordneten oder im Geschiebe der untergeordneten Satzteile sonst notwendig verlorengehen muß“³. So etwa Gen 5, 1 f.:

„Dies ist die Urkunde der Zeugungen Adams, des Menschen.
Am Tag, da Gott den Menschen erschuf,
machte er ihn in Gottes Gleichnis,
männlich und weiblich schuf er sie
und segnete sie
und rief ihren Namen: Adam! Mensch! am Tag ihrer Erschaffung“⁴.

Man vergleiche damit den gleichen Text in der fortlaufend gedruckten, ebenfalls zeitgenössisch-jüdischen, Übertragung von Tur-Sinai (H. Torczyner, Jerusalem 1954):

„Dies ist die Schrift von den Nachkommen Adams. Am Tag, da Gott den Menschen erschuf, machte er ihn in der Gestalt Gottes. Männlich und weiblich schuf er sie, und er segnete sie und nannte ihren Namen ‚Mensch‘ (Adam), am Tag, da sie geschaffen wurden.“

Wo Tur-Sinai 5, 1 „Nachkommen“ (Adams), 2, 4 a jedoch „Entstehung“ (des Himmels und der Erde) für das gleiche hebräische Tol'doth schreibt, wie die andern modernen Übersetzer ähnlich, da schreiben Buber-Rosenzweig — wie Septuaginta und Vulgata stets das gleiche griechische, das gleiche lateinische! — unbeirrt auch das gleiche deutsche Wort: „Zeugungen“. Und erst so dokumentieren wieder vernehmlich die Übersetzer, was als Ausleger Buber dann in die Worte kleidet: „Das Buch Genesis will ‚Toledot‘, ‚Erzeugungen‘ erzählen. Es ist ihm darum zu tun, die Toledot des Volkes Israel aus den Toledot des Menschengeschlechts und diese aus den Toledot des Himmels und der Erde herauszuentwickeln. Die Kosmogonie, die Entstehung der Welt, wird um der Ethnogenie, der Entstehung eines Volkes willen erzählt.“⁵ Und sie wird zugleich aufs schlagendste ‚entmythologisiert‘, indem ja nun diese Kosmogonie, diese Weltalls-‚Erzeugung‘ eben nicht — heidnisch — irgendeinem Hieros-gamos mythischer Mächte entstammt, sondern:

„Dies sind die Zeugungen Himmels und der Erde: ihr Erschaffensein“, wie Buber-Rosenzweig, Gen 2, 4 a, jene Unter-(eigentlich: nachgetragene Über)schrift zum Siebentagewerk unübertreff-

3 Rosenzweig a.a.O. S. 81 f.

4 Wegen „der ungemeinen Urbanität der letzten Fassung“ Bubers, wie sie von Scholem mit Recht gerühmt wird, folgen wir durchwegs dieser; in der ersten schloß 3, 22: „...“

daß er seine Hand nicht strecke und nehme auch vom
Baum des Lebens und esse und lebe ewig!“

5 M. Buber, Sehertum. Anfang und Ende. Köln 1955, S. 16 f.; daß die Abfolge der Tol'doth das ganze Buch gliedert, zeigt: K. Thieme, Die Komposition des Buches Genesis; in: Schweiz. Kirchenzeitung 113, S. 420 ff.

lich wiedergeben, welche den Sinn dieses ganzen Credo contra paganos, d. h. der Schöpfungsgeschichte, schlaglichtartig erhellt.

Was die getreue Beibehaltung einer im Hebräischen wiederkehrenden Wortwurzel auch im Deutschen in diesem einen Falle leistet, das leistet sie ähnlich in hunderten und aberhunderten, wenn auch nicht immer ganz so wichtigen: weit voneinander entfernte Texte zu gegenseitiger Erläuterung miteinander verknüpfend, aber auch innerhalb eines Textes dessen Sinn diskret andeutend.

„Wenn die Bibel etwas erzählt“, schreibt dazu Buber in der Beilage, die dem ersten Bande der Neubearbeitung 1954 mitgegeben wurde (Zu einer neuen Verdeutschung der Schrift, Köln 1954, S. 41 f.), „fügt sie zwar dem Bericht der Begebenheit keine ‚Moral der Geschichte‘ bei, aber sie lenkt durch je nachdem zarte oder kräftige, nur ein Wurzelwort abwandeln- oder ganze Sätze refrainartig vervielfachende Wiederholungen, also dadurch, daß sie zwei oder mehrere Stellen in eine Entsprechung zueinander setzt, unsere organische Aufmerksamkeit auf einen Sinn der Erzählung, der uns erscheinen soll. Wenn zum Beispiel gesagt werden soll, daß der Gottesbote dem Bilam gegenübertritt, wie Bilam seiner Eselin gegenübergetreten ist, so geschieht das dadurch, daß in beiden Fällen immer wieder dieselben [zum Teil recht seltenen] Wendungen gebraucht werden“ (Num 22). „Dieses ‚Formgeheimnis des biblischen Stils‘, das ich ‚im Übersetzen entdeckt hatte‘ — ich zitiere Rosenzweig —, hat er wieder in einem gewichtigen Aufsatz ‚Das Formgeheimnis der biblischen Erzählungen‘, meine Auffassung weiterbildend, dargelegt.“

War in diesem Sinne die Wortwurzel-Konstanz von größter Wichtigkeit, so wurde die jeweilige Wortwahl desto verantwortungsvoller, je mehr Fälle jeweils dabei berücksichtigt werden mußten. Vollends galt dies, wenn man grundsätzlich ablehnte, nur einige wenige theologisch relevante Wendungen, bei denen allein man dem Hebräischen ganz nahe bleiben müsse — so Luther laut seiner Psalterm Vorrede in Ps 68, 19: „Du hast das Gefängnis gefangen!“ — aus dem übrigen Text herauszuheben, wie es Buber und Rosenzweig als auf keine doktrinäre Auswahl festgelegte SCHRIFT-Interpreten undurchführbar fanden,

„die wir nicht wissen, aus welchem Wort die Lehre und der Trost fließen werden, und die glauben, daß die verborgenen Quellen der Lehre und des Trostes aus jedem Wort dieses Buches einmal aufbrechen können.“⁶

Die schwierigste Wahl aber war nun zweifellos die des Wortes, das den Namen des Gottes Israels deutsch wiedergeben sollte. Hier das sogenannte Tetragramm JHWH einfach mit der üblichen Gelehrtenumschreibung einzusetzen: Jahweh, lehnten die Übersetzer ab, weil so der Gottes- zum Götzennamen degradiert werde. „Der Herr“, der dafür — wegen der Unaussprechlichkeit des eigentlichen Gottesnamens — von den Septuaginta und den daraus abgeleiteten christlichen Übertragungen eingesetzt worden ist, hat längst nicht mehr die Prägung, die der synagogale Brauch verlieh, bei jedem Vorkommen des Gottesnamens den Vokativ zu lesen, der mit „O mein Herr!“ übersetzt werden mußte. Daß „der Ewige“ von Calvin, Mendelssohn und den neueren jüdischen Übersetzern (auch Tur-Sinai) geschrieben wurde, erschien Buber-Rosenzweig als Folge eines ontologischen Mißverständnisses der göttlichen Selbstoffenbarung aus dem brennenden Dornbusch. Diese sei nicht (wie bei jenen) als: „Ich bin, der ich bin“, der Seiende, zu lesen, sondern sie laute: „Ich werde dasein, als der ich dasein werde“, der Gegenwärtige, so daß dann Mose seine Sendung kennzeichnen solle: „ICH BIN DA schickt mich zu euch“ (Ex 3, 14). Ein dynamisches Verständnis der Stelle wird damit angebahnt (statt des bei ontologischer Fragestellung mit ihm durchaus vereinbaren statischen), das durch die (Ex 3, 14 kompositionell zugeordnete) Wendung 33, 19: „daß ich mich erbarme, wes ich mich erbarme“ (auch

als „Namen“!) sicherlich bekräftigt wird und allgemein im Vordringen ist⁷.

Von hier aus erfolgte der geniale Sprung zur Verwendung des Personalpronomens in Großbuchstaben für den Gottesnamen: JHWH spricht bei Buber-Rosenzweig als ICH, wird angerufen als: DU, beredet als: ER.

Also Gottes Trostwort zu seinem Zeugnenvolke Israel:

„...
wenn quer durchs Feuer du gehst,
verbrennst du nicht,
und die Lohe,
sie sengt dich nicht an.
Denn ICH bin dein Gott,
der Heilige Jissraels ist dein Befreier.“ (Is 43, 2 f.)

Des Psalmisten Klage- und Vertrauensgebet:

„DU,
wie viel sind meine Bedränger worden!

...
DU aber bist ein Schild um mich her,
meine Ehre und was hochträgt mein Haupt.“ (Ps 3, 2. 4)

Und Hiobs:

„ER ist's, der gab, und ER ist's, der nahm,
SEIN Name sei gesegnet!“ — (1, 21)

So wird wirklich mit dem einfachsten sprachlichen Mittel immer von neuem vernehmbar gemacht, was der Evangelist Johannes zu verstehn geben will durch Jesu wiederholtes: ICH BIN (z. B. 8, 24. 58); der Apokalyptiker (um der Indeklinabilität des Gottesnamens willen) durch die — jede Buber-Rosenzweigsche an der deutschen übertreffende — Gewalttat an der griechischen Sprache: *χαρις ὅμιν καὶ εὐλογία ἀπὸ τοῦ ὄντος καὶ τοῦ ᾗοντος καὶ τοῦ ἐρχόμενου* (1, 4); was allenfalls wiederzugeben wäre mit den Worten:

Gnade euch und Friede von: der SEIENDE und der ER WAR und der KOMMENDE! —

Als ganz im Anfang der gemeinsamen Arbeit Buber den zunächst unternommenen Versuch einer bloßen Revision der Luther-Bibel aufgegeben und mit der selbständigen Übersetzung begonnen hatte, schrieb ihm Rosenzweig: „Die Patina ist weg, dafür ist es blank wie neu, und das ist auch was wert.“ Und wenig später an einen Dritten:

„... diese Übersetzung hat als Versuch zu einer revidierten Lutherbibel begonnen. Schritt für Schritt und anfangs nur widerwillig (ich) und schweren Herzens (Buber) sind wir dann vom Luthertext abgekommen. Es ging einfach nicht... Aber bis zuletzt hat Buber meist Luther vor der eignen Niederschrift jeder Stelle angesehen, die ändern erst nachher verglichen, und habe ich bei meiner ja nur nachbessernden Tätigkeit durchweg den Luthertext neben dem hebräischen vor mir gehabt. Was nun draus wird, weiß ich nicht. ‚Dasselbe‘ ja keinesfalls. Hoffentlich nicht das Gegenteil. Ich fürchte manchmal, die Deutschen werden diese allzu unchristliche Bibel nicht vertragen...“⁸

„Blank wie neu“ und „un-christlich“ (im Sinne von: des der Christenheit gewohnten Wortschatzes entbehrend, außer ‚Herr‘ etwa auch: Geist, Engel, Opfer, Stiftshütte) ist diese Bibel des Alten Bundes gewiß. Als jüdisch mag an ihr erscheinen, daß ihr fast durchwegs der traditionelle (masoretische) Text zugrundeliegt; allerdings nicht auf Grund jüdisch-orthodoxer Gebundenheit, sondern, wie Rosenzweig schreibt, weil „unsre prinzipielle Bereitschaft zu philologischen Textänderungen durch eine ebenso prinzipielle philologische Ängstlichkeit und ein immerwaches Mißtrauen gegen das notwendig Hypothetische aller Wissenschaft neutralisiert wird.“⁹ Aber so gewiß dieses Werk ohne die Jüdischkeit seiner Schöpfer unvorstellbar wäre, so gewiß entzieht es sich konfessioneller Abstempelung. Es ist — das beweist ja schon die Existenz von Tur-Sinai Übertragung für den jüdisch-deutsch-

⁷ Vgl. etwa: Bibelllexikon, Köln 1951, Sp. 767 f.; Theol. Wb. z. NT III, 1067 ff.

⁸ F. Rosenzweig, Briefe. Berlin 1935, S. 533 und 551 f.

⁹ Ders. in Buber/Rosenzweig a.a.O. S. 47.

⁶ Rosenzweig a.a.O. S. 110.

sprachigen Gemeindebedarf — ein titanischer Versuch, hinter alle von den verschiedenen Ausprägungen der Biblischen Religion (je ihrer Tradition gemäß) bestimmten Bibel-Versionen zurückzugehen und einer weitgehend in Verflüssigung geratenen (darum besonders formbaren) Sprache am Ende des zweiten nachchristlichen Jahrtausends das Heilige Buch aus dem

ersten vorchristlichen ursprungsrecht abzurufen. „Es lag ein utopisches Element in Ihrem Unterfangen“, hat dazu Scholem Buber apostrophiert. Sicherlich. Aber nur so konnte ein Werk entstehen, ohne dessen Zuziehung wir uns ernsthaftes Bibelforschen heute so wenig vorstellen können wie ohne Septuaginta und Vulgata.

13. Echo und Aussprache

a) Echo zu Rundbrief Nr. 50/52

Aus der diesmal besonders reichen Fülle bischöflicher Zuschriften und vielen anderen zu Freiburger Rundbrief XIII bringen wir mit freundlichem Einverständnis der Betreffenden die folgenden Äußerungen:

S. Exzellenz, der Bischof von Rottenburg, Carl Jos. Leiprecht, schreibt vom 7. Februar 1962:

„... Für die Zusendung der ‚Freiburger Rundbriefe‘ darf ich Ihnen meinen herzlichen Dank aussprechen. Jeder dieser Rundbriefe zeigt eine wache und verantwortungsbewußte Auseinandersetzung mit Vergangenheit und Gegenwart und vermag auch in heiklen Weltanschauungsfragen den Geist einer hochstehenden und noblen Information durchzuhalten...“

S. Exzellenz, Heinrich Tenhumberg, Weihbischof von Münster, schreibt vom 2. Januar 1962:

„... Für Ihr freundliches Schreiben vom 27. Dezember 1961 und den beigefügten ‚Freiburger Rundbrief‘ Nr. 50/52 möchte ich Ihnen sehr herzlich danken. Erfreulicherweise hat die Erklärung der deutschen Bischöfe zum Eichmann-Prozeß ein positives weltweites Echo gefunden. Noch dankbarer ist das Gebet für die ermordeten Juden und ihre Verfolger aufgenommen worden. Das Verhältnis von Judentum und Christentum spielt ja auch in der gegenwärtigen Theologie eine besondere Rolle. Das Grundanliegen der Freiburger Rundbriefe wird darum — so dürfen wir hoffen — auf ein immer besseres Verständnis in weiteren Kreisen stoßen.

Mit aufrichtigen Segenswünschen und ergebensten Grüßen
Ihr
gez. H. Tenhumberg.“

Vom 31. Januar 1962 schreibt aus Löwen Weihbischof Dr. H. van Waeyenbergh, Rector Magnificus der Katholischen Universität zu Löwen, dankt und

„... hat mit vielem Interesse Kenntnis genommen von diesen Beiträgen, vor allem über den Eichmann-Prozeß. Er hofft, daß diese und andere Publikationen des Freiburger Rundbriefs wirklich beitragen mögen zur aufrichtigen Verständigung und wahren christlichen Liebe unter den Völkern.“

Professor Francisco Cantera Burgos, Instituto Arias Montano de Estudios Hebraicos Y Oriente Proximo, Madrid, schreibt vom 19. Januar 1962:

„... Haben Sie recht herzlichen Dank für die Übersendung der Nummer 50/52 des Freiburger Rundbriefs, mit der Sie mir eine große Freude bereitet haben, spiegelt doch diese Zeitschrift den gleichen Geist wider, der auch uns spanische Hebraisten in tiefster Seele bewegt. Unsere Begeisterung ist so groß, daß wir uns keine Nummer entgehen lassen wollen...“

Der Regierungspräsident von Südbaden, Anton Dichtel, Freiburg/Br., schreibt vom 23. Januar 1962:

„... Recht herzlichen Dank für die Übersendung des Exemplars ‚Freiburger Rundbrief‘. Darf ich Ihnen sagen, daß ich immer wieder durch den Rundbrief sehr stark beeindruckt bin. So erging es mir auch wieder beim Lesen der Nummer 50/52...“

Der Schulreferent beim Bischöflichen Ordinariat Berlin, Ordinariatsrat Hegeler, schreibt vom 18. Januar 1962:

„... Für die Beiträge für die Katecheten in Ihrem letzten Rundbrief möchte ich Ihnen besonderen Dank sagen, weil gerade diese Fragen z. Zt. durch die vom Senator für Volksbildung herausgegebenen gegenwartskundlichen Richtlinien eine besondere Rolle spielen...“

Der Prälat des evang. Kirchenkreises Nordbaden, Dr. Hermann Maas, Heidelberg, schreibt vom 18. Januar 1962:

„... Ich habe nun drei Tage und halbe Nächte den letzten Freiburger Rundbrief gelesen, der mich mit seinem selten vielseitigen und farbenreichen Inhalt geradezu überwältigt. Sie haben den Einen großen und entscheidenden Grundton des Gesprächs mit Israel immer wieder aufklingen lassen und ihn uns nicht bloß ins Herz geprägt als unsere echte Aufgabe, sondern uns auch gesagt, wie dies Gespräch gestaltet werden müsse.

In dankbarer Verbundenheit grüßt Sie Ihr Prälat

Dr. Hermann Maas.“

Professor Dr. Herbert Haag, Luzern, derzeit Professor für Altes Testament, Universität Tübingen, schreibt in der „Schweizerischen Kirchenzeitung“ (130/41), Luzern, 11. 10. 1962:

„Von außerordentlicher Reichhaltigkeit ist wieder die neueste Nummer des Freiburger Rundbriefs, Beiträge zur Förderung der Freundschaft zwischen dem Alten und dem Neuen Gottesvolk im Geiste beider Testamente (Jahrg. XIII, Nr. 50/52, 11. Juni 1961). Bekanntlich macht ausgiebige Dokumentation den Hauptwert dieser Publikation aus. Im vorliegenden Heft nimmt die Dokumentation zum Eichmann-Prozeß einen breiten Raum ein. Mit besonderer Dankbarkeit wird man den umfassenden Literaturbericht begrüßen, der in diesem Heft mehr als vierzig Seiten einnimmt und in seiner Art und in dieser thematischen Abgrenzung einmalig ist. Wir finden Berichte über die 2. internationale katholische Studententagung in Apeldoorn über christlich-jüdische Beziehungen (1960) sowie über die dem Verhältnis zwischen Kirche und Judentum gewidmeten Verhandlungen der Evangelischen Synode Berlin 1960. Lehramtliche Äußerungen, exegetische Beiträge, Diskussionen zum Thema ‚Judenmission‘ und ‚Ökumenik‘ erhöhen den Wert der Sammlung.“

Dem in Tel Aviv erscheinenden Mitteilungsblatt der „Olej Merkas Europa“ (30/7) vom 12. 2. 1962 entnehmen wir etwas gekürzt das Folgende:

„Uns liegt eine neue Ausgabe des Freiburger Rundbriefes (Nr. 50/52) vor, der unter Führung von Dr. Gertrud Luckner in Freiburg i. Br. herausgegebenen Hefte, die der Förderung „der Freundschaft zwischen dem alten und dem neuen Gottesvolk im Geiste beider Testamente“ dienen. Gertrud Luckner und der Kreis ihrer Mitarbeiter, unter denen wir vor allem Prof. Dr. Karl Thieme nennen, leistet mit der Herausgabe dieser Rundbriefe nun schon im 13. Jahre eine sehr bedeutende Arbeit. Es ist hervorzuheben, daß, wie wir aus dem vorliegenden Heft entnehmen, der Rundbrief an sämtliche in Westdeutschland an höheren Schulen tätige Religionslehrer versandt wird. Denn zweifelsohne ist ja der Religionsunterricht einer der Angelpunkte für die Erziehung einer jungen

Generation zur Verwurzelung in einem bestimmten Wertsystem, und der christliche Religionsunterricht trägt in sich die Möglichkeit, antijüdische Samen auszustreuen oder ihre Verbreitung zu verhindern. Gerade das neue Heft, in welchem sich eine Reihe von Beiträgen mit dem Thema der Beziehungen des Christentums zum Judentum, des Prozesses Jesu und der jüdisch-christlichen Auseinandersetzung in unserer Zeit befassen, dürfte unter diesem Gesichtspunkt für den Lehrer von großem Wert sein, wenn er das Material für seine eigene Stellungnahme im Unterricht vorbereitet . . .

Die Herausgeber des Freiburger Rundbriefes gehen in ihrer Arbeit naturgemäß von einem christlich-katholischen Standpunkt aus; sie bilden eine Gruppe, denen die Klärung und Intensivierung ihrer Lebensbeziehungen zum Volke Israel — und damit auch zu Land und Staat Israel — eine zentrale Aufgabe ist, die ihnen ihr Gewissen stellt. Zweifellos ist es Menschen der Art Gertrud Lukners und ihrer Mitarbeiter gelungen, auf diesem Wege einen ernsthaften Schritt zu tun.“

Ein erfreuliches Echo auch verdanken wir der Besprechung durch den *Südwestfunk* (in seinen „Nachrichten aus der christlichen Welt“ vom 7. Januar 1962, sowohl über Mittelwelle und UKW I wie über UKW II), das eine tatsächlich „recht große Hörerzahl aufmerksam gemacht“ hat!¹

13 b Sind wir so unverständlich?

H., den 1. Juli 1962

Sehr geehrter Herr Professor, als mir jetzt, Monate nach dem Erscheinen des letzten Freiburger Rundbriefes, die Notizen wieder in die Hand kommen, die ich mir gleich beim ersten Lesen gemacht hatte, sehe ich doch, daß ich sie nicht in der Schreibtischschublade lassen kann. Sie betreffen eine Situation des christlich-jüdischen Gesprächs, die mir immer wieder begegnet, und die sehr viel Beunruhigendes hat. Erlauben Sie bitte deshalb mir, der Nicht-Jüdin, Nicht-Theologin, Nicht-Christin, Ihnen in möglichster Kürze das mir wesentlich Erscheinende aus diesen Notizen vorzutragen.

Wie stehen die Christen vor den Juden? (Ich zitiere die Stellen nach Seitenzahl und Spalte im Freiburger Rundbrief.) Die in App 3, 17 schon von Petrus zur Entlastung der Juden angeführte „Unwissenheit“ soll auch jetzt (S. 6, 2 und 11, 1) die Haltung des Christen gegenüber dem Jesus als Gottessohn nicht glaubenden Juden bestimmen. Im ganzen Heft steht kein Wort darüber, ob nicht auch Juden den Christen „Unwissenheit“ (etwa der Gründe der Ablehnung oder der historischen Konsequenzen, die Christen aus der so postulierten Unwissenheit gezogen haben) vorzugeben hätten; damit ist die Ausgangsposition für beide Gesprächspartner eine ungleiche und ein wirkliches Aufeinanderhören, wie es doch notwendig wäre und — von wem? — erstrebt wird, nicht mehr möglich.

Das weitere läßt sich in Kürze sagen: auf christlicher Seite fallen — u. a., aber eben doch in den Gesprächston bestimmender Weise — die Worte vom „Unrecht Israels, den Glauben Christus verweigert zu haben“ (S. 7, 1), es habe sich seither „*verirrt*“. Zweimal wird Israel zugerufen (S. 14, 1 und 73, 1) „Du Gottesknecht, erkenne Dein Haupt in Jesus, dem Gottesknecht!“ und immer wieder betont, Israel werde, es möge wollen oder nicht, eines Tages seinen Irrtum einsehen müssen und sich zu Jesus als seinem Messias bekennen: S. 17, 2 (die „abgewendete Brautgemeinde“), S. 48, 1 (wann Israel das NT „usurpieren“ werde?) und S. 51, 2 (wenn der „ältere Bru-

der“ seine besondere Aufgabe einmal annimmt, wird sein Zeugnis schließlich zu einem Zeugnis von . . . seinem eigenen Messias (Christus) werden müssen. Und weiter S. 51, 2 klingt es fast wie Drohung: auch für die Juden gäbe es keine Ausnahme, auch sie könnten nur durch Jesus gerettet werden.

Ungefähr in der Mitte all dieser Äußerungen findet sich dann der Beitrag von Ernst Ludwig Ehrlich, in dem mit unmißverständlicher Deutlichkeit gerade alle jene abgewiesen werden, die versuchen, die Juden davon zu überzeugen, daß *ihr Weg ein Irrweg sei* (S. 49, 1).

Was nun? Ernst L. Ehrlich und alle, die hinter ihm stehen, bearbeiten, damit sie endlich zur Einsicht kommen? wie soll es sonst ein Gespräch geben? Aber werden die Juden jetzt, nach dem letzten großen Opfergang, wollen, was sie zweitausend Jahre nicht gewollt haben?

Aber gibt es denn wirklich für Christen gar kein anderes Thema als die Frage, wann die Juden endlich Christen werden? (Man meidet so sorgfältig die Vokabel „bekehren“, aber es läßt sich, wie man sieht, auch anders ausdrücken.) Ich kenne eine spontane jüdische Antwort auf diese Frage: „Fünf Minuten, nachdem alle Christen wahrhaft Christen geworden sind!“

Es ist mir nicht wohl bei der Vorstellung, daß dieses letzte Freiburger Heft in die Hand vieler Religionslehrer z. B. gekommen ist. Sie werden eine Menge Material darin finden, das sie in der ja noch immer verbreiteten christlichen These von der Halsstarrigkeit und Blindheit des nicht christusgläubigen Juden bestärkt.

Müßte es nicht förderlicher sein, sich zunächst einmal Gedanken darüber zu machen, wovon nach allem, was in vielen Jahrhunderten abendländischer Geschichte den Juden geschah, nun endlich einmal zu schweigen ist, schweigen, damit man in den Stand gesetzt wird, zu hören? und nicht immer wieder Fragen zu stellen, auf die es eine jüdische Antwort so, wie sie von christlicher Seite erwartet wird, nicht geben kann?

Aber fragen sollte man — und dann freilich sehr gut zuhören — *warum* die Judenheit trotz aller entsetzlichen Drangsalen beständig „nein“ zu Jesus als dem Gottessohn sagt, warum er nicht ihr Messias sein kann, denn das hat ja die Christenheit bis heute nicht begriffen, daß dieses Nein nicht törichter Trotz ist, sondern aus tiefstem, bewegten Gewissen kommt. Fragen sollte man auch, was das Gesetz, das eigentlich Weisung heißt, im Judentum bedeutet, und man sollte um der eigenen Würde und des eigenen geistigen Anstands willen endlich sich sagen lassen, daß es nicht das „Mittel zur Selbsterlösung“ (S. 7, 1 und S. 70, 2 unten) ist, wie die Christen apologetisch und gedankenlos behaupten. Wozu haben Rosenzweig, Baeck, Buber, Scholem und viele andere immer wieder darüber geschrieben, wenn die Christen das Selbstverständnis der Juden einfach ignorieren?

Ich habe sehr geradeheraus gesagt, was mir des Bedenkens zu bedürfen scheint; bitte nehmen Sie es nicht als „Attacke“, sondern als Ausdruck des Bemühtseins um Dinge, von denen ich weiß, wie sehr sie gerade Ihr Anliegen sind.

Mit freundlichen Grüßen

Frau Dr. L. M.

Lörrach, den 6. Juli 1962

Sehr geehrte Gnädige Frau,

vor allem haben Sie aufrichtigen Dank für Ihre offenen Worte vom 1. Juli, mit denen Sie tendenziell wohl für viele unsrer nichtchristlichen Rundbriefleser (ob Juden oder Nichtjuden) gesprochen haben und die ganz gewiß nicht als „Attacke“ mißverstanden werden, da ja doch offenkundig ist, daß Sie durch Klarstellung von Mißverstehbarem der Sache guter christlich-jüdischer Beziehungen dienen wollen.

Dabei ist es allerdings höchst zweckmäßig gewesen, daß Sie sich einleitend gleich als „Nicht-Jüdin, Nicht-Theologin, Nicht-Christin“ vorgestellt haben. Denn das erleichtert beim Lesen Ihres Briefes das Verständnis für das, was der theologisch geschulte *christliche* Leser *dieses Briefes* als ‚Verständnislosigkeit‘ bei *Ihrem* Lesen des Rundbriefes empfinden muß:

¹ Auch diesmal seien aus der Fülle der Hinweise und Besprechungen in Zeitungen, Zeitschriften und Blättern noch einige erwähnt: die Kirchlichen Amtsblätter, Berlin (34/2), vom 1. 2. 1962; Paderborn (Stück 5), vom 9. 3. 1962; Regensburg, Nr. 2, vom 16. 2. 1962; Würzburg (108/3), 1. 2. 1962; sowie „Umschau im Bistum Aachen“, vom 1. 2. 1962; „Unsere Seelsorge“, Münster (13/2), März 1962; Die Christliche Frau (51/1), Köln, 1962; evangelischerseits „Kirche in der Zeit“ (XVII/3), März 1962; und zahlreiche andere in- und ausländische Besprechungen erfreuten uns durch ihr Interesse.

Ein zunächst ja doch eben für christliche Theologen (Kirchenblattredakteure, Religionslehrer an Höheren Schulen und ihresgleichen) bestimmtes Informations-, Dokumentations- und Diskussionsorgan darf und muß ja gewiß die Sprache sprechen, die von seinen Normal-Lesern verstanden wird. Darüber hinaus verstanden von den geschulten Theologen in allen Lagern! So konnte gerade der von Ihnen als Kronzeuge angerufene Herr Dr. Ehrlich auf Prof. Stiers Appell (S. 73 links oben) in Niederaltaich sofort spontan antworten, daß er für die Logik eines solchen Anrufs in der unausweichlichen Konsequenz christlichen Glaubens, der sich selbst absolut ernstnimmt (und nur so auch Aussicht hat, als solcher unverfälscht und abstrichlos christlicher Glaube im eignen ‚Lager‘ mit dem Appell zur christlichen ‚Umkehr‘ gegenüber dem Alten Bundesvolke ernstgenommen und nicht als „indifferentistisch“ abgetan zu werden), volles Verständnis habe und darin keineswegs ein „missionarisches“ Überredenwollen des Gesprächspartners erblicke. — Unter den Nicht-Theologen aber (vollends als Nicht-Christen) ist solches Verständnis offenbar weit weniger leicht zu erreichen, so daß wir Theologen es nun unsererseits wieder schwer haben zu verstehn, daß wir so gründlich mißverstanden werden, wie es uns scheint, wenn wir Ihren Brief als Echo auf den FREIBURGER RUND-BRIEF XIII vor Augen haben.

Das gilt am allermeisten gleich für den ersten Punkt: Dieser ganze FR XIII ist sozusagen eine einzige Beschwörung der christlichen Rundbriefleser, *ihre* — nachgerade wirklich nur noch *schuldhaft* festhaltbare — Unwissenheit in Sachen des Alten Bundesvolkes endlich zu überwinden und u. a. die *nicht* generell als schuldhaft anrechenbare ignorantia invincibilis der Juden (mit Paulus, Röm 10, 2) zu respektieren; aber weil Sie zufällig die Vokabel „Unwissenheit“ nicht auf die Christen angewendet fanden, behaupten Sie — nach so gründlicher Lektüre, wie sie aus Ihren Zitaten hervorgeht! — das genaue Gegenteil!

Weiter: Daß die Christen (sonst wären sie ja keine!) das Alte Gottesvolk für „verirrt“ (oder: durch eine Hülle über den Augen — i. S. von 2. Kor 3 — an gläubiger Sicht verhindert) halten, das schockiert Sie; daß die Juden (sonst wären sie keine) den Christus-Gottessohn-Glauben für Irrtum (und objektive, wie sehr auch subjektiv gutgläubige Gotteslästerung) halten (etwa Schoeps im FR XIII erwähnten Buch auf S. 51, ja im Rundbrief selbst — XII, 41, Anm. 1! — oder Rosenzweig wiederholt), das scheint Ihnen offenbar nicht mit dem gleichen Maße meßbar zu sein.

Daß nach christlicher Glaubensgewißheit ausnahmslos *alle* Menschen (Christen, Juden, last not least gutgläubig irrende, aber gewissenhafte ‚Heiden‘ laut Röm 2, 14 f. und Pius IX.) ganz allein *durch* diesen und „*in* diesem Namen“: *Jesu Christi* gerettet werden (XIII, 51 rechts), das interpretieren Sie als „fast wie Drohung“ klingend, statt vielmehr als eben die Verheißung, die für die Christen Bruderschaft mit dem Nichtchristen möglich macht.

Und dann verlangen Sie noch von uns ein ‚Fragen‘ und ‚Zuhören‘, welches wir doch seit 14 Jahren in diesem Rundbrief wie noch keine frühere christliche Generation zu betreiben meinen! Ob nicht Sie (und vielleicht manche andern nicht-christlichen Rundbriefleser) solches Hinhören auf das, was *wirklich*, nicht bloß oberflächlich zur Kenntnis genommen, christlicherseits gerade hier gelehrt wird, auch nötig hätten? So daß z. B., wie *wir* uns über den Weisungs-Aspekt des Gesetzes belehren ließen, *Sie* hinnahmen, daß es eben auch den andern Aspekt zeigt, über den ich mich zuletzt FR XII mit Schoeps und — dort S. 42, 1. Abs. 3 zitiert — schon früher im FR mit den von Ihnen genannten Autoren auseinandersetzte! Wenn nicht nur die Herzensträgheit der meisten, leider auch und gerade der theologisch ‚gebildeten‘, Christen für unsern Appell stumpf bleibt, sondern auch die andre Seite so gar keine Spur von Bereitschaft zeigt wie Sie, zu verstehn, *was* wir eigentlich sagen, dann weiß ich wirklich nicht, welche Chancen der Versuch: EINANDER GEGENSEITIG ZU VERSTEHN (statt vor dem andern zu kapitulieren, wie Sie's den Christen — als: „endlich einmal zu schweigen“ — zu-

muten) überhaupt noch haben soll. Aber die spes contra spem bleibt, und für die redliche Desillusionierung dankt nochmals freundlich grüßend der Ihre

K. Th.

Dr. E. L. Ehrlich hat auf beiderseitige Bitte folgendermaßen zu dieser Korrespondenz Stellung genommen:

Ich glaube zu verstehen, woher das Unbehagen von Frau Dr. M. stammt: Die christlich-jüdische Problematik wird bisweilen in einer theologischen Fachsprache ausgetragen, die „Nichteingeweihten“ schlechthin unverständlich ist. Daran läßt sich freilich nichts ändern, denn über Theologie kann man nur in den entsprechenden Termini reden, welche der Gedankenwelt des Alten und des Neuen Testaments entstammen. Andererseits übersehe ich nicht die Gefahr eines solchen Vorgehens: Das Mißverständnis, hierbei handele es sich um menschliche Werturteile, liegt allzu nahe. Das Gespräch wird eben nun heute nicht mehr nur in einem engen, geschulten Fachkreis geführt, sondern dringt in die Weite. Auch mir mißfällt es, wenn nun biedere Christenmenschen ständig über den „Irrtum“ der Juden „aufgeklärt“ werden, und kaum verstehen können, daß es sich hier um eine theologische Auseinandersetzung handelt. Noch ärger klingt es, wenn vom „Unrecht Israels“ die Rede ist. Mir scheint, daß keine andere Möglichkeit besteht, als neutestamentliche Äußerungen in ihren historischen Hintergrund zu stellen, um auf diese Weise auch dem Laien zu verdeutlichen, warum es bereits in der Spätantike eine christlich-jüdische Polemik gegeben hat (vgl. etwa 1. Thess 2, 14—16). Daß wir diese Auseinandersetzung nicht mehr so führen, wie sie etwa durch Johannes Chrysostomus geführt wurde, darf immerhin bereits als ein bescheidener Fortschritt gebucht werden.

Dazu kommt ein weiteres: Gerade der Kreis um den FR bemüht sich, nicht nur einen christlichen Monolog zu führen, sondern auch den Juden das demokratische Recht der Redefreiheit zu gewähren. Auch das ist leider neu. Es ist noch nicht allzu lange her, da gab es nur einen christlichen Monolog, in welchem die Juden angepredigt wurden, nun doch nicht mehr länger zu verweilen und sich endlich zu „bekehren“. Daß es auch mit Juden einen „Dialog“ geben könnte, ist eine Erkenntnis der jüngsten Zeit. In diesem Gespräch versuchen z. B. die Juden, ihren christlichen Mitbürgern klarzumachen, warum das jüdische Volk in einer „halsstarrigen“ Treue seiner Religion und seinem Volke nicht abzuschwören gedenkt, und daß die Juden ihrerseits die Taufe nur als einen „Irrweg“ zu erkennen vermögen, soweit man eine solche von Juden fordert, oder falls man, in liebender Hinwendung zu den Juden, ihnen eine solche nahelegt, andeutet, schriftgemäß zu erklären sucht.

Aber es geht meist gar nicht um so „eschatologische“ Dinge wie die Bekehrung der Juden. In einem christlich-jüdischen Dialog werden wir uns vor allem auch mit der Geschichte in den letzten zwei Jahrtausenden zu beschäftigen haben, und hier können gerade die Juden ihren christlichen Mitbürgern hilfreich einen Dienst erweisen. Wir können miteinander die Frage erörtern, warum es für die Juden inmitten der christlichen „Einheit“ des Mittelalters kein Lebensrecht gegeben hat, ferner, wie es geschehen konnte, daß auch sogenannte christliche Kreise beider Konfessionen sich noch in der Neuzeit von der Judenfeindschaft nicht freizumachen vermochten. Die Christen werden sich auch von Juden sagen lassen müssen, daß es weit passender gewesen wäre, eine „innere Mission“ zu treiben, als auf die Früchte der Judenmission zu lauern. Vielleicht wären dann nicht so große Teile des deutschen Volkes einem germanischen Heiden- und Barbarentum verfallen, sondern hätten in der Nachfolge des Juden Jesus von Nazareth gestanden.

Wenn ich Christ wäre, würde ich schwer über die Tatsache hinwegkommen, daß Edith Stein gerade als „Jüdin“, und nicht, weil sie Christin war, in Auschwitz vergast wurde, zu einer Zeit, als manche Christen in braunen Mörderuniformen in die Kirchen gingen und wie die Baalspriester nach beiden Seiten hinken wollten. Die Bibel weiß nämlich von keinem

Kompromiß gegenüber dem schlechthin Bösen. In einem christlich-jüdischen Dialog dürfte es für unsere christlichen Mitbürger heilsam sein, mit der Einsicht ernstzumachen, daß die Judenfeindschaft nicht von den Nazis erfunden wurde, die man heute meist als recht vulgäre Gesellen ablehnt. Judenfeindschaft hat es im 19. Jahrhundert auch im christlichen Lager gegeben, ebensowohl in der katholischen „Germania“ wie bei den Stöcker-Protestanten, deren Erbe auch heute noch nicht beerdigt ist.

Wenn Juden dergestalt den Christen offen und unmißverständlich mitteilen, was jüdische Menschen bewegt, so werden sie sich auch von Christen sagen lassen müssen, was diese auf dem Herzen haben. Handelt es sich hierbei wirklich um Christen und nicht nur um mechanisch getaufte Mitläufer, so werden diese Christen über ihren Glauben reden. Ob man das „Zeugnis ablegen“ nennt, oder ob man von einem „Dialog“ redet, ist nicht von Bedeutung; jahrhundertlang gab es ja nur einen christlichen Monolog, die Juden wurden gezwungen ihn anzuhören.

Juden und Christen können miteinander über das Alte und das Neue Testament reden. Sie mögen miteinander hören, was es zu sagen hat. Sie werden dabei freilich nicht ihre eigenen Wünsche in den Text hineininterpretieren. Die Juden können nicht beim sogenannten „Alten Testament“ stehen bleiben, sondern werden versuchen, ihren christlichen Partnern den Gehalt der jüdischen Tradition zu verdeutlichen. Diese rabbinisch-jüdischen Schriften sind christlicherseits bekanntlich bisher nur allzu oft Arbeitsgebiet für vor-

urteilsbestimmte Geschichtsklitterer gewesen, Pseudowissenschaftler, die sogenannten „Spätjudentümler“, welche sich selbst ein Gebilde verfertigten, und dieses als „Spätjudentum“ ausgaben. Juden und Christen, welche in der Lage sind, die jüdischen Texte auch wirklich zu lesen, werden ein anderes Bild von Judentum gewinnen, als jene theologischen Schnellmaler, deren Zerrbilder vom Judentum bis heute theologische Handbücher verunzieren.

Miteinander können Christen und Juden andererseits den Gedankenspurten des Paulus nachgehen, der bekanntlich gar nicht immer leicht zu verstehen ist, und die Juden werden oft in der Lage sein aufzuzeigen, wo Paulus jüdische Gedanken weiterentwickelt oder in ihr Gegenteil verkehrt. Christen und Juden können sich nicht „verständigen“, denn über die Kluft der Christologie führt keine hilfreiche Brücke, aber sie sollen miteinander um Verstehen ringen, nicht nur das je ihnen selbst Aufgegebene bezeugen, sondern auch die Achtung vor dem andern.

Wir haben heute wenigstens miteinander erreicht, daß die jüdische Stimme gehört wird. Wer das Judentum wirklich kennt, ist nie Antisemit gewesen, wer sich bemüht hat, in den Geist des Christentums einzudringen, kann nicht mehr gering-schätzig davon sprechen.

Jeder sollte in seiner eigenen Sprache reden dürfen, die Theologen (wie Herr Thieme), die „Nichtchristen“ (wie Frau M.) und schließlich auch die Juden, die eigentlich gar nicht *sprechen* müssen, sondern deren Geschichte und *Existenz* als Juden bereits Zeugnis *ist*.
E. L. Ehrlich

Rundschau

14/1 Dokumentation zum Eichmann-Prozeß¹

1. Todesstrafe an Eichmann vollstreckt

Tel Aviv, 1. Juni (dpa). Der zum Tode verurteilte ehemalige SS-Obersturmbannführer und Judenreferent im früheren Reichssicherheitshauptamt, Adolf Eichmann, ist in der Nacht zum Freitag (d. h. am 1. Juni 1962, Anm. d. Red. d. Rundbriefs), in dem Gefängnis von Ramleh in der Nähe von Tel Aviv durch den Strang hingerichtet worden. Nur wenige Stunden vorher hatte der israelische Staatspräsident Ben Zwi mehrere Gnadengesuche für den zum Tode Verurteilten, der von israelischen Gerichten der Verbrechen gegen das jüdische Volk und gegen die Menschlichkeit sowie des Kriegsverbrechens während des Zweiten Weltkrieges in fünfzehn Fällen für schuldig befunden worden war, abgelehnt.

Die Leiche Eichmanns wurde bereits in den frühen Morgenstunden des Freitags an Bord eines israelischen Polizeibootes eingäschert. Die Asche wurde ins Mittelmeer gestreut. In einer amtlichen Erklärung wurde darauf hingewiesen, daß die Einäscherung dem Willen des Hingerichteten entsprochen habe und daß auch mit den sterblichen Überresten der Nazi-Kriegsverbrecher auf Veranlassung des damaligen Nürnberger Tribunals so verfahren worden sei.

Die Hinrichtung fand um Mitternacht israelischer Ortszeit in dem Ramleh-Gefängnis unweit von Tel Aviv statt. Anwesend waren Gefängnisbeamte, vier Journalisten, darunter zwei ausländische Korrespondenten, ein Arzt, ein protestantischer kanadischer Priester und die Henker.

Nach Augenzeugenberichten machte Eichmann bei seiner Hinrichtung einen ruhigen und gefaßten Eindruck. Seine letzten Worte, bevor er die Schlinge um den Hals bekam, waren: „Lang lebe Deutschland, lang lebe Argentinien, lang lebe Österreich. Ich grüße meine Frau, meine Familie und meine Freunde. Ich hatte dem Kriegsgesetz und meiner Flagge zu

gehörten. Ich bin bereit.“ Eichmann lehnte es ab, daß man ihm bei der Hinrichtung die Augen verband. Vorher hatte er gegenüber den anwesenden Journalisten noch geäußert: „Nach einer kurzen Zeitspanne, meine Herren, werden wir uns wiedersehen — das ist das Schicksal aller Menschen. Ich glaubte während meines ganzen Lebens an Gott und sterbe als Gottgläubiger.“ (Vgl. Rundbrief XIII, 50/52, S. 66: Eichmann und Gott, sowie unten S. 40. Anm. d. Red. d. Rundbriefs.)

Mit dem Vollzug der Todesstrafe an dem 56 Jahre alten Eichmann fand das Strafgericht an einem der Hauptverantwortlichen für die Ermordung von Millionen von Juden durch das nationalsozialistische Regime während des Zweiten Weltkrieges sein Ende. Fünfzehn Jahre nach Kriegsende, im Mai 1960, war Eichmann von israelischen Agenten in Argentinien aufgespürt und nach Israel entführt worden, wo am 11. April 1961 der Prozeß gegen ihn eröffnet wurde (vgl. Rundbrief XIII a.O. S. 55 f.). Im Dezember 1961 war Eichmann vom Jerusalemer Bezirksgericht in allen fünfzehn Punkten der Anklage für schuldig befunden und vier Tage später im Sinne der Anklage zum Tode durch den Strang verurteilt worden. Die von Eichmanns Verteidiger, dem Kölner Rechtsanwalt Dr. Servatius, eingelegte Berufung war am Dienstag, drei Tage vor der Hinrichtung, von dem Obersten israelischen Gerichtshof zurückgewiesen worden...

(Aus: Badische Zeitung [17/126], Freiburg/Br. 2/3. 6. 1962)

2. Zusammenfassung des Urteils durch den Obersten Gerichtshof

„The Israel Digest of Press and Events in Israel and the Middle East“ (V/12), Jerusalem. 7. 6. 1962 berichtet (Wiedergabe aus dem Englischen):

Der Oberste Gerichtshof erklärte, als er — auf die Berufung Adolf Eichmanns hin — sein Urteil zusammenfaßte:

„Wenn wir uns entschlossen haben, sowohl den Richterspruch als auch das Urteil, das gegen den Appellanten gefällt wurde, zu bestätigen, so wissen wir nur zu wohl, wie völlig unzulänglich dieses Todesurteil ist im Vergleich mit dem grauen-vollen Tod von Millionen seiner Opfer. So wie es kein Wort

¹ Vgl. Rundbrief XIII, 50/52 1960/61, S. 55 ff. Dokumentation zum Eichmann-Prozeß bis zum Juli 1961.

in der menschlichen Rede gibt, um Taten zu bezeichnen wie die des Appellanten, so gibt es in den menschlichen Gesetzen keine Strafe, die in ihrer Schwere der Schuld des Appellanten entsprechen würde.

Aber unser Wissen, daß keine Strafe, die dem Appellanten auferlegt würde, angemessen wäre, daß keine Bestrafung oder Vergeltung, die ihm zugefügt würden, ausreichend wäre, darf uns nicht dazu führen, die Strafe zu mildern. Es hätte doch wirklich keinen Sinn, entsprechend dem Gesetz zur Bestrafung der Nationalsozialisten und der nationalsozialistischen Mitarbeiter den zum Tode zu verurteilen, der hundert Menschen umgebracht hat, und den freizulassen oder nur unter Bewachung zu halten, der Millionen getötet hat. Als im Jahre 1950 die israelische Gesetzgebung die Höchststrafe, die im Gesetz vorgesehen ist, festsetzte, konnte sie nicht an einen größeren Verbrecher als Adolf Eichmann gedacht haben; und wenn wir den Willen der Gesetzgebung nicht entkräften wollen, so müssen wir Eichmann die in Abschnitt 1 des Gesetzes vorgesehene Höchststrafe auferlegen.

Die Tatsache, daß es dem Appellanten durch eine Vielfalt von Schlichen, Flucht, Verbergen, falschen Papieren usw. gelang, dem Todesurteil zu entgehen, das ihn in Nürnberg zusammen mit seinen Kameraden erwartete, kann keine Erleichterung hier für ihn bedeuten, wenn ihm nun endlich doch vor einem israelischen Gerichtshof der Prozeß gemacht wird.

Wir haben deshalb beschlossen, die Berufung sowohl in Bezug auf die Überführung als auf den Urteilsspruch zurückzuweisen und den Richterspruch und das Urteil des Distriktsgerichtes zu bestätigen.“

3. Eichmanns Schlußwort

(Aus „The Israel Digest“ [IV/26] vom 22. 12. 1961. Wiedergabe, nach dem englischen Text übersetzt.)

„Ich habe das strenge Urteil dieses Gerichtshofes angehört. Ich bin in meiner Hoffnung auf Gerechtigkeit enttäuscht worden. Ich kann das Urteil nicht annehmen. Ich verstehe die Notwendigkeit, für die gegenüber den Juden begangenen Verbrechen Sühne zu leisten. Die Aussage der Zeugen an diesem Gerichtshof haben mein Blut erstarren lassen, so wie es erstarrte, als ich einmal, auf Befehl, gezwungen wurde, Zeuge dieser Greueltaten zu sein. Es war mein Unglück, daß ich in diese Schrecken verwickelt wurde. Aber es war nicht mein Wille, daß sie begangen wurden. Ich habe niemals jemanden morden wollen. Nur die Staatsführung ist an diesem Massenmorden schuldig . . .

Meine Schuld liegt in meinem Gehorsam, in meiner Willfährigkeit der Führung und der Wehrmacht gegenüber, in meinem Eid der Flagge und der Führung gegenüber . . . Ich klage die an, die die Macht hatten und die meinen Willen zum Gehorsam mißbraucht haben.

Ich würde das jüdische Volk gern aus freiem Willen um Vergebung gebeten haben. Ich hätte gewünscht, bekennen zu dürfen, daß ich beschämt und entsetzt bin ob der Frevel, die an den Juden begangen wurden, und über die Leiden, die sie durch die Hände ihrer Peiniger erfuhren. Aber im Hinblick auf das Urteil dieses Gerichtes würde mir dies als Heuchelei ausgelegt werden . . . Ich bin aus innerstem Herzen überzeugt, daß ich hier für die Taten anderer verurteilt werde. Ich muß die Last tragen, die mir vom Schicksal auferlegt wurde.“

4. „Eichmann und ich“

Aus der in Jerusalem erscheinenden englisch-sprachigen Tageszeitung „The Jerusalem Post“ bringen wir diesen Auszug in Übersetzung:
Das Folgende ist ein Auszug aus einer Predigt „Menschlichkeit vor Gericht“, die der Geistliche Richard Paul Graebel von der Ersten Presbyterianischen Kirche in Springfield/Illinois kürzlich gehalten hat. Eine Abschrift dieser Predigt wurde der „Jerusalem Post“ von Dr. Alexander Rabinowitz aus Tel-Aviv übersandt, der zufälligerweise auf einer kürzlich unternommenen Reise nach den Vereinigten Staaten auf ein gedrucktes Exemplar stieß.

Es ist klar, daß nicht ein einziger Mensch dies getan hat. Millionen Menschen halfen, es zu tun. Millionen Menschen haben

gestohlen und geplündert, geraubt und ihre Nachbarn tyrannisiert. Und Millionen haben vor den Nöten dieser Opfer, die sich hätten retten können, ihre Tür verschlossen. Muß ich Euch vor Augen führen, daß auch wir nicht schuldlos vor diesem grauenhaften Gericht stehen? Die Menschlichkeit steht vor Gericht. Aber die Schuld ist so ungeheuer, daß wir die Augen davor verschließen.

Von allen Völkern der Erde scheinen mir unsere englischen Vетtern am empfindlichsten zu sein. Sie blicken zurück auf die Blockade gegen Israel . . . und sie sehen die Wolke der Schuld, die größer als eine Männerhand am Horizont erscheint. Wir können alle zusammen plädieren: „Unschuld“, denn wir können natürlich sagen: „Wir waren uns nicht klar über das, was vorging, wir haben es nicht geglaubt; es war nicht unsere Sache.“ Und damit haben sich natürlich auch die Nationalsozialisten in Nürnberg verteidigt.

Aber genug von dem „Wer ist schuldig“. Ich fühle mich nicht wohl dabei. Denn *ich* habe nicht genug getan in jenen Tagen, um es zum Bewußtsein meines Volkes und meiner Regierung zu bringen. Vielleicht hätte ich einen Marsch auf Washington organisieren sollen, einen gewaltlosen Marsch, um die Ungeheuerlichkeit des Verbrechens und unserer Politik der verschlossenen Türen zu betonen. Aber ich habe dies nicht getan. Ich blieb der Pfarrer einer bequemen Gemeinde mit einem schönen Tudor-gotischen Gebäude und wohnte in einem schönen Haus, das von vielen Morgen lieblichen Geländes und von Pinien umgeben war, als ich von den Dächern der Häuser hätte herunterschreien müssen.

2. Erklärung des Israelischen Kultusministers Abba Eban vor der Knesset (Parlament) am 9. Januar 1962 anlässlich des Beschlusses über die kulturellen Beziehungen Israels mit Westdeutschland

In der Frage der Beziehungen zwischen Israel und der Bundesrepublik Deutschland wurden zum ersten Mal, als Ergebnis der am 9. Januar 1962 abgeschlossenen Debatte in der Knesset (dem Israelischen Parlament), gewisse allgemeine Richtlinien festgelegt (s. o. S. 29). Die Aussprache über die Beziehungen auf dem gesellschaftlichen und kulturellen Gebiet fand auf Antrag der rechtsgerichteten Oppositionspartei „Cherut“ statt.

Von dem israelischen Erziehungsminister *Abba Eban* vortragenen Richtlinien beruhen im wesentlichen auf dem bestehenden Umfang und Charakter der Beziehungen, die sich im Laufe der letzten Jahre auf diesem Gebiet entwickelt haben, und enthalten folgende Punkte:

1. Die Teilnahme an internationalen Begegnungen in der Bundesrepublik und in Israel von Angehörigen beider Staaten soll gemäß der bisherigen Übung fortbestehen.
2. Das gleiche gilt für deutsche Besucher in Israel und insbesondere für Schüler, Studenten, junge Angehörige der freien Berufe, Werktätige usw. Eine steigende Zahl von Jugendgruppen aus allen Teilen der Bundesrepublik hat in den letzten zwei Jahren Israel besucht und bei dieser Gelegenheit wertvolle Kontakte aufgenommen, die zum Verständnis der Jugend der beiden Länder erheblich beigetragen haben (s. o. S. 29 u. 41).
3. Über den Besuch von Vertretern von israelischen Organisationen und öffentlichen Institutionen und über die Einladung entsprechender Vertreter aus Deutschland wird von Fall zu Fall unter Berücksichtigung der Gegebenheiten entschieden.
4. Über das Auftreten künstlerischer Gruppen — deutscher Gruppen in Israel oder israelischer Gruppen in Deutschland — und die Teilnahme an Ausstellungen soll ad hoc entschieden werden. Ausgeschlossen davon sind, soweit die israelische Regierung damit befaßt wird, auch in Zukunft Veranstaltungen auf dem Gebiet der reinen Unterhaltung.
5. Das Studium in Deutschland, einschließlich des Studiums auf Grund an Israelis vergebener Stipendien, soll weiterhin auf sogenannte postgraduates (Studenten, die eine erste Ab-

schlußprüfung auf der Universität abgelegt haben) und auf solche Studien beschränkt bleiben, denen vom Standpunkt der geistigen und materiellen Entwicklung Israels besondere Bedeutung zukommt. Das letztere gilt auch für Praktikanten in deutschen Betrieben.

Verschiedene weitgehende Anträge der Oppositionsparteien, die sich grundsätzlich gegen Kulturbeziehungen in jeder Form richteten, oder die obigen Richtlinien einzuengen bestimmt waren, wurden abgelehnt.

Der israelische Außenminister *Abba Eban* führte hierzu aus: „Die Debatte erweiterte sich zu einer über weite Gebiete sich erstreckenden tiefgründigen historischen Abrechnung. Das ist nicht verwunderlich. Zwischen dem jüdischen Volk und dem deutschen Volk unserer Generation stehen Erinnerungsbilder, die in den Beziehungen von Nation zu Nation kein Vorbild haben. Auf lange Zeit — niemand weiß wie lange — wird jede Berührung zwischen diesen Völkern von diesen Erinnerungen überschattet sein. Es ist unmöglich, das vergangene Unheil in seiner engen historischen Begrenzung zu sehen. Dieses Unheil hat sich nicht mit dem Augenblick der Zerstörung der frevlerischen nationalsozialistischen Herrschaft vor sechzehn Jahren zum Gegenstand der Vergangenheit verwandelt. Die bloße Logik des Zeitablaufs kann die seelische und emotionelle Wirklichkeit, die mit diesem Problem verknüpft ist, aus unserem Leben und Bewußtsein nicht herausreißen. Aus den abgründigsten Tiefen ist über das jüdische Volk die schrecklichste Katastrophe hereingebrochen, die dieser Erdboden gesehen hat. Es kann nicht anders sein, als daß diese Schrecken eine bittere und lastende Wirrnis der Verzweiflung und des Zornes, der Trauer und eines endlosen Schmerzes hinterlassen haben.

Da es keine Nation gibt, die das erlebt hat, was wir erlebt haben, haben wir keinen Gradmesser, an dem wir unsere Reaktion messen und von dem wir uns leiten lassen können. Wir müssen selbst bestimmen, so weit unsere Einsicht reicht, was unsere Reaktion auf ein Unheil, auf eine aufwühlende und seelenverzehrende Erinnerung sein soll, eine Erinnerung, die bis ans Ende der Geschlechter nicht ausgelöscht werden kann. So stellt sich, zusammen mit all jenen Problemen und Situationen, die unser besonderes Schicksal sind und für die es keine Analogie in der Geschichte irgendeiner anderen Nation gibt, auch dieses Problem in all seiner Besonderheit und Einmaligkeit: wie wir mit der Erinnerung an dieses Unheil zu leben, wie wir unser Tun und Denken nach ihm auszurichten haben und welches das Gewicht ist, das wir ihm in der seelischen Heranbildung des Geschlechtes, das unter unseren Augen aufwächst, zumessen sollen...

Ich ziehe aus dieser Debatte zwei Schlußfolgerungen:

1. Angesichts der besonderen historischen Umstände bedürfen die Kontakte, über die wir hier sprechen und die sich von anderen zwischenstaatlichen Kontakten unterscheiden, einer besonderen Aufmerksamkeit und Aufsicht;
2. Die meisten Teilnehmer an dieser Debatte haben sich in entschiedener Weise gegen ein absolutes und generelles Verbot dieser Kontakte gewandt, das sich auf eine Rassendefinition gründet und das besagt, daß jede Berührung mit einem Deutschen — selbst einem solchen, der in keiner Weise als für die Katastrophe verantwortlich betrachtet werden kann, entweder weil er damals noch nicht geboren war oder noch kein politisches Bewußtsein besessen hat oder gar, weil er sich durch eine antinazistische Einstellung ausgezeichnet hat — untragbar sei. Die Mehrzahl der Redner hat sich von einer solchen Haltung distanziert. Sie haben ihre Gründe — jeder Einzelne gemäß seiner Anschauung und seinem Stil — hier vorgetragen, und ich möchte ihren Worten nichts hinzufügen... Angesichts der Notwendigkeit jedoch einer klaren Definition des Erlaubten und Unerlaubten hatte die Regierung beschlossen, ein Komitee von Ministern zu ernennen, das für alle Ministerien geltende Richtlinien formulieren sollte. Diesem Komitee gehören die Frau Außenminister, der Justizminister, der Minister für Entwicklungsfragen, der Verkehrsminister, der Wohlfahrtsminister und der Kultusminister an. Das Komitee sah sich vor der Notwendigkeit, die tiefen Gefühle zu

respektieren, die von dem behandelten Fragenkomplex nicht zu trennen sind, wie auch der historischen Tatsache Rechnung zu tragen, daß die Regierung Hitlers im Jahre 1945 vernichtet wurde und daß wir selbst unser Tun im Lichte der Gegebenheiten von Gestern wie von Heute bestimmen müssen. Und selbst derjenige, der die Zustände im heutigen Deutschland mit der größten Vorsicht betrachtet, wird nicht behaupten können, daß sich seit 1945 nichts ereignet habe und daß sich auch gar nichts geändert habe.

Der Ministerausschuß hat, gemäß den von den Fraktionen innerhalb der Regierung vertretenen Ansichten, einstimmig Richtlinien angenommen, die mittlerweile zur Politik der gesamten Regierung geworden sind (s. o. S. 40, Anm. d. Red. d. Rundbriefs).

Aus diesen Richtlinien ergibt sich, daß — wie ich bereits erwähnt habe — nicht alles erlaubt und nicht alles verboten ist. Wir stehen zwischen Vergangenheit und Zukunft. Wir sind nicht frei, die eine oder die andere zu ignorieren. Die Tatsache, daß gewisse Beschränkungen bestehen, beweist, daß die Gegenwart der Vergangenheit in diesem Augenblick noch näher ist als der Zukunft.

Die Unterscheidungen zwischen Vergangenheit und Zukunft, die in diesen Richtlinien zum Ausdruck kommen, werden sich in der kommenden Zeit zu bewähren haben. Schon jetzt zeigt das Gesamtbild nicht nur eine Farbe. Auf jeden Fall sind die sieben, drei Fraktionen angehörenden Minister, die sich in einem Zustand größter seelischer Spannung ihrer Aufgabe unterzogen haben — wie auch das gesamte Kabinett —, der Überzeugung, daß diese Richtlinien eine ehrenhafte und ehrliche Antwort auf eine Situation darstellen, dergleichen kein Staat der Welt je gegenübergestanden ist.“

(Aus: Mitteilungen von der Informationsabteilung der Israel-Mission, Köln, vom 10. 1. 1962 und 5. 2. 1962.)

Seit dieser Diskussion im israelischen Parlament im Januar 1962 sind bis zum Oktober des Jahres etwa sechzig deutsche Jugend- und Studiengruppen nach Israel gereist und bestens aufgenommen worden. Über diese Kontakte und damit verbundenen Fragen hoffen wir, im nächsten Rundbrief berichten zu können. Ohne heute auf Einzelheiten einzugehen, mag nur angedeutet werden, obwohl die objektive Aufnahmefähigkeit des Landes begrenzt ist und die Gefahr einer Überforderung — u. a. nicht zuletzt auch israelischer Gastfreundschaft — droht, sind alle die Programme doch gut abgewickelt worden.

G. L.

14/3 Zur Frage der deutsch-israelischen Beziehungen

Die Frage der deutsch-israelischen Beziehungen (s. o. S. 27 ff.) durch zwei Zwischenfälle, die sich kürzlich in Israel ereigneten, erneut aufgeworfen worden.

Eine deutsche Studentengruppe war im Herbst 1962 einige Wochen in Israel, arbeitete zunächst etwa drei Wochen in einem Kibbuz und nahm dann an einer Diskussion an der Hebräischen Universität in Jerusalem teil. Hier kam es zu einer politischen Demonstration von Seiten einer Herut-(rechtsradikalen) Studentengruppe, die eine ausgearbeitete Erklärung verlas, wonach Deutsche in Israel nicht willkommen seien und dann den Raum verließ. Die anderen Studenten versuchten zu erklären, warum sie als Gruppe nicht mit den deutschen Studenten als einer Gruppe zusammenarbeiten könnten und sagten: „Die einzelnen von uns können freundschaftlich miteinander verkehren, aber wir können nicht als Gruppe handeln, denn wir haben nicht das Recht, die Gefühle jener zu verletzen, die durch die nationalsozialistische Verfolgung gelitten haben oder deren Eltern oder Verwandte durch sie umkamen.“ (s. u.)¹

Ende Oktober mußte das Kammerorchester von Ramat Gan seine geplante Konzert-Tour in Westdeutschland absagen, da

¹ In der israelischen Öffentlichkeit ist gegen diesen Vorfall von mehreren Seiten Protest erhoben worden, vgl. u. a. von Schalom B. Chorin: Kampf der Intoleranz. In: *Jedioth Chadashot* vom 26. 10. 1962.

der Bürgermeister der Stadt die Unterstützung der Gemeinde zurückzog.

Der in London erscheinende „Jewish Observer and Middle East Review“ schreibt dazu: Die Beziehungen der beiden Staaten müssen irgendwann normalisiert werden. Es ist nur die Frage, wie lange dies dauert. Und je länger es währt, je mehr Zwischenfälle von schmerzlichen Mißverständnissen wird es geben. In diesem Zusammenhang wird vermerkt, daß die deutsche Weigerung normale diplomatische Beziehungen herzustellen, eines der Haupthindernisse sei, die einer „Normalisierung“ entgegenstünden. Beobachter meinen: Wenn die israelische Bevölkerung als solche sich daran gewöhnen könnte, bei verschiedenen Anlässen auch offizielle deutsche Diplomaten in Erscheinung treten zu sehen, so würde sie verstehen lernen, daß das Deutschland von 1962 nicht das von 1942 ist.

(Nach: Jewish Observer [XI, 43] London, 26. 10. 1962; p. 5/6.)

Keine Teilnahme israelischer Studenten am Studienseminar in Deutschland

Die in Tel Aviv deutsch erscheinende Tageszeitung „Jedioth Chadashot“ Nr. 7592 vom 2. 11. 1962 berichtet von dem Treffen des israelischen Studentenverbandes, der National Union of Israeli Students mit einer deutschen Studentengruppe des Bundesverbandes Deutsch-Israelischer Studiengruppen (der DIS) vom 17. 10. 1962. Von inzwischen nach Deutschland wieder zurückgekehrten Teilnehmern erfahren wir, daß auch in Haifa (mit Studenten vom Technikum) eine Begegnung zwischen israelischen und deutschen Studenten dieser Gruppe stattgefunden hat. Was eine etwaige Einladung nach Deutschland zur Teilnahme an einem Seminar dort angehe, so erklärte der israelische Studentenverband, daß er einer solchen Einladung nicht folgen könnte. Es sei noch verfrüht, ein Treffen israelischer Studenten mit ihren deutschen Kollegen auf deutschem Boden herbeizuführen. Zur DIS ist die Einstellung der israelischen Studenten durchaus bejahend, da es sich bei dieser um eine Gruppe handelt, die sich ausdrücklich für das Verständnis der Probleme zwischen ihren beiden Ländern einsetzt. Dies wurde auch bei dem Empfang der deutschen Gruppe von den Jerusalemer Studenten zum Ausdruck gebracht.

14/4 Zehn Jahre nach Unterzeichnung des Deutschland-Israel-Vertrages¹

In einem Interview zwischen Kurt R. Grossmann und Dr. Nahum Goldmann erinnert K. Grossmann² daran, daß für die Deutschen der Deutschland-Israel-Vertrag zweifellos die Anerkennung einer moralischen Schuld gegenüber den Juden bedeute und für diese wiederum bedeutete die Unterzeichnung nicht minder Schwieriges, nämlich die oft widerstrebende Anerkennung der Existenz eines anderen, eines besseren Deutschland, selbst wenn dieses, um sich zu behaupten, noch manche Hindernisse zu überwinden haben wird.

Der „Aufbau“ (XXVIII/37) vom 14. September 1962 S. 4 schreibt: Der zehnjährige Jahrestag des Wiedergutmachungsvertrages zwischen der Deutschen Bundesrepublik und Israel hat in beiden Ländern bei Regierungs-Persönlichkeiten wie in Presse und Radio ein starkes Echo gefunden. In einer speziellen Radiosendung hat Israels Finanzminister Levi Eshkol darauf hingewiesen, daß die Bundesrepublik ihre in dem Vertrag übernommenen Verpflichtungen voll und exakt erfüllt habe. Weitere Teilnehmer an der Radiosendung waren: Dr. Nahum Goldmann, Präsident der Claims Conference (s. u. S. 43); Moshe Sharett, Vorsitzender der Exekutive der Jewish Agency (der als damaliger israelischer Außenminister

den Vertrag mitunterzeichnete; Anm. d. Red. d. Rundbriefs); Pinhas Sapir, Handels- und Industrieminister Israels; Botschafter Dr. F. Shinnar, der Leiter der Kölner Israel-Mission (s. u. S. 43) und Professor Dr. Franz Böhm, der seinerzeit an der Spitze der bundesdeutschen Delegation stand, die die Verhandlungen führte (vgl. u. S. 43).

Bundeskanzler Adenauer hat den Vertrag als „eine solide Grundlage für ständig sich bessernde Beziehungen zwischen dem deutschen Volk und den Juden“ bezeichnet. Mehrere führende Zeitungen in der Bundesrepublik (wie in Israel) haben ihr Bedauern darüber ausgesprochen, daß noch keine diplomatischen Beziehungen zwischen den beiden Ländern bestünden. Der Kölner Stadtanzeiger sprach die Hoffnung aus, daß diese diplomatische Dämmerung bald einer völligen Helle Platz machen werde, ungeachtet der Spiegelfechtereien und Drohungen der arabischen Welt (s. o. S. 28).

Soweit der „Aufbau“. Wir erinnern daran, daß sich z. B. für die Behandlung auch von so manchen Wiedergutmachungs- und vielen anderen Hilfsangelegenheiten in Israel das Fehlen jeder diplomatischer Beziehungen zwischen Deutschland und Israel hemmend auswirkt. Für in Israel befindliche Deutsche gibt es keine eigene Vertretung dort, gegebenenfalls muß der englische Konsul eintreten! In Deutschland hat die Abwicklungsstelle für die Reparationen, die Israel-Mission in Köln, zahlreiche hilfreiche Funktionen übernommen. Nun aber hat diese mit dem Abbau ihres Apparates begonnen. Da keine diplomatischen Beziehungen bestehen, hat sich die Aufgabe des Leiters der Israel-Mission, Dr. Shinnar, soweit reduziert, daß dieser nun den Posten des Generaldirektors des Citrus-Marketing-Board in Israel übernommen hat.¹ Bis Ende 1965 läuft das Wiedergutmachungsabkommen ab. Wenn bis dahin keine diplomatischen Beziehungen bestehen, würde die Israel-Mission aufgelöst werden müssen. Es stellt sich daher die Frage, ob man nicht noch rechtzeitig eine Lösung finden kann, die die Beziehung zwischen den beiden Staaten auf gleicher Basis regelt, wie sie zwischen Israel und 85 anderen Staaten besteht?

Redaktion des Rundbriefs

Leistungen an Israel haben sich bewährt

Aufträge an über viertausend deutsche Firmen / Übergang zum normalen Exportgeschäft

Die Deutsche Zeitung Nr. 215 vom 15./16. 9. 1962 berichtet:

Lo. Köln, 14. September

Während der letzten zehn Jahre hat die Bundesrepublik 2,4 Milliarden DM für Warenlieferungen, Dienstleistungen und Öllieferungen als Wiedergutmachung an Israel bezahlt. Die israelische Regierung hat ohne Umschweife in der letzten Woche aus Anlaß der zehnjährigen Unterzeichnung des Wiedergutmachungsabkommens, die 1952 von Bundeskanzler Adenauer und dem damaligen israelischen Außenminister Sharett in Luxemburg vollzogen wurde, erklärt, die Bundesrepublik habe den Vertrag ohne Verzögerungen erfüllt. Die Entwicklung des Staates Israel sei von den deutschen Leistungen wesentlich abhängig gewesen.

Die bisherigen deutschen Leistungen im Werte von 2,4 Mrd. DM nähern sich der vereinbarten Gesamtleistung des Abkommens. Nach ihm muß die Bundesrepublik bis zum Jahre 1965 an Israel 3 Mrd. DM und zugunsten der Konferenz der jüdischen Weltverbände 450 Mill. DM bezahlen. Mit dieser Summe sollen jüdische Flüchtlinge, die außerhalb Israels leben, unterstützt werden. Die deutschen Jahresleistungen betragen jeweils etwa 175 Mill. DM für Käufe bei der deutschen

¹ Auch Dr. Arno A. Blum, bisher stellvertretender Leiter der Israel-Mission in Köln, der Anfang 1962 in die Bundesrepublik kam, um bei den Verhandlungen mit den deutschen Instanzen über die Vorbereitung eines Schlußgesetzes zum Bundesentschädigungsgesetz mitzuwirken, kehrt Ende Oktober 1962 nach Israel zurück, um den Posten des Generaldirektors (Staatssekretärs) im Büro des Staatskontrolleure zu übernehmen. Der Leiter der Exportabteilung der Israel-Mission, Dr. Leron ist bereits nach Israel zurückgekehrt. Er wird in Kürze sein neues Amt als Israel Trade Commissioner in New York antreten. (In: Allgemeine Wochenzeitung der Juden, (XVIII/30) 19. 10. 1962.)

¹ Vgl. Rundbrief V, 19/20. Januar 1953, S. 8 ff., Die Dokumentation zum Deutschland-Israel-Vertrag.

² Während dies schon im Druck ist, erscheint von K. R. Grossmann: Ziffern und Tatsachen zur Durchführung des Deutschland-Israel-Abkommens. „Im Aufbau“ (XVIII/38.) 21. 9. 1962.

Industrie und 75 Mill. DM für Öllieferungen aus Großbritannien.

Es besteht die Gefahr, daß die deutschen Leistungen in der Bundesrepublik als alleiniges Fundament für die Entwicklung Israels gewertet werden. Diese Auffassung widerlegt der Beitrag der USA an Israel. Washington hat in den letzten zehn Jahren über 6 Mrd. DM bereitgestellt. Ungeachtet dessen bleibt der Wiedergutmachungsvertrag zwischen der Bundesrepublik und Israel ein Akt der guten Absicht. Der ehemalige israelische Außenminister *Sharett* hat ihn als „einzigartig in der Geschichte der Beziehungen der Völker bezeichnet“.

Nach dieser kontinuierlichen Unterstützung des Staates Israel seitens der Bundesrepublik ist es um so erstaunlicher, daß die wirtschaftlichen Maßnahmen in einer merkwürdigen politischen Distanz zwischen beiden Staaten ausgeführt werden. Der ökonomische „Goodwill“, den Bonn an den Tag legte, wird von dem Zögern, die politischen Beziehungen mit Israel zu normalisieren, heute bereits weitgehend neutralisiert.

Die wirtschaftliche Konstruktion des Wiedergutmachungsabkommens ermöglichte kontinuierliche Hilfeleistung an Israel und gleichzeitig die Einschaltung deutscher Firmen in das israelische Exportgeschäft. Die Israel-Mission in Köln hat bisher an 4535 deutsche Firmen Aufträge vergeben. Der Wert schwankte zwischen 100 DM und 25 Millionen DM. Der Durchschnittswert der Aufträge lag bei 20 000 DM.

Nach den Angaben des Bundesamtes für gewerbliche Wirtschaft wurden im Rahmen der 2,4 Mrd. DM Hilfeleistungen die meisten Aufträge an die stahlverarbeitende Industrie verteilt. Sie erreichten einen Wert von 716,8 Mill. DM. An zweiter Stelle stehen die Warenlieferungen der Stahl-, Eisen- und NE-Metallindustrie im Werte von 373,4 Mill. DM. Es folgen Erzeugnisse der chemischen und sonstigen Industrien im Werte von 326,2 Mill. DM. Für Dienstleistungen wurden 143 Mill. DM, für Warenlieferungen aus der Landwirtschaft und Ernährungswirtschaft 90 Mill. DM ausgegeben. Für Ölkäufe bei britischen Ölgesellschaften wurden 750 Mill. DM zur Verfügung gestellt.

Zu den größten Projekten, die für die wirtschaftliche Entwicklung des Staates Israel bedeutsam sind, gehören der Bau einer Kupferhütte in Timna, der Bau einer Roheisenanlage, der Ankauf von 41 Frachtschiffen, zwei Fahrgastfrachtschiffen, zwei Passagierschiffen und vier Tankern. Für die Bewässerung der Negev-Wüste wurden Rohrleitungen und Pumpstationen beschafft.

Israel konnte aus dem Abkommen etwa 12 bis 15 Prozent seiner Jahresimporte decken. Da überwiegend Investitionsgüter eingeführt wurden, erreichten die deutschen Lieferungen etwa 30 Prozent der nach Israel importierten Entwicklungsgüter.

Im Zuge der Abwicklung des Wiedergutmachungsabkommens haben sich auch die gegenseitigen Handelsbeziehungen verstärkt. Israel hat während des letzten Jahres nach Deutschland Waren im Werte von 110 Mill. DM exportiert und — außerhalb des Wiedergutmachungsabkommens — Erzeugnisse aus der Bundesrepublik im Wert von 120 Mill. DM importiert. Nach den Erwartungen der israelischen Regierung wird in den nächsten Jahren der Umfang des Warenaustausches in beiden Richtungen auf etwa 300 Mill. DM geschätzt.

Schon heute wird jedoch von israelischer Seite besonders darauf hingewiesen, daß mit Beendigung des Wiedergutmachungsabkommens 1965 der Übergang zu einem normalen Geschäft gefunden werden muß. Für die deutsche Exportindustrie bedeutet dies eine intensive Erkundung des israelischen Marktes und die Aufnahme von zweiseitigen geschäftlichen Kontakten.

Unabhängig von der Entwicklung des deutsch-israelischen Außenhandels bleibt für Israel heute die handelspolitische Verflechtung mit der Europäischen Wirtschaftsgemeinschaft das erste Ziel [s. u. S. ...]. Dabei haben die Überlegungen der EWG-Kommission in Brüssel, nach denen ein langfristiger Handelsvertrag einer Assoziation Israels an die EWG vorgezogen werden sollte, bei der israelischen Regierung kein nachteiliges Echo gefunden. Entscheidend bleibt für Tel Aviv

allein, daß die Ausfuhren in den Gemeinsamen Markt, die etwa 30 Prozent der israelischen Exporte ausmachen, nicht gefährdet werden.

Das in Tel Aviv erscheinende wöchentliche Mitteilungsblatt der „*Irgun Olej Merkaz Europa*“ (30/36, 7. September 1962), eröffnet einen Leitartikel „10 Jahre Reparationsabkommen — Ein wirtschaftlicher Erfolg“ mit der folgenden Feststellung:

„Der Tag, an dem vor zehn Jahren in Luxemburg zwischen den Regierungen Israels und der Deutschen Bundesrepublik das Abkommen über die Reparationen Deutschlands an Israel unterzeichnet wurde, stellt einen Markstein in der wirtschaftlichen Geschichte unseres Landes und einen Wendepunkt in seiner Entwicklung dar. Die Probleme, die auf politischem wie auf wirtschaftlichem Gebiet damals zur Debatte standen und die sich in diesem abgelaufenen Jahrzehnt in verschiedener Hinsicht weiterentwickelt haben, bilden auch heute das aktuelle Thema unseres Interesses. Es ist ein Termin, der unsere nach rückwärts gewandte Aufmerksamkeit verdient wie nicht weniger unser Interesse im Hinblick auf zukünftige Entwicklungen, die sich anbahnen mögen.“

Die „*Allgemeine Wochenzeitung der Juden in Deutschland*“ (XVIII/25 vom 14. September 1962) berichtet vom Empfang, den Dr. *Shinnar* in Tel Aviv zum zehnten Jahrestag der Unterzeichnung des Vertrages gab. Professor D. Franz *Böhm*, der hier teilnahm, betonte, Ziel der deutschen Wiedergutmachung sei nicht nur gewesen, den Juden den ihnen zugefügten materiellen Schaden wenigstens zum Teil zu ersetzen und dem Staat Israel die Kosten für die Eingliederung mittelloser Einwanderer zur Verfügung zu stellen (vgl. Rundbrief V, 17/18, August 1952. R. Angermair: Die Wiedergutmachung an die Juden als moralische Pflicht). Die Wiedergutmachung erhalte auch dadurch ihren Sinn, daß sie zur Wiederherstellung der überindividuellen jüdischen Gemeinschaft beitrage, die Hitler zerstören wollte. Dies sei durch die Reparationsleistungen an den Staat Israel möglich geworden. — In einem Interview der „*Jerusalem Post*“ mit Professor *Böhm* sagte er: „Kein anderes Land in der Welt hat die ihm zur Verfügung stehenden Gelder so wirksam ausgenutzt wie Israel. Obwohl ich kein Bewunderer von Monopolen bin, glaube ich, daß es ein sehr weiser Schritt war, alle Käufe bei der Israel-Mission in Köln zu zentralisieren. Die Mission hatte eine so genaue Kenntnis der deutschen Industrie, daß sie darin von keinem anderen Käufer erreicht wird.“

14/5 Klarheit erforderlich

Über Wiedergutmachungsgesetzgebung

von Dr. H. G. VAN DAM, Düsseldorf

Aus der „Allgemeinen Wochenzeitung der Juden in Deutschland“ (XVIII/29) vom 12. Oktober 1962 bringen wir den zugleich als Sonderdruck erschienenen und in Presse und Rundfunk in der Bundesrepublik sehr beachteten Beitrag vom Generalsekretär des Zentralrats der Juden in Deutschland. Er lautet:

Zahlreiche Anfragen gehen in der letzten Zeit bei uns über den Stand der Wiedergutmachungsgesetzgebung ein sowie über die Absichten von Bundesregierung, Volksvertretung und Ländern. Hierzu treten noch Presseveröffentlichungen, die sich mit den Wiedergutmachungszahlen befassen, zuweilen polemische Ausführungen in der einen oder anderen Richtung. Von einem Teil derartiger Publikationen erhält man den Eindruck, als ob die Bundesrepublik seit Bestehen nichts anderes getan hätte, als Wiedergutmachung zu leisten und ihre Ausgabenlast vor allem in derartigen Zahlungen bestünde. Bei anderen wiederum glaubt man sich um mehr als ein Jahrzehnt zurückversetzt, als ob die Bundesrepublik erst am Anfang der Wiedergutmachung stünde und ganz neue Gesetze zur Regelung eines völlig neuartigen, plötzlich aktuell gewordenen Problems bedürfe. Hierdurch wird eine Verwirrung hervorgerufen, durch die der Sache der Wiedergutmachung, ebenso wie der Bundesrepublik, sehr wenig gedient wird. Be-

vor wir auf die Ursachen dieses Zustandes näher eingehen, dürfen wir an folgendes erinnern:

Wir befinden uns mehr als sieben Jahre nach dem Ende des zweiten Weltkrieges und dem Zusammenbruch des nationalsozialistischen Unrechtsregimes. Die meisten Länder-Entschädigungsgesetze wurden 1948 und 1949 erlassen. Der Abschluß des Wiedergutmachungsabkommens mit dem Staate Israel liegt ein Jahrzehnt zurück. Das erste Bundesentschädigungsgesetz wurde vor genau neun Jahren in Kraft gesetzt, das novellierte Bundesentschädigungsgesetz im Juli 1956 verabschiedet. Das Bundesrückerstattungsgesetz stammt aus dem Jahre 1957. Es stellt die bundesrechtliche Ergänzung der Rückerstattungsgesetze der westlichen Besatzungsmächte von 1947 und 1949 dar. Die Bundesgesetzgebung für die Entschädigung der Beamten und Angestellten des öffentlichen Dienstes geht auf das Gesetz vom 11. Mai 1951 zurück. Die Bundesrepublik hat ferner während der letzten Jahre mit verschiedenen europäischen Ländern, und zwar: Frankreich, Italien, Holland, Belgien, Griechenland, Norwegen, Luxemburg, Dänemark und der Schweiz Entschädigungsabkommen getroffen und einen Beitrag an die Entschädigung der österreichischen Opfer des Nationalsozialismus übernommen. Die Bundesrepublik hat ferner ein Abkommen mit dem Hohen Kommissar der Vereinten Nationen für Flüchtlinge über die Entschädigung für die aus Gründen der Nationalität Geschädigten getroffen.

Auf Grund des Bundesentschädigungsgesetzes werden bis Ende 1962 etwa 14 Milliarden Deutsche Mark gezahlt sein, und zwar nicht etwa nur an Juden, sondern an alle Verfolgten, die Ansprüche auf Grund des Gesetzes stellen können, also auch zum Beispiel an politisch Verfolgte und an kirchliche und gewerkschaftliche Organisationen. Auf Grund des Bundesrückerstattungsgesetzes werden bis Ende 1962 etwa 1,5 Milliarden Deutsche Mark gezahlt sein. Die Zahlung an den Staat Israel in Höhe von 3 Milliarden Deutsche Mark auf Grund des Wiedergutmachungsabkommens ist im wesentlichen durchgeführt (s. o. S. 42 f.).

Bei dem Statistischen Landesamt in Düsseldorf, wo eine Zentralkartei der Verfolgten geführt wird, sind über 1,7 Millionen Antragsteller registriert. Auf Antragsteller mit Wohnsitz in der Bundesrepublik, einschließlich Berlin, entfallen 760 000 Ansprüche, woraus sich ergibt, daß der jüdische Anteil für Einwohner der Bundesrepublik nur einen geringen Bruchteil ausmacht. Auch das muß einmal mit Entschiedenheit festgehalten werden. Von 2,8 Millionen Ansprüchen waren zu Beginn dieses Jahres 1,9 Millionen Ansprüche abschließend bearbeitet, das sind rund 68 Prozent. Die Entschädigungsarbeit würde normalerweise 1963, von einigen Ausnahmeregionen abgesehen, im großen und ganzen zum Abschluß kommen.

Aus der Analyse der statistischen Position und der gesetzgeberischen Lage

ergeben sich folgende Schlüsse: Das Problem der materiellen Wiedergutmachung ist zwar noch nicht völlig gelöst, aber sehr weit gefördert. Die Bundesrepublik, die sich formell als Nachfolger des Deutschen Reiches deklariert hat, kann für sich in Anspruch nehmen, eine große und ehrliche Anstrengung für die Abtragung einer gewaltigen rechtlichen und moralischen Schuld des Dritten Reiches auf sich genommen zu haben, obwohl sie faktisch nur einen Teil dieses Reiches darstellt. Bei Akzeptierung der Zweistaatentheorie des Ostblocks wäre nur eine Teilrechtsnachfolge gegeben, und man muß bedauerlicherweise feststellen, daß von dem östlichen Teil Deutschlands keinerlei Wiedergutmachungsabkommen getroffen wurde. Auf der westlichen Seite des Eisernen Vorhangs, in Österreich, wurde nur eine ganz geringfügige Wiedergutmachung gewährt, die mehr eine bescheidene soziale Hilfe als einen Schadensersatz darstellt. Die Wiedergutmachung an den österreichischen Verfolgten, insbesondere an den Juden aus Wien, die die deutsche Literatur und Wissenschaft so ungemein bereichert hatten — um willkürlich zwei Namen wie Stefan Zweig und Arthur Schnitzler herauszugreifen —, muß

als Schandfleck der Wiedergutmachung bezeichnet werden. Es ergibt sich ferner, daß die Entschädigungszahlen keine taumelnde Höhe erreicht haben, was sich aus einem Vergleich der obenerwähnten Zahlen mit dem Bundeshaushalt für ein Jahr und den Aufwendungen für die Verteidigung und verschiedener anderer Positionen ermitteln läßt.

Die Vertragskontrahenten der Bundesrepublik, ob es sich nun um die vertragsschließenden Parteien des sogenannten Generalvertrages, des Israel-Abkommens oder der Einzelabkommen handelt, sind verpflichtet, anzuerkennen, daß diese Abkommen ihrem Geist gemäß durchgeführt worden sind. Auch entspricht es unserer Würde und unserem Interesse, die Fakten festzustellen und mit den Füßen auf dem Boden der Tatsachen zu bleiben. Andererseits sind wir auch zur Kritik berechtigt und verpflichtet, sofern die Durchführung der Wiedergutmachung Anlaß hierzu gibt oder die Notwendigkeit für ein Einschreiten des Gesetzgebers besteht.

Die Wiedergutmachungsgesetzgebung ist ein Rechtsgebiet

wie alle anderen und daher der menschlichen Unvollkommenheit sowie dem steten Fluß der Geschehnisse unterworfen. Das 131er-Gesetz (für die Beamten und Angestellten des Reiches und der früheren Wehrmacht) und auch das Lastenausgleichsgesetz sind am laufenden Bande geändert und ergänzt worden. Auch hier gibt es kein Naturgesetz oder auch nur eine Verfassungsvorschrift, durch die die Wiedergutmachungsgesetzgebung für immer versteinert wird. Es fragt sich demnach, was in dieser Hinsicht notwendig ist. Vor allem muß Klarheit geschaffen werden. Das ist wichtiger als alle Forderungen, sogar als die Erfüllung einzelner Wünsche. Der Wiedergutmachungsausschuß des vorigen Bundestages, aber auch das Bundesfinanzministerium hatten die verschiedenen Organisationen in der ganzen Welt aufgefordert, ihre Anliegen mitzuteilen. Diese wurden dann in einem dicken Katalog durch den Assistenten des Ausschusses zusammengestellt, eine Arbeit, die vom gegenwärtigen Ausschuß mit Eifer fortgesetzt wird. Gesetzgeberische Ergebnisse sind aber, abgesehen von der Änderung der Wiedergutmachung für die Angehörigen des öffentlichen Dienstes, nicht herausgekommen. Die „Berge kreißten und ein Mäuslein wurde geboren“. Die Organisationen ihrerseits waren selbstverständlich verpflichtet, den von den Ämtern an sie herangetragenen Wünschen Rechnung zu tragen. Hierbei durften sie nicht die Wünsche von Einzelpersonen und kleinen Gruppen übersehen, soweit sie nur irgendwie vertretbar waren. Zu den ursprünglichen und vordringlichen Anliegen der Organisationen trat daher noch eine Unzahl von Anregungen. Diese Methode der Vorbereitung einer Gesetzgebung hat zu einem gewaltigen Ausmaß an Erwartung geführt! Die obenerwähnte Initiative des Gesetzgebers, sich mit einer Demarche an die Öffentlichkeit zu wenden, gekoppelt mit Auslandsreisen und Vortrags-tourneen, ist geeignet, eine Stimmung zu schaffen, die sich in paradoxer Weise von der großen Wiedergutmachungsanstrengung durch die oben dargelegten Gesetze und den Bemühungen vieler an der Durchführung arbeitender Beamter abhebt.

Die andere Alternative,

die uns als die einzig logische erscheint, wäre die Vorlegung von Gesetzentwürfen durch die Bundesregierung gewesen, aus der sich die Absichten des Gesetzgebers erkennen lassen. Diese Entwürfe wären die Grundlage für eine Diskussion gewesen, die dann zu Beratungen über die finanzielle Tragweite der Entwurfs- und Änderungsvorschläge mit den Ländern und im Rahmen des Wiedergutmachungsausschusses geführt hätte. Sollte kein Entwurf für eine Änderung des Bundesentschädigungsgesetzes vorgelegt werden, so hätte eine Erklärung der Bundesregierung abgegeben werden müssen, durch die Klarheit geschaffen worden wäre. Die Verwirrung, die durch eine Atmosphäre von Geheimverhandlungen und Wiedergutmachungskatalogen unverbindlichen Charakters entsteht, wird noch durch zwei weitere Momente sehr erheblich verstärkt.

Einmal spricht man zu viel von einem „Schlußgesetz“, als ob durch dieses eine Gesetz alle nur möglichen Probleme auf diesem Gebiete abschließend gelöst werden müßten und eine absolute Verwirkung einträte, wenn der eine oder andere Punkt dort keine Aufnahme fände. Das hat die Tendenz zur Folge, nicht etwa das Bundesentschädigungsgesetz abzuändern, sondern ein Gesetz mit ganz neuen Konzeptionen perfektionistisch zu schaffen. Sollte die Bundesregierung die Absicht haben, ein neues Bundesentschädigungsgesetz unter Abweichung von der bisherigen Konzeption einzubringen, so müßte dieses auch gesagt werden. Der Ausdruck „Schlußgesetz“, der in unserer Gegenwart von einem Bundestagsabgeordneten geprägt wurde, beruht darauf, daß die Frist für den formellen Abschluß der Entschädigung aus technischen Gründen verlängert werden muß. Der zweite negative und sehr schädliche Faktor besteht in der Verkoppelung eines seit langem fälligen und unumgänglichen Gesetzesaktes mit einer Novellierung des Bundesentschädigungsgesetzes. Hier handelt es sich um die Abänderung des Bundesrückerstattungsgesetzes, die unausweichbar ist. Der Höchstbetrag von 1,5 Milliarden Deutsche Mark für die Durchführung dieses Gesetzes, das der Rückerstattung der durch das Reich entzogenen Vermögensobjekte dient, ist erschöpft und bedarf der Aufstockung. Der Bund hat für Personen über 65 Jahre bereits Vorschüsse außerhalb des Gesetzes bis zu einem Höchstbetrage gewährt, und zwar auf der Basis einer Quote von 75 Prozent. Es muß nunmehr festgestellt werden, wie hoch die Quote wird, wobei von vielen Seiten, auch von Sachverständigen, die Erwartung zum Ausdruck gebracht wird, daß eine hundertprozentige Befriedigung erfolgt. Das würde zweifellos politisch einen sehr erheblichen Eindruck machen, wobei das Gesamtobjekt 1 bis 1,5 Milliarden Deutsche Mark kaum übersteigen würde. Diese Befriedigung wäre schon längst vollzogen, wenn die Bundesregierung nicht 1957 durch die Vorschrift des § 5 des Gesetzes, aus außenpolitischen Gründen, aber auf Kosten der durch den Generalvertrag und den Israel-Vertrag berechtigten Kreise den Ersatz auf die Entziehung von Objekten im Ausland erstreckt und später die Beweisforderungen herabgesetzt hätte. Das ist durchaus erfreulich und anerkennenswert, kann aber nicht auf die anderen Geschädigten abgewälzt werden. Man muß jetzt die Konsequenz ziehen, die sich aber im Rahmen der oben erwähnten Beträge, wie verhältnismäßig leicht zu berechnen ist, halten wird. Wir haben in unserem Artikel zu Beginn des Kalenderjahres („Allgemeine“, Nr. XVI/41, 5. Januar 1962) unter der Überschrift „Wiedergutmachung 1962 — Aufgaben von Gesetzgebung und Verwaltung“, diese Fragen im einzelnen behandelt. Es ist eine Forderung des Zentralrats der Juden in Deutschland, daß die

Novelle zum Bundesrückerstattungsgesetz vor Ende dieses Jahres eingebracht wird, da dies rechtlich notwendig ist und weder auf technische, noch finanziell unüberwindbare Schwierigkeiten stößt.

Es ist ferner zu erwarten, daß die Bundesregierung der Volksvertretung oder der Öffentlichkeit eine Auskunft darüber erteilt, ob und in welchem Umfang das Bundesentschädigungsgesetz novelliert werden soll, es sei denn, daß sie in der Lage ist, bereits einen Gesetzentwurf vorzulegen. Auch hier haben wir zu Einzelheiten bereits am 5. Januar 1962 Stellung genommen. Wir stehen auf dem Standpunkt, daß jedenfalls die Verfolgten, die die Folterqualen der KZ-Behandlung, der Gestapomethoden und der Einschließung in Haftanstalten des Dritten Reiches erdulden mußten, einen schweren Gesundheitsschaden erlitten haben, der im Lichte der modernen wissenschaftlichen Erkenntnisse in angemessener Weise zu entschädigen ist.

Wir haben uns vor einiger Zeit an dieser Stelle mit einer Hemmung des sozialen Fortschrittes durch die mißbräuchliche Verwendung der Phrase von der „Gefälligkeitsdemokratie“ befaßt und auch bei anderer Gelegenheit die Priorität der Wiedergutmachung gegenüber manchen Positionen hervorgehoben.

Jede fiskalische Übertreibung ist nicht von Nutzen, sondern von Schaden für den Staat. Ebenso gefährlich ist aber auch ein Bestreben, „das Kind mit dem Bade auszuschütten“

und bei der Aufstellung von Forderungen nicht das erforderliche Maß einzuhalten. Das kann man nicht von einzelnen Geschädigten, auch nicht von den vielen Interessentengruppierungen verlangen, wohl aber von den Organisationen, die sich an allgemeinen Maßstäben ausrichten und orientieren müssen. Eine große Anzahl von Geschädigten im In- und Ausland, die Empfänger von Hinterbliebenen- und Berufsschadenrenten sowie Pensionäre sind davon abhängig, daß die Bundesrepublik ihren Verpflichtungen ordnungsgemäß nachkommt, wie sie auch die kollektive Leistung an den Staat Israel, zum Teil schneller als vorgesehen, beglichen hat. Minimalisierung der bisherigen Leistung, Verweigerung der Anerkennung an die vielen Beamten und Angestellten, die auf einem toten Ast der Verwaltung für verhältnismäßig geringe Gehälter in undankbarem Einsatz ihre Kräfte verbraucht haben, Verkenning des Geistes der Gesetzgebung, Herabsetzung und unrealistische Darstellung ihrer Ergebnisse sowie Verewigung der Problematik sind für die Sache der Wiedergutmachung verderblich. Das gleiche gilt von einer Atrophie der Gesetzgebung oder für Zusagen, die man nicht durchführen kann. Andererseits dürfen wir aber auch von der Bundesregierung wie auch von der Volksvertretung erwarten, daß sie in dem abgesteckten Rahmen der Rechtsstaatlichkeit und der volkswirtschaftlichen Vernunft die gesetzgeberischen Maßnahmen ergreifen, die erforderlich sind.

14/6 Die Zentrale der Landesjustizverwaltungen zur Aufklärung nationalsozialistischer Gewaltverbrechen in Ludwigsburg

von Oberstaatsanwalt Erwin Schüle, Ludwigsburg

Mit freundlichem Einverständnis der Schriftleitung der „Juristenzeitung“ Nr. 8, Tübingen, 1962, S. 241 ff. bringen wir den folgenden Beitrag, insbesondere auch im Hinblick auf die in nächster Zeit bevorstehenden ca. 700 Verfahren i. S. nationalsozialistischer Verbrechen, die zur Behandlung vor den Gerichten der Bundesrepublik kommen.

Vor einiger Zeit stellte ein bekannter Rechtslehrer die Frage, ob die Zentrale Stelle der Landesjustizverwaltungen zur Aufklärung nationalsozialistischer Gewaltverbrechen — kurz genannt Zentrale Stelle der Landesjustizverwaltungen — eine eigene Strafprozeßordnung habe. Diese Frage, die in der Erwartung gestellt wurde, der Mangel ihrer Ernsthaftigkeit werde nicht verkannt werden, gab Anlaß zu einer Diskussion über die Entstehungsgeschichte, die Organisation, die Aufgaben und die Arbeitsweise der Zentralen Stelle. Dabei wurde wiederholt zum Ausdruck gebracht, daß über die Zentrale Stelle in Fachkreisen häufig unrichtige Vorstellungen herrschten und daß es daher wünschenswert erscheine, diese Unklarheiten zu beseitigen.

Die Entstehungsgeschichte der Zentralen Stelle der Landesjustizverwaltungen muß im Zusammenhang mit dem Bemühen der deutschen Justiz gesehen werden, die während der nationalsozialistischen Gewaltherrschaft begangenen Gewaltverbrechen zu sühnen. Die Strafverfolgung nationalsozialistischer Verbrechen durch die Gerichte der Bundesrepublik setzte bereits im Jahre 1945 ein, soweit die Aburteilung solcher Delikte nicht der Zuständigkeit der deutschen Gerichtsbarkeit durch die damaligen Siegermächte überhaupt entzogen war. Es handelte sich dabei in erster Linie um Straftaten, die im Gebiet der Bundesrepublik und Westberlins an Deutschen begangen worden waren. Die Aufklärung und Verfolgung solcher Straftaten bereitete auch keine weiteren Schwierigkeiten, da ja die Staatsanwaltschaft des Tatortes tätig werden konnte. Anders lagen die Verhältnisse bei den Straftaten, die außerhalb des heutigen Bundesgebietes etwa durch Einsatzgruppen und -kommandos oder andere Dienststellen der Gestapo und des SD sowie in Konzentrations- und Vernichtungslagern begangen worden waren. In diesen Fällen fehlte es nicht nur an einer zuständigen Strafverfolgungsbehörde, sondern auch an

der Kenntnis des Tatgeschehens und der an diesem Tatgeschehen beteiligten Täter. Kam eine solche Straftat durch Zufall zur Kenntnis einer Strafverfolgungsbehörde, etwa weil ein Zeuge einen Täter zufällig auf der Straße erkannt hatte, dann stieß die Aufklärung des Sachverhalts häufig auf unüberwindliche Schwierigkeiten, weil den Strafverfolgungsorganen die organisierten Vernichtungsmaßnahmen unbekannt waren. Dem betreffenden Beschuldigten war es deshalb in der Regel möglich, durch einfaches Bestreiten der gegen ihn erhobenen Beschuldigungen eine Einstellung des Verfahrens mangels hinreichenden Schuldnachweises zu erreichen, zumal die vom Anzeigerstatte behaupteten Taten so unglaublich erschienen, daß jeder unbefangene Richter oder Staatsanwalt die Anschuldigung in das Reich der Fabel verwies oder für die Ausgeburt einer überhitzten Phantasie halten mußte. Zur Veranschaulichung möge ein Beispiel aus der Praxis dienen. Im Jahre 1953 war bei einer Staatsanwaltschaft ein ehemaliger Polizeibeamter angezeigt worden, er habe während des Krieges Goldrubelstücke mit nach Hause gebracht und auf die Frage nach deren Herkunft erklärt, die habe er Juden abgenommen. Auf die weitere Frage, was denn mit den Juden geschehen sei, habe er erklärt, die seien unterschiedslos umgebracht worden. Er selbst habe im Rahmen seiner Einheit dabei mitgewirkt. Der Beschuldigte wurde vernommen, wobei er die ihm zur Last gelegte Beteiligung an Judenerschießungen vor allem mit dem Hinweis bestritt, daß er doch zur Schutzpolizei gehört habe, deren Aufgabe es nie gewesen sein könne, an Judenerschießungen teilzunehmen. Er habe zwar von solchen Erschießungen durch Erzählungen von Kameraden erfahren, und es könne sein, daß er im Urlaub, unter Alkoholeinfluß stehend, diese Erzählungen als eigenes Erleben dargestellt habe. Die Staatsanwaltschaft stellte darauf das Verfahren mit der Begründung ein, daß die Anzeige auf Familienstreitigkeiten zurückgehe und daß das Vorbringen des Beschuldigten wohl richtig sei, daß Schutzpolizei niemals an solchen Aktionen beteiligt gewesen sein könne. Die Ermittlungen wurden von der Zentralen Stelle wieder aufgenommen, wobei zunächst untersucht wurde, welcher Einheit der Beschuldigte angehört hatte. Es stellte sich heraus, daß er Angehöriger eines Polizeibataillons gewesen war, das einem Einsatzkommando der Sicherheitspolizei und des SD zugeteilt gewesen war. Die „Erfolgsmeldungen“ dieses Einsatzkommandos einschließlich des Namens des damaligen Führers des Kommandos konnten aus den Ereignismeldungen des Chefs der Sicherheitspolizei und des SD festgestellt werden. Der Einsatzkommandoführer und seine verantwortlichen Offiziersdienstgrade wurden ermittelt. Sie sind inzwischen durch ein Schwurgericht zu langjährigen Freiheitsstrafen verurteilt worden.

Zwar kamen in den Jahren 1946 bis 1948 durch die „Nürnberger Prozesse“ und die Prozesse, welche von den Gerichten der Besatzungsmächte durchgeführt wurden, entsetzliche Straftaten zur Kenntnis der Öffentlichkeit, das ganze furchtbare Ausmaß des Geschehens blieb jedoch unbekannt. Hinzu kam, daß in diesen Fällen Sieger über Besiegte zu Gericht saßen, weshalb diese Verfahren keine allzu große Resonanz bei einer Bevölkerung fanden, die überdies durch die Kriegsfolgen selbst hart betroffen war und ihre eigenen Sorgen hatte. Verfahren vor deutschen Schwurgerichten, wie etwa gegen *Ilse Koch* — die Kommandeuse von Buchenwald — riefen zwar Entsetzen hervor, aber auch in diesem Falle war man geneigt, die zur Sprache gekommenen Straftaten als Ausnahmen anzusehen, die von einer abartigen Täterin begangen worden waren. Erst durch die Ermittlungen in einem im Jahre 1958 vor dem Schwurgericht Ulm/Donau im Lande Baden-Württemberg durchgeführten Prozeß gegen ehemalige Angehörige der Geheimen Staatspolizei und des Sicherheitsdienstes (SD) Tilsit wurde die Erkenntnis gewonnen, daß die Alliierten in Nürnberg und die bereits erwähnten Militärtribunale nur einen Teil der im Ausland begangenen Straftaten erfaßt und gesühnt hatten. Gerade die im vorgenannten Ulmer Prozeß gewonnenen Erkenntnisse veranlaßten die Justizminister und Senatoren der deutschen Bundesländer, auf einer Konferenz

in Bad Harzburg im Oktober 1958 in einen Gedanken- und Erfahrungsaustausch zu treten. Die bei dieser Konferenz angestellten Überlegungen führten zu dem Ergebnis, daß nur durch eine zentrale Aufklärung eine restlose Erfassung und Verfolgung der von den nationalsozialistischen Gewalthabern im Ausland in den Jahren 1939 bis 1945 begangenen Verbrechen möglich sei. Da die Justizhoheit infolge des föderalistischen Aufbaus der Bundesrepublik bei den einzelnen Ländern liegt, konnte zur Aufklärung und Verfolgung solcher Straftaten eine zentrale Staatsanwaltschaft nicht geschaffen werden. Dagegen war es möglich, eine gemeinsame Vorermittlungsstelle ins Leben zu rufen. Diese mit abgeordneten Richtern und Staatsanwälten besetzte Stelle sollte die systematische Erforschung solcher im Ausland begangenen Taten durchführen und das Ergebnis ihrer Nachforschungen an die jeweils zuständige Staatsanwaltschaft zur weiteren Durchführung der Strafverfolgung abgeben. Die Justizminister und Senatoren der deutschen Bundesländer schlossen eine Verwaltungsvereinbarung über die Errichtung der „Zentralen Stelle der Landesjustizverwaltungen zur Verfolgung nationalsozialistischer Gewaltverbrechen“. Nachdem die Verwaltungsvereinbarung die Zustimmung sämtlicher Landesjustizverwaltungen gefunden hatte, wurde am 1. Dezember 1958 in Ludwigsburg, Baden-Württemberg, die Zentrale Stelle errichtet.

Diese Dienststelle, die in sich ein Stück übertragener Justizhoheit jedes deutschen Bundeslandes vereinigt, stellt ein absolutes Novum in der deutschen Rechtsgeschichte dar. In Ausführung der in der Verwaltungsvereinbarung übernommenen Verpflichtungen ordneten die einzelnen Landesjustizverwaltungen an die Zentrale Stelle Sachbearbeiter ab. Über die abgeordneten Richter und Staatsanwälte wird die Dienstaufsicht von der abordnenden Landesjustizverwaltung weiterhin ausgeübt, während die Fachaufsicht über die Zentrale Stelle dem Justizministerium Baden-Württemberg übertragen wurde. Als sie am 1. Dezember 1958 ihre Tätigkeit begann, stand sie, auch nach der Ansicht von Fachleuten, vor einer beinahe unlösbaren Aufgabe. Der in Israel geführte Prozeß gegen den ehemaligen Leiter des Amtes IV B 4 des Reichssicherheitshauptamtes — *Adolf Eichmann* — hat den Beweis erbracht, daß die Zentrale Stelle der ihr gestellten Aufgabe gerecht geworden ist. Die in diesem Prozeß zur Sprache gekommenen Massenverbrechen und die für ihre Begehung verantwortlichen Täter waren den deutschen Justizbehörden schon geraume Zeit vor Prozeßbeginn bekannt, so daß die erforderlichen Maßnahmen rechtzeitig ergriffen worden waren.

Die bereits erwähnte Verwaltungsvereinbarung regelt sowohl die mit der Errichtung und Unterhaltung der Zentralen Stelle aufgetretenen finanziellen Fragen, als auch deren Aufgabenbereich und die Zuständigkeit der Dienststelle selbst. Während die finanzielle Seite für diese Darstellung uninteressant sein dürfte, trifft dies für die Regelung der sachlichen Zuständigkeit nicht zu. Es wurde bereits eingangs betont, daß die Zentrale Stelle keine zentrale Staatsanwaltschaft sein kann, auch wenn sie mit Richtern und Staatsanwälten besetzt ist und ihre Arbeit nach staatsanwaltschaftlichen Gesichtspunkten durchführt, sondern nur ein Hilfsorgan der Strafrechtspflege, das den Staatsanwaltschaften vorgeschaltet ist. Nach Abschnitt II der Verwaltungsvereinbarung erforscht die Zentrale Stelle Verbrechen, die während der nationalsozialistischen Zeit außerhalb des Gebietes der Bundesrepublik gegenüber Zivilpersonen im Zusammenhang mit den Kriegseignissen, *aber außerhalb der eigentlichen Kriegshandlungen*, sowie in Konzentrationslagern und ähnlichen Lagern begangen worden sind und für die ein Gerichtsstand des Tatortes im Bundesgebiet nicht gegeben ist. Sie ermittelt das erreichbare Material und wertet es aus, wobei sie immer ganze Tatkomplexe aufklärt und ihr Material, nachdem die Täter ermittelt sind, über den zuständigen Generalstaatsanwalt an die Staatsanwaltschaft zur weiteren Verfolgung abgibt. Die Staatsanwaltschaft, an welche die Vorermittlungen eines Tatkomplexes von der Zentralen Stelle abgegeben werden — in der Regel handelt es sich um die Staatsanwaltschaft, in deren

Bezirk der Haupttäter seinen Wohnsitz hat — soll das Verfahren grundsätzlich weder ganz noch teilweise an eine andere Staatsanwaltschaft abgeben, bei der für einen oder mehrere andere Täter ebenfalls eine Zuständigkeit des Wohnsitzes begründet wäre, weil nur bei Würdigung des Gesamtgeschehens eine gerechte Beurteilung des Einzeltäters und seiner Tatbeteiligung möglich ist. Außerdem erfordert die Aufklärung von Ereignissen, die achtzehn und mehr Jahre zurückliegen, einen solchen Aufwand an Arbeit, daß es nicht zu rechtfertigen wäre, diese Arbeit mehrfach durchzuführen. Hält eine zuständige Staatsanwaltschaft nach Prüfung des Sachverhalts gleichwohl die Abgabe des Verfahrens oder eines Teils des Verfahrens an eine andere Staatsanwaltschaft für erforderlich, so muß sie zuvor ihrer Landesjustizverwaltung unter eingehender Darlegung der Gründe, welche für die Übernahme des Verfahrens durch eine andere Staatsanwaltschaft sprechen, berichten. Die Zentrale Stelle hat darüber hinaus die Aufgabe, den Staatsanwaltschaften der Bundesrepublik auch in solchen Verfahren beratend zur Seite zu stehen, bei denen ein Gerichtsstand des Tatortes von vornherein bei einer Staatsanwaltschaft feststeht.

Damit ein vollständiger Überblick über die bei den Strafverfolgungsbehörden der Bundesrepublik anhängigen einschlägigen Verfahren vorhanden ist, sind die Staatsanwaltschaften durch die Verwaltungsvereinbarung angewiesen (Abschnitt II, Ziff. 6), die Zentrale Stelle über abgeschlossene und anhängige oder anhängig werdende Verfahren zu unterrichten, wobei es in diesen Fällen gleichgültig ist, ob der Tatort innerhalb oder außerhalb der Bundesrepublik gelegen ist. Die Zentrale Stelle ist berechtigt, in diesen Fällen von den Staatsanwaltschaften ergänzende Auskünfte zu erbitten oder sich die Akten vorlegen zu lassen. Andererseits können die Staatsanwaltschaften die Zentrale Stelle ersuchen, ihre Ermittlungen zu unterstützen. In der Praxis haben sich gerade diese Bestimmungen sehr bewährt, denn es hat sich herausgestellt, daß die Angehörigen des Vernichtungsapparates des Dritten Reiches zu den verschiedensten Zeiten an verschiedenen Orten, aber immer mit derselben Aufgabe betraut, in Erscheinung getreten sind. Da alle Erkenntnisse, gleichgültig, ob sie bei der Zentralen Stelle oder bei den Staatsanwaltschaften gewonnen werden, in der von der Zentralen Stelle geführten Zentralkartei erfaßt werden, können häufig Ermittlungshinweise von einem zum anderen Verfahren gegeben werden. Um nicht zu theoretisch zu sein, soll ein Beispiel zur Veranschaulichung aufgeführt werden. Durch die zentrale Auswertung wurde u. a. festgestellt, daß das gleiche Personal, das 1940/41 bei der „Euthanasie“ tätig gewesen war, in den Jahren 1942/43 in den Vernichtungslagern des Ostens wieder in Erscheinung getreten ist. Welche Doppelarbeit allein bei Fahndungsmaßnahmen durch diese Erkenntnisse vermieden wird, braucht wohl nicht weiter ausgeführt zu werden. Andererseits ist es zweifellos für ein erkennendes Gericht bei der Beurteilung des Täters nicht ohne Interesse, festzustellen, daß ein und derselbe Täter nicht nur in den jetzt zur Aburteilung stehenden Fällen, sondern bereits früher oder später an ähnlichen Verbrechen teilgenommen hat, daß er also nicht schicksalhaft in ein einmaliges Geschehen verstrickt worden ist. Dieses Beispiel zeigt aber auch, daß häufig selbst in Fachkreisen völlig falsche Vorstellungen herrschen über den Umfang des verfolgbaren Täterkreises. Tatsächlich handelt es sich um einen eng begrenzten Täterkreis, so daß man immer wieder auf dieselben Personen stößt. Um solche sicheren Kenntnisse zu gewinnen, wie sie in dem vorerwähnten Beispiel aufgeführt worden sind, waren umfangreiche Vorarbeiten erforderlich. Zunächst mußte ein Überblick über die von den nationalsozialistischen Gewalthabern befohlenen und von ihrem Vernichtungsapparat im Ausland begangenen Massenverbrechen gewonnen werden. Dazu war es nötig, zuerst die in- und ausländische Fachliteratur zu beschaffen und auszuwerten. Danach mußte versucht werden, an die in der Literatur zitierten Beweismittel (Zeugen und Dokumente) heranzukommen, und schließlich Nachforschungen nach den für diese Verbrechen Verantwortlichen einzuleiten. Es erscheint in diesem Zusam-

menhang erforderlich, auf die weithin unbekannte Tatsache hinzuweisen, daß die nationalsozialistischen Gewalthaber ihre Vernichtungsbefehle unter strengsten Geheimschutz gestellt hatten und daß die an der Durchführung der Verbrechen beteiligten Personen zu strengstem Stillschweigen verpflichtet worden waren. Nur so ist es zu erklären, daß dem Großteil der deutschen Bevölkerung der Umfang der in den besetzten Gebieten begangenen Verbrechen unbekannt geblieben ist. Sowohl von der deutschen Bevölkerung als auch von den deutschen Justizbehörden wurde deshalb die irrige Auffassung vertreten, die Alliierten hätten in den Nachkriegsprozessen die Verantwortlichen restlos zur Rechenschaft gezogen, und damit sei das gesamte im Ausland begangene Unrecht gesühnt worden. Hinzu kam, daß das gesamte dokumentarische Beweismaterial, das den Alliierten in die Hände gefallen war, nach Durchführung der Nürnberger Prozesse in die Archive der einzelnen alliierten Länder für Zwecke der Geschichtsforschung gebracht worden war. Erst in dem bereits erwähnten Prozeß vor dem Schwurgericht Ulm/Donau gegen ehemalige Angehörige des Einsatzkommandos der Geheimen Staatspolizei und des Sicherheitsdienstes Tilsit stießen die deutschen Strafverfolgungsbehörden auf die sogenannten Ereignismeldungen des Chefs der Sicherheitspolizei und des SD, in denen u. a. mit peinlicher Genauigkeit die Massenerschießungen dieses Kommandos, aber auch anderer solcher Gruppen, aufgezeichnet waren.

Zur Beschaffung des über die halbe Welt verstreuten Dokumentenmaterials mußten Verbindungen zu den verschiedensten Instituten und Archiven des Auslandes geschaffen werden. Nach Überwindung des teilweise vorhandenen Mißtrauens gelang es, sehr gute Beziehungen zu den Nationalarchiven der Vereinigten Staaten in Washington, der Wiener Library in London, dem Centre de Documentation Juive Contemporaine in Paris, dem Institut Yad Washem in Jerusalem, dem Rijksinstituut voor Oorlogsdocumentatie (Netherlands State Institute for War Documentation) Amsterdam, dem Document Center der US-Mission in Berlin und vielen anderen historischen Instituten und Archiven des In- und Auslandes herzustellen und mit ihnen zu einer vertrauensvollen Zusammenarbeit zu kommen. Im Sommer 1960 war es Angehörigen der Zentralen Stelle möglich, in den Nationalarchiven der Vereinigten Staaten, insbesondere in der World War II Records Division in Alexandria/Va. mit Unterstützung der amerikanischen Behörden zu arbeiten. Die Ermittlungen der Zentralen Stelle haben unter anderem ergeben, daß die Geheime Staatspolizei im Frühjahr 1945 an ihre Angehörigen in großer Anzahl falsche Personalausweise verteilt hat. Mit Hilfe dieser Papiere gelang es vielen an Verbrechen beteiligten Personen, unbekannt in der Bundesrepublik unterzutauchen oder ins Ausland zu flüchten. Damit ist auch die Erklärung dafür gefunden, warum es beispielsweise weder den Alliierten noch den deutschen Justizorganen gelungen ist, *Eichmann* ausfindig zu machen und vor Gericht zu stellen.

Seit ihrem Bestehen konnte die Zentrale Stelle in systematischer Arbeit insgesamt etwa 590 Verfahren gegen Hauptbeschuldigte einleiten. Über die Hälfte dieser Verfahren ist bereits an die zur Weiterverfolgung zuständigen Staatsanwaltschaften und Gerichte abgegeben worden. Ergänzend muß noch darauf hingewiesen werden, daß der Zentralen Stelle der Landesjustizverwaltungen Sonderkommissionen der Kriminalpolizei zur Seite gestellt worden sind. Die Bildung dieser Sonderkommissionen, die bei den einzelnen Landes-kriminalämtern ihren Sitz haben, war erforderlich, weil die Aufklärung nationalsozialistischer Gewaltverbrechen solche Spezialkenntnisse erfordert, wie sie etwa auch die Mordkommission oder andere Sonderdienststellen der Kriminalpolizei haben müssen, wenn sie auf einem solchen Spezialgebiet erfolgreiche Arbeit leisten sollen.

Nach diesen Ausführungen darf ich die eingangs erwähnte Frage nach der Strafprozeßordnung der Zentralen Stelle dahin beantworten:

1. Die Frage der Zuständigkeit regelt die Verwaltungsvereinbarung über die Errichtung der Zentralen Stelle.

2. Die Durchführung der Ermittlungen richtet sich allein nach der StPO. Die Abgabe eines Verfahrens erfolgt zu dem Zeitpunkt, in welchem der Tatkomplex und der Täterkreis sich deutlich abzeichnen. Aufgabe der zuständigen Staatsanwaltschaft ist es alsdann, die weiteren Ermittlungen durchzuführen und ihre Entschließungen und Abschlußverfügungen zu treffen.

Diese Darstellung wäre unvollständig, wenn nicht noch in aller gebotenen Kürze auf die Aufgaben hingewiesen würde, die auf die Zentrale Stelle zugekommen sind und an die ursprünglich bei ihrer Errichtung überhaupt nicht gedacht worden war. Es sind dies die vielen Amtshilfeersuchen von Verwaltungsbehörden, Gerichten, Wiedergutmachungskammern und Personalämtern des Bundes und der Länder. Gerade diese Ersuchen, deren Bearbeitung nur auf Grund der umfassenden Grundlagenforschung der Zentralen Stelle möglich ist, nimmt einen immer größeren Raum ein. Während ein Ende der eigentlichen Tätigkeit, nämlich der Durchführung der Vorermittlungen, abzusehen ist, ist die Dauer der Inanspruchnahme im Wege der Amtshilfe für die vorgenannten Zwecke noch nicht abzusehen. Abschließend darf wohl festgestellt werden, daß sich die auf Initiative der Landesjustizverwaltungen zurückgehende Einrichtung der Zentralen Stelle als „Hilfsorgan der Rechtspflege“ voll bewährt hat.

14/7 Sind auch nur Grabsteine geblieben?

Die „Evangelische Hilfsstelle für ehemals ‚Rasseverfolgte‘“ in Stuttgart hat sich dankenswerterweise mit der Frage der Gräber für die Opfer der nationalsozialistischen Verfolgung befaßt und kürzlich einige Drucksachen dazu herausgegeben. Wir unterstreichen auch unsererseits dieses Anliegen und weisen auf einige Tatbestände hin, die im Auszug teilweise den oben genannten Drucksachen entnommen sind:

„Während im ersten Weltkrieg etwa 10 Millionen Soldaten fielen, kamen im zweiten Weltkrieg etwa 55 Millionen Menschen ums Leben (Bulletin der Bundesregierung vom 3. April 1953). Vermutlich bestand der größere Teil der Opfer des zweiten Weltkrieges aus Zivilisten, während im ersten Weltkrieg Todesfälle aus der Zivilbevölkerung praktisch nicht bekannt wurden.

Zu den Opfern der Zivilbevölkerung gehören nicht nur die Toten des Luftkrieges und der Flüchtlings-Trecks, sondern auch die Millionen von Juden, Russen, Polen, die im zweiten Weltkrieg umkamen. Auch viele damalige Soldaten (besonders Kriegsgefangene) wurden in Konzentrationslagern umgebracht.

Das Kriegsgräber-Gesetz von 1952 bestimmt nun zwar, daß die Gräber der Kriegsoffer „auf Dauer erhalten werden“ sollen — und bezeichnet als Kriegs-Gräber ausdrücklich auch: „die Gräber der deutschen und ausländischen Zivilpersonen, die durch unmittelbare Kriegseinwirkungen im zweiten Weltkrieg ihr Leben verloren haben“ (§ 1, Ziff. 3).

Merkwürdigerweise betrachtet aber das Bundes-Innen-Ministerium praktisch nur die Gräber der im zweiten Weltkrieg gefallenen Soldaten und der militärisch eingesetzten Waffen-SS-Leute als Kriegsgräber, während etwa die Gräber der im KZ umgekommenen Kriegsoffer, die Gräber der ‚Euthanasie-Toten‘, die Gräber der ermordeten Juden usw. nach der Meinung des Bundesinnenministeriums keine „Kriegsgräber“ darstellen. Man will beim „traditionellen Kriegs-Gräber-Begriff“ bleiben, obwohl sich die Lage auf diesem Gebiet völlig geändert hat. Eine Änderung des Kriegs-Gräber-Gesetzes ist nach der Auffassung des Bundesinnenministeriums auch „nicht zulässig“ und „nicht erforderlich“ (Schreiben an den Bundestag vom 17. April 1962). [s. u. S. .]

Die „Evangelische Hilfsstelle“ schrieb:

1. Frankreich betrachtet die 150 000 in der Deportation umgekommenen Franzosen als Opfer des zweiten Weltkrieges.
2. Nicht nur alliierte Fallschirmspringer, sondern viele andere Kriegsgefangene kamen ins Konzentrationslager; im Spätsommer 1941 begannen in allen KZ die Massenerschießungen

ausgesuchter russischer Kriegsgefangener, von denen Tausende in diesen Lagern leben mußten. (Es sollen ca. 2,6 Millionen russischer Kriegsgefangener im zweiten Weltkrieg umgekommen sein!) 3. Die sogenannten ‚NN-Transporte‘ (Nacht und Nebel) umfaßten Franzosen, Holländer, Belgier (vermutlich auch andere), die nach „rassenbiologischer Untersuchung“ Sonderversuchen im KZ unterworfen wurden. 4. Im Lager Dachau (wohl auch in anderen KZ) lebten „in Deportierte umgewandelte Kriegsgefangene“ wie andere französische Geiseln und kamen dort um. 5. Die Behandlung der Juden im zweiten Weltkrieg ist so bekannt, daß hier nicht darauf hingewiesen werden muß. 6. Von den ‚Euthanasie-Maßnahmen‘ des Dritten Reiches wurden etwa 70 bis 100 000 Menschen betroffen, die als „unnütze Esser“ im Krieg beseitigt werden sollten. (Verlegung in die Anstalten durch die Reichs-Verteidigungs-Kommissare!) 7. Zu ergänzen ist die große Zahl auch der Zwangsarbeiter verschiedener Nationen, besonders Russen und Polen (Anm. d. Red. d. Rundbriefs).

Am 18. Mai 1962 haben die Innenminister der Bundesländer beschlossen, sich für einen gesetzlichen Schutz der Gräber von Opfern des Dritten Reiches einzusetzen. — Der Präsident des „Volksbundes Deutsche Kriegsgräber-Fürsorge“ betonte anläßlich einer Tagung der Evang. Akademie Hofgeismar (Bericht der Bremer Nachrichten vom 5. Juli 1962), „es gäbe Juden und Nichtjuden, die von diesen Fragen (der ungleichmäßigen Behandlung der Kriegsgräber) außerordentlich gequält seien“. Bei den Beratungen des Feiertags-Gesetzes in Baden-Württemberg wurde betont, daß mit dem Volkstrauertag „der Toten der beiden Weltkriege, besonders der Opfer des Nationalsozialismus, die ihr Leben für die höheren Güter der Menschheit gelassen haben, gedacht werden solle“.

Es ist allgemein bekannt, daß ungezählte Opfer des Dritten Reiches kein Grab bekamen; es ist weiter bekannt geworden, daß viele Gräber vernichtet wurden („Enterdungsmaßnahmen“) und andere Gräber längst eingeebnet wurden, weil sich niemand dafür interessierte. Wäre es nicht jetzt an der Zeit, den wenigen noch erhaltenen Gräbern denselben gesetzlichen Schutz zu gewähren, der den Soldatengräbern zusteht? Wir möchten in diesem Zusammenhang berichten, daß am 30. Oktober 1962 der Deportationsfriedhof *Gurs* in den Basques-Pyrenäen, dem damals von Deutschland besetzten französischen Gebiet, eingeweiht werden soll, der mit Hilfe der Stadtverwaltungen Karlsruhe und Mannheim durch die Bemühungen des Oberrates der Israeliten in deutsche Verwaltung übernommen und in würdigen Zustand versetzt werden konnte. (Vgl. Rundbrief XI, 41/44, 9. 11. 1958, S. 97, wo berichtet wurde, daß Vertreter der Stadt Karlsruhe gemeinsam mit dem Oberrat der jüdischen Gemeinden in Baden sich nach den jüdischen Friedhöfen Südfrankreichs begaben, um die Wiederherstellung zu veranlassen; es liegen dort mehr als 6000 jüdische Bürger aus Baden und der Pfalz, die am 22. 10. 1940 dorthin deportiert wurden, und bis auf ganz wenig Überlebende wurden die anderen damals Deportierten dann weiter nach Auschwitz deportiert und kamen dort um.) Die Stadtverwaltung von Karlsruhe hatte sich 1958, anläßlich der damals beginnenden Bemühungen, für den Bestand der Gräber in fremder Erde verantwortlich erklärt, in denen deutsche Juden ihre letzte Ruhe gefunden haben. Dieses Beispiel sollte ebenfalls auf Bundesebene, und zwar für alle Opfer des Dritten Reiches, Nachahmung finden.

Während dies im Druck ist, hat Bundesinnenminister Hermann Höcherl dem Zentralrat der Juden in Deutschland mitgeteilt, daß das Bundesinnenministerium ein „Bundesgräbergesetz“ vorbereitet, durch das die Gräber der „Gewahrsamsoffer des Nationalsozialismus“, die KZ-Gräber, den gleichen Schutz erhalten, wie er für Kriegsgräber besteht.

Der Zentralrat der Juden hatte im Mai 1962 bei dem Bundesinnenminister und der Konferenz der Landesinnenminister dringend angeregt, daß den KZ-Friedhöfen der gleiche Schutz und die gleiche Pflege wie den Soldatenfriedhöfen des zweiten Weltkrieges zuteil werde.

Ein Gesetz, das diesen Komplex befriedigend regelt, würde im In- und Ausland als ein Akt der Gerechtigkeit empfunden werden. In dem Gesetzentwurf wird eine dingliche Sicherung durch ein dauerndes Ruherecht begründet.

Das Gesetz hat nach Auffassung des Bundesinnenministers verfassungsändernden Charakter. Es ist aber kaum anzunehmen, daß dieser für die Bundesrepublik so wichtige gesetzgeberische Akt Anlaß zu Meinungsverschiedenheiten zwischen den Parteien des Bundestages und den Ländern sein wird.

14/8 Interkonfessionelle Gespräche

a) Trikonfessioneller Exegesen austausch

Den folgenden Auszug entnehmen wir einem Beitrag von Prof. Dr. J. M. Nielsen (dem katholischen Referenten eines in Düsseldorf im Oktober 1961 gehaltenen Gesprächs) im „Christlichen Sonntag“ (14/42) vom 21. 10. 1962, S. 331 f.

... Inzwischen ist auch das exegetische Gespräch zwischen jüdischen und christlichen Theologen angeregt und aufgenommen worden. So trafen sich — um nur ein Beispiel anzuführen — im Oktober 1961 in Düsseldorf drei jüdische, drei evangelische und drei katholische Theologen, um gemeinsam *Jesaja 40* zu lesen und zu interpretieren. In einem ersten Referat führte Oberrabbiner *Melchior* (Kopenhagen) aus, daß diese prophetische Botschaft in die Zeit des Exils gehöre (Deuterjesaja). Noch heute wird im jüdischen Gottesdienst *Jes. 40* beim Gedenken an die Zerstörung des Tempels von Jerusalem gelesen. Im übrigen, so betonte der Referent, ist nicht die Person des Verfassers entscheidend, sondern die Botschaft, auf die es sich ganz zu konzentrieren gilt. Zur Methode der Auslegung wies er vor allem darauf hin, daß sie aus der Korrelation von Wort und Geschichte entwickelt werden müsse. Für die hebräischen Begriffe gibt es in den wenigsten Fällen wirklich adäquate Übersetzungsmöglichkeiten. Auch dürfe nach jüdischer Interpretationsregel auf einen Midrasch erst zurückgegriffen werden, wenn vorher die einfache Worterklärung von dem Ausleger und Prediger vorgetragen worden sei. Auf die Erklärung von *Jes. 40* im einzelnen eingehend, legte der Referent dar: Vers 1 verkündet das Ende des Exils und den großen Gottestrost für die Exulanten. Wenn ein Midrasch erklärt: „Als *Jesaja* sagte: „Tröstet, tröstet mein Volk“, da wollte man ihn töten“, so zeigt dieser Hinweis, wie umstritten die Botschaft war. In den Versen V. 3 ff. sucht der Prophet nach Bildern, die dem gefangenen Volke die Befreiung veranschaulichen sollen. Der Exodus aus Ägypten wird zum Typus eines neuen Exodus. Eine große Wandlung aber tritt ein. Am Sinai war Mose der Mittler, jetzt kommt es zur unmittelbaren Konfrontation mit der Herrlichkeit Gottes (V. 5). — Von Vers 10 an sind die prophetischen Verkündigungen eine Ausführung des Grunddogmas des Judentums: Der Lehre von der absoluten Bildlosigkeit Gottes. Aber der unglaublich ferne Gott ist zugleich der ganz nahe.

Auch im zweiten Referat (Professor Dr. *Kraus*, Hamburg) wurden zunächst form- und traditionsgeschichtliche Untersuchungen angestellt. *Jes. 40*, 1 ff. ist Berufungsbericht. Der Prophet wird in der Berufungsvision zum Zeugen eines neuen Gotteshandelns. Himmlische Mächte sollten die Exulanten trösten und eine Straße von überdimensionaler Größe bauen, auf der Gott sein Volk nach Jerusalem heimführt und vor aller Welt erscheint. Der „zweite Exodus“ hat eine eschatologische Bedeutung. Er verkündet einen absoluten Umbruch und das Kommen der Königsherrschaft Gottes (vergleiche *Jes. 52*, 7—12). Das Neue Testament hat die eschatologische Heils- und Erlösungsbotschaft aufgenommen. Anschließend wurden dann gegenüber der rabbinischen Auslegung die Problemfragen gestellt: Besaß der Prophet wirklich nur eine „Heiligkeit zweiten Ranges“? Hatte das „Gesetz“ einen absoluten Vorrang? War nicht vielmehr der statisch-gültigen Thora stets das dynamische, die Geschichte Israels begleitende Element der Prophetie zugeordnet? Waren die Propheten lediglich „Gewissen des Volkes“? Könnten sie nicht vielmehr ein kommendes Gotteshandeln an, das einer zukünftigen und letzten Erfüllung zutreibt? Sie führen das „Neue“ herauf; sie bekunden, daß Gott Grenzen sprengt, Altes umstößt und mit überraschenden Taten in die Geschichte eines Volkes hineinbricht.

Im Referat des katholischen Exegeten wurden vor allem folgende Gedanken hervorgehoben: das Alte Testament war

die „Heilige Schrift“, auf die sich die Apostel und Evangelisten beriefen. Der Universalismus des Heiles veranlaßte die Christen, auf *Jes. 40—55* zurückzugreifen, weil hier am stärksten die universale Bedeutung der Heilstätigkeit Gottes verkündigt wird. *Jes. 40—55* enthält die „Frohe Botschaft“ des Alten Testaments. Der Begriff „Evangelium“ wurde von Deuterjesaja zum ersten Male geprägt (*Jes. 40*, 9; *52*, 7). Die Urgemeinde nahm diese Intentionen des alttestamentlichen Propheten auf. Die Schlußausführung des Referenten betonte das Wirken der Prophetie auf die Zukunft hin. Das prophetische Wort ist mächtiges Wort, es schafft das Zukünftige. Die neutestamentliche Botschaft weiß sich „in der Zukunft stehend“ von dem alttestamentlichen Prophetenwort getragen und bestimmt.

Die Diskussion kreiste im wesentlichen um drei Punkte: Welche Bedeutung und welcher Rang kommt der Prophetie zu? — Wie verhalten sich geschichtliche und eschatologische Botschaft zueinander? Mit welchem Recht hat das Neue Testament auf *Jes. 40—55* Bezug genommen? ...

b) Christlich-jüdischer Dialog

„Christlich-jüdischen Dialog“ nennt man bei uns meist jene Gespräche zwischen Juden und Christen, die nach dem letzten Krieg in den „Gesellschaften für christlich-jüdische Zusammenarbeit“ so viel Förderung fanden. In diesen Gesellschaften dachte man anfangs wohl mehr an praktische Fragen, der Toleranz, der Überwindung des Rassenhasses, der „Bewältigung der Vergangenheit“. Mit der Zeit hat sich das Gewicht vom Praktischen aufs eigentlich Religiöse, aufs Theologische gelegt. In München sprach vor einer dieser Gesellschaften der katholische Dogmatiker Professor *Heinrich Fries* (München). In der Diskussion meldeten sich ein evangelischer Dekan, dann ein Jude, der zur Zeit in München Vorsitzender der Gesellschaft ist, zu Wort. Professor *Fries* ging in seinen Überlegungen vom heilsgeschichtlichen Zusammenhang aus, der zwischen dem alten und neuen Israel besteht, zwischen der (heutigen) Synagoge und der christlichen Kirche. Die christlich-jüdische Begegnung könne keine Frage der Missionierung sein (man denke als Beispiel für eine solche Art der „Begegnung“ an das Spanien der Frühzeit), sondern sie spielt sich in der einen Heilsgeschichte ab. Der „verhängnisvolle Riß zwischen altem und neuem Gottesvolk“ kam dadurch, daß nur ein Teil der Juden Jesus als Messias glaubte und anerkannte. Dieser Riß lag also zuerst in einer Spaltung zwischen Juden und Juden selbst, die alle späteren Spaltungen erst nach sich zog. Es habe sich da etwas ganz Ähnliches abgespielt wie in der Reformation. Luther wollte als Katholik reformieren, erst später sei die Trennung gekommen. Wie beim evangelisch-katholischen Gespräch der beste Ansatz beim frühen Luther liege, der noch in der alten Kirche bleiben wollte, so sei es beim Gespräch zwischen Juden und Christen am besten, in der Betrachtung der vorpaulinischen, judenchristlichen Zeit der jungen christlichen Kirche einzusetzen.

(Aus: Der christliche Sonntag (14/44), Freiburg i. Br., 4. 11. 1962.)

14/9 Forderungen an den Katecheten

Der Unterausschuß: Kirche und Israel innerhalb der evangelisch-reformierten „Arbeitsgemeinschaft Deutsch-schweizerischer Kirchentag“ (Leitung: Professor Dr. H. van Oyen; Sekretariat: Dr. A. Rueff, Basel, Hermann-Suter-Straße 6) hat den Katecheten folgendes Postulat ans Herz gelegt:

Wer Religionsunterricht und Sonntagsschule erteilt, ist verpflichtet:

- a) eingehend auf das Zeugnis der Bibel über Israel zu hören;
- b) sich mit Judentumskunde zu beschäftigen: damit er die Schüler sachlich richtig und nicht tendenziös über das jüdische Gesetzesverständnis, über die Pharisäer, über den Talmud und über den Glauben der heutigen Juden informieren kann;
- c) sich bewußt zu sein, daß seine Schüler an die heutigen Juden denken, wenn ihnen von den Juden der Bibel

erzählt wird. Die Schüler dürfen keine Bestätigung ihrer Vorurteile erhalten, daß man vom jüdischen Menschen viel Böses und jedenfalls nur Feindschaft gegen Christus zu erwarten habe.

Eine Information der Schüler über die Schuld der Christen an den Juden ist unerläßlich. Besondere Sorgfalt ist bei der Behandlung der Passionsgeschichte geboten. Darauf weisen die Seelisberger, die Schwalbacher und die Bergneustädter Thesen hin (vgl. Rundbrief [8/9] August 1950 S. 6 ff. und [XIII, 50/52] S. 84!), mit denen sich jeder Religionslehrer befassen sollte.

Die Schüler sollen jedenfalls nicht nur von dem hören, was uns von den Juden trennt, sondern noch mehr von dem, was uns mit ihnen verbindet: von der Offenbarung des in der Geschichte handelnden Gottes und der Hoffnung auf die Vollendung seiner Königsherrschaft.

Diskussionsfragen: Wie können die Geschichten vom Murren Israels in der Wüste, von seinem wiederholten Abfall zu den Baalen und seiner Verstocktheit gegenüber den Propheten im Unterricht behandelt werden, ohne daß das antijüdische Mißverständnis entsteht? Wie ist bei der Behandlung, z. B. der Sabbathkonflikte, zu vermeiden, daß die jüdische Orthodoxie lächerlich gemacht wird? Wie kann man beim Gleichnis von den bösen Weingärtnern und bei den Nachrichten von den Widerständen der Juden gegen die Heidenmission die paradigmatische Bedeutung dieser Texte für alle Menschen sichtbar machen?

14/10 Jugend und das Alte Gottesvolk

1. Ein Gespräch mit Studenten

Es ergab sich, daß ich nach einer Aufführung von „Das Tagebuch der Anne Frank“ mit drei Studenten ins Gespräch kam. Es lag nahe, daß ich ihnen, jedem einzeln, das Buch „*Das Dritte Reich und die Juden*“ von Poliakow-Wulf zeigte. Keinem war es bekannt. Über die Judenverfolgung der Nazizeit wußten sie nur wenig, und dies Wenige auch nur nebelhaft. Ihr Wissen hatten sie nicht in der Schule, sondern gelegentlich übers Radio erfahren.

Ich war begierig auf die Reaktion dieser jungen Menschen. Man konnte ihnen ansehen, daß sie gar nicht wußten, was sie mit dem vor ihnen liegenden Material anfangen sollten. Die Ungeheuerlichkeit des Stoffes ließ ihn zuerst unverständlich erscheinen; er ließ sich nicht in den gewohnten Gedanken- und Gefühls-Kategorien unterbringen. Die Kehrseite des Geschehens, das Tier im Menschen, war ihnen in dem immer noch in fest umrissenen Bahnen verlaufenden Geschichtsunterricht nicht nahegebracht worden.

Zunächst machten sich die jungen Leute die wissenschaftlich-methodische Seite des Buches klar: wie das Material zusammengebracht, wie es gesichtet und ausgewählt worden war. Es war sichtbar, daß sie sich erst einmal an die ihnen bekannte Welt klammerten, bis ihre Reaktion auf die gezeigten Geschehnisse einen Ausdruck gefunden hatte.

Der erste der Studenten griff auf seine Jugenderinnerungen zurück. „Bei uns in Breslau“ — sagte er — „waren 20 000 Juden. Ich habe sie noch 1944 gesehen. Sie haben dort gearbeitet. Ich weiß nicht, wieviel es damals noch waren.“ Ich habe dies Selbstgespräch nicht unterbrochen. Ich wartete auf die Formulierung, die kommen mußte. Endlich kam sie in einer religiösen Kategorie: „Ja, es wurde viel gesündigt.“ *Wer* gesündigt hat, ob das Wort Sünde hier zutreffend ist, kam nicht zur Sprache. Und ich dachte mir: das Wort Sünde ist diesmal ein Rettungsanker. Von Sünde gibt es Gedankenverbindungen zu Reue, Buße, Vergebung, zum Menschlichen zurück. Was übrigens bleibt dem Menschen anderes übrig?

Der zweite Student schaute die Bilder an. Man merkte ihm an, daß er keinen Kontakt mit dem Stoff finden konnte. Er klammerte sich an das Paradoxe der Aufschrift über dem Haupteingang zum KZ Auschwitz: „Arbeit macht frei.“ Er schaute die Bilder an, die Rechnung der Firma Degesch an

Kurt Gerstein über Zyklon B, blätterte die SS-Berichte und Himmlers Befehle durch, legte das Buch zur Seite und sagte: „Wenn man bedenkt, daß alles ohne Sinn war . . . Ich meine, wie es nachher gekommen ist. Der Zusammenbruch und die deutsche Not nach dem Kriege . . .“ Dann korrigierte er sich etwas: „Die Folgen sind nur zu verständlich.“ — Damit war eigentlich das Thema erschöpft. Selbstverständlich lehnte dieser junge Mann den Nazismus und seine Methoden ab. Selbstverständlich verurteilte er Mord und Greuel. Der Ausdruck dafür bewegt sich jedoch nur in den gewohnten Gedankengängen.

Der dritte, der das Buch in die Hand nahm, vertiefte sich sogleich in den Text. Er las den Bericht des Kommandanten von Auschwitz. Er fragte mich, was mit diesen Leuten allen geschehen ist. Dann blieb sein Blick an den Berichten der Wissenschaftler haften. Dabei machte er für sich einige Bemerkungen: „deutsche Gründlichkeit“ und „deutsche Technik“, „die deutsche Physik“. Es war zu merken, wie ihn das Problem der Entmenslichung der menschlichen zivilisatorischen Errungenschaften beschäftigte. Längere Zeit verweilte er bei den Seiten 209 und 210. Die Zusammenstellung des Bildes der gestapelten Leichen in Dachau mit dem Bilde Himmlers und der Offiziere des KZ Struthof hatte ihn stark beeindruckt. Er legte das Buch zur Seite, schaute mich an und fragte: „Ja — wie soll das weitergehen?“ Ich hatte ihn nicht verstanden. Bezog sich die Frage auf deutsch-jüdische Beziehungen oder auf die problematisch gewordene menschliche Kultur, vielleicht auf das Versagen der religiösen Erziehung? Meine Vermutungen waren falsch. Der junge Mann erkannte wohl, daß ich seinen Gedankengang nicht erraten hatte und wiederholte: „Wie soll das weitergehen? Mit dem jüdischen Staat? Mit Israel? Es gibt so viele Schwierigkeiten . . .“

Jetzt verstand ich ihn. Fast schien es mir, daß ich keinen Deutschen, sondern einen Juden vor mir habe. In seiner Frage war die geschichtliche jüdische Reaktion auf die Ausrottung enthalten. In dieser Fragestellung war das Problem der Diaspora und der Sicherheit enthalten. Der junge Mann identifizierte sich unter dem Eindruck der Dokumentensammlung mit den Opfern des Nazismus.

Es ist doch richtig, mit der Jugend über diese Dinge zu sprechen.

-0-

(„Der Christliche Sonntag“ [14/31]. Freiburg, 5. 8. 1962. Entnommen mit freundlicher Genehmigung der Schrifteleitung.)

2. „... Vor dem Herrn will ich tanzen.“

Als wir deutschen Katholiken am Sonntag in der Herz-Jesu-Oktav, dem 11. Juni 1961, nach dem Wunsch unserer Bischöfe im Geiste der Sühne für die ermordeten Juden und ihre Verfolger beten sollten, waren die meisten unserer Gemeinden nicht vorbereitet (vgl. Rundbrief XIII/50/52, S. 3). Ein Jahr später, bei den regionalen Friedensfahrten zu Pfingsten 1962, soll der Heilige Geist, der die Kirche in Jerusalem erweckte, uns nicht mehr ganz unvorbereitet treffen.

Wir wollen uns in den Tagen um Pfingsten zu drei Orten der Bundesrepublik auf den Weg machen, um Seine Stimme zu hören, der Stimme dessen zu lauschen, der das Alte und das Neue Gottesvolk auf unvorhersehbaren Wegen führt und uns im brüderlichen Gespräch miteinander nahe sein wird.

Die Zukunft hat schon begonnen — nicht in Atomkraft und Weltraumschiffahrt, sondern im Pfingsten des die Völker einenden Geistes. Die Friedensfahrten zu Pfingsten 1962 sollen die mit den Füßen gesprochene Bitte sein, daß wir die Zeichen der Zeit verstehen mögen. Zeichen der Zeit ist Eichmann — Zeichen der Zeit sind die Berliner Mauer und der Stacheldraht zwischen der Alt- und Neustadt Jerusalems — Zeichen der Zeit ist die Vorbereitung des Gespräches mit den jüdischen Gläubigen durch das Sekretariat für die christliche Einheit — Zeichen der Zeit ist die Besinnung auf die christliche Schuld an den Juden — Zeichen der Zeit ist das Ringen jüdischer Menschen um das Verständnis des Jesus von Nazareth, den sie als einen der ihren ansehen — Zeichen der Zeit ist die trotz vielseitiger Widerstände ausgesprochene Ein-

ladung aufgeschlossener Menschen in Israel an uns, mitzuhelfen an dem vorbildlichen Zusammenwirken dieses Staates mit afrikanischen und asiatischen Nationen — Zeichen der Zeit ist eine Kirche, die in Israel Wurzel zu fassen sucht, um von innen her das Gespräch mit dem älteren Bruder zu führen.

Wird aber eine Friedensfahrt unter dem Thema „Christen und Juden“ nicht unfroh und bedrückt sein müssen? Wir können weder theoretisch noch prophetisch antworten. Aber eine kleine Erfahrung dürfen die verraten, die bereits die Oster-Friedensfahrt 1959 unter demselben Thema mitgemacht haben. Nachdem Karfreitag uns mit der Fragwürdigkeit jüdischer und christlicher Schuld belastet hatte, war noch kein Ostern so froh wie die darauffolgende Osternacht. Wer uns nach der liturgischen Feier stundenlang vor der Kirche tanzen gesehen hätte, würde wahrscheinlich Ärgernis genommen haben wie einst Sauls Tochter Michol, als David vor der Bundeslade des Herrn einhertanzte. Doch David antwortete: „Vor dem Herrn, ja vor dem Herrn will ich tanzen, selbst wenn ich mich noch mehr erniedrigen und in meinen Augen verdemütigen müßte!“ Und der Fischer von dem See, dessen Geheimnis sich heute kein Christ und kein Jude entziehen kann, antwortete am Pfingstfest den Spöttern nicht ohne Humor: „Diese sind nicht, wie ihr annehmt, betrunken!“ — und spricht dann von Buße und Gnade.

Nicht im Wegsehen, sondern im Blick auf die unverstellte Wirklichkeit können wir befreit werden zur Freiheit der Kinder des Gottes, der im schöpferischen Erblicken der ganzen Heilsgeschichte — am Ende lacht und lachen macht . . .

(Aus: Pax Christi [XIV/1], Februar-März, 1962.)

3. Jugend gegen Harlan

„Pax Christi“ (XIV/1), Februar-März 1962, S. 15, schreibt:

Ein Basler Kinobesitzer hatte einen Veit-Harlan-Film in sein Programm aufgenommen. Dagegen protestierten: Jüdische Jugendbünde, Jungradikale Basel, Jungkatholiken Basel, Vereinigung junger Sozialdemokraten Basel, Baseler Zwingli-bund, Jünglingsbünde des Blauen Kreuzes, Baseler Jugend-filmbund, Le bon film und andere mehr.

Kommentierte die schweizerische humoristisch-satirische Wochenschrift „Nebelspalter“: „Die Protestkundgebung . . . brachte . . . einem Kinobesitzer . . . das bei, was ihm eigentlich von selber hätte einfallen sollen, nämlich das: die Moral vor den Kassenerfolg, den zudem fragwürdigen, zu stellen und den Film von Veit Harlan, dem anrühigen Regisseur des jüden-feindlichen Dritten Reiches, nie in sein Programm aufzunehmen . . . Die Jugend . . . sollte viel öfter noch in unserem Lande über alle Trennungen der Parteien und Konfessionen hinweg zusammenstehen und ‚gegen unsaubere Gesinnung‘ — wie es im Aufruf zur Protestkundgebung hieß — ihre jugendlich frische und kräftige Stimme erheben. Und das sollte sie“. Nur in Basel? (vgl. Rundbrief III/IV, 12/15. Dezember 1951, S. 45).

14/11 Nichtjuden im Kibbuz

Von Dr. Conrad N. Rosenstein, Kirjath-Anawim bei Jerusalem

Der in Israel deutsch erscheinenden Tageszeitung „Jedioth Chadashot“ vom 24. 8. 1962 entnehmen wir mit freundlichem Einverständnis des Verfassers den folgenden Beitrag:

Vor einem Jahre erfuhren wir zu unsrer Erheiterung, es gäbe in der Ultraorthodoxie Jerusalems, die ihre Bekannten in den Vereinigten Staaten haben, Leute, die vor Verbindungen, Korrespondenzen mit „Kibbuzniks“ warnen, da sie entweder die Taufe bereits empfangen hätten oder sie in abschbarer Zeit in Aussicht stellen! Wer unseren Kreisen nahesteht, kann sich des Lächelns nicht erwehren. Indessen gibt es draußen sicher genug Menschen, auf deren Naivität man bauen kann und die vor dieser „Gefahr“ wahrhaft zurückschrecken. Nun, der Kibbuz ist eine Gründung von Söhnen und Töchtern des „Städtchens“. Man spricht in ihm Hebräisch, und die Kinder dieser Gründer kennen ihren „Tenach“ ganz gut. Die Gefahr der

Entjüdung besteht nicht; selbst wenn sie nie eine Synagoge besuchen sollten, selbst wenn ihnen die Lektüre von Mapu und Mendele nicht mehr viel besagen sollte. Immerhin sammeln sie das „Omer“ ein, und Pessach feiern sie auf ihre Weise, aber es ist noch vom „Auszuge aus Ägypten“ die Rede, und selbst diejenigen, die auf der Sinai-Halbinsel ihr Blut gaben, wußten vom Sinai so viel wie die guten Bekannten der Neturej Kartha (ultra-orthodoxe jüdische Gruppe), denen der Schutz ihres Volkes in unsrer Zeit offenbar gleichgültig ist.

Der Kibbuz hat zugleich eine gewisse Weltoffenheit behalten, die Leute des Vorurteils von ihm gar nicht erwarten würden, weil sie in ihm eine Art Sektenorganisation wittern, die er in frühen Jahren vielleicht — notgedrungen — hatte, in der Mauer der Entwicklung aber längst abstreifte. Weltoffenheit nenne ich's, wenn schon die Gründer der Emekkibuzzim vor Jahrzehnten nichtjüdische Bekannte, die am kollektiven Kolonisationswerk Palästinas interessiert waren, in Rußland geboren, in ihre Siedlungen aufnahmen — natürlich nur in kleinsten Gruppen, um mit ihnen gemeinsam Jahrzehnte — in freundschaftlichstem Sinne — zusammenzuarbeiten. Vor einigen Jahren brachte die Einwanderung aus Polen eine ganze Reihe von Familien in die Kibbuzim, deren Ehepartner „gemischt“ waren. Nicht alle sind geblieben, einige haben sich gut eingelebt (s. o. S. 18). Die Adaptation gelang, wenn es den Müttern behagte, ihre Kinder im Kreise der Kibbuzkinder großziehen zu lassen, anstatt sie „für sich zu reservieren“. Es gelang, wenn sie bereit waren, die neue Sprache zu akzeptieren und sie Kontakt mit ihren Mitarbeiterinnen fanden: ein gemeinsames Interesse. In solchen Fällen wurden die christlichen Frauen „Chaweroth“ (d. h. in diesem Zusammenhang: Mitglieder. Anm. d. Red. d. Rundbriefs), sie faßten Positionen im Wirtschaftshof, um die sie manche jüdische Neueinwanderin beneiden würde, und sie wurden in jeder Hinsicht integrierte und geschätzte Mitglieder der Kibbuzim. Hatten diese Frauen nicht die Fähigkeit der „Umstellung“, ja flüchteten sie vielleicht in dem fremden Milieu in ihre eigenen Glaubenspositionen, fürchteten sie vielleicht gar, ihre Kinder „zu verlieren“, zum mindesten seelisch, so gab es für sie meist keine andre Wahl, als den Kibbuz zu verlassen. (Hier liegt ein echtes Problem: Auch wenn es „kein Flüchten in die eigene Glaubensposition“ ist, sondern eine innere Verpflichtung wäre, daß die Mutter ihre Kinder in ihrem angestammten Glauben erziehen will, ist es verständlich, daß in einer Gemeinschaft, wie gerade der Kibbuz es ist, eine solche Spaltung durch religiöse Minderheiten anderen Glaubens nicht gut tragbar sein könnte. Anm. d. Red. d. Rundbriefs.)

Ich entsinne mich, daß mich ein nichtjüdischer Tourist einmal fragte, welche Erfahrungen wir mit Menschen machten, die unserem Volkstum nicht angehören. Ich formulierte die Antwort vielleicht „überspitzt“, und dennoch richtig: daß ihre Einordnung auf geringere Schwierigkeiten stoße als bei unseren Glaubensgenossen. Das verwunderte den Herrn sehr. Indessen sagte ich ihm: „Sehen Sie, eine nichtjüdische Frau, die ihrem jüdischen Ehepartner ins heilige Land folgt, ist wie Ruth, die Moabiterin. Wo Du hingehst, da will auch ich hingehen. Dein Gott ist mein Gott, und wo Du stirbst, da will ich begraben sein.“ Hochachtung vor der Historie, Distanz vor dem ‚anderen‘ schaffen günstige Startbedingungen. Der Jude dagegen hat als Jude eine bedrückende Geschichte hinter sich. Seine Erwartungen sind hochgespannt. Israel soll Erlösung und Erfüllung sein. Er kommt nach Hause; und da er nach Hause kommt, so beginnt er schon zu räsonnieren, wenn er vom Deck des Schiffes steigt. Schon in diesem Augenblick ist ihm Israel etwas ‚schuldig‘ geblieben . . .“ Meine Erklärung erregte Heiterkeit, und dennoch stimmt sie. Jede Immigrationswelle im Haifaer Hafen beweist es von neuem. Erst langsam — nach „trial and error“ — wachsen sie selbst in die eigene Schöpfung. Für den Nichtjuden ist alles viel unproblematischer. Für ihn ist es zuweilen nur eine „Unterbringungsfrage“.

Vorübergehende Gruppen nichtjüdischer Provenienz sieht man dauernd. Ich erzählte vor kurzem von unsren japanischen Freunden, übrigens Protestanten. Nachdem der „run“ von

gutmeinenden und dennoch belästigenden Zaungästen abebbte, haben sich diese reizenden Leute ausgezeichnet akklimatisiert. Miziko arbeitet Tag für Tag im Erholungsheim Ness-ha-nissims, und Tomoo, im blauen Arbeitsanzug, den „kowa tempel“ auf dem Kopf, steht an der Obstsortiermaschine oder betätigt sich im Weinberg. Die Beziehungen könnten nicht besser sein.

Jetzt erwarten wir eine große Gesellschaft aus Finnland, zionsbegeisterte Christen, die schon seit längerer Zeit eine hebräische Korrespondenz mit uns führen.

Die Einordnung solcher Gruppen ist gar nicht einfach, denn natürlich suchen sie den Kontakt „unter sich“ aus Sprachgründen; und auch aus dem Gefühl, in der eignen Gewohnheit und Sitte fortfahren zu müssen.

Da hatten wir vor Jahren ein „Nachal-Lager“, das uns das Militär schon längst vermachte. Da wir es aber für unsre eigene Bevölkerung nicht brauchen, haben wir es in eine Geflügelfarm verwandelt. Jetzt bestand plötzlich die Notwendigkeit, die Hühnerställe wieder in menschliche Behausungen zurückzuverwandeln: kein kleines Unternehmen, denn es handelt sich nicht nur um ein Groß-Reinemachen, sondern beinahe um den Neubau dieser kleinen Häuser. Neue Türen, Fenster mußten eingesetzt werden; die Fußböden mußten fast gänzlich neu gelegt werden. Beworfen, getüncht, von neu gepflanzten Gärten umgeben, entstand in wenigen Wochen eine ganze Kolonie. Hier werden „unsere Finnen“ wohnen. In dieser Woche müssen noch beträchtliche Investitionen gemacht werden: Schränke, Bettstellen, Tische, Stühle und Vorhänge müssen angeschafft werden. Ob sich „pekuniär“ solche Investition rechtfertigt, ist noch fraglich, da die Damen und Herren ja nur ein Jahr in Ness-ha-nissim leben werden —, keineswegs landwirtschaftlich trainiert, da sie meist Beamte, Lehrerinnen, Krankenschwestern sind, oder Studentinnen der verschiedensten Richtung. Dennoch glaubten wir, uns dem dringenden Anraten unsrer Diplomaten in Finnland nicht entziehen zu dürfen. Es gibt heute ein echtes und ein weltweites Interesse für Israel, — zuweilen sogar aus einem christlich-eschatologischem Aspekt, — es ist ein Interesse, an dem uns gelegen ist: wir, die wir so lange „zu Gast bei den anderen waren“, werden Gastgeber . . .

Ness-ha-nissim wird das Äußerste tun, um sich nicht zu blamieren, nicht nur für sich, sondern auch, um die Bereitschaft der anderen, vor allem älteren Wirtschaftshöfe, anzuspornen, eine menschliche Gesellschaft freier Menschen auf befreitem Boden zu schaffen.

14/12 Die „Frommen der Völker“ — Nichtjüdische Retter in Zeiten jüdischer Not

Der in Tel Aviv deutsch erscheinenden Tageszeitung „Jedioth Chadashot“ Nr. 7441 vom 4. 5. 1962 entnehmen wir einen Beitrag, den der Jerusalemer Korrespondent von Jedioth Chadashot anlässlich einer symbolischen Baumpflanzung am israelischen Volkstrauertag, den 1. 5. 1962, in Jerusalem schrieb. Es wird oft geäußert, daß die Polen sich nicht um ihre jüdischen Mitbürger gesorgt hätten während der Zeit, als beide verfolgt wurden. Aus den folgenden Berichten geht hervor, daß hier wie überall Pauschalurteile ungerecht sind (vgl. auch Rundbrief XIII, 50/52, S. 75).

„Die Frommen der Völker haben Anteil an der kommenden Welt“, lehrt ein rabbinisches Wahrwort. Aber schon in dieser Welt will Israel den Menschen aus anderen Völkern, die sich in der Zeit der organisierten Bestialität als Retter in der Not erwiesen, seinen Dank abstaten. So war es eine schöne Geste an diesem Volkstrauertag (1. Mai 1962), einige von diesen edlen Menschen, die gegenwärtig in Israel weilen, zu einer symbolischen Baumpflanzung auf dem Gedenkberge über Jerusalem einzuladen.

Die Versammlung erhob sich, Minister und Diplomaten standen ehrfürchtig auf, als ein altes Weiblein, gestützt auf den Arm eines Polizisten, einem Auto entstieg: *Maria Babicz*, eine heute 76jährige polnische Magd, eine winzig kleine „Babuszka“ (Großmütterchen) mit weißem Kopftuch und schwerem schwarzen Rock. Die fromme alte Frau lebt heute in Jerusalem bei Herrn Jizchak Osipow, in dessen Elternhaus

in Rowno sie dreißig Jahre treu gedient hatte. 1941 wurde Osipow zur Roten Armee eingezogen. Seine Frau blieb mit dem elfmonatigen Töchterchen Irith zurück. Bald drangen die Deutschen ein, rissen die Mutter von dem Kindchen weg und brachten sie um. Die getreue Maria aber nahm den Säugling zu sich, zog mit dem Kind in einen Vorort und ernährte sich und das Kind kärglich von einer kleinen Hühnerzucht und gelegentlichen Hausarbeiten in Nachbarsfamilien. Als Vater Osipow 1945 wieder nach Hause kam, fand er seine Frau zwar nicht mehr vor, aber die kleine Irith war durch Maria Babicz Liebe und Obsorge den braunen Mördern entgangen und selbtritt wanderten die nun Überlebenden 1947 nach Israel aus.

Neben der kleinen alten Frau steht schlank und hochgewachsen die Jugoslawin *Ilona Elias*, die unter Einsatz ihres Lebens ihre jüdischen Freunde verbarg und rettete.

Das belgische Ehepaar *Alphonse und Emilie Gonsette* kam nach Israel, um hier sein ehemaliges jüdisches Pflegekind Schimon Weißblum zu besuchen. Die Gonsettes waren in der belgischen Untergrundbewegung aktiv. Da wurde ihr eigener Sohn von den Nazis verhaftet. Jetzt erklärten sich die hart betroffenen Eltern bereit, an Stelle des eigenen Sohnes ein jüdisches Kind anzunehmen: so kam der kleine Schimon zu ihnen. Seine eigene Mutter wurde nach Auschwitz deportiert, kehrte aber aus diesem Schreckensort nach Kriegsende zurück und konnte den bewahrten Sohn in ihre Arme schließen. Die herzliche Verbindung zwischen den Eltern und den Pflegeeltern riß nicht mehr ab, und Schimon hat sozusagen zwei Elternpaare.

Ebenfalls aus Belgien kommt der heute 78jährige Brüsseler Antiquitätenhändler *Paul Duysenx*, der gemeinsam mit seiner inzwischen verewigten Frau ein jüdisches Kind, Benjamin Jair, „auf eine Woche“ übernahm — und es dann auf zwei volle Jahre verbergen mußte, da die Eltern und eine Schwester des Knaben in ein Vernichtungslager deportiert wurden, aus dem sie nie mehr wieder kamen . . . Unter ständiger Lebensgefahr und ohne jedes Entgelt sorgten die Duysenxs bis zum Kriegsende für den elternlos gewordenen jüdischen Jungen, der zusammen mit seiner überlebenden anderen Schwester dann mit der Jugendlidjah nach Israel gelangte. Heute ist aus dem Waisenknaben ein Familienvater geworden, der im Neue-Os bei Petach-Tikwa mit seiner jungen Frau und drei blühenden Kindern lebt und nun „Großvater Paul“ zu Besuch nach Israel einladen konnte.

Bitter war das Los des polnischen Physikers *Prof. Paul Horbaczewski*, der schon 1905 als Sozialrevolutionär mit Juden Fühlung hatte, eine jüdische Frau heiratete und mit ihr freiwillig ins Warschauer Ghetto ging. Nach zwei Jahren aber gelang es ihm, die Flucht einer ganzen Gruppe aus dem Ghetto zu organisieren und diese Menschen zu retten. Aber 1950 — im Zuge der stalinistischen Verfolgungen — wurde der bewährte Antifaschist als „israelischer Spion“ verhaftet und schmachtete sieben Jahre im Gefängnis, bis er rehabilitiert werden konnte. Man bot ihm nun einen Lehrstuhl an der Universität Krakau an. Er aber lehnte ab, ging nach Israel, wo er heute in Tel Aviv mit seiner Frau lebt, die als Sozialpflegerin tätig ist.

Karla Weiß, der „Engel vom Pankraz-Gefängnis“, ist eine schlichte tschechische Näherin, deren einfache Wohnung ein Notasyl für ihre jüdischen Freunde und ein Sammelplatz der Untergrundbewegung wurde, die hier sogar eine illegale Zeitung herstellte. Die Nazis fanden Karla Weiß, schleppten sie ins Gefängnis und folterten sie; nichts aber konnte dieses freie Herz brechen. Weder im Gefängnis noch im KZ-Lager verließ sie ihr froher Mut. Sie war Trösterin und Helferin ihrer Mitgefangenen, und so wurde sie fast zu einer legendären Gestalt. 1949 folgte sie ihren vielen jüdischen Freunden nach Israel und lebt heute unter uns.

Die polnische Ärztin *Dr. Viktoria Strusinska* kam zu ihren Kollegen Dr. Goldstein und Frau nach Jerusalem zu Besuch, die sie mit anderen jüdischen Verfolgten während der Nazi-besetzung in Polen 18 Monate lang in einem Keller unter ihrem Haus versteckt gehalten hatte. Der Gatte von Frau

Stroucinska war 1943 von den Nazis getötet worden, er war Vizebürgermeister der Stadt Loutzk gewesen. Über *Jan Pietkun* aus Jugoslawien berichtet noch keine Chronik. Er gehört zu den Schweigsamen, die nicht von der Vergangenheit sprechen; die Geretteten im Lande aber bezeugen sein Heldentum.

Der hochgewachsene polnische Aristokrat *Colonel W. Kowalski*, der in der Nähe von Warschau zur Zeit der deutschen Invasion lebte, stammt eigentlich aus der Gegend von Kiew in der Ukraine. Im ersten Weltkriege diente er in der k.u.k. Armee und trat schon damals antisemitischen Ausschreitungen tatkräftig entgegen. Als die Nazi horden die Juden Warschaus und Umgebung ins Ghetto pferchten, verbarg Kowalski auf seinem Gut vierzig Juden und sorgte für sie. Es ist ein Wunder, wie es ihm gelang, seine Schützlinge zu bewahren. Nach der Befreiung heiratete er eine der Geretteten und lebt heute mit seiner jüdischen Frau in Cholon.

Die Polin *Helena Korzeniowska* verbarg elf Juden in ihrer Wohnung außerhalb des Warschauer Ghettos, davon acht Mitglieder der Familie ihres ersten Mannes. Nach der Befreiung heiratete sie wieder, abermals einen jüdischen Mann, mit dem sie heute im Lande lebt.

Das sind einige wenige von den „Chassidej Umoth Haolam“, denen wir zu so tiefem Dank verpflichtet sind. Golda Meir sagte es in ihrer Rede: „Wir sind das Volk des langen Gedächtnisses. Wir vergessen nichts: nicht das Böse, das man uns antat und nicht das Gute, das man uns erwiesen hat. Wir haben, so möchte ich hinzufügen, niemals die ägyptische Pharaonentochter vergessen, die ein jüdisches Kind vor der Vernichtung rettete ... es hieß Mosche und wurde der Befreier seines Volkes. Die Aggada aber nannte sie dafür Bat-Jah, die Tochter Gottes; denn sie, die das ausgesetzte Moses-Kind barg, wurde unter dem Schatten der Flügel der Gottheit geborgen.“

Lena trifft ihre „100 Kinder“

Auch das Folgende aus dem „Israel Digest“ (VI/10), Jerusalem, 11. 5. 1962 Übersetzte — als eines der oben erwähnten Beispiele — ist solchen Rettern gewiß der schönste Dank.

Kürzlich trafen sich in Frau Lena Kichler-Silbermanns Wohnung in Tel Aviv zu einem „Familien-Treffen“ einhundert ihrer Kinder aus der ganzen Welt. Lena Kichler widmete sich nach dem zweiten Weltkrieg der Aufgabe, jüdische Waisenkinder aufzufinden, die entweder von deren Eltern in Klöstern, zur sicheren Aufbewahrung, hinterlassen worden waren, oder die in den Ruinen der Ghettos und Todeslager in Polen, hungernd und krank, umherwanderten.

Sie rettete einhundert solcher Kinder im Alter von 5 bis 14 Jahren und sammelte sie in einem kleinen Heim, das sie in einem kleinen Kurort in Polen einrichtete. Dort wurden die Kinder gesundgepflegt, und allmählich vergaßen sie ihre schrecklichen Erinnerungen. Vielen von ihnen war Frau Silbermann die einzige Mutter, die sie jemals kannten.

Im Jahre 1949 brachte sie die Kinder nach Israel, wo sie in Schulen der Jugend — Aliya und in verschiedenen Gemeinschaftssiedlungen aufgenommen wurden.

14/13 Was ist „Religiöser Zwang“?

Eine Stellungnahme aus dem orthodoxen Lager Von Rav Kalman Cahane, Jerusalem

Wir entnehmen diesen für die Auseinandersetzung der religiösen Gruppen in Israel so aufschlußreichen Beitrag aus der in Tel Aviv erscheinenden deutschsprachigen Zeitung „Jediot Chadashot“ vom 19. Oktober 1962, um — wie gelegentlich schon im Literaturbericht (z. B. über W. Freyhan FR XII, 80) — auch den „orthodoxen“ Standpunkt gegenüber der religiösen Problematik in Israel zu Worte kommen zu lassen. Den Ausführungen des Verfassers geht ein redaktioneller Vorspann voraus:

In einem Aufsatz, den der „Haarez“ am 12. ds. Monats unter dem Titel „Etwas über ‚religiösen Zwang‘“ (Maschehu al „Kfijah Datit“) veröffentlicht hat, griff der Verfasser, Vizeminister für Erziehung und Unterricht und Knessethabgeordneter der Poalej Agudath Jisrael (Partei einer religiösen Pionierbewegung), in die Debatte ein, die wieder in verstärktem Maß über die Stellung und Geltung der Religion in unserem Staat geführt

wird. Rav Cahane setzte sich in seinem Artikel u. a. polemisch mit Gedankengängen in einer Abhandlung des Jerusalemer Universitätsprofessors J. Talmon auseinander, die „Haarez“ in seiner Rosch Haschanah-Nummer publiziert hat. Davon ausgehend, entwickelte der angesehene Wortführer des orthodoxen Lagers grundsätzliche Ideen und Forderungen, die unseren Lesern nachstehend zur Kenntnis gebracht seien.

Nach der Meinung Prof. Talmons bilden die Religiösen nicht mehr als 15 oder 20 % unserer Bevölkerung. Er bezieht sich dabei offenbar auf die Ergebnisse der letzten Knessethwahlen; aber an anderer Stelle seines Artikels bezweifelt er, ob diese Wahlergebnisse der Wirklichkeit in der Tat entsprechen. Klarere Ziffern ergeben sich, wenn man feststellt, daß etwa 66 % der Schuljugend allgemeine Staatsschulen besucht und 34 % Staatsschulen religiöser Prägung oder staatlich nicht kontrollierte Lehranstalten. Nimmt man dazu noch die Schüler der Talmud-Thora-Anstalten, so ergibt sich, daß mehr als 35 % der Jugend religiös erzogen wird. Darüber hinaus zeigt eine im August 1961 von der Statistischen Abteilung der Jerusalemer Universität publizierte Erhebung des Titels „Geburten und Geburtenverhinderung in Israel“, daß 46 % der Frauen, die von dieser Meinungsbefragung erfaßt wurden, sich als religiös im strengen Sinne bezeichneten, 26 % als zumindest traditionsgebunden, und nur 28 % als nicht-religiös.

Wer setzt wen unter Druck?

Wird davon gesprochen, daß die religiösen Kreise der Bevölkerung die Nichtreligiösen unter Druck setzen, so sei an die dokumentarisch nachweisbaren Feststellungen einer Regierungskommission erinnert, die vor 10 Jahren die Fragen der Erziehung von Kindern neuer Olim behandelte, und der unter dem Vorsitz des Richters Gad Frumkin s. A. auch unser heutiger Staatspräsident angehörte. In diesem Bericht fanden sich in hinreichender Zahl Beispiele „religiösen Zwanges“ — aber gerade in umgekehrter Richtung als der von dem Jerusalemer Universitätsprofessor angenommenen. Und die Proteste gegen einen Druck, dem gerade die Religiösen ausgesetzt sind, sind in dem inzwischen vergangenen Jahrzehnt nicht verstummt: ich erinnere nur an die Kontroverse um die zuletzt aus Nordafrika gekommenen Kinder, oder an Neuwanderer, die in ihren Herkunftsländern ein Leben gemäß der Thora als das einzig für sie in Frage kommende angesehen hatten und nun, hier im Land, in die Zwangslage gerieten, entweder in Fabriken arbeiten zu müssen, in denen der Betrieb auch am Schabbath nicht ruht, oder befürchten zu müssen, ihre Familien andernfalls nicht ernähren zu können. Erwähnt seien auch die in Betrieben bestehenden Küchen für die Belegschaft in denen treferes Essen verabreicht wird. Hingewiesen sei ferner auf die Tatsache, daß Olim in Siedlungen gebracht wurden, in denen keine Mikweh besteht, und darauf, daß versucht worden ist, den Rabbinern bezüglich halachischer Entscheidungen Vorschriften zu machen: ein besonders schwerwiegender Gewissenszwang!

Auch sei nicht unerwähnt gelassen, daß auch Religiöse zu den Steuerzahlern gehören, und daß Verletzungen der religiösen Vorschriften beispielsweise durch Frachtzüge, die am Schabbath fahren, infolgedessen auch von ihnen finanziert werden.

Und schließlich, noch ein Beispiel: die Leichensezierung — liegt darin kein auf die religiösen Kreise geübter Zwang?

Ohne religiöse Eheschließung keine nationale Einheit.

Wenn es verhängnisvollerweise dazu käme, daß sich infolge nichtreligiöser Eheschließung die Zahl der im Sinne der Thora als Bastarde (Mamserim) zu bezeichnenden Kinder hier im Lande vermehrt, würde sich unsere Nation in zwei Teile spalten, verhängnisvollerweise, wie wiederholt sei. Gewiß, Andersdenkenden, wie Professor Talmon, wird damit möglicherweise ein Opfer zugemutet — eines der Opfer, die wir Juden stets zu bringen hatten, um uns als Gemeinschaft zu erhalten. Es kann für einen Cohen im gleichen Sinne auch ein persönliches Opfer bedeuten, daß ihm die Heirat mit einer geschiedenen Frau untersagt ist. In der europäisch-

amerikanischen Gesellschaft wird als völlige Selbstverständlichkeit ja auch der Verzicht auf Geschwistereien verlangt, ohne daß jemand darin schmerzende Zumutungen erblickt. Erst wenn „Erlaubnissen“ das Wort geredet wird, obwohl die Erziehung des Kollektivs den Verzicht darauf (wie gesagt) selbstverständlich macht, entstehen „individuelle Probleme“, wo keine zu sein brauchen.

Zionistische Kronzeugen und jüdische Autoritäten.

Professor Talmon beruft sich auf Herzl, Achad Haam, Nordau, Syrkin, Weizmann, Jabotinsky, Berl Katznelson und Ben Gurion: die Seher des zionistischen Ideals hätten sich in Israel kein jüdisches Leben vorstellen können, gegen dessen Zuschnitt sich „das Gewissen und der gute Geschmack moderner Menschen aufbauen“. Bei aller diesen Männern gebührenden Achtung — die großen jüdischen Autoritäten haben sich von Jochanan ben Sakkei an durch Jahrtausende bis heute gleichfalls ihre Gedanken darüber gemacht, wie unser Volk in Zion beschaffen sein soll; und ihnen stimmte auch ein Achad Haam mit den Worten zu: „Wer sich in seinem Herzen dem Leben der Nation durch sämtliche Geschlechter wahrhaft verbunden fühlt, kann sich eine Wirklichkeit der Juden in ihrem Lande ohne einen geheiligten Schabbath nicht vorstellen, selbst wenn er nicht an den Olam Haba denkt...“

Die Ewigkeit.

Unrichtig ist auch, zu behaupten, es habe die „Intrige“ einer Minderheit das Gesetz gegen die Aufzucht von Schweinen zustande gebracht und auf die Mehrheit sei damit Zwang ausgeübt worden. Ein solches Knessethgesetz strebte schon Rabbi Benjamin Mincz s. A. an und fand dabei die Zustimmung der meisten anderen Fraktionen. Das Gesetz wäre damals schon angenommen worden, hätte eine dieser Parteien auf ihre Abgeordneten keinen Fraktionszwang ausgeübt. Jetzt war es so weit, weil der durch diesen Fraktionszwang geübte Druck nicht mehr versucht wurde. Und so scheint es mir auch, daß sich eine Knessethmehrheit heute für ein Gesetz über die ausschließliche Geltung religiöser Eheschließung bilden ließe.

Gegen Reformjüdische Bestrebungen.

... Reaktionäre Juden widerstrebten dem Bau einer Reformsynagoge hier im Lande: Worauf zu entgegnen ist, daß den Samaritanen und Karaern keine Schwierigkeiten in den Weg gelegt werden, in Israel nach eigenen Ritus zu beten. Aber es geht in dieser Debatte ja gar nicht um Volksteile oder Sekten, die sich zu unserem Bedauern von der echten religiösen Überlieferung und Praxis entfernt haben; uns geht es darum, zu retten, was vor der Entjudung bewahrt werden kann. Reformsynagogen bringen die Gefahr, unser Volk mehr und mehr von seinem jüdischen Weg abzulenken. Läge hier keine so erschütternde Drohung vor, wäre es geradezu erheiternd, daß ein Geschichtswissenschaftler wie Professor Talmon in seiner Weisheit verkündet, die Reformsynagogen hätten uns Teile des jüdischen Volkes erhalten. Das Reformjudentum ist vielmehr ein „Ersatz“, mit dem Leute ihr Gewissen beschwichtigen wollen, und hat in kurzer Zeit außerordentlich große Gruppen des Volkes der Assimilation überantwortet.

14/14 Die Araber in Israel¹

Aus: „Zeitprobleme“, Nr. 11. Hrsg. vom Israel-Informations-Büro, Zürich, September 1962, bringen wir leicht gekürzt die folgenden Mitteilungen:

Bevölkerung

Anfang 1962 zählte die arabische Bevölkerung Israels 248 000 Seelen: 172 000 Mohammedaner, 52 000 Christen und 24 000 Drusen.

¹ Vgl. Araber in Israel. Rundbrief V/19/20. Januar 1953. S. 16 f.

Im Jahre 1948 waren im Gebiet Israels 108 000 Araber verblieben. Nach den Klauseln der Waffenstillstandsabkommen von 1948 und 1949 kamen noch etwa 31 000 Araber hinzu. Von den arabischen Flüchtlingen, die 1948, als sechs arabische Staaten in Israel einfielen, das Land verlassen hatten, kehrten ferner noch 40 000 zurück, die von der Möglichkeit der Wiedervereinigung mit ihren Familien Gebrauch machten oder anderweitig das Aufenthaltsrecht in Israel erlangten. (Vgl. Rundbrief XIII, 50/52, S. 31. Anm. d. Red. d. Rundbriefs.)

Die Regierung Israels hat von Beginn an auf die Einordnung ihrer arabischen Bürger in das staatliche Leben hingewirkt und ihren wirtschaftlichen, sozialen und kulturellen Fortschritt tatkräftig unterstützt...

Die arabischen Mitglieder der Knesset, des Parlamentes Israels, nehmen aktiv am parlamentarischen Leben des Staates teil...

Örtliche Selbstverwaltung

Als Israel im Jahre 1948 seine Unabhängigkeit erlangte, besaßen nur drei arabische Orte selbstgewählte Behörden. Heute gibt es 29 arabische Orts- und Stadtverwaltungen, die über die Hälfte der arabischen Bevölkerung umfassen. Mit Hilfe der Regierung, die rund die Hälfte der Ausgaben bestreitet, sind hier ausgedehnte Entwicklungsarbeiten in Angriff genommen worden. Die seit Generationen herrschende Absonderung des Landlebens mit allen ihren Folgen geht ihrem Ende entgegen: Über die Hälfte der Dörfer wurde durch gute Zufahrtsstraßen mit dem Hauptverkehrsnetz des Landes verbunden. Wasserwerke bieten den Dörfern neben anderen Vorteilen die arbeitssparende Annehmlichkeit des Leitungswassers. Das wirkt sich fördernd auf die Emanzipation der Frauen aus, die nun der vielstündigen und anstrengenden Tätigkeit entbunden sind, das Wasser aus veralteten Brunnen zu schöpfen und es auf dem Kopf in ihre oft weit entfernten Behausungen zu tragen. Sie verzichten gern auf den „pittoresken“ Anblick dieser rückständigen Hausarbeit. Ende 1960 bezogen 59 arabische Dörfer ihr Trinkwasser für den Hausgebrauch aus Wasserleitungen, während es 1948 nur 5 waren. 14 Dörfer, die 1948 noch unversorgt waren, haben Anschluß an das allgemeine Elektrizitätswerk des Landes gefunden. Aber die umwälzendste aller Maßnahmen ist der Bau von Schulen — es gibt heute kein einziges arabisches Dorf mehr in Israel, das nicht seine eigene Volksschule hat. [s. u. S. .]

Landwirtschaft

Etwa 50 Prozent aller im Erwerbsleben stehenden israelischen Araber verdienen ihren Unterhalt durch landwirtschaftliche Betriebe. Die arabischen Dörfer des Mittelostens haben seit vielen Generationen infolge einer primitiven und unproduktiven Form der Landwirtschaft gerade nur ihren Lebensunterhalt bestreiten können. Dieses uralte System der sozialen Rückständigkeit macht nunmehr einem neuen Platz. Viele Araber, die früher zur Dorfarmut zählten, sind freie und selbständige Landwirte geworden. 1948 hatten die Araber Israels nur 5 Traktoren, heute sind es mehr als 200. Die Anbaufläche des bewässerten Landes schnellte von 500 Morgen im Jahre 1948 auf 8750 Morgen im Jahre 1962 hoch. Der Anbau von Oliven, Feigen, Granatäpfeln, Trauben und Zitrusfrüchten dehnte sich von 20 000 Morgen im Jahre 1948/49 auf 31 000 Morgen im Jahre 1958/59 aus. Die Pflanzungsfläche für Tabak ist innerhalb eines Jahrzehnts von 2000 auf nahezu 10 000 Morgen gestiegen. Die Stückzahl der Rinder und Schafe ist während der Jahre 1949 bis 1960 von 93 000 auf 275 000 angewachsen, während im Zeitraum von 1957 bis 1960 die Zahl der Legehennen von 175 000 auf 250 000 stieg. In den modernen technischen Methoden des Säens, des Fruchtwechsels und der Verwendung chemischen Düngers hat eine systematische Unterweisung eingesetzt. Der Realwert des arabischen Landwirtschaftsprodukts hat sich infolgedessen mit der Errichtung des Staates Israel mehr als vervierfacht, und der arabische Lebensstandard ist dementsprechend gestiegen. Auch die Beduinen haben von diesem Fortschritt profitiert.

Rohrleitungen, die in der Wüste gelegt wurden, versorgen ihre Niederlassungen mit Wasser; Zisternen wurden repariert und verbesserte landwirtschaftliche Methoden haben sich für das spärliche Säen und Ernten als nützlich erwiesen. Seit 1948 ist eine Zunahme der Beduinenherden zu verzeichnen, und die Regierung läßt nichts unversucht, um diese nomadisierenden Stämme zur Aufnahme sesshafter Lebensgewohnheiten zu bewegen.

Lohnarbeiter

Immer mehr Araber finden in der ständig wachsenden Industrie in Israel Beschäftigung. Vor der Errichtung des Staates herrschte zwischen den jüdischen und arabischen Löhnen Ungleichheit. Eine bewußte Politik und der wirtschaftliche Integrationsprozeß haben inzwischen rasch zur Erhöhung der arabischen Löhne geführt. Gleiche Arbeit, gleicher Lohn, heißt es jetzt; wenn noch eine Kluft besteht, so nur im Sektor der Gelegenheitsarbeit.

Die Arbeitsgesetzgebung, die die Arbeitszeit, den Ruhetag, den Jahresurlaub, die Arbeitsunfallversicherung, die Fabrikinspektion und dergleichen regelt, hat das Los des arabischen Arbeiters von Grund auf gewandelt. In keinem arabischen Land, auch nicht in den reichen Ölstaaten, haben die arabischen Bauern und Arbeiter einen derart hohen Lebensstandard wie in Israel.

Etwa die Hälfte der Arbeiterschaft gehört der Allgemeinen Arbeitergewerkschaft, der Histadruth, an. In den verschiedenen Landesteilen haben sich 4500 Araber, einschließlich einer Anzahl Beduinen, zu Konsum- und Produktionsgenossenschaften zusammengeschlossen.

Erziehung

Das arabische Erziehungswesen hat wohl die stärkste Wandlung erfahren. Im Jahre 1948 gab es in den 111 arabischen Ortsgemeinden 60 staatliche Volksschulen und eine Höhere Schule. 1961/62 gab es 130 Kindergärten, 152 staatliche Volksschulen und 10 staatliche Höhere Schulen, die insgesamt 43 600 Schüler zählten. (11 300 Schüler besuchen ferner die Schulen christlicher Bekenntnisgemeinschaften sowie Missionsschulen.) Über 50 Prozent der Mädchen im schulpflichtigen Alter besuchen die Schule — eine bemerkenswerte Errungenschaft —, während über 90 Prozent aller arabischen Jungen im Schulalter Unterricht erhalten. Die Regierung errichtete eine arabische Lehrerbildungsanstalt und gewährte, um Studenten zur Wahl dieses wichtigen Berufs anzuspornen, Darlehen, die sämtliche Ausgaben für die Dauer der Ausbildung decken. Gegenüber 250 arabischen Lehrern im Jahre 1949 beträgt ihre Zahl jetzt 1400.

Die Schaffung besserer Ausbildungsmöglichkeiten erforderte auch eine Vermehrung der Arbeitsstellen für eine neue arabische Intelligenz. 1800 Araber stehen bereits im Dienste der Regierung. Im Studienjahr 1961/62 studierten 140 Araber an der Hebräischen Universität in Jerusalem (Philosophie und Naturwissenschaften, Jurisprudenz, Landwirtschaft) und an der Technischen Hochschule in Haifa.

Gesundheit

Die Einwohner Israels erfreuen sich allgemein gesundheitlicher Einrichtungen von hohem Niveau, und die arabische Gemeinschaft hat von diesem Gesundheitsschutz großen Nutzen gezogen. Seit 1948 sind in arabischen Dörfern und Städten 33 ärztliche Hilfestellen, 32 Mütterberatungszentren, 24 Polikliniken und 6 allgemeine Gesundheitszentren errichtet worden. Letztere sind für eine umfangreiche klinische und vorbeugende Behandlung vorgesehen. Die allgemeine Sterblichkeit bei den Arabern fiel von 20 pro Tausend im Jahre 1948 auf 5,65 im Jahre 1958 — sie beträgt in Ägypten 19,3 pro mille —, während die natürliche Vermehrung in dieser Zeit von 41,6 auf 47,6 gestiegen ist und zu den höchsten der Welt gehört. Die Kindersterblichkeit, die 1951 noch 67,88 pro Tausend betrug, war 1959 auf 43,02 gesunken. (In Ägypten betrug die entsprechende Verhältniszahl im Jahre 1956, laut

dem Demographischen Jahrbuch der UNO für das Jahr 1959, 153,6.) Die Malaria ist in den arabischen Dörfern Israels praktisch verschwunden, und auch die Tuberkulose wird zusehends ausgemerzt.

Kontrolle der Grenzgebiete

Die Kontrolle der Grenzgebiete erstreckt sich auf bestimmte Gebiete und nicht auf Bevölkerungsgruppen — in diesen Gebieten befinden sich auch jüdische Siedlungen. In der Tat lebt die Mehrheit der Araber Israels in diesen Grenzzonen. Die Sonderverwaltung bezweckt die Aufrechterhaltung der Sicherheit des Landes, d. h. es gilt, das Land und seine Bewohner, Juden wie Araber, vor den feindseligen Maßnahmen und Handlungen der benachbarten Araberstaaten zu schützen. Diese Verwaltung mischt sich nicht in den normalen Alltagsbetrieb der arabischen Selbstverwaltung ein. Die Sicherheitsmaßnahmen werden auch durchwegs liberal gehandhabt und schrittweise abgebaut. Alle Regierungsämter dieser Gegenden halten ihren Betrieb im normalen Umfang aufrecht. Für das Betreten und Verlassen dieser Gebiete ist eine Genehmigung erforderlich, die jedoch bereitwillig erteilt wird und seit Februar 1962 Gültigkeit für ein Jahr besitzt. Sperrstunden, die früher in begrenzten Gebieten in Kraft waren, wurden inzwischen aufgehoben. Es gibt eine Anzahl öffentlicher Beschwerdestellen, und die Berufung gegen Urteile der Militärgerichte ist zulässig.

Israel und seine arabischen Bürger

Die Politik Israels gegenüber seiner arabischen Bevölkerung ist bestrebt, die Araber des Landes davon zu überzeugen und sie dabei zu unterstützen, daß sie aus eigener Kraft den Weg zu den Errungenschaften dieses Jahrhunderts beschreiten mögen. Nicht mit Worten, sondern mit Taten ist es den Behörden einigermaßen gelungen, einen anfänglichen Widerstand zu überwinden. In den wirtschaftlichen, sozialen und kulturellen Lebensbedingungen hat sich langsam, aber deutlich sichtbar eine Besserung eingestellt. Insoweit Grund zu Klagen besteht, können, dank den Einrichtungen der Demokratie, Beschwerden erhoben und so Abhilfe geschaffen werden. Die arabischen Abgeordneten der Knesset haben jede Möglichkeit — und lassen sie sich auch nicht entgehen —, ihre Meinung zu äußern und die Minister zur Beantwortung ihrer Fragen zu nötigen. Die Gerichte haben sich als ein Bollwerk der Rechte erwiesen, die den Arabern nach dem Gesetz zustehen, und sie werden ungehindert in Anspruch genommen. Die hebräischen Zeitungen und Zeitschriften stehen arabischen Korrespondenten offen, die sich ausgiebig dieser Möglichkeit bedienen, um ihre Ansichten darzulegen, ganz abgesehen von dem ungehinderten Zugang, den sie zu den zahlreichen Organen der arabischen Presse Israels haben.

Es wäre übertrieben zu behaupten, daß alle guten Vorsätze der israelischen Regierung verwirklicht oder alle Wünsche der Araber Israels erfüllt worden sind. Dies liegt hauptsächlich an der schwierigen politischen Situation, in der sich das Land befindet. Der Fortschritt wurde überdies durch Passivität, durch das Festhalten an hemmenden und überholten Sitten und Traditionen und, besonders in der ersten Zeit nach der Gründung des Staates, durch das Mißtrauen gegen die Ansichten der von der Regierung angebotenen Hilfe verlangsamt. Dieses Mißtrauen mußte erst überwunden werden, ehe es überhaupt möglich war, vorwärts zu kommen.

Trotzdem sind bedeutsame Fortschritte zu verzeichnen. Durch Aufklärung, gutes Beispiel und finanzielle und andere Unterstützung war es den israelischen Behörden möglich, die Araber langsam zu einer Änderung jener Einstellung zu bewegen. Als eine Folge davon ist ihre Lage in Israel heute bedeutend besser als vor der Staatsgründung im Jahre 1948. Auch die kulturelle und wirtschaftliche Kluft zwischen Arabern und Juden wird von Tag zu Tag kleiner.

Die Resultate, die in einer verhältnismäßig kurzen Zeitspanne seit der Staatsgründung erzielt wurden, lassen hoffen, daß die Zukunft weitere Fortschritte für alle Bürger Israels, unabhängig von Herkunft oder Religion, bringen wird.

14/15 Juden und Araber — Feinde?

„Ner“, eine im israelischen Jerusalem auf englisch und hebräisch erscheinende Monatschrift für politische und soziale Probleme berichtet die folgenden Ereignisse, die wir auf deutsch wiedergeben:

1 Eine arabisch-jüdische Freundschaft ist möglich

Von Colin Katz

(Entnommen aus: „Ner“, a.a.O. p. XIV sq.)

Die Frage der arabisch-jüdischen Zusammenarbeit wird ständig diskutiert. Nach einem Aufenthalt von sechs Monaten in einem Kibbutz, der im Herzen von Israel am dichtesten bevölkerten arabischen Gebiet liegt, sah ich, daß nicht nur Zusammenarbeit, sondern sogar Freundschaft zwischen Arabern und Juden durchaus möglich ist.

Als ich bei der Endhaltestelle in Nazareth aus dem Haifaer Autobus stieg, näherte sich mir ein arabischer Motormechaniker. Er fragte mich in perfektem Englisch, ob ich den Autobus nach diesem bestimmten Kibbutz suche. Ich nickte überrascht mit dem Kopf. Er zeigte mir, wo ich den Autobus nehmen müsse und half mir mit meinem Handkoffer. Dies war meine erste Erfahrung von der freundlichen Beziehung zwischen vielen Bewohnern dieses Gebietes und den jüdischen Mitgliedern des Kibbutzes, der in der Mitte liegt zwischen Nazareth, das allein eine arabische Bevölkerung von 30 000 Menschen hat, und Shefar'Am, einer anderen großen nichtjüdischen Stadt.

Mangels Mitgliedern war der Meshek (Hof) gezwungen, Hilfskräfte von auswärts zu engagieren und diese angeworbene Hilfe besteht hauptsächlich aus Arabern. Die arabischen Lohnarbeiter sind nicht billiger als die jüdischen, da sie alle festgesetzte Histadrut-Löhne (Gewerkschaftslöhne) erhalten. Sie werden nach Arbeitsstunden bezahlt.

Die Verbindung der Kibbutz-Mitglieder mit den Arabern geht auf die Zeit zurück, als der Kibbutz vor dreizehn Jahren gegründet worden war.

Einer der Araber arbeitet schon nicht weniger als zehn Jahre in der Siedlung, und obwohl er nicht dort wohnt, wird er wie ein Mitglied derselben behandelt. Viele andere angestellten Hilfskräfte arbeiten seit vielen Jahren in dem Kibbutz, und sie leisten der Siedlung sehr wesentliche Dienste. Der Tischler, zum Beispiel, ist ein Araber, und einer der Motoren-Mechaniker. Sie essen mit den Mitgliedern des Kibbutzes im Speisesaal. Ich habe Obst und Baumwolle gepflückt, Gräben gegraben, Kornsäcke aufgeladen und in den Feldern gearbeitet mit vielen dieser arabischen Lohnarbeiter. Sie waren nicht nur tüchtige Arbeiter, sie waren auch sehr freundlich und sprachen fließend hebräisch — viele unter ihnen hatten die Sprache von den Kibbutzleuten gelernt.

„Die Kameraden arbeiten sehr schwer, und sie haben hier ein Wunder vollbracht. Es ist nur schade, daß wir nicht dasselbe erreichen konnten“, sagte mir einer von ihnen.

Die meiste Lohnarbeit wird in den wichtigsten Jahreszeiten zur Einbringung der Ernte und zum Obstpflücken ausgegeben. Es gibt arabische Gärtner und sogar arabische Wächter bei den Wasserpumpen. Alle diese Leute haben ihre Zuverlässigkeit und Treue bewiesen.

Eine besondere Gelegenheit hierzu bot sich einmal, als Diebe versuchten, einen Teil des Viehbestandes der Siedlung zu stehlen. Unter Lebensgefahr gelang es dem beduinischen Hirten, den bewaffneten Räubern zu entkommen, zu Pferd zum Kibbutz zu galoppieren und dort die Bewohner zu alarmieren. Die Diebe wurden erwischt.

Die Kibbutzleute bieten den Arabern nicht nur gutbezahlte Arbeit, sondern sie helfen ihnen auch bei der Ernte und geben ihnen wertvollen Rat und konkrete Hilfe. Ein Beispiel von der engen Zusammenarbeit, welche zwischen der Siedlung und den Nachbardörfern besteht, ist, daß, als der Kibbutz Kichererbsen bei sich säte, die Araber bei der Ernte halfen und einen Anteil davon erhielten. Ein anderes Beispiel: Die Kibbutzmitglieder pflanzten Melonen auf arabischem Boden an, die Araber versorgten die Felder, brachten die Ernte ein und gaben dem Kibbutz einen Teil des Ertrages.

Die Siedlung hat auch verschiedene Vereinbarungen mit den Arabern in bezug auf die Benutzung ihres Wassers und ihrer Wiesen zum Gras. Mitglieder des Kibbutz werden häufig zugezogen, um Fehden und Streitigkeiten unter den Stämmen beizulegen — die Dorfbewohner haben Vertrauen zu der Weisheit und Redlichkeit ihrer jüdischen Nachbarn. Es besteht auch eine freundschaftliche Beziehung zwischen den Kibbutzleuten und vielen Einwohnern von Nazareth — besonders mit den Autobuschauffeuren, Taxi- und Restaurationsbesitzern und Ladeninhabern. Es ist mehr als einmal vorgekommen, daß ein Kaffeehausbesitzer sich weigerte, Zahlung für das, was ich gegessen hatte, anzunehmen.

Dann geschah es einmal, daß ich spät nachts in Nazareth zum Tanz war, lange nachdem der letzte Autobus zur Siedlung abgegangen war, und ich hatte nicht genug Geld für ein Taxi. Ein Araber sah mich in der verlassenem Straße stehen und fragte mich, wohin ich ginge. Ich sagte es ihm, und daraufhin eilte er davon, die Straße entlang. Fünf Minuten später erschien er in einem Lastwagen. Er erklärte, daß dieser Lastwagen seinem Freund gehöre und daß er mich zum Kibbutz fahren wolle. Als wir dort ankamen, wollte ich ihm bezahlen. „Behalten Sie bitte Ihr Geld“, sagte er. „Ich wollte Ihnen damit einen Gefallen tun. Alle Mitglieder des Mesheks sind meine Freunde.“ Und damit fuhr er davon.

Der arabische Polizeisergeant, mit dem ich einmal in Nazareth Kaffee trank, sagte: „Ich bin hier geboren, und ich habe während des Mandats bei der britischen Polizei gedient — jetzt bin ich bei der israelischen Polizei. Ich habe einen verantwortungsvollen Posten, man bringt mir Respekt entgegen und die Zukunft meiner Familie ist gesichert.“

Der Sergeant ist ein häufiger Besucher des Kibbutz, und wenn es zu irgendwelchen Zwischenfällen kommt, wird er gerufen. Er steht bei den Mitgliedern in hohem Ansehen und sie machen keinen Unterschied zwischen ihm und seinem jüdischen Kollegen.

Der Araber, mit dem ich einmal Zuckerrüben auflud, erzählte mir, daß er zur Armee ginge. Als ich ihn fragte, ob er ein Druse sei, antwortete er heftig: „Nein! Natürlich nicht!“ Er sagte, er sei Mitglied eines muselmanischen Stammes, der den Juden während des Befreiungskrieges treu geblieben war. Jetzt nimmt man Mitglieder dieses Stammes zur Ausbildung in der israelischen Armee auf. Er sagte mir, daß sein Bruder in der Grenzpolizei sei.

„Ich hoffe, ich komme dort zu ihm“, meinte er stolz.

Ein Araber, der zusammen mit mir in einem Teich in der Nähe des Kibbutz fischte und genau so fließend hebräisch sprach wie ein Sabra (ein in Palästina Geborener), sagte: „Ich bin in Tiberias aufgewachsen, wo meine Familie seit vielen, vielen Jahren ansässig ist. Ich wurde in eine Familie von Fischern hineingeboren und wir haben immer im Tiberias-See gefischt, aber nach dem Krieg 1948 hat die Regierung alle Araber aus der Stadt entfernt (da dies wegen der Nähe der Grenze militärisches Sperrgebiet war. Anm. d. Red. d. Rundbriefs) und wir dürfen nicht mehr dort fischen. Ich verdiene jetzt nicht halb so viel wie früher.“

Es gibt noch andere in der gleichen Lage, und es ist nicht alles so unkompliziert, wie es scheinen mag, aber die Mitglieder dieses speziellen Kibbutz tragen ihr Teil dazu bei, den Arabern zu helfen, damit sie treue Mitbürger des Staates werden und nicht enttäuschte und unzufriedene Menschen.

2 Kommt und helf!

Ein Bericht über israelisch-jordanische Zusammenarbeit

(Entnommen aus: „Ner“ [XII/9—16], Juli-August 1961. p. VIII sq.)

„Es war ein heißer Tag, aber eine westliche Brise wehte.“ So begann Ami Dor-On seine Erzählung über die gegenseitige Hilfe und Mitarbeit zwischen jüdischen Farmern und jordanischen Soldaten.

Durch trocknendes Heu gerieten die Felder von Moshav Nave Yamin in der Nähe von Kfar Saba, nicht weit von der jordanischen Grenze, dort, wo sich ein Gebäude strahlend weiß von den umgebenden Orangenhainen abhob, in Brand. Dieses

Gebäude war eine jordanische Grenzstation, das Hauptquartier der militärischen Nationalgarde. Beim Anblick des Feuers kamen die Jordanier aus den Hainen heraus und drängten sich näher an die Grenze heran. Von der israelischen Seite kamen ebenfalls Leute angerannt, meistens Farmer von dem nahen Nave Binjamin, die auf den Feldern gearbeitet hatten. Unter ihnen war ein Araber, Khali, der in der Nähe der Grenze lebte und in einem Gemeinschaftsdorf als Lohnarbeiter beschäftigt war. Ihre Bemühungen, das Feuer einzudämmen, waren vergeblich, und als die Feuerwehr eine halbe Stunde nach Ausbruch des Feuers an der Brandstelle eintraf, hatte es sich schon über ein Feld von 25 Morgen ausgebreitet. Die Feuerwehrleute begannen das Feuer vom Norden her zu löschen, wo ein Feld lag, von dem das Heu noch nicht weggetragen war. Von Osten her kam das Feuer näher und näher an die jordanischen Orangenhaine heran, aber die Jordanier taten nichts, um es zu bekämpfen.“

Khali ergriff die Initiative. „Kommt und helft!“ schrie er den anderen zu. „Aber es ist verboten, hinüberzugehen“, schrie einer von ihnen zurück. „Zum Teufel mit den Verboten!“ brüllte er ihnen zu. „Bald genug werden auch Eure Felder brennen!“ Während dies vor sich ging, kamen drei Lastwagen mit Linien Soldaten der jordanischen Legion zur Grenze heran. Ihre Offiziere übersahen die Situation und nach einigen Minuten erteilten sie einen Befehl. Die Soldaten überquerten die Grenze und begannen das Feuer von Osten her, in der Nähe der Haine, zu löschen.

Als nur noch versengte Erde übrig war, zogen die Offiziere ihre Leute auf israelischem Gebiet zusammen und überquerten die Grenze zurück nach Jordanien. Die Hodrufe der jüdischen Dorfbewohner und Feuerwehrleute begleiteten sie, als sie zwischen den Orangenbäumen verschwanden.

Dies hat sich in den Feldern von Nave Yamin, zwischen dem jüdischen Kfar Sabe und dem arabischen Kalkilya zugetragen. Es mag ein Schock für die sein, die über den unausrottbaren Haß der Araber jenseits der Grenze gegen uns sprechen, und es wirft ein scharfes Licht auf das Tragische und Groteske der Situation, in der wir leben. „Kommt und helft!“ ruft ein israelischer Araber seinen Brüdern jenseits der Grenze zu. „Wir dürfen nicht“, antworten sie, als ob sie sagen wollten: „Wir wollen Euch schon helfen, aber man läßt uns nicht.“ Dann kommen die Legionäre, nicht um das örtliche Militär zurechtzuweisen, weil dies zu verstehen gab, daß es bereit wäre, dem „Feind“ zu helfen, sondern um selbst die Grenze zu überschreiten und das Feuer zu löschen. Ob sie dies auf Anordnung von höheren Stellen taten oder nicht, ist unwesentlich.

Denken Sie nicht, daß dies ein einzelntes Beispiel ist. Diejenigen unter uns, die nahe der Grenze wohnen, haben andere solche Fälle gesehen. In Jerusalem, zum Beispiel, sind israelische und jordanische Behörden übereingekommen, daß, wenn Krankheitsherde von Malaria, Tollwut oder anderen Krankheiten im Niemandsland zwischen den zwei Seiten der geteilten Stadt entdeckt werden sollten, die Mannschaften des Gesundheitsdienstes beider Seiten zusammenarbeiten sollen, um sie auszurotten. Araber, die sich ihrer jüdischen Ärzte erinnern, wenden sich an diese um Hilfe und werden in einem dringenden Notfall behandelt. Und es gibt noch andere Kontakte zwischen den Juden auf unserer Seite und den Arabern auf der anderen, die hier nicht erwähnt zu werden brauchen.

Manche mögen denken, daß wir ein schlechtes Beispiel gewählt haben: Die Araber hätten das Feuer nur gelöscht, weil es ihr eigenes Land bedrohte. Aber sie haben keine Gräben auf ihrer Seite gegraben, sie haben sich nicht jenseits der Grenze versammelt und gewartet, bis der Brand bis zu ihnen vorgedrungen war — was schließlich nicht einmal sicher war. Sie sahen, daß hier eine gemeinsame Gefahr war, waren sich klar, daß man dieser in gemeinsamem Bemühen entgegentreten mußte und taten, was die Umstände erforderten. Die jüdischen Farmer hätten in der gleichen Situation genau so gehandelt. Wenn dies so ist, warum sollten dann die Regierungen der zwei Länder nicht von diesem kleinen, aber bedeutungsvollen und lehrreichen Vorfall lernen? Schließlich sind wir doch alle in der gleichen Lage, das, was für die eine Seite eine Wohltat ist, ist eine Wohltat für das ganze Gebiet, und wenn eine Seite leidet, hat das ganze Gebiet darunter zu leiden. Muß es erst zu Feuern, Erdbeben oder Überschwemmungen kommen, damit wir lernen, gemeinsam Wege der Zusammenarbeit zu finden?

Und wenn wir an das Flüchtlingsproblem denken — ist es nicht eigentlich wie eine Naturkatastrophe? Hunderttausende Menschenwesen — darunter alte Leute, Frauen und Kinder, sind gezwungen worden, ihr Heim zu verlassen und sich in Notquartiere zu begeben, sich niederzulassen, wo sie heute noch, nach 13 Jahren, unter erschreckenden Bedingungen leben. Ist das nicht eine gemeinsame Gefahr sowohl für Israel als auch für die arabischen Staaten? Ist nicht die Zeit gekommen, daß verständige Führer auf beiden Seiten sich erheben und ausrufen: „Kommt und helft! Zum Teufel mit den Verboten! Laßt uns zu vollständigem Zusammenarbeiten, zur Überwindung politischer und militärischer Erwägungen kommen, damit wir zu einer Lösung des Flüchtlingsproblems kommen, das unseren Teil der Welt und die ganze Welt bedroht ...

Kindliche Frage*

Aus „... weil du weinen darfst ... Stimme zur jüdischen Passion“ von Walter Maas.
Der Vier-Groschen-Bogen. Folge 10 (Dülmen, W., Oktober 1962).

**Du bittest:
Darf man jetzt
weinen, Mutter?**

**Weine, mein Kind.
Freiheit ist dir
zum Weinen
gegeben,
denn du bist
dem Tode
zugesdacht ...
Es ist dein
Kindesrecht,
zu weinen**

**Ein Kind weint,
weil es einsam
verloren
im Leben steht.**

**Weine, mein Kind,
es ist dein Recht,
ja deine
Pflicht,
denn der
Henker ist
nahe —
und in deinem Volke
weint man am
besten,**

**wenn der Henker
wieder einmal
an die
Türe klopft ...**

**Er weint nicht
mehr,
denn in seinem
Beruf
verlernt man
das Weinen,
seine Seele
ist über dem
Morden
zu Stein
geworden**

**Vielleicht möchte er
— wenn er nur könnte —
wieder einmal
weinen,
wie damals,
als er noch
ein unschuldiges
Kind war —
wie du.**

**So mußt du
für ihn
mit weinen,
denn du bist
g e s e g n e t,
weil du
weinen
darfst ...**

* Nach einer Zeugenaussage im Eichmannprozeß: Ein jüdisches Kind war mit seiner Mutter in Polen monatelang versteckt und durfte keinen Laut von sich geben aus Furcht vor der Entdeckung. Seine erste Frage, als die SS die beiden fand: Darf man jetzt weinen?

15. Kleine Nachrichten

15/1 Einladung einer israelischen Delegation zur Eröffnungssitzung des Ökumenischen Konzils

„Jerusalem, 3. 10. 1962 (JTA). Der Vatikan hat der israelischen Regierung eine Einladung zur Teilnahme an der Eröffnungssitzung und den Feierlichkeiten in Verbindung mit dem am 11. Oktober 1962 in St. Peter beginnenden ökumenischen Konzil zukommen lassen. Der israelische Gesandte in Rom, Maurice Fisher [vgl. Rundbrief XI, 41/44, S. 100] wird an der Spitze der aus drei Personen gebildeten Delegation stehen, unter ihnen ein Vertreter des israelischen Religionsministeriums (s. u.). Eine ähnliche Einladung erging an mehr als siebzig Länder, mit denen der Vatikan diplomatische Beziehungen unterhält. Die an Israel ergangene Einladung wird als eine Geste des guten Willens angesehen, da mit Israel keine diplomatischen Beziehungen bestehen und überdies der Vatikan Israel noch nicht formal anerkannt hat. Seit der Nachfolge von Papst Johannes XXIII. ist der Gesandte Israels in Rom zu den offiziellen Veranstaltungen des Vatikans eingeladen worden, und der frühere Gesandte Eliyahu Sasoon wurde mit dem St. Sylvester-Orden ausgezeichnet“ [s. Rundbrief XII/45/48 S. 68 r.]

In Ergänzung meldet JTA, Rom, vom 4. 10. 1962, daß außer dem israelischen Gesandten in Rom, Mr. Maurice Fisher, an der Eröffnungssitzung vertreten sein werden der israelische Gesandte in der Schweiz, Shmuel Ben Tzur und Shaul Colbi, der Direktor der Abteilung für christliche Angelegenheiten des israelischen Religionsministeriums. Dr. Colbi stammt aus Italien und hat dort mit einer Arbeit über kanonisches Recht doktoriert.

(Aus dem Englischen übersetzt und entnommen dem: „Daily News Bulletin“ [XLIV] London, 4. 10. 1962.)

15/2 Der Papst zitiert Propheten

Die Fernsch Zuschauer waren diese Woche erstaunt, daß der Papst sich so lange mit dem israelischen Botschafter in Rom, Maurice Fisher, unterhielt. Als man Maurice Fisher über das Thema des Gesprächs befragte, erklärte er, sie hätten über die Rede des Papstes gesprochen, in der dieser den Propheten Malachi und die Psalmen zitiert habe. Die Botschaft des Papstes endete mit der Bemerkung, es sei bedauerlich, daß nach so vielen Jahrhunderten seit Malachi der Friede auf der Welt noch immer nicht regiere. Die israelische Delegation wurde vom Papst zwischen derjenigen von Iran und der von Libanon empfangen.

(In: Israelitisches Wochenblatt [62/73] Zürich, 26. 10. 1962, S. 13.)

15/3 Botschaft der israelitischen Gemeinden Italiens an das Konzil

Zum Konzilsbeginn telegraphierte der Präsident der Union israelitischer Gemeinden Italiens, Sergio Piperno, an den Generalsekretär des zweiten vatikanischen Konzils. In der Grußbotschaft wird der Wunsch ausgesprochen, daß das Konzil der Welt neue Aussichten auf Frieden und brüderliche Zusammenarbeit unter allen Menschen und Religionsgemeinschaften bringe. Von Rom, Zeuge eines tausendjährigen Bestehens der jüdischen Gemeinde, und in Erinnerung an die Lehre der Propheten, daß alle Kinder des gemeinsamen Vaters sind, erhofften die Juden, daß in einer so schweren Stunde die gemeinsamen geistigen Werte gestärkt und neue Wege der gegenseitigen Achtung aufgezeigt würden.

(In: Allgemeine Wochenzeitung der Juden in Deutschland (XVII/30), 19. 10. 1962.)

1 Die Evang. Hilfsstelle hat ein vierseitiges Blatt mit Abbildungen von den oben genannten Gedächtniskapellen herausgegeben unter dem Titel: „Selig sind, die Verfolgung leiden um der Gerechtigkeit willen . . .“

15/4 10. Resolution der Sektion II (Begegnung mit den evangelischen Christen) des Arbeitskreises 17 (Einheit der Christen) der Tagung des Zentralkomitees der deutschen Katholiken in Freiburg vom 10. bis 12. April. 1962

Wir bitten unsere deutschen Bischöfe inständig, im Sinne ihrer Bühler Initiative vom 31. Mai 1961 (FR XIII, 50/52 S. 3) nachdrücklich dafür einzutreten, daß sich das II. Vatikan Konzil die vom Sekretariat für die Einheit der Christen ausgearbeitete declaratio in Judaeos¹ zu eigen macht, um denen, die mitten unter uns unsäglich gelitten haben, ein Friedenswort zuzurufen,

Irrenden in unseren eignen Reihen den rechten Weg zu weisen und so auch den nichtkatholischen Christen bei ihrer Neuorientierung gegenüber dem „Israel nach dem Fleische“ zu helfen.

1 Vgl. Herder Korrespondenz (XVI/9) Juni 1962 S. 392: „Das Sekretariat zur Förderung der Einheit der Christen habe ferner fünf Sitzungen auf die Prüfung der Lage im Verhältnis zum Judentum verwendet und einen Vorschlag gemacht, der gegenwärtig von der Zentralkommission für die Vorbereitung des Konzils beraten werde . . .“

15/5 Edith Stein — eine kommende Heilige?

„Pax Christi“ (XIV/4) August-September 1962 entnehmen wir auszugsweise:

Am 4. Januar 1962 fand im Erzbischöflichen Hause in Köln unter dem Vorsitz von Kardinal Frings die feierliche Eröffnungssitzung statt für den Bischöflichen Prozeß über das Leben und die Tugenden der Edith Stein — Schwester Teresa Benedicta a Cruce O.C.D. Damit ist der Informativprozeß zur Seligsprechung offiziell eröffnet . . . Sie wurde 1891 in eine tief fromme jüdische Familie hineingeboren, trat mit 31 Jahren zur Kirche über, im Herbst 1933 schloß sich die Klosterpforte hinter einer bereits berühmten Philosophin und Dozentin. Nach neun Jahren vorbildlichen Klosterlebens in Köln und Echt (Holland) wurde sie als Jüdin verhaftet, deportiert und — vermutlich am 9. August 1942 in Auschwitz — getötet . . .

Als Kind des jüdischen Volkes bot sie sich vor ihrem Tode Gott als Sühnopfer an. „Pax Christi“ schreibt: „Es wäre eine große Freude, wenn diese leuchtende Gestalt bald zur Ehre der Altäre erhoben würde, wenn wir endlich wieder einmal eine deutsche Heilige hätten, Lehrenden und Lernenden zum Vorbild, den Verfolgten und Verfolgern eine mächtige Fürbitterin, uns allen ein Beispiel! . . .“

15/6 Gedächtniskapellen für die Opfer des „Dritten Reiches“

Nach den Ermittlungen der Evangelischen Hilfsstelle für Rasseverfolgte in Stuttgart¹ erinnern in Westdeutschland folgende Kirchen, Kapellen und Andachtsräume an Opfer des „Dritten Reiches“: der Kapitelsaal des Klosters Arnsburg (Oberhessen), die Kapelle „Zum Kostbaren Blut“ in Bergen-Belsen, die Kapelle Regina Martyrum in Berlin-Plötzensee, die Todesangst-Christi-Kapelle in Dachau, die italienische Gedächtniskapelle in Dachau-Leitenberg, die Weihehalle in der Bittermark Dortmund, die Nikolaus-Kapelle in Eßlingen (Neckar), die Sühne-Kapelle „Jesus im Kerker“ in Flossenbürg (Bayern), die KZ-Friedhof-Kapelle in Hinzert (Pfalz), die Stauffenberg-Kapelle in Lautlingen (Württemberg) und die KZ-Friedhof-Kapelle in Schörzingen (Württemberg) [es sei auch noch hingewiesen auf die Gedenkstätte in der Herz-Jesu-Kirche in Lübeck, eine Kapelle zum Gedenken an die hingerichteten drei Kapläne: Johannes Prassek, Hermann Lange, Eduard Müller und den gleichzeitig mit ihnen enthaupteten evangelischen Pastor K. F. Stellbrink. Vgl.: Wo seine Zeugen sterben, ist Sein Reich. Hansa Verlag Josef Toth, Hamburg 1946. Anm. d. Red. d. Rundbriefs].

15/7 Gedenktafel für Synagoge in Freiburg i. Br.

Am Sonntag, dem 11. November 1962, wird in Freiburg i. Br. auf dem Gelände, wo ehemals die am 9. November 1938 zerstörte Synagoge der Freiburger israelitischen Gemeinde stand, eine Gedenktafel im Rahmen einer stillen Feier enthüllt werden (vgl. Rundbrief XIII, 50/52, S. 78 1.). Dieser Platz gehört heute der Albert-Ludwigs-Universität in Freiburg i. Br. und liegt vor ihrem jüngst errichteten neuen Kollegiengebäude.

Der Text der Gedenktafel lautet: „Hier stand die Synagoge der Israelitischen Gemeinde Freiburg, erbaut 1870. Sie wurde am 10. November 1938 unter einer Herrschaft der Gewalt und des Unrechts zerstört.“

Die Platte geht auf einen Entwurf von Bildhauer *Riessler*, Freiburg i. Br., zurück (s. u. S. 98).

15/8 Sühnekundgebung statt falscher Anklage

Im Rundbrief (XIII, 50/52) S. 79 1. brachten wir die Mitteilung, daß das „Deggendorfer Gnadenbüchlein“ mit seiner Darstellung des angeblichen Hostienfrevels eingezogen worden war.

Seither bemüht man sich, diesen Wallfahrten einen neuen Sinn zu geben und die Wallfahrt von nun an unter die Idee einer echten christlichen „Bereitschaft zur Sühne“ zu stellen. Noch scheint diese Neuorientierung Widerstand hervorgerufen zu haben, wie der „Christliche Sonntag“ vom 14. 7. 1962 berichtet. Vom 21. 10. 1962 teilt derselbe (14/42) mit, daß auch *Bischof Dr. Rudolf Graber* in Deggendorf in einer bemerkenswerten Predigt dieser Wallfahrt einen neuen Sinn verliehen hat. „Die Verbrechen an den Juden in Deutschland können nicht durch den Hinweis auf den ‚Gottesmord‘ in Golgatha oder durch angebliche Untaten der Juden selbst entschuldigt werden“, heißt es in den Ausführungen des Bischofs. Er bestimmt, daß die Deggendorfer „Gnad“ als eucharistische Sühnekundgebung in *Zukunft alle Verbrechen mit hineinnehmen soll, die das deutsche Volk vom früheren Mittelalter bis in die jüngste Vergangenheit an den Juden begangen hat*. Darüber hinaus setzte sich der Bischof, ein Anhänger der Una-Sancta-Bewegung, dafür ein, daß auch die Juden in das neue Verstehen der getrennten christlichen Brüder einbezogen werden.

Das Israelitische Wochenblatt der Schweiz (62/43, S. 17) schreibt dazu: „Das Vorgehen des Bischofs Dr. Graber beweist einmal mehr, daß es im rechten Geiste und mit gutem Willen möglich ist, auch den eingewurzelten und zählebigen Vorurteilen zu begegnen. Es wäre zu wünschen, daß man sich auch in Österreich der Deggendorfer Lösung anschließt, und den Kult des ‚Anderl‘ in Rinn ebenfalls in eine Sühnekundgebung verwandelt. Es darf schließlich bemerkt werden, daß die Deggendorfer Bevölkerung, der die ‚Gnad‘ sehr tiefes Anliegen ist, die neue Sinngebung angenommen hat, so daß nicht einzusehen ist, warum nicht auch die Bauern von Rinn dem Beispiel ihrer bayerischen Glaubensbrüder folgen sollen...“

15/9 Keine jüdische Zuwanderung mehr

Die Rückwanderung von Juden nach Deutschland ist seit 1960 praktisch zu einem Stillstand gekommen. Zu diesem Schluß gelangt der Zentralrat der Juden in seinem Jahresbericht. Nach der Statistik erhöhte sich die Zahl jüdischer Mitbürger in der Bundesrepublik und in West-Berlin nur noch geringfügig von 21 755 am 1. April 1960 auf 22 078 am 1. Januar 1962. Wie in früheren Jahren wird die Zahl der statistisch nicht erfaßten jüdischen Gemeindemitglieder auf 8000 geschätzt, so daß insgesamt mit etwa 30 000 jüdischen Bürgern gerechnet wird. Nur 4832 Juden sind jünger als 30 Jahre.

(In: *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, Nr. 126 [1. 6. 1962]).

15/10 ‚Israelitisches Wochenblatt‘ dankt Bischof von Chur

Zum Hinschied des Bischofs von Chur, Dr. Christianus Caminada, schreibt das obengenannte Blatt der Schweiz (62/4), Zürich, 26. 1. 1962, S. 19:

„Das ‚Schweizerische Israelitische Wochenblatt‘ benützt die Gelegenheit, um dankbar zu erinnern, daß der *Bischof von Chur* während des Krieges in großzügiger Weise die Räume des bischöflichen Palais den polnisch-jüdischen Internierten für die Gottesdienste an hohen Festtagen zur Verfügung stellte, so daß im Schloß zu Chur das Gotteslob nicht nur lateinisch und griechisch, sondern auch noch hebräisch gesungen wurde. Dem können wir hinzufügen, daß es damals einige hundert Internierte waren, die auf dem „Hof“ in Chur über Rosch Haschana und Jom Kippur beten konnten, und der Schofar und das Kol Nidre weithin über die Stadt erschallten. Es bedeutet, auch rückblickend gesehen, eine Art *augenfälliger Demonstration gegen die Judenverfolgung und judenfeindliche Politik*, wenn mitten im Krieg auf bischöflichem Grundstück Juden der Gottesdienst ermöglicht wurde, es war jedenfalls eine mutige Tat des verstorbenen Bischofs, ein Stück Vorwegnahme christlich-jüdischer Zusammenarbeit und praktischer Verwirklichung derselben, und in diesem Sinne können wir uns auch denjenigen anschließen, die am Hinschied des greisen, kirchlichen Würdenträgers, als eines Großen im Bereich des Geistes aufrichtigen Anteil nehmen.“

15/11 Christen und Juden in Spanien

Die in Basel erscheinende Jüdische Rundschau ‚Maccabi‘ (21/15) vom 13. 4. 1962 berichtet:

Zum erstenmal im Laufe vieler Jahrhunderte hat die Katholische Kirche in Spanien Schritte unternommen, um die Beziehungen zwischen Katholiken und Juden zu verbessern, wie der Präsident der Madrider Jüdischen Gemeinde Max Mazin dem ITA-Korrespondenten mitteilte.

Als im vergangenen Jahr in Jerusalem die Gerichtsverhandlungen im Eichmann-Prozess stattfanden, erfuhr man, daß sich viele Nazis, Exnazis und Nazifreunde nach Spanien geflüchtet hatten. Mazin berichtete, er habe über die katholisch-jüdischen Beziehungen mit Monseñore La Higuera, dem Vikarbischof von Madrid, gesprochen, der „ein großes Interesse an diesem Problem bekundete“ und seinem Wunsch zur Mitarbeit Ausdruck verlieh. Nach dieser Unterredung mit dem Prälaten seien häufiger Gespräche über die Verständigung zwischen Katholiken und Juden geführt worden, und es sei zu einer Reihe von Zusammenkünften zwischen jüdischen Führern und Vertretern der Katholischen Volkspropaganda gekommen. Diese Institution publiziert ein Mitteilungsblatt, in dem scharfe Kritik an der „Lehre von der Verachtungswürdigkeit der Juden“ geübt wird. Es heißt darin, „in keinem Falle darf ein Christ das ganze jüdische Volk für die Kreuzigung Christi verantwortlich machen“, und an anderer Stelle: „Eine Reihe von unchristlichen Ideen, die unglücklicherweise noch bis in unsere Zeit fortleben, haben den Vorwand geliefert, Tausende der schrecklichsten Greuel gegen das von Gott erwählte Volk zu begehen.“

Von dieser Broschüre wurden in den ersten Tagen nach ihrem Erscheinen 20 000 Exemplare verkauft, und es wurde eine zweite Auflage herausgegeben, wie Herr Mazin betonte. Hierauf wurde ein christlich-jüdisches Aktions-Comité unter dem Namen „Jüdisch-Christliche Freundschaft“ gegründet. Diese Vereinigung hat ein Programm aufgestellt, das sich die Ausrottung des Vorurteils gegen die Juden und die Förderung des gegenseitigen Verständnisses zwischen Christen und Juden zum Ziel setzt. Dem Exekutivausschuß dieser neuen Organisation gehört ein Repräsentant des Bischofs von Madrid, die Äbtissin des Ordens Unserer lieben Frau von Zion, Herr Mazin und Louis Blitz, der Ehrenpräsident der Jüdischen Gemeinde von Madrid an.

„Meiner Ansicht nach“, so führte Herr Mazin aus, „ist diese neue Haltung des spanischen Klerus, die ihre Richtlinien und Stütze aus dem Geist schöpft, von dem Papst Johannes XXIII. den Juden gegenüber erfüllt ist, eines der wichtigsten und er-

mutigendsten Ereignisse in der Geschichte der christlich-jüdischen Beziehungen in Spanien.“ In diesem Land wohnen heute 3500 Juden, von denen ein Drittel in Madrid, die Mehrzahl in Barcelona und die übrigen in anderen Städten leben. (ITA)

15/12 EWG schließt Handelsverträge mit Israel und Persien ab

Brüssel. Die Europäische Wirtschaftsgemeinschaft will ihre Handelsbeziehungen zu Israel und Persien wesentlich verstärken. Der Ministerrat der Sechsergemeinschaft hat in Brüssel beschlossen, Ende Oktober Verhandlungen über den Abschluß eines Handelsvertrags mit Israel aufzunehmen. Ferner wurde Übereinstimmung erzielt, etwa zum gleichen Termin Vorverhandlungen mit der persischen Regierung über den späteren Abschluß eines Handelsvertrags einzuleiten. Wie am Dienstag in unterrichteten Kreisen Brüssels betont wurde, habe damit der Ministerrat eine politisch weittragende Entscheidung getroffen. Die arabischen Nachbarstaaten Israels haben in den vergangenen Monaten die Regierungen der EWG nachdrücklich vor einem solchen Schritt gewarnt. Als bemerkenswert gilt ferner, daß hier die Gemeinschaft zum ersten Male geschlossen als Partner für den Abschluß eines Handelsvertrags mit einem Drittstaat auftritt. Israel hatte zuerst eine Assoziierung mit der EWG angestrebt, gab sich dann aber mit einer handelspolitischen Lösung zufrieden.

(In: Badische Zeitung Nr. 223. Freiburg/Br., 26. 9. 1962.)

15/13 Libanon und der arabische Boykott gegen Israel

Im Zusammenhang mit Israels Bemühungen mit den Ländern der Europäischen Wirtschaftsgemeinschaft zu einem Übereinkommen zu gelangen, haben die arabischen Staaten wiederum gedroht, Gegenmaßnahmen zu ergreifen. Im folgenden zitieren wir die arabische Zeitung „Al-Hayat“, die im Libanon erscheint und die am 11. März dieses Jahres über die „Dummheit“ solcher Drohungen schrieb:

„Es scheint uns, daß das Dummste, dem wir in dieser Angelegenheit begegnet sind, die arabische Drohung ist gegen die westlichen Länder einen Wirtschaftsboykott zu erklären, sollte Israel Mitglied der Europäischen Wirtschaftsgemeinschaft werden (s. o. zu 5. Anm. d. Red. d. Rundbriefs). Unserer Ansicht nach ist diese Drohung sinnlos, da wir nicht imstande sind, sie in die Tat umzusetzen. Wir haben Deutschland in der Vergangenheit schon einmal gedroht zu boykottieren, als es gezwungen wurde, im Jahre 1952 mit Israel ein Reparationsabkommen zu unterzeichnen. Aber nachdem wir zu Sinnen gekommen waren, dauerte es nicht lange, bis wir die Drohung zurücknahmen, denn wir sahen ein, daß ein anti-Deutscher Boykott uns mehr schaden würde als Deutschland. Wenn unsere nationalen Interessen es uns nicht erlaubten, Deutschland zu boykottieren, als es im Jahre 1952 ganz allein dastand, — wie können wir Deutschland, Frankreich, Italien, Holland, Belgien und Luxemburg — und England, Dänemark, Griechenland, Irland und die anderen Länder, die sich bemühen, der EWG beizutreten, boykottieren? Wiederum haben wir uns von sinnlosen Emotionen leiten lassen, als wir drohten, eine Waffe zu benutzen, die wir nicht besitzen. Es würde am besten sein, wenn wir endlich diese leeren und emotionalen Mittel aufgeben würden und beginnen, dieses Problem zu behandeln, indem wir unsere Interessen und die Tatsachen berücksichtigen. Wir müssen uns bemühen, ernste Beziehungen mit den Ländern der Europäischen Wirtschaftsgemeinschaft anzuknüpfen und eine Brücke des Verständnisses und der Vernunft zwischen uns errichten.“

(Aus: „Maccabi“ [21/15]. Basel, 13. 4. 1962.)

15/14 Israel damals und heute

	1948—49	1961
Bevölkerung bei der Staatsgründung		
1948: 650 000	790 000	2 232 300
Bebautes Gebiet	412 000 Morgen	1 100 000 Morgen
Bewässertes Gebiet	75 000 Morgen	350 000 Morgen

Wasserverbrauch	400 000 000 cbm	1 150 000 000 cbm
Landwirtschaftliche Produktion	IL 72 000 000	IL 820 000 000
Landw. Produktion	IL 72 000 000	IL 820 000 000
Industrielle Produktion	IL 460 000 000	IL 3 000 000 000
Export	10 000 000	85 000 000
Schiffe	4	70
Schiffs-Tonnage	6 000	640 000
Schüler	130 000	600 000 ²
Lehrer	5 900	23 500

(In: Jewish Observer [XI/18]. London, 4. 5. 1962.)

¹ Die Einheit der Israel-Währung ist das Israel-Pfund (IL). 1 Dollar = 3 IL.

² In Ergänzung berichtet „The Israel Digest“ (V/19), Jerusalem, 14. 9. 1962, p. 4: Bei der Eröffnung des neuen Schuljahres 1962/63 am 30. 8. 1962 sagte Israels Kultusminister, Mr. Abba Eban, daß ein Drittel der Bevölkerung Israels, d. h. 655 000 bis 660 000 Schüler und Studenten in irgendeiner Form Unterricht erhalten werden. Besonders groß war der Zuwachs an Kindern, die irgendeine der höheren Schularten besuchen, 1961/62 waren dies insgesamt: 627 286 (Anm. d. Red. d. Rundbriefs).

15/15 Sechs Millionen neue Bäume

Der Jüdische Nationalfonds hat im vergangenen Jahr sechs Millionen neue Bäume gepflanzt und damit weite Gebiete in allen Teilen des Landes, die brach lagen, urbar gemacht. Jetzt wurde mit der Aufforstung eines neuen Bezirks begonnen — Modi'in in Nordjudäa, einst der Sitz der Makkabäer, die vor 2000 Jahren für die jüdische Unabhängigkeit kämpften. Ein anderes Projekt wird sich mit der Aufforstung rings um Dimona, die neue Stadt im Negev, befassen. Es hat sich erwiesen, daß die Baumpflanzungen im Negev sowohl die Bevölkerung als auch die Maschinen in den Fabriken vor den häufigen Sandstürmen schützen. Der Keren Kayemet plant auch einen großen Obstgarten in Be'erotayim, an der Grenze der Sinai-Halbinsel, zu pflanzen. Noch südlicher, in Ejn Jahav, tief im Negev, wird schon in den nächsten Wochen mit der Pflanzung eines Dattel-Hains begonnen werden. Obwohl der Boden salzhaltig ist, hat es sich erwiesen, daß Dattelpflanzen hier gut gedeihen.

(In: „Maccabi“ [21/15]. Basel, 13. 4. 1962.)

15/16 Statistik der christlichen Eheschließungen

Dem vom Religionsministerium in Israel in englischer Sprache herausgegebenen „Christian News from Israel“ (XIII/1), Jerusalem, April 1962, p. 10 entnehmen wir:

Gemäß den dem israelischen Religionsministerium vermittelten Zahlen wurden in Israel im Jahre 1961 366 christliche Ehen geschlossen, die griechisch-katholische Gemeinde hat 162 Eintragungen, die Griechisch-Orthodoxe 110, die lateinische 55; und es gab noch 26 maronitische, 7 armenische und 6 protestantische Heiraten.

15/18 Eröffnung eines Studienzentrums in Ein Karem

Die Kustodie vom Heiligen Land hat am 15. Dezember 1961 ein neues Haus in Ein Karem eröffnet, das ein Zentrum für Studien des Judentums werden soll. Gegenwärtig sind zwei französische Patres dort, die an der Hebräischen Universität in Jerusalem studieren. Das Haus steht unter Leitung von Pater Michel Dutheil OFM, der vor zwei Jahren als Austauschstudent von der Straßburger Universität nach Israel kam.

Die Dominikaner haben vor einigen Jahren unter Leitung von Pater Bruno Hussar OP eine ähnliche Einrichtung geschaffen: „Das Haus St. Isaias“ (vgl. Rundbrief XIII, 50/52, S. 54 l., o. S. 19 u. S. 96).

(Aus: Christian News from Israel [XII/4], Jerusalem, Januar 1962, p. 6.)

15/18 Arabische Studenten an der Hebräischen Universität

In diesem Jahr gab es an der Hebräischen Universität von Jerusalem einen weiteren Zuwachs von mohammedanischen, christlichen und drusischen Studenten. Es studierten 95 solcher Studenten, 7 mehr als im vergangenen Jahr: davon studierten

29 Medizin, ebensoviel Rechtswissenschaft, 23 innerhalb der philosophischen und sozialwissenschaftlichen Fakultät: 8 studierten Mathematik, Physik und Biologie, 4 Wohlfahrtspflege und 2 Landwirtschaft.

(Aus: 'Christian News from Israel' [XIII/1]. Jerusalem, April 1962, p. 11.)

15/19 Entwicklung der arabischen Dörfer

Alle diejenigen arabischen Dörfer in Israel, die bis heute noch keinen elektrischen Strom haben, sollen innerhalb der nächsten fünf Jahre mit Elektrizität versorgt werden. Es handelt sich um 60 Dörfer mit einer Gesamtbevölkerung von 120 000 Menschen. Die Verwirklichung des Planes wird IL 10 Millionen kosten (s. o. S. 54).

Das Wohnbauministerium wird in diesem Finanzjahr 350 neue Wohneinheiten in den arabischen Dörfern errichten mit einem Kostenaufwand von 1,5 Millionen Pfund.

(In: 'Maccabi' [21/19]. Basel, 11. 5. 1962.)

Vor acht Jahren hatte eine Gruppe jüdischer Siedler aus orientalischen Ländern sich zu einer Theatergruppe zusammengeschlossen, die „Canaan“ hieß und Theaterstücke auf arabisch herausbrachte. Die Seele der Gruppe war Matya Ishmaeli, ein irakischer Jude, der die Theaterstücke schrieb und auch auf der Bühne auftrat. Das Theater spielte in Einwanderungszentren vor Zuhörern, die noch nie richtige Aufführungen gesehen hatten und half, ein Interesse für Theater in ihnen zu erwecken.

Jetzt, nach mehreren Jahren von Untätigkeit, wurde die Gruppe unter dem Namen „Orientalisch-hebräisches Theater“ neu gebildet. Ihre erste Aufführung war ein Stück von Ishmaeli „Der Klub der Toten Seelen“, das auf hebräisch dargestellt wurde. Eine noch größere Neueinführung war es, daß die meisten Darsteller Araber aus Jaffa, Ramle und Lod waren, ihr Hebräisch war überwiegend fehlerlos.

Das Theaterstück selbst erregte weniger Aufsehen als das bahnbrechende Bemühen einer gemeinsamen jüdisch-arabischen Aufführung auf hebräisch. Die israelische Presse regte an, daß, wie sein Vorgänger, das neue Theater sich darauf konzentrieren solle, vor orientalischen Juden in arabischen Gegenden zu spielen, statt zu versuchen, Zuhörer in den anspruchsvolleren größeren Städten zu gewinnen. Einige Kritiker schlugen vor, daß die zur Aufführung gelangenden Stücke aus dem Leben israelischer Araber entnommen werden sollten. Man empfand allgemein, daß das Theater eine große Aufgabe vor sich habe, wenn es hebräisches Drama und hebräische Literatur den auf dem Lande lebenden Arabern brachte, deren kulturelles Leben bis dahin sich hauptsächlich auf Radio, Filme, Musik und andere Wege beschränkte, anstatt auf Theater- und Musikleben.

Ishmael

(In: 'New Ourlook' [5/6]. Tel Aviv, Juli–August 1962, p. 2. Aus dem Englischen übersetzt.)

15/20 Aschkenasim und Sefardim beten gemeinsam

Zum ersten Male scheint in Israel ein Experiment gelungen, welches auf Initiative des Bürgermeisters von Bat Jam und des Sekretärs des Arbeiterrates der Stadt gestartet worden war: Zu Rosch Haschahnah (dem jüdischen Neujahrsfest) beteten bereits aschkenasische und sefardische Beter gemeinsam in der Synagoge, welche für sie auf einem Terrain von zwei Dunam (20 Ar) im Stadtteil Ramot Joseph errichtet worden ist.

Bisher wurden in dieser Synagoge 130 000 Israel-Pfund investiert, aber sie ist noch nicht ganz fertiggestellt. Außer der Stadtverwaltung, die zur Errichtung des Baues beigetragen hat, haben freiwillige Komitees der beiden Strömungen für Geldaufbringung und andere Belange Sorge getragen.

(In: Jedioth Chadashot, Tel Aviv, 26. 10. 1962.)

16. Literaturhinweise

Manès Sperber: Wie eine Träne im Ozean. Köln 1961. Kiepenheuer & Witsch. 1036 Seiten.

Diese eminent jüdische Romantrilogie eines ehemaligen Kommunisten, der die „Hoffnungen“ seiner Jugend verloren hat und meint, es sei *die* Hoffnung, der die Ansichten der Gläubigen nicht teilen kann und meint, ihm fehle *der* Glaube, verdient die weiteste Aufmerksamkeit nicht nur um seiner außergewöhnlichen ‚literarischen Qualitäten‘ willen, vielmehr vor allem als eines der großen Zeugnisse vom Menschen, vom Menschen in unserm Jahrhundert.

Im Vordergrund wird hier — vom 1931 spielenden ersten Kapitel: „Du warst nicht in Rußland, sonst wüßtest du, daß es kein Land gibt, wo das Mitleid so gründlich abgeschafft ist“ bis zum 1945 Frankreichs Libération beleuchtenden letzten: „Wo die Kommunisten die Führung hatten, haben sie eben frühere Parteimitglieder erledigt . . .“ — konsequent unter schärfstem Durchdiskutieren jedes Pro und Contra jener radikale Entlarvungsprozeß gegenüber der bisher umfassendsten und brutalsten Perversion des Messianischen durchgeführt, der angesichts der stetig wachsenden Kapitulationsbereitschaft unter den sie für geschichtsmächtig haltenden Intellektuellen (S. 978: „ein orthodoxer Hegelianer und somit stets auf der Seite der Geschichte“) wahrlich nichts weniger als überflüssig ist. Die (insoweit) schlechten Theologen und die schlechten Historiker, die noch immer aus (ihnen an sich nachfühlbarem) Anti-Antibolschewismus den Bolschewismus verharmlosen, könnten hier einiges lernen, soweit sie noch zu lernen fähig sind.

Und doch ist solche Lehre sozusagen nur Nebenfrucht dieses Buches.

„. . . ich überschätze nicht mehr das Geschehen. Es gehört dem schnell dahinschwindenden Augenblick und ist, allein betrach-

tet“ (d. h. abgesehen vom „Ereignis als Gleichnis“) „so gestaltlos wie eine Träne im Ozean“ (S. 966),

das ist die Lehre, die der sterbende junge Zaddik Bynie (S. 949) dem damals noch ungläubigen, ja „der Versuchung . . . zu werden wie der Feind“ (S. 894) durch allzu bittres Dulden zeitweise erlegenen westjüdischen Naturforscher Rubin unvergeßlich eingepreßt hat, welcher nun sagen kann: „Ich habe *nie* begriffen, wie jemand ohne Gott leben kann. Schwer genug mit ihm, aber ohne ihn . . ., das ist unmöglich“ (S. 965 f.). Der hauptsächlichste Held der (laut Vorwort keine Autobiographie darstellenden, aber offenkundig in diesem Denis Faber den Verfasser spiegelnden) Epopöe meint jedoch, dieses Unmögliche möglich machen zu sollen:

„Glaubte ich an Gott, so würde ich ihn bekämpfen, als ob er eine totalitäre, verantwortungsflüchtige Macht wäre.“ Ihn interessiert nun „fast“ (!) „ausschließlich die Güte des Menschen — . . ., nicht Gottes Güte“ (S. 1002).

Und er erfaßt, als noch die Besten sich durch Bedrohung ihrer Lieben zum Schweigen gegenüber selbst dem ‚symbolträchtigen Unrecht‘ erpressen lassen, „daß der den Menschen verleugnet, der ihm das Recht abstreitet, schwach zu sein, für sich und die Seinen zu fürchten“ (S. 1025 f.).

Ebendarum bleibt hier keine innerweltliche „Hoffnung“ mehr, nachdem jugendliche Ungeduld längst jene überweltliche auf den Messias preisgab, der jeden Augenblick kommen konnte. („Also mußte man jeden Augenblick so leben, daß man seiner würdig wäre . . . Man mußte warten. Der Junge mochte nicht warten“, S. 169).

Man möge respektieren, „daß ich keine Gewißheiten zu bieten habe, sondern nur Fragen spruchreif mache“, wie Sperber sagt.

Und man möge dankbar mit ihm das gewaltige Panorama

der von ihm geschilderten Situationen und Gestalten durchwandern, von denen uns alle spezifisch ostmitteleuropäischen — aus den verschiedensten sozialen Schichten von der bescheidenen Bäuerin bis zur polnischen oder dalmatinischen Aristokratie — überzeugend getroffen scheinen. Nur vor zwei Arten Mensch versagt seine Feder: Sein Wiener Prälat (ein herzensharter Über-Seipel, S. 239 ff.; 637 f.; vgl. S. 808; 999!) ist — anders als die polnische Schwester Oberin (S. 940 f., 953 f.) — als „Funktionär einer totalitären Kirche“ konstruiert, nicht nach dem Leben geschildert (selbst wenn ihm einmal jemand, der sich „so ähnlich“ verhielt, vorgekommen sein mag); und sein Ex-Kadett „Friedrich Wilhelm von Klönitz“ (S. 312 ff.), der später Kommunist wird, ist genau so papieren (selbst wenn Sperber den Leutnant Scheringer gekannt haben mag). Das sind gewiß für den Verfasser sehr bezeichnende Schönheitsfehler aus partieller Blindheit. Aber die überwältigende Schönheit des Gesamtwerks bleibt bestehen. Sehr viele sollten es lesen, besonders solche, denen das Verstehen zwischen Christen und Juden am Herzen liegt. (Gerade auch, weil von dem „Zaddik, den die Christen getötet haben“ — S. 941 und 953 f.! — die Rede ist, wie bei Schwarz-Barth; vgl. FR XIII, 103 f.)

José Orabuena: Ebenbild — Spiegelbild. Erinnerungen. Paderborn 1962. Schöningh. 656 Seiten.

Wer Adalbert Stifter liebt, den werden auch diese, der großväterlichen Generation J. O.s zugeschriebenen Lebenserinnerungen das dem „Nachsommer“ stilistisch ähnlichste Literaturwerk, das wir kennen, innig beglücken, worin der sephardische Arzt, dem wir das Monumentalbild des jüdischen Wilna verdanken („Groß ist Deine Treue“; vgl. FR XII, 80), mit seiner schon früher erschienenen „Kindheit in Cordoba“ (FR VII, 55) als erstem Teil nun als zweiten die „Jugend in Palermo“ und als dritten die Geschichte seiner Mannesjahre verbindet, die auch dem Gesamtwerk den Titel gibt. Jene über Abgründen heitere und zugleich schwermütige Intimität eines ganz auf die Familie konzentrierten Lebens, wie sie schon die Kindheitsgeschichte kennzeichnete, bestimmt ebenso den Fortgang, der den „Verfasser“ dezidiert geschichtslos am wild wogenden Zeitgeschehen des Risorgimento im Sizilien der 19. Jahrhundertmitte vorbeigleiten und sich auch weiterhin nur den Seinen und den Patienten widmen läßt, wobei der zweite Teil vor allem der frühverstorbenen lieblichen Schwester Bienvenida ein Denkmal setzt, der dritte der Gattin des Arztes. Bleibt er mit ihr beim Glauben seiner Väter, so wird doch auch die Taufe der Schwester (anlässlich ihrer Heirat) wie des Bruders (der Priester wird) respektvoll hingenommen und dabei manches gute Wort keimhaften jüdischen Verständnisses für christliche Vorstellungen (etwa von der Erbsünde, S. 388) gesprochen. (U. a. auch S. 114 f., 292, 393 f., 647). Das diesseits aller noch unüberwundenen und geduldig auszutragenden Differenz Gemeinsame aber kommt wohl nirgends schöner zum Ausdruck als in dem Dankgebet, das dem Erzähler sein Vater überliefert und das wohl jeder Christ mit dem Juden so gut wie den jüdischen Psalter mitbeten kann:

„Ich danke Dir, Gott, für alle Gnade und Hilfe. Für allen Schutz und alle Treue. Ich danke Dir, daß ich mich Dir nahefühlen darf und als Dein Kind. Ich danke Dir, daß Du mir die Einsicht gabst, zu wissen, es ruhe aller Entscheid bei Dir, und daß Du mir gewährest, hierin Trost zu finden und Beruhigung. Ich danke Dir, daß ich zu Dir beten darf, wann und wo immer es sei. Amen.“

Bruno Schulz: Die Zimtläden. München 1961. Hanser. 337 Seiten.

1892 geboren, als Zeichenlehrer sein Leben fristend, 1942 als Jude ermordet, hat Schulz neben Kafka-Übersetzungen ins Polnische in den dreißiger Jahren die hier vorgelegten „Zimtläden“ (Variationen über den Einbruch des üppig Heidnischen, Phantastischen und Gespenstischen ins jüdische ‚Städtl‘) sowie — hier im selben Bande — „Das Sanatorium zum Stunden-glas“ (eine Art Asyl für Tote auf Urlaub) veröffentlicht, an

Chagalls Welt erinnerndes phantastisches Panorama einer Symbiose zwischen Bibel und Gogol von ungeheurer Intensität und so ein neues Dokument jenes einzigartigen Aufbruchs jüdischer Produktivität, der das erste Jahrhundertdrittel — vor dem Untergang — kennzeichnete.

David Rokeah: Poesie. Frankfurt 1962. Suhrkamp Verlag. 117 Seiten.

Daß — wohl erstmals — auf hebräisch und deutsch Gedichte eines israelischen Lyrikers von Format (in einer von H. M. Enzensberger herausgegebenen Reihe) erscheinen, werden alle, die das Weiterwähren und -werden der jüdischen Existenz auch nach der Katastrophe kennen wollen, und besonders jene dankbar begrüßen, denen der gerade hier besonders reizvolle Vergleich zwischen Original und Übersetzung möglich ist. Schließt etwa des Dichters resigniertes „Jerusalem-Tagebuch“:

„Die Nonnen von Ejn-Karem
die während des Gebetes Korallen zählen
gehören der Nacht
nach dem Regen“

(Es sind offenbar die russisch-orthodoxen Nonnen gemeint, von denen Ben-Chorin in Rundbrief 10/11, S. 14 sprach), so vermerkt man nachdenklich, daß die „Nonnen“ hebräisch „N'sirot“ heißen, weibliche Nasiräerinnen, und die zweite Zeile auch wiederzugeben wäre:

„die Korallen abzählen zur Gebetszeit“;

womit Rokeah wohl auf eine Gebetsweise anspielt, die der des Rosenkranzes ähnelt.

Was er bietet, ist, wie der Herausgeber treffend feststellt, nicht ‚Naturlyrik‘, sondern: „seine Gedichte vergewissern sich durch die Sprache der Gebirge, der Seen, der Küsten eines sehr alten Landes, das zu einem sehr neuen Gemeinwesen geworden ist. Sie sind eine poetische Landnahme“ (S. 110). Der Dichter, 1916 in Lemberg geboren, seit 1934 Student, Arbeiter, schließlich Ingenieur in Israel, publizierte 1939 sein erstes Buch. „Als er, während des Krieges, von der Ausrottung der Juden in Europa hörte, schrieb er nicht weiter. Er verlor seine Familie, er verlor seine Freunde . . . Er hat zwölf Jahre lang geschwiegen“ (S. 113).

Und nun hat „er, der ausgezeichnet deutsch und englisch spricht, seinen Übersetzern“ (u. a. Paul Celan, Friedrich Dürrenmatt und Nelly Sachs) „unermüdlich zu einem genauen Verständnis der Texte verholfen und sie bis ins Detail der Grammatik und der Etymologie hinein erläutert“ (S. 114). Wir bringen wenigstens eine Probe vollständig:

Wüste

Grün, grünes Schilf in des Wasserlaufs Spiegel.
Des Wachstums eifernde Hoffnung am Quell
mitten in namenloser Wüste. Palmenschatten:
Schwerter aus Kupfer, zucken auf die Hügel
in Gottesleere dürr —
des Wanderers Mittagspfad
im Sand umkreist von Geierflügeln.

Ephraïm Kishon: Drehn Sie sich um, Frau Lot! Satiren aus Israel. München 1962. Verlag Albert Langen — Georg Müller. 220 Seiten.

„Alles, was in Israel passiert, ist das größte Ereignis seiner Art seit zweitausend Jahren, denn so lange hat die Unterbrechung unserer staatlichen Existenz gedauert . . . und ob Sie es glauben oder nicht: das vorliegende Buch ist die erste Sammlung satirischer Kurzgeschichten aus Israel seit zweitausend Jahren.“ Basiert der übliche ‚jüdische Witz‘ letztlich auf der Spannung zwischen der unendlichen Aufgabe und dem endlichen (jüdischen) Menschen, so dieser israelische auf der zwischen der begrenzten Wirklichkeit ‚Israel‘ und eben jenem die Grenzen des ‚Normalen‘ Sprenghenden, was im Eingangszitat die ‚Unterbrechung‘ der zweitausend Jahre andeutet. Und da gibt es denn viel zu lachen und nicht wenig zu denken, am meisten vielleicht bei der Geschichte über den kleinen ‚Sabra‘ (Landeseingebornen), der nicht versteht, daß die Vorfahren Leiden widerstandslos hinnahmen: ‚Ygal und die Inquisition‘.

Hans Kellson: Der Tod des Widersachers. Braunschweig 1959. Georg Westermann. 310 Seiten.

Dieser Roman bietet die Geschichte eines Verfolgten, der den Haß, der ihm entgegenschlägt, nicht mit Haß zu erwidern, sondern zu verstehen versucht. Ein Experiment, das sozusagen auf lehrreiche Weise scheitert, insofern die Verstehensmöglichkeiten eines wohlgezogenen Mitteleuropäers aus dem Anfang unsres Jahrhunderts an den Abgrund des Bösen, das mysterium iniquitatis, das sich in Hitlers Judenverfolgung demaskiert hat, nirgends heranreichen, weder, wo eine Propagandarede „miterlebt“ wird (S. 145 ff.), noch auch, wo mit einem Höchstmaß von Einfühlungsbereitschaft versucht wird, einen bisher offenbar ganz „anständigen“ jungen Mann von einer Friedhofsschändung erzählen zu lassen, an der teilzunehmen seine erste außergewöhnliche Dienstleistung für den „Führer“ war. Weder dessen Name noch das Wort „Jude“ kommt irgendwo vor; aber die jüdische, geradezu potenziert bergpredigentsprechende Substanz durchdringt alles und wird manchmal sogar unverhüllt laut, wo von Hillels „Was du nicht willst...“ (S. 233 ff.) oder von Hiob die Rede ist (S. 175 ff.), bzw. wo dessen Klage zeitgemäß abgewandelt wird: „O mein Gott... Du hast mir einen Widersacher geschaffen..., ob er nicht doch nur eine Geißel in Deiner Hand ist, die Du geschickt hast? Warum? ... Merkst Du denn nicht, daß Du Dich selber zum Widersacher geschaffen hast all derer, die Du ihre Rucksäcke packen ließest und all derer, die zweifelten...?“ (S. 261). Wer wagte, hier die Rolle von Hiobs frommen Freunden zu übernehmen — denen Gott Unrecht gibt!?

Year Book VI (Leo Baeck Institute), herausgegeben von **R. Weltsch**. London 1961. East and West Library. 357 Seiten. „... rarely did a Jew convert because he believed the Christian religion to be truer than his own. A thirst for greater spirituality which Judaism was apparently unable to offer was, on the other hand, a frequent reason for conversion.“

Dies das bedenkenwerte Ergebnis einer sorgfältigen Studie: The Road to conversion (S. 259-279), worin *Carl Cohen* der Konversionsbewegung vor allem in den sozial gehobenen Schichten der deutschen Judenheit während des 19. und beginnenden 20. Jahrhunderts nachgeht. Auch sonst enthält YB VI wieder in Fülle vielerlei Bemerkenswertes; für jeden, der die Bedeutung des Ostjudentums ahnt, etwa die Zeugnisse der Begegnung mit ihm in den Briefen, die der Kölner orthodoxe Rabbiner *E. Carlebach* während der Zeit seines Abkommandiertseins zur deutschen Zivilverwaltung in Polen, Januar 1916 bis November 1918, nach Hause schrieb (S. 60-121); für den Literarhistoriker Studien über Schnitzler und Weininger (von *H. Cohn*, S. 152-169), über Efraim Frisch und seinen Neuen Merkur (von *G. Stern*, S. 125-151) und vor allem über das Bild des Westjuden in der heutigen hebräischen Literatur (von *B. Kurzweil*, S. 170-189); nicht zuletzt über die jüdische Jugendbewegung in Deutschland — und die deutsche (S. 193-256) — mit der nachdenklichen Feststellung, daß jene „einflußreicher im jüdischen Leben wurde als irgendeiner der *Bünde* jemals im deutschen“ (S. 194; vgl. S. 205). Was hier (von *W. Laqueur*) über den Antisemitismus im Wandervogel festgestellt wird (selbst wenn die von interessierter Seite geschätzten rund 90 Prozent zu hoch gegriffen sein sollten, S. 196), spottet jeder Beschönigung und unterstützt die Herausarbeitung der kritikbedürftigen Aspekte des Phänomens (etwa bei Proß; siehe unten).

Harry Proß: Vor und nach Hitler. Freiburg 1962. Walter-Verlag. 267 Seiten.

Diese Beiträge „zur deutschen Sozialpathologie“ (so der Untertitel) wagen sich tapfer und vielfältig verdienstvoll an die Tabus von vorgestern und heute, weil Proß mit Recht eine Antwort auf die Frage, „wie es zum Hitlerstaat kommen konnte“ (S. 145) und was noch oder wieder von den Ingredienzien virulent ist, denen er entstammt, wichtiger findet als die nachgerade fast überreichliche (wiewohl ja auch noch nicht in allem zulängliche) Darlegung, „wie dieser Hitlerstaat

beschaffen war“. Vieles, was gesagt wird, ist treffend; manches auch bestechend vorgetragen wie: „Das Gift der blauen Blume. Eine Kritik der Jugendbewegung“ (S. 104—128); manches durch behutsam gerechtes Abwägen vorbildlich wie: „Deutscher Widerstand — gestern und heute“ (S. 176—209), Lobpreis mit Recht auf den „Landesverrat“ General Osters, der „die bevorstehenden Angriffstermine auf Holland, Belgien, Dänemark und Norwegen an die betroffenen Staaten weitergegeben“ und sich damit als weit mehr erwiesen hat (S. 191) denn ein „Militär, der nur sein Standesprivileg bewahrt sehen will“ (was es auch gab).

Aber wie schon hier eine allzu simplifizierte Würdigung des spezifisch christlichen Widerstandes stört (S. 184: „1933 und 1934 bewirkte die vereinfachte Ganzheitsideologie, daß die Kirchen im Prinzipiellen zunächst stillhielten“!), so wird auch sonst ein Autor, der mit Recht proklamiert: „Der Publizist... kommt ohne subtile Unterscheidungen nicht aus“ (S. 32), sich sagen lassen müssen, daß man etwa die komplexe „Mitsüßlichkeit“ des Versailler Vertrags nicht mit einem Satze wie diesem abtun kann: „Verletzter Stolz, von selbstmörderischer Dummheit nicht gar zu weit entfernt, nicht der Übermut der Sieger..., brachte die ‚Horde von Verzweifelten‘ hoch...“ (S. 94); und ebensowenig die abgründige „Ariosophie“ und Anti-Religion eines Adolf Hitler so einfach: „Das heidnisch, vordurchchristlich-vorjüdische Element im Denken des Dritten Reiches ist nichts anderes gewesen als Flucht in eine Vergangenheit, von der für heute nichts mehr zu lernen war“ (S. 103).

So ist denn auch nicht zufällig der schwächste Essay: „Jüdischer Witz und gelber Stern“ (F. Torbergs Meister-Beitrag zum Thema im Oktober-„Monat“ — Nr. 157 — 1961 scheint dem Allesleser Proß entgangen zu sein); das offenbar, was den Gesichtskreis seines redlichen Aufklärertums transzendiert, ist für diesen allzu einseitigen Nur-Zeit-Geschichtler — „Buch mit sieben Siegeln“.

Arthur Rosenberg: Die Entstehung der Weimarer Republik 1871—1918. 1960. 268 Seiten.

Arthur Rosenberg: Geschichte der Weimarer Republik, 1961. 226 Seiten.

Walter Anger: Das Dritte Reich in Dokumenten. 215 Seiten. 1957. Sämtlich: Frankfurt. Europäische Verlagsanstalt (Band 8, 9, 7 der Sammlung „res novae“).

Wie aufschlußreich für gewisse Geschichtsperioden ein maßvoll angewendeter „Historischer Materialismus“ als heuristisches Prinzip der Forschung sein kann, zeigen die beiden Meisterwerke von Rosenberg. Das eine (erstmalig 1928 erschienen) analysiert an Hand der Interessenlage und -vertretung der wesentlichen Schichten im Bismarckreich die Entwicklung von der Reichsgründung über das Kanzler- und das „Persönliche Regiment“ des jungen Kaisers, den vollendeten Zickzackkurs von 1908 bis 1916 und die Diktatur Hindenburg-Ludendorff bis zum — von letzterem veranlaßten — objektiv revolutionären Umbruch in Form der Verwandlung der Bismarckschen „Konstitutionellen“ in die „Parlamentarische Monarchie“ (Okt. 1918) und dem November-Zusammenbruch.

Das andre Werk führt von da — unter äußerst scharfsinniger, nach allen Seiten nur zu berechtigt kritischer Prüfung sämtlicher von der Politik der Linken verpaßten Gelegenheiten — vom November 1918 über „Spartakus und Noske“, Weimar, Kapp-Putsch, eine sogenannte „Zeit der katholischen Demokratie 1920—1922“ (Fehrenbach-Wirth), Ruhrkampf, Stresemann und die Wirtschaftskrisenzeit zum „Ende“, das R. u. E. mit Recht schon für das *legitime* Funktionieren der Weimarer Verfassung gekommen sieht, als im März 1930 Hindenburgs „Appell an das soldatische Pflichtgefühl“ (wie es Pünders Memoiren — Politik i. d. Reichskanzlei, Stuttgart — diskret ausdrücken) den „Frontsoldaten“ Heinrich Brüning veranlaßte, sich als Kanzler zur tendenziell illegitimen, kaum den Buchstaben währenden Präsidialregierung herzugeben, um sich denn auch konsequenterweise 1932 vom Präsidenten ausbooten zu lassen, statt an den Reichstag zu appellieren, wie es Treviranus (laut seinem Aufsatz „Brüning geht“, Deutsche Rundschau 88, September 1962, S. 813 f.) vorgeschlagen hatte.

Diesen Hindenburg als Präsidentschaftskandidaten 1925 nicht gefährlicher zu finden als den korrekten Juristen Wilhelm Marx und so die Aufrechterhaltung der Kandidatur von ‚Transportarbeiter Thälmann‘ im zweiten Wahlgang durch die KPD zu entschuldigen, ist das einzige grobe Fehlurteil, das uns auffiel; sonst überragt R. turmhoch alle uns bekannten Darsteller des gleichen Zeitraums.

Zu dünn dagegen ist in jeder Hinsicht die Dokumentensammlung von Anger; das Klischee: Versailles-Provokation, Weimarunpopularität, Machtergreifung erhellt so wenig, was war, wie die vordergründigen Texte betr. Hitlers Haltung zu Juden- und Christentum, was dahinterstand.

William L. Shirer: Aufstieg und Fall des Dritten Reiches. Köln 1961. Kiepenheuer & Witsch. 1194 Seiten.

Daß nach den verdienstvollen Kurzdarstellungen des Geschehenen zwischen 1933 und 1945 von Mau/Krausnick (FR X, 97) und H. Budheim (XIII, 104 f.) sowie ungezählten Monographien über Einzelerscheinungen aus dieser Zeit auch einmal eine Gesamtdarstellung ihrer Geschichte unternommen wurde, war sehr an der Zeit. Wie diese „historische Reportage“ eines von seinen Berliner Jahren vor dem zweiten Weltkrieg her jenem Geschehen äußerlich recht nahe gekommenen amerikanischen Journalisten ausgefallen ist, das hat lebhaft Auseinandersetzungen hervorgerufen. Selbst Golo Mann im „Vorwort zur deutschen Ausgabe“ findet (mit Recht!), daß Shirers einleitender Überblick über die deutsche Geschichte „nicht frei ist von konventionellen Vorurteilen“, tröstet uns aber: „Nicht eine Geschichte Deutschlands, eine Geschichte des Nationalsozialismus“ habe Sh. geben wollen. Nun, er hat auch diese letztere nicht zulänglich geben können, weil er jene erstere nicht, bzw. nur durch die Brille von Vorurteilen sieht, die zu groben Verzeichnungen auch dessen führten, was unter Hitler geschah. Wir greifen zum Beleg einen Bereich heraus, den weder Mann im Vorwort, noch Epstein in der Review of Politics (nachgedruckt in der Vierteljahrsschrift für Zeitgeschichte 10, S. 95 ff.) zum Gegenstand von (größtenteils berechtigten) kritischen Reflexionen macht: Die Kirchenpolitik. Auf den 5 von 1040 Textseiten (knapp ½ %), die diesem Thema gewidmet sind, lesen wir mit Erstaunen (Hervorhebungen von uns):

„Bis zum Frühjahr 1937 war die katholische Geistlichkeit in Deutschland, die — wie die meisten protestantischen Geistlichen — anfänglich versucht hatte, mit dem neuen Regime zusammenzuarbeiten, gründlich desillusioniert (S. 231). Wann war „die“ Geistlichkeit „illusioniert“?

„1933 waren von insgesamt 17 000 Pastoren etwa 3000 ‚Deutsche Christen‘; unter den *Kirchgängern* war wahrscheinlich der Prozentsatz höher“ (S. 232). Nun, unter den *Wählern*, die Hitlers persönlicher Appell Juli 1933 an die evangelischen Synodalwahlen getrieben hatte, überstieg er überall außer in Westfalen die 50%; unter den wirklichen *Kirchgängern* aber muß er — ebendarum — schon zu jener Zeit deutlich unter den 17 ½ % der Pfarrerschaft (*in welchem Monat* waren es wohl so viele?) gelegen haben.

„Im Juli 1933 hatten Vertreter der protestantischen Kirchen eine Verfassung für eine neue ‚Reichskirche‘ aufgesetzt, die am 14. Juli vom *Reichstag* formell angenommen wurde“ (S. 232). Ist „*Reichssynode*“ gemeint? (Laut Gr. Herder stammt die Verfassung der DEK vom 11. Juli 1933.)

„Man ginge fehl mit der Annahme, die Verfolgung von Protestanten und Katholiken im NS-Staat hätte das deutsche Volk . . . aufgerüttelt. Es geschah *nichts dergleichen*.“ (Gab offenbar keine Bußprozessionen Tausender und Zehntausender im Rheinland?) „Ein Volk, das so leicht seine . . . Freiheit aufgegeben hatte, war bis auf wenige Ausnahmen nicht bereit, für die Erhaltung der Glaubensfreiheit . . . auch *nur Inhaftierung zu riskieren*“ (S. 235). Das KZ „nur Inhaftierung“?

Eine über tausendseitige Geschichte des Dritten Reiches, für die der Millionen erschütternde (gerade darum von Hitler bald nur noch ‚auf kleinem Feuer‘ fortgeführte, d. h. bis zur Zeit ‚nach dem äußeren Siege‘ aufgesparte) Kirchenkampf zu

einer unproportioniert herausgegriffenen Niemöller-Story zusammenschumpft, für die es aber keinen Arierparagraphen in der Evangelischen Kirche, keine Faulhaberschen Advents-predigten, keine Barmer Synode, keine Devisen- und Sittlichkeitsprozesse gegen katholische Orden, keinen Galenschen Euthanasieprotest (und nur anekdotisch einen Kardinal Graf Preysing S. 1119) gibt, das ist keine Geschichte, das ist ein historischer Steinbruch für den anderweit geschichtlich bereits Orientierten, der sich über Einzelheiten unterrichten möchte, die dem Reporter mehr oder minder zufällig aufgefallen sind. So braucht kaum gesagt zu werden, daß auch Hitlers Judenfeindschaft nur ganz unzulänglich behandelt ist, weil Sh. Rausdnings ‚Gespräche mit Hitler‘ zwar kennt (s. S. 1056, Anm. 4; im Register weggelassen!), aber die Bedeutung der darin zitierten Wendung: „Das Gewissen, diese *jüdische* Erfindung“ nicht durchschaut hat. (Geschweige denn vordrang bis zu Daim, Der Mann, der Hitler die Ideen gab; FR XI, 107.) Aus den oberflächlichsten Motiven wird den Juden gegenüber „dieser brennende Haß, mit dem er so viele Deutsche ansteckte“ (S. 26), bei Hitler abgeleitet; daß er hier nicht die ‚Unter-‘, nein: die *Gegenrasse* am Spiel sah, die den Herrenmenschen durch Einflößung von Skrupeln schwäche, ahnt Sh. nicht einmal.

Gerade wer da meint, daß dieser Hitler und sein Drittes Reich *nicht* aus heiterhellem Himmel über ein harmlos gutmütiges Volk in einer zufälligen Konstellation von Unglückszeichen hereingebrochen sind, sondern sich in so mancher wichtigen Hinsicht aus den sakralimperialen Restaurationsphantasien einer ‚verspäteten Nation‘ ableiten lassen, deren „flectere si nequeo superos — Acheronta movebo“ den Teufel nur zu mobil fand, der kann nur tief bedauern, daß nun eine redlich lernbereite junge Generation die Geschichte des Dritten Reiches in einer Klitterung vorgesetzt bekommt, deren z. T. kraß verleumderischer Charakter die noch immer so nötige (und ja leider statt dessen schon wieder vielfach rückläufige) Geschichtsrevision eher zu erschweren als zu erleichtern geeignet ist.

Walter Benjamin: Deutsche Menschen. Eine Folge von Briefen. Frankfurt 1962. Suhrkamp Verlag. 128 Seiten.

Diesem in mehrfachem Sinne frühesten Dokument moralischen Widerstands (*résistance spirituelle avant la lettre*), erstmals 1931/32 in der Frankfurter Zeitung, dann 1936 im Vita Nova Verlag, Luzern, jetzt dankenswerterweise wieder veröffentlichten Briefen berühmter und minder berühmter Deutscher aus der Zeit zwischen 1783 und 1883 mit äußerst gewichtigen Einleitungen aus der Feder dessen, der gerade diese Briefe ausgewählt hatte — und von Anfang an schon pseudonym kommentieren mußte, wohnt die staunenswerte Evokationskraft inne, „die Letzten“ heraufzubeschwören, „einer Epoche, die so bald nicht wiederkehrt“, wie es Benjamin durch Goethe ausgedrückt sein läßt, weil sie abgelöst wurde durch „das Jahrhundert für die fähigen Köpfe, für leichtfassende praktische Menschen“, die sich überlegen wähnen, „wenn sie gleich selbst nicht zum Höchsten begabt sind“ (S. 8). Hinter der ‚heiligen Nüchternheit‘ der Sprache dieser Briefe steht eine nicht minder heilige Unabdingbarkeit des Anspruchs, den sie durch das Niveau ihrer Humanität an den Menschen stellen — und manchmal sogar ausdrücklich: für den Menschen, wie der rheinische Pietist Samuel Collebenbusch, der einem Kant, von dessen puritanisch ‚anspruchslosem‘ Rigorismus enttäuscht, zu schreiben vermag: „Es tut mir leid, daß I. Kant nichts Gutes von Gott hofft, weder in dieser noch in der zukünftigen Welt, ich hoffe viel Gutes von Gott“ (S. 28). — Für Benjamin der Brief, „der ihm der liebste war“, wie Th. W. Adornos mannigfach erhellendes Nachwort bemerkt.

Wenn es (S. 121) den Eindruck erweckt, daß das ‚Motto‘: „Von Ehre ohne Ruhm / Von Größe ohne Glanz / Von Würde ohne Sold“ auf Benjamin selbst zurückgehe, so möge „dem Paten dieses Buchs“ (als welchem, weil er den Weg zum Verlag erschlossen hatte, Benjamin es dem Rezensenten 1936 zueignete) verstattet sein zu bemerken, daß seines Erinnerns der damalige Verlagsleiter K. Rößler dieses im Vergleich mit

dem Buch-Inhalt vielleicht etwas pathetische Motto Benjamin aufgenötigt hat. Ursprünglich jedenfalls hatte dieser die Sammlung ganz schlicht — und damit inhaltsgemäß — betitelt: Deutsche Briefe.

Peter Schönbach: Reaktionen auf die antisemitische Welle im Winter 1959/60. Frankfurt 1961. Europäische Verlagsanstalt. 104 Seiten.

Das Institut für Sozialforschung, das sich schon durch sein ‚Gruppenexperiment‘ (Fft. 1955) Verdienste um die Untersuchung (u. a.) der Judenfeindschaft in der BRD heute erworben hat, veranstaltete auf das ‚Kölner Ereignis‘ von Weihnachten 1959 (und dessen Auswirkungen) hin in der zweiten Januardekade 1960 eine Untersuchung dessen, was in der Frankfurter Bevölkerung an Meinungen über die Juden, den ‚Antisemitismus‘, dessen Gründe und die Möglichkeiten seiner Bekämpfung umlief; wobei gleichzeitig die Befragten auf ihre ‚autoritäre‘ oder ‚demokratische‘ Grundhaltung hin getestet wurden. Daß sich nun unter den ‚Autoritären‘ (Befürwortern der Todesstrafe u. dgl.) deutlich mehr Judenfeinde als unter den Demokraten fanden, ist nicht überraschend; wenn aber in einem sonst instruktiven Aufsatz über die Untersuchung (Antisemitismus heute; in: Tribüne I, 2, S. 161; vgl. unten S. 89 f.) H. Kentler erklärt, es sei „*sinnlos*, allein den Antisemitismus zu bekämpfen ohne Berücksichtigung der anderen Merkmale, mit denen er stets gekoppelt auftritt“, so kann nur — Horkheimer zitiert werden: „Der Bekehrungsversuch am Antisemiten“ sei i. g. S. „Widerspruch in sich“; der *sinnvolle* Appell richte sich „an Unentschiedene, an solche, denen es im Grunde mit der Wahrheit Ernst ist“ (FR XIII, 105). Neu und bemerkenswert an diesen Untersuchungsergebnissen ist aber, daß unter den 18—40jährigen der kleinbürgerlichen Schichten „sich weit mehr Befragte mit antisemitischen Tendenzen als in allen anderen Gruppen“ zeigten (S. 79), wozu vermutet wird, daß wir es hier „mit einer Art Sekundärantisemitismus zu tun haben, einer Trotzreaktion, die die traditionellen antisemitischen Vorstellungen, seien es die eigenen oder die der Eltern, um ihrer Rechtfertigung willen am Leben erhält“. Daß also „die notwendige Kritik an der älteren Generation bei manchen Jugendlichen zu einer Verhärtung der antisemitischen Einstellung führen kann, die sie von ihren Eltern übernommen haben“ (S. 80).

So führt auch diese Untersuchung zu ähnlichen pädagogischen Postulaten wie die aus dem gleichen Anlaß (FR XII, 24 ff.) von Pdz. Dr. Sachse und anläßlich des Eichmannprozesses (FR XIII, 37 ff.) von H. Risse aufgestellten: Die junge Generation muß angeleitet werden, die ältere zu verstehen, nicht um Unverzeihliches zu verzeihen, sondern um vor der Verführungskraft totalitärer Verführung *und* monokausaler Verfemung von Sündenböcken jeder Art gewarnt zu sein.

Enno Meyer: Juden und Judenfeinde in der christlichen Welt. Köln 1962. Joseph Melzer Verlag. 123 Seiten.

Edmund Schopen: Geschichte des Judentums im Abendland. Bern 1961. Francke Verlag. 160 Seiten.

Hans Jochen Gamm: Judentumskunde, 4. erw. Aufl., Frankfurt 1962. Ner Tamid-Verlag. 159 Seiten.

Unter dem vom Vorwort schon redlich dementierten (weil zu viel versprechenden) Untertitel: „Abriß der jüdischen Geschichte von Anbeginn bis auf unsre Zeit“ gibt Meyer als Schulmann 81 Kurzkapitel über die Juden und ihr geschichtliches Schicksal — ganz fragmentarisch bis zur Aufklärungszeit (34 Seiten) und erheblich eingehender seither (60 Seiten) — samt Namensregister, Zeittafel, Statistik und Literaturangaben „der bedeutenderen Veröffentlichungen“. (Worunter leider so fragwürdige wie W. Hochs „Kompaß“ und H. Schnees Hofjuden auftauchen, weit brauchbarere aber wie Maurer, Kirche und Synagoge, sowie von Ehrlich: Geschichte Israels und Kultsymbolik fehlen.)

Was hier mit offenkundigem Bemühen um strenge Objektivität geboten wird, ist im allgemeinen zutreffend, soweit der notgedrungenen Kürze nicht wichtige Nuancen zum Opfer fallen (etwa bei der Einordnung Gregors des Großen S. 27, der

Interpretation von „perfidia“ S. 28, dem Abschnitt über die Kreuzungsauswirkungen S. 29). Nicht wenig aber, was speziell die Religion betrifft, ist doch unhaltbar, etwa daß es im Judentum schlechterdings keine „Heiligenverehrung“ gebe (S. 20; vgl. FR XI, 109: Mach, Der Zaddik . . .), bereits nach dem Bar-Kochba-Aufstand die Juden „auf weitere Mission“ verzichtet hätten, „schon in der Antike . . . man die Juden für Kinder des Teufels (nach Joh 8, 44)“ gehalten habe (S. 33, Hervorhebung von uns); so primitiv kann man wirklich die *gegenseitige* Dämonisierung von Pharisäern und Nosrim nicht verallgemeinern!

Wenn also auch an Zuverlässigkeit hinter Gamm's Judentumskunde (FR XIII, 86) zurückbleibend, steht Meyers Büchlein doch turmhoch über dem Schopen's, der seiner skandalös leichtfertigen Geschichte des Judentums im Orient (FR XIII, 93) eine noch leichtfertiger der geschichtlichen Wirklichkeit und manchmal sogar (etwa betr. Islam S. 11 gegen S. 15, betr. jüdische Besiedlung des Frankenreichs S. 38 oben gegen S. 38 unten!) sich selbst widersprechende „Geschichte“ desselben im Okzident folgen läßt, die oft Seite für Seite (z. B. S. 35—47) so grobe Verzerrungen enthält, daß man, selbst abgesehen von plumpen Tatsachenwidrigkeiten (wie die Ansetzung Bernhards von Clairvaux beim dritten statt beim zweiten Kreuzzug S. 43, oder die Behauptung totaler „Ausmerzungen des Judentums“ durch „das Heilige Römische Reich“, (S. 53) dem angesehenen Verlag den Mißbrauch des Publikumsvertrauens durch Herausbringen solch einer Geschichtsklitterung kaum verzeihen kann.

Das Judentum in Geschichte und Gegenwart. Eine Vorlesungsreihe, hrsg. v. d. Gesellschaft christl.-jüd. Zusammenarbeit. Hamburg 1961. 110 Seiten.

„Christlicher Antisemitismus . . .“ „Umstrittene Sachen“ des WDR. Germania Judaica. Schriftenreihe Heft IV. Köln 1962. 51 Seiten.

Die Vorlesungsreihe wird von Prof. R. Rendtorff, Berlin, mit einem knappen, wertvollen Überblick über die AT-Zeit in der Sicht gemäßigt kritischer protestantischer Forschung eröffnet, wobei auch Esra und die Apokalyptik zu ihrem Rechte kommen. Was hier geschah, heißt es, „bleibt *unsere* Geschichte, auch wenn wir das nicht wissen oder wahrhaben wollen . . . die Juden unser aller geistige Ahnen . . .“ (S. 29).

Vieles Lehrreiche und Beherzigenswerte enthält auch Prof. H.-J. Kraus: „Kirche und Synagoge“, obwohl manches (wie Königsvergottung als Motiv der makkabäischen Verfolgung S. 40 — vgl. FR XIII, 23! — und „sakralrechtliche“ Diffamation der Juden als Generalnenner ihrer Lage seit Konstantin ohne Unterscheidung z. B. von ihrer doch gerade päpstlicherseits immer wieder verurteilten Verleumdung als Ritualmörder S. 45) zu stark vereinfacht erscheint (etwa im Vergleich mit „Christen und Juden“, FR XIII, 80). Das mindestens ebenso wichtige, zeitweise (Chrysostomus, Agobard) sogar noch wichtigere Konkurrenzmotiv fehlt völlig, obwohl es doch von Simon, Blumenkranz und Katz (s. u. S. 81) deutlich genug erwiesen ist. (In noch höherem Maße beklemmt die simplifizierende Darstellung in Kraus' und vollends in G. Salzbergers WDR-Referat mit seinen in dieser Form nun wirklich unhaltbaren Behauptungen über „die Kirche“ S. 11; vgl. S. 50; mit solcher gedruckten Publikation von Entgleisungen, die als gesprochenes Wort am Rundfunk allenfalls hingehen mögen, tut man der Sache wahrheitsverpflichteter Geschichtsrevision, wie sie doch gerade auch auf jüdischer Seite vorbildlich in Angriff genommen ist, wirklich keinen Dienst.) Sehr schön ist wieder: „Zur Religionsgeschichte des nachbiblischen Judentums“ von Rabb. Dr. R. R. Geis, wenn auch noch nicht alle die umwälzenden neuen Erkenntnisse letzter Zeit eingearbeitet sind, die wir u. a. den oben Genannten verdanken; hat doch der jüdischen Mission keineswegs schon seit Konstantin „der Sieg des Christentums ein Ende bereitet“ (S. 73), so wenig wie das Judentum „sich von der Welt draußen ängstlich zurückzieht und abschließt, wenn es innerhalb des christlichen Imperiums lebt“ (S. 76); und auch die radikale Unterscheidung von Rabbinen und Apokalyptikern (S. 71) ist

ja nun durch Scholem als „Entstellung der historischen Verhältnisse“ erwiesen worden (FR XIII, 125).

Eindrucksvoll schließlich wird „Jüdischer Glaube und jüdisches Gesetz heute“ von Prof. H.-J. Schoeps erörtert: „Heute ist es nicht mehr so, daß die Lehre das Schicksal begründet, sondern so, daß das jüdische Schicksal auf die vergessene jüdische Lehre neu aufmerksam werden läßt“ (S. 96). Ja, auch uns Christen.

Edmund Silberner: Sozialisten zur Judenfrage. Berlin 1962. Colloquium Verlag. 376 Seiten.

Dieser fleißige, gründliche „Beitrag zur Geschichte des Sozialismus vom Anfang des 19. Jahrhunderts bis 1914“ prüft, inwiefern der Antisemitismus („in seinem weitesten Sinne, nämlich als Synonym für eine unfreundliche oder feindselige Haltung den Juden gegenüber“, S. 290, nicht bloß als sogenannter Rassenantisemitismus) die französischen und belgischen Sozialisten (I. Teil), die deutschen und österreichischen (II. Teil), die englischen (III. Teil) sowie die Initianten der I. und der II. Internationale (IV. Teil) infiziert hat und wie sie zum Zionismus standen. (Nur ganz ausnahmsweise positiv.)

Saint-Simon und seine Schule waren philo-, Fourier und (überwiegend) die seine antisemitisch; ebenso (u. a.) Proudhon und — in seiner Spätzeit — Sorel. (Er hätte, als ursprünglicher Dreyfusard, differenzierter behandelt werden können, wenn der Verfasser Michael Freund, George Sorel, Berlin 1932, konsultiert hätte, dessen Verdienste auch durch ihres Autors böse, „gleichgeschaltete“ Sorel-Auswahl „Der Falsche Sieg“, Berlin 1944, nicht getilgt werden.) Als Gegner des Antisemitismus werden die Marxisten Guesde und Lafargue behandelt, aber auch Jaurès, Péguy (zu kurz) und — eingehender (weil, wie Moses Heß, Prä-Zionist) — Bernard Lazare, sowie der Belgier Vandervelde.

Unter den Deutschen „muß man Marx geradezu als ausgesprochenen Antisemiten bezeichnen“ (S. 140), wie besonders sorgfältige Prüfung seiner von den Verehrern mannigfach beschönigten öffentlichen und privaten Äußerungen ergibt. (Über das prophetisch-jüdische Moment beim Übergang von Hegels Ja zu Marx' Nein gegenüber dem Bestehenden, „Wirklichen“, wird freilich S. 114 f. zu leicht hinweggegangen.) Engels (vorübergehend, unter Marx' Einfluß), Lassalle, Mehring und unter den Österreichern — neben Pernstorfer — Victor Adler zeigen ebenfalls (z. T. renegatenhaft) antisemitische Neigungen. („Ich selbst“, sagte der mit 26 Jahren getaufte Adler, „bin [als Jude] schon eine Belastung für die Partei“, S. 234.) Was natürlich keineswegs hindert, daß für Marx ein Lassalle („Jüdel Braun“, „Ephraim Gescheit“, „Baron Itzig“ etc. etc. S. 136; vgl. Engels S. 149 f.) und für Bakunin dann wieder Marx („ein Intrigant höchsten Grades, wie es übrigens alle Juden sind“, S. 273) Zielscheibe antisemitischer Verfemung waren; „... die ganze jüdische Welt... steht heute zum großen Teil einerseits Marx, andererseits Rothschild zur Verfügung“, schreibt schon Anfang der siebziger Jahre derselbe Bakunin (S. 275); kaum ein Unfug des Antisemitismus von ‚rechts‘, der nicht ‚links‘ entstand oder widerhallte!

Selma Stern: Der preußische Staat und die Juden, I: Die Zeit des Großen Kurfürsten und Friedrichs I. 1: Darstellung, 2: Akten. II: Die Zeit Friedrich Wilhelms I. 1: Darstellung, 2: Akten. Tübingen 1962. XX, 159 u. 546, 180 u. 804 Seiten. „Im Jahre 1925 hat die Akademie für die Wissenschaft des Judentums die Bände I/1 und I/2 veröffentlicht. Die folgenden Bände, II/1 und II/2, waren gerade reif für den Druck, als die Herrschaft des Nationalsozialismus begann und die Akademie aufhörte zu existieren. Im Jahre 1938 unternahm es der Schocken-Verlag, die Darstellung II, die die Judenpolitik Friedrich Wilhelms I. behandelt, herauszugeben. Aber zu einer Veröffentlichung ist es nie gekommen, da die ganze Auflage und auch das einzige Manuskript, das ich besaß, ein Opfer jener Flammen wurde, die nicht nur die jüdischen Gotteshäuser, sondern auch die jüdischen Bücher zerstörten.“

An einem dunklen Winternachmittag, kurz nach den Pogromen vom November 1936, erschien eine mir unbekannte Frau in unserer Wohnung in Charlottenburg, wo wir damals lebten. Ohne auf meine erstaunte Frage, wer sie sei und was sie wünsche, zu antworten, öffnete sie einen kleinen Handkoffer, den sie mit sich geführt hatte und drückte mir mit mitleidiger Geste einige Exemplare des eben gedruckten und verbrannten „Preußischen Staates“ in die Hand. Sie weigerte sich hartnäckig, mir ihren Namen zu nennen, sie erzählte mir nur in erregten Worten, sie sei eine der „arischen“ Angestellten des Schocken-Verlages gewesen und sie habe — kurz ehe das Autodafé begann — heimlich diese Kopien meiner Bücher zur Seite gebracht. Denn sie habe es nicht mit ansehen können, wie rohe Gewalt sinnlos die Arbeit vieler Jahre zerstörte. Sie habe für ihren Teil etwas von der Schuld der Zeit abtragen und ein wenig von dem Unheil wiedergutmachen wollen, das von dem Naziregiment über die Juden Deutschlands gebracht worden sei.

Ich habe dieser schlichten Frau, die mich bat, niemals nach ihr zu forschen, für ihren stillen Heldenmut zu danken, der mich nicht nur ergriff, weil sie mir meine Arbeit erhalten hat, sondern weil sie mir in jenen düsteren Tagen als die Vertreterin der einen jener Mächte erschienen ist, die um die Seele des Deutschen stritten, der Macht der Versöhnung und der Güte, um dem Leid, das mir von der Macht der Zerstörung und des Hasses angetan worden war, den Stachel zu nehmen und die Bitterkeit.“ (S. XIV f.)

Das monumentale Werk, von dessen zweitem Teil dergestalt — Aktenverlusts halber unersetzliche — Kopien gerettet wurden, behandelt im ersten vor allem die bahnbrechende Wendung, die der Große Kurfürst von Brandenburg der Politik dieses seit 1573 wieder einmal „auf ewige Zeiten“ (S. 6) „judenreinen“ Landes gab, indem er polnische, dann aus Wien verjagte Juden zuließ, 1. um dem seit dem Dreißigjährigen Kriege katastrophalen Bevölkerungsrückgang abzuwehren, 2. um dem Handel aufzuhelfen, 3. um die eigentlichen, ständisch-unkontrollierten Staatseinnahmen zu vermehren und sich so als tendentiell absoluter Herrscher durchzusetzen, was freilich nur sehr teilweise gelang, so daß auch in der Judenpolitik immer wieder Rückschläge erfolgten. Der dritte Zweck — als schlichte Auffüllung des königlichen Dispositionsfonds — wurde der einzige unter dem verschwenderischen Friedrich I. und — als Durchsetzung der Staatskontrolle auch gegenüber gemeindlicher Selbstverwaltung — unter dem Soldatenkönig; hier ergänzt durch Zuziehung von Juden für seine Industrialisierungspolitik. Wie dies näherhin zuzuging und wie es den Anfang vom Ende des Mittelalters für die Juden in Preußen bedeutete, wird hier klar dargestellt und eingehend belegt.

Erich Bickel: Der Beitrag des Judentums zur abendländischen Kultur. Zürich 1961. Christlich-jüdische Arbeitsgemeinschaft in der Schweiz. 30 Seiten.

Leonhard Reinisch (Hrsg.): Die Juden und die Kultur. Stuttgart 1961. Kohlhammer. 143 Seiten.

Man kann fragen — wie der ersterwähnte anspruchslose Vortrag — *von jüdischen aus*, was es für die Kultur, oder *von deren Sachgebieten aus*, was für sie der jüdische Mensch geleistet habe, wie es die Vortragsreihe des Bayrischen Rundfunks tat, die nun Reinisch herausgab. (Ähnlich schon Kaznelson, vgl. FR XIII, 85!)

Bei der ersten Fragestellung, welche der langjährige Vorsitzende der CJAS, Prof. Bickel (ETH) wählte, kommt man mitten ins Zentrum dessen, was Gott den Völkern, uns, durch die Juden gegeben hat und was der Vortragende von der Bibel des Alten Bundes aus eindrucksvoll darstellt, ohne daß man den oder jenen einzelnen Irrtum dem „theologischen Laien“ (S. 23) verübeln dürfte, wie etwa den (S. 14), in der Bergpredigt sei das Traditionszitat: (Du sollst...) „deinen Feind hassen“, „eine Einschiebung“, während ja nun feststeht, daß dieses „Gebot“ nicht vom Evangelisten erdichtet ist, sondern in den Schriftrollen vom Toten Meer tatsächlich gelehrt wird. — Ernsthaft zu fragen bleibt, ob wirklich der

heute immer häufiger (oft in Übersetzungen) vorkommende Ausdruck 'Judaismus' besser ist als: Judentum?

Nur ausnahmsweise kommt zentral Jüdisches in Sicht (vorbildlich in: 'Die Soziologie' von R. König), wo nach dem jüdischen Beitrag zu bestimmten Sachgebieten gefragt wird und hier z. T. instruktiv-objektive Bestandsaufnahmen: 'Mathematik, Physik, Chemie' von K. Vogel, z. T. grob einseitig partiische, 'Die Psychologie' von O. W. Haseloff, geboten werden, in deren Rahmen jüdische Beiträger — als Intellektuelle wie andere Intellektuellen auch oder Außenseiter wie andere Außenseiter auch — aufzuzählen sind. Tiefer führt schon der Vortrag über: 'Die Medizin' von J. Bodamer, wenn man auch neben dem ersten 1791 an einer deutschen Universität promovierten jüdischen Arzt (S. 29) die 229 erwähnt gewünscht hätte, die zwischen 1517 und 1721 in Padua die medizinische Doktorwürde erhielten. (Vgl. FR XIII, 86.) Am reichsten aber (nächst Königs) sind die Vorträge von H. G. Gadamer (Die Philosophie), M. Wehrli (Die Literatur), H. H. Stuckenschmidt (Die Musik) und W. Haftmann (Die bildende Kunst), aus deren erst- und letztgenannten wir hier zitieren möchten:

Franz Rosenzweigs „Hauptwerk ‚Der Stern der Erlösung‘ ... ist das Werk eines Philosophen, der sich zugleich als ein Theologe weiß und dessen Überzeugung ist, daß man in der Situation der Gegenwart nicht philosophieren könne, ohne zugleich ein Theologe zu sein. Denn der Gegensatz der kosmischen Ordnung, die die Griechen dachten, und der Bestimmung des Menschen, der sich seiner Freiheit ... bewußt ist, läßt sich weder von der Natur her noch vom menschlichen Selbstbewußtsein her auflösen. Das griechische Denken läßt sich nicht erneuern, aber auch der titanische Versuch des deutschen Idealismus, aus dem Selbstbewußtsein Natur und Geist abzuleiten und auf diese Weise die Gegensätze zu versöhnen, scheitert an einer absoluten Grenze: der faktischen Wirklichkeit des Menschen schlechtweg, ‚der noch da ist‘ und philosophiert. Das idealistische Denken kann nur die Wesensallgemeinheiten denken, d. h. aber, es ist seinem eigenen Wesen nach seit den Griechen bestrebt, zeitlos zu denken. Mit dem ‚neuen Denken‘, das an der Zeit sei, würde erstmals die Zeitlichkeit und Geschichtlichkeit des menschlichen Daseins ernstgenommen, nicht sub specie aeternitatis durch eine Philosophie der Geschichte in das System des absoluten Wissens einbezogen, wie von Hegel, sondern als eine unaufhebbare Gegebenheit anerkannt.

... Es ist die Ursprünglichkeit des Du, dieser Urgedanke des Judentums, der sich für das Verständnis des Schöpfungsgedankens als tragend erweist und die theologische Lösung der philosophischen Aporie der Faktizität verbürgt. Indem Gott Adam anruft: Wo bist Du?, wird dem Menschen sein eigenes Ich und sein eigenes Hier erschlossen. Insofern geht Gottes Sein in einem prinzipiellen Sinne dem eigenen Ich-Sein voraus.“ (S. 87 f.) [Hervorhebung von uns. K. Th.]

... Es ist, als spiele sich jetzt im Herzen unserer modernen Welt Jerusalem gegen Athen aus. Tatsächlich las ich ... kürzlich in einem Brief von Mordechai Ardon, dem bedeutendsten Maler Israels ...: „Auf meiner Palette geschah etwas Unbequemes, in die Reihe der Cadmiums, der Ultramarine, und des Veridians schlich sich etwas Dunkles ein — es schlich sich Jerusalem ein, asketisch mit einem Sack überm Kopf...“ Das ist das Problem! Seit Jahrtausenden wettet Jerusalem gegen Athen — Athen das strahlende, das apollinische, gegen Athen das dionysische. Wie bewundere ich Athen! Wie göttlich unbeschwert schreitet dort ein Matisse einher. Süßes Mittelmeer legt sich auf seine Leinwände — es duftet morgendlich. In solchen Momenten verkriecht sich wohl Jerusalem weit, weit hinter Schwarz. Aber kaum ist Matisse vorbei, da schleicht es wieder hinauf. Man kommt davon nicht los! Das vertrackte Jerusalem hat immer etwas zu befehlen: ‚Du sollst‘... ‚Du sollst nicht‘, ... wie ein schwarzer Specht pocht Jerusalem an Deine Rinde: Du, Du, Du... Du und die Waise... Du und die Witwe... Du und die Bedrängten... Du und die Getretenen. Niemals ist man allein! Als wenn sich das Leben nur im ‚Du‘ verwirklichen kann, als wenn sich Existenz überhaupt

nur in Verbindung mit ‚Du‘ manifestiert. Das ist das Problem!...“ (S. 138)

Ja, ‚die Juden und die Kultur‘, hier ist nun doch wirklich etwas Wesentliches davon zu vernehmen.

Porträts deutsch-jüdischer Geistesgeschichte, hrsg. von Thilo Koch. Köln 1961. Verlag M. DuMont Schauberg. 281 Seiten.

„Das Begriffspaar Deutsche und Juden klingt allzu zeitgemäß in dieser Welt, die von Nationalismen und anderen Kollektivismen in steigendem Maß und nicht zu ihrem Vorteil gezeichnet ist... Es heißt besser: Juden und Christen, um so mehr, als wahre Christen — ich sage *wahre* Christen — in Perioden totalitärer Barbarei, die keineswegs bloß zur Vergangenheit gehören, von eben dem Schrecken bedroht sind, der seit langem zum Schicksal der Juden gehört.“

So schließt Max Horkheimers kluges Nachwort zu diesem gutgemeinten, aber nur zum Teil auch wohl gelungenen Sammelwerk. Schön daran ist, wie hier einige nichtjüdische Autoren sozusagen Entdeckungsfahrten zu bestimmten jüdischen Persönlichkeiten (oder Gruppen: Philosophen, Komponisten, Berliner Kritiker) unternommen haben und lebendig schildern, was sie (und wie sie es) gefunden haben; die ‚Radio-Porträts‘ Moses Mendelssohns (von Paul Schallück), Karl Marx‘ (von Heinrich Böll), Max Liebermanns (von Wolfgang Koeppen), Rathenaus (von Rudolf Hagelstange) und vor allem des zum Ostjudentum der Vorväter heimkehrenden Kafka (von Walter Jens) wird niemand ohne Gewinn lesen.

Freilich, was Böll in einem entwaffnend bescheidenen Gleichnis von sich sagt: seine Position gegenüber dem Riesen-Thema ‚Marx‘ sei — verglichen mit der eines Mannes, der über den Amazonas schreiben soll — „nicht die eines Forschers, eher die eines Indianers, der den großen Strom nur da kennt, wo er an ihm vorüberfließt, seine Größe ahnt und versucht, sich ein Bild von ihm zu machen“ (S. 74), das gilt, was den jüdischen Aspekt der Porträtierten anlangt, für alle Porträtisten hier. Meint Schallück von Mendelssohn, so habe „nie zuvor ein Jude in der Öffentlichkeit gesprochen“, so merkt man, daß hier u. a. Josel von Rosheim unbekannt ist (FR XII, 75). Als „Buch das zu schreiben bezeichnenderweise nie versucht worden ist“, erklärt kühn (S. 50) der Heine-Porträtist eines, das — Auswahl aller Selbstzeugnisse von H. Heines Jüdissein — schon in zwei Auflagen vorliegt: ‚Confessio Judaica‘ (hrsg. v. H. Bieber, Berlin 1925¹; bzw. ‚Jüdisches Manifest‘, New York 1946²) und verrät auch (explizit S. 46) sein Nichtbekenntnis mit Brods gerade das Jüdische an Heine erhellender Biographie, die es doch schon als Taschenbuch gibt! Am schlimmsten empfanden wir Ignoranz und „aufgeklärtes“ Vorurteil im Porträt Sigmund Freuds, dessen durch Erfahrungen mit ‚christlichem‘ Antisemitismus provoziertes Selbstbekenntnis zum „semitischen Feldherrn“: „Hannibal und Rom symbolisierten schon dem Jüngling den Gegensatz zwischen der Zähigkeit des Judentums und der Organisation der katholischen Kirche“ (Traumdeutung, 7. Aufl. 136) so viel verstehn helfen konnte wie sein sofort vom Porträtisten zum „vielleicht“ abgeschwächtes: „*wahrscheinlich* die Hauptsache“ auf die Frage: „Was ist an dir noch jüdisch?“ (S. 231; vgl. S. 246 f.!) Wie treffend seine eigne Antwort ist, zeigt (im genauen Gegensatz zum „Porträtisten“ hier, der sie nicht wahrhaben will):

Anna Salomonson, Sigmund Freud als Mensch; in „Hochland“ 54, 6 (August 1962), S. 539-547.

Paul Démann: Das Judentum, Glaube und Schicksal. Aschaffenburg 1962. Paul Pattloch Verlag. 128 Seiten.

Der Wunsch, mit dem wir vor einem Jahr (FR XIII, S. 86) die französische Erstausgabe dieses Büchleins begrüßten, ist erfüllt; es liegt nun deutsch vor in der von P. J. Hirschmann S. J. herausgegebenen Enzyklopädie: „Der Christ in der Welt“, und zwar in deren besonderer Reihe: „Juden und nichtkatholische Christen“, weil sie alle unsre „getrennten Brüder“ sind, wie die Einleitung treffend betont (S. 5). So darf man hoffen, daß diese Würdigung — wohl die verständ-

nisvollste, die je christlicherseits der jüdischen Religion gewidmet wurde — weiteste Kreise erreicht und zur Einsicht führt.

Leo Hirsch: Jüdische Glaubenswelt. Gütersloh 1962. Bertelsmann. 190 Seiten.

Von H. J. Schoeps — laut seinem Vorwort — 1935 erstmals als ‚Praktische Judentumskunde‘ für Heimkehrer zur Religion ihrer Väter („Baedeker durch das Judentum“) herausgebracht, lehrt dies Buch vom jüdischen religiösen Leben etwa das, was vom katholischen der Extrakt aus einem Diözesangebetsbuch nebst Katechismus lehren würde. Gegenüber der christlichen Gemeinde- ist die stärkere Familienzentrierung jüdischen religiösen Lebens auffällig. „Der Tag...“, „Das Haus...“, „Das Jahr des Juden“ werden liebevoll beschrieben und die dazugehörigen Texte von Gebeten, Credo (des Maimonides) und Hymnen wiedergegeben. (Sehr schön S. 144 f. Rosenzweigs Eindeutschung der Märtyrerklage am „9. Ab“; leider fehlt das L'écho Daudi.) Eine ansprechend illustrierte, lehrreiche und dankenswerte Publikation.

Kurt Wilhelm: Jüdischer Glaube. Eine Auswahl aus zwei Jahrtausenden. Bremen 1961. Carl Schünemann. 523 Seiten.

Diesen Band 228 der bekannten Sammlung Dieterich begrüßen wir mit besonderer Freude, weil er dem Rezensenten als geradezu ideale Ergänzung und Fortführung seiner bescheidenen Anthologie ‚Dreitausend Jahre Judentum‘ erscheint (vgl. FR XIII, 122). Sollte dort der geschichtliche Weg vom Sinai bis an die Schwelle des neuen Staates Israel in allen seinen wesentlichen Erstreckungen in äußerster Knappheit bezeugt werden, so liegt hier das Schwergewicht allein auf dem ganz bedeutend breiter dokumentierten Religiös-Geistigen: Väter-Lehre und Gebet, Religionsphilosophie, Mystik (besser: Theosophie, wie W. S. 204 treffend betont), Aufklärung und Jüdische Renaissance kommen ausführlich zu Worte, am breitesten Maimonides und — wie dankenswert! — Franz Rosenzweig. Und immer wieder bewundert man den sicheren Griff, der etwa aus den ‚Sprüchen der Väter‘ gleich die ganzen vier ersten Kapitel wählte, die 20 Seiten chassidischer Texte zur (impliziten) Berichtigung der Buberschen Poesie durch die geschichtliche Wirklichkeit zu nutzen verstand, Graetz gerade durch sein geniales Jugendwerk (Die Konstruktion der jüdischen Geschichte) sprechen ließ, Baedek, Bergmann, Buber, Cohen, Guttman, Nobel — wie auch bereits die Großen des 19. Jahrhunderts — durch nicht minder glücklich gewählte Stücke. Nur selten möchte man etwas anders sehen, bei Maimon z. B. statt des S. 333 ff. gebotenen trockenen elementarphilosophischen Exerzitiums — in einer Auswahl ‚Jüdischer Glaube‘! — etwa das 6. Kapitel seiner Selbstbiographie mit der lebendig-kritischen Darstellung damaligen Talmudlernens; oder S. 65—67 statt nur 13 doch alle 18 Benediktionen des klassischen Schemone Esre samt entsprechendem Hinweis, wie denn überhaupt so manchmal etwas mehr Erläuterung für den ‚Amorez‘ erwünscht wäre. (Etwa S. 366: „Acher“, zunächst: „der Andere“! Daß die Darstellung der Dreyfus-Affäre S. 387 durch Thalheimer — vgl. FR XI, 111 f.! — überholt ist, wird wohl bei Neuauflage zu berücksichtigen sein.) Auf's ganze gesehen: ‚Jüdischer Glaube‘ in denkender Durchdringung konnte schwerlich besser dokumentiert werden.

Selbstzeugnisse des deutschen Judentums 1870—1945, hrsg. von Achim von Borries, Frankfurt/M. 1962. Fischer Bücherei. 203 Seiten.

Nach verschiedenen Anthologien des Zeiten und Länder übergreifenden Judentums erhalten wir hier eine solche des deutschen der unmittelbaren Vergangenheit, vernehmen wir die Stimmen derer, die mitten unter uns gelebt haben (zum kleinen Teil noch leben), verstorben oder ermordet worden sind. Dabei wurde keine in sich geschlossene, harmonisierte Aussage angestrebt. Die Dissonanzen der jüdischen Wirklichkeit (auch gegenüber der gleichzeitigen deutschen) werden ungemildert laut; Konservative und Revolutionäre kommen zu

Wort, Zionisten und Assimilanten, Orthodoxe und Liberale. Was dabei immer wieder an Ausblick auf die Zukunft längst vor 1933 laut wird, ist besonders eindrucksvoll als, wie es Gollwitzers ergriffenes und ergreifendes Geleitwort sagt, „eine von Verzweiflung ausgepreßte Prophetie, in der nicht nur Angst um das eigene Geschick spricht, sondern immer zugleich auch die Angst um das Geschick der Deutschen, um das, was diese sich selbst antun...“

Eben darum ist es schon um der deutschen Selbst-Besinnung, gar nicht einmal in erster Linie um der (damit freilich notwendig verbundenen) deutsch-jüdischen (ach so weitgehend postmortalen) Neu-Begegnung willen wünschenswert, daß diese Sammlung vielen aufgeschlossenen jungen Menschen in die Hände kommt und sie daraus die einst von den Vätern und Vorvätern verkannten getrennten Brüder so kennenlernen, wie sie wirklich waren; mit ihren Härten und Verkrampfungen, aber auch mit so großartigen Selbstzeugnissen jüdischen Lebens und Leidens, wie sie hier etwa von Gertrud Kolmar (S. 56: „Wir Juden“; vgl. FR XIII, 106 f.), Karl Wolfskehl (S. 134: „Am Seder zu sagen“; daraus FR XI, 19) und in besonders verdienstvoll reicher Fülle von Franz Rosenzweig gebracht werden. (Leo Baedek, Ernst Bloch, Margarete Susmann und viele andre nicht zu vergessen.)

Ein bisher unveröffentlichtes Wort von Martin Buber aber, schon aus dem Frühjahr 1924 (S. 155), möge diesen Hinweis schließen, weil es durch die klar angekündigte Katastrophe hindurch bereits auf die Früchte vorausdeutet, die nun ganz allmählich — und gerade in unsrer Arbeit — zu reifen beginnen:

„Der Christ ignoriert den Juden, um ihn tolerieren zu können“ (im „Emanzipationsjahrhundert“), „der Jude den Christen, um sich tolerieren lassen zu können... Heut treten wir in oder sind vielmehr schon in einer neuen Ära der Verfolgungen. Dagegen ist nichts zu machen... Was aber zu machen ist, ist, daß diese Ära der Verfolgungen auch eine der Religionsgespräche wird, ... daß die Stummheit der letzten Jahrhunderte aufhört.“

THE BRIDGE: A Yearbook of Judaeo-Christian Studies IV; ed by John M. Oesterreicher. New York 1962. Pantheon Books. 383 Seiten.

Der Wunsch, mit welchem wir die Anzeige des III. Bandes schlossen (XI, 102), ist nun im IV. beglückend erfüllt: Über das internationale trikonfessionelle Basler Theologengespräch in der Pfingstwoche 1958 (FR XI, 38—59) wird hier eingehend von einem der Teilnehmer, Prof. H. Haag (damals Luzern, jetzt Tübingen) berichtet („Three voices at Basel“, S. 327—343) und mit den Sätzen geschlossen:

„I have no doubt that a spiritual encounter between Christians and Jews is what it ought to be when it is lifted from the realm of human colloquy to that of divine praise. That this was possible at Basel, indeed, that the conversation took place, is, it seems to me, a unique event in the history of Jewish-Christian relations. It should therefore fill us with joy and confidence but, no less, with gratitude toward those responsible for it.“

Auch sonst bietet der neue Band, scheint uns, besonders vieles Lehrreiche und Erbauende. Vom Historischen möchten wir drei Studien hervorheben: The Popes veneration of the Torah (von F. Wasner, S. 274—293), worin jene seit dem 12. Jahrhundert explizit bezeugte, bis ins 19. Jahrhundert fortgeführte Thorah-„Bestätigung“ durch den jeweils neu kreierte Papst gegenüber der römischen Synagogengemeinde behandelt wird, von der auch im Rundbrief (XIII, 8) kürzlich die Rede war; The tragedy of the Spanish Inquisition (Paul van K. Thomson, S. 171—196), ausmündend in Lord Actons Urteil: „It did more than any other thing for the ruin of Church and State in Spain, by promoting political despotism and intellectual stagnation“ (S. 191); schließlich: St. Ignatius Loyola and the Jews (James J. Brodrick S.J., S. 294—309), woraus der mutige und kluge ‚Philosemitismus‘ des Heiligen noch deutlicher erhellt als aus Poliakovs Lobpreis (FR XIII, 103). Von Geistesgrößen der Vergangenheit werden eingehend Ba-

hia ibn Pakuda sowie einige Mystiker (in: *The Song of Songs: The Rhetoric of love* vom Mitherausgeber B. Ulanov, S. 89 bis 118) gewürdigt, von solchen der Gegenwart Werfel, Pasternak und der Maler Ernst Fuchs.

Das Schwergewicht des Bandes aber liegt diesmal in einer Studienreihe (S. 23—170; 252—273), die unter verschiedenen Aspekten den Gott Israels als Gott der Liebe behandelt (auch laut dem Talmud, wie S. 119—148 von *Joseph P. Brennan* gezeigt wird). Die aktuellen bischöflichen Äußerungen aber (FR XIII, 3. 6 ff.) übertrug und würdigte eingehend der Herausgeber (S. 11 ff., 344 ff.).

Reinhold Mayer, Zum Gespräch mit Israel. Eine theologische Auseinandersetzung. Stuttgart 1962. Calwer Verlag. 46 Seiten. Von seinem ausgezeichneten Bericht über *Leo Baecks* Gesprächsbeitrag (FR XIII, 87 f.) geht hier M. zum eigenen weiter, widerspricht mit Recht (wie Stier FR XIII, 72 f.) all den gutgemeinten Konstruktionen des bloßen Nebeneinander eines (heiden-)christlichen und eines (Jesu Königtum über das eigne Volk ignorierenden) exklusiv jüdischen Heilswegs (zu *Rosenzweigs*: „von Geburt her ‚ausgewählt‘...“ wäre S. 13 sein richtigeres späteres, „die natürliche Berufung in die Sphäre der metaphysischen Erwählung heben“ — Briefe 692; vgl. Röm 11, 24! — zu ergänzen gewesen), bestimmt treffend „Die hebräische Bibel als Grund und Ziel des Gesprächs“ und bejaht dessen ökumenischen Charakter (S. 34); evangelischerseits das unserm Bemühen nächste, was bisher vorliegt und in der Theologischen Literaturzeitung eingehend von uns gewürdigt werden soll.

Schalom Ben-Chorin: Im jüdisch-christlichen Gespräch. Berlin 1962. Käthe Vogt Verlag. 151 Seiten.

Zum Redaktionsschluß erreicht uns noch diese Sammlung der verschiedenorts erschienenen Aufsätze des Verfassers über ‚Jüdisches Selbstverständnis‘ (S. 11—57), ‚Stellung zu Jesus‘ (S. 61—103), ‚Juden und Christen‘ (S. 107—149); wobei „das christlich-jüdische Glaubensgespräch — für den Juden“ (Seite 145 ff.) in diesem ganzen Büchlein nicht als trikonfessionelles, sondern ausschließlich als jüdisch-protestantisches relevant erscheint. (Wie ja schon in seinen einschlägigen Äußerungen FR IX, 23 ff.) Aber das schließt natürlich nicht aus, daß so manches Bemerkenswerte für jeden Leser hier zu finden ist; besonders, scheint uns: ‚Zur Geschichte der jüdischen Bibelübersetzung in Deutschland‘ (S. 110—134).

Miriam Prager: Kreuzweg mit Israel. Wien 1962. Verlag Herold, 51 Seiten.

„Das harte und schwere Geschäft der Selbsterziehung, Selbsterhellung, Selbstfindung ist für den Christen an dies gebunden: an eine neue Beziehung zu den Juden... Diesen Juden, denen wir Christen allzuoft das Kreuz und Leiden des Jesus von Nazareth auferlegt haben“, schreibt Friedrich Heer treffend in seinem Vorwort zu dieser Kreuzwegandacht, welche „Miriam Prager, Jüdin, Christin, Nonne, dreifach dem Herrn verbunden“, aus biblischen und liturgischen Texten zusammengestellt hat; ein katholisches Gegenstück zum evangelischen ‚Israel-Gebet der ökumenischen Marienschwesternschaft Darmstadt‘ (FR IX, 25 ff.), zu dessen Geleit der Seckauer Benediktiner Fr. Hildebrand schreibt:

„Gott braucht Menschen, die ihr Herz durch das furchtbare Geschehen der vergangenen Jahrzehnte erschüttern ließen... Weil aber alles, was an Israel geschah und noch geschehen wird, seine Erwählung und Wiederbegründung, sich in jedem einzelnen Christenleben wiederholt, so wird nur der diesen Kreuzweg recht beten, der ihn wirklich *mit Israel* in der gleichen Gesinnung der Umkehr und Buße betet... Dann wird der Beter in der vor dem Palast des Pilatus versammelten Menge nicht etwa ‚die bösen Juden‘ oder gar das ganze Volk sehen, sondern die Sünder der ganzen Welt und aller Zeiten und *sich selbst mitten darunter*. Dann wird der Ruf ‚Jerusalem, bekehre dich zum Herrn, deinem Gott‘ seine eigene Seele treffen und sie zu einem wahren Mitbegehen des Leidens und der Auferstehung Christi bereiten.“

Wohl noch nie seit den Zeiten der Apostel ist das Passionsgeschehen in solcher wahrhaft paulinischen Solidarität mit dem Alten Bundesvolke meditiert worden, wie es in diesem (von Karl Seelos diskret illustrierten) Bändchen geschieht; es will uns scheinen, daß neben der historischen Betrachtung jenes Geschehens, deren Revision gegenüber früherer Verfälschung unsre erste Pflicht ist (wozu wir uns z. B. FR XIII, 15 f., 18 ff. äußerten), auch eine imaginierende Vergegenwärtigung in *diesem* Geiste ihre Aufgabe hat und schwerlich anders als läuternd auf den sich solchem Geist erschließenden Beter wirken kann.

Gregory Baum O.S.A.: *The Jews and the Gospel*. London 1960. Bloomsbury. 288 Seiten.

Diese verdienstvolle ‚Re-examination of The New Testament‘ untersucht zunächst bei den vier Evangelisten, dann bei Paulus, welche Botschaft da jeweils für die Juden und von den Juden verkündet wird, wobei Baum die Mitte zu halten sucht zwischen einer allzu schnellfertigen Verwerfungs-Exegese (z. B. S. 65) und einem Gegenextrem, welches ihm den Juden „perogatives beyond the testimony of Scripture“ zuzuerkennen scheint (S. 11). Soweit damit Ausführungen im FR gemeint erscheinen, haben wir uns zu dieser Kritik im Zusammenhang der ekklesiologischen Studie geäußert, die an anderer Stelle dieses Rundbriefs (S. 90 f.) angezeigt ist. Hier möchten wir nur dankbar die treffende Auslegung von Röm 9—11 würdigen und die Hoffnung äußern, daß Baums Buch in zeitgemäß fortgeführter Bearbeitung durch den (aus Berlin stammenden) Verfasser bald auch deutsch erscheinen möge.

Joseph Ratzinger: Die christliche Brüderlichkeit. München 1960. Kösel. 124 Seiten.

Diese sehr wertvolle Studie des Bonner Dogmatikers gilt zunächst der Unterscheidung des christlichen (neutestamentlichen) Bruderbegriffs vom außerchristlichen (der Antike und der Neuzeit), dann speziell jenes interkonfessionellen Konsequenzen. Wir haben uns oben S. 10 ff. eingehend damit auseinandergesetzt.

Joseph Pieper: Über den Glauben. München 1962. Kösel-Verlag. 126 Seiten.

Dieser ‚Philosophische Traktat‘ ist der sechste von deren sieben über die Kardinaltugenden, wovon Klugheit, Tapferkeit, Zucht und Maß, Gerechtigkeit und Hoffnung schon vorher erörtert wurden, nur die Liebe nun noch aussteht.

Gegen Buber (S. 31) und Jaspers (S. 86) hält Pieper daran fest, daß gläubiges Vertrauen auf Gott (credere in Deum, fides qua creditur) und Fürwahrhalten dessen, was Gott von Sich offenbart hat (credere Deum, fides quae creditur), nicht als ‚Zwei Glaubensweisen‘ auseinandergerissen werden können, sondern der Grund „dafür, daß man ‚etwas‘ glaubt, ist, daß man ‚jemandem‘ glaubt“ (S. 32). Und zwar nicht, weil man etwa ‚einsähe‘, was er verkündet; sondern weil der Verkünder *glaubwürdig*, ihm zu trauen *gut* erscheint und man es *will*. Ob „Unglaube im präzisen Sinn“ wobei ‚jemand mit Überlegung einer Wahrheit die Zustimmung versagt, die ihm hinreichend deutlich *als* Rede Gottes vor die Augen gekommen ist“ überhaupt „jemals vorkomme“, bezweifelt Pieper, da bloß „*Unaufmerksamkeit*“ vorzuliegen pflege (S. 92), „Mangel an Offenheit... ohne irgend einen ausdrücklichen Gestus der Abweisung“ (S. 80). Da überdies möglich sei, „Gott in Wahrheit zu bejahen, während man ihn zugleich auf der Ebene einer bestimmten Begrifflichkeit *leugnet*“ (S. 93; vgl. Mt 21, 28 ff.), bleibt das Geheimnis des rettenden Glaubens in seiner Unkontrollierbarkeit für Menschen-Richter (wie Hiobs Freunde) hier gewahrt.

Man möge angesichts dieser philosophischen Weite die Enge der historischen Perspektive gelassen ertragen, mit der das Christentum als „die einzige... im Raum unsrer gegenwärtigen welteuropäischen Zivilisation“ absoluten Offenbarungsanspruch erhebende geschichtliche Größe prätendiert (S. 108), d. h. das Judentum wie auch der Islam ignoriert und — ebendarum wohl — die Frage nach den *geschichtlichen* Gotteszeugen und ihrer Glaubwürdigkeit nur eben gestreift wird

(vor allem S. 103 f.), von deren Beantwortung ja doch abhängt, wem auf Erden glauben muß, wer Gott im Himmel glauben (Deo credere) will.

Wolfhart Pannenberg (mit U. Wilckens, R. u. T. Rendtorff): Offenbarung als Geschichte. Göttingen 1961. 131 Seiten.

Dieses Beiheft 1 der evangelischen theologischen Zeitschrift „Kerygma und Dogma“ bringt — als Ganzes betrachtet — die beglückende Umkehr von einem gnostizistischen oder illuministischen Offenbarungsverständnis zu jenem, das der Rezensent mit der These: „Als Geschichte nur geschieht Offenbarung“ in seinem Vortrag vor den NRW-Geschichtslehrern vertreten hat, der in „Christentum und Geschichte“ (Düsseldorf 1955) gedruckt erschien. Für das AT wird von R. Rendtorff treffend herausgearbeitet, daß es zunächst das *schon vergangene* Geschichtshandeln Gottes an Israel (Befreiung aus Ägypten, Landgabe, Tempelgegenwartsgewährung, -entziehung!), dann immer mehr das *noch erhoffte* ist, worin er sich selbst offenbart als: JHWH, der „ICH WERDE DASEIN, ALS DER ICH DASEIN WERDE“ der Dornbuschepiphanie (Ex 3, 14, wozu Buber-Rosenzweig leider nicht miterörtert werden).

Als „Offenbarungsverständnis im Judentum“ wiederholt dann zwar U. Wilckens seine (schon FR XIII, 127 von uns zurückgewiesene) unhaltbare Karikatur des rabbinischen, zeigt aber vom ‚apokalyptischen‘ (das ja mit jenem weitgehend vermengt ist, wie Scholem zeigte: FR XIII, 125!) die Linie, die zu Jesus und über dessen Auferstehung als *das* geschichtliche Ur- (und End-)Phänomen zu seinen Aposteln weiterführt. In knapp erläuterten Thesen zieht daraus P. selbst die Konsequenzen. (Anschließend für die Geschichte der Kirche vager T. Rendtorff.)

Manche befürchten nun (Althaus in ThLZ Mai 1962), das Pendel könne zu weit ausgeschlagen, das zweifellos biblische Postulat überspitzt sein, *alle* Menschen sollten aus Gottes Geschichtshandeln Ihn erkennen können; dazu bedürfe man eben doch noch der Glaubens-Erleuchtung. — So dankbar nun der Gläubige sich des unverdienten Gnadendankes seines akzidentuell stets erweiterungsfähigen (S. 101 f.) Verstehens der ganzen Geschichte „in ihrem überlieferungsgeschichtlichen Kontext“ (S. 100; vgl. S. 112 und dazu das Ott-Zitat FR XIII, 99!) bewußt bleibt, so unentbehrlich ihm (gegen R. Rendtorff, S. 40) „ein Vermittler zwischen dem Geschehen und dem, der es erfährt“, zu kontextgemäßem Verständnis ist: das Zeugnis der ecclesia des Alten und der des Neuen Bundes, bzw. „als Bericht von diesem Geschehen“ die Verkündigung (S. 114), so unbeirrbar muß doch als biblische Wahrheit festgehalten werden: Wo jenes Zeugnis verkannt wird, liegt — ach, wie verständlich oft! — „eine Decke über ihren Herzen“ (2 Kor 3, 15); wer *unbefangen* sieht, schaut im Geschehen den dafür Erstursächlichen: Gott. Und das Geschenk der Gnade ist das der erneuerten Unbefangenheit (Mk 10, 15 par).

Werner Bulst SJ: Offenbarung. Biblischer und theologischer Begriff. Düsseldorf 1960. Patmos-Verlag. 130 Seiten.

Dieser verdienstvolle Brückenschlag zwischen dem *wort-* und *wahrheitsbetonten* Offenbarungsbegriff der katholischen Dogmatik auf der einen Seite und auf der andern dem *tat-* und *bewährungsbetonten* der biblischen Theologie (von deren Vertretern katholischerseits u. a. Guardini, K. Rahner, Schmaus, Semmelroth, Söhngen, Schlier — „Das Wort ward ‚Fleisch‘ und nicht Wort“ — sowie weitere Exegeten, protestantischerseits — treffend kritisiert — Barth und Bultmann, weitgehend akzeptiert u. a. Cullmann, Eichrodt, Gloege und Oepke zu Worte kommen, noch nicht Pannenberg) mündet aus in die wohl allgemein annehmbare Definition:

„Die übernatürliche Offenbarung ist die gnadenhafte, personale, heilschaffende Selbsterschließung Gottes an den Menschen im Raum seiner Geschichte; und zwar in übernatürlichem göttlichem Tun, in sichtbarer Erscheinung und vor allem, jene interpretierend und umfassend, in seinem bezeugenden Wort...“ (S. 111).

In dem besonders wichtigen Abschnitt, der den sachlichen Primat der Wort- gegenüber der Tat- und Schauoffenbarung be-

gründet (S. 86—97), findet sich der verständnisvolle Satz: „Die Religion des AT und noch mehr die des Judentums ist Religion des Gehörten und zu Hörenden Gotteswortes und des darin begründeten Tuns des Menschen. Eindrucksvolles Zeugnis dafür ist das *Schemà*, das tägliche Bekenntnis des frommen Juden...“; noch stärker wäre vielleicht ebendort herauszuarbeiten gewesen, daß auch das Wort wieder geschichtlichen Charakter trägt, bzw. einen ‚Zeitindex‘, wie wir es in dem oben zitierten Vortrag genannt und exemplifiziert haben; auch das unvergängliche Offenbarungswort ist ewig als eben das Bekenntnis, das auf eben diese Lebensfrage im Gottesvolke eben damals sich „als notwendig erwiesen hat gegenüber häretischen Mißdeutungen der göttlichen Offenbarung“ (S. 95); *contra nascentes errores*, wie Thomas II. II, 1, 10 ad 1 als *einzig* Rechtfertigung von ‚Dogmenentwicklung‘ über das biblische depositum fidei apostolorum hinaus festlegt und wir gegen das unselige Drängen auf ‚Dogmatisierung‘ bloßer Theologen-Spekulation herausgearbeitet haben in ‚Gott und die Geschichte‘ (Freiburg 1948, S. 309—340).

Wenn Arbeiten solcher Art sich häufen, werden die verschiedenartigen Bekenner der Biblischen Religion vielleicht doch noch vor dem Jüngsten Tag eine in wesentlichen Zügen gemeinsame Sprache sprechen lernen.

Roland de Vaux OP: Das AT und seine Lebensordnungen II: Heer und Kriegswesen. Die religiösen Lebensordnungen. Freiburg 1962. Herder. 467 Seiten.

Hans-Joachim Kraus: Gottesdienst in Israel. München 1962. Chr. Kaiser Verlag. 284 Seiten.

Dem I. Band seines monumentalen Werkes (FR XIII, 92) läßt de Vaux nun auch auf deutsch den (u. a. durch Generalregister) abschließenden zweiten folgen, der noch wichtiger für ein sinngemäßes Verstehen der Schrift ist. Denn „das Kriegslager“ war nun einmal, wie G. v. Rad, „Der heilige Krieg im alten Israel“ (Zürich 1951, S. 14) bestätigt, „die Wiege der Nation“, wobei de Vaux’ feine Unterscheidungen solchen Existenzkampfes, wie das Debora-Lied (Ri 5) ihn schildert, vom „Heiligen Krieg“ zur Ausbreitung des Islam einerseits (S. 74) und von den späteren „Religionskriegen“ der Makkabäer andererseits (S. 78) bzw. dem „apokalyptischen Krieg“ der Qumran-Schriften (S. 80), ebenso erhellend wie die zahlreichen Details über Strategie und Taktik, Rüstung und Technik belehrend sind. Den Hauptteil des Werkes erfüllt dann die eingehende Behandlung der Heiligtümer, Heiligtumsdiener und heiligen Begängnisse; primär unter dem Blickpunkt der auskristallisierten Institutionen, denen in Kraus’ „Grundriß einer Geschichte des alttestamentlichen Gottesdienstes“, das primär dem historischen Werden zugewandte Pendant zur Seite tritt. Die gegenseitige Ergänzung der Perspektiven frappt manchmal durch ein (infolge beiderseitiger redlicher Erkenntnisbemühung auftretendes) scheinbares Vertauschtsein der konfessionell zu erwartenden Perspektiven: Steht de Vaux (S. 222 ff.) der gewiß oft überbordenden Entdeckung von „Kultpropheten“, wovon die herkömmliche Auffassung einer ethisch-antikultischen Orientierung aller „wahren Prophetie“ abgelöst wurde, fast überkritisch gegenüber, so entfaltet Kraus von Deut 18, 15 ff. her (was bei de Vaux überhaupt nicht vorkommt!) in Verbindung mit den Moses-Reden der Sinaitradition die Sicht eines im Kult mittlerisch wirkenden, um Koinzidenz von Sukzession und Inspiration ringenden „mosaischen Prophetenamts“ (S. 130 ff.), von dessen Konzeption der Weg zur „Cathedra Moysis“ (Mt 23, 2) nicht weiter ist als von dieser zur Cathedra Petri. (Wiewohl über die „messianische Deutung“ von Deut 18, 15 allzuleicht „philologisch“ hinweggegangen worden sein dürfte, S. 128.) Wir dürfen jedenfalls für beide Bücher tief dankbar sein.

Hans Walter Wolff u. a.: Die Bibel Gotteswort oder Menschenwort? Neukirchen, Kr. Moers, 1959. Neukirchener Verlag. 62 Seiten.

Am Buche Jona wird in dem meisterhaften, gemeinverständlichen und einprägsamen Hauptstück dieses Heftes von dem

Mainzer Alttestamentler das Mit- und Ineinander von unmittelbar als solchem bezeugtem Gottes- und bezeugendem, antwortendem, ausweichendem, aber immer wieder göttlich eingefangenen Menschenwort entwickelt mit dem gewiß überzeugenden Ergebnis: „Nur als das von Menschen gehörte, verkündigte und geglaubte Wort ist Gottes Wort als Gotteswort unter uns“ (S. 33).

Die zwei andern, kürzeren Vorträge über 2. Kor 4, 1–6. 7–18 (von J. Moltmann und R. Bohren) versuchen am menschlich-gebrechlichen Apostolate des Paulus und seinem Selbstzeugnis davon den schmalen Weg zwischen dem ‚Fundamentalismus‘, d. h. „dem Irrglauben, der aus dem Buchstaben der Bibel einen Papst macht“, und einer „Bibelkritik, die nicht Dienst am Wort ist, sondern Dienst an sich selber“ (S. 57 f.) zu weisen; auch wenn sie, meint Bohren, „zu weit geht und einmal Irrlehre verkündet: die Kraft des Wortes Gottes ist immer stärker als die Kritik“ (S. 59), wofür das sukzessive Abebben immer neuer kritischer Sturmfluten der letzten zweihundert Jahre (nie ohne Hinterlassen fruchtbarer Vertiefung unsrer Einsicht in vom Weggespülten vorher verdeckt gewesenes Zentraleres) gewiß sprechen dürfte. Wie weit die aktuelle innerprotestantische Problematik des Auseinanderklaffens von Verkündigung und Forschung hier wirklich bewältigt wird, müssen wir offen lassen. Ganz unabhängig davon aber ist die Auslegung des Jonas-Zeugnisses über Gottes Sicht vom Verhältnis Seines Volkes zu den Völkern extra et intra muros aufs angelegentlichste zu empfehlen.

John Bright: Altisrael in der neueren Geschichtsschreibung. Zürich 1961. Zwingli Verlag. 139 Seiten.

Da in deutscher Sprache die ausführlichste und gelehrteste „Geschichte Israels“ von Martin Noth (vgl. Rundbrief 16, S. 12) seit 1950 in immer neuen Auflagen vorliegt und als sozusagen letztes Wort der Wissenschaft wirkt, ist sehr zu begrüßen, daß Noths weit übertriebenem Skeptizismus gegenüber der Erkennbarkeit der Frühgeschichte Israels (vor der ‚Landnahme‘ im 13. Jahrhundert), hier der Alttestamentler am Union Theological Seminary mit sehr gesunder (überdies gut lesbarer) ‚Kritik der Kritik‘ entgegentritt. Dies versuchte zwar schon — mit Teilerfolgen — Y. Kaufmann, dessen eigne, allzu unkritische Konzeption freilich von B. als unhaltbar erwiesen wird (S. 58–82). Weit behutsamer und darum erfolgreicher geht aber hier Bright vor, dessen Büchlein geradezu als eine Einführung in die Forschungsmethodik der alttestamentlichen Wissenschaft für breitere Kreise tauglich wäre. Wo er speziell (z. T. mit gutmütigem Humor) der Eliminierung Moses durch Noth entgegentritt (S. 54 ff., 87, 90 ff.), bedauert man freilich, daß er Bubers Bücher, insbesondere seinen Moses (vgl. Rb. 5/6, S. 25, und FR XII, S. 81: Smend!), offenbar nicht kennt; noch mehr, wo er „das Buch der Richter“ als ganzes (statt nur Kap. 17–21) „eine Idealisierung der Monarchie“ nennt (S. 67), da es doch überwiegend eher ihre Ächtung (8, 22 f.; vgl. 1 Sam 8, 6 ff.) und Persiflage darstellt (9; bes. V. 7–15, die Jothamfabel). Aber darum geht es hier ja nur ganz beiläufig.

Walther Eichrodt: Theologie des Alten Testaments. Teil II: Gott und die Welt; Teil III: Gott und Mensch. Göttingen 1961. Vandenhoeck & Ruprecht. 398 Seiten.

Festgabe für W. Eichrodt zum 70. Geburtstag. Theologische Zeitschrift 16, 4. Basel. Juli-August 1960. 116 Seiten.

Studien zur Theologie der alttestamentlichen Überlieferungen, hrsg. von R. Rendtorff und K. Koch. Neukirchen (Moers) 1961. N. er Verlag. 175 Seiten.

Eichrodt's, mit diesen in 4. neubearbeiteter Auflage nun wieder vorliegenden Schlußteilen vollendetes Standardwerk (zu Teil I vgl. FR XI, 62) gewinnt seine volle Aktualität vor allem durch das neue Vorwort, worin er sich mit von Rad (FR XI, 62 f.; XIII, 90 f.) auseinandersetzt, welchem er insbesondere — wie schon frühere Kritiker (z. B. Hesse XI, 63) — vorhält, die tatsächliche Geschichte Israels und dessen geschichtsdeutende Überlieferungen auseinanderzureißen.

Die Antwort gibt, eingehender als an jene v. Rad selbst (II,

11 f.), in dem ihm gewidmeten Studium sein Schüler Rendtorff: „Geschichte . . . schließt notwendig ein bestimmtes Geschichtsbewußtsein mit ein. Es ist eine oft ausgesprochene Tatsache, daß das Bewußtsein von Geschichte als einem sinnvollen, zielgerichteten Kontinuitätszusammenhang zuerst in Israel entstanden ist“ (S. 91); weshalb allerdings noch mehr, als v. Rad es getan habe, die Tatsachen mit deren Deutungsgeschichte zusammen gesehen und zusammen behandelt werden müsse.

Daß so von Goethes: „unterscheiden, dann verbinden“ die zweite Phase immer mehr an der Zeit ist, trifft sicher zu — und rechtfertigt natürlich auch Eichrodt's systematische Übersicht über das im geschichtlichen Werden schließlich Gewordene. Wer sie voll nutzen will, versäume nie, zu den Themen des neuen Bandes auch das Register des I. Bandes zu befragen; nur dort z. B. wird „Der Name Jahwes“ (S. 19 ff.) auch im Sinne von Ex 3, 14 analysiert (I, 118 f. mit treffendem Hinweis auf die enträtseln helfende Parallele Ex 33, 19 in Anm 57).

Dem gewichtigen Vermächtnis dankt die *Festgabe der Theologischen Fakultät*, aus der wenigstens eine kraftvolle Unterstreichung der „signification théologique de l'élection d'Israel“ von R. Martin-Achard, „Sinaibund und Abrahambund“ von W. Zimmerli, und wertvolle wortgeschichtliche Untersuchungen — über „Offenbaren“ von H. Haag, den Gottesnamen von W. Vischer, den Salomos von J. J. Stamm und „Die Thronnamen des Messias“ von H. Wildberger erwähnt seien.

Unter den ‚Studien . . .‘ schließlich ist eine ganz besonders glückliche, das Ineinander von Tatsachen- und Deutungsgeschichte vergegenwärtigende über „Das Ende des Staates Juda und die Messias-Frage“ (war Serubabel legitimer ‚Davids-Sproß‘? Vgl. Agg 2, 23!) von K. Baltzer hervorzuheben, eine vor verfrühter Behandlung warnende über „Die biblische Urgeschichte im kirchlichen Unterricht“ von F. Merkel, sowie „Kerygma und Geschichte“ von W. Pannenberg (s. u.).

Sabatino Moscati: Geschichte und Kultur der semitischen Völker. Einsiedeln / Zürich / Köln 1961. Benziger Verlag. 288 Seiten.

Obwohl dieses Buch treffender als „Kulturgeschichte des Vorderen Orients im Altertum“ bezeichnet würde, mag der Umstand, daß damals dort vorwiegend semitische Sprachen gesprochen wurden (und daß die so vielfältigen Errungenschaften der Völker jenes Raums die Absurdität jedes Anti-„semitismus“ vollends erweisen), den Titel rechtfertigen. Geboten werden knappe Übersichten je über: Die archäologischen Entdeckungen, das Geschehen, Religion, Literatur und sonstige Kultur in Alt-Mesopotamien, Syrien (nebst „Kanaan“), Israel, Arabien (bis zu Mohammed) und Äthiopien, wobei die unterscheidenden Züge der verschiedenen Kulturen, durch gutes Illustrationsmaterial unterstützt, eher noch deutlicher herauskommen als die gemeinsamen.

Gerhard Schneider: Neuschöpfung oder Wiederkehr? Düsseldorf 1961. Patmos-Verlag. 95 Seiten.

Diese für breitere Kreise bestimmte, dankens- und empfehlenswerte ‚Untersuchung zum Geschichtsbild der Bibel‘ stellt fest, daß neben der dominierenden, linearen Konzeption der auf ein letztes, positives, unverfehlbares Ziel ausgerichteten (Heils-)Geschichte (säkularisiert im innerweltlichen Fortschrittsglauben) als in eine neue Schöpfung („neuer Himmel und neue Erde“, Is 65, 17; Apk 21, 1) ausmündender in der Bibel auch die (vor- und außerbiblische) zyklische insofern zu Worte kommt, als der ‚erste Adam‘ im ‚letzten‘, Jesus Christus, wiederkehrt (1 Kor 15, 45 ff.), aber nun erst als das vollkommene „Ebenbild“ (Gen 1, 26; Kol 1, 15) und eben nicht, um in „ewiger Wiederkehr“ einem ziellosen Kreislauf der Qualen ausgeliefert zu sein.

Hans Wildberger: Jahwes Eigentumsvolk. Zürich/Stuttgart 1960. Zwingli-Verlag. 126 Seiten.

Diese schöne ‚Studie zur Traditionsgeschichte und Theologie des Erwählungsgedankens‘ untersucht diesen von einer andern Seite aus als Vriezens grundlegende Schrift (FR IX, 55); be-

tonte dieser, daß die Erwählung nicht in ‚Auserwählung‘, die Funktion nicht in Privileg umgedeutet werden dürfe, wozu Israel versucht sei, so ermittelt jener, daß die Erwählung als freies Gnadengeschenk göttlicher Liebe sachlich und historisch am Anfang steht und erst viel später mit der Überlieferung von ihr die jüngere vom Bundesschluß und der dazu gehörigen Thora-Verpflichtung verbunden worden ist.

Die geschichtlichen Feststellungen, wie besonders (knapp resümiert), „daß Israel zum Mazzenfest nach Gilgal kam und dabei dort in feierlicher Prozession der Jordanübergang als Symbolisierung des Durchgangs durch das Meer und das Betreten des westjordanischen Gebietes als Aktualisierung der Landnahme begangen“ (S. 61) und so der die Erwählung verbürgende Vorgang immer wieder gegenwärtig gesetzt, im göttlichen Deute-Wort (Ex 19, 4) bekräftigt und in hymnischer Antwort (Ex 15) von Gottes Eigentumsvolk bejubelt wurde, sind recht einleuchtend und bedeutsam. (Vgl. die richtungsverwandte Habilitationsvorlesung: J. Schreiner, Führung — Thema der Heilsgeschichte im AT; in: Bibl. Zeitschrift N.F. 5, 1961, S. 2—18!)

Auch bestimmte Teilergebnisse lassen aufhorchen, wie z. B. „daß die Vorstellung vom Königtum Jahwes altisraelitisch ist und schon in der vorköniglichen Zeit in Israel beheimatet war“ (S. 83). „So unrecht, wie es manche Kritiker darstellten, hatte Buber nicht, als er die alttestamentliche Botschaft vom Gedanken des Königtums Gottes her begreifen wollte, wenn auch dieser Begriff zu schmal ist, weil er nicht die ganze Fülle der Erwählungszusage aufnimmt.“ (S. 100; vgl. auch S. 27 f.; 35 f.)

Und dankbar vernimmt man von der Gesamtoffenbarung (und besonders Röm 9—11) her zu dem ‚Einschub‘ Ex 19, 5 a („Wenn ihr auf Meine Stimme hört...“), „daß diese Konditionierung der Erwählungszusage nicht ursprünglich ist“ (S. 116), so wenig wie prophetisch-endgültig. (Gerade der ungetreuen Tochter Sion geht der getreue Gott unermüdlich nach!) Aber darf darum wirklich aus Jos 24 (V. 15: „wählet!“; V. 22: „daß ihr euch den Herrn erwählt habt...“) statt einer (gewiß mißdeutbaren!) Ergänzung eine Alternative herausgelesen werden: „Da ist der Erwählungsgedanke in sein Gegenteil verkehrt“? Gehört denn nicht auch neutestamentlich zu Jesu eindeutigem: „Nicht ihr habt Mich erwählt, sondern Ich habe euch erwählt“ (Jo 15, 16) die mit Jos 24, 15 so eng verwandte Frage an die Jünger: „Wollt nicht auch ihr weggehn?“ (Jo 6, 67; vgl. aber 6, 70!) und die gleich doppelt ‚konditionale‘ Warnung: „Wenn ihr Meine Gebote haltet, bleibt ihr in Meiner Liebe“ (15, 10); „Ihr seid Meine Freunde, wenn ihr tut, was Ich euch gebiete!“ (15, 14)? Es wird noch viel biblisch-theologische Arbeit getan, wohl auch miteinander gelebt und gelitten werden müssen, bis für Jahwes Eigentumsvolk im Alten und im Neuen Bunde die absolute Freiheit Seiner gnädigen Erwählung und die absolute Freiheit möglicher Selbst-Verwerfung eines jeden von uns („defectus gratiae causa prima est ex nobis“ Ia II ae 112, 3 ad 2; vgl. die negative ‚Erwählungsfrage‘ von Jo 6, 67: „Wollt ihr weggehn?“) allen so zur Selbstverständlichkeit geworden sein werden, daß nirgends mehr ‚priesterliche‘ Selbstprivilegierung, Gott erwählt zu haben, nirgends vermessene ‚Heilsgewißheit‘, tapfer drauflossündigen zu dürfen, wähnt. (Näher dazu: Göttliche Vorherbestimmung und menschliche Willensfreiheit; in: K. Thieme, Gott und die Geschichte. Freiburg 1948, S. 81—147.)

Otto Bächli: Israel und die Völker. Zürich/Stuttgart 1962. Zwingli Verlag. 235 Seiten.

Diese gründliche „Studie zum Deuteronomium“ geht Herkunft und Sinn dieses abschließenden fünften Buches der Moses-Thora mit solcher Liebe und so viel Verständnis nach, daß dem Leser die Wendezeit — wohl nach König Josias Ende (S. 208 ff., 235) — gegenwärtig wird, in der dieses großartige Programm einer „Restauration“ (im guten Sinne) aufgestellt wurde, als dessen Erfüllung sich dann die Urkirche in ihrer Existenz empfunden hat (S. 226: Apg 10, 34 ff. als Zitat aus Dt 10, 17; aber auch 4, 34 als solches aus Dt 15, 4 wäre zu

nennen gewesen). Sehr glücklich wird insbesondere die Entgegensetzung Israels gegen die Völker, *sofern* sie es mit Magie und Mantik zu verseuchen drohen, herausgearbeitet:

„Wer Blut genießt... will sich neue Kraftquellen erschließen. Die Hierodulie gibt die Möglichkeit physischer Vergottung in Nachahmung des hieros gamos in der heidnischen Götterwelt und zur Entbindung göttlicher Kräfte. Dem allen gegenüber steht der nüchterne, sachliche, rationale — und entmythisierte! — Ernst des Jahvismus, der die Manipulationen zur Gewinnung der Gunst geheimnisvoller Mächte nicht zuläßt“ (S. 67). „Israel kennt nur eine Form der Zukunftsdeutung, nämlich die durch das streng personal gerichtete und absolute Prophetenwort, in dem Gott nicht einfach die Zukunft enthüllt, sondern seinen Gehorsam fordernden Willen kundtut“ (S. 68).

Wenn dazu betont wird, daß bei alledem „zwischen Israel und den Völkern kein biologischer Unterschied“ präsumiert wird (S. 69), so trifft das zu, wäre allerdings besser nicht gegen das „Mischehenverbot“ der Esrazeit ausgespielt worden (S. 111), da es doch gerade auch bei diesem „nicht um die Erhaltung der Rasse und die Reinheit des Blutes“ geht; vgl. Neh (2. Esdr.) 13, 26: „Hat nicht Salomo, der König Israels, um solcher Frauen willen sich versündigt?“

J. P. Michael: ‚Mensch, wo bist du?‘ Freiburg 1962. Herder. 237 Seiten.

Die ‚Gleichzeitigkeit‘ aller biblischen Geschichte mit unsrer eignen, welche von Kierkegaard „entdeckt“ worden sei (S. 228; wir würden sagen: verzweifelt postuliert), sucht dieses Buch (mit dem Untertitel: „Die Bibel wird aktuell“) den ‚Adam‘ und ‚Eva‘ von heute mit manchmal etwas massiver, meist aber doch treffender Konfrontation altorientalischer und heutiger Orgiastik mit dem Gotteswort des Alten, spätantik-frühneustzeitlicher Dämonie mit dem des Neuen Bundes zum Bewußtsein zu bringen. Man kann nur mit dem Verfasser hoffen, es werde „mancher, der dieses Buch durchmessen hat, nach dem einen oder anderen Kommentar greifen, der ihn weiterführt“ (S. VI).

Roger Breuil: Die Macht des Elia. Hamburg 1954. Agentur des Rauhen Hauses. 109 Seiten.

Albert Ohlmeyer: Elias, Fürst der Propheten. Freiburg 1962. Herder. 223 Seiten.

Zwei Betrachtungsbücher über den ersten ganz großen Propheten (seit Moses), ein spezifisch hugenottisches und ein spezifisch katholisches, von der Väterexegese genährtes (in der Urtextübersetzung aber, wetteifernd mit Buber, vgl. S. 34 ff., um größte Treue verdienstvoll bemühtes), begegnen uns in diesem Jahre fast zur gleichen Zeit. Uns scheint, daß die beiden einander ergänzen und beide taugen, an die — stets noch größere — Fülle des prophetischen Wortes heranzuführen.

Claude Tresmontant: Sittliche Existenz bei den Propheten Israels. Freiburg 1962. Herder. 204 Seiten.

Zunächst faßt T. noch einmal knapp zusammen, was er ‚Die biblische Metaphysik‘ nennt (S. 9—58) und womit wir uns schon eingehend, überwiegend positiv, auseinandergesetzt haben (FR X, 104 f.).

Im Hauptteil (S. 61—204; französisch deutlicher: La doctrine morale des prophètes...) werden dann die praktischen Konsequenzen aus der theoretischen Anerkennung eines personalen göttlichen Schöpfers von gottebenbildlichen Personen an Hand von Zitaten (aus Deuteronomium, Propheten und natürlich dem NT) gezogen, wobei — kühn, aber im ganzen annehmbar vereinfachend — die Übereinstimmung des biblischen und des (wahrhaft) „natürlichen (Sitten-)Gesetzes“ herausgearbeitet und die gottgeschenkte Freiheit gegen jeden heidnisch-gnostizistischen Fatalismus kraftvoll betont wird. Besonders bemerkenswert ist hier die antiaugustinische Auslegung der Sündenfall-Perikope (S. 163 ff. bzw. schon 158 ff. durch Unterscheidung zwischen dem — nach T. sündenunabhängigen — bloßen „physiologischen Tod“ und dem eigent-

lichen geistigen). Wiederholt wird treffend betont: „Die menschliche Geschichte wird sich nicht ohne die Mitwirkung des Menschen vollenden...“ (S. 192; ähnlich S. 184); daß freilich laut unzweideutiger biblischer Offenbarung nur mit ihrem nicht vom persönlichen Antichrist verführten Teil „die Menschheit dieser Neuschöpfung zustimmt und an ihr mitwirkt“, bleibt seltsamerweise unerwähnt und auch sonst ein gewisser chiliastischer Radikalismus unübersehbar. S. 103 f., 119, 151 mit den üblichen anti-militaristischen, -kapitalistischen, -kolonialistischen Schlagworten weltfremder Progressensimplifikation, welche die entgegengesetzte der ‚Faschisten‘ so erleichtert, weil sie ungeduldig mit pathetischer Predigt Lufthiebe führt, wo nur geduldig nüchterne Politik voranbrächte. Das verringert aber zum Glück nicht das Verdienst einer im ganzen durchaus verständnisvollen Sicht der nach-biblisch jüdischen moraltheologischen als: „parallel zur christlichen Entwicklung“ (S. 111) und überhaupt der ‚getrennten Brüder‘ (S. 126 ff., 172 ff., 180 und bes. 199 f.), wobei die allgemeine Dialektik des ‚Drinnein‘ und ‚Draußen‘ (Mt 25, 31 ff.), der ungetreuen Braut-Gemeinde und des dennoch ewig treuen göttlichen Bräutigams (für Israel und Kirche) treffend entfaltet wird (S. 202 f.). Somit im wesentlichen doch ein wahrhaft empfehlenswertes Werk.

Die Sprüche Salomos, das Buch des Predigers, das Hohelied, übersetzt und erklärt von **Heinrich Schneider**. Freiburg 1962. Herder. 332 Seiten.

Dieser Band VII/1 von „Herders Bibelkommentar, die Heilige Schrift, für das Leben erklärt“, meistert glücklicher als mancher andre der Reihe die wichtige Aufgabe, heutigen Menschen die Aussage des ursprünglichen Textes nahezubringen; man lese nur etwa, was zu Koheleth abschließend gesagt wird: „Wer aus Wahrhaftigkeit mit Scheinlösungen nicht mehr zufrieden ist, wer mit einer — vielleicht allzu radikalen — Ehrlichkeit nach der letztlich verbleibenden Wahrheit immer weiter sucht, ist nicht schon darum ein Abtrünniger...“ (S. 253). Besonders wohlhausgewogen ist die wie auf patristischer, so auf rabbinischer Exegese (Akiba S. 257, 266 f.) weiterbauende und doch auch die Stimme moderner Forschung zu Wort kommen lassende Auslegung des Hohenlieds (ganz im Sinn der Postulate P. S. Grills, oben S. 15 ff.); nur hätten wir uns beim Schlußausblick auf „die endgültige ‚Hochzeit des Lammes‘ mit der Braut“ (S. 329) noch den Hinweis auf dieser Braut verheißungsgemäße Doppelgestalt gewünscht: *ecclesia ex gentibus* und *ecclesia ex circumcissione* („Seine Völker“ Apk 21, 3), wie sie etwa im Wandmosaik von Sta. Sabina beide dem wiedergekehrten Bräutigam traditionsgemäß gesellt sind. (Vgl. *W. Eckert OP* in: Christen und Juden, S. 68, 74 ff.)

Wolfgang Trilling: Das wahre Israel. Studien zur Theologie des Matthäusevangeliums. Leipzig 1962. St. Benno-Verlag. 210 Seiten.

Überlieferung und Auslegung im Matthäus-Evangelium, von **G. Bornkamm, G. Barth, H. J. Held**. Neukirchen 1961. Neukirchener Verlag. 304 Seiten.

Wenn für Bornkamm mit Recht „die eigentliche theologische Problematik und Thematik des Matth. ... unverkennbar aus seinem spannungsvollen und differenzierten Verhältnis zum Judentum (in Abhängigkeit und Kampf) erwachsen sind“ (S. 47) und sein Werk sich nach dem Wunsche Trillings durch dessen Analyse „auch wieder als ‚katholisches‘ Evangelium dadurch bewähren möge, daß Katholiken und Protestanten und vielleicht auch Juden in ihm die Brücken erkennen, die zueinander führen“ (S. 5), dann dürfen diese beiden, schon kurz nach ihrem ersten Erscheinen (1959 und 1960) in 2. Auflage vorliegenden Werke wohl vor allem danach befragt werden, wie das Matthäus Zeugnis über den Messias und die Thora, Jesus Christus und das Gesetz, bei ihnen verstanden ist.

Trilling nun meint, „nicht die Ersetzung der atl Tora durch eine neue ... auch nicht bloße Neuinterpretation der Tora“ schreibe Matthäus dem Christus zu (S. 186); vielmehr würden

„die Normen des ethischen Verhaltens, die in ihr ... nach ihrem traditionellen Verständnis zum Ausdruck kommen ... durch neue ersetzt“ (S. 187). Heißt es weiter, Jesus sei nach Matth. „autorisiert, die atl Willensoffenbarung nicht zu abrogieren, sondern durch eine neue Lehrverkündigung ... zu vollenden“ (S. 188), so nähert sich das im Grund doch mehr der oben abgelehnten zweiten Alternative (Neuinterpretation), d. h. Bornkamms: „Die irdische Funktion Jesu als des Messias ist nun aber ... vor allem die *Auslegung des Gesetzes*.“ Ja: „Trotz des autoritativen ‚Ich aber sage euch‘ wird Jesu Lehre ständig am Gesetz ausgewiesen“ (S. 32). Und dies bestätigt und unterbaut die Dissertation von Bornkamms Schüler Held (Das Gesetzesverständnis des Evangelisten Matthäus, S. 54—154): „Das Mosegesetz ist für ihn fraglos das Gesetz Gottes, auch für die Kirche“ (S. 148); bei den (ganz vereinzelt, ‚relativen‘) Abrogationen einzelner Gebote (Mt 5, 38 f.; nicht absolut 5, 32 bzw. 19, 1 ff.; S. 88 gegen Trilling S. 186) „ist zu beachten, daß auch im Rabbinat — so paradox es scheint — die faktische Aufhebung von Sinaiboten möglich ist; vgl. P. Billerbeck I, 717 f.“ (S. 148, Anm. 2).

Wenn dann Barth gegen Schoeps u. a. die Legitimierbarkeit der These: „Mit dem Kommen des Messias ist die Zeit der Sinai-Tora abgelaufen und an ihre Stelle sein neues Gesetz getreten“ aus der jüdischen talmudischen Tradition zu widerlegen sucht (S. 143 ff.), so geschieht das bei ihm mit viel ernsthafter Argumentation als seinerzeit bei Wilkens (vgl. FR XIII, 127); man wird danach inskünftig doch ganz allgemein statt von einem ‚neuen Gesetz‘ an der Stelle des alten, vielmehr von ebendieses Gesetzes — seinem eignen von Gott gemeinten Sinn gemäß (Mt 19, 8!) — erneuerter Auslegung durch Jesus (und dazu — *cum grano salis* — heilsgeschichtlicher Sinngebung durch Paulus, der es ja auch ausdrücklich „bestätigen“ wollte, Röm 3, 31; Gal 2, 19) sprechen müssen und auch dürfen. (Und auch die von Trilling — S. 159 — „sehr kritisch“ beurteilte, von Barth — S. 146 — als Möglichkeit zugegebene, von uns für sicher gehaltene Anti-Typik, wonach „der Berg der Bergpredigt an den Sinai erinnern“ soll, bekräftigt das nur.)

Finden wir also über das Gesetzesverständnis des Matthäus die Autoren und uns mit ihnen im wesentlichen einig, so gilt dies nicht ebenso für seine Einstellung zum Alten Bundesvolke. Barth meint beiläufig (S. 104) und Trilling entwickelt ausführlich, daß nach 21, 43 (S. 40 ff.) und 8, 11 f. (S. 68 ff.) der Evangelist die Juden für definitiv verworfen halte; in ihrer Gesamtheit seien sie ein für allemal gemeint, wo Jesus sagt: „Von euch wird das Königtum Gottes hinweggenommen und einem Stamm gegeben werden, der dessen Früchte bringt.“ Aber da die hier Angeredeten nur „die Hohenpriester und die Ältesten des Volkes“ sind und der Evangelist ausdrücklich eben diese Angeredeten merken läßt, „daß er von ihnen spreche“, muß Trilling selber zugeben: Daß an das Volk und nicht an die Winzer gedacht sei, könne bloß „erschlossen werden und stimmt nicht mit dem Rahmen (vv 23. 45) überein“; überdies ist der Schluß nur nach seiner positiven Seite hin zwingend (und mit dem Rahmen übereinstimmend: Die Gottkönigsgegenwart, welche gipfelt in Messiaswirken Jesu (Mt 12, 28), wird sich künftig in einem andern ‚Stammesverband‘ (Anspielung auf die Weltstämme, die ‚Heiden‘) vorfinden; nicht mehr da, so ist fortzufahren, wo die schlechten Hirten walteten, die mörderischen Weingärtner des Gleichnisses, die nun einmal Matthäus, der ja seine Worte zu wägen weiß, sich getroffen fühlen läßt. (Vgl. Anm. 54 in meinem Beitrag zu Holböck/Sartory, Mysterium-Kirche, Salzburg 1962, 66.)

Auf ähnlich schwachen Füßen trotz aller aufgewendeten Gelehrsamkeit wie diese als „Grundlage für alle folgenden Beobachtungen“ beanspruchte Exegese (S. 37; vgl. auch seine Wendung von der „Sicherheit der Aussage“ S. 44 mit Bornkamms so viel treffenderem Hinweis S. 40 auf die darin mitschwingende Warnung für ‚Stämme‘, die etwa nicht ihre Frucht bringen würden „zu ihren Fristen“, 21, 41; dazu Luk 21, 24!) stehen auch die von 27, 25 (S. 48 ff.) und 23, 39 (S. 68), wozu Gnika (FR XIII, S. 100; im ersten Fall unter Rückgriff auf Nöber, FR XI, S. 73 ff.) schon das Richtige gesagt hat,

sowie 8, 11 f., wo „das Schlüsselwort 21, 43“ (S. 69) dazu erhalten muß, um aus dem Bußappell in Parallele zu dem des Täufers an die selbstsicheren Abrahamssöhne (3, 8 f.) als wahrscheinlichste Interpretation dessen, was Matthäus hier gesagt sein lassen wolle, herauszuhören, „daß er das ausgewählte Volk *als Volk* für endgültig gerichtet ansieht“ (S. 70; „nicht notwendig“ jeden einzelnen Volksangehörigen.)

Die Siderheit, mit der Trilling hinter Jülichers von ihm zitierten treffenden Satz: „Ganz Israel zu verwerfen ist Jesu so wenig wie dem Mt eingefallen“ nur zu setzen vermag: „(!?)“, gleicht — mit umgekehrtem Vorzeichen — erschreckend der Sicherheit, die gerade vom Täufer 3, 8 f. und von Jesus 8, 11 f. bekämpft wird, und gipfelt wohl in der Behauptung, der Evangelist habe das Wort „Bruder“ — auch 25, 40! — „stets von dem Glied der eigenen Gemeinschaft“ verwendet (S. 189). Dies ist um so mehr zu bedauern, als im Positiven das Buch eine Fülle von wirklich wertvollen Beobachtungen enthält und eine wahre Fundgrube von fruchtbaren Anregungen für die Einzelauslegung darstellt.

Zusammen mit den weiteren Studien der andern Publikation, Bornkamms ‚Enderwartung und Kirche im Matthäusevangelium‘ (S. 13—47), seiner tiefdringenden Exegese der Sturmstillungspemkope 8, 23—27 (S. 48—53) und Helds Analyse der Mt-Wundererzählungen als *gesprächsbetont* (S. 155—287), haben also Trillings und vor allem Barths Arbeit verdienstvoll dazu beigetragen, „die Stimme dieses Evangeliums als eine eigene und sehr selbständige im Konzert der ntl Stimmen von allen Seiten neu zu hören“ (S. 5), wobei hoffentlich auch Matthäus' Zeugnis für die unumstößlich gewisse ‚Erweckung‘ der Tochter des Synagogenvorstehers, welche „nicht gestorben ist, sondern schläft“ (9, 24), bald wieder mitgehört werden wird — wie von den Vätern.

Das Neue Testament, übersetzt von **Fritz Tillmann**: München 1962. Kösel-Verlag. 902 Seiten.

Diese schöne Neuausgabe der von *W. Becker*, Leipzig, neu bearbeiteten, in den mitteldeutschen Bistümern offiziellen Übersetzung des vormaligen Bonner Neutestamentlers dürfte wirklich „die zur Zeit beste“ sein, die im deutschen Buchhandel vorliegt, um so mehr, als sie sich auch noch durch über hundert Seiten: ‚Bibeltheologisches Register‘, liturgische und synoptische Tabellen auszeichnet.

Um so schmerzlicher empfindet man, daß etwa bei den im Register unter ‚ISRAEL, Juden‘ aufgeführten Stellen — vorsichtig gesagt — nicht alle positiven Möglichkeiten, Verständnis zu fördern, wahrgenommen sind; wo wenigstens das ‚Minimum‘ nicht fehlt: „Röm 11, 15. 25 ff., vgl. 23, 39“ (S. 858), ist gar noch das ‚Mt‘ vor der letzten Zifferngruppe versehentlich weggefallen. Und ebendort wird der komplexe johanneische Sprachgebrauch der Verwendung von „Juden“ sowohl als Ehrenname (4, 22; Apk 2, 9; 3, 9; vgl. Röm 2, 28 f.) wie zur Bezeichnung der Führenden (treffend: S. 228!) übersimplifiziert: „bei Johannes sind Juden die, welche Jesus den Glauben verweigern und damit eben ‚Juden‘ bleiben.“ Röm 10, 4 ist „Christus das Ende des Gesetzes“ statt — mit der katholischerseits überwiegenden, unseres Erachtens richtigen Auslegung — dessen „Endsinn“; Apk 21, 3 gegen den Urtext im künftigen Jerusalem „Sein Volk“ statt: „Seine Völker“ (ecclesia ex circumcissione und ecclesia ex gentibus) gelesen; keine der Möglichkeiten Mt 5, 20; 9, 12 f.; 23 c („das sollte man tun . . .“) genutzt, um — mit Beilner (FR XII, 85 f.) — auch auf die Lichtseiten an den ‚Pharisäern‘ hinzuweisen. Wie unermeßlich viel bleibt noch zu tun!

B. M. F. van Iersel S. M. M.: ‚Der Sohn‘ in den synoptischen Jesusworten. Leiden 1961. E. J. Brill. 194 Seiten.

Je mehr Jesus selbst als Gestalt der jüdischen Geschichte (und Religionsgeschichte) gesehen wird, desto gewichtiger wird die Frage, ob erst die Urkirche ihm einzigartige Gottessohnschaft zuschrieb oder ob doch schon er selbst sich zu solcher bekannt hat.

Nach knappem Überblick über den Stand der Forschung (S. 3 bis 28) und Analyse der einschlägigen urkirchlichen Verkün-

digung (S. 31—89) untersucht v. I. vor allem (S. 93—184) jene drei genuinen Herrenworte: Mk 13, 32 par; Mt 11, 27 par und das Gleichnis von den bösen Weingärtnern, worin „der Sohn“ dergestalt auftaucht, daß eine nachträgliche Gemeindebildung als ausgeschlossen erachtet werden kann. Unabhängig davon also, daß nach seiner Auferstehung die Apostel der Gottessohnschaft Jesu gewiß wurden (S. 183; vgl. z. B. Röm 1, 4) und darum die Gläubigen, welche ihr und ihrer Nachfolger Zeugnis gewann (S. X), bieten jene Worte „eine Widerspiegelung von Jesu Bewußtsein, auf einzigartige Weise Gottes Sohn zu sein“ (S. 181). Wobei anderseits deutlich wird, daß er nun eben nicht dieses selbst den Jüngern erst später allmählich faßbar gewordenen Bewußtseins halber bekämpft wurde (wie dann die ‚Nosrim‘, seit sie sich dazu bekannten), sondern als der himmelsherkunftige ‚Menschensohn‘ mit einzigartigem Autoritätsanspruch (u. a. Mk 2, 10 par; 13, 62 par) bzw. wegen seiner mehr oder minder gutgläubig mißverstandenen Messianität.

Engelbert Neuhausler: Anspruch und Antwort Gottes. Düsseldorf 1962. Patmos-Verlag. 263 Seiten.

Diese Studien ‚zur Lehre von den Weisungen innerhalb der synoptischen Jesusverkündigung‘ gehören im ganzen zum Tiefsten und Besten, was uns an Versuchen bekannt ist, den Appell des Gottes Israels, der durch Jesus von Nazareth verkündet und verkörpert wurde, in seiner ganzen ursprünglichen Dringlichkeit als Geheiß und Verheißung gnadenhaft geschenkter imitatio Dei (Mt 5, 48; vgl. Lev 19, 2) zu vernehmen. Daß auch historisch-philologisch die Forderung Jesu nur verstehbar wird, wenn sie von vornherein (nicht erst als angebliche nachträgliche Umstilisierung durch die Evangelisten) Forderung eines mit göttlicher Autorität Sprechenden ist, das konnte kaum klarer herausgearbeitet werden, als es hier geschieht.

Ebendarum wird auch dem Alten Testament sein Recht gelassen (z. B. S. 17: „Von der Vaterliebe Gottes ist wohl nirgends in so ergreifender Weise gesprochen worden . . .“) und sogar gegen plumpe Verkennung pharisäischer Frömmigkeit Einspruch erhoben, etwa S. 67 abgelehnt, daß das Gebet des dem Zöllner konfrontierten Pharisäers im Gleichnis (Luk 18) als „Phrase“ abgetan werde. „Er wollte ganz fromm sein . . . gehört ja zu den ‚Opferseelen‘ . . .“, wird nun freilich gerade hinter dem von ihm Verachteten zurückgestellt, „der vor dem heiligen Gott kapituliert, weil er nichts in Händen hält, was er anbieten könnte, um sich vor ihm zu rechtfertigen.“

So treffend das ist, wenn dann der — mit seinem ‚Eigenlob‘ (Luk 15, 29) und Über-den-Bruder-Absprechen (15, 30) jenem Pharisäer mit Recht zur Seite gestellte — ‚ältere Bruder‘ des Verlorenen Sohns — unter völligem Ignorieren des Vaterworts an ihn 15, 31! — „sich nie in echter Gemeinschaft mit seinem Vater befunden“ haben soll (S. 74), stehn wir dann nicht doch wieder vor dem noch subtileren ‚Pharisäismus‘ des Anti-Pharisäismus, der es nicht wahrhaben will, daß auch unter den ‚Frommen‘ die dankbar begnadigten Sünder auftreten können und zu jeder Zeit immer wieder aufgetreten sind? Sollte mit seinem ‚überwundenen Eigenlob‘ (Phil 3, 4 ff.) der Ex-Pharisäer Paulus und mit ihrem naiven die kleine hl. Therese (H. U. v. Balthasar, Therese von Lisieux, Olten 1950, S. 316) uns nicht endlich davon abbringen, über die Behüteten, die „Gerechten“ (Mt 9, 13), so leichthin zu „richten“, wie sie oft über die „Verlorenen“ zu richten versucht sind?

P. G. Verweij: Evangelium und neues Gesetz in der ältesten Christenheit bis auf Marcion. Utrecht 1960. Kemink en Zoon. 382 Seiten.

Diese materialreiche, gründliche und subtile Dissertation entnimmt dem NT und nachapostolischen Schrifttum vor allem, daß jedenfalls Paulus mit beiden Füßen fest auf dem Boden der ‚Schrift‘ (des AT) zu stehn gewiß war, wenn er darin Gottes Verheißung als das Ursprüngliche, schon von Abraham her auf den (inzwischen gekommenen) Erlöser Zielende fand, das Geheiß in der Form des Gesetzes mit Verboten und Ge-

boten aber (Eph 2, 15) als das in seiner Unerfüllbarkeit zur Verdeutlichung der Erlösungsbedürftigkeit von Gott aus ‚Zwischenhineingekommene‘, woran sich noch zu klammern, nachdem doch der Erlöser da war, der kompromißlos abgelehnte Irrweg des Judentums sei, aus dem heraus aber das Judentum „Israel als Ganzes“ (S. 89), zuletzt den Ausweg finden werde. Von dieser Sicht aus werden die nachapostolischen Unterscheidungen zwischen abgeschafftem Zeremonial- und fortgeltendem Sittengesetz ebenso als unpaulinisch verworfen wie vollends Markions gnostizistische Abwertung der von Paulus (wenn in seinem Sinne wohlverstanden!) höchstgewerteten Tora (Röm 3, 31).

Wofür der sozusagen ‚chemisch reine Paulinismus‘, der hier vertreten wird, sich damit begnügt, die ‚tiefste‘ (und — 2 Petr 3, 15 f. — komplizierteste), nicht (häretisch) die alleinlegitime Interpretation des ‚Christusgeschehens‘ zu sein, dann erscheint er — neben den anspruchsloseren Konzeptionen, die auch ihr Recht haben — um so akzeptabler, als er in der Rückverlagerung zu Jesus selbst von diesem sagen kann, er verkündige „die Einheit und Absolutheit des Gesetzes innerhalb der Gottesherrschaft“; durch ihn werde „kein neues messianisches Gesetz, sondern das alte Gesetz wird neu, d. h. absolut verkündigt“ (S. 350). Dies nun ist nicht kompliziert, aber doch wohl richtig.

Christian Dietzfelbinger: Paulus und das Alte Testament. München 1961. Chr. Kaiser. 41 Seiten.

„Die Hermeneutik des Paulus untersucht an seiner Deutung der Gestalt Abrahams“ lautet der Untertitel dieser fesselnden Schrift des Bayrischen Lutherischen Landesbischofs, wodurch der zunächst sehr glückliche methodische Ansatz seiner Untersuchung gekennzeichnet wird. Wie Gottes *Verheißung* für Abraham, dessen *Glaube* und sein ‚Same‘ im AT und im nachbiblischen (bei D. leider: ‚Spät‘) Judentum einer-, bei Paulus andererseits verstanden werden, das ist klar und im allgemeinen überzeugend entwickelt. (Daß freilich Gen 18, 19: Abraham „ausersohn, . . . Gerechtigkeit und Recht zu tun“ — auch wenn, nach Noth, „Interpolation“ — schon im Alten Testament steht, nicht erst nachbiblisch ist, gehört zu den Zügen, die übersehen werden müssen, um „den Bereich des Spätjudentums“ als „eine völlig andre Welt“ gegen die angeblich allein echt biblische absetzen zu können.¹) Dann wird gezeigt, wie Paulus den Willen zur ‚Vergegenwärtigung‘ des Schriftworts und die Methode der nicht philologisch-historischen, sondern frei umdeutenden Interpretation mit seinen rabbinischen Zeit- und Volksgenossen teilte, aber nicht bloß „alte Offenbarung von einem späteren Ort der Heilsgeschichte aus aktualisiert“, sondern „von einer inhaltlich *neuen* aus die alte zu aktualisieren versucht“ (S. 41), wonach Gott sich nun als der offenbart habe, „der den Menschen am *vômos* vorbei rechtfertigt“ (S. 36), ohne daß auf die korrelativen Vorstellungen Pauli vom ‚Christus letzter Sinn des Gesetzes‘ (Röm 10, 4) oder „Gesetz Christi“ eingegangen würde. (Daß dieses Hintreiben des Apostels auf den Antinomismus mit reichlichen Zitaten aus Schoeps’ Paulus — vgl. FR XII, 40 ff! — belegbar ist, versteht sich: Hyper-, Paulinist’ und Paulus-Entlarver liefern einander an Überinterpretation paulinischer Einseitigkeiten seit eh und je, was beide brauchen können. Wer dann den nun eben doch ‚katholischen Paulus‘ wiederfinden will, lese: ‚St. Paul: Liberty and Law‘ von St. Lyonnet, S. J. in The Bridge IV, S. 229—251). Unbeschadet dieser inhaltlich schweren Bedenken bleibt aber anzuerkennen, daß der Grundansatz der paulinischen AT-Hermeneutik dankenswert deutlich herauskommt.

Erich Klaar: Die Taufe nach paulinischem Verständnis. München 1961. Chr. Kaiser Verlag. 31 Seiten.

Diese scharfe Streitschrift gegen ein als „neuromantischer Abweg“ durch religionsgeschichtliche Parallelisierungen verführter Mysterientheologie verurteiltes primär ontisch-sakramentales Verständnis der Taufe versucht durch Überakzentuierung

des Unterschieds der griechischen Aoriste Röm 6, 2 ff. von den perfecta in den Übersetzungen (Luthers wie schon der Vulgata) das ‚Getauftsein‘ in ein ‚Sich haben taufen lassen‘ zurückzunehmen. (Seltsam erinnernd an Heines jüdischen Sprachgebrauch: „Ich bereue sehr, daß ich mich getauft hab.“) So treffend Delling in der Theol. Literaturzeitung (Sept. 1962) die krasse Einseitigkeit dieser Argumentation zurückgewiesen hat, so sehr sollte doch auch jede Tauf-Theologie und Tauf-Katechese betonen, daß Getauftsein zunächst nun eben ein Gerufen-Sein, das Sakrament ein Gnaden-Anruf ist (vgl. unten zu Schelkle und Schneider über 1 Petr 3, 21), dessen Segensfülle nur, wer auf ihn hinhört, nicht in Fluch verwandelt. Die Taufe als Eingetauchtwerden in Jesu Christi Todesleiden ist das Ur-Sakrament des Neuen Bundes, und ebendarum nicht Ruhekitzen, sondern Ausgangspunkt des rechten Wegs.

Julius Groß: Entstehungsgeschichte des Erbsündendogmas. Von der Bibel bis Augustinus. München/Basel 1960. Ernst Reinhardt. 386 Seiten.

Dieser I. Band einer umfassenden Geschichte des Erbsündendogmas behandelt eine der wesentlichen Unterscheidungslehren zwischen Juden- und (vor allem evangelischem) Christentum im Geiste eines radikalen Rationalismus („Ratio . . . iudex omnium“ proklamiert das Motto aus Anselm), ja zum Teil Naturalismus (S. 333: „Eros . . . eine der höchsten Erscheinungsformen der schöpferischen Macht, die das Weltall durchwaltet“); aber auf Grund umfassender Kenntnis der einschlägigen Literatur, gründlich und mit offenbar redlichem Bemühen, eines Augustin „für unser modernes Denken und Empfinden unerträglichen Pessimismus“ (S. 372) aus anerkennenswerter Absicht zu verstehen: „Verherrlichung der im Gnadenwirken so wunderbar sich offenbarenden Allmacht und Menschenliebe des Erlösergottes“ (S. 374).

Eingehende Befragung der jüdischen, ur- und frühchristlichen sowie voraugustinischen patristischen Aussagen ergibt, daß vom Sündenfall der Stammeltern für ihre Nachfahren schon früh ein „Erbübel“ und eine „Erbsünde“ in verschiedenen Graduierungen abgeleitet wurde, nirgends aber explizit eine von Adam auf das ganze Menschengeschlecht übergegangene „Sünde, d. h. Tod der Seele“ (Denzinger 789). Erst Augustin, aus dem eignen Gnadenerlebnis (anläßlich Paulus-Studium, S. 272!) auf der einen Seite und auf der andern im Kampf gegen die Thesen der Pelagianer: jedes Neugeborene sei so unschuldig wie Adam vor dem Fall, und: nicht sei (Tauf-)Gnade Voraussetzung jedes irgendwie gottwohlgefälligen Verhaltens, proklamierte (und ließ — erstmals 418 in Carthago — als Dogma bestätigen), daß aus der Taufe der Kleinkinder, „welche selbst noch keine Sünden begehen konnten“, zur „Vergebung der Sünden“ eine seit Adams Fall jedermann angeborene Erbsünde abzuleiten ist (Denz. 102); aber weder deren Gleichsetzung mit der Konkupiszenz noch gar die Leugnung der Willensfreiheit vermochte sich in der katholischen Kirche zuletzt durchzusetzen. Wenn somit Augustins eigentliche Absurditäten — mühsam genug — aus der Verkündigung eliminiert sind, so blieb doch die Frage — glücklicherweise — offen, worin denn jene in der Taufe nachgelassene, nicht selbst begangene ererbte „Sünde“ eigentlich bestehe. Dies aus der *Schrift* und der ihre Botschaft erläuternden *Tradition* zu entfalten, wird Groß’ Untersuchung (trotz seiner Unkenntnis neuer Sicht ihres gegenseitigen Verhältnisses — S. 69 — und seinem Versagen etwa im Auslegen der Sündenfallgeschichte — S. 26 ff.) gewiß dienlich sein, weil hier das gesamte Material in extenso vorgelegt ist, das ermöglichen sollte, die Distanz zwischen der traditionsgemäß unbestreitbaren Erbsünde des Menschengeschlechts und der erst augustinisch explizierten Erbsünde zu überbrücken. Wenn Bluttaufe, Wassertaufe, Begierdetaufe, ja im Alten Bunde schon Beschneidung und „Natarsakrament“ (Pohle, nach S. 51, Anm. 18) die „Vergebung der (Erb-)Sünde“ dank Jesu Christi Kreuzestod als Teilhabe an ebendiesem (Röm 6, 3 f.) bewirken, dann wird die dergestalt nachgelassene Sünden-Schuld wohl als ein objektives (auch wo nicht vom eignen

¹ Vgl. oben S. 5 J. Werczberger!

Willen *subjektiv* ‚ratifiziertes‘) Verfallensein an die todbringende Sünden-Macht verstanden werden dürfen („puissance de péché“ nennt es, nach S. 58 Anm. 52, A. M. Dubarle, *Le Péché originel dans l'Écriture*, Paris 1958). Von dieser Macht *objektiv* in Gnaden losgelassen, befreit zu *sein* und dies *subjektiv* in unserm *Tun* ratifizieren zu können, erwirkt einem jeden der „durch Jesu Christi Auferstehung (fundierte) Ap-pell zur rechten Einstellung gegenüber Gott“, den die Taufe (nach 1 P 3, 21) darstellt und den alle Menschen nötig haben, seit es einmal Sünde auf der Welt gibt, die nach dem bloßen Naturlauf nur von Verstrickung in immer tiefere Verstrickung führen könnte. In diesem Sinne wäre auf die pelagianische Gnaden-Bagatellisierung des Erbsündendogma von 418 die richtige Antwort, aller damit verbundene augustinisch-pseudopaulinische Irrtum aber ein — seit Thomas prinzipiell, seit der Verurteilung des Jansenismus im wesentlichen auch faktisch verlassener — Umweg gewesen, nach dessen Zurücklegung christliches und jüdisches Menschenbild vielleicht doch nicht mehr ganz so verschieden sind, wie es oft erschien.

Die Petrusbriefe. Der Judasbrief. Auslegung von K. H. Schelkle. Freiburg 1961. Herder. 250 Seiten.

Die Briefe des Jakobus, Petrus, Judas und Johannes, übers. u. erkl. v. Joh. Schneider. Göttingen 1961. Vandenhoeck & Ruprecht. 205 Seiten.

Zwei je in ihrer Art führende Bibelerklärungswerke erhellen durch die gleichzeitige Behandlung einiger bzw. aller ‚Katholischen Briefe‘ (bzw. ‚Kirchenbriefe‘, wie der Sammeltitle im zweiten Falle — nicht sehr glücklich — lautet) den vergleichsweisen Stand katholischer und evangelischer Exegese heute: ‚Herders theologischer Kommentar zum NT‘, mit betont wissenschaftlichem Anspruch, ‚Das NT deutsch‘ auf gelehrter Grundlage für weitere Kreise.

Die Unbefangenheit nun einerseits, mit der Schelkle 2. Petr. als sicher, Judas als wahrscheinlich, 1. Petr. als möglicherweise ‚pseudepigraph‘ erklärt, und die Unzweideutigkeit andererseits, mit der Schneider auch von allen diesen Briefen bekennt: „Hinter ihnen steht die göttliche Autorität. So ist ihr Wort Gottes Wort an uns“ (S. 3), könnte zunächst die Konfessionsdifferenzen im Schriftverständnis verschwunden erscheinen lassen. Aber sehr treffend schreibt dann doch etwa Schelkle (S. 245):

„Katholische Theologie wird naturgemäß Zeugnisse des Frühkatholizismus im NT grundsätzlich anders werten als protestantische Theologie. Ist es möglich, die wahre ntl. Botschaft auf die eine Stunde . . . etwa des Römerbriefes . . . zu begrenzen? In seiner Ganzheit ist das NT Zeugnis der umfassenden, d. h. katholischen, Wahrheit in der Fülle. Nur einen Teil gelten zu lassen ist Wahl, d. h. Häresie. Und wenn dieses NT in seinen späteren Teilen zum Frühkatholizismus überleitet, dann“ finde katholische Exegese hierin „nicht Verkehrung des Ursprünglichen und Wahren, sondern echte und gültige Entwicklung. Das wird nicht hindern, das Spätere mit dem Früheren zu vergleichen und jenes an diesem zu messen . . .“

Der letzte Satz baut hier die Brücke, über welche wohl auch Urteile ‚ankommen‘ mögen wie Schneiders, dem 2. Petr. fehle „die geistliche Kraft und Tiefe, welche die Schriften der apostolischen Zeit kennzeichnen“ (S. 101), oder Jakobus sei „einseitig“ (S. 4), lasse „die Tiefe der paulinischen Erkenntnis“ vermissen, ohne ihr freilich zu widersprechen (S. 22; vgl. FR IX, 66!); um so mehr, als doch zugegeben wird, Jakobus stehe „Jesus nahe, der gefordert hat, daß der Mensch . . . den Willen Gottes *tun* muß“.

In der Einzellexegese dann ergänzen einander beide Werke aufs beste, lassen freilich den Wunsch offen, auch von denen der Verfasser abweichende wichtige Auslegungen öfter wenigstens diskutiert zu finden, wie die u. a. von Thomas (III, 68, 9, 3), Estius und Cremer-Kögel vertretene (u. E. richtige) von 1. Petr. 3, 21, wonach dort die Taufe als sakramentaler „Appell, Gott gegenüber ein gutes Gewissen zu gewinnen“, an *den Täufling* (nicht als: *Bitte an Gott!*) bezeichnet wäre; oder das letzte scharfsinnige Plädoyer von F. W. Maier für

„Die Echtheit des Judas- und 2. Petrusbriefes“ in *Zkath Th XXX* (1906), 693—729.

Klaus Wegenast: Das Verständnis der Tradition bei Paulus und in den Deuteropaulinen. Neukirchen 1962. Neukirchener Verlag. 179 Seiten.

Dieses bemerkenswerte, weitausgreifende Buch vergleicht die jüdische, talmudische Art der Traditionsweitergabe mit der in den Paulusbriefen vorliegenden. Während Paulus meist als ein ‚christlicher Rabbi‘ verstanden werde, der wortgetreu „übergibt“, was er „übernommen“ hat von der bis zu Gottes unmittelbarer Offenbarung zurückreichenden Tradentenreihe, hier also den Uraposteln (bzw. dem erhöhten Herrn), ergibt für W. die überblicksweise Untersuchung der mit jüdischer ‚Traditionsterminologie‘ arbeitenden Stellen (wie 1. Kor 11, 23; 15, 3) oder offenkundigen ‚Bekennnistraditionen‘ (wie Röm 1, 3 f.; 3, 24 ff.), der Apostel habe die jüdischen Hauptregeln: Wortwörtliche Wiedergabe (vgl. z. B. Aboth 2, 8 d; 4, 13 a; 6, 6 Ende) und Angabe der Tradentenherkunft (wie Aboth 1, 1 ff.; M. Pea 2, 6) konsequent vernachlässigt. Tradition sei für ihn dem Evangelium („das verkündigte Heil, der verkündigte Christus“, S. 44) unter-, nicht übergeordnet, werde z. B. 1. Kor 15 von Paulus frei zitiert, weil sie „ihm ermöglicht, sein Evangelium von der Auferstehung zu verkündigen . . . die Einheit der Offenbarung zu statuieren“ u. dgl. (S. 67). Erst im ‚Frühkatholizismus‘ werde dann Tradition „die abgeschlossene, keiner weiteren Entwicklung fähige, allgemein bekannte apostolische Lehre“, welche „in historisch nachweisbarer, immer und bis heute unveränderter Weitergabe von den Aposteln an die Kirche gelangt ist“ (S. 162). Leider wird nicht erörtert, wie weit etwa jüdischerseits auch Haggadah (wozu der Auferstehungsbericht doch wohl gehört!) wortwörtlich und mit Tradentenangabe tradiert werden mußte (vgl. Baedek, Paulus . . . 36, Anm. 44: „Es scheint, daß auf dem Gebiet der Haggadah der Ausdruck *tana d'be eliahu* dieselbe Bedeutung hat wie *Halacha l'moshe missinai* auf dem Gebiet der Halakha“) und daß sie sich — wie jener auf das leere Grab — auch auf Sachzeugnisse (an Stelle von Tradenten) berufen konnte, wie die „noch immer geneigt“ stehenden Mauern im Lehrhaus von Jabne seit dem Streit Eliezers mit Jehoschua (Billerbeck I, 127 f.); aber daß Paulus ‚dogmatische‘ Traditionen anders, freier, weitergibt als ein Rabbi halachische, trifft gewiß zu. Wie er es nun wirklich tut, das wird — etwa für 1. Kor 11 mangels Auseinandersetzung mit den subtilen Untersuchungen der Abendmahlsberichte durch Schürmann und Neuenzeit (vgl. FR XIII, 99 f.) — hier nun zwar wirklich noch nicht zulänglich beantwortet, aber doch als ganz dringliche Frage so verdeutlicht, daß man der weiteren Erforschung des Komplexes gespannt entgegenseht. Ob freilich Neuenzeits Befund am ‚Einsetzungsbericht‘, daß des Heidenapostels für den Einzelfall dynamisch entfaltete ‚Tradition‘ mit der urapostolischen zwar nicht immer wort-, aber *wesensidentisch* ist (und, ergänzen wir, im ‚statischen‘ depositum fidei *so bewahrt bleibt*), sich dem Gesamtüberblick als korrekturbedürftig erweisen wird, bezweifeln wir.

Peter Lengsfeld: Tradition und Schrift in der evangelischen und katholischen Theologie der Gegenwart. Paderborn 1960. 263 Seiten.

Als ‚Konfessionskundliche und kontroverstheologische Studien Band III‘ herausgegeben vom dafür kirchlicherseits zuständigen Johann-Adam-Möhler-Institut, behandelt dieses Werk, neben den Fragen nach der neutestamentlichen Kanonbildung (S. 71—128; wie bei Rahner — XI, 110 — hätte man Mitberücksichtigung der alttestamentlichen gewünscht), dem ‚Schriftprinzip‘ (S. 129—213) und dem Traditionsbegriff Bultmanns (S. 214—249), vor allem (S. 21—70) äußerst lehrreich: „*Paradosis* im Neuen Testament“, das *Überliefern* des Christus an die sündigen Menschen durch den Vater (Mk 9, 31 par; vgl. Luk 24, 7) und darum durch die Gegenspieler an die heidnischen Henker (10, 33 par), der „Worte“ vom Vater durch den Sohn an die Apostel (Jo 17, 7 f.), durch diese an die Gläubigen (2 Thess 2, 15; 3, 6), welche dadurch ihrerseits

überliefert werden „an den Typus der Lehre“ (Röm 6, 17; S. 59¹), d. h. an den verbalen und realen, kerygmatischen und sakramentalen normativen Gnadenappell, der ihr neues Leben regiert. Diese — sehr früh („fünf Jahre nach Jesu Tod“ zitiert, L.S. 59, Schlier, und S. 61, Anm. Wilkens) in feste, aber unbegrenzt entfaltbare Formeln auszukristallisieren beginnende — Überlieferung ist dann das normative Kernstück jener apostolischen Tradition, an der alles weitere (wie auch — als ihre Entfaltung (Luk 1, 2) — die Kanonizität oder — als ihre Verfälschung — Apokryphheit apostolisch firmierenden Schrifttums) gemessen wird.

Wie so häufig, bedauern wir, in diesem Rundbrief, der sich seiner spezifischen Aufgabe gemäß in der Regel auf die Erörterung der ausgesprochen trikonfessionell relevanten Aspekte am vorkommenden Schrifttum beschränken muß, nicht weiter verfolgen zu können, wie hier „Das katholische Ja zum Schriftprinzip“ (S. 188) entfaltet und verstanden wird. Wohl aber hätten wir als Ergänzungswunsch anzumelden, daß auch katholischerseits (wie bei Wegenast, dessen Buch später als L.s erschien) den formalen Gemeinsamkeiten und Differenzen zwischen jüdischer und neutestamentlicher Tradition, vor allem aber auch den inhaltlichen Konsequenzen des Umstandes mehr, als es hier geschieht, nachgegangen würde, daß Jesus prinzipiell „die pharisäische Lehre darüber anerkannt hat“ (S. 35 — wie ja sogar Paulus!, Apg 16, 1 ff.; 23, 6; 28, 17 — 1 Kor 9, 20), nur den Mißbrauch überwunden (S. 33 f.)².

Eli L. Berkovits: Was ist der Talmud? Frankfurt 1962. Ner-Tamid-Verlag. 80 Seiten.

Dieses Büchlein jüdisch-orthodoxer Selbstdarstellung gibt als solche ein klares und vielfältig erhellendes Bild von der „mündlichen (SCHRIFT-Auslegungs-)Lehre“ des Judentums, deren allerdings auch unabhängige lebendighaltende Mündlichkeit bis in die Protokollform der stoffmassenhalber nötig gewordenen Debattenniederschrift des „schriftlichen“ Buch-Talmud und sein psalmisierendes Gelerntwerden erhalten blieb. („C'est le ton qui fait le Talmud“, S. 75). Wie der Stil, so wird die Denkweise des Talmud, seine Systematik, seine Entwicklungsgeschichte und seine letztlich Unabschließbarkeit behandelt:

„In diesem steten Kommentieren aller Geschlechter, das letzten Endes nichts anderes sein will als Erklärung der Bibel, entfaltet sich die Lehre ... erstens dadurch, daß jede Generation von einer andern Lebensbasis aus kommentiert; und dann durch die tatsächliche unergründliche Tiefe der Lehre“, so „daß jede Generation ein neues Wort der Lehre vernahmen kann, welches aber trotzdem das uralte ewige Wort ist.“ „Gott hat ‚alles‘ in die Lehre hineingetan, an uns liegt es, alles wieder aus ihr herauszuheben; deshalb ist das Kommentieren eine schöpferische Leistung, die für uns immer wieder neue Wahrheiten entdeckt“ (S. 63 ff.).

Die Freude an solchem, den Katholiken so zentral ansprechendem Traditionsverständnis wird leider getrübt durch die ‚fundamentalistisch‘-kritikfremde Geschichtsvergewaltigung: „... die aus der Sinaiquelle Moses überlieferte mündliche Lehre ist kein Dogma, sondern historische Notwendigkeit, also geschichtliche Wahrheit“ (S. 12). „Unabhängig von Aristoteles, Jahrhunderte vor ihm hat das wissenschaftliche Denken unsrer großen Meister eine Höhe erreicht, die sie neben die größten Logiker aller Zeiten stellt“ (S. 29). „Im“ (für die Jahrhunderte vor der ersten Tempelzerstörung als ‚historische Notwendigkeit‘ postulierten) „Ur-Talmud gibt es keine Meinungsverschiedenheiten, keinen Streit der Gelehrten, sondern nur einheitliche Tradition ...“ (S. 55 f.).

Wie viel irdisch menschlicher, ebendarum wie unendlich viel göttlich wunderbarer hat doch das Alte — dann auch das

Neue — Gottesvolk seinen „Schatz in tönernen Gefäßen“ (2 Kor 4, 7) überliefert erhalten!

Es ist darum schwer verzeihlich, daß der Verlag einer Leserschaft, die heute wissen will, was man vom Talmud wissen und was man mit Fug vermuten kann, dieses Buch „zunächst“ (wie es verlegen im ‚Vorwort‘ heißt) ohne jeden Hinweis auf den unhaltbaren (oder denn: ‚strittigen‘) Charakter seiner *Geschichts*-Konstruktionen vorlegt, *wonach* erst glaubwürdig darzulegen gewesen wäre, inwiefern und wieviel man trotz der historisch hinfälligen Hülle aus dem Kerngehalt dieses naiven Zeugnisses einer vieltausendjährigen Frühform unserer eignen ‚Lehre‘ lernen kann.

Albert Mirgeler: Rückblick auf das abendländische Christentum. Mainz 1961. Matthias-Grünwald-Verlag. 176 Seiten.

Zu des Verfassers dicht und zugleich durchsichtig gestaltetem Hauptwerk: Geschichte Europas (zwischen ca. 800 und ca. 1900) tritt, religionsphänomenologisch ergänzend, dieser historisch lehrreiche Rückblick vor allem auf die Werdezeit des etwa von der Patristik bis zur Neuscholastik reichenden spezifisch abendländischen ‚Christentums‘ — nebst etwas dünnem Ausblick auf das, was folgen könnte.

Vieles ist treffend gesehen und gesagt: Die unvermeidlichen, wenn auch nicht unbedenklichen Bündnisse der Alten Kirche gegen das Heidentum mit der antiken Philosophie und seit Konstantin mit dem Cäsarenstaate („nicht eindeutig ... ein Segen“, S. 48 glücklicher formuliert als S. 37, das zu direkte Zusammenbringen von Politisierung und Inkarnation); der Einschlag mirakelsüchtigen germanischen Paganismus (S. 54 ff.) und asketisch-hypermoralischer keltischer Mönchspädagogik (S. 79 ff.; überschätzt doch wohl als Bildungsfaktor gegenüber dem Benediktinertum, S. 82); die verheerenden Folgen ‚Heiliger-Kriegs-Mentalität‘, besonders spanischer Provenienz (S. 98 ff.). Daß freilich, weil „die Weichen der europäischen Geschichte alle schon vor der Reformation gestellt sind“ (S. 10), deren Fragestellungen als „geschichtlich überholt“ (S. 11) beiseitegeschoben, beiläufig aber dann Torheiten behauptet werden wie die, daß (auch) „das Luthertum ... aus dem Schwung dieses Impulses („durch direkte Maßnahmen das Reich Gottes auf Erden befördern zu können“) zumindest geschichtlich“ gelebt habe, da es genuin doch gerade aus der Verzweiflung ebendaran lebt, macht das Ganze unhaltbar einseitig und führt auch zu der schwächtigen Schlußperspektive, die sich mit Aufwertung des Firm- und des Ehesakraments als Zukunftspostulat begnügt.

Immerhin sollten auch manch andre mehr als fragwürdige Behauptungen (z. B. S. 89: „das kanonische Zinsverbot verhinderte nicht den faktischen Zinswucher etwa der vom kanonischen Verbot gar nicht betroffenen Juden“ statt: „zu dem etwa die Juden durch Obrigkeiten genötigt wurden, denen jene Sonderbesteuerung Geld und Sündenbuck hergab“) den Leser nicht daran verhindern, daß er aus diesem Buch eines dezidierten Neo-‚Ghibellinen‘ lernt, was sein heilsichtiger Haß den Neoguelphen aus ihrer Geschichte vorzurednen findet, und *vor allem* auch dankbar seine grundlegende Einsicht anerkennt: „Das wiedergewonnene Bewußtsein“, etwa seit Overbeck, „von der schließlichen Ohnmacht des Christentums im irdisch-sozialen Bereich, wie sie die Antichristoffenbarung ... darstellt, dürfte das unterscheidende Charakteristikum eines glaubwürdigen Christentums der Zukunft ... sein“ (S. 156).

A. Strobel: Untersuchungen zum eschatologischen Verzögerungsproblem. Leiden/Köln 1961. E. J. Brill. 305 Seiten.

„Schließlich ist die Situation heute die, daß der Nichtchrist sehr wohl um die jederzeit mögliche Vernichtung dieser Welt weiß. Seine Erwartung ist damit im Grunde nüchterner als die eines durch die Technik beeindruckten geschichtsgläubigen Christentums, das gefragt ist, ob es dem stündlichen Nihilismus des heutigen Menschen auch eine stündliche Hoffnung entgegenzusetzen hat.“

Wer auf das betretene Schweigen gestoßen ist, mit dem unsre meisten „durch die Technik beeindruckten geschichtsgläubigen“ Theologen auf den unbefangenen Ausdruck der ‚Nah-

1 Daß Bultmann und seine Schule hier „einem ‚stupiden‘ Zwischensatz eines ‚Glossators‘“ durch Streichung begegnen zu können meinen, lehnt Kuß, Der Römerbrief, S. 388 treffend als „bequeme Gewaltlösung“ ab.

2 Einen Versuch, wenigstens die wichtigsten Konsequenzen aus der urkirchlichen Legitimitätsanerkennung für die rabbinische Tradition zu ziehen, macht mein Beitrag in MYSTERIUM KIRCHE, S. 59–64. (Vgl. S. 90).

erwartung' des Jüngsten Tages als Kernstück aller Biblischen Religion reagieren, wird diese Schlußsätze der Erlanger Habilitationsschrift und die folgenden, ihnen vorangehenden dankbar begrüßen: „Glauben — das bedeutet in konkreter Naherwartung leben.“ Denn: „Der christliche Glaube umgreift das Recht, jederzeit von Gott alles erwarten zu dürfen. Eine Erwartung dieser Art ist genuiner, natürlicher Ausdruck der christlichen Glaubenserfahrung. Wie die Liebe, die in Werken tätig ist, ihr selbstverständliches Akzidens darstellt, so auch die christliche Hoffnung. Sie äußert sich in einer letzten Sehnsucht oder auch — wenn die Umstände dazu nötigen — in einem letzten verzweifelten Notschrei: Wie lange noch? (Apg 6, 10).“

Die Antwort, die auf diese bange Frage schon im Alten Bunde durch Prophetenstimme erteilt wurde:

„... noch ist es Schau — auf Frist,
und doch keucht's zum Ende und trägt nicht.
Wenn es zaudert, harre sein!

Denn kommen, kommen wird's bleibt nicht nach“

(Hab 2, 3; vgl. Ez 12, 21 ff.), diese Antwort in ihrer immer neuen Wiederaufnahme und Abwandlung im *nachbiblisch jüdischen, neutestamentlichen und frühchristlichen Schrifttum* dient dem Verfasser als Grundlage seiner überwältigend reichen und, scheint uns, bahnbrechenden Untersuchung. Diese befreit das Problem der sog. Parusieverzögerung endlich aus der Enge der unfruchtbaren Diskussion bloß über eine enttäuschte Naherwartung der Urchristenheit und daraus erwachsene Konsequenzen, indem man ja unter den Juden längst solche Enttäuschung kannte — aber auch zu bewältigen gelernt hatte, wobei schon R. Eliezer (um 90) der älteren, streng theozentrischen Auffassung vom allein Gottes unerforschlichem Ratschluß vorbehaltenen Fixieren des Gerichts-Termins dessen Abhängigkeit vom Bußetun Israels entgegensetzte (S. 23 f.), wie sie dann, abgewandelt auf die gottgeschenkte Bußfrist für alle Völker 2 Petr 3, 9 wiederkehrt (S. 90). — Wir hoffen, in anderm Zusammenhang auf dieses wichtige Werk eingehend zurückkommen zu können.

Martin Hengel: Die Zeloten. Leiden/Köln 1961. E. J. Brill. 406 Seiten.

Diese „Untersuchungen zur jüdischen Freiheitsbewegung in der Zeit von Herodes I. bis 70 n. Chr.“ lassen endlich der vielgeschmähten und anfechtbar (als Résistance) gerühmten jüdischen Aufstandspartei Gerechtigkeit widerfahren als einer vor allem andern *religiösen* Bewegung (wie später die Donatisten-Circumcellionen in Afrika, die hussitischen Taboriten in Böhmen, die Wiedertäufer in Münster, Cromwells Ironsides in England und noch die Taipingrevolutionäre in China).

Nach knappem Quellenüberblick untersucht H. zunächst die Benennungen der Widerstandskämpfer als: *„Räuber“* (ob deutsch nicht besser: Bandenmänner, worin auch beide von H. herausgearbeiteten Nuancen gehört werden können, gewöhnlicher Bandit und fanatischer Bandenkämpfer!), *Sikarier* (bzw. Dolch-Männer wegen ihres „individuellen Terrors“ gegenüber Gesetzesbrechern nach dem Vorbilde Pinchas' Num 25, 6 ff. und Matthatias' 1 Makk 2, 23 ff.), *Galiläer* (wegen des Ursprungslandes der mit „Judas dem Galiläer“ — Apg 5, 37 — deutlich hervortretenden Bewegung) und vor allem eben: *Eiferer*, Zeloten. Daß die Bewegung wohl aus dem „linken“ radikal romgegnerrischen Flügel des Pharisäerordens hervorging (wofür u. a. des sonst so gesetzestrengen Schammai Tolerierung „Heiligen Krieges“ selbst am Sabbath spricht, S. 295 f.), daß sie die absolute Alleinherrschaft Gottes über Israel mit allen Mitteln durchsetzen wollte und nicht einmal vergaß, daß „ohne jenes Hilfe jede Waffe unnütz sei“ (S. 128 A. 4), daß es an sozialrevolutionären Tendenzen nicht fehlte, daß dagegen von „nationalen“ kaum gesprochen werden kann (u. a. weil die Aufstandsmünzen in bezeichnendem Unterschied vom Hadriankrieg weniger von der „Freiheit Israels“ als von der „Zions“ und „Jerusalem der Heiligen“ zu künden wissen, S. 122 f.), sind einige der bemerkenswerten Befunde. Vor allem, daß mit grenzenlosem Opfermut jener „Eifer Gottes“

diese geradezu martyriumssüchtigen Zeloten erfüllte, den noch Paulus relativ respektierte (Rö 10, 2), in irregeleiteter Form überwunden hatte (Phil 3, 6), in geläuterter hochhielt (2 Kor 11, 2), und daß so leidenschaftliche „eschatologische Naherwartung“ wie die Urchristenheit auch diese Zeloten erfüllte.

Nur, daß dazu noch jene Umkehr vom vermeintlich gottgebotnen Feindeshaß zur wahrhaft gottgebotnen Feindesliebe ihnen nottat (Matth 5, 43 f.; vgl. 1QS I, 9 f.), die so manche auch tatsächlich von Jesus lernten, wie „Simon, der Eiferer“ (Luk 6, 15 par) und wohl auch der sog. „Schächer“ (d. h. Bandenmann) „zur Rechten“ (Luk 23, 39 ff par); nicht aber ein „Jesus Barabbas“ (Mt 27, 16 f. Urtext) und eben doch auch die Masse derer, die schließlich in die Katastrophe trieben. Im Geltenlassen neutestamentlicher Bezugnahmen auf diese Kreise scheint uns H. (etwa S. 36 f., 344 f.) eher zu vorsichtig, um so überzeugender. (Schade, daß er die einschlägigen Thesen von J. Pickl, Messiaskönig Jesus, München 1935, nicht mitüberprüft hat.)

Im ganzen wird man sein die Analyse zusammenfassendes, zur Entwicklungsgeschichte der Bewegung (S. 319—386) überleitendes Urteil unterschreiben:

„... Grundhaltung war der *Eifer*, d. h. die bedingungslose Einsatzbereitschaft für Gottes Ehre... Grundlage der Martyriumsbereitschaft, des Entschlusses, sich unter Aufgabe von Besitz und Sicherheit in die Wüste zurückzuziehen; der Eifer schenkte die Gewißheit des Sieges über die Feinde, mit ihm führte man den Heiligen Krieg und hatte, falls man fallen sollte, die Hoffnung auf himmlischen Lohn. So nahm der Eifer bei den Zeloten die Stelle ein, an der bei den Essenern das Gebot der Schriftforschung, bei den Pharisäern die Beobachtung des Gesetzes und im Urchristentum das Liebesgebot stand. Auch wenn man den Versuch der ‚Eiferer‘ als einen religiösen Irrweg bezeichnen muß, kann man sich doch dem Eindruck der Größe ihrer Grundidee und ihrer Opferbereitschaft nicht entziehen.“

Nur nachtragsweise und ohne individuellen Vorwurf möchten wir gerade angesichts dieses schönen, aufbauenden Buches auf die *contradictio in adiecto* hinweisen, mit der S. 187 vom „frühen *spätjüdischen* Schrifttum“ die Rede ist statt vom frühen *nachbiblisch jüdischen*, wie man sich doch endlich allgemein zu sagen angewöhnen sollte.

Michael Avi-Yonah: Geschichte der Juden im Zeitalter des Talmud. Berlin 1962. W. de Gruyter. 290 Seiten.

„Um auch diese Zeit in die politische Geschichte der Juden einzubeziehen, wurde dieses Buch geschrieben“ (S. 279), dessen hebräischer Haupt- als deutscher Untertitel: *„In den Tagen von Rom und Byzanz“* über diesem II. Bande der von E. L. Ehrlich herausgegebenen *STUDIA JUDAICA* steht, worin gewissermaßen der Kirchen-Geschichte der talmudischen Zeit (von N. N. Glatzer, Berlin 1937) ihre Profangeschichte im 2.—7. Jahrhundert zur Seite tritt.

In einem Zeitalter, das seit reichlich hundert Jahren mehr als einen Versuch kennt, nationale Existenz über eine Zeit der Staatlosigkeit hinweg zu behaupten, ja zu konstituieren (außer dem zionistischen etwa den polnischen, den irischen und den baskischen), ist solch ein Versuch, Geschichte wie andre Geschichte auch zu schreiben von einem Volke, das nicht ist wie andre Völker auch, durchaus legitim; und wer beispielsweise meint (wie wir mit Ferrero), daß die Schweizer Eidgenossenschaft ihre Auferstehung nach 1815 nicht zuletzt dem aussichtslosen Aufstand der Nidwaldner gegen die „helvetische“ Fremdherrschaft (1798) zu danken hat, der wird auch einen Satz nicht so leicht abweisen, wie den: „Wenn das Volk Israel... den Untergang der antiken Welt überlebte, so verdankt es dies in nicht geringem Maße den Kämpfern in den zwei verlorenen Kriegen“ von 66—70 und 132—135 (S. 15); um so mehr, als auch das Wichtigere nicht vergessen ist, indem zur Gesamtperiode festgestellt wird: „... war auch die äußere Lage noch so schlecht, so wurde doch gleichzeitig ein großes Werk im Innern geleistet. Die Führer des Volkes nutzten die Gelegenheit aus, den Panzer des normativen Gesetzes so fest

zu schmieden, daß er das Volk im Lauf von dreiundvierzig Generationen schützen konnte“ (S. 278). Immerhin waren diese Führer Nachfolger jener „Minderheit, geführt von R. Jochanan ben Sakkaj“, welche im Titus-Krieg, „weiterhin bereit, das römische Joch auf sich zu nehmen“ (S. 12), den Weg der Barabbas, Menahem und Bar Kochba zu gehn verweigert hatte; und ebendarum schlägt — bei aller Bereitschaft, auch irregehenden ‚Gotteseifer‘ zu respektieren (s. o.) — das Herz des Offenbarungsgläubigen, der das Eine, was nottut, verstehen lernte, mit jenen ‚landesverräterischen‘ Pharisäern, nicht mit diesen ‚patriotischen‘ Zeloten, wird er ein Geschichtsbild aus der letzteren Sicht nicht ohne grundlegenden Vorbehalt aufzunehmen vermögen; wem der schwertschwingende Petrus ein Greuel ist, dem gefällt der den ‚Lügensohn‘ (Bar Kosiba) zum ‚Sternensohn‘ (Bar Kochba) proklamierende Akiba *darin* gewiß nicht besser.

Von diesem Generaleinwand abgesehen aber, wird man aus dem Buche sehr viel lernen können und sogar feststellen dürfen, daß der Profanhistoriker aus seinem Abstand von allem Religiösen heraus selbst den ‚christlichen Antisemitismus‘ seit Konstantin häufig objektiver beurteilt als mancher Theologe intra et extra muros (vgl. oben S. 65), etwa Konstantins Beschützung von Täuflingen jüdischer Herkunft gegen ihre Verfolger als „vom Standpunkt der allgemeinen Gerechtigkeit nicht zu bemängelnde Neuerung“ anerkennt (S. 164); so überhaupt seine Gesetzgebung, zum Unterschied von andern Äußerungen des Kaisers, die „von theologischen Ratgebern geschrieben“, von ihm nur unterzeichnet worden sein dürften (S. 167). Erst in der Zeit nach Julians taktisch raffiniertem Ausspielen der Juden gegen die verhaßte Kirche beginnt in der Zeit Theodosius I., gipfelt in der Theodosius II. (408 bis 438), die Entrechtung der Juden, bis dann unter Justinian ihre eigentliche Verfolgung beginnt, behördliche Synagogenzerstörung und, zunächst nur partielle, Zwangstaufe (S. 251); tendentiell generalisiert von Herakleios 634, fünf Jahre nach der Rückeroberung des in persische (und zeitweise jüdische) Hand gefallenen Jerusalem, bei welcher der Kaiser noch vergebens die Juden gegen christliche Racheakte zu schützen versucht hatte (S. 274), wenige Monate vor den ersten großen Siegen der Muslims, denen dann das Heilige Land für 1280 Jahre (637—1917) anheimfiel (S. 275 f.).

Daß andererseits „das Verhältnis des Judentums zum Christentum . . . im Lande Israel“ *zunächst* „das Verhältnis einer Mehrheit zu einer Minderheit“ war, wird ruhig zugegeben (S. 136). Seltsam ist nur, daß aus R. Tarfons Äußerung über die Jesusgläubigen: „Die Götzdiener kennen Ihn (Gott) nicht und leugnen Ihn, aber jene kennen Ihn und leugnen Ihn doch“, als Meinung der Gesetzeslehrer erwiesen werden soll: „Die andern Völker schienen ihnen ohnehin im Götzendienst versunken zu sein, und ob sie diesen oder jenen Gott anbeteten, konnte Israel gleichgültig bleiben“ (S. 137), während Tarfons (mit der von Justins Tryphon, Dialog 8, 3, gut harmonisierende) Meinung doch das genaue Gegenstück zu der wiederholt laut werdenden und wahrlich ebensowenig bloße Gleichgültigkeit verratenden christlichen darstellt: „Die Juden wären geringer als die Heiden, da sie das wahre Wort Gottes, die Bibel, kannten und es nicht im richtigen allegorischen Sinne verstehen wollten.“ (S. 148; für „allegorisch“ wäre einzusetzen: typologisch.) „Gleichgültig“ konnte und kann toratreuen Juden das, was ihnen als christliche Verleugnung erscheint, genauso unmöglich bleiben wie vice versa.

Als erheblicheres Corrigendum erscheint uns S. 4, der Tempel sei 168 a dem „Dionysius“ (Dionysos) geweiht worden, für den nur Prozessionen angeordnet wurden (2 Makk 6, 7), während dem Zeus Olympios als ‚Himmelsherrn‘ der Tempel zufiel (6, 2).

Yitzhak Baer: A history of the Jews in Christian Spain. Vol. I. Philadelphia 1961. The Jewish Publ. Soc. of America. 463 Seiten.

Unter den Begründern jener neuen vertieften Sicht der jüdischen Geschichte, die auch der Christ nicht ignorieren kann, wenn er sich in Kontrast und Verwandtschaft der Fülle des

Eigenen bewußt werden will, nannte Scholem an erster Stelle: Fritz Yitzhak Baer (FR XIII, 126). Dessen Lebenswerk ist nun wie in einer Summa in dieser Geschichte der Juden im christlichen Spanien zusammengefaßt, deren zwei Auflagen in Ivrit hier der erste Band auf englisch folgt, vom Beginn der Reconquista bis zum ‚Anfang vom Ende‘ reichend, dem frühen 14. Jahrhundert.

Nur ganz kurz gestreift wird — in der Einleitung — die kritische Phase gegen Ende der Westgotenherrschaft und das ‚Goldene Zeitalter‘ keineswegs spannungsloser moslemisch-jüdischer Symbiose im 10. und 11. Jahrhundert. Wie schon damals die moslemischen Beherrscher iberischer Kleinreiche, so können vollends dann die christlichen im schrittweisen Vordringen nach Süden den im je eignen Kriegervolk ja kaum vorhandenen jüdischen Finanz-, Verwaltungs- oder ‚Medizin‘-Mann nicht entbehren, die ‚dritte Kraft‘ geschlossen und definitiv ins gegnerische Lager zu treiben nicht riskieren; und so bleiben, paradox gemischt, Fanatismus und ‚Toleranz‘ für Spanien bis gegen Ende des Hochmittelalters kennzeichnend. In dieser chancen- und gefahrengeprägten Situation entfaltet sich nun das sprühende Leben einer sich weitgehend selbst verwaltenden, von schroffstem Gegensatz zwischen halbassimilierter, ‚aufgeklärter‘ und lax lebender Aristokratie und hart (in Kleinhandel und Handwerk) arbeitender Unterschicht, zwischen ‚modernistisch‘ aristotelisierenden Rationalisten und traditionalistisch Kabbala pflegenden Pietisten fast aufgesprengter (durch den äußern Druck trotzdem zusammengezwungener) jüdischer Gesellschaft, deren Bewegungen die erstaunlichsten Parallelen zu den gleichzeitigen christlichen zeigen, etwa die — auch sozialreformerische — kabbalistische zu der franziskanischen (S. 266 ff.). Bis an die Grenze der Verbündung Gesinnungsverwandter aus beiden Lagern führt es, wenn im Aristotelismusstreit vor 1300 betont wird, mit den Christen sei man nur über wenige Verse der Bibel uneins, mit den Rationalisten über die ganze (S. 294). Was hier Baer (inzwischen wieder ergänzt durch Scholem, s. das folgende) bietet, ist unüberschätzbar und läßt mit größter Spannung den II. Band erwarten, die Geschichte der jüdischen Katastrophe nach dem christlichen Triumph.

Gershom Scholem: Ursprung und Anfänge der Kabbala. Berlin 1962. Walter de Gruyter & Co. 434 Seiten.

In der Provence des 12. Jahrhunderts, wo jener katharische Neumanichäismus aufkam, der „unter Benutzung bestimmter christlicher Begriffe die Fundamente des Christentums selber untergräbt“ (S. 11), entstand ebendamals auch — so zeigt der überragende Jerusalemer Religionshistoriker in diesem III. Bande der Studia Judaica — jene gnostizistische ‚Kabbala‘, deren rabbinische Gegner empört fragten: „Gibt es wohl in unserer Zeit selbst unter den Religionen der Völker (d. h. Christentum und Islam) nichtigere Bücher über die Einheit Gottes als diese?“, die kabbalistischen nämlich, deren Verfasser „die ewige Seligkeit, die den Gotteskennern zugesichert ist“, denen versagt erklären, welche ihre Gebetsintention auf „die Ursache aller Ursachen“, auf Gott Selbst, richten, statt auf seine Emanationen, die sogenannte Sephiroth (S. 354, Hervorhebung von uns). Während Scholem in seinem großen Hauptwerk über die jüdische Mystik (vgl. 12/15 bzw. S.-A. 5) sich — bis auf eine flüchtige Erwähnung Isaaks des Blinden (S. 13) — auf die Gipfelleistungen der mittelalterlichen Kabbala aus der zweiten Hälfte des 13. Jahrhunderts in Spanien (die Werke Abulafias und den Sohar) beschränkt hatte, geht er nun auch den weitverzweigten und z. T. verworrenen Anfängen nach, die tief ins 12. Jahrhundert zurückreichen: „Die ersten Kabbalisten in der Provence“ werden vorgestellt: R. Abraham ben Isaak aus Narbonne, sein Schwiegersohn R. Abraham ben David, sein Enkel Isaak der Blinde — und dann die von ihnen ausgehende Schule, die sich im katalanischen Gerona Anfang 13. Jahrhunderts konzentriert; deren (von uns oben zitierte) Gegner, aber auch als ihr Gesinnungs- und Protektor der große Nachmanides (1195—1270). Dazu ausführlich (S. 43—174) jenes Buch Bahir (d. h. ‚Das Durchsichtige‘, lucus a non lucendo), worin die den Proven-

galen aus dem Orient (z. T. über die deutschen Chassidim) zugekommenen gnostischen Traditionen gesammelt sind, die sie mit aristotelischen und vor allem neuplatonischen kombinierten, ja sogar mit einzelnen katharischen, obwohl deren Grundtendenz für sie unannehmbar war, „da die Katharer in ihrer Verwerfung der Welt als der Schöpfung des Satans, und der Tora als des Gesetzes des Satans, in ihrem metaphysischen Antisemitismus ja noch viel weiter gingen als die katholische Kirche“ (S. 208 f.).

Denn schließlich wollten ja die Kabbalisten wahrhaftig Juden bleiben (bis hin zur spezifischen Form ihrer Askese, S. 202 ff., und zum Martyrium, S. 219 f.); und so war auch der „Anschluß der Seele an Gott“ (S. 266) für sie gut biblisch, „nicht *unio*, sondern *Communio* . . . nicht Einswerden mit Gott, sondern unendlich enge Verbindung mit ihm, entsprechend etwa dem, was christliche Mystiker des Mittelalters *adhaerere* nennen . . . Akt des aus sich selbst Heraustretens, in dem sich das menschliche Bewußtsein aufhebt“ (S. 267).

Andererseits aber beschränkt sich nun auch die „Umdeutung der Formel der Theologen von der Schöpfung aus Nichts im Sinne der neuplatonischen Emanationslehre als einer Schöpfung aus dem bestimmungslosen Sein oder Wesen Gottes selber, das gerade deswegen auch Nichts heißen dürfe“ (S. 373), keineswegs auf die jüdischen Kabbalisten. „In allen drei monotheistischen Religionen ist fast zur gleichen Zeit solche Umdeutung nachweisbar. Im Christentum in der Lehre des Scotus Erigena . . ., die aus so ganz anderen Quellen, der neuplatonischen Mystik des Dionysius Areopagita, schöpft . . . und bei den Ismailiten, den neuplatonischen Gnostikern des schi'itischen Islam“ (S. 374), später ähnlich bei Nikolaus von Cusa (S. 389). So leuchtet denn Scholems neues Werk tief und so weit wie nur möglich erhellend und entwirrend in eine der wesensmäßig dunkelsten und verworrensten Zonen der mittelalterlichen Religions- und Geistesgeschichte hinein. (Die rein philosophiegeschichtlich, wie er eingangs S. 8 treffend bemerkt, schlechterdings nicht adäquat zu begreifen ist!)

Was hier tiefst vorlag, das scheint uns am klarsten Franz Rosenzweig in ein paar Sätzen seines Plädoyers für den biblischen ‚Anthropomorphismus‘ gegen dessen philosophische Verächter zusammengefaßt zu haben, mit denen wir angesichts der Unmöglichkeit, Scholems überreiche Gabe in Kürze gebührend zu würdigen, schließen möchten, weil sie das, was er selbst schon in seinem Hauptwerk über die ‚Mystik‘ als „romantische Phase der Religion“ sagte, die der „klassischen“ absoluter Scheidung zwischen Gott und Welt folge, gewichtig ergänzt:

„Die jüdische Religionsphilosophie des Mittelalters, auf den Plan gerufen durch die groteske Verirrung der Fröhkabbala, Gottes ‚Gestalt‘ auszählen und ausmessen zu wollen“ (vgl. Eph 3, 18!), „gipfelt in dem, soweit im Judentum möglich, gelungenen Versuch des Maimonides, die ‚Unkörperlichkeit‘ Gottes dogmatisch zu kodifizieren. Die Antwort wird diesmal gegeben von der Hoch- und Spätkabbala, die, eben weil sie von der Religionsphilosophie den Begriff der vollkommen eigenschaftslosen, nur negativ zu bestimmenden Gottheit . . . übernahm, unter dieser obersten Instanz ein immer bunteres Gewimmel von himmlischen Unter- und Zwischeninstanzen entdeckte.“ (Kl. Schriften. Berlin 1937, S. 531 f.)

Die Sagen der Juden, gesammelt von *M. J. bin Gorion*. Frankfurt 1962. Insel-Verlag. 790 Seiten.

Der zweite, überreich gefüllte Früchtekorb, den der Eifer des großen Sammlers aus Überlieferungen aller Art zusammengetragen hat, ist — drei Jahre nach dem ersten (FR XII, 81) — nun mit einem kurz erläuternden Nachwort des Sohnes Emanuel b.G. wieder herausgekommen. Nach den Märchen und Heiligenlegenden nun die bibelnäheren „Sagen“, als was das „haggadische“ Schrifttum hier bezeichnet wird.

Da finden sich in buntem Wechsel tiefeschürfende Gedanken „geschichtstheologischen“ Charakters: „Von Nimrod wird erzählt, daß er sich selber zum Gott machte“ (S. 174); „der Turm Davids soll wiedergutmachen, was der Turm zu Babel verdorben hat“ (S. 178); „Esra wäre es wert gewesen, daß die

Lehre durch ihn gegeben würde . . .“ (S. 770) — absurde gnostizistische Allegoresen (etwa S. 40 über die durchaus historischen sieben Könige von Edom — Gn 36, 31 — als „sieben Vorwelten“ vor Erschaffung der jetzigen, „welche somit der achte König genannt werden kann“) und sogar magische Anweisungen, etwa für die Beschriftung von Amuletten, die verhüten sollen, daß Lilit („Adams erste Frau“, als was Mephisto sie auf dem Blocksberg vorstellt) ihre Bestimmung, „Säuglinge zu verderben“, erfüllen kann (S. 83).

Unterhaltsam wohl für jeden, werden diese Spekulationen lehrreich vor allem für den Leser sein, der die Spreu vom Weizen, das Unkraut vom Heilkraut zu unterscheiden und nüchtern hinzunehmen versteht, daß die jüdische Volksphantasie nicht weniger rausch- und wundersüchtig war als — schon von den frühesten apokryphen Kindheit Jesu- und Apostelgeschichten an — die christliche.

Elie Benamozegh: *Israël et l'humanité*. Paris 1961, Albin Michel. 396 Seiten.

Wer als Christ diese gestraffte Neuausgabe des berühmten Buches zur Hand nimmt, der begegnet in dem Rabbiner von Livorno (1823—1900) einem jüdischen Religionsphilosophen, der sich der nahen Verwandtschaft des christlichen Glaubens (wie des islamischen) mit dem seiner Väter durchaus bewußt ist, d. h. eher mehr als etwa André Neher (FR XIII, 124!) und von dem sein Verehrer, der Herausgeber der Erstausgabe von 1913, *Aimé Pallière*, im Vorwort schreiben kann: „B. arbeitete mit Hingabe an der Versöhnung des Christentums und des Judentums, höchstes Ziel, das seinem Wirken einen besonderen Schwung gab und für alle Gläubigen und Denkenden sein bester Ruhmetitel bleiben wird. Er erblickte im Christentum und im Islam nicht beliebige — wie jedes Streben der Menschenseele zum Unendlichen zu respektierende — Religionen, sondern einen providentiellen Aufbruch zur Konstituierung eben der universalen Religion, welche die Propheten Israels der Menschheit angekündigt haben“ (S. 17).

Diese Sätze werden stellenweise durch das Buch bestätigt, etwa wo von den ‚haggadischen‘ Herrlichkeiten des Evangeliums (S. 36), wo von den beiden „Schwester-Religionen“ die Rede ist (S. 37), wo sich B. sachlich und z. T. sogar verständnisvoll mit Paulus auseinandersetzt (so S. 133 mit demselben Talmudzitat, das Strack-Billerbeck III, 289, zu Röm 11, 12 bringt); und auch, daß B. mit den jüdisch-traditionellen Möglichkeiten vollen Ernst macht, die gestatten, in den Christen prinzipiell gottwohlgefällige ‚Noachiden‘, also vom *Priestervolke* Israel erkennbare *Laienbekenner* der universalen Religion, zu sehn, bedeutet ja innerhalb des Judentums einen ähnlichen Brückenschlag zu uns herüber wie unsere Anerkennung der unverlierbaren Erwählung des Alten Bundesvolkes (kraft Röm 9, 4 f.; 11, 29) umgekehrt zu den Juden hinüber innerhalb der christlichen Voraussetzungen. Daß man der andern Seite alles zuerkennt, was die Glaubenswahrheit, die man selbst bekennt, zuzuerkennen gestattet (und darum gebietet!), ist Fundament und Anfang aller Ökumenik.

Um so tiefer enttäuscht es dann freilich, wenn man den Eindruck gewinnt, daß B. zwischen Juden und ‚Weltvölkern‘ die Verständigung durch jüdische ‚Regression‘ zu einem kabbalistischen Gnostizismus anstrebt (vgl. zu Scholem S. 79 und S.-A., S. 10 ff.), statt durch entschlossenes Voranschreiten auf dem Wege urisraelitischen Glaubens an Gottes Geschichtshandeln (das in der Inkarnation gipfelt, aber nicht mit ihr beginnt). Wer Gottes ‚Schöpfung aus nichts‘, an die zu glauben doch als unterscheidendes Kriterium des Jüdischen gilt (vgl. Rivkes-Zitat S. 81), durch die göttliche Emanation ersetzt (S. 59 ff.); für wen Gott nur „die oberste Einheit ist und die Gottheiten des Heidentums gewissermaßen Momente Seiner Existenz darstellen“ (S. 97; vgl. S. 106: „un Dieu suprême, et des dieux subalternes au-dessous de lui!“); wer zwar von der heidnisch-naturalistischen Konzeption eines *Kreislaufs* alles Geschehens (Ewige Wiederkehr) die biblische seiner *Zielgerichtetheit* richtig unterscheidet (S. 195), sie aber dann mit ihren Säkularisationsformen bis hinunter zum Evolutionismus eines Eduard von Hartmann vermennt (S. 200), der

mag zwischen Juden und (Neu-)Heiden die Verständigung fördern, jedoch um den Preis, sie zwischen Juden und Christen entscheidend zu erschweren. (Wie schmerzlich auch, daß S. 64 f., Anm. 1 jenes tief biblisch-antimagizistische Wort Jesu, nicht was zum Mund eingehe, sondern was — an Bosheit — herauskomme, verunreinige den Menschen, Matth 15, 17 f., als Verkenning des Kult-Charakters alles Speisens abgelehnt und S. 185, wie S. 189, Jesus selbst als Mystagoge mißdeutet wird!) Zu alledem kann vom biblischen Christentum aus gar nicht deutlich genug Nein gesagt werden.

Mit solchem Nein aber soll die geschichtliche Bedeutung dieses Werkes als Selbstdarstellung eines Judentums „auf der Höhe des Geistes der damaligen Zeit“ nicht geleugnet werden; nicht einmal seine Unentbehrlichkeit für den christlichen Dialog mit dem Judentum, welches nun einmal von uns in eben den Vertretern als Partner zur Kenntnis zu nehmen ist, in denen es sich selbst vertreten findet und von denen wir, ob es uns lieb oder leid sei, lernen müssen, was innerjüdisch möglich ist, auch wenn uns das in seiner Bibelferne manchmal erschreckt. (Wie P. Démann über ganz analoge gnostizistische Aspekte in den Ausführungen Prof. Nehers beim Basler trikonfessionellen Theologengespräch 1958 erschrocken ist; vgl. FR XI, S. 52!) Es hilft nichts: Wie die katholischen Christen es heute im Protestantismus mit den letztlich Gnostizisten von der Art Bultmanns zu tun (und sich gegen deren Reduktion der neuteamentlichen Geschichte auf die bloße Enthüllung eines zeitlosen neuen menschlichen Selbstverständnisses zu wehren) haben, nicht nur mit zeitgenössischen Bekennern des Glaubens an den leibhaftig Auferstandenen wie Karl Barth, so im Judentum mit den Kabbalisten wie Benamozegh, nicht bloß mit den kompromißlosen Bekennern des personalen Gottes, dessen Geschöpfe (statt Emanationen) wir sind, wie Franz Rosenzweig.

Friedrich Christoph Oetinger: Selbstbiographie. Metzingen 1961. Franz-Verlag. 148 Seiten.

Diese als „Band I Zeugnisse der Schwabenväter“ erschienene „Genealogie der realen Gedanken eines Gottesgelehrten“ (so der Untertitel) gewährt nicht nur in das Werden eines der bedeutendsten Vorläufer (und Antipoden) des „Deutschen Idealismus“ Einblick, das u. a. mit dem berühmten Halleschen Waisenhaus und Zinzendorfs Brüdergemeinde ambivalent verknüpft war (zuletzt noch schicksalhaft mit Swedenborg) und das in seinen Anfängen an Karl Philipp Moritz und Jung Stilling denken läßt, sondern auch in jene Strömung, die H. J. Schoeps als „Philosemitismus im Barock“ kennzeichnete (FR VI, 56): Oetinger las Abravanel, Albo, Bachja, Saadia und so ziemlich die gesamte kabbalistische Literatur, die er erreichen konnte (nicht zufällig galten sein eigenes erstes Werk 1731 und sein letztes 1777 Jakob Boehme!) und betrachtete diese Literatur nächst der Patristik als „das zweite Hilfsmittel, das ich gebraucht habe, um die Theologie von Grund auf zu studieren“ (S. 49). Er suchte auch persönlichen Kontakt mit jüdischen Kabbalisten (erwähnt wird ein Frankfurter Cappel Hecht, S. 50 ff., und ein Karäer, der ihm sehr imponierte, S. 70 f.); wenn das christlich-jüdische Religionsgespräch immer so respektvoll geführt worden wäre wie von diesem schwäbischen Pietisten, gäbe es weniger, dessen wir uns zu schämen hätten.

Jacob Katz: Exclusiveness and tolerance. Studies in Jewish-Gentile relations in medieval and modern times. Oxford University Press 1961. 200 Seiten.

Nachdem die Beziehungen zwischen Juden und Nichtjuden in der Spätantike von M. Simon (S.-A. 5 f., bzw. 8/9, 16 ff.), im Vor- und Frühmittelalter von B. Blumenkranz (FR XIII, 102 f.) gründlich dargestellt wurden, geht ihnen im weiteren Mittelalter und der Neuzeit Katz hier mit ähnlicher Sorgfalt und Redlichkeit nach; wenigstens, was die jüdische Einstellung zu den Christen anlangt, während für die christliche zu den Juden die entsprechenden Studien in Marsch/Thieme, Christen und Juden (FR XIII, 80 ff.), insbesondere für das Mittelalter

von W. Eckert (S. 67—114), das Gegenstück bieten, so daß K.s manchmal (S. 4) allzustark verkürzte Nebenbemerkungen über sie leicht ergänzt werden können.

Während jüdischerseits auf Grund der im 19. und beginnenden 20. Jahrhundert empfangenen religiösen Unterweisung sonst meist gutgläubig versichert wird: „Das Judentum hat keine Haßgefühle gegen irgendeine Religion entwickelt, weil es keine Mission kennt...“ (FR XIII, 70), zeigt Katz, daß dies ebensowenig wie für Spätantike und frühes, auch etwa für das Hohe Mittelalter zutrifft, währenddessen immer noch ungebrochen der im Babylonischen Exil zuerst entstandene Missionswille sowie der leidenschaftliche Haß und die Verachtung für die mit wachsender äußerer Gewalt sich aufdrängende Konkurrenzmission bzw. -religion von (christlichen und islamischen) „Götzendienern“ andauerten, auch wenn gewisse talmudische Einschränkungen des Geschäftsverkehrs mit solchen — aus rein praktisch-ökonomischer Notwendigkeit — kasuistisch aufgehoben wurden. Mit der einzigen Ausnahme eines provençalischen Maimonides-Jüngers, des „aufgeklärten“ Menachem Ha-Me'iri im 14. Jahrhundert, wurde keine prinzipielle Respektierung von Christentum und Islam als Nicht-Idolatrie daraus gefolgert, daß die meisten Gesetzeslehrer, um nicht ohne Not Hunger oder Hinrichtung (auf Grund von Disputationsfragen, wie sie etwa 1242 in Paris gestellt wurden, S. 110 ff.) über ihre Gemeinden heraufzubeschwören, fingierten, mit dem im Talmud geächteten Götzendienst sei ausschließlich etwas gemeint, was unter den „Monotheisten“ ihrer Umgebung nicht mehr vorkomme.

Etwa vom 16. Jahrhundert an schwindet dann der nun utopisch erscheinende jüdische Missionswille (noch 1521 in Worms war Luther jüdischerseits als vermutlich angeheuer Proselyt begrüßt worden!) und damit allmählich auch die negative Affektbindung an die Mehrheits-Religion. Im 17. Jahrhundert kann dann ein Kommentator des Schulchan Aruch schreiben, qualifizierte „Heiden“ seien nur jene, „welche nicht glauben an die Schöpfung aus nichts sowie die Zeichen und Wunder (beim Auszug aus Ägypten) und die Gabe der Torah“ (R. Moses Rivkes aus Wilna; S. 165); im 18. Jahrhundert entwickelt sich die Theorie vom Christentum als Offenbarungsreligion für die Weltvölker, „Noachismus“ (R. Jacob Emden u. a. S. 167 f.; vgl. dazu oben S. 80 Benamozegh). Den letzten Schritt tut Mendelssohn, für den das Judentum zur Vernunftreligion geworden ist, als was er auch das gründlich säkularisierte (insbesondere nicht mehr trinitarische) Rest-„Christentum“ seiner aufgeklärten Freunde gelten zu lassen bereit ist (wieder: als „Noachiden“, S. 174 f.); mit ihm beginnt die explizite Bildung der Legende vom Judentum als nicht-missionarischer Religion, wovon wir oben ausgingen.

Als sie dann vom beginnenden Antisemitismus des 19. Jahrhunderts ins Gegenextrem verdreht wurde, waren zwar gewisse Fälschungen und Auslassungen (etwa der immer neuen rabbinischen Einschärfung moralisch korrekten Verhaltens zu den Nichtjuden um der „Heiligung des Namens“ Gottes willen) leicht korrigierbar. Aber: „Even after the inaccuracies in the quotations were eliminated, they were still far from what Jews themselves had believed to be the early teachings of Judaism... It was only after many years had passed that Jews were less inclined to take equal standards as between members of diverse groups for granted, and less afraid to face the different attitudes of previous periods. It remained for a later generation — our own — to lay aside the notions of static doctrine and teachings, and courageously to trace the true development of ideas and practices down the centuries.“ Den Mut zur Wahrheit, den Katz mit diesen letzten Worten seines schönen Buches fordert, hat er selbst vorbildlich gezeigt und so verdienstvoll dazu beigetragen, daß eine rückhaltlos wirklichkeitsgemäße Sicht der vergangenen christlich-jüdischen Beziehungen auch den künftigen zugute kommen kann.

K. Th.

Guido Kisch: Zasius und Reuchlin. Eine rechtsgeschichtlich-vergleichende Studie zum Toleranzproblem im 16. Jahrhundert, Pforzheimer Reuchlinschriften 1. Jan Thorbecke Verlag Konstanz 1961. 104 Seiten.

Guido Kisch, ehemals Privatdozent an der berühmten Leipziger Juristenfakultät und Ordinarius für Deutsche Rechtsgeschichte in Königsberg, Prag und Halle, nachmals zur Emigration gezwungen und heute Professor emeritus des Hebrew Union College in New York sowie Ehrendozent an der Universität Basel, hat auf jedem der von ihm gepflegten Forschungsgebiete Werke von bleibender Bedeutung und hervorragendem Wert geschaffen, mit denen er die Fachwissenschaft nicht nur bereichert, sondern mehrfach ihren Leistungsstand entscheidend gehoben hat: so etwa durch seine Edition der Leipziger Schöffenspruchsammlung (1919) und der Kulmer Handfeste (1931), durch seine Forschungen zur Rechts- und Sozialgeschichte der Juden in Deutschland während des Mittelalters (1955) und nunmehr seit über zehn Jahren durch eine Reihe von Büchern über den juristischen Humanismus, deren größtes das zum Basler Universitätsjubiläum erschienene Werk über „Erasmus und die Jurisprudenz seiner Zeit“ (1960, 560 S.) war und denen sich bald ein solches über die Geschichte der Basler Juristenfakultät anfügen wird.

Im Rahmen dieser Forschungen hat sich nun Guido Kisch auch mit dem Freiburger Humanisten-Juristen Ulrich Zasius (1461 bis 1535) beschäftigt, dem bedeutendsten deutschen Rechtslehrer jener Zeit, dem Verfasser des Freiburger Neuen Stadtrechts (1520) und Freunde des Erasmus, der als erster eine juristische Schule in Deutschland begründet hat. In seinem Erasmus-Buch widmet ihm Kisch ein gehaltreiches, von tiefem Eindringen in die Denkungsart des Freiburger Gelehrten und Respekt vor seiner Leistung zeugendes Kapitel. Diese Voraussetzung muß man kennen, will man den Vorspruch, womit Kisch das hier zu besprechende Buch versehen und den er mehrfach auch gerade bei Zasius gefunden hat, recht verstehen: *Plato mihi amicus, amicior veritas*.

Denn in dieser seiner neusten — übrigens vom Verlag hervorragend ausgestatteten — Arbeit beschäftigt sich Guido Kisch mit einer Seite von Wesen und Werk des Zasius, die alles andere als erfreulich ist, vielmehr einen tiefen Schatten auf sein Bild wirft: mit seinem „grenzenlosen Judenhaß“ (S. 43). Kisch hat dieses Thema nicht zufällig aufgegriffen; er gedenkt seine Studien über die rechtlichen und sozialen Verhältnisse der Juden in Deutschland bis zur Emanzipationszeit fortzuführen, und im Rahmen dieses Vorhabens ist die Behandlung des Judenproblems durch zwei so hervorragende Juristen-Humanisten wie Zasius und Reuchlin ein wichtiger Baustein. Die Frucht dieser Bemühungen ist nun eine Arbeit von seltener, ja geradezu einzigartiger Gelehrsamkeit, die sich dennoch flüssig und spannend liest, zumal wenn man zuerst einmal den umfangreichen Anmerkungsapparat beiseite läßt, worin Guido Kisch mit gewohnter Gewissenhaftigkeit und Vollständigkeit nicht nur das ganze erreichbare Schrifttum bis in die entlegensten Winkel anführt — hierbei kommt ihm seine Beherrschung der angelsächsischen Literatur besonders zustatten —, sondern auch die Quellen im Urtext unter Auflösung aller Abkürzungen und Nachweis aller Zitate — eine Leistung, die voll nur zu würdigen versteht, wer selber mit derlei Quellen gearbeitet hat.

Das Buch hält sich nicht an herkömmliche Grenzen einer Fachwissenschaft, ist vielmehr gerade dadurch vorbildlich, daß es die Rechtsgeschichte in den Rahmen der Geistesgeschichte stellt und theologische sowie kirchengeschichtliche Gesichtspunkte durch solche rechtsgeschichtlicher Art teils ergänzt, teils auch widerlegt. Damit weist es auch methodisch neue Wege.

In der Sache arbeitet Kisch den Gegensatz zwischen Zasius einerseits, Reuchlin andererseits anhand einer genauen Analyse ihrer einschlägigen Schriften und sonstigen Materials heraus, wobei sich Kischs umfassende Kenntnis des mittelalterlichen Judenrechts als ebenso nützlich erweist wie diejenige der Postglossatoren und ihrer Einwirkung auf Deutschland. Von dieser spezifisch wissenschaftlichen Seite seines Buches kann an dieser Stelle nicht näher berichtet werden. Vielmehr sei hier mit Nachdruck das moralische Problem betont, vor dem der Leser steht, zumal wenn er viel Verehrung für Ulrich Zasius empfindet, und vor dem auch Guido Kisch gestanden hat, wie jener oben zitierte Vorspruch es erweist: es be-

gegnet uns hier der „große Jurist und gläubige Christ“ (S. 32) als bedenkenloser Mitläufer und in gewissem Maße auch als Wegbereiter bei einer Entwicklung, die letzten Endes nach Auschwitz und bis zum Eichmann-Prozeß führt. Guido Kisch hat diese Zusammenhänge in ihrem vollen Ernst gesehen und — vor allem in den Anmerkungen — erörtert; hierbei handelt er auch ausführlich über Martin Luther und die Juden anhand der gesamten in- und ausländischen Literatur, zu der inzwischen noch der Beitrag von Martin Stöhr in „Christen und Juden“ (FR XIII, 80 ff.) gekommen ist. Die vornehme Haltung, die Kisch angesichts der „zu Unrecht als ‚Hauptschrift‘ bezeichneten Haßschrift des Reformators“ einnimmt, die wieder „der verdienten Vergessenheit“ anheimfallen möge, kennzeichnet auch seine Ausführungen über Zasius. Trotzdem aber dürfen wir, und zwar gerade wir als Deutsche und als Christen, uns ein solches Vergessen nicht zu leicht machen. Und da es vor allem, wie Kisch nachweist, das kanonische Recht war, woraus Zasius seine Argumente herleitete — indes sich Reuchlin weit mehr auf den italienischen Juristen Bartolus stützte — so wird eben jenes moralische Problem gleichzeitig zu einem religiösen und eine mit tiefer Gelehrsamkeit befrachtete fachwissenschaftliche Untersuchung zugleich zu einem Anlaß ernster geschichtlicher Besinnung.

Die folgenden, mit aller Behutsamkeit geäußerten Gedanken sind denn auch nicht als Entschuldigung von etwas Unentschuldigbarem gemeint, sondern als Ergänzung und Bestätigung von dem, was Kisch selber auch zum Verständnis der Haltung von Zasius beigetragen hat. Er nennt diesen im Gegensatz zu Reuchlin „mehr Jurist als Humanist“ (S. 45) und betont im Einklang mit früheren Beurteilern seinen geringeren Grad seelischer Tiefe und seine bedauerliche Intoleranz nach so manchen Seiten hin. Damit ist Zasius in der Tat treffend beschrieben, der sich als Nachbar, als Kollege, als Prozeßgegner ebenso willkürlich aufführen konnte, wie er als Freund, als Lehrer, als Anwalt keine Grenzen der Hilfsbereitschaft kannte. Die Schrift mit den schlimmsten Ausfällen gegen die Juden sollte das Verhalten eines langjährigen Freundes, des Münsterpfarrers, in einem Einzelfalle — der Taufe eines Judenkindes ohne Einwilligung des Vaters — decken und war ihm auch gewidmet; sie fand den Beifall von bedeutenden Zeitgenossen wie Wimpfeling und Geiler von Kaisersberg, dem berühmten Straßburger Prediger. Im Rahmen des Gesamtwerks von Zasius ist sie, und sind seine anderen einschlägigen Äußerungen von geringem Gewicht, deshalb erscheint das Urteil, Zasius sei ein „bis zum Fanatismus haß erfüllter Feind des Judentums“ gewesen (S. 45), doch vielleicht als etwas zu pointiert. Weist doch gerade Guido Kisch entgegen bisher geäußerten Meinungen eindeutig nach (S. 13, 70, 84), daß Zasius jeder „Rassen“ standpunkt fern lag. Von hier aus läßt sich wohl auch die Meinung des Zasius-Biographen Stintzing, die dieser mit einem wörtlichen Zitat aus Eichhorns Rechtsgeschichte belegt, rechtfertigen, nach den Vorstellungen jener Zeit sei die Meinung von Zasius, die sich für die Taufe des Judenkindes aussprach, „die humanere“ gewesen (S. 12, 66 f.). Wie gesagt: wir wollen hier nichts entschuldigen, sondern verstehen und Einkehr halten, und für den Anstoß dazu danken wir dem Verfasser.

Hans Thieme

Karl Forster (Hrsg.): Möglichkeiten und Grenzen für die Bewältigung historischer und politischer Schuld in Strafprozessen. Studien und Berichte der Katholischen Akademie in Bayern. Heft 19. Echter-Verlag. Würzburg 1962. 147 Seiten.

Am 18. und 19. November 1961 befaßte sich die Katholische Akademie in Bayern mit dem bedrängenden Thema der Bewältigung der Vergangenheit im Bereich der Strafrechtspflege. Otto Kranzbühler sprach über den „Wert oder Unwert historischer Strafprozesse — erörtert am Nürnberger Beispiel“.

Albert Mösl behandelte „Das Problem der prozessualen Behandlung politischer Mordtaten“. Dieses Referat zeigt die Bemühungen des Bundesgerichtshofes auf, die vielfältigen strafrechtlichen Probleme, wie bindender Befehl, Notstand,

Irrtum, in ethisch und rechtlich einwandfreier Weise zu lösen. Ganz zweifellos hat der Bundesgerichtshof in verdienstvoller Weise praktisch brauchbare und ethisch begründete Leitgedanken herausgearbeitet. Die sich heute darbietenden Schwierigkeiten für die Rechtspflege liegen vornehmlich in der Beweisführung. Auch das Referat von Erwin Schüle über „Die strafrechtliche Aufarbeitung des Verhaltens in totalitären Systemen — der Eichmann-Prozess aus deutscher Sicht“ legt Zeugnis davon ab, mit welchem Ernst Kräfte in der deutschen Justiz tätig sind, das kriminelle Verhalten in der vergangenen Epoche dem Strafgesetz entsprechend zu bewältigen. Das Referat zeigt auf, wie weit die Eichmann zur Last gelegten Verbrechen justizmäßig geklärt waren, ohne daß es freilich gelang, Eichmanns habhaft zu werden. Über die „Lebensbedingungen unter totalitärer Herrschaft“ unterrichtet das Referat von Hans Budheim. Karl S. Bader legt in seinem Vortrag „Politische und historische Schuld und staatliche Rechtsprechung“ die Aufgabe der Justiz dar, kriminelle Handlungen zu verfolgen. Die Struktur und das Ziel des Strafprozesses machen den Prozeß wenig geeignet, politische und historische Schuld zu klären, sondern können immer nur auf die Verbrechen bezogene Schuld des Täters ausgerichtet sein. In sehr fein formulierten Worten legt Bader dar, was zu viel und was zu wenig in der deutschen Justiz geschehen ist. Moraltheilige Grundsätze entwickelt Johannes Hirschmann in dem Referat „Die richterliche Bewältigung politischer und historischer Schuld in theologischer Sicht“.

Das Buch enthält leider nicht die Diskussionsbeiträge. Es gibt auch nicht die in der großen Zuhörerschaft vorhandenen Richtungen und Strömungen wieder. Damit kommt in ihm auch nicht das Unbefriedigende, ja, Erschreckende der Tagung zum Ausdruck. Allerdings können einige von Kranzbühler vorgetragene Gedanken etwas in die Richtung weisen, die ich durchaus für bedenklich halte. Es ist verständlich, wenn Kranzbühler als Verteidiger in Nürnberg sich in besonderer Weise mit den Verfahrensbedenken und den Schattenseiten des Nürnberger Prozesses befaßt. Jedoch ist es ihm von dieser Betrachtungsweise aus nicht gelungen, dem Prozeß wirklich gerecht zu werden. Daß dieser Prozeß für uns bitter ist, ist klar. Aber auch in all seiner Unvollkommenheit hätte dieser Prozeß einen entscheidenden Beitrag zu einer Abkehr von den das nationalsozialistische Regime tragenden Vorstellungen werden können. Es ist in dem Referat von Kranzbühler nicht deutlich geworden, daß es in Nürnberg weniger um Völkerrecht als um von der Völkergemeinschaft getragenes Strafrecht ging. Es ist in Nürnberg der Versuch gemacht worden, deutlich zu machen, daß es darum geht, Verbrechen im Rahmen des politischen Geschehens zur strafrechtlichen Ahndung zu bringen. Das innerstaatliche Strafrecht hat es in einer kaum ertragbaren Weise mit vielerlei menschlichem Versagen im alltäglichen Leben zu tun, wobei das quasikriminelle Unrecht einen breiten Raum einnimmt. Die großen Verbrechen gegen den Frieden, gegen die Menschlichkeit und die Freiheit ganzer Gruppen und Völker sollten in dem Nürnberger Prozeß in den Griff genommen werden. Er diene der Sühne für das unüberschaubare Unrecht mit seinem unendlichen Leid infolge des Versagens nicht bloßer unpersönlicher Regierungen, sondern einzelner Menschen, wo auch immer sie standen. Zugleich zielte der Prozeß auf die Vorbeugung künftiger die Menschheit bedrohender Verbrechen. Gegenüber dem geschehenen Unrecht gibt es weder ethisch noch rechtlich ein Sichberufen auf das Handeln einer Regierung oder einen angeblich bindenden Befehl. Die Bindung an einen Befehl kann es nur dort geben, wo jedenfalls grundsätzlich die Rechtmäßigkeit gewahrt ist. Weder angebliche Kriegsnotwendigkeiten noch die gewandelte Kriegstechnik können einen Freibrief gegenüber dem Strafrecht gewähren. Es ist nicht richtig, daß der Nürnberger Prozeß völkerrechtswidrig gleich strafbar gesetzt hat. Vielmehr ging es, wie auch immer die Tatbestände gefaßt worden sein mögen, um die Ahndung echter Verbrechen, die von jedem Strafgesetzbuch in dieser oder jener Form erfaßt worden sind. Es soll nicht

verkannt werden, wie schwierig Feststellungen gerade bei den auf dieser politischen Ebene liegenden Verbrechen sein mögen. Wir dürfen aber nicht übersehen, daß das Besondere der in Nürnberg abgeurteilten Vorgänge war, daß sie nicht nur unvorstellbare Unmenschlichkeiten darstellten, sondern sich in einem schuldhaft begonnenen Krieg vollzogen. Wenn Kranzbühler hervorhebt, daß lediglich der gegen Rußland eröffnete Krieg als Angriffskrieg charakterisiert worden ist, und dann fortfährt: „Welthistorisch gesehen ist das Ergebnis, darf ich wohl sagen, grotesk, daß der Krieg, den man vielleicht später einmal als den einzig unvermeidlichen beurteilen wird, als deutscher Angriffskrieg charakterisiert worden ist“, so werden Unrecht und angebliche Zweckmäßigkeit in bedenklicher Weise vermengt. Vor allem aber wird die Einsicht in Unrecht und Schuld verhindert. Damit wird einer Haltung Vorschub geleistet, die sich in der Diskussion bedrückend äußerte. So sehr wir dem Leiter der Akademie, Dr. Karl Forster, für die Veranstaltung dieser Tagung mit ihrem schwerwiegenden Thema danken können, offenbarte sie, daß trotz allem Bemühen um die Klärung von Unrecht und Schuld und trotz aller Anstrengungen im justiziellen Raum, selbst im christlichen Bereich, es noch vieler Einsicht und Selbstüberwindung bedarf.

Karl Peters, Tübingen

Rahel Straus: Wir lebten in Deutschland. Erinnerungen einer deutschen Jüdin, 1880—1933. Herausgegeben und mit einem Nachwort versehen von Max Kreuzberger. Stuttgart, 2. Auflage 1962. Deutsche Verlagsanstalt. 308 Seiten.

Die Erinnerungen der früheren Münchener Ärztin sind zunächst für ihre Kinder geschrieben. Das erklärt den zuweilen ein wenig unbekümmerten Stil und die häufigen Rück- und Zwischenblendungen auf die Ahnen und Anverwandten der weitverzweigten, kinderreichen Sippe. Dem nicht-jüdischen Leser wird darin das starke jüdische Familiengefühl, die gepflegte Tradition deutlich. Der Stammbaum, den Dr. Elias Straus, der Gatte der Autorin, seinem Vater zum 60. Geburtstag aufzeichnete, reicht bis ins 13. Jahrhundert zurück. Der berühmteste Ahne ist der Urgroßvater Seckel Löb Wormser, Rabbiner in Michelstadt, Odenwald, der als ein Baal Schem, als heiliger Helfer und Wundertäter von Juden und Christen verehrt wurde. In der Ehe Elis mit Rahel Gotein verbanden sich die alte rheinische Familie des Baal Schem und die bayrischen Feuchtwangers und Wassermanns, meist Rabbinerfamilien, die in Polen und Ungarn beheimatet waren. Rahel selbst wuchs mit ihren drei Geschwistern schon im Westen auf, in Karlsruhe, in der liebevollen Hut ihrer frühverwitweten Mutter, die etwas von der Größe der jüdischen Frauen gehabt haben muß, wie sie Buber schildert. Das begabte Mädchen, eine der ersten Gymnasiastinnen und Studentinnen von Baden, erlebt eine glückliche Kindheit und Jugend, die weder in der Schule noch auf der Heidelberger Universität von antisemitischen Begegnissen getrübt wird.

Auch in München erwachsen der jungen Ärztin und Bankiersgattin herzliche Freundschaften mit evangelischen und katholischen Christen — neben allem selbstverständlichen Verkehr und der Arbeit in jüdischen Kreisen. Rahel Straus ist überzeugte Zionistin. Das trägt ihr manchen Konflikt mit andersgesinnten Juden ein. Der Zionismus spielt in ihrem Leben eine entscheidende Rolle. Sie leidet darunter, daß München damals, wie sie meint, „fast ganz unberührt vom zionistischen Gedanken“ ist und daß so viele völlig blind dem wachsenden Antisemitismus gegenüber sind. Sie selbst teilt durchaus die Liebe der assimilierten deutschen Juden zur deutschen Heimat und zur deutschen Kultur, aber sie weiß dabei immer, daß man anders als die andern und gefährdet ist. Und dennoch ist auch sie bei aller wachen Aufmerksamkeit der politischen Entwicklung gegenüber 1933 „wie versteinert“, als Hitler Reichskanzler wird.

Im gleichen Jahr stirbt ihr Mann. Mit der Hilfe treuer Freunde und Verwandter gelingt es ihr, Ende des Jahres mit ihren Kindern nach Israel zu übersiedeln, in „das einzige Land, das Heimat werden konnte, wenn man die angeborene Heimat verließ“.

Max Kreuzberger hat den Erinnerungen als Herausgeber ein Nachwort angefügt. Es gibt wertvolle Übersichten und Hinweise zur Geschichte der deutschen Judenheit, läßt aber einen eigentlichen Kommentar zu den Erinnerungen selbst vermissen. Rahel Straus hat ihre Niederschrift schon 1942/43 abgeschlossen, also vor dem Ende der Hitlerherrschaft.

Nicht in allem wird der Leser den Anschauungen der Autorin zustimmen können, aber er wird ihre Erinnerungen als ein Dokument der Gegenwartsgeschichte werten, das ihn — zumindest den deutschen und christlichen Leser — zur Gewissensforschung anregen muß.

Angela Rozumek

Clara Asscher-Pinkhof: Sternkinder. Aus dem Holländischen übersetzt von Wilhelm Niemeyer. Berlin 1961, Cecilie Dressler Verlag. 208 Seiten.

Die jüdische Autorin war bis 1943 Lehrerin in Holland. Sie begleitete die jüdischen Kinder ins Interniertenlager und nach Bergen-Belsen.

Im Juli 1944 gelang es — ein einziges Mal — eine Anzahl jüdischer Lagerinsassen gegen eine Gruppe Gefangener in Palästina auszutauschen. Mit ihnen kam Clara Asscher-Pinkhof nach Israel, wo sie heute wieder als Lehrerin tätig ist.

Das Buch schildert in einer losen Folge von Skizzen, was holländische Kinder und Jugendliche mit ihren jüdischen Eltern unter der nationalsozialistischen Verfolgung erlebten. So böse diese Erlebnisse sind, sie werden hier ohne Haß und Groll geschildert, mit wachem Sinn auch für das Licht, das da und dort das Dunkel aufhellt. Das hellste Licht geht von den Müttern aus, die sich, solange sie können, zwischen ihre Kinder und das Unheil stellen. Sogar noch im KZ. So wagt die Autorin zu sagen: „Solange ein Kind bei seiner Mutter ist, fehlt ihm nichts zu seinem Glück; die Mutter schirmt alles ab.“ Eine Mutter ist es auch, die in der Nacht vor der gefürchteten Deportation in den Osten das vertrauensvolle Wort sagt: „Gott ist überall — genauso gut in Polen wie hier.“ Sie sagt es zu ihren drei Kindern. Ein Mädchen, das keine Mutter, niemand mehr von seiner Familie hat, hört es, schrickt auf aus seiner Verlorenheit und überlegt: „Ist es wahr, was die Mutter gesagt hat?“ Daran hat sie nie gedacht. Sie glaubte, Gott könne weder hier, in diesem finsternen Raum mit seiner Trübsal und den zwei toten Frauen (die sich das Leben genommen haben) noch in dem Viehwagen oder sonst irgendwo sein. Doch wenn diese Mutter mit so fröhlicher Stimme sagt...

Sie rutscht aus ihrem zweiten Stock herunter, steht mit bloßen Füßen auf dem von Sand und Stroh und Papier bedeckten Boden und klammert sich am Arm dieser Mutter fest.

„Darf ich mit Ihnen?“ flüstert sie, „ich bin allein.“

„Natürlich, mein Kind“, antwortet die Frau. „Jedenfalls wenn wir in einen Waggon kommen.“

„Können Sie das nicht einrichten?“ bittet sie. „Ich denke... ich glaube, daß Gott mehr bei Ihnen ist.“

Die Frau küßt sie aufs Haar. „Er ist überall“, sagt sie. „Aber Du bleibst bei mir.“

Frau Clara Asscher-Pinkhof hat für ihr Sternkinder-Buch den Deutschen Jugendbuchpreis 1962 zugesprochen bekommen. Der damit verbundene Betrag von 4000 DM wurde von ihr für die Berufsausbildung der Nachkommen ihrer „Sternkinder“, die die Verfolgung überlebten, zur Verfügung gestellt.

So sehr wir die Ehrung der Verfasserin begrüßen, so darf doch nicht unerwähnt bleiben, daß das Buch nicht in allzu junge Hände gehört. Der Titel und die äußere Aufmachung lassen in ihm ein Kinderbuch vermuten, als das es von der Autorin sicherlich nicht gedacht ist. Bei Erwachsenen und reiferen Jugendlichen hat es eine Mission zu erfüllen, bei ahnungslosen Kindern könnte es einen seelischen Schock auslösen.

Angela Rozumek

Auschwitz. Zeugnisse und Berichte: Hrsg. von H. G. Adler, Hermann Langbein, Ella Lingens-Reiner. Frankfurt/M. 1962. Europäische Verlagsanstalt. 423 Seiten.

Der Verfasser der Bücher über Theresienstadt, H. G. Adler — der von dort nach Auschwitz kam —, der Sekretär des Comité International d'Auschwitz, Hermann Langbein, die —

wegen ihrer Hilfe für Juden verhaftete, selbst nicht-jüdische Ärztin Lingens-Reiner — im Frauenlager als Häftlingsärztin war, gaben dieses äußerst sorgfältig gearbeitete Dokumentarwerk heraus. Mehr als 31 Autoren aus 14 Ländern berichten 40 Episoden aus dem Lagerleben und vermitteln das Leben und die Organisation dieser grauenhaften Fabrik des Todes: Einzelheiten der Organisation dieser Auschwitz umfassenden verschiedenen Lager, die Widerstandsbewegung im Lager, die letzten Tage bis zur Befreiung. Teils erstmals veröffentlichte Bruchstücke aus den Aufzeichnungen des Lagerkommandanten Höß (vgl. Rundbrief XII, 45/48, S. 771) und Äußerungen Eichmanns aus dessen argentinischer Zeit ergänzen und belegen die Berichte, Photographien von Personen, amtlichen Urkunden, eine genaue Zeittafel, Anmerkungen und ein Personenverzeichnis der im Buch erwähnten SS-Angehörigen beschließen diese erschütternde Anthologie.

Josef Wulf: Lodz. Das letzte Ghetto auf polnischem Boden. In: Schriftenreihe der Bundeszentrale für Heimatdienst. Heft 59. Bonn 1962. 84 Seiten.

Im Rundbrief 50/52, S. 127 r., wurde auf eine gleichlautende Monographie verwiesen, die zunächst in der Beilage zur Wochenzeitung „Das Parlament“ vom 7. 6. 1960 erschien. Sie liegt jetzt noch um einen 31-Seiten-Dokumenten-Anhang erweitert vor. In dem sehr sorgfältig gearbeiteten Heft finden sich u. a. auch Dokumente über die Einschaltung Eichmanns bei Durchführung der Räumung (von Juden) im Ostraum (S. 60, 61, 65, 80). Die Schrift gewährt einen genauen Einblick in das letzte und zugleich erste dieser Ghettos Litzmannstadt. Es wird auch berichtet, daß dort am 6. 8. 1940 vom Reichstatthalter der Befehl an den Regierungspräsidenten in Lodz kam, daß im Falle einer polnisch-jüdischen Mischehe beide Partner, sofern sie nicht in Scheidung oder getrennt leben, ebenfalls in das Ghetto einzuweisen sind, gleiches solle auch für die Kinder aus solchen Ehen gelten, und ebenso sei zu verfahren, wenn jüdisch-deutsche Mischehen vorkommen sollten. Hier zeichnet sich schon die Tendenz ab, die vorgesehen war, aber im Altreich dann nicht mehr zum Zuge kam.

Franz Schürholz: Das Werkstatt-Modell Israel. Aufgaben der kommenden Entwicklungsperiode. Frankfurt/M. 1962. Ner-Tamid-Verlag. 86 Seiten.

Auf Grund eines achtwöchigen Aufenthaltes in Israel bietet hier ein Sozialwissenschaftler in kurzen prägnanten Abschnitten einen Bericht dar. Das Buch ist in zwei Teile eingeteilt: „Die Elemente der Einigung des wiedervereinigten Volkes“ und „Sicherheit durch Friedensschluß“. Bei der Bevölkerungsstruktur ist bemerkenswert, daß „es ein sehr junges Volk“ ist (5% sind über 65 Jahre — in Mitteleuropa hingegen: 12 bis 17%). Während der Berufsbereich der deutschen Juden hier früher so eingengt war, weist dieser „in der nationalen Heimat eine unübersehbare Fülle von Berufen“ auf. Ein Abschnitt des Buches ist der Armee gewidmet, die in Israel ein ganz anderes Gesicht als sonst wo hat, ein bedeutsamer Erziehungsfaktor ist und der Integration der Einwanderer aus 70 Ländern dient: „Charakteristisch für die Ziele der weiblichen Militärpädagogen scheint mir die Sorgfalt zu sein, die der Pflege aller Geselligkeitsformen gewidmet wird. Wer da glaubt, gegenüber diesen uniformierten weiblichen Soldaten in zivilen Berufstätigkeiten die Bedenken einer Abwertung fraulicher Werte oder gar militärischer Vorlieben äußern zu müssen, irrt sich sehr. Eher das Gegenteil habe ich von diesem Erziehungsfaktor in der Armee festgestellt, in dem Strenge mit Wärme, kritische Wachheit mit Sinn für idealistische Jugendarbeit, Härte mit Spieltrieb und musischer Bildung vereint sind. Nicht die Frauen sind vermännlicht, sondern die in anderen Armeen oft geistig-seelisch vereinsamte Männergesellschaft ist aufgelockerter, charakterlich disziplinierter, kameradschaftlicher und kultivierter geworden“ (S. 32). Der zweite Teil des Berichtes „Sicherheit durch Friedensschluß“ besteht aus den Abschnitten: Die verbliebenen Araber in Israel, die geflohenen Araber in der arabischen

Umwelt, Judaismus und Religionsstaat. Kann Israel das Friedenstor aufstoßen? Wie könnte deutsche Hilfe aussehen? — Bei der Mitwirkung zum Frieden stellt sich für uns alle die Aufgabe, „sich an den Versuchen zu beteiligen, Konfliktsituationen zu entschärfen, die Kräfte der Versöhnung zu unterstützen und Möglichkeiten eines Friedensschlusses nachzugehen“ (S. 39). Die mißtrauischen Nachbarn Israels sollten wissen, was der Berichterstatter beobachtete: „Ermutigt haben mich viele Unterredungen mit israelischen Freunden, die ruhelos danach Ausschau halten, Gesprächspartner auf der arabischen Seite zu finden, um vereinigende Gesinnungen, nicht trennende Meinungen wirken zu lassen, um gemeinsame Ziele zu klären und förderatives Zusammenleben, nicht nationales Machtdenken zu stärken. Wer könnte zweifeln, daß in den arabischen Ländern, in denen sich soviel Neues, Vorwärtstrebendes regt, ebenfalls ähnlich gesinnte Menschen mit Fähigkeiten zum vernunftgemäßen Handeln und müde des Steckenbleibens im ewig gestrigen Sichabsperrern leben? Auch sie möchten Gehör finden und einem gemeinsamen Energieinsatz für den materiellen und zivilisatorischen Fortschritt dienen“ (S. 39/40). — Ein Abschnitt „Das Weltlaboratorium Israel und die Entwicklungsländer“ erscheint dem Verfasser und auch uns zur Information erforderlich, wenn man die Frage nach Art des Hilfsbeitrages der Bundesrepublik Deutschland stellt: „Es kommt nun darauf an, daß die bisherige Praxis (d. h. der Reparationen) zur Grundlage einer *bewußten*, zielsicheren und mutigen Politik der Bundesrepublik gemacht wird. Sie setzt voraus, daß die Deutschland zugefallene Rolle als *Mittler* zwischen den arabischen Staaten und Israel erkannt und die Hilfsmittel stärker und gradliniger eingesetzt werden. Ohne die Aufnahme diplomatischer Beziehungen zwischen Deutschland und Israel ist das nicht möglich, und auch wir möchten uns diesem hier gestellten Appell — den wir im Rundbrief schon berührten — lebhaft anschließen: „Kann solchen Beziehungen im Jahre 1962 noch etwas im Wege stehen?“ (S. 76; vgl. auch Rundbrief XIII, 50/52, S. 76 f. u. s. o. S. 28 f., 42).

Hans Günther Meissner: Die Wirtschaft Israels. Aufbau-Struktur-Entwicklung. Reihe Außenhandel und Weltwirtschaft Bd. 7. Berlin 1962. Erich Schmidt Verlag. 79 Seiten.

Der Bericht beruht auf Eindrücken und Erkenntnissen, die der Verfasser auf einer im Auftrag der Bundesstelle für Außenhandelsinformation unternommenen Reise durch Israel gewonnen hat. Klare Übersichtlichkeit zeichnet diese instruktive Schrift aus. Die Abschnitte: Aufbau des Staates, Wirtschaftsstruktur, Position als Entwicklungsland, Stellung in der Weltwirtschaft, Beziehungen zu den Entwicklungsländern vermitteln zugleich auch Einblick in politische und soziale Zusammenhänge. — Wir erfahren u. a., daß es dem landwirtschaftlichen Sektor gelungen ist, ca. 70% der Versorgung aus dem Lande selbst sicherzustellen (S. 35). Im Abschnitt zur Handelspolitik ist nunmehr zu ergänzen, daß die Europäische Wirtschaftsgemeinschaft Ende Oktober 1962 Verhandlungen über den Abschluß eines Handelsvertrages mit Israel aufnehmen will (s. o. S. 60).

Da die Schrift Anfang 1962 erschien, ist der letzte Stand der statistischen Zahlen im beigegebenen statistischen Anhang vom 1. 1. 1961, teilweise geht dieser — wie z. B. der Einwohnerzahl in Städten — auf das Jahr 1958 zurück. Eine Begriffs-, eine Namensklärung und eine Wirtschaftskarte beschließen das Buch, das jedem an Israel Interessierten dienlich sein kann.

Arno Ullmann: Israel. Abenteuer einer neuen Heimat. Düsseldorf-Köln 1961. Eugen Diederichs Verlag. 213 Seiten. *Arno Ullmann*, seit 1935 israelischer Staatsbürger „durch Erlebnis und durch die liebe Not geworden“. Der ehemalige Mitarbeiter des „Berliner Tageblatt“ immigrierte aus Deutschland „unfreiwillig“ in Israel und fing als Siedler dort radikal neu an. Das vorliegende Buch ist seiner Frau gewidmet, die — wenn er „schriftstellert“ — die Farm besorgt.

Es ist ein lesenswertes Zeugnis, sehr anschaulich geschrieben, in vier Teilen: „Die ländliche Szene“, „Umriss und Gesichter“, der Süden des Landes, Dokumente und Zahlen mit Daten über die Staatsbildung, statistische Angaben von 1959/60, Hauptdaten jüdischer Geschichte. In der „ländlichen Szene“ begegnen uns die verschiedenen israelischen Siedlungsformen, unter ihnen besonders bekannte Namen: Der Kibbuz Hasorea, der „Sämann“; Ein Gev, das „Fischerdorf am Geigensee“; der 1921 gegründete Moschav Ovdim Nahalal, die „Sektierer der Mühsal“; Schawe Zion, „die Bruderschaft aus Schwaben“, ein Typ des Moschav Schitufi, deren es heute dreißig in Israel gibt mit über 3000 Menschen; Ramot Haschawim, das Kfar Schitufi, ein Genossenschaftsdorf, von einem ehemaligen Zahnarzt aus Berlin begonnen, die anderen ersten Siedler waren ein Berliner Textilkaufmann, ein Königsberger Drahtzaunfabrikant, drei Apotheker, ein Anwalt. Ein u. a. bemerkenswertes Novum war, daß dort keine Wahlen zum Gemeinderat stattfanden, sondern die Verwaltung durch Verabredung zwischen den Parteien gebildet wurde. Niemand nahm je den öffentlichen Rechtsapparat in Anspruch. Streitigkeiten wurden durch Schiedsgerichte beigelegt (S. 54/55). Ein Abschnitt ist drusischen und arabischen Dörfern gewidmet. — Die „Umriss und Gesichter“ machen uns mit typischen Menschen des Landes bekannt, u. a. mit dem „Bürgermeister seiner vierstöckigen Stadt“, die sich den Karmel hinanzieht: Abba Chuschi, der 1898 in Galizien geboren war und 1922 mit einer Pioniergruppe ins Land kam. Das Buch bietet auch manche Einblicke in originelle soziale Arbeit: Haifa erfand den „Tag der Alten“, an dem 1000 Freiwillige mit Autos alte Bürger der Stadt zu einem Ausflug einladen. Andere Städte, wie Naharia, haben diese Aktion der Stadtverwaltung, die den Namen „Ehret Vater und Mutter“ trägt, übernommen. Als im Oktober 1962, wie alljährlich, an den Sukkotfeiertagen¹ mehr als 400 über siebzigjährige Männer und Frauen mit Autobussen und Privatwagen in Naharia losfahren, hatte eine Gruppe von gerade dort weilenden Theologie-Studenten aus Kiel Gelegenheit zu diesem „Anschauungsunterricht, wie in Israel das biblische Gebot mit der Realität des Landes in Einklang gebracht wird“².

Das Buch bietet ferner einen Einblick in die größte Aufgabe der israelischen Wissenschaftler und Agronomen: die Bewässerung der Wüstengebiete. „Israel ist ein Demonstrationsfeld symbiotischer Koexistenz des archaischen mit weltoffener Differenzierung. Neben dem Acker, den der Fellache noch mit Geräten aus der Frühzeit der Menschheit bearbeitet, entsteht eine Maschinerie der Naturwissenschaft, die in ihrer letzten destruktiven Konsequenz die Spanne zwischen dort und hier wieder auslöschen kann: die zwischen Holzpflug und Atommeiler“ (S. 11).

Während dieses Buch die ganze Atmosphäre Israels einzufangen weiß, vermißt man dies, in bezug auf das israelische Jerusalem, in dem Bildband von

Günther Schöne: Jerusalem. Bildnis der heiligen Stadt. Wiesbaden 1961. F. A. Brockhaus. 71 Seiten, 64 farbige und einfarbige Tafeln sowie zwei Kartenskizzen.

Dem Buch ist eine ausgezeichnete historische Einleitung der Geschichte Jerusalems seit Beginn der ersten Siedlung des dritten Jahrtausends v. Chr. bis zur Teilung zwischen Jordanien und Israel vorangestellt von Franz Altheim, Professor für alte Geschichte an der Freien Universität in Berlin. Der Schutzumschlag des Bandes ergänzt Angaben zur neueren Geschichte Jerusalems mit einem Hinweis auf den jüdisch-arabischen Krieg. Unter den insgesamt 64 Abbildungen beziehen sich etwa 13 ganz oder teilweise auf das israelische Jerusalem. Die Abbildungen mit ihren Legenden über die jordanische Altstadt von Jerusalem vermitteln einen vollen Einblick in das Leben der Stadt und ihre Atmosphäre. Zu der Abbil-

¹ Sukkot, das dritte und letzte jüdische Wallfahrtsfest. Es wird zum Andenken an die zeltartigen Hütten gefeiert, in denen die Kinder Israels auf ihrer Wüstenwanderung wohnten.

² Aus: „Jedioth Chadashot“, Tel Aviv, 26. 10. 1962.

dung 19 sei noch ergänzt, daß die Klagemauer heute „verlassen“ ist, da entgegen der Bestimmung § 8 des Waffenstillstandsvertrages von 1949 die Araber den Juden keinen Zutritt zu dem letzten Rest ihres Heiligtums im Gebiet von Jerusalem gewähren.

Die Abbildungen, die sich auf die israelische Neustadt von Jerusalem beziehen, sind Bilder aus dem jüdischen Bergland nahe Jerusalem, wo gezeigt wird, daß der Wiederaufbau in Israel ein Gegensatz ist zu der „Trostlosigkeit, wie man sie in der Umgebung südlich und östlich der Stadt antrifft“, ferner Bilder von Ein Karem, der Stadtmauer, einem verwilderten Streifen am Niemandsland, vier Bilder aus dem orthodoxen jüdischen Leben. Leider findet sich nicht ein einziges Bild von dem einzigartigen seit 1956 entstandenen Universitäts- und Regierungsviertel, das auf einen noch vor wenigen Jahren unwegsamen steinigen Gebiet entstanden ist und das das gesamte westliche Gebiet der Stadt Jerusalem überragt und ihm einen ganz bestimmten Charakter verleiht. Ebenso wenig gibt es ein Bild von dem für Israel typischen Herzlberg mit der neuen Gedächtnisstätte und seinem Archiv, dem Yad Vashem oder etwa dem Gebäude der Jewish Agency oder einer Abbildung der neuen Universitätsklinik, der Hadassah, deren Fenster Marc Chagall geschaffen hat. Es sind keine der modernen Wohnviertel oder vielen neuen um Jerusalem entstandenen großzügig angelegten Straßen und Siedlungen gezeigt. Daß aber der Autor selbst an der Oberfläche liegende wesentliche Probleme nicht erkannt hat, zeigt die letzte Abbildung des Buches. Es ist das einzige Bild der zahllosen neuen Bauten überhaupt. Die Auswahl dieses Bildes läßt darauf schließen, daß der Verfasser wohl mit Bedacht ein Bild aus dem religiösen Bereich bringen wollte. Wie aber erklärt sich die völlig verfehlt Kennzeichnung dieses Bildes? Wird doch dadurch das Grundlegende und Offensichtliche der religiösen Probleme Israels überhaupt verkannt: Dieses Bild, Nr. 64, wird nämlich bezeichnet als „Das israelische Ministerium für religiöse Angelegenheiten“ — es stellt in Wirklichkeit aber dar das Oberrabbinat (das Hehal Schlomo)¹! Während der Rabbinatsrat aus zwei Großrabbinern u. a. besteht und dieser Rat die höchste religiöse Behörde in Israel ist, die Aufsicht über die örtlichen Rabbinat führt und ein Appellationsgericht ist, regelt hingegen die Beziehungen zwischen Staat und Religion das israelische Ministerium für religiöse Angelegenheiten, an dessen Spitze ein politisch ernanntes Kabinettsmitglied steht.

Das Bild 63 „In der israelischen Neustadt“ soll gegenüber Mea Shearim, dem Stadtteil des orthodoxen Judentums „den überwiegend größeren Teil der Israelis, realistisch und diesseitsgebunden...“ darstellen, doch dürfte ein solches Bild mit den von rückwärts gesehenen zwei jungen Menschen in keiner Weise etwa nur typisch israelisch sein, sondern an vielen Orten der Welt sich finden, obwohl kaum in orientalischen Ländern.

Wenn auch dieser Bildband verständlicherweise den Schwerpunkt auf das Historische der Heiligen Stadt und die Heiligen Stätten legt, so ist doch sehr zu bedauern, daß das heutige Jerusalem nahezu unsichtbar ist und daß, was davon gezeigt ist, ein völlig unzureichendes Bild gibt.

So sind denn — was das israelische Jerusalem angeht — andere in Deutschland erschienene Bildbände ungleich aufschlußreicher, sowohl in bezug auf die Abbildungen wie auch die dazu gehörenden Erläuterungen (vgl. Israel, Du Mont Schauberg, Köln; Schubert: Israel. Staat der Hoffnung. Schwabenverlag; das Große Panoramabuch im Andermann Verlag von Mauriac-Arielli; vgl. Rundbrief XI/41/44, S. 114).

Eine ganz andere, differenzierte Schau als die allzu vereinfachte wie sie in der obenerwähnten Legende zu dem Bild 63 „In der israelischen Neustadt“ sich findet, bietet das Buch

Henri Amoureux: Israel — Erlebtes Land. Hamburg 1961. Nannen Verlag. 204 Seiten.

Henri Amoureux freilich schrieb diesen zugleich warmerherzigen wie objektiven Bericht, nachdem er Israel fünfmal bereist hat (1951, 1955, 1956, 1957, 1958). Als Nichtjude und inoffizieller Besucher kommt der Franzose 1951 zum ersten Mal auf einem Immigrantenschiff nach Israel. Auch er stellt die extreme konformistische Vergangenheit von Mea Shearim mit dem Extremismus der in Lumpen gehüllten Gläubigen dem Extremismus gewisser streng weltlicher, in shorts gekleideter Kibbutzbewohner gegenüber, aber: „Diese beiden Extremfälle sind nicht im mindesten charakteristisch für die Geisteshaltung der Mehrheit...“ (S. 184). Könnte man denn behaupten, daß dieser Wunsch nach Vergnügen das jüdische Volk von seiner Geschichte und von der Bibel fernhält? Nein, es ist wirklich unmöglich in diesem modernsten aller modernen Staaten, denn alles hier ist von heute, die Bäume, die Straßen, die Häuser, es ist ganz undenkbar, hier den althergebrachten „Leitfaden“ des Alltags zu vergessen.

Die Verfassung des weltlichen Staates eröffnet mit einer Danksagung zu Ehren des Gottes von Israel. Der Agnostiker Ben Gurion zitiert laufend das Beispiel Abrahams, Isaaks und all derer, die in dieser alten, ja, legendären Geschichte den Grundstein des jüdischen Staates legten. Man baut einen Hafen, man gründet eine Stadt, und man fördert aus einem Bergwerk, weil König Salomo einstmals an derselben Stelle den gleichen schöpferischen Akt vollzogen hat. Mei Neftoah, in der Nähe von Jerusalem, trägt den Namen eines Baches, den Josua als Grenze zwischen den Stämmen Juda und Benjamin bezeichnete. Yawe ist auf den Trümmern einer biblischen Stadt errichtet worden, Beersheba wurde nach dem Schwur Abrahams und der Philister benannt. Man könnte Seiten über Seiten damit füllen.

Da die Bibel mehr ist als ein religiöser Moralkodex, beherrscht sie den israelischen Alltag zu jeder Stunde. ... auch wenn die religiösen Gesten ihre Kraft verlören und die Regierung die Beschlüsse des Rabbinats nicht mehr unterstützte, so würde sich die Seele des Volkes noch lange nicht wandeln.“ Amoureux hat viele Gespräche geführt und das Land gut kennengelernt. Er behandelt in Ergänzung zu dem genannten Buch von Ullmann (s. o. S. 85) auch religiöse Fragen, u. a. die Bedeutung der Bibel, den Schabbat, den Gegensatz innerjüdischer Gruppen (s. o. S. 53 f.). Der Verfasser erinnert dabei auch an einen Vorfall, der seinerzeit in der israelischen Öffentlichkeit starke Proteste ausgelöst hat, als einem Kind aus einer konfessionellen „Mischehe“ die Beerdigung auf einem jüdischen Friedhof verweigert wurde (S. 182). Der Verfasser zieht daraus den Schluß, daß dies an „also die praktische Unmöglichkeit von Mischehen gemahnt“. Dies bedarf einer gewissen Korrektur, da solche „Mischehen“ wohl erhebliche Schwierigkeiten haben, nicht aber eine Unmöglichkeit sind (vgl. Rundbrief XI/41/44 vom 9. 11. 1958, S. 122 ff.).

Der Verfasser beschließt das Buch mit der Frage: „Würden Sie gern in Israel leben?“ und gibt die Antwort: „Wenn ich Jude wäre, ja.“ Ich ginge nach Israel, nicht um besser zu verdienen oder angenehmer zu leben, nicht um mehr materielle Güter zu besitzen, sondern um ein neues Land aufzubauen, um ein Vaterland aufzurichten, dessen Zerbrechlichkeit zum Einsatz ermutigt... Ich ginge, um dort, in einem der letzten Länder, wo die Menschen noch an sich selbst glauben, mehr Freude zu empfinden... Ich habe vierzehn verschiedene Länder als Reporter besucht. Über keines dieser Länder würde ich sagen, was ich über Israel gesagt habe: und mir scheint, als hätte ich dabei dieselben Empfindungen wie alle, die von dort zurückkehren und noch lange Zeit von ihren Erlebnissen und Gedanken, ob überwältigt oder nicht, gefangen sind...“

Es ist eigens hervorzuheben, wie ausgezeichnet die Übertragung aus dem Französischen ist (Übertragen von Katharina Hock). Das Buch erschien 1958 in Paris in der Originalausgabe „J'ai vu Israël“.

¹ Es geht bei den Spannungen und Differenzen zwischen dem religiösen und nichtreligiösen Lager in Israel um die Frage: Soll Israel eine Theokratie unter orthodoxer Leitung oder eine moderne Demokratie unter liberaler Leitung sein? (s. o. S. 25 ff. u. 53 f.).

Petrus Huigens: Begegnungen in Israel. Kassel 1961. Verlag J. G. Oncken. 215 Seiten.

Petrus Huigens läßt auf das 1959 von ihm herausgegebene „Israel. Land der Bibel und der Zukunft“ (s. Rundbrief XI/41/44, S. 122 r.) die „Begegnungen in Israel“ folgen. Das Buch trägt die Untertitel: Israel — Abenteuer unserer Generation, der junge Staat im Lichte biblischer Prophetie. Der holländische evangelische Theologe berichtet über Gespräche mit Menschen in Israel, es geht ihm dabei besonders um die echte Frage nach der Verheißung, die Gott dem Volke Israel gegeben hat. Viele Einzelfragen, Antworten und Betrachtungen ziehen sich durch das Buch, das, wie das Vorwort von Probst Grüber ausführt, besonders für Jugendliche interessant ist. Ein Besuch im Kibbuz Beit Lohamei Haghettaot (Haus der Ghetto-Kämpfer), dessen Gründer u. a. überlebende Kämpfer des Warschauer Ghetto sind, wirft die auch von Probst Grüber gestellte Frage auf: „Wo haben wir in der Zukunft eine Gewähr dafür, daß nicht noch einmal dämonisierte und psychotische Menschen Gewalt bekommen, das Leben von Millionen Menschen auszulöschen?“ Dieser Kibbuz hat mittlerweile ein umfangreiches Museum und Archiv mit Dokumenten, Publikationen, Photos u. a. errichtet. Ein Besuch in dem ältesten Kibbuz Degania bietet Anlaß, daran zu erinnern, daß auch vielfach, zwar der Vernichtung Entronnenen, oft noch die einzigen Söhne im jüdisch-arabischen Krieg gefallen sind, auch vom damals umkämpften Degania. Der Besucher stellt die Frage, ob der Kibbuz eine Zukunft hat? (S. 111). Anlässlich eines Besuchs bei dem „Spezialisten für Verteidigungsfragen“ wird die Frage nach der Möglichkeit von Wehrdienstverweigerern aufgeworfen, bei einem Besuch bei Herrn Ben Jaakow — seinerzeit Leiter der Konsularabteilung der Kölner Israel-Mission, dann für die Entwicklungshilfe am israelischen Außenamt in Jerusalem tätig — erfahren wir einiges über diese aktuellen Probleme. Ein Kapitel des Buches ist den „Juden und Christen in Israel“ gewidmet; es werden darin viele umfangreichen Probleme behandelt, so daß diese doch wohl etwas zu kurz kommen müssen. Eine Erklärung jüdischer Fachausdrücke sowie ein Literaturverzeichnis beschließen das Buch.

Robert St. John: Ben Gurion Biographie. München 1961. Kindler Verlag. 385 Seiten.

Die Originalausgabe dieser Biographie erschien in New York unter dem Titel Ben Gurion (aus dem Amerikanischen übersetzt von Ilse Heim-Winter). Die Biographie behandelt u. a. auch eingehend die Entstehung des Zionismus, den Kampf um die nationale Heimstätte, das Ringen um die Schaffung eines neuen Staates. Wenn auch auf die inneren Zusammenhänge kaum eingegangen wird, so vermittelt dieses dennoch lesenswerte Buch eine Fülle von Informationen. Leider weist die deutsche Übersetzung derart zahlreiche grammatische, stilistische und sachliche Mängel auf, daß ein Hinweis auf einzelne solche Stellen besser ganz unterbleibt. Sie sollten bei einer neuen Auflage korrigiert werden. Auch bedürfen der Eingang des Buches und gewisse romanhafte Situationsschilderungen einer Überarbeitung.

Als die Hadassah (die älteste zionistische freiwillige Gesundheitsorganisation) ihren alljährlich zur Verteilung kommenden Preis an eine Persönlichkeit von Weltruhm, 1958, an Ben Gurion für seine „außerordentlichen Leistungen im Dienst der Menschlichkeit“ verlieh, bezeichnete sie ihn als einen „Mann der Tat und einen Mann des Verstandes. Sein Dasein war dem Überleben der Juden als ein Volk, der Gründung des Staates Israel und der Förderung der Menschenrechte in aller Welt gewidmet.“

Mit einer von Weisheit gelenkten Einsicht, mit Ausdauer und Mut, befeuert von prophetischer Vision und geleitet von den Lehren der Heiligen Schrift, hat er die moralischen Begriffe unserer alten Erbschaft in eine humane und demokratische Führerschaft übertragen. Israel und sich selbst hat er einen einzigartigen und ehrenvollen Platz im Kampf der Menschheit für die Freiheit gesichert“ (S. 385). Die Biogra-

phie schließt mit dieser für Ben Gurion charakteristischen Feststellung.

Der „Baumeister des jüdischen Staates“ (S. 56) kam 1906, damals als David Grün aus Plonsk nach Palästina, nachdem er zum Unmut seines Vaters, eines Anwalts, seine Studien an den Nagel gehängt, „che er auch nur durchschnittliches Wissen erlangt hatte“. Der Vater, selbst ein gelehrter Mann, „hatte sich gewünscht, daß auch sein Sohn zu einem solchen werde. Jetzt wegzulaufen, um in diesem Wüstenland Palästina ein gewöhnlicher Arbeiter zu werden, was sollte das für einen Sinn haben? 50 Jahre später erklärte der Mann, der einst David Grün hieß...“, einer Gruppe amerikanischer Journalisten... warum er Europa verlassen hatte: „Ich bin kein Flüchtling und kam auch nicht ins Land, weil ich verfolgt wurde. Von meiner frühesten Jugend an spürte ich, daß ich dort nicht zu Hause war, wo ich wohnte: in Polen. Ich wußte, daß meine Heimat hier in Israel sein würde. Israel hat eine Geschichte von viertausend Jahren, und sie lebt im Herzen seines Volkes. Ich glaube, das hat nichts mit Verfolgung zu tun; das ist vielmehr ein geistiges und seelisches Bedürfnis“ (S. 17). Damals freilich, als er mit seinem Freunde Schlomo Zemach aus Plonsk ankam und sich auf die Arbeitssuche machten, zogen sie müde von einer jüdischen Farm zur anderen und boten für jede Arbeit ihre Dienste an, ohne nach dem Lohn zu fragen... Die „Großbauern“, wie David sie später sarkastisch nannte, beschäftigten nur arabische Arbeiter. Arabische Arbeitskräfte waren billiger und besaßen mehr Erfahrung. Die jungen jüdischen Visionäre hatten keine Muskeln... Diese Erfahrung übte eine tiefe und nachhaltige Wirkung auf den Charakter und das politische Denken von David Grün aus. Niemals mehr überwand er seinen Groll auf jene, die er als die „reichen jüdischen Gutsherren“ bezeichnete. Er warf ihnen vor, daß sie aus dem Heiligen Land einen „Mittelstandshimmel“ machen wollten, ein Paradies für Ausbeuter... Später schrieb er: „Alle drei — Arbeit, Hunger und Malaria — waren mir neu und interessant...“ (S. 22).

„Von Natur aus ist Ben Gurion ein Mann des Friedens...“ Bei einem Interview 1956 antwortete er auf die Frage: „Sie erwähnten vorhin, daß Sie bereit wären, sich zu jeder Zeit mit den arabischen Führern an einen Tisch zu setzen und mit ihnen zu sprechen.“ „Ja, zu jeder Zeit... Was die arabischen Länder brauchen, sind weder Krieg noch Panzer, sondern *Schulbildung, Hygiene und Fortschritt* auf allen Gebieten! Dabei könnten wir ihnen helfen. Sie brauchen Frieden, um ihre Länder zu *entwickeln*, ihre Völker zu *erziehen* und ihre *Krankheiten auszumerzen*¹. ... Wenn eines Tages wirklich verantwortliche Männer an deren Spitze stehen, denen das Wohl des Volkes wichtiger ist als alles andere, dann werden sie einsehen, daß es nichts Besseres gibt, als *in Frieden zu leben*... als *mit Israel zusammenzuarbeiten*... bis dahin müssen wir bereit sein, uns zu verteidigen, wenn wir angegriffen werden“ (S. 332). Häufig wurde er gefragt, ob er bereit sei, sich mit Nasser zu treffen. „Wann immer er mich einlädt“, antwortete er, „werde ich zu ihm nach Kairo fahren und ohne weiteres mit ihm von Mann zu Mann verhandeln“ (S. 379).

„Die Zukunft heißt für ihn nicht nur Israel mit dem Traum-bild der blühenden Wüste und einer Renaissance der alten Kultur des Nahen Ostens, der Staat Israel soll auch ein Beispiel sozialer Gerechtigkeit für die unterdrückten Völker bieten. Sein Blick ist von der Machtkonstellation der Gegenwart nicht getrübt, er sieht die dynamische Entwicklung Afrikas und Asiens zu neuen Weltzentren“ (S. 218).

„Die Bibel ist für Ben Gurion nicht allein Israels Geschichtsbuch, sondern auch Konversationslexikon, Baedeker... jedes einzelnen Juden der Welt. Er ist überzeugt davon, daß Irrtümer, die von Staatsmännern und ausländischen Diplo-

¹ Als ein afrikanischer Student nach beendeter Ausbildung — im Rahmen der Entwicklungshilfe — im Oktober 1962 Israel verließ, sagte er auf dem Flugplatz: „Wie weit könnten doch die Araber bereits sein, wenn ihre Länder mit israelischer Hilfe entwickelt würden!“ (Jedioth Chadashot, 19. 10. 1962: Israel als Experten-Reservoir s. u. S. 88).

maten im Nahen Osten begangen wurden, vor allem durch ihre mangelhaften Bibelkenntnisse verursacht wurden... für ihn sind die Menschen der Bibel nicht verstaubte historische Gestalten... er ist mit Josua und Jesaja vertrauter als mit seinen Zeitgenossen“ (S. 216/217).

Wenn das Buch auch keine endgültige kritische Biographie ist, so stellt es doch die Persönlichkeit in den Zeitverhältnissen dar, vermittelt eine Fülle von Kenntnissen und ist geeignet, das Interesse des deutschen Lesers zu wecken. G. L.

Bibliographische Notizen

Bader, Karl F.: Politische und historische Schuld und die staatliche Rechtsprechung. In: Vierteljahrshefte für Zeitgeschichte 10, 2 (April 1962), S. 113-125.

Dem grundlegenden Beitrag liegt ein Vortrag zugrunde, den Prof. Bader anlässlich einer von der Katholischen Akademie in Bayern am 18. und 19. November 1961 veranstalteten Tagung zum Thema „Möglichkeiten und Grenzen für die Bewältigung historischer Schuld in Strafprozessen“ gehalten hat. Wir kommen im nächsten Rundbrief darauf zurück und verweisen auf die „Studien und Berichte der Katholischen Akademie in Bayern“, Bd. 19, Echter Verlag, Würzburg, das alle bei der Tagung gehaltenen Vorträge enthält (s. o. S. 82 b).

Wegen des verwandten Themas vermerken wir hier noch die Abhandlung von **Karl Peters:** Gedanken eines Juristen zum Eichmann-Prozeß. In: *Eckart-Jahrbuch* (1961/62, S. 229 bis 251. Eckart-Verlag, Witten/Ruhr 1962. Die Abhandlung behandelt das Wesen der Massenverbrechen in kriminologischer und strafrechtlicher Hinsicht. Sie grenzt das strafrechtliche und sittliche Verschulden ab. Die Verbundenheit vieler Menschen mit derartigen Verbrechen, teils in der strafrechtlichen, teils außerhalb der strafrechtlichen, jedoch sittlichen Verantwortlichkeit wird dargestellt.

Engelhardt, Paulus OP: Modell Israel. Entwicklungshilfe als „Internationale Zusammenarbeit“. In: *Die neue Ordnung*, 16, 8 (Juni 1962), S. 214-223.

Christlicherseits wird hier — auf Grund einer Studienreise nach Israel vom 27. Dezember 1961 bis 16. Januar 1962 — ein umfassender Bericht von Israel, als einem „überraschenden Modell echter Zusammenarbeit mit Entwicklungsländern“ vermittelt. Israel — Entwicklungsland und Beispiel für Entwicklungsländer, es beweist u. a. den Afrikanern, „daß man kollektive Arbeitsweisen — unabdingbar für eine schnelle Entwicklung von Gebieten, die sich noch im vorwiegend landwirtschaftlichen Primärstadium der Wirtschaft befinden — mit vollständiger individueller und politischer Freiheit nebeneinander bestehen lassen konnte“. Wird dieser hochinteressante Versuch zeigen, „in welchem Ausmaß es Israel gelingen wird, in der modernen Welt die Rolle des ‚Kulturvermittlers‘ auszufüllen, die ihm in früheren Zeiten zugekommen ist?“ (S. 218) (vgl. auch „**Israel und die Entwicklungsländer**“). Schriftenreihe des Israel-Informations-Büro Zürich, o. S. 54).

Jäger, Herbert: Betrachtungen zum Eichmann-Prozeß. In: *Monatsschrift für Kriminologie und Strafrechtsreform*, 45, 3/4 (1962), S. 73-83).

Ein veröffentlichter Vortrag — den der Verfasser am 11. April 1962 im Sonderprogramm des Bayrischen Rundfunks gehalten hat — bietet eine Auseinandersetzung mit dem Außergewöhnlichen und Undefinierbaren der Verbrechen Eichmanns und ihrer Kriminalität. Erinnert dabei u. a. an den Hintergrund der medizinischen Diskussion und an die Belastung, die sich bei Konzentrationslagerhäftlingen zeigt: „Man sollte diesen Hintergrund im Auge behalten, wenn die Forderung auftaucht, doch nun endlich den Schleier des Vergessens über jenes Stück Unkulturgeschichte zu breiten. Die meisten Menschen sind von der Wirklichkeit der Vernichtung ja nur flüchtig gestreift worden. Für sie mögen

16 oder 17 Jahre eine hinreichende Legitimation dafür sein, den nazistischen Unrechtsstaat ausschließlich als Vergangenheit zu betrachten. Es gibt aber schließlich auch die Betroffenen, die die Hölle überlebt haben. Für sie sind diese Nachkriegsjahre ein Nichts. Sie tragen die Vergangenheit als Gegenwart mit sich.“ (Vgl. FR XIII S. 64 f.!) „Vergleicht man das mit dem Leben der meisten Menschen, so wird die Relativität der Zeit als schrille Dissonanz zwischen den Einzelschicksalen spürbar. Man zögert, allein auf Grund der eigenen Unberührtheit durch die Vernichtung dem Zeitablauf und der Entfernung der Vergangenheit eine zu große Bedeutung beizumessen“ (S. 77).

Küster, Otto: Die Grenzlinie gegenüber dem Antisemitismus. In: *Bulletin des Leo Baeck Instituts* 4, 16 (Dezember 1961), S. 277 ff. „Hat auch das jetzige deutsche Volk mit den Juden leibhaftig so gut wie keine Beziehung und Reibung mehr, so schleppt es doch, ohne das vorerst voll zu ermessen, das Gewesene von nun an durch die Generationen weiter. Eben diese Aussicht gebietet aber auch, es von beiden Seiten ganz genau zu nehmen. Falsche Buße wirkt, schon in Spuren, tödlich auf die echte.“ Dieses tief richtige Prinzip (kraft dessen wir z. B. oben S. 65 so deutlich vor der Broschüre „Christlicher Antisemitismus“ warnten) führt hier K. zu doch angesichts *H. Trainers* und *R. Michaels* Ausführungen S. 260 f. und S. 301 ff. — unhaltbarer Urteilsmitde gegenüber einem Treitschke (S. 279), während übrigens er und (S. 268 ff.) *F. Böhm* treffend zwischen Rassenantisemitismus und konservativer Judaeophobie unterscheiden; *Bulletin* 18, S. 143, *T. Oelsner* sogar ablehnt, „die Kirche einer permanenten Feindschaft und Verachtung der Juden zu zeihen“. Eben-
darm begrüßen wir so dankbar das Forschen nach der ganzen Wahrheit in dieser Sache bei Autoren wie *M. Simon* (Rundbrief 8/9, 16 ff. S.-A. 14 ff.), *B. Blumenkranz* (FR XIII, 102 f.), *Avi-Jouah* (oben S. 78) und *Katz* (oben S. 81).

de Lubac, Henri: Le paradoxe de l'homme ignoré des gentils. In: *A la rencontre de Dieu. Mémorial A. Gelin*. Lyon 1961. Ed. X. Mappus, S. 397-414.

In diesem Beitrag zum Ehrengedenken des verdienten Alttestamentlers (vgl. FR XI, 61) stellt Verfasser dem naturgebundenen Kreislaufdenken aller offen „heidnischen“ Philosophie und der „Pseudo-Gnosis“ (S. 401; 1 Tim 6, 20) das „nach oben offene“ Menschenbild des christlichen Denkens und — wenigstens in einer Anmerkung (S. 409, Anm. 55)! — der jüdischen Prophetie gegenüber. Unter den sonstigen bemerkenswerten Beiträgen seien noch die Hinweise von *S. Lyonnet* (S. 341 ff.) und *C. Perrot* auf das Jüdische im Hintergrund des Epheserbriefes (2, 11 ff. voller Anspielungen auf die Pesach-Haggada, S. 233 ff.) und von *J. Schildenberger*, *Moses als Idealgestalt eines Armen Jahves*, auf die Züge an der biblischen Mosesgestalt verzeichnet, die dieser die Demut eines Gottesknechts zusprechen (S. 71-84); was auch für die Moses-Christus-Typologie wichtig ist.

Mikat, Paul, P. Winter, On the trial of Jesus. In: *Biblische Zeitschrift N. F.* Jahrgang 6, Heft 2 (Juli 1962), S. 300-307.

Diese eingehende Würdigung von W.s Buch aus der Feder des theologisch und rechtsgeschichtlich gleichermaßen kompetenten jetzigen Kultusministers in NRW kommt zu ähnlichen Ergebnissen wie wir in FR XIII, S. 18 ff.: Trotz seiner „die religiöse Problematik der biblischen Überlieferung völlig verkennenden Interpretation“ (S. 304), hat Winter den Charakter des Prozesses Jesu als eines politischen sehr wahrscheinlich gemacht: „Weder Lukas noch Johannes berichten von einem in einem jüdischen Prozeßverfahren über Jesus verhängten Todesurteil und auch aus Mt 26, 66 kann das nicht zwingend gefolgert werden... Wir sind entgegen Blinzler der Auffassung, daß das Synedrium zwar entschlossen war, Jesus zu beseitigen, daß es Jesus aber nicht in einem jüdischen Prozeß zum Tode verurteilt hat, sondern nur eine Voruntersuchung durchführte...“ (S. 306). Wofern auch die „Lästerung“ (Mt 26, 65) als politische gegen den Kaiser zu

verstehen sein sollte, wie *J. Spencer Kennard jun.*, in: *The Jewish provincial assembly*, Jg. 53 (1962), S. 25-51 der ZNTW zu erweisen sucht, so wäre wohl an der Zeit, auch hier eine gründliche „Geschichtsrevision“ vorzunehmen. — Im selben Heft der BZ ist noch hinzuweisen auf die für das Verstehen des urchristlichen Zeugnisses wichtige Studie von *K. Schubert*, Die Entwicklung der Auferstehungslehre von der nachexilischen bis zur frührabbinischen Zeit; S. 177-214.

Moran, William L.: Moses und der Bundesschluß am Sinai. In: *Stimmen der Zeit* 170 (Mai 1962), S. 120-133.

Dieser (aus dem Englischen übersetzte) Vortrag am Päpstlichen Bibelinstitut zu Rom führt aus, daß ein altorientalisches Bundesformular aus der Mitte des 2. Jahrtausends, das später abkam, in den biblischen Texten über die Bundeserneuerung (Jos 24) und den Bundesschluß (Ex 19) so deutlich durchschimmert, daß sich die tatsächliche Herkunft dieser Bundesformulare aus dem 13. Jahrhundert und damit von Mose aufdrängt, wobei die Gnadentaten *Gottes* von der Übernahme des Gesetzes durch das *Volk* unterschieden (also noch nicht das Gesetz selbst die gnädige Gottesgabe) sei; eine sehr bemerkenswerte Studie.

Neher, André: Jérémie le pharisien. In: *Mélanges W. Vischer*. Montpellier 1960, S. 171-176.

Als „Beispiel jüdischer typologischer Bibeldeutung“ wird uns hier in der Festschrift für den Wiederentdecker der Typologie, Wilhelm Vischer, die Einreihung des Propheten Jeremia in den Stammbaum der pharisäischen Überlieferung vorgeführt. (Sein Schüler Baruch als Lehrer Esras Midr. HL 5, 14 und b Meg 16b, S. 172, Anm. 6.) Jer 31, 33: „Ich lege Meine Weisung in ihr Inneres“ wurde als Hinweis verstanden auf „den historischen Moment, wo die *vergessene Weisung* im Herzen Israels wieder Raum gefunden hat“ (S. 175) — seit Esra (b Sukka 20a; Billerbeck III, 261) — und Jeremias „politischer Neutralismus“ (*percat civitas, fiat voluntas Dei*) schien den der (zuletzt) vorwiegenden Richtung unter den Pharisäern vorzubilden, eines Jochanan ben Sakkai, welcher dem Vespasian huldigt, um das Lehrhaus in Jabne eröffnen zu dürfen.

Schaeder, Grete: Ein Versuch über Religion und Politik. In: *Neue Sammlung*. 2. Jahrg., Heft 3 (Mai/Juni 1962), S. 276-282.

Der Untertitel der Erstauflage (1930) von *H. Kohn*, Martin Buber, sein Werk und seine Zeit (Köln 1961) scheint der Verfasserin diesen (von *R. Weltsch* behutsam bis zur Gegenwart fortgeführten „Beitrag zur Geistesgeschichte Mitteleuropas 1880-1930“ zu kennzeichnen, der die am stärksten in das deutsche Geistesleben verwobene Form des „Kulturzionismus“ und Bubers persönlichen Weg zum biblischen Humanismus nachzeichnet.

Scholem, Gershom: Martin Bubers Chassidism. In: *Commentary* 1961, S. 305-316.

Diese Kritik des z. Z. wohl gewichtigsten Sachkenners, der schon November-Dezember 1960 in *Evidences* 12/86, S. 15-24 eine meisterhafte Studie über den Baal Schem Tov als „Töter“ (ursprünglich: Tatar, d. h. schamanistischer, dann kabbalistischer Mediziner) veröffentlicht hat („Le BESHT hors de sa légende“), anerkennt zwar als *literarische* Leistung im Ausdruck *heutigen* Weltgefühls Bubers Konzeption des Chassidismus, welche aber dessen eigne *ursprüngliche* geschichtliche Wirklichkeit aus deren kabbalistischem Platonismus in modernen Existentialismus umbiege. „Wenn du eine schöne Frau siehst“, zitiert Sch. den „Großen Maggid“, Dow Bär von Mesritsch, „so denke nicht an ihre Schönheit in ihrer konkreten, faßbaren Gestalt (d. h. so, wie sie hier und jetzt da ist), sondern sieh ab von ihrer greifbaren Wirklichkeit und sammle deinen Sinn auf die göttliche Schönheit, die durch die greifbare Erscheinung hindurchleuchtet. Dann wirst du nicht länger an dem schönen und versuchlichen Hier und

Jetzt hängenbleiben, d. h. diesem Weibe, sondern an der idealen und ewigen Qualität der Schönheit, d. h. einem von Gottes Attributen, und von da wirst du weiterschreiten zur Betrachtung der Quelle aller Schönheit, nämlich Gott.“ Buber habe gegenüber dem *eigenen*, in diesem „idealistischen“ Sinne durchaus unzweideutigen *Lehrgut der Chassidim* die zeitlich später entstandene volkstümliche *Legendenliteratur* über sie bevorzugt und sei so — vor allem in seinen späteren Schriften über den Chassidismus — dank der Vieldeutigkeit dieser Legenden immer weiter gegangen auf dem Wege der Vertauschung von Dichtung und Wahrheit miteinander, bzw. des Hineinlegens *seiner* Wahrheit in den Ausdruck, den jene faktisch *ihrer* Wahrheit gegeben haben.

Siegmund, Georg: Judentum und Christentum; in *Erdkreis* 12, 6 (Juni 1962), S. 225-267.

Wenn in den frühen dreißiger Jahren dieses Jahrhunderts ein katholischer Theologe über „Protestantismus und Katholizismus“ geschrieben, angesichts des schon damals drohenden Kommunismus „das Gemeinsame stärker betont“ gewünscht, im übrigen aber das evangelische Christentum ausschließlich nach der Darstellung der (sehr schätzenswerten) Konvertitin Gertrud von Zezschwitz (aus frommer evangelischer Theologenfamilie) geschildert und geschlossen hätte, daß der zeitgenössische Protestantismus genau so verurteilenswert sei wie der des sechzehnten Jahrhunderts, so hätte man das nicht überraschend gefunden; seit den vierziger Jahren in stets wachsendem Maße als Unmöglichkeit. Daß nun hier ein katholischer Theologe zu Beginn der sechziger Jahre über das Judentum schreibt und an inside information abschließend die Judentumssicht des (sehr schätzenswerten) Konvertiten Karl Stern (vgl. FR VIII, 59) benutzt, als Geschichtsdarstellung gar die miserable und antichristliche Geschichtsklitterung von Schopen empfiehlt (vgl. oben S. 65), das erscheint uns um so unfaßbarer, als die Zeitschrift, in der es geschieht, von einem Mitherausgeber des Sammelwerks „Weg und Werk. Die katholische Kirche in Deutschland“ redigiert wird, worin völlig anders von Judentum und Christentum geschrieben wurde (vgl. in FR XIII, 126 r.), während hier fast alle dort als überholt gekennzeichneten Positionen wiederauftauchen, gegen die seit Seelisberg nun fünfzehn Jahre Sturm gelaufen wird; als hätten an katholischen Theologen nicht Professor Haag oder Nielen oder J. Schneider (Mainz) oder Stier, an Judaistern P. Severin Grill oder Professor Schubert, Wien, zur Verfügung gestanden statt eines sonst auf ganz andern Gebieten der Theologie publizierenden Autors, der hier von der Redaktion eindeutig überfordert war. Quousque tandem...?

Stern, Fred B.: Karl Wolfskehl's Stellung zum Judentum. In: *Bulletin des Leo Baeck Instituts* 5, 17 (Juni 1962), S. 13-22.

„Die Sinngebung des Geschichtlichen, das Ethos *geschichtlichen* Bewußtseins gerät in immer stärkeren Gegensatz zu dem der Historie abgewandten *mythischen* Traumspiel vorgeschichtlicher Epochen. Als die Auseinandersetzungen darüber zu offenem Bruch und einer Aufsplitterung des Freundeskreises (1903) führen, rettet sich Wolfskehl — schon damals bei *Alfred Schuler* und *Ludwig Klages* die antisemitischen Untertöne erspürend (vgl. FR XI, S. 107 f. zu Daim!) — in die schicksalsmäßige Verbundenheit seiner jüdischen Abstammung“, wobei er sich in der düsteren Gestalt König Sauls spiegelt.

Strauß, Heinrich: Jüdische Kunst als das Problem einer Minorität. In: *Tribüne*, 1. Jg., Heft 3 (1962), S. 275-301.

Der Träger des Leo-Baeck-Preises 1960 legt hier in knappem, aber durch gründliche Forschung fundiertem Überblick die Auffassung dar, daß es wohl spezifisch jüdische Künstler und (ikonographische) Motive, nicht aber in den Formen eigenständige jüdische Kunst gibt, weil die Minderheit sich stets in der Formenwelt des jeweiligen „Wirtsvolks“ aussprach. (Selbst wenn es sich um ursprünglich religiös-„heid-

nische“, aber nur noch dekorativ gebrauchte Symbole handelte, wie Ab. Zara 3, 4 zeigt; Billerbeck IV, 385f.) Daß die Übersetzung aus dem Englischen, S. 276, einen „Hurrianischen Hymnus“ bringt, wo ein churritischer (bzw. horitischer) gemeint ist, und wiederholt „Bima“, wo wir Bema schreiben würden, ist zu bedauern. — Im übrigen aber begrüßen wir, daß trotz ihrem unglücklichen Untertitel diese neue „Zeitschrift zum Verständnis des *Judenproblems*“ (statt etwa: „... zum Austausch über Sein und Sinn des Judentums“) nach den allzu kunterbunten beiden ersten Heften mit dem dritten unter neuer Leitung seriöser geworden ist und auch weitere wertvolle Beiträge enthält, z. B. über E. Lasker-Schüler in Jerusalem (von S. Ben Chorin) und über „Christlichen“ Antisemitismus von R. Pfisterer.

Thieme, Karl: Auschwitz und Bethlehem. In: KAIROS 2/1962, S. 133 f.

Gegenüber Zweifeln, ob Pauli Wendung über das Ergänzen der „Drangsale des Messias“ am eignen Leib (Kol 1, 24) wie jedes christliche, so auch das jüdische Zeugnisleiden qualifiziere, wird hier einerseits auf: W. Bartz, Heroische Heiligkeit und Martyrium außerhalb der Kirche, in: *Ratzinger/Fries* (Hrsg.): Einsicht und Glaube (Freiburg 1962, S. 321-331) verwiesen, andererseits vor allem auf das Wort Papst *Leos des Großen*: „... wie Er Selbst in Seinen Heiligen geehrt ... in Gestalt der Armen Selbst gespeist und Selbst bekleidet wird, ebenso leidet Er Selbst mit allen, die um der Gerechtigkeit willen Widriges erdulden.“ (Aus: *Estius'* Komm. zu Kol 1, 24.)

— —, Das Mysterium der Kirche in der christlichen Sicht des Alten Bundesvolkes. In: F. Holböck/Th. Sartory OSB (Hrsg.), MYSTERIUM KIRCHE in der Sicht der theologischen Disziplinen. Salzburg 1962, S. 37-88.

Diese Studie, die alle während des letzten halben Menschenalters für diesen Rundbrief geleistete Arbeit unter ekklesiologischem Blickpunkt zusammenfaßt und in FR XV von zuständiger Seite kritisch gewürdigt werden soll, trägt aus Thomas' Kommentar zu Röm 11, 25 ff. das prophetisch anmutende Motto: „Ignorantia huius mysterii esset vobis damnosa“ und gliedert sich, wie folgt:

I. Die Patriarchenbünde und die dazugehörigen Scheidungen; II. Der grundlegende Sinai-Bund und seine Gefährdungen; III. Bundeserneuerung, Bundesbruch und Schisma von Josua bis Zedekia; IV. Die „restaurierte“ Kultgemeinde seit Jehoschua ben Jozadak bzw. Esra und die endgültige Ausscheidung der Samaritaner; V. Die Pseudomorphose der hasmonäischen Usurpation und die „Asidäer“; VI. Die Cathedra Moysis und das erneuerte „Israel Gottes“ (Gal 6, 16): 1. Bis zu Pauli Prozeß (Apg 23) und Jakobus' Ermordung (Josephus XX, 9), 2. „Synagoge“ und „Kirche“ seit Gamaliels II. Exkommunikation der Nosrim; VII. Das Alte Bundesvolk heute.

— —, H. J. Schoeps: Israel und Christenheit. In: Theol. Literaturzeitung 1962, 8; Sp. 596-599.

— —, E. Lerle: Proselytenwerbung und Urchristentum (vgl. FR XIII, 82). In: Monatsschrift für Pastoraltheologie 51 (1962), 9; Sp. 389 ff.

Vögtle, Anton: Zeit und Zeitüberlegenheit im biblischen Verständnis. In: Zeit und Zeitlichkeit. Freiburger Dies Universitäts, Bd. 8, 1960/61, 18 Seiten.

Von Bomanns Untersuchungen über das hebräische Sprechen und Denken (FR X, 104) ausgehend, entwickelt V., daß es für dieses eine abstrakt quantitative Zeit überhaupt nicht gibt — und eben darum auch Jesu nichts ferner lag als irgend eine Fristsetzung für das Kommen des offenkundigen Gotteskönigtums, „die es seinen Hörern etwa erlauben würde, sich auf Grund eines neuen und endgültigen Endtermins der Dringlichkeit seiner Umkehrforderung zu entziehen“ (S. 15), während doch einzig entscheidend ist: „der vergewissernde Hinweis auf die kommende Volloffenbarung durch das gegenwärtig anhebende Heilsgeschehen“ (S. 17); weshalb denn auch „das Nichterleben der Parusie für die Kirche des

neutestamentlichen Zeitalters kein echtes theologisches Problem“ geworden sei (S. 18; hierzu vgl. Strobel oben S. 77 f.).

— —, Der Einzelne und die Gemeinschaft in der Stufenfolge der Christusoffenbarung. In: *Sentire ecclesiam*. Festschrift P. Hugo Rahner S. J., hrsg. v. J. Danielou und H. Vorgrimler, Freiburg 1961. Herder. S. 50-91.

Nach sorgfältiger und entschiedener Abweisung der Thesen, Jesus habe den „Menschensohn“ als (zeitweise von ihm allein repräsentiertes) Kollektivwesen oder seinen Anhängerkreis als eine heilige Rest-Gemeinde verstanden, während er doch gerade die Zwölf auf das gesamte Zwölfstämmevolk Israel ausrichtete und bis zum Karfreitag unbeirrbar an dieses appellierte, wird wahrscheinlich gemacht, daß er mit seinem Sterben nun allerdings „eine heilsökonomisch völlig neue Situation“ anbrechen sah, da er es „als gottgewolltes Sühnesterben für ‚die Vielen‘ (d. h. für die Ungezählten aus allen Völkern) von bundesstiftender Kraft verstand“ (S. 90). Erst in der Deutung dieses Sterbens vor dem engsten Apostelkreis erfolgt „die Verheißung vom künftigen Neubau ‚seiner Kirche‘, der durch seinen Tod entsündigten Gemeinschaft der Heilserben“!

Schallplatten

Michael Kardinal Faulhaber, VOX TEMPORIS — VOX DEI. Zwei Predigten aus dem Kriegsjahr 1941, hrsg. von F. A. Krummacher. Gütersloh 1962. Athena-Wort. 51199 K HI-FI.

Von dieser mit einem Geleitwort Weihbischof Dr. Neuhäuslers im September erschienenen gekürzten Wiedergabe der „Kreuz-“ und der „Habt-Acht“-Predigt vom 2. November und 31. Dezember 1941 bringen wir statt einer Besprechung die wesentlichen Teile des begleitenden Textes von Professor Dr. K. Thieme — in der ursprünglichen Fassung, soweit die redaktionellen Kürzungen oder sonstigen Veränderungen dies wünschenswert erscheinen lassen, welche im gedruckten Text erfolgt sind, und verweisen zugleich auf: Kardinal Michael Faulhaber und das Judentum. Die Adventspredigten 1933 von Professor Dr. F. Stummer in FR VI, S. 21 ff.

„VOX TEMPORIS — VOX DEI“, so lautet der Wahlspruch, den *Michael von Faulhaber* (1869-1952) sich für sein Wappen ausgewählt hatte, als er zuvor Professor für alttestamentliche Bibelwissenschaft an der Universität Straßburg (1903 bis 1911) und Bischof von Speyer (1911 bis 1917), Erzbischof von München sowie — seit 1921 — Kardinal mit der Titularkirche von Sancta Anastasia in Rom geworden war.

Zeitaufgeschlossenheit mit kompromißloser Prinzipientreue zu vereinen, war im Sinne dieser Parole Kardinal Faulhabers nie erlahmendes Bestreben, das ihn schon in der Zeit der Weimarer Republik von einer konservativen, dem bayrischen Königshause verbundenen Haltung aus bis zur entschiedenen Stellungnahme für die damals noch junge und in den Augen vieler geradezu revolutionäre katholische Friedensbewegung geführt hat: Die Kirche habe zwar in früheren Zeiten den Krieg für erlaubt erklärt, sagte der Kardinal in einer seinerzeit aufsehenerregenden „Friedenspredigt“, die 1932 dem Druck übergeben wurde; aber je furchtbarer und unkontrollierbarer die modernen Kriegsmittel würden, um so „viel seltener als früher“ seien „die Vorbedingungen für einen erlaubten Krieg gegeben“.

In der Zeit des Dritten Reiches dann sah sich der Kardinal, obwohl er keineswegs zu irgendwelchem vorschnellen Draufgängertum neigte, schon im Dezember des Jahres der Machtergreifung 1933 genötigt, jene berühmt gewordenen fünf „Adventspredigten“ zu halten, die aus der lehramtlichen Verantwortung des christlichen Bischofs heraus der „nationalsozialistischen Weltanschauung“ ein hartes Nein entgegensetzten.

Angeichts der Stimmen jener Zeit, die Stimme Gottes so zu verstehen, daß man öffentlich von den Vorfahren des „Herrenvolks“ zu sagen wagte: „die Germanen sind erst durch das Christentum Volk und Kulturvolk geworden“, das

erforderte auch für einen hochgestellten Kirchenfürsten ein kaum weniger reichliches Maß von der Tugend der Tapferkeit, als es anderseits nötig war, um von den verfemten und geächteten Juden zu erklären: „Die Juden sind auch nach dem Tode Christi noch ein ‚Geheimnis‘, wie Paulus sagt (Röm 11, 25), und einmal, am Ende der Zeiten, wird auch für sie die Stunde der Gnade schlagen (Röm 11, 26).“ Auch hier ist der schriftkundige Erzbischof ganz einfach den Einsichten treu geblieben, welche ihn schon 1926 zum Mitinitiator der damals in Rom gegründeten Bewegung der „Freunde Israels“ (Amici Israel) gemacht hatten, die von derselben neustamentlichen Heilsgewißheit gerade auch für das jüdische Volk wie der Kardinal beseelt war und u. a. Liturgiereformen anstrebte, wie sie seither durch die beiden letzten Päpste verwirklicht worden sind. Als dies damals noch der Kurie vorzeitig erschien und die Bewegung 1928 suspendiert wurde, ist die damit verbundene unzweideutige öffentliche Verurteilung jedes Antisemitismus von Kardinal Faulhaber dankbar als wahrhaft zeitgemäß begrüßt worden; er sollte nur zu sehr damit recht behalten.

Treu dem überlieferten Erbe des Glaubens der Apostel und zugleich offen für die Fragen und Nöte der Zeit ging so dieser glänzendste Kanzelredner — der im eignen Lager wohl meistverehrte, im gegnerischen bestgehaßte unter den deutschen katholischen Bischöfen — unbeirrt und (wie seine beiden, unwesentlich gekürzten Predigten aus dem dritten Kriegsjahr zeigen) unerschrocken durch die dunkelsten Jahre der deutschen Geschichte hindurch und hat danach noch erleben dürfen, wie von der Blut- und Tränensaat jener Jahre so manches aufging. Wenig dürfte ihn davon so gefreut haben wie die Entfaltung der auch in seinen Predigten wiederholt angesprochenen brüderlichen Beziehungen zwischen katholischen und evangelischen Christen, wie sie sich noch über seinen Tod hinaus gerade in München — bei Kirchentag und Eucharistischem Kongreß — verheißungsvoll fortgesetzt hat.

Deutschlands Weg in die Diktatur. Originalaufnahmen aus den Jahren von 1914 bis 1939, herausgegeben von *Horst Siebecke*. Gütersloh 1960, Ariola GmbH. 51165/67 K HI-FI.

Diese Plattenserie dokumentiert den ersten Teil des Weges (25 Jahre), dessen Fortsetzung bis zum bitteren Ende die Serie „Deutschland im Zweiten Weltkrieg“ behandelte, die wir bereits eingehend gewürdigt haben (FR XII, 95 f.)

Wiederum ist das Werk als ganzes dankbar anzuerkennen und aufrichtig zu empfehlen, weit uneingeschränkter als die (gerade auch in Sachen „Endlösung“) soviel schwächere Reihe „Das Dritte Reich in Dokumenten“, die ja überdies nur bis 1933 zurückreicht.

Hier nun ist das erste Tondokument schon ein Ausschnitt aus Wilhelms II. — erstaunlich schülerhaft und unfrei „vorgetragenem“ — Appell an sein Volk von Anfang August 1914; es folgen u. a. Hindenburg, Bethmann Hollweg, Tirpitz und sehr ausgiebig der redefreudige Scheidemann, welcher — offenbar nachträglich — seine eigenen Ansprachen zur mit Erzberger eingebrachten „Friedensresolution“ der Reichstagsmehrheit von Juli 1917 und anlässlich der Ausrufung der

Republik am 9. November 1918 nebst Darstellung der damaligen Ereignisse auf Platten gesprochen hat. Obwohl dadurch dieses einzige (rhetorische!) Paradeferd der Linken unverhältnismäßig hervortritt, kann man Auswahl und Kommentar auf dieser ganzen ersten Schallplattenseite, wofür als Historiker *F. A. Krummacker* verantwortlich zeichnet, im wesentlichen als ausgezeichnete Zusammenfassung des Allerwichtigsten aus der Fülle der damaligen Ereignisse für das Verständnis der innenpolitischen Weiterentwicklung empfehlen, auf welche es ja auch unter dem Gesamttitel „Weg in die Diktatur“ primär ankommt. (Kleine Schönheitsfehler wie die Behauptung, daß „durch Bismarck ein jahrhundertealter Traum der Deutschen in Erfüllung gegangen war“, während doch das wirklich tausendjährige „Römische Reich Deutscher Nation“ erst 1806 durch Franz II. Kronenniederlegung endete und der von Bismarck „erfüllte“ Traum allenfalls ein Halbjahrhundert, 1815-1866, bloßer Traum war, wird man in diesem Zusammenhang nicht tragisch nehmen.)

Schwieriger war die Aufgabe und weniger weitgehend gelungen ist schon darum der Versuch von *U. Besson*, die „14 Jahre“ zwischen Ende 1918 und Anfang 1933 durch Tondokumente sprechen zu lassen. Neben Noske und Ebert hätte man für die Anfangsphase gar zu gern auch etwa Rosa Luxemburg oder Karl Liebknecht oder wenigstens ein Wort über beider ungesühnte Ermordung (und die Kette der weiteren Morde: Erzbergers, Rathenaus...) vernommen, statt nur die für den anderweit ununterrichteten Hörer viel zu inhaltlose Wendung: Die vorläufige Regierung... muß die Mächte von gestern zu Hilfe rufen, um Herr der Revolution zu bleiben“; auch ein glücklich gewählter Text von Hörsing, worin u. a. „die Kulturschande des Fememordes“ gegeißelt wird, verpufft mangels hinlänglicher Kommentierung. Gut zu Worte kommen trotz aller Kürze Stresemann und Brüning, nur zu gut — mit Recht — die randalierenden Nationalsozialisten im Reichstag; ungenügend aber — wieder vor allem im Kommentar — das Geschehen von 1932, insbesondere Papens „Staatsstreich“ vom 20. Juli gegen die sozialdemokratisch geführte Preußenregierung, deren widerstandsloses Weichen aus einer rechtlich (wie die spätere „Einstweilige Verfügung“ des Staatsgerichtshofs bewies!) nicht aussichtslosen Position eine ähnliche Kapitulation der Linken einleitete, wie sie November 1918 rechts stattgefunden hatte. Severings damaliges Versagen sollte nicht beschwiegen werden, auch wenn man Schumachers leidenschaftlichem und Wels' so tief würdigem Widerstand mit verdientem Lobe das Wort gibt.

Für die zweite und dritte Platte (1933-1939) standen dem Bearbeiter, *K. O. Freiherr von Aretin*, weit reichere Tonbandmaterialien zur Verfügung, und er hat die selbstgestellte Aufgabe glücklich gelöst: „einen echten Eindruck von der Zeit“ zu vermitteln, „neben dem offiziellen Hitler auch den wirklichen zu zeigen“, der ab und zu die Heuchlermaske des Heil- und Friedensbringers ablegt, und den Gesamtnationalsozialismus so, „wie er dem Einzelnen entgegentrat. Denn erst aus der Erbärmlichkeit der kleinen Gauleiter... wird es erklärlich, daß man Hitler, Göring, Göbbels... für Staatsmänner hielt.“

17. Aus unserer Arbeit

In memoriam

Theodor Litt

In dankbarem Gedenken für einen immer bereiten Einsatz für unser Anliegen, den Professor Litt, mit der ihm eigenen Gradlinigkeit und aufrechten Haltung — wenn es darauf ankam — bekundete, bringen wir den Nachruf, den die in New York erscheinende deutschsprachige jüdische Wochenzeitung der „Aufbau“ (28/31 vom 3. 8. 1962) dem Gelehrten widmete:

Der Bonner Universitäts-Professor Dr. Theodor Litt, einer der bedeutendsten deutschen Philosophen und Pädagogen der Gegenwart, ist im Alter von 81 Jahren gestorben.

Sein Wirken galt vornehmlich dem Vermächtnis des deutschen Idealismus, dessen großer Vertreter er war. Sein Ziel war es, die Geisteswissenschaften der ständig wachsenden Macht der Naturwissenschaften wieder ebenbürtig zu machen. Außerdem ging es ihm darum, eine Soziologie zu entwickeln, die das Verhältnis Individuum-Gemeinschaft regelt. Max Diltthey, der große Systematiker der Geisteswissenschaften, war sein Lehrer, und Forschungen über Kant, Herder und Hegel standen im Mittelpunkt seiner Arbeit. Die deutsche Universität hat in Theodor Litt einen ihrer glänzendsten Redner verloren.

Theodor Litt wurde am 27. Dezember 1880 in Düsseldorf als Sohn eines Gymnasialprofessors geboren, war zunächst im höheren Schuldienst tätig, wurde 1918 außerordentlicher Professor in Bonn und zwei Jahre später Ordinarius für Philosophie und Pädagogik an der Universität Leipzig.

1934 stellte er seine Vorlesungen nach einem Konflikt mit der nationalsozialistischen Partei ein, und 1937 wurde er auf eigenen Wunsch emeritiert.

Nach dem Kriege übernahm Litt wieder das Leipziger Ordinariat, aber schon 1947 brach er die Vorlesungen ab und ging nach Bonn zurück, wo er bis 1952, auch wieder auf dem Lehrstuhl für Philosophie und Pädagogik, wirkte.

Zu den Werken Litts gehören u. a. „Individuum und Gemeinschaft“ (1919), „Protestantisches Geschichtsbewußtsein“ (1938), „Staatsgewalt und Sittlichkeit“ (1948), „Hegel, Versuch einer kritischen Erneuerung“ (1952) und „Technisches Denken und menschliche Bildung“ (1957).

Soweit der Aufbau. — Professor Litt hat uns im April 1959 die für ihn charakteristischen Zeilen geschrieben (vgl. Rundbrief [XII, 45/48], S. 501.), die wir an dieser Stelle wiederholen: „... Immer wieder muß ich mit Schmerzen feststellen, mit wieviel Erfolg man bei uns bemüht ist, das Kapitel Judentum aus dem Bewußtsein zu verdrängen. Das gilt auch von der Majorität der Kollegen. Die Feigheit, mit der man damals die jüdischen Kollegen preisgegeben hat, ist vergessen. Die Selbstzufriedenheit hat keinen Stoß erlitten...“

Wir danken dem Heimgegangenen für alle Ermutigung und Hilfe, die er dem Rundbrief und uns geschenkt hat.

Bruno Weil

In New York starb am 11. November 1961 Dr. Bruno Weil im Alter von 78 Jahren. Auch wir haben Dr. Weil zu danken, nicht nur für das, was er als Streiter für die Wiedergutmachung als solche tat, sondern auch für manchen wertvollen Rat, der sich auf unsere Mithilfe bezog, wenn es wieder einmal um irgendwelche besonderen, vielleicht kritischen Momente in bezug auf die Wiedergutmachung ging. Dr. Weil war immer bereit. Auch wenn er von einer Konferenz oder Besprechung zur anderen eilte, fand er noch Zeit, eine Nachricht von unterwegs zu senden oder für mündlichen Rat, wenn er einmal zur notwendigen Erholung in der Nähe weilte.

Dr. Weil wurde am 4. April 1883 in Saarlouis geboren, war 1910 bis 1919 als Anwalt in Straßburg, das er dann verlassen mußte. Wie der „Aufbau“ (XVII/46 vom 17. 11. 1961) berichtet: „... hat Dr. Weil unermüdlich als Verteidiger verletzten Rechts in den Schranken der Gerichtssäle und auf internationalen Tribünen gestanden... Immer war seine juristische Haltung auf der ethischen Grundlage einer Rechtsauffassung basiert, wie sie von Rudolf Ihering bis zum Amerikaner Oliver Wendell Holmes vertreten worden ist...“

Die Länder seines Wirkens wechselten: Deutschland, Frankreich — er emigrierte aus Berlin 1935 —, Argentinien, und wirkte schließlich in den Vereinigten Staaten. Er war Rechtsberater der französischen und englischen Regierungen, bürgerlicher Reichstagskandidat und von Goebbels im Berliner Wahlkreis geschlagen.“

Das in Tel Aviv erscheinende Mitteilungsblatt (Nr. 48) vom 1. Dezember 1961 erinnert daran, daß, als im Sommer 1930 in Thüringen der damalige dortige nationalsozialistische Innenminister Frick seine berüchtigten „Haßgesetze“ den Schulen empfohlen hatte, der Central-Verein deutscher Staatsbürger jüdischen Glaubens zu Protestkundgebungen aufrief. Dr. Weil gehörte zu den stellvertretenden Vorsitzenden. Das Herrenhaus in Berlin war übervoll. Weil sprach als erster. Der Weg des Nationalsozialismus, so erklärte er warnend und mahnend, führe zurück ins finsterste Mittelalter. Er sei die direkte Umkehrung aller modernen Staatsbegriffe und müsse letzten Endes zum Krieg und zur Auflösung des Reichsgedankens führen... Er schrieb mehrere Bücher, das bekannteste ist „Der Prozeß des Hauptmanns Dreyfuß“ (vgl. Rundbrief XIV, 50/52, S. 110). Im Herbst 1962 erschien nun sein drittes Buch über Cicero „Zweitausend Jahre Cicero“ im Verlag Werner Classen in Zürich. 443 Seiten. Darin ist vermerkt, daß er das Manuskript Ende Oktober 1961 abgeschlossen hat, die Korrektur der Druckfahnen aber nahm ihm der Tod aus der Hand. Wie der „Aufbau“ schreibt, freute sich Dr. Weil auf das Herauskommen gerade dieser Arbeit: „Es ist typisch, daß der große Orator für diesen Mann irgendwie eine Idealfigur verkörperte. Hatte er doch selbst viele Züge, die Ciceros Sein und Leben auszeichneten: weite Weltsicht, eine große innere Freude an wirkungsvoller juristischer Rhetorik und scharfsinnigen juristischen Deduktionen, einen schöpferischen Blick auf die Gegenwart, gewonnen aus der Historie, Undank des Vaterlandes und vieles mehr...“ Er schrieb einmal kampffreudig: „... Ich kann wie Thiers sagen, ich bin wie ein starker und gut gespannter Regenschirm, auf den es seit dreißig Jahren heruntropft. Was machen ein paar Tropfen mehr oder weniger?“ Nun, es hat nicht nur auf den Regenschirm getropft, es hat auch die Sonne darauf geschienen. Und so können wir nur wiederholen, was wir anlässlich des 70. Geburtstages Bruno Weils schrieben: „Bei der Betrachtung des Lebens von Bruno Weil entrollt sich das Panorama einer Generation, die im deutsch-jüdischen Kreis verwurzelt, in diesem Mann einen höchst persönlichen, singulären, Erinnerungswürdigen Ausdruck gefunden hat.“

Adolf Hamburger

Am 17. Oktober 1962, ein knappes Jahr nach dem Hinscheiden von Dr. Bruno Weil, ist ihm Dr. Adolf Hamburger, unerwartet, im Tode gefolgt. Auch Dr. Hamburger war unserem Anliegen verbunden, ein bewährter, hochgeschätzter Helfer und Fachkenner, besonders auch in Fragen der Restitution und des internationalen Rechts für die vom Nationalsozialismus Verfolgten. Aus dem „Aufbau“ (XXVIII/143) vom 26. 10. 1962 entnehmen wir die folgenden Daten:

Adolf Hamburger stammte aus Schlesien, hatte ursprünglich Chemie und Arzneikunde studiert und sein Diplom als Apotheker von der Universität Straßburg empfangen. Er wandte sich dann dem juristischen Studium zu, das durch den ersten Weltkrieg unterbrochen wurde, als er als Freiwilliger in das deutsche Heer eintrat und darin bis zum Kriegsende 1918 diente. Danach widmete er sich weiter seiner rechtswissenschaftlichen Ausbildung und begann seine Tätigkeit als Anwalt im Jahre 1923. Es war eine interessante Kombination seiner beiden Studiengebiete, daß er von 1924 bis 1934 der juristische Berater der deutschen Apothekerbank wurde. Er war Rechtsberater des Reichstags und trat namentlich in den Jahren von 1930 bis 1932 als Verteidiger sozialistischer Angeklagter auf. Die Hitlerzeit zwang auch Adolf Hamburger 1933 seine Heimat zu verlassen. 1934 kam er nach einem

kurzen Zwischenaufenthalt in der Tschechoslowakei nach den Vereinigten Staaten, wo er erneut an der St. Johns University die Rechte zu studieren begann. Er graduierte 1936 und wurde 1938 zur Anwaltskammer in New York zugelassen.

1949 war er einer der ersten Rechtsanwälte, die das wiedereröffnete Deutsche Generalkonsulat in seine Dienste nahm. Er blieb mit diesem als Anwalt bis zu seinem Tode verbunden. Seit 1959 war er auch ehrenamtlicher Konsul der Deutschen Bundesrepublik für einen Teil von New Jersey mit seinem Amtssitz in Newark. Außerdem war er zum Direktor der Deutsch-Amerikanischen Handelskammer ernannt worden. Er wurde einer der Leiter der „Axis Victims League“ und der „Association of former European Jurists“. Neben seiner anwaltlichen Tätigkeit hat er eine reiche schriftstellerische Produktion aufzuweisen. Schon vor dem „Dritten Reich“ war er ein häufiger Mitarbeiter der „Juristischen Wochenschrift“ gewesen. Wieder war es sein erstes Studium, das sich nun für seinen zweiten Beruf positiv auswirkte. So arbeitete Dr. Hamburger an der Neufassung der deutschen Narkotika-Gesetzgebung und veröffentlichte u. a. mehrere Kommentare zum Opiumgesetz. Als Politiker und Jurist schrieb er im Auftrag der Deutschen Bühnengenossenschaft eine grundlegende Studie „Der bühnenrechtliche Anspruch auf Beschäftigung“.

Wir bleiben Dr. Adolf Hamburger dankbar dafür, daß er auch unserem Anliegen verbunden war.

* * *

Der im Rundbrief (XIII/50/52, S. 8 ff.) veröffentlichte Beitrag von Msgr. J. M. Oesterreicher liegt nun auch unter dem Titel vor: „Der Papst und die Juden“, Recklinghausen 1962. Paulus Verlag, 37 Seiten, in der von Abt Emanuel M. Heufelder OSB herausgegebenen Reihe „Daß alle eins seien“.

1789 und 1933

Ein Leser des „Freiburger Rundbriefs“ nahm Anstoß an dem in einer Besprechung des Buches von H. Sinsheimer „Shylock“ (XIII, 50/52, S. 111 f.) stehenden Satz: „1933 fing 1789 an oder bei Jean Jacques Rousseau“, den er für „unerhört“ und mit der historischen Wahrheit für unvereinbar hält. Wir haben Verständnis für die Ansicht des Lesers. Auch wir meinen, daß der beanstandete Satz des Rezensenten in dieser apodiktischen Form problematisch ist. Wenn man nach den Wurzeln der Geschehnisse von 1933 bis 1945 fragt, ist es sicher unmöglich, nur eine so summarische Antwort zu geben, wie es in diesem Satz geschehen ist. Der Nationalsozialismus war ein Becken, in dem so viele unterirdische Strömungen sich sammelten, deren Ursprünge ganz gewiß noch weiter zurückgehen als etwa auf 1789 und Jean Jacques Rousseau. Man muß ja dabei auch noch bedenken, daß alle geschichtlichen Phänomene ambivalent sind. Eine genaue Beantwortung dieser Fragen aber ist gewiß eine Aufgabe künftiger Geschichtsanalyse und kann nicht an dieser Stelle erfolgen.

Streiflichter von einer Mittleren Orient- und 6. Israel-Reise, März bis Ende Mai 1962

Seitdem ich im Juni 1951, erstmals — auf Einladung von Dr. Leo Baeck — in Israel war, sind inzwischen, auch auf Einladung, weitere fünf Fahrten dorthin erfolgt. Wie bereits 1957, die für mich dritte Fahrt, habe ich die sechste Heilig-Land-Fahrt, im Frühjahr 1962 für noch drei Reisegefährten mitorganisiert. Wir waren zu dritt, zeitweise vier mit einem Wagen. In diesem schon recht umfangreichen Rundbrief steht nur ein beschränkter Raum noch zur Verfügung, es können daher nur wenige Momente dieser so vielseitigen, sich über zwei Monate erstreckenden Reise gestreift werden. Wenn man die Freude hat, immer wieder nach Israel kommen zu dürfen, so möchte man denn auch einmal das Land inmitten seiner Umgebung kennenlernen, sei es auch durch einen verhältnismäßig nur kurzen Besuch in den benachbarten Ländern. Leider sind diese heute von Israel durch den „Eisernen Vorhang“ getrennt und obwohl räumlich so nah — doch fast unerreichbar! Um so wertvoller möchte ein Brückenbauen sein und

freundschaftliche Kontakte mit Menschen guten Willens, deren es doch überall welche gibt! Die Fahrt ging diesmal über Ägypten, den Libanon, Syrien und Jordanien übers „Mandelbaumtor“ — also ab Beirut auf dem Landweg nach Israel. Die „Ausonia“ brachte uns von Venedig aus, mit Aufenthalt in Ägypten, nach Beirut. Großherzig gebotene Gastfreundschaft in Kairo ermöglichte — trotz des nur kurzen Aufenthaltes einen Eindruck der Stadt zu erhalten und die Pyramiden zu sehen, die unmittelbar am Stadtrand liegen. Unter der kundigen Führung eines Studenten der Kunstgeschichte konnten wir in das einzigartige Ägyptische Museum einen Einblick gewinnen. Nach schöner Mittelmeerfahrt lag dann Beirut vor uns, wo uns auch hier ein gastliches Quartier erwartete, in dem wir, länger als ursprünglich vorgesehen, wohlgeborgen waren.

Beirut, Mittelpunkt des arabischen Buchhandels, hat eine libanesische, amerikanische und französische Universität. Im Nationalmuseum für Archäologie erschließen sich alte Zeiten. Einer der vielen Sarkophage, der bei den Ausgrabungen in Biblos zutage kam, stammt von König Ahiiram aus dem 13. Jh. vor Chr. und trägt die derzeit älteste alphabetische Inschrift der Phönizier¹. Eine Inschrift erinnert an den König von Moab Ahab aus dem 9. vordchristlichen Jahrhundert. Ferner waren besonders Biblos, das Gebal des Alten Testaments — das einst als die älteste Stadt der Welt galt — und Baalbek Höhepunkte unserer Reise im Libanon, um einen Blick in ferne Zeiten zu werfen.

Aus der „Allgemeinen Wochen-Zeitung“² zitiere ich:

„Heute hat der Libanon 1,6 Millionen Einwohner, von denen rund 500 000 in Groß-Beirut leben. Obwohl die Hälfte der Bevölkerung von der Landwirtschaft lebt (280 000), gibt der Handel den Ausschlag. 70 000 Libanesen sind im Handel und in Banken beschäftigt und 42 000 in der Industrie. Mit 159 Personen je Quadratkilometer ist das Land stark überbevölkert. Die Zahl der Auslandslibanesen wird mit über 1 Million angegeben, die größtenteils sehr wohlhabend und einflußreich, engste Verbindung zum Heimatland halten. Neue Hochhäuser, moderne Villen, Geschäftspaläste und illustre Auslagen aus aller Herren Ländern sind das Aushängeschild der heutigen libanesischen Hauptstadt. Die Bodenspekulation ist hoch im Kurs. An wichtigen Plätzen, wo Industrie und Handel bauen, kostet 1 Quadratmeter bis 3000 DM. Doch viele Wohnungen der riesigen Hochhäuser stehen seit Monaten leer. Die Hausbesitzer halten sich an den wenigen Mietern schadlos, die höchste Preise zahlen, und das weiter aus dem Nahen Osten herbeiströmende Anlagekapital dürfte vorerst keine Änderung bringen. Das Geld aus Kuweit und Saudi-Arabien fließt nach Beirut in die Banken, die Vergnügungslöke, Hotels und das ‚Casino‘.“ Bezeichnenderweise hörten wir bei einem Ausflug von Häusern, die sich Leute aus Kuweit bauen.

„Wenn die Nacht hereinbricht in Beirut und in der Bucht der Hafenstadt, leuchten in der Avenue des Français die Neonlichter von ‚Kit-Kat‘, ‚Lido‘², dem Phoenicia-Hotel und anderen großen Hotels auf. — Etwa 30 Autominuten vom Zentrum Beiruts liegt eines der schönsten Spielkasinos der Welt. Die Spielsäle sind in den Abend- und Nachtstunden überfüllt. Olmagnaten, Kaufleute, Globetrotter aus aller Welt findet man nach der luxuriösen erstklassigen Night-Club-Schau mit Kräften aus Paris, London, Amerika und Brasilien an den Spieltischen bei Roulette und Baccarat. ‚Miß Europa 1960‘ und ‚Miß Welt 1961‘ wurden im Casino de Liban gekürt (s. u. zu ²).

Eine ganz andere Atmosphäre aber spürten wir bei Ausflügen durch die gepflegten Dörfer des Libanon, besonders

¹ Sie lautet: „Ithobal, Sohn des Ahiiram, König von Gebal, hat diesen Sarkophag für Ahiiram, seinen Vater, als Bleibe in der Ewigkeit gefertigt. Und wenn ein König unter den Königen oder ein Gouverneur unter den Gouverneuren sein Heer gegen Gebal wendet und diesen Sarkophag öffnet, wird sein Szepter zerbrechen, sein Königsthron gestürzt und Friede über Gebal kommen. Seine Nachkommenschaft aber wird durch das Schwert umkommen.“

² Aus: Allgemeine Wochenzeitung (XVI/45) vom 2. 2. 1962.

auf einer Tagesfahrt zu den noch restlichen 300 *Zedern* von Becharre, berühmt aus der Zeit König Salomos, etwa 2500 m hoch, am Fuße des Jebel Makhmal. Die Bäume wachsen auf einer Eismoräne aus der Zeit, da die atmosphärischen Niederschläge zahlreicher waren als heute, die jüngsten sind etwa 200, die ältesten nahezu 1000 Jahre alt. Peter Bamm schreibt von ihnen¹: „Die letzten Zedern vom Libanon stehen in einem abgelegenen Hochtal, dessen Unwegsamkeit sie davor gerettet hat, als Säulen eines Tempels zu verbrennen oder als Schiffsmasten in einem Sturm gebrochen zu werden. Nur als Symbol in der Flagge des Staates Libanon kreuzt die Zeder auch heute noch immer die See.“

„Die staatliche Existenz des Libanon beruht entscheidend auf den besonderen religiösen Verhältnissen des Landes. Das Verhältnis von Christen zu Moslems beträgt eine knappe Mehrheit der Ersteren — etwa 6 zu 5. Diese Christenmehrheit ist jedoch umstritten, da das moslemische Element durch die über 120 000 Flüchtlinge aus Palästina Zuwachs erhalten hat (s. o. S. 54). Vierzehn verschiedene Religionsgemeinschaften haben ihre teilweise voneinander abweichenden, vom Staat anerkannten Rechtsformen für Ehe-, Familien- und Erbrecht. Parlamentssitze und öffentliche Ämter verteilen sich nach einem konfessionellen Proporz auf die einzelnen Religionsgemeinschaften².“

Wie weit die Einhaltung dieses konfessionellen Gleichgewichts geht, erfuhr ich anlässlich eines Besuches in einer Institution französischer Vinzentinerinnen in Beirut. Es ist ein großes Heim, in dem mehrere Hunderte von Kindern — vom Säugling bis zu denen, die eine Ausbildung abgeschlossen haben — Aufnahme finden. Es sind die Ärmsten der Armen, um die niemand sich kümmert. Ein armselig aussehendes, etwa acht Monate altes Mädchen mit einem bekümmerten Ausdruck erregte meine Aufmerksamkeit: es war mit seinem Zwillingsschwesterchen, etwa eine Woche alt, den Ordensfrauen vor ihre Türe gelegt worden. Die Stadtverwaltung holte den einen Zwilling ab, da dieser in einer mohammedanischen Umgebung — man wußte nicht wo — Aufnahme zu finden hatte! Das Kind bei den Schwestern war, wie diese meinten, nun nach acht Monaten so weit, daß sie es durchzubringen hofften — es hatte sich fast zu Tode gequält!

„Bei der christlichen und auch einem Teil der mohammedanischen Bevölkerung handelt es sich um arabisierte Nachkommen der aramäisch sprechenden christlichen Bevölkerung aus der Zeit vor der islamischen Eroberung. Aus landschaftlichen Gründen ist der Libanon seit der Herrschaft des Islams ein Rückzugsgebiet für religiöse Minderheiten aller Art geworden. So stellt er heute eine Art Musterkarte fast aller im Vorderen Orient vorhandenen christlichen und mohammedanischen Konfessionen dar, die bis heute das öffentliche und politische und parlamentarische Leben des Landes bestimmen².“ Bei unseren Ausflügen entdeckten wir dann und wann Neugründungen französischer Katholiken, die auf die alte französische Tradition im Libanon hindeuten: Auf dem Wege nach Damaskus, oberhalb Beiruts ein Internat für etwa 750 mohammedanische und christliche Schüler, das, von Jesuiten geleitet, einen vorzüglichen Eindruck machte. Ein anderes Mal auf einer etwa 800 m hoch gelegenen Höhe ein noch im Bau befindliches großzügig angelegtes Noviziat von französischen Ordensfrauen aus Besançon.

„Als größte Einzelgruppe stellen die maronitischen Christen den Staatspräsidenten. Sie verfügen über die meisten Abgeordneten vor den sunnitischen und schiitischen Muslimen, aus deren Reihen der Ministerpräsident und der Parlamentspräsident berufen werden...“

Das junge und moderne Parteiwesen kann neben den fest in der Vergangenheit etablierten religiösen Gemeinschaften nur langsam an Bedeutung gewinnen. In der Verfassung des Landes sind die Parteien noch nicht vorgesehen und nehmen daher auch nicht unmittelbar an der staatlichen politischen Willensbildung teil. Trotzdem gibt es Parteiführer, die Ab-

geordnetensitze bekleiden. Sie wurden jedoch meist aus konfessioneller oder regionaler Sicht gewählt...“³.

Eine der in Syrien nicht gerade seltenen Revolutionen hatte wieder einmal die Grenzen hermetisch verschlossen. Wie stets, so auch diesmal für unbestimmte Zeit, nur länger als üblicherweise. Wir waren also „gefangen“, konnten die Zeit aber gut nützen und den Libanon noch besser kennenlernen! Zahlreiche andere Touristen indessen wählten den Luftweg nach dem jordanischen Jerusalem. Wir konnten den Wagen nicht gut ans Flugzeug hängen, außerdem auch war Damaskus, vor allem für einen unserer Gefährten, ein besonders ersehntes Ziel dieser Reise. Nachdem wir mehrere Male zur Grenze gefahren waren, fast einen ganzen Tag über dort ausharrten, ging an jenem Tag wirklich um 17 Uhr die Grenze auf! So gelangten wir denn am Palmsonntag nach Damaskus und weniggleich um etwa eine Woche verspätet zur Karwoche in die jordanische Altstadt. Trotz der Fülle in der Osterzeit fanden wir auch hier, wieder einmal in der „Schmidt-Schule“ am Damaskustor, einer dort hoch angesehenen höheren Mädchenschule mit Internat, freundliche Aufnahme. In Damaskus bewerkstelligten unsere überaus hilfsbereiten Gastfreunde es, daß den ganz unerwartet hereingeschnitten Gästen, trotz der Kürze der Zeit, die schöne Stadt, die „Blume des Paradieses“ nahe kam.

Ein besonderes Erlebnis wurde dann der Weg von Damaskus, der zwischen den Ausläufern des Antilibanon und der Syrischen Wüste gelegenen Oase, über Jerasch-Jericho hinauf gen Jerusalem. Wie schon 1957 konnten zwei von uns — ich selber war schon 1956 auch zu Ostern dort gewesen — wiederum die Karwoche an den Heiligen Stätten verbringen.

Nach den kurzen vorangehenden Besuchen in *Jordanien*, erstmals 1951 und dann also jeweils in der Kar- und Osterwoche 1956 und 1957 fiel ein gewisser Fortschritt im Lande auf. Bei der Fahrt durch Samaria schien es uns, als ob in den letzten Jahren so manche Felder neu angebaut worden waren. Bei Zusammentreffen mit Jugendlichen unterwegs konnte man immer wieder feststellen, daß diese interessiert waren etwas zu lernen und etwas zu werden. Unverändert schienen die Verhältnisse der Palästina-Flüchtlinge. In Beirut hatte ich bereits Gelegenheit, einige dieser Flüchtlingslager zu besuchen⁴. Als Beitrag, der gerade diese Fragen und unsere Beobachtungen sowie eine mit der jordanischen Presse geführte Aussprache beleuchtet, sei ein Auszug entnommen aus dem „Jewish Observer and Middle East Review“ (XI/42) London, 19. 10. 1962 p. 8:

„In Jordanien ist ein erheblicher wirtschaftlicher Fortschritt festzustellen. Das durchschnittliche jährliche Einkommen ist seit 1959 pro Kopf von 53 jordanischen Dinar auf 65 Dinar im Jahre 1960 gestiegen, und es scheint sich 1961 noch weiter verbessert zu haben, obwohl das jordanische statistische Büro die aktuellen Zahlen noch nicht veröffentlicht hat. Das ge-

³ Es gibt gegenwärtig im Libanon sechs Parteien: die „Kataeb“, eine liberale nationalistische Partei christlicher Prägung, die uns bei einem Besuch im Parteihaus an die Falangen Spaniens erinnerte; die „Baas“-Partei, linkssozialistisch orientiert, die für Anschluß Libanons an die VAR im Rahmen der Einheitsbestrebungen des arabischen Nationalismus plädierte; den Nationalblock, der konservativ-patriarchalisch mit stark liberalem Einschlag vertreten ist; außerdem die PPS: „Soziale Syrische Volkspartei“. Sie tritt für den Zusammenschluß der arabischen Staaten der arabischen Halbinsel in einer groß-syrischen Nation (fruchtbarer Halbmond) ein. Sie ist anti-nasserisch und anti-kommunistisch; die „Sozial-Progress“-Partei (PSP), ursprünglich reine Drusenpartei, findet jetzt Anhänger bei linksstehenden Akademikern und im christlichen Bürgertum. Die Moslemjugend findet ihr Sammelbecken in der „NAJJADES“-Partei, die arabisch-nationalistisch und sozialistisch orientiert ist. Die Kommunistische Partei ist im Libanon verboten. Sie arbeitet aber auf Grund der liberalen Ordnung im Untergrund halb offiziell und zählt etwa 5000 Mitglieder, die größtenteils Armenier und Kurden sind. A. K.

⁴ Bekanntlich haben sich die Flüchtlinge im Libanon am besten eingliedern können. Aber dennoch wohnen 43 % der Flüchtlinge im Libanon noch in Lagern, wahrscheinlich weil sie sich „ihre Rechte sichern wollen“. In Syrien wohnen nur 17 % im Lager und in Jordanien, dem Land mit den meisten Flüchtlingen, 31 %. In der Zone von Gaza, wo die Verhältnisse besonders schwierig sind, erreicht die Lagerbevölkerung 59 % der Flüchtlinge. (Diese Zahlen beziehen sich auf Ende 1961.)

¹ Vgl.: „Frühe Stätten der Christenheit“ 1960. S. 72.

² s. S. 93 Anm. 2.

samte nationale Einkommen des Landes stieg von 78.9 Millionen Dinar im Jahre 1959 auf 85.4 Millionen Dinar im Jahre 1960. Diese Steigerung geht vor allem auf eine vermehrte landwirtschaftliche und industrielle Produktion zurück¹, wenngleich es auch eine wesentliche Steigerung im Finanz- und Banksektor gibt. Auf die Landwirtschaft entfallen 1960 13 Millionen Dinar des Nationaleinkommens, während der Finanz- und Banksektor 17.5 Millionen Dinar bringt. Als der Direktor des Statistischen Büros, Said Dajani, die Zahlen gab, berichtete er, daß etwa 4500 jordanische Lehrer gegenwärtig in den benachbarten arabischen Staaten tätig sind.

Trotz der verhältnismäßig schnellen wirtschaftlichen Entwicklung konnte Jordanien nicht das Problem einer Arbeitsbeschaffung für seine ganze Bevölkerung lösen². Jordanien mußte ungefähr eine halbe Million von Flüchtlingen 1949 aufnehmen, und die Wirtschaft war damals sehr primitiv und die Ertragnisse des Bodens gering. Ferner wirken sich die großen Ausgaben für die Armee ungünstig aus. Die Regierung hat deshalb eine verständige Ansicht zur Frage einer Auswanderung angenommen und dies hat aus nationalen Gründen zu einiger Opposition geführt. Dies zeigt vielleicht am besten der folgende offene Brief an den jordanischen Premierminister Wasfi Tel, der von ‚El Jihad‘ mit der Unterschrift seines Korrespondenten von Nablus, Mamoun el Kotub, veröffentlicht worden ist: Derselbe geht zunächst auf die Tragik der palästinensischen Flüchtlinge ein, in der diese seit 14 Jahren leben, und fährt fort, indem er beklagt, daß viele auswandern „und ihr Vaterland verlassen auf der Suche nach dem täglichen Brot. Ein dauernder Strom palästinensischer Araber besonders aus dem Distrikt von Nablus ergießt sich nach Kuwait, Saudi-Arabien, den von Scheichs regierten Gebieten am Persischen Golf, selbst bis nach Deutschland und anderen europäischen Ländern.“ Es sind wenigstens über 50 000 in die Ölfürstentümer am Persischen Golf oder noch weiter ausgewandert. In Kuwait gibt es heute 14 000 Jordanier, von denen die meisten Palästina-Flüchtlinge sind.

„In einem Distrikt mit ungefähr 400 Dörfern versicherte der Dorfälteste Kutub, daß „unsere Dörfer an Männern im Alter von 16 bis 60 Jahren praktisch leer sind“. Und er fügte hinzu: „Wenn Sie noch Männer in diesen Altersgruppen finden, so sind es Invaliden oder solche, die nicht mehr körperliche Arbeit leisten können.“ Die Auswanderung junger Leute hat sogar zu einem Mangel an Olivenpflückern an einigen Orten geführt, obwohl der gezahlte Lohn für die laufende Erntearbeit pro Tag 1 Dinar betrug — mehr als jemals zuvor. Kutub beschließt seinen Brief an den Premierminister mit einer Bitte, dafür Sorge zu tragen, daß man die Jugend doch wieder zurückführen möge zu der Arbeit und den Entwicklungsprojekten in ihrer Heimat oder in der Nähe. Jedoch kann man nicht glauben, daß etwa die Diagnose und Einsicht von Kutub in Jordanien allgemein angenommen wird, am wenigsten von den Flüchtlingen selbst. Kaum einige Tage später veröffentlichte ‚El Jihad‘ einen Brief von einem Flüchtling, der Kutub zur Rede stellte. Unter der Überschrift ‚Unsere Jugend und die Arbeit im Ausland‘ schrieb er: ‚Ich war sprachlos, als ich Ihren offenen Brief las, mein lieber Freund... Sie fordern den Premierminister auf, er möge das Problem auswandernder junger Leute angreifen, als ob Sie wünschten, daß sie zu Tausenden daheim verkommen, träge an den Straßenecken sitzen und eine Belastung für ihre Angehörigen werden oder auf die monatliche Unrra-Ration warten. Was schadet es, wenn sie auswärts in arabischen Ländern oder sogar in Europa arbeiten? Was schadet es, wenn sie ihren Lohn an ihre Familien hier senden, die das Geld sehnsüchtig erwarten? Schlagen Sie vor, daß man sie alle in unser Land hineinpreßt, sie nichts zu essen haben,

bis sie moralisch zerstört sind?‘ Es gibt kaum einen Zweifel darüber, daß, wenn die Auswanderung einmal möglich wird, viele Flüchtlinge einmal bereit wären, diesen Weg als Alternative zu wählen. Im Gaza-Streifen, wo die Ägypter alles taten, um die Flüchtlinge zu politischen Zwecken ‚auf Eis zu legen‘, ist die Lage bei oberflächlicher Betrachtung verschieden, doch ist es sicher, daß ein wohlorganisiertes Emigrationsprojekt viele von ihnen ansprechen würde.

Die eigentliche Frage ist die: Wozu sind die Länder bereit, die die Immigranten anfordern, und wie können sie verhindern, daß die arabischen Flüchtlinge bei ihrer Ankunft Schwierigkeiten haben, sofern sie sich für eine Immigration entschließen würden? Es ist nicht unmöglich, daß die Lösung des Flüchtlingsproblems auf eine solche Weise möglich wäre — eine Art und Weise, die bisher niemand ernstlich erforscht hat. Eine große Anzahl ist bereits von der Wirtschaft der arabischen Staaten integriert worden und dies wäre für sehr viel mehr möglich. Dies stellt kein Problem dar. Aber auch den anderen muß die Chance gegeben werden, ihren Lebensunterhalt ehrenhaft zu verdienen — und vorzugsweise nicht unter denen, die sie gegenwärtig als ihre Feinde ansehen.“ (Vgl. Rundbrief XIII, 50/52, S. 31 f.)

Hierzu sei ergänzt: Da Jordanien entwicklungsfähig ist, warum versucht man dort nicht, die Flüchtlinge anzusiedeln? Bekanntlich wäre Israel bereit, für das in Israel hinterlassene Eigentum Entschädigung zu zahlen³, sofern die arabischen Staaten sich für eine konstruktive Ansiedlung dieser Flüchtlinge in den anliegenden Staaten entschließen würden. Tatsächlich hat ein bemerkenswerter Prozeß einer Wiedereingliederung in den arabischen Staaten stattgefunden. Der Berater für Flüchtlingsfragen des Weltrates der Kirchen, Dr. Elfan Rees, wies 1957 in einer Ansprache vor der Internationalen Konferenz über Wanderungsfragen in Genf, u. a. darauf hin, daß „... wenn man die politischen Fragen außer Acht läßt, so ist das Problem der arabischen Flüchtlinge das Nachkriegs-Flüchtlingsproblem, das am leichtesten durch Integration zu lösen ist“.

Wir hatten die besondere Freude, daß uns die Vertreterin der Caritas, eine Schweizerin, die eine bemerkenswerte Arbeit für Flüchtlingskinder für ein Kinderspital und eine Kinderkrippe in Bethlehem leitet, nach Hebron fuhr. Was war dies für ein anderer Besuch als 1957! Damals begleitete uns kurz vor Hebron im Wagen ein Polizist dorthin, um uns vor etwaigen Steinwürfen zu schützen. Diesmal freuten wir uns an einer Gruppe von Kindern, die vor der Moschee mit uns „anbändelte“, und mit Hilfe der Bekanntschaft konnten wir auch das Werk eines Glasbläfers betrachten und wie dort das originelle wohlbekannte Glas und Ton entsteht. Damals mußten wir vor der Moschee umkehren, diesmal genossen wir eine exquisite Führung durch den maßgeblichen religiösen moslemischen Geistlichen und sahen in der Al-Khalil die Grotte von Makpelah, wo die Gräber Abrahams, Sarahs, Isaaks, Rebekkas, Leas und Jakobs verehrt werden.

„Unter einer Gesamtbevölkerung von 1,5 Millionen in Jordanien gibt es nur etwas mehr als 60 000 Katholiken, also 4 %. Man zählt dazu noch rund 80 000 von Rom getrennte orientalische Christen und außerdem 6800 Protestanten. Seit 1952 proklamiert die Verfassung des Hashemitischen Königreiches von Trans-Jordanien im Artikel 6 die Gleichheit aller Bürger vor dem Gesetz mit Rücksicht auf ihre Religionszugehörigkeit, bestimmt allerdings im Artikel 2 den Islam zur Staatsreligion, und daß der König ein Moslem sein muß. Die inzwischen wieder hinfällig gewordene Verfassung der „Arabischen Föderation“ zwischen Jordanien und Irak vom 19. 3. 1958 redet aber bezeichnenderweise nicht mehr vom Islam als Staatsreligion. Der Bürgermeister der Altstadt von Jerusalem ist ein moderner, aufgeschlossener Moslem

1 Der jordanische Landwirtschaftsminister gab zu Beginn des Jahres 1962 bekannt, daß „die Weizenproduktion 70 000 t im Jahre 1950 auf 140 000 t im Jahre 1960 gestiegen ist, durchschnittlich von 50 kg pro dunam (a. a. O. p. 53).“

2 Nach offiziellen Angaben des Statistischen Bureaus in Amman waren zu Beginn des Jahres 1961 von insgesamt 480 000 Erwerbsfähigen 160 000 arbeitslos. (In: New Outlook [5/4], Mai 1962; p. 53.)

3 Israel wiederholte seine Bereitwilligkeit, die arabischen Flüchtlinge für ihren zurückgelassenen Bodenbesitz zu entschädigen. In den Jahren 1954, 1956 und 1959 wurde dieses Angebot von den israelischen Delegierten in den Vereinten Nationen wiederholt. Es stieß auf Ablehnung bei den arabischen Staaten.

und zeigt wie auch der König den Christen gegenüber großes Wohlwollen¹.

Nach erlebnisreichen Fahrten durch Jordanien, so manchem Gang durch die Altstadt und Umgebung, gingen wir am Karsamstag übers Mandelbaumtor nach *Israel*. Da wir infolge der Grenzsperr in Syrien zum ursprünglich vorgesehenen Zeitpunkt ausgeblieben waren, keinerlei Nachrichtenverkehr zwischen Israel und den arabischen Staaten besteht, hatten die israelischen Freunde bereits auf uns gewartet. Und obwohl nun auch dieses Jahr Ostern und Pessach fast zusammen fielen, eroberten die israelischen und die christlichen Freunde doch noch das für uns nötige Obdach, ja, sogar noch in Eilat ließ sich für eine Nacht eine Unterkunft in einem Motel finden, so daß diese besonders reizvolle Wüstenfahrt nicht ausfallen brauchte! Für die Freunde blieb diesmal leider wenig Zeit. Da ich nicht allein war, das Auto uns aber die Möglichkeit bot, führte der Weg uns bis zu der südlichsten Stelle, nach Eilat und dem nördlichen Punkt, bis nach Metulla; dort schauten wir zum Libanon hinüber zu dem Ort, wo wir zuvor nach Israel herüberblicken konnten, oder wie es im Libanon heißt: nach „Palästina“! Aber welcher Weg lag dazwischen — infolge der „geteilten Welt“!

In Eilat — diesem Vorposten — fiel die Entwicklung, die seit meinem dort letztmaligem Besuch, 1958, vorangegangen war, besonders ins Auge! Im Negev waren an bislang unbewohnten Plätzen wiederum neue Städte entstanden, u. a. nahe der einstigen biblischen Festung *Arad*, die ein Zentrum des Toten-Meer-Gebietes ist. Im September 1962 wurde nun das letzte Stück einer neuen Straße von Arad zum Toten Meer freigelegt, die die Entfernung von dort nach Beer Sheva um 40 Kilometer verkürzt; diese Straße überbrückt auf den letzten 8 Kilometern einen Höhenunterschied von 770 Metern. Auch wurde im August 1962 die 52 Kilometer lange Straße von Sodom nach Ein Gedi eröffnet, die von besonderer Bedeutung für die zukünftige Entwicklung des Gebietes am Toten Meer ist. Als ich 1958, das vorvorletzte Mal, in Israel war, wurde ich mit einem Jeep eines Arztes dorthin mitgenommen. Im Frühjahr auf unserer diesjährigen Fahrt war uns leider ein Besuch in dieser so eindrucksvollen Oase nicht möglich, da die Straße dorthin noch nicht fertig war und der Weg für Autos nicht ausreichend war! Bei den Nabatäern konnte man bislang nur dunkle Höhlen sehen, in diesem Jahr lag am Wege nach Eilat die in Avdat seit 1960 freigelegte Festung, die seit 300 im vordristlichen Jahrhundert bestanden hatte und durch die Römer 106 erobert wurde, einst ein wohlhabender Handelsort unter Byzanz. Reste einer ehemals byzantinischen Kirche sind ebenfalls freigelegt worden. Wir besuchten noch eine Reihe weitere Ausgrabungsstätten. In Beer Scheva verbrachten wir auch diesmal einen instruktiven Abend mit den dortigen Freunden, die die dynamische Stadt mit aufbauen helfen. 1951, als ich erstmals dort war, hatte der Ort etwa 9000 Einwohner, heute sind es über 60 000. Wiederum besuchten wir, wie schon 1957, das Lachisch-Gebiet, das damals entstand; heute gibt es dort 54 Dörfer. Kiryat Gad, der Mittelpunkt, hatte Ende 1960 eine Bevölkerungszahl von über 11 000. Es bietet einen besonderen Reiz, von Mal zu Mal die Veränderungen sehen zu können. Schließlich war auch noch Gelegenheit, daß ich — durch die Freundlichkeit des Keren Kayemet — kurz noch vor der Abreise „meinen“ bei Migdal Ha'Emek am Rande des Balfour Waldes gelegenen Hain besuchen konnte. Schon seit einigen Jahren wird in dem Gebiet von Gilboa aufgeforstet. Weitere 34 000 Dunam (1 Dunam = 1000 qm) müssen hier noch bepflanzt werden. Der Hain liegt etwa 12 Kilometer von Nazareth entfernt, mit einem herrlichen Blick auf das kultivierte Emek-Tal. Die 1000 Bäumchen, die vor etwa zwei Jahren gepflanzt wurden, wachsen tüchtig (vgl. Rundbrief XIII/50/52, S. 128, und XII/49).

¹ Das arabische Jerusalem zählt unter 80 000 Einwohnern etwa 30 000 Christen. Diese Angaben verdanke ich dem in Berlin erscheinenden „Petrusblatt“ vom September 1959.

Wenn auch nicht viel Zeit diesmal blieb, so konnte ich doch auch wiederum bei diesem Aufenthalt die zur Förderung der christlich-jüdischen Beziehungen in Israel mir wesentlich erscheinenden, speziellen Aufgaben, weiter verfolgen. (Vgl. auch Rundbrief XI 41/44 S. 120 ff.). Es handelt sich dabei auch um die Sorge für jene Christen, die sich in Israel einordnen wollen. Sie bilden eine Gemeinschaft hebräischer Zunge. P. Jean-Roger hat zu diesen Fragen einen Beitrag geschrieben (s. o. S. 18). Diese Aufgabe kann in Israel katholischerseits von keiner anderen als der römisch-katholischen Kirche erfüllt werden. Deswegen bedarf das lateinische Bischofsamt für Israel einer Neuregelung. Zum Bau „der Brücke über den Abgrund, der die jüdische Welt von der christlichen Welt trennt“, will insbesondere auch das *Haus St. Isaias* beitragen. (s. o. S. 10, S. 60 r.). Gertrud Luckner Zu unserer Freude hat uns aus Jerusalem im Herbst 1962 P. Bruno Hussar O.P. vom *Haus St. Isaias* besucht und von seinem bemerkenswerten Werk wie folgt berichtet:

Ansprache von P. Bruno Hussar O.P., gehalten am 7. Oktober 1962 bei einem Gottesdienst und einer Abendandacht in Freiburg i. Br.

Ich komme aus Jerusalem, wo wir seit drei Jahren ein kleines Dominikanerkloster haben: das Haus St. Isaias. Es ist auf der israelischen Seite der Heiligen Stadt, die durch einen schmerzlichen Eisernen Vorhang in zwei Teile geteilt ist. Unser Haus wurde 1959 mit Hilfe von Kardinal Tisserant gegründet, dem damaligen Sekretär der Kongregation für den Orientalischen Ritus. Wir haben es unter den Schutz des großen Propheten gestellt, dessen liturgisches Fest in der Diözese von Jerusalem gefeiert wird.

Auch wir möchten unseren Beitrag zu den Bestrebungen leisten, um die man sich heute auch in vielen anderen Ländern bemüht, und eine Brücke über den Abgrund schlagen helfen, der die christliche Welt von der jüdischen Welt trennt.

Israel ist das Volk, das Gott vor etwa viertausend Jahren erwählt hat, ihn zu erkennen, ihn zu lieben, ihm zu dienen, und um allen Völkern der Erde solche Gotterkenntnis und Gottesliebe zu schenken, und um sie mit ihm zum Gottesdienst zu führen.

Zuviel Unkenntnis, Vorurteile, Abneigung und Groll haben die Beziehungen zwischen Christen und Juden im Lauf der Geschichte vergiftet. Die Juden haben von seiten der Christen viel gelitten, die sie verachtet und oft verfolgt haben. Dadurch haben solche Christen Menschen tief verletzt, die mehr als *alle Menschen* Brüder Christi sind. Sie haben ihnen von Christus ein falsches Bild gezeigt und es ihnen fast unmöglich gemacht, der Kirche mit Sympathie gegenüberzustehen. Und doch waren es Kinder aus Israel, die als die ersten die frohe Botschaft unseres Heils vernommen und die alles verlassen haben, um Jünger Christi zu werden, und alle ersten Christen waren Juden.

Das Ziel des Hauses St. Isaias ist der Versuch, die in der Vergangenheit liegenden Fehler wieder gutmachen zu wollen. Sünden gegen die Liebe können nur durch eine überaus große Liebe gesühnt werden.

Wie aber kann man Menschen lieben, die man so wenig kennt? Damit wir unsere jüdischen Brüder lieben, müssen die Christen ihre Vorurteile überwinden, und jeder muß den anderen vom Grund seiner Seele her kennenlernen.

Das Haus St. Isaias will sich dieser Aufgabe widmen. Einerseits wollen wir der christlichen Welt ein richtiges Bild von Israel vermitteln und andererseits unseren Brüdern von Israel die Gelegenheit bieten, daß sie ihre Vorstellungen über das Christentum reinigen können und das wahre Gesicht von Christus kennenlernen, der in seiner Kirche lebt.

Wir studieren die Wissenschaften des Judentums an der Hebräischen Universität von Jerusalem: Literatur, Geschichte, Philosophie, Mystik usw. — und zwar auf Hebräisch.

Auch haben wir die Erlaubnis von Rom erhalten, die Psalmen des Chorgebets miteinander in hebräischer Sprache, der Sprache der Bibel, zu beten.

Wir kommen auch mit unseren jüdischen Kollegen von der Universität und mit vielen anderen in freundschaftliche Gespräche. Wir bringen sie mit katholischen Wissenschaftlern, die das Heilige Land besuchen, zusammen. Oft erhalten wir Besuche von Pilgern. Wir teilen unsere Erfahrungen mit ihnen und denken in stiller, geduldiger und brüderlicher Arbeit gemeinsam über die Bedeutung des Schicksals Israels im Licht katholischer Überlieferung nach. Und wir helfen vielen Christen in Israel, sich zu heiligen und ihre Liebe zu Christus mit der Liebe zu ihrem Volk Israel in konstruktiver Arbeit zu vereinen, auf daß die Kirche im Lande tiefe Wurzeln fasse.

Wie das Senfkorn im Evangelium, so hat auch dieses Liebeswerk ganz klein begonnen, aber schon entwickelt es sich, denn es entspricht einem echten Bedürfnis.

Noch sind wir zu dritt. Nächstes Jahr wird sich ein vierter Pater zu uns gesellen, und wir hoffen, daß wir nach und nach ein internationales Zentrum werden. Wir sind arm, und wir freuen uns darüber, denn wir haben von unserem Vater und Gründer, dem hl. Dominikus, gelernt, daß ein Apostel arm sein muß, um an die Seelen rühren zu können.

Wir leben in wenigen gemieteten Zimmern, in einer ehemaligen katholischen Schule. Die Kapelle, die Bibliothek, die Küche, die zugleich als Refektorium dient, und die Zimmer sind so einfach wie möglich. Von Anfang an haben wir für unseren Lebensunterhalt selbst gesorgt neben Studium und Seelsorge; wir kaufen unsere Lebensmittel selber ein, kochen und putzen allein. Zuweilen schicken uns Schwestern, für die wir die Seelsorge ausüben, Gemüse oder Früchte. Manchmal auch kommen sie und putzen die Kapelle oder die Küche.

Unser Haus steht allen offen, und wir haben viele Gäste. Diese Lebensweise hat zwischen uns und unseren jüdischen Freunden echte brüderliche und freundschaftliche Bande geknüpft, und zwar auf dem Grund gegenseitiger Aufrichtigkeit. Es freut uns, daß wir bis jetzt unter den Bedingungen einer echten Armut leben konnten. Aber die geistlichen und seelsorglichen Aufgaben nehmen zu, und wir sind nicht mehr imstande, sie zu bewältigen. Deshalb wird es notwendig, daß wir — wenn wir die Arbeit, die wir begonnen haben, weiterführen und entwickeln sollen — unser Tagewerk besser organisieren.

Wir müssen uns nach einem Bruder oder einem Laien umsehen, der uns auf dem seelsorglichen Gebiet hilft. Wir brauchen ein kleines Haus in der Nähe unseres Klosters, damit wir die vielen Gäste aufnehmen können, die zu uns kommen wollen. Neben meinen weit auseinander liegenden Aufgaben bin ich nun auch mit der Seelsorge für die katholischen Afrikaner betraut worden, die, über das ganze Land verstreut, in Israel Entwicklungshilfe studieren.

Unser Einkommen besteht nur aus wenigen Einkünften und Spenden von Freunden aus Europa.

Aus Dankbarkeit für unsere Freunde zelebrieren wir in unserer kleinen Kapelle in Jerusalem an jedem ersten Sonntag des Monats das Meßopfer nach ihrer Meinung. Ein „Brief“ an unsere Freunde bringt ihnen Neuigkeiten aus unserer Arbeit und läßt sie an unserem Werk teilhaben.

Wir dürfen hierzu ergänzen, daß, wer **Mitglied des Freundeskreises von St. Isaias werden möchte**, sich wenden möge an **Dr. Gertrud Luckner, Werthmannhaus**. Es besteht auch dort ein Konto: **Dr. Gertrud Luckner — Sonderkonto — Freiburg i. Br., Postscheckkonto Karlsruhe 109 516 (betrifft: „Isaias“)**.

Dr. Gertrud Luckner sprach auch 1961/62, vornehmlich über mit Israel im Zusammenhang stehenden Themen in den verschiedensten Schulen, Caritaskreisen, der Volkshochschule in Aachen in Verbindung mit der Gesellschaft für christlich-jüdische Zusammenarbeit, im kleinen Kreis der Freiburger Israelitischen Gemeinde u. a. — wobei Spenden für Baumpflanzungen im G. L.-Hain an den Keren Kajemeth überwiesen wurden.

Professor Dr. Karl Thieme sprach über die neue christliche Sicht des Judentums am 5. Juli und 6. Dezember 1961 in Darmstadt und Basel, am 1. März 1962 in Zürich (wie in B. für die „Christlich-jüdische Arbeitsgemeinschaft in der Schweiz“); über Zeugnispflicht, Toleranz usw. (s. oben S. 9 ff.), am 24. September für die Katholische Akademie Bayerns in Nürnberg und am 24. Oktober im Kaiserslauterner „Haus der Begegnung“; über das Eine Heil und die vielen Völker nach der SCHRIFT vom 10. bis 12. Januar 1962 in Dortmund, Hagen und Bielefeld; über Probleme des Judentums im Geschichtsunterricht am 1. Februar in Lambrecht (Pfalz) und in der Katedese am 21. März in Saarburg; sowie über den jüdischen Beitrag zur europäischen Kultur am 30. Mai in der DIS München; nahm am 18. März am trikonfessionellen Gespräch in Basel teil (s. oben S. 5 ff.) und am 10. bis 12. April am „kleinen Katholikentag“ in Freiburg. Sektion II („Begegnung mit den evangelischen Christen“) des dortigen Arbeitskreises 17 („Einheit der Christen“) faßte auf seinen Antrag einmütig die o. S. 58 wiedergegebene Resolution.

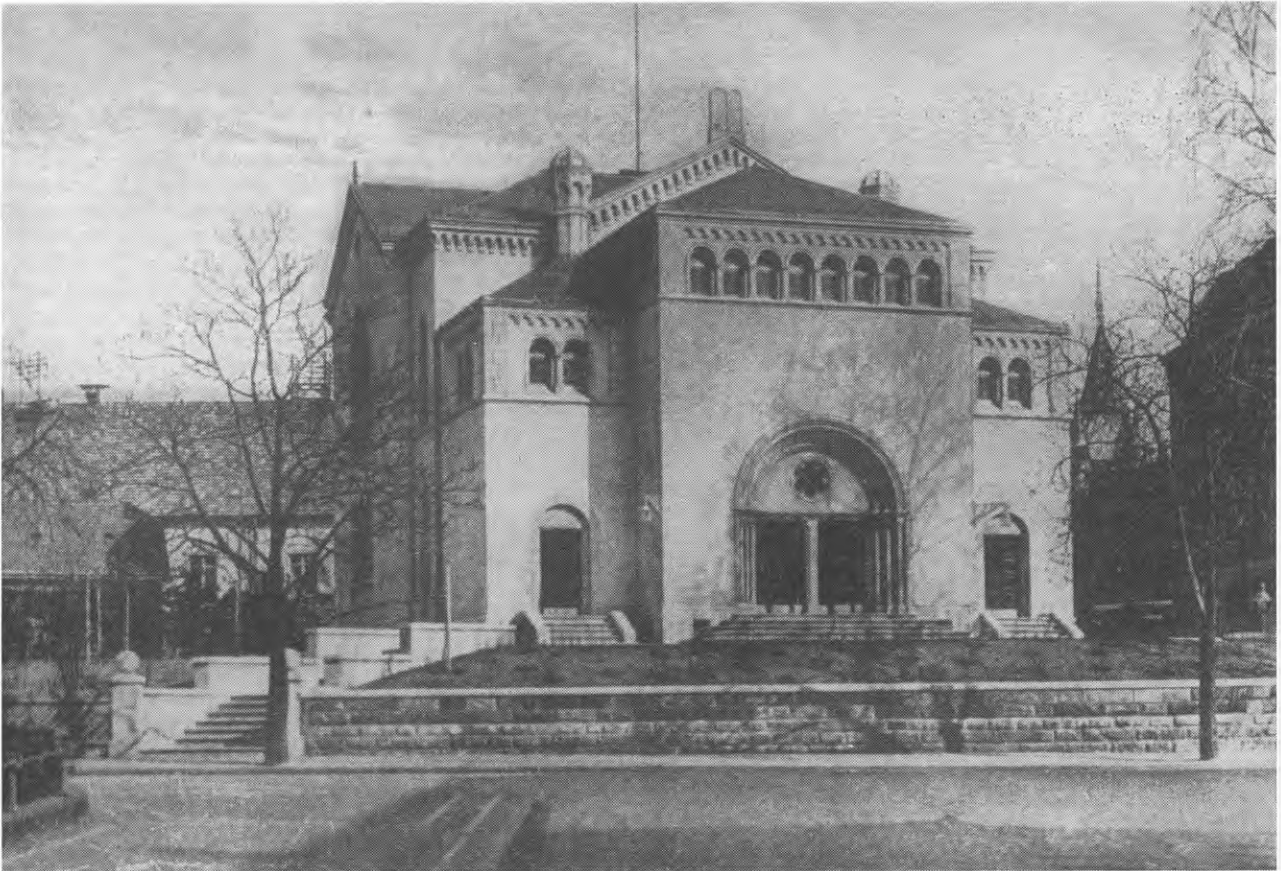
Wir verweisen auf eine **Sonderausgabe** des Rundbriefs vom 25. Mai 1962 mit einer *Auswahl von Beiträgen von Karl Thieme*, die in früheren, zum Teil heute vergriffenen Rundbriefen erschienen sind (zitiert jeweils als: S.-A. und Seitenzahl). Diese Ausgabe ist besonders für den Gebrauch von Religionslehrern gedacht und daher nur in beschränkter Auflage erschienen. Sie kann — soweit noch vorhanden — auf Wunsch übersandt werden. Sie enthält die folgenden Beiträge: 1. Antisemitismus — Antiklerikalismus. Ein Vortrag am Bayrischen Rundfunk; 2. Altchristlich-jüdisches Gegenüber in neuem Licht (Ein Buchbericht); 3. „Zwei Glaubensweisen“. Ein Buchbericht über Martin Buber; 4. Jüdischer Gnostizismus und Chassidismus. Ein Buchbericht über Bücher G. Scholems und M. Bubers; 5. Das Mysterium Israels. Gottes Wort über die Juden in Pauli Römerbrief; 6. Gesetz, Heilige Stadt und Apokalyptik. Eine Auseinandersetzung mit Martin Noth; Gesammelte Studien zum Alten Testament; 7. „Völker Gottes“ oder „Gottes Volk“?; 8. Das neue Bild des Jüdischen in christlicher Sicht. Zum 60. Geburtstag von Karl Thieme.

„Der Christ und die Welt des jüdischen Glaubens“

heißt das Thema einer Tagung im St.-Günther-Haus (veranstaltet vom Ökumenischen Institut der Abtei Niederaltaich) vom 17. bis 21. April 1963.

Aus dem Programm: Dr. Karl Thieme, Professor der europäischen Geschichte an der Universität Mainz: Die neue christliche Sicht des biblischen und nachbiblischen Judentums. Der moderne Antisemitismus und seine geschichtlichen Wurzeln. Dr. Meir Sprecher, Lehrbeauftragter für Talmud an der Universität Heidelberg: Der Glaube der Juden heute. Gebet und Gottesdienst des Juden. Besprechung von Schallplatten mit jüdischer Sakralmusik.

Ferner: Arbeitskreis zum Thema: „Was sollte unser Katechismus über Würde und Zukunft des Volkes Israel sagen?“ Tonbericht über das Basler trikonfessionelle Gespräch vom 18. März 1962. Kosten: DM 40,— (Vollpension und Tagungsbeitrag). Anmeldungen bitte möglichst bis 18. März 1963 an das St.-Günther-Haus der Abtei Niederaltaich, 8351 Niederaltaich bei Deggendorf, Ndby. Genaues Programm auf Wunsch.



Ehemalige Synagoge der Israelitischen Gemeinde in Freiburg i.Br. Erbaut 1870. Zerstört 9./10. November 1938.

Ansprache zur Enthüllung der Gedenktafel auf dem Platz der alten Freiburger Synagoge

Von Magnifizenz Professor Dr. Clemens Bauer, gehalten am Sonntag, 11. November 1962

Dem Anlaß und dem Sinn unseres Uns-Versammelns und unseres Sich-in-uns-Sammelns wäre das Zeremoniell einer großen akademischen Feier so wenig angemessen wie die laute Publizität des Forums, sie verlangen vielmehr nach Stille, ja, nach Intimität. Sie hier in offizieller Anrede nach Rang und Stand und Amt, nach Protokoll zu begrüßen, das erschiene mir wider diesen Sinn. Denn Protokoll ist Ausdruck einer Ordnung, Symbol für eine Ordnung von Werten und Achtung, Repräsentanz für eine Ordnung unter Menschen und vor allem im Menschen. Und eben diese Ordnung ist durch den Verwüstungsakt vor 24 Jahren nicht nur gestört, sondern negiert worden. Es war kein Akt bloßer Profanierung, sondern ein Angriff, ein Zugriff auf die innerste Substanz des Humanen, auf den die Ordnung im Menschen verbürgenden und tragenden transpersonalen Bezug, der erst den Menschen zur Person erhebt, der Ausdruck gewinnt in der Ehrfurcht, auch in der Ehrfurcht vor dem, was dem Mitmenschen mit andersartigen Vorstellungen vom Transzendenten Ehrfurcht abverlangt. Die Stätten, wo Menschen diese Ehrfurcht üben, sei es in der Form allerpersönlichster und innerster Frömmigkeit, sei es in der objektiven Sprache des Kultes, sind Weihestätten, Fana und zugleich Humana im höchsten Sinn. Völker und Weltreligionen haben das Wissen darum oftmals in fast paradoxer Form bezeugt; die Menschen des sarazenischen Spaniens: Fana und Stätten der Verehrung des Transzendenten werden im Zuge der großen Reconquista in christliche Kirchen umgewandelt, sie bleiben Fana und Gotteshäuser; die siegreichen Türken machten 1453 aus der Erzkirche des byzantinischen Ostens, der Hagia Sophia, die Sultansmoschee. Und beide Male steht hinter dem vordergründigen Triumph und Siegesbewußtsein die Fortdauer des Fanums, Ausdruck eines heilen Wissens um die innerste menschliche Substanz und einer unversehrten pietas. Es mag uns beruhigen, heute an und bei der verwüsteten Weihestätte ein Haus der Wissenschaft zu sehen, und zwar ein Haus der Geisteswissenschaften, die in einem spezifischen Sinn den Menschen und seine inneren und äußeren Ordnungen zum Gegenstand haben, von ihm ausgehen und ihn zu sich selbst führen wollen, nicht zuletzt aber zu den Ehrfurchten, von denen Goethe sprach und zu der jene zuvörderst gehört, die an dieser Stelle so entsetzlich verletzt wurde. Das mag uns beruhigen, aber kann uns nicht trösten. So nehme ich die Hülle von dieser Tafel, die uns und die auf uns folgenden Generationen erinnert an ein Geschehen des Unheils und der Versehrung. Und in diesem Augenblick und an diesem Ort geziemt nur ein Zweifaches: Schweigen und Bitte. Das Schweigen der Ehrfurcht und des Schmerzes für die, deren Gotteshaus zerstört, verwüstet wurde, das Haus des Gottes, der sich ihnen mit dem „Ich bin, der ich bin“ offenbart hat. Das Schweigen der Scham für uns andere, die er, wie die Schrift bezeugt, „bei ihrem Namen gerufen“ hat, das Schweigen im Wissen darum, daß es im menschlichen Sinn dafür keine Sühne geben kann. Und für uns alle die Bitte an IHN, er möge in seiner Majestät und seiner Güte uns alle für alle Zeit bewahren vor solchem Leid und vor solchem Fall ins Wesenlose, vor dem Denken, das solches Handeln und so tiefen Fall gebiert.