

FREIBURGER RUNDBRIEF

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

Jahrgang XVI/XVII 1964/65

Nummer 61/64

Juli 1965

Postverlagsort Freiburg i. Br.

FREIBURGER RUNDBRIEF

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

XVI./XVII. Folge 1964/65

Freiburg, Juli 1965

Nummer 61/64

Aus dem Inhalt:

1a Deutsche Katholiken schreiben an den Papst	Seite 3
b Brief des Deutschen Koordinierungsrates der Gesellschaften für christlich-jüdische Zusammenarbeit an die deutschen Bischöfe	Seite 4
2. Die Konzilerklärung über die Juden (u. a.: I. Die 3 bisherigen Entwürfe. III. Die große Debatte [Relatio v. Kardinal Bea, vier Konzilsreden im Wortlaut von: Kardinal J. C. Heenan, Kardinal Cushing, Kardinal Lercaro, Bischof-Koadjutor Eldhinger]. IV. Die erste Abstimmung [Kard. Bea v. 25. 9.]. V. Jüdisches und israelisches Echo. VI. Arabische Reaktionen. VII. Der Gegenstoß von Msgr. Carli. VIII. Das Haus Isaías. XI. Prognosen für die 4. Session. XII. Ausblick: Für einen Dialog zwischen Christen und Juden)	Seite 5
3. Brüderlicher Dialog von Dr. Franz Hengsbach, Bischof v. Essen	Seite 43
4.* Kirche immer aus Juden und Heiden. Vortrag von Dr. Willehad Eckert O. P./Köln, gehalten auf der Studientagung der Österreichischen Hochschuljugend in Kremsmünster, August 1964	Seite 44
5. Die jüdisch-christliche Ökumene. Bericht über eine trikonfessionelle Tagung in Holland vom 14. bis 20. Juni 1964	Seite 49
6. Die Wissenschaft vom Judentum. Eine alt-neue Wissenschaft. Ein trikonfessionelles Gespräch in der Evangelischen Akademie Berlin vom 29. November bis 1. Dezember 1963. Von Dr. Willehad Eckert O. P.	Seite 50
7. Die Stellung des Judentums in der christlichen Katechese	
1. Bericht über ein Symposium des Koordinierungsausschusses für christlich-jüdische Zusammenarbeit anlässlich einer Tagung im Stift Klosterneuburg vom 22. bis 24. Januar 1965 von Dr. Willehad Eckert O. P.	Seite 52
2. Christliche Lehrverkündigung über das Alte Gottesvolk der Juden (u. a.: Papst Pius XII. empfängt den Verfasser von <i>Jésus et Israël</i> ; Die 18 Thesen Isaacs; Die 10 Seelisberger Thesen von 1947 zum christlichen Religionsunterricht; Das Ringen um die rechte Verkündigung der Passion Jesu Christi; Thesen christlicher Lehrverkündigung im Hinblick auf umlaufende Irrtümer über das Gottesvolk des Alten Bundes [die 1950 in Schwalbach gemeinsam von evangelischen und katholischen Theologen revidierte Fassung der Seelisberger Thesen von 1947; 1965 stilistisch überarbeitet und leicht gekürzt])	Seite 54
8.* Martin Buber zum Gedenken (8. 2. 1878 bis 13. 6. 1965) von Dr. Willehad Eckert O. P.	Seite 62
9.* Martin Bubers dialogische Philosophie von Prof. Dr. Hugo Bergmann/Jerusalem	Seite 65
10. Auf dem alten israelitischen Friedhof: Ihr Name: Mutter der Toten	Seite 69
11.* Das Volk Gottes in Gegenwart, Vergangenheit und Zukunft von Eugen Rosenstock-Huussy, Norwich (Vermont) USA	Seite 69
12. Die Sendung des jüdischen Volkes in der modernen Welt von Rabbiner Arthur Gilbert/New York	Seite 77
13. Erfahrungen bei der Begutachtung von Verfolgten von W. Greve und H. Ruffin/Göttingen-Freiburg auf Grund eines Vortrages von Prof. Dr. Ruffin am 26. 3. 1963 vor der Psychiatrisch-Neurologischen Gesellschaft in Jerusalem/Israel	Seite 83
14. Aussprache: Brief von Gerhard Schoenberger an den Freiburger Rundbrief	Seite 90
15. Rundschau (u. a. Diplomatische Beziehungen mit Israel. „Wir Araber . . . — . . . hegen tiefe Sympathie für die zionistische Bewegung.“ Emir Feisal vom 3. 3. 1919 an Felix Frankfurter)	Seite 91
16. Literaturhinweise (u. a.: Zum Verhältnis der katholischen Kirche zum Nationalsozialismus. Vgl. die systematische Übersicht auf Seite 174 f.)	Seite 110
17. Aus unserer Arbeit (u. a.: In memoriam Margarete Sommer; Fahrt der Begegnungen durch USA; Zu Ehren Martin Bubers!)	Seite 168
Vom 12. dt. Evang. Kirchentag: Zur Konzilerklärung über die Juden	Seite 176

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

Herausgegeben von

Dr. Willehad Eckert, O. P., Dr. Rupert Gießler, Dr. Georg Hüßler, Dr. Ludwig Kaufmann, S. J., Dr. Gertrud Luckner, Karlheinz Schmidthüs, Prof. Dr. Anton Voegtle. — Geschäftsstelle: Dr. Gertrud Luckner, Freiburg im Breisgau, Deutscher Caritas-Verband, Werthmannplatz 4.

Postverlagsort Freiburg i. Br.

FREIBURGER RUNDBRIEF

Beilage zu der Konzilserklärung zum Verhältnis der Katholiken zu den Nichtchristen, besonders zu den Juden (auf S. 37)

VII d Msgr. Carli und die Juden

Eine Entgegnung

von Heinrich Spaemann

Nach Fertigstellung des Rundbriefs erhalten wir von Rektor Heinrich Spaemann den folgenden Beitrag. Er antwortet auf die Darlegung im Rundbrief auf Seite 31 bis 37.

1.

In der Frage, ob das gesamte jüdische Volk als des Gottesmordes schuldig angesehen werden müsse, will Msgr. Carli die causa proxima des Todes Jesu von der causa remota unterschieden wissen. „Gesucht werden die unmittelbar Verantwortlichen“, so schreibt er wörtlich. Bei dieser Suche ist seiner Auffassung nach „der an sich vollkommen wahre und hochheilige Gedanke an die Schuld aller Menschen, die Christus in seinem Leiden und Sterben auf sich nahm, nicht am rechten Platze“.

Hier liegt unser erster Einwand. Die Abstraktion von der eigenen Schuld am Tode Jesu und der am Kreuz geschehenen Vergebung unserer Sünden ist schon in sich gesehen und grundsätzlich in der Theologie nicht rechtmäßig, sie kommt dem Versuch eines voraussetzungslosen Vorgehens in der Untersuchung eines Offenbarungszusammenhangs gleich. Das Erkenntnislicht, um in einer Frage dieser Ordnung klar zu sehen, besitzen wir einzig im Engagement des Glaubens an den Tod Jesu Christi zur Erlösung von den eigenen Sünden und denen der ganzen Welt. Dieses Lichtes bedürfen wir im besonderen Maße, wenn es sich um ein Problem handelt, das nur vom Gesamtzeugnis der Offenbarung her geklärt werden kann und bei dem eine unsachgemäße Verabsolutierung von Einzelaussagen der Schrift zu besonders folgenschweren Irrtümern führen kann.

Der Gedanke, daß Jesus Christus die Sünden der ganzen Welt hinweg getragen hat, ist bei der Erörterung der Schuld der Juden am Tode Jesu aber auch von der Sache her gefordert, er ist gerade hier am Platze wie kaum ein anderer, hat er doch die Bedeutung eines entscheidenden Argumentes: er hält uns an, alle Menschen im Lichte der am Kreuze geschehenen Vergebung zu sehen und durch eben diese gläubige Sicht dahin mitzuwirken, daß das Licht der Vergebung auch zu allen hingelange. Sowohl die Dankbarkeit für die eigene Erlösung, als auch die bleibende Angewiesenheit auf Vergebung verbietet es uns, den aus der Heidenschaft stammenden

den Christen, irgendeinen Menschen auf seine Schuld festzunageln, geschweige denn jenes Volk, in dessen Offenbarungserbe wir ohne jedes Verdienst eingetreten sind. Gegen eine solche Überhebung richtet sich ausdrücklich Röm 11, 17-32: „Wenn nun einige Zweige ausgebrochen sind und du als wilder Ölzweig zwischen ihnen eingepfropft, an der Wurzel und an der Saftfülle des edlen Ölbaums Anteil hast, so erhebe dich nicht über die Zweige. Erhebst du dich aber, so bedenke: Nicht du trägst die Wurzel, sondern die Wurzel dich. Du wirst sagen: Die Zweige wurden ausgebrochen, damit ich eingepfropft würde. Wohl! Wegen des Unglaubens sind sie ausgebrochen worden, du aber stehst durch den Glauben. Sei nicht hoffärtig, sondern fürchte! Wenn nämlich Gott der natürlichen Zweige nicht schonte, könnte er auch deiner nicht schonen. Sieh also die Güte und Strenge Gottes; die Strenge gegen Gefallene, die Güte Gottes gegen dich, wenn du im Guten verharrest, sonst wirst auch du ausgehauen werden. Aber auch jene, wenn sie nicht im Unglauben verharren, werden eingepfropft werden. Gott hat die Macht, sie wieder einzupfropfen. Wenn du aus dem Ölbaum, der von Natur aus wild ist, ausgehauen und gegen die Natur in den edlen Ölbaum eingepfropft wurdest, um wievielmehr werden jene, die ihm der Natur nach angehören, in ihren Ölbaum eingepfropft werden! Denn ich will euch, Brüder, nicht im Unklaren lassen über folgendes Geheimnis, damit ihr euch nicht für weise haltet: Die Verstocktheit eines Teiles der Israeliten dauert so lange bis die Fülle der Heiden eingetreten ist, alsdann wird ganz Israel gerettet werden.“

2.

Msgr. Carli sucht die Anklage des jüdischen Volkes auf Gottesmord zu halten. Weil diese Anklage absurd ist, wenn sie nicht die Unterstellung impliziert, die Verantwortlichen hätten gewußt, daß Jesus Gott war, sucht der Verfasser jene Schriftaussagen abzuschwächen, die das Gegenteil besagen, des weiteren aber auch all die Stellen, die von der Vergebung der Sünde Israels und vom Endheil des Volkes der Juden handeln, zu entkräften. Das beginnt beim Gebet Jesu am Kreuz: „Vater, vergib ihnen, denn sie wissen nicht, was sie tun!“ Während Carli im übrigen alles an dem Nachweis

liegt, daß die Weissagungen Jesu über Israel nicht nur einzelne Juden und nicht nur die Führungsschicht, sondern das ganze Volk meinen, bezieht er das Vergebungswort Jesu am Kreuz „auf die Unwissenheit oder den Unglauben der einzelnen Teilnehmer an der Kreuzigung als eine innere Angelegenheit, über die Gott allein urteilen und richten kann“, was darauf hinausläuft, daß niemand wissen kann, wen Jesus mit diesem Gebet eigentlich gemeint hat.

Das Petruswort Apg 3, 17 „Ich weiß wohl, meine Brüder, daß ihr aus Unwissenheit gehandelt habt, wie auch eure Obern“ — Echo des Jesuswortes am Kreuz — psychologisiert und bagatellisiert Carli mit der Bemerkung, „Petrus habe wohl aus Takt oder aber in dem berechtigten Wunsch, seine Zuhörer für sich zu gewinnen, nur ein einziges Mal von Unwissenheit gesprochen, es sei aber nicht ganz klar, ob er von schuldloser Unwissenheit redet“. Demgegenüber dürfte feststehen, daß die Überlieferung dieses Petruswortes in seinem Gleichklang mit dem Worte Jesu am Kreuz nach der Intention des Evangelisten besagen will: Die Kirche denkt wie Jesus, spricht wie Jesus, handelt wie Jesus. Die gleiche kerygmatische Absicht liegt in der Parallelität der letzten Worte des Stephanus mit denen des sterbenden Erlösers.

Ähnlich wie mit dem Petruswort verfährt Msgr. Carli mit jenen paulinischen Stellen, die von der Frucht des Erlösertodes und der Vergebungsbitte Jesu am Kreuz für sein Volk handeln: nämlich von der Bekehrung Israels und seinem Endheil. Die Stelle 2 Kor 3, 14-16, die von der Decke des Moses auf den Herzen der Israeliten handelt, wird von ihm nur als Beweis für die Verwerfung des Volkes der Juden herangezogen; daß sie in den Satz mündet: „sobald sich aber Israel zum Herrn bekehrt, wird die Decke weggenommen... und wir alle schauen die Herrlichkeit des Herrn...“ bleibt bei ihm außer Betracht. Entsprechend handelt für ihn das elfte Römerbriefkapitel, das mit dem Satz beginnt: „Hat Gott etwa sein Volk verworfen? Nimmermehr!“, von der Verworfenheit Israels! Welch monströse Umdeutungen er dabei vornehmen muß, sei an zwei Beispielen verdeutlicht:

Röm 11, 28 „Hinsichtlich der Erwählung sind sie Lieblinge um der Väter willen; denn Gottes Gaben und Berufung sind unwiderruflich“ — besagt im Zusammenhang mit dem Kontext des ganzen Kapitels eindeutig, daß die Söhne Israels „immer Geliebte geblieben und von der Liebe Gottes Gezeichnete bleiben“ (Lercaro s. o. S. 16 l). Dazu Carli: „Es widerspricht nicht der Gerechtigkeit noch dem echten Zorn Gottes, wenn Paulus Israel *wenigstens zu seiner Zeit noch* von Gott geliebt glaubt.“ Da der folgende Vers „denn Gottes Gaben und Berufung sind unwiderruflich“ dieser einschränkenden Auffassung klar widerspricht, interpretiert Carli ihn folgendermaßen: „Die Gaben Gottes bleiben von seiner Seite immer die gleichen: aber von seiten dessen, der sie zurückweist oder sie nicht zur rechten Zeit benutzt, verwandeln sie sich in Ursache der Verdammnis.“ Gegenstandslos wird bei dieser Auslegung dann das nachfolgende Lob der Barmherzigkeit Gottes Röm 11, 30-32 (es findet deshalb bei Carli auch keine Berücksichtigung mehr): „So wie einstmals auch ihr Gott nicht gehorcht habt, jetzt aber Barmherzigkeit erlangt habt, um ihres Unglaubens willen, so haben auch diese jetzt nicht gehorcht zu eurer Begnadigung, damit auch sie Barmherzigkeit erlangen; Gott hat alle zusammen in den Ungehorsam fallen lassen, damit er sich aller erbarme.“

Carli's Aufsatz wendet sich besonders gegen den Satz der Konzilerklärung: „Was immer in der Passion Christi geschah, kann in keiner Weise dem gesamten Volke der damaligen Zeit und erst recht nicht dem jüdischen Volke von heute zur Last gelegt werden.“ Demgemäß gilt ein Hauptteil seiner Ausführungen dem Nachweis, daß Jesus etwa im Gleichnis von den Weinbergspächtern Mt 21, 43, in der Parabel vom Feigenbaum Lk 13, 6, mit der symbolischen Verfluchung des Feigenbaumes Mk 11, 21, und mit seinen Weherufen über Jerusalem Mt 23, 37 jeweils das ganze Volk Israel und sein kommendes Schicksal im Auge gehabt habe.

Für diese Auffassung kann der Verfasser eine Fülle von Väterzeugnissen in Anspruch nehmen; er kann weiterhin mit Recht auf die nachchristliche Leidensgeschichte Israels hinweisen. So sagt er ausdrücklich: „Die Zerstörung des Tempels, Symbol der mosaischen Religion, die Zerstörung Jerusalems, Hauptstadt des theokratischen Reiches und darum, nach der Auffassung jener Zeit, Symbol der gesamten Nation, der Auszug von einer Million Juden und die Gefangenschaft von 97 000 wäre eine so gewaltige und unverhältnismäßige, Gottes unwürdige Strafe, daß sie unverständlich ist, wenn in seinen Augen nur einige Anführer und deren Parteigänger am Tode der Propheten und Jesu schuld wären.“

Tatsächlich wird man den von Carli angeführten Texten wohl nicht gerecht, wenn man sie etwa *nur* als „prophetische Anrufe Jesu voll Erbarmen“ (Oesterreicher) versteht; sie schließen zweifellos die wirkliche Voraussage der unabsehbaren Leidfolgen ein, die das Versagen der Führung Israels im Glauben für das Volk der Juden geschichtlich nach sich zog.

Aber diese prophetischen Parabeln und Wehrufe Jesu haben nicht, wie Carli will, den Charakter des Apodiktischen und Endgültigen gehabt. Hinter ihnen erhebt sich der Ruf Jesu am Kreuz: „Vater, vergib ihnen, denn sie wissen nicht, was sie tun!“ Dieses Gebet legt das Leiden und Sterben Jesu auf die „alles ertragende, alles hoffende, alles aushaltende und nie aufhörende“, 1 Kor 13, Liebe Gottes zu seinem Volk hin aus, es wendet in der Vollmacht des Opfers, das Jesus zu dieser Stunde darbringt, die Verwerfung ebenso von Israel ab wie von der ganzen erlösungsbedürftigen Menschheit, ja man darf sagen: zuerst und vor allem von Israel; es erwirkt ihm die Bekehrung und taucht damit seine ganze kommende Geschichte objektiv in deren Hoffnungslicht, so sehr auch der Aufschub dieser Bekehrung bis zum „Eintritt der Heidenfülle“ der Leidenstiefe nach einer *zeitweiligen* „Verwerfung“ gleichkommt — diese bildet dann nach Röm 11, 15 *ein* Geheimnis mit der Verwerfung Jesu selbst, bedeutet sie doch positiv „die Versöhnung der Welt“.

Hätte Jesus sein Volk der objektiven Verfluchung anheimgeben wollen, so hätte er Palästina verlassen und zu den Heiden gehen können, als die herrschenden Kreise in Jerusalem ihn abwiesen und die Chancen der Verkündigung des Gottesreiches in seinem Volk und Land immer geringer wurden. Aber er will lieber für Israel sterben und sich für Israel opfern, um es so zu retten, als daß er es verließ und so seinem Schicksal überantwortete.

Jesu Tod ist die Offenbarung der *Bundestreue Gottes*, der sich dem Volke Israel im Abraham- und Sinaibund ausdrücklich und feierlich auf ewig verband. Gottes Treue siegt im

Opfer über die Untreue des ein für allemal erwählten Bundespartners. Demgemäß überbieten die auf Israel sich beziehenden Heilweissagungen in der Schrift letztlich alle Drohweissagungen.

Die am Kreuz sich offenbarende und verwirklichende *Bundestreue Gottes zu Israel* hat uns *miterlöst*. Wäre Jesus der letzten Konsequenz dieser Treue damals ausgewichen, so hätte er nicht nur Israel nicht erlöst, sondern auch uns nicht, er wäre nicht das Lamm geworden, das der Welt Sünde hinwegträgt.

Daß wir Miterlöste Israels und so in den Gottesbund mit Israel Einbezogene sind, ist Thema des Abschnittes Eph 2, 11-22 (den Carli übergeht): „In jener Zeit (der eueres Heidentums) waret ihr ohne Christus, ausgeschlossen von der Gemeinschaft mit Israel, fremd dem Bund der Verheißung; ihr lebtet ohne Hoffnung und ohne Gott in der Welt. Nun aber seid ihr, die ihr einst ferne waret, in Christus Jesus nahe gebracht worden durch das Blut Christi. Denn er ist unser Friede... er stiftete Frieden, da er die zwei (Juden und Heiden) in seiner Person zu *einem* neuen Menschen umschuf...“

Dieser Text hat zugleich entscheidende Bedeutung als Richtschnur für unser Verhalten zu Israel. Ist doch der Friede, von dem er spricht, unserer Durchverwirklichung mit anheimgegeben. Nach der Heilsordnung, wie sie mit dem Tode und der Auferstehung Jesu in Kraft zu treten begann, ist die Ausdehnung seines Friedens, in die Herzen auch der Juden hinein, vom Zeugnis der Kirche, der er dafür seinen Heiligen Geist schenkt, mitabhängig. Die den Frieden empfangen, haben ihn zu verkünden, darzustellen und weiterzugeben. Daß diese Weitergabe nun durch uns Heidenchristen, als den Miterben Abrahams, an Israel geschieht (in einer schließlichen Umkehr der ursprünglichen Geschehensfolge, die die Demütigung und Sühne des Volkes der Juden in sich schließt — die Letzten treten an die Stelle der Ersten und die Ersten werden Letzte), setzt voraus, daß wir die Treue Jesu zu seinem Volk nicht nur erkennen, sondern auch unser Herz durchdringen lassen, um sie so mit allen Konsequenzen und zugleich mit der noch verpflichtenderen Demut dessen, der völlig unverdient in das Erbe des älteren Bruders miteintreten durfte, für das Volk der Juden sichtbar zu machen. Eher kann die Wiedervereinigung von alt- und neubundlichem Gottesvolk, die Rettung ganz Israels, die gleichbedeutend ist mit unserer eigenen Erlösung und der der ganzen Welt, nicht geschehen. Solange die Christenheit in ihrem Liebeszeugnis Israel gegenüber versagt, bleibt diesem Volk die Erlösungsgnade vorenthalten und es bleibt in das Schicksal des Gekreuzigten, an das es unlösbar gebunden ist, hineingezogen, ohne den Trost und die Gnadenkraft der Auferstehung Christi zu erfahren; aber auch über der Christenheit selbst strahlt das Erlöserantlitz nicht auf: die Sehnsucht nach der Parusie, nach einer gewandelten Welt wird nicht erfüllt. So ist die Fortexistenz der Synagoge die Zeiten hindurch eine Mitfolge des Versagens der Christenheit in der Bruderliebe den Juden gegenüber.

4.

Carli sieht eines richtig: Das ganze Volk der Juden hat einen einzigartigen und geschichtlich bleibenden Zusammenhang

mit dem Leiden und Sterben Jesu. (Daß es ihn ebenso auch mit der Menschwerdung und Auferstehung Jesu hat, erkennt er nicht an.) Aber er interpretiert diesen Zusammenhang falsch, weil er ihn nicht im Lichte der Vergebung und der „Rettung ganz Israels“ sieht. Die unverkennbare Tatsache, daß unter allen Menschen dieses Volk die Hauptlast der Folgen der Kreuzigung zu tragen hat — („zu Kehr und Auswurf hast du uns gemacht inmitten der Völker!“ Kgl 3, 45) —, ist für Carli nur ein Beweis mehr seiner objektiven Verwerfung; die *causa proxima* des Todes Jesu ist damit für ihn auch als *culpa maxima* erwiesen. In dieser Sicht erscheint notwendig dann auch das Massenpogrom an den Juden der Hitlerzeit, selbst die Ermordung von Millionen unschuldiger Kinder als der Ausdruck der Verfluchung dieses Volkes durch Gott.

Die große Bedeutung der Konzilserklärung liegt darin, daß sie feststellt: Auf die Schuldfrage und das Schuldmaß hingesehen hat weder das ganze damals lebende Volk noch haben die später und heute lebenden Juden einen wesentlichen anderen Anteil an der Kreuzigung Jesu als wir. Kardinal Lercaro erinnerte in seiner Konzilsrede über die Juden an die Lehre des Katechismus des Trienter Konzils: „Wenn die Juden gesündigt haben, die nicht wußten was sie taten, als sie den Urheber des Lebens ans Kreuz schlugen, dann sündigen und kreuzigen den eingeborenen Sohn Gottes noch viel mehr die Christen, die ihn als solchen kennen, also wohl wissen, was sie tun, und dennoch sein Gebot der Heiligkeit und Liebe verletzen.“ „So muß auch *unser* Konzil lehren, nicht abgeschwächt, sondern verstärkt!“, so fügte der Kardinal hinzu [s. o. S. 17 I]. Warum verstärkt? Weil inzwischen Auschwitz hinter uns liegt, das uns die Binde von den Augen genommen und über die Folgen eines Jahrtausende währenden christlichen Antisemitismus belehrt hat. Indem ungezählte Getaufte sich auf ihre „*causa remota*“ am Tode Jesu zurückzogen, um den Juden die *causa proxima* als *culpa maxima* anzulasten, wurden sie selbst zur *causa proxima* der Leiden von unzähligen Juden und schließlich der Ermordung Millionen unschuldiger Menschen dieses Volkes, mit denen Jesus sich identifiziert, in denen sie ihn selbst gekreuzigt haben —! Wenn die Kirche das Gedächtnis der unschuldigen Kinder von Bethlehem feiert, weil sie des Glaubens ist, daß Jesus in ihnen getroffen wurde, dürfen wir wännen, daß er mit den Millionen, die in den Verbrennungsöfen unseres Jahrhunderts umgebracht wurden, nicht identisch war?

Wie aber ist nun — Carli gegenüber — die bleibende heilsgeschichtliche Rolle Israels richtig zu sehen, wenn man daran festhalten muß, daß dieses Volk durch die Zeiten hin *ein* Mysterium ist und bleibt, das jeden einzelnen in ihm umgreift? Diese Wahrheit kommt in der Konzilserklärung der 3. Session wohl nicht genügend klar heraus.

In einem tieferen Sinne waren alle Menschen an der Menschwerdung wie an den Geschehnissen von Golgotha beteiligt und sind es noch. Die *Menschheit* hat den Erlöser ersehnt, hat ihm den Leib bereitet, hat ihn gekreuzigt. Lukas der Heidenchrist läßt nicht ohne Absicht den Stammbaum Jesu mit Adam beginnen.

Es war prophetisches Symbol, daß Pilatus und der Hohe Rat, amtliche Vertreter der Mächte, in denen zur Zeit Jesu irdische Autorität, heidnische und jüdische, weltliche und geistliche, sich aufgipfelte, zusammenwirkten, um das Licht, da es

leidensfähig und wehrlos geworden war, auszulöschen. Die gesamte Sünderwelt, quer durch alle Völker und Zeiten bis zum Jüngsten Tag, war mit am Werk bei der Tötung des Lammes, das Gottes Königtum offenbarte und brachte, jedoch im Hinblick auf dieses Königtum vom Menschen nicht weniger forderte als die Aufgabe seiner Selbstherrlichkeit, also seiner Selbstverleugnung.

In Israel aber mußte die unmittelbare Entscheidung fallen, um seiner Nähe zu Jesu willen. Es war ja sein Volk. Sie fiel für ihn in den Armen und Demütigen dieses Volkes, in Maria, in allen Jüngern, in all den Juden, die uns das Heil gebracht haben — nur selbstgerechte Verblendung kann vergessen, daß es Juden waren —; sie fiel gegen ihn in den damals Einflußreichen und Mächtigen. Und sie fiel in beiden Fällen im Namen der gesamten Menschheit. In Israel mußte sich alles vollziehen: alles dort zuerst, alles, was die Sünde der Welt offenbar macht und die noch größere Erlöserliebe Gottes, alles, was Fall und Auferstehung ist, Erlösungssehnst und Erlösungserfüllung, Jüngerliebe und Jüngerver sagen, Macht des Bösen und Macht der Vergebung und neues Leben im Heiligen Geist.

Israel war und ist das Menschheitsvolk, „Typus der Menschheit, zugleich sündig und heilig“ [s. u. S. 38 r.]. Es hat sich nie ohne Gott denken können und so auch nicht ohne die ganze Menschheit. Stellvertretend für alle nach Erlösung Hungern den hat es in Abraham, Moses und den Propheten, in Maria und den Jüngern das Wort aufgenommen, ihm seinen Leib zu bilden begonnen, dessen Glieder dann auch wir Christen aus den Weltvölkern wurden. Stellvertretend ebenso für alle Sünder hat es in seinen Stolzen und Mächtigen damals Jesus gekreuzigt.

Dürfen wir aber nun länger übersehen, daß es wiederum Israel ist, das gleichsam stellvertretend seiner unwiderruflichen Nähe zu Jesus entsprechend, in unsäglichen Leiden, die den Weltvölkern erspart blieben, die Folgen der Sünden getragen hat, mit denen wir alle, Juden und Heiden, Jesu gekreuzigt haben? Folge des Sündenfalls ist, daß der Mensch, der im Hochmut der Sünder erster sein will, erst letzter werden muß, um das Heil zu erlangen; jeder Sünder muß, wie der Apostel sagt, mit Jesus, dem auf Golgatha letzten der Menschen, erst gekreuzigt werden, um mit ihm aufzuerstehen. Kein Volk der Welt nun ist Jesus im Leiden so bis zur Kreu-

zigung ähnlich geworden wie das der Juden, die nun freilich durch die tiefste Phase ihres Leidens wie durch ein „Consummationem est“ zu jenem Anfang einer Auferstehung als Volk gelangt sind, von der das 37. Kapitel bei *Ezechiel* spricht.

Daß aber Christen an diesen Leiden mitschuldig waren, darf in einer Konzilserklärung dieser Weltstunde nicht unerwähnt und unbeklagt bleiben. Auschwitz ist die Verdichtung eines in seiner abgründigen Tragik nie wirklich erkannten zweitausendjährigen Prozesses schuldhaften Versagens von Getauften in der Bruderliebe. Was hiernach sein muß, bevor sich im Verhältnis von Juden und Christen grundsätzlich und für immer etwas ändern kann, ist die Bitte des „jüngeren Bruders“ um Vergebung, vor Gott ausgesprochen und dem älteren Bruder — womöglich an dieser Stätte seines tiefsten Leides. Die Ecclesia schuldet der Synagoge heute ein offenes Schuldbekenntnis, wie es Paul VI. den von uns getrennten christlichen Brüdern gegenüber ausgesprochen hat. Und hier geht es noch um ganz andere Abgründe von Schuld. Nicht auszudenken, was diese Geste der Wahrheit und der Demut für die Wiederbegegnung von alt- und neubundlichem Gottesvolk bedeuten könnte, wenn das Bekenntnis in Auschwitz gesprochen würde! Es gibt nächst Golgatha keinen Ort in der Welt, der eine solche Leidensnacht gesehen hat. Hier wäre darum heute, wie an keiner Stelle auf dem Erdball sonst, das Zeugnis der Kirche für ihre Identität mit allen Leidenden, aber auch für ihr Mittragen an der Schuld, die solche Leiden zufügte, innerlich nahegelegt. Und sollte die Konzilserklärung über die Juden nicht auch ein liturgisches Denkmal finden, das ihrem Vergessen wehrt, sie in den Herzen verankert? Nach dem Neuen Testament gibt es drei universale Anliegen Jesu Christi, die dem Herzen jedes Christen gegenwärtig sein müßten und die er in sein Gebet aufzunehmen hat: die Missionierung der Heidenvölker, die Einheit der unter sich getrennten Christen und die Wiedervereinigung von Juden und Christen im gemeinsamen Vaterhaus. Wir haben längst einen Weltmissionssonntag und eine Weltgebetsoktav für die Wiedervereinigung im Glauben. Wäre nun nicht auch an einen Gebetstag für Israel zu denken? Und an eine Votivmesse pro Judeis — mit dem Introitus vom 23. Sonntag nach Pfingsten [Jer 29; 11, 12, 14; Ps 84, 2], einem Auszug aus Römer 11 oder Eph 2 als Lesung und Lk 15, 11-32 als Evangelium? Wie, wenn diese Votivmesse noch auf dem Konzil, von den Vätern dort gemeinsam in St. Peter gefeiert würde?

FREIBURGER RUNDBRIEF

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

1a Deutsche Katholiken schreiben dem Papst

Freiburger Rundbrief

Freiburg i. Br., 25. Mai 1965

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

Seiner Heiligkeit
Papst Paul VI.
R o m

Heiliger Vater!

Die Unterzeichneten haben mit großem Interesse und mit ebensolcher Freude die vorliegende Erklärung des Konzils vom 20. November 1964 über die nichtchristlichen Religionen mit den 4. Abschnitt über die Juden gelesen und sehen darin die Grundlage für einen neuen Beginn des christlich-jüdischen Verhältnisses.

Die Bedeutung dieser Erklärung kann nicht überschätzt werden, weil alle Christen, die sie ersehnt haben, es begrüßen, daß alte, unberechtigte Vorwürfe gegenüber den Juden nun nicht mehr festgehalten werden können (z. B. die Gesamtschuld an der Kreuzigung Christi). Dadurch ist einem christlichen Antisemitismus der Boden entzogen. Nach den leidvollen Geschehnissen der Vergangenheit muß dies allen Christen, die sich dessen bewußt sind, eine tiefgreifende Beruhigung sein. Daß dies erreicht wurde, ist für ungezählte Freunde einer christlich-jüdischen Versöhnung eines der schönsten Ergebnisse des Konzils. Gleichzeitig dürfen wir hoffen, daß das neue Verhältnis zum Alten Gottesvolk auch neue Wege zur Einheit der Christen eröffnet, weil der Alte Bund als Erweis der Heilsgnade Gottes ein gemeinsames Erbe aller Christen und eine Brücke zur Einheit des gesamten Gottesvolkes ist. Deshalb begrüßen die Unterzeichneten, daß das Konzil nun in dieser Weise gesprochen hat und erwarten die noch ausstehende Promulgation als eine unserer Zeit auferlegte Aufgabe von weltgeschichtlicher Bedeutung.

Wir sind Eurer Heiligkeit aufrichtig ergebene:

gez.: Prälat Dr. theol. Rupert Angermair, Professor f. Moraltheologie / Phil.-Theol. Hochschule Freising
Dr. Franz Xaver Arnold, Professor f. Pastoraltheologie / Universität Tübingen
Dr. theol. Diego Arenhoevel O.P., Albertus-Magnus-Akademie / Walberberg
Dr. phil. Clemens Bauer, o. Professor der Wirtschafts- u. Sozialgeschichte / Universität Freiburg i. Br.
Stadtdekan Pfarrer Dr. theol. Alfons Beil / Heidelberg
Msgr. Rektor Bockel, Leiter des Erzbischöfl. Seelsorgeamtes für die Erzdiözese Freiburg i. Br.
Dr. theol. Linus Bopp, Päpstl. Hausprälat, Professor f. Pastoraltheologie (emerit.) / Universität Freiburg i. Br.
Dr. med. Dr. h. c. Franz Büchner, o. Professor f. Allgemeine Pathologie / Universität Freiburg i. Br.
Dr. Walter und Marianne Dirks / Köln
Prälat Dr. h. c. Alois Eckert, Präsident des Deutschen Caritasverbandes i. R. / Freiburg i. Br.
Dr. phil. Willehad Eckert O. P. / Thomas-Institut an d. Universität Köln
Dr. theol. Richard Egenter, Professor f. Moraltheologie / Universität München
Prof. E. Eiffler / Freiburg i. Br.

Dr. phil. Paulus Engelhardt O. P. / Albertus-Magnus-Akademie Walberberg
Dr. Gertrud Ehrle, Mitglied des Präsidiums d. Kathol. Deutschen Frauenbundes / Köln
Prälat Dr. Gerhard Fittkau, Professor für Dogmatik / Essen
Dr. Heinz Fleckenstein, Päpstl. Hausprälat, Professor f. Pastoraltheologie / Universität Würzburg
Dr. Karl Forster, Direktor der Kathol. Akademie in Bayern / München
Dr. Heinrich Fries, Professor f. Fundamentaltheologie / Universität München
Dr. Rupert Giessler / Freiburg i. Br.
P. Paulus Gordan OSB., Benediktin. Monatsschrift „Erbe und Auftrag“ / Beuron
Stadtdchant Prälat Pfarrer Dr. Robert Grosche, St. Gereon / Köln
Msgr. Pfarrer Dr. Richard Hauser, Honorarprofessor / Universität Heidelberg
Abt Emmanuel Maria Heufelder OSB. / Niederalteich
Dr. Fritz Hofmann, Professor f. Dogmatik / Universität Würzburg
Dr. theol. Georg Hüssler, Generalsekretär des Deutschen Caritasverbandes / Freiburg i. Br.

Dr. theol. Erwin Iserloh, Professor für Ökumenische Theologie / Universität Münster

Hedwig Klausner, Berlin

Dr. Gertrud Luckner, Verfolgtenfürsorge / Deutscher Caritasverband, Freiburg i. Br.

Caritasdirektor i. R. Gustav von Mann / Freiburg i. Br.

Dr. theol. Johann Midl, Professor f. Neutestamentl. Exegese / Phil.-Theol. Hochschule / Freising

Dr. theol. Franz Mußner, Professor f. Neutestamentl. Exegese / Phil.-Theol. Hochschule, Regensburg

Dr. theol. E. Neuhäusler, Hochschul-Professor in Dillingen (München)

Dr. Wilhelm Neuß, Professor f. Kirchengeschichte (emerit.) / Universität Bonn

Dr. Wilhelm Nyssen, Studentenpfarrer / Universität Köln

Dr. Marianne Pünder, Direktorin der HELENE-WEBER-SCHULE, Kath. Schule für Sozialarbeit / Berlin

Dr. phil. Walter Rest, o. Professor f. Philosophie u. Pädagogik der Pädagogischen Hochschule Westfalen/Lippe (Münster I) / Münster/Westf.

Dr. theol. Ernst Rösser, Professor für Kirchenrecht / Universität Würzburg

Dr. phil. Angela Rozumek / Freiburg i. Br.

Maria von Rudloff, Vorsitzende des Kathol. Frauenbundes / Freiburg i. Br.

Prof. Dr. Elisabeth Rüttenauer / Münster/Westf.

Dr. theol. Karl Hermann Schelkle, Professor f. Neutestamentl. Theologie / Universität Tübingen

Karlheinz Schmidthüs, Herder-Korrespondenz / Orbis Catholicus, Freiburg i. Br.

Pfarrer Michael Schmitz, Heiligenhaus b. Köln

Dr. theol. Joseph Solzbacher, Päpstl. Hausprälat, Professor an der Pädagogischen Hochschule Neuss

Dr. Dr. Bernhard Stasiewski, Professor f. Neuere u. Neueste Kirchengeschichte u. Kirchengeschichte Osteuropas / Universität Bonn

Msgr. Albert Stehlin, Präsident des Deutschen Caritasverbandes / Freiburg i. Br.

Spiritual Franz von Tattenbach SJ. / Rom

Dr. theol., phil., rer. pol., h. c. Johannes Vincke, Päpstl. Hausprälat, Professor f. Kirchengeschichte / Universität Freiburg i. Br.

Pfarrer Eugen Walter, Freiburg i. Br.

Elisabeth Zillken, Vorsitzende des Kathol. Fürsorgevereins / Dortmund

1b Ein Brief des Deutschen Koordinierungsrates der Gesellschaften für Christlich-Jüdische Zusammenarbeit an die deutschen Bischöfe

Frankfurt am Main, 25. Juni 1965

Eure Exzellenz!

Mit tiefer Beunruhigung lesen wir die Berichte, die in der inländischen und ausländischen Presse, in der Frankfurter Allgemeinen Zeitung, im Observer, im Messaggero erschienen sind, wonach der Heilige Vater persönlich die Declaratio Relatione Catholicorum ad non Christianas (sogenannte Juden-erklärung) gestrichen haben sollte. Zwar wird inzwischen von dem Vatikanischen Presseamt dieser Entscheid dementiert, wie wir jedoch der Dienstagsausgabe der Frankfurter Allgemeinen Zeitung entnehmen, ist dieses Dementi lediglich nur taktisch gemeint und dient zur Verschleierung des wahren Sachverhaltes. Die Meinung, die der römische Korrespondent der Frankfurter Allgemeinen äußert, wird gestützt durch die wahrhaft beunruhigenden Vorgänge, die seit Monaten aus Rom gemeldet werden. Dazu gehört insbesondere die Erklärung des Bischof Carli von Segni, der zu der vom Papst eigens berufenen Koordinierungskommission gehört, nicht nur die Juden zur Zeit Christi, sondern auch die Juden der Gegenwart seien des Gottesmordes schuldig [s. u. S. 31 ff.]. Dazu gehört des weiteren die Ansprache, die der Heilige Vater selbst am Passions-Sonntag gehalten hat und in der er ausführte, das jüdische Volk sei schuld am Tode Jesu. Dazu gehört weiter die Beunruhigung, die das Vorgehen höchster vatikanischer Kreise seit Oktober des vergangenen Jahres innerhalb und außerhalb der Konzilsaula erweckt.

An zwei Dinge möchten wir erinnern: erstens an das Ergebnis einer Enquete des vorigen Jahres, wonach antisemitische Vorurteile nicht zuletzt auf Grund des Religionsunterrichts und

der Predigt auch heute noch erweckt werden. Insbesondere ist das Verdikt, die Juden seien ein gottesmörderisches Volk, geeignet, Judenhaß hervorzurufen. Zweitens aber möchten wir an die Presseerklärung erinnern, die sämtliche deutsche Bischöfe anlässlich der Konzilsdebatte über die Declaratio am 28./29. 9. 1964 herausgegeben haben [s. u. S. 13]. In dieser Presseerklärung war zu lesen, daß der deutsche Episkopat, nicht zuletzt angesichts des ungeheuren Ausmaßes der Verfolgung, die die Juden unserer Zeit getroffen hat, eine Erklärung, die den Antisemitismus eindeutig mit christlichem Glauben für unvereinbar hält, begrüßt¹. In der Überzeugung, daß Sie zu diesem Ihrem Wort auch heute noch stehen, wagen wir es, in kindlicher Verehrung, Sie darauf hinzuweisen, daß eine tiefe Beunruhigung unsere jüdischen Mitbrüder und nicht nur sie ergriffen hat. Es ist wohl nicht zuviel behauptet, wenn wir sagen, gegenwärtig besteht eine Vertrauenskrise gegenüber der katholischen Kirche. Unter diesen Umständen wagen wir es, unseren dringenden und flehentlichen Appell an Sie zu richten, erstens dafür einzutreten, daß die Declaratio nicht von der Tagesordnung der vierten Session des zweiten Vatikanischen Konzils abgesetzt wird und zweitens, daß sie in ihrem wesentlichen Stand unverändert erhalten bleibt und drittens, daß sie bis zum Abschluß der vierten Session auch tatsächlich promulgiert wird.

In ehrfurchtsvoller Ergebenheit
grüßen

gez.: Dr. Willihad Eckert O. P. — Rabbiner N. P. Levinson —
Pfarrer Martin Stöhr

¹ S. u. S. 13. Anm. d. Red. FR.

2 Die Konzilserklärung zum Verhältnis der Katholiken zu den Nichtchristen, besonders zu den Juden^{*}

I Die drei bisherigen Entwürfe des II. Vatikanischen Konzils

Erste Erklärung:

(Die Vorlage der 2. Session Kapitel IV¹)

Das Verhältnis der Katholiken zu den Nichtchristen, insbesondere zu den Juden.

Nachdem wir die Grundlagen des katholischen Ökumenismus behandelt haben, wollen wir nicht mit Stillschweigen übergehen, daß sie unter Berücksichtigung der je verschiedenen Situation auch dort angewandt werden müssen, wo es sich um Gespräch und Zusammenarbeit mit Menschen handelt, die keine Christen sind, aber dennoch Gott verehren oder sich, von gutem Willen getrieben, immerhin bemühen, das Sittengesetz, das der menschlichen Natur innewohnt, nach ihrem Gewissen zu halten.

Dies gilt aber besonders, wenn es sich um die Juden handelt, da sie ja mit der Kirche Christi in besonderer Weise verbunden sind. Die Kirche Christi erkennt dankbar an, daß der Anfang ihres Glaubens und ihrer Erwählung gemäß dem Heilsgeheimnis Gottes schon bei den Patriarchen und Propheten zu finden ist. Denn sie bekennt, daß alle Christgläubigen, die Söhne Abrahams dem Glauben nach (vgl. Gal. 3, 7), in der Berufung dieses Patriarchen eingeschlossen sind und daß im Auszug des erwählten Volkes aus dem Land der Knechtschaft das Heil der Kirche geheimnisvoll vorgebildet ist. Die Kirche, die neue Kreatur in Christus (vgl. Eph. 2, 15), kann nicht vergessen, daß sie die Fortführung jenes Volkes ist, mit dem Gott einst in seiner unaussprechlichen Barmherzigkeit nach seinem Willen den Alten Bund schloß. Darüber hinaus glaubt die Kirche, daß Christus unser Friede, mit einander Liebe Juden und Heiden umfaßt und beide zu einem gemacht hat (vgl. Eph. 2, 14) und durch die Einung der beiden in einem Leibe (vgl. Eph. 2, 17) die Versöhnung des ganzen Erdkreises in Christus angezeigt wird. Wenn auch ein großer Teil des auserwählten Volkes inzwischen Christus fernblieb, würde es dennoch zu Unrecht ein verfluchtes Volk genannt, da es um der Väter und der ihnen gewährten Gaben Gott besonders lieb bleibt (vgl. Röm. 11, 28), oder ein gottesmörderisches Volk genannt, da der Herr durch sein Leiden und seinen Tod die Sünden aller Menschen, die die Ursachen des Leidens und des Todes Jesu Christi waren, getilgt hat (vgl. Luk. 23, 24; Apg. 3, 17; 1. Kor. 2, 8). Dennoch ist der Tod Christi nicht vom ganzen damals lebenden Volke, noch viel weniger aber vom heutigen Volk herbeigeführt worden. Deshalb sollen sich die Priester hüten, etwas in der katechetischen Unterweisung oder in der Predigt zu sagen, das in den Herzen der Zuhörer Haß oder Verachtung gegen die Juden hervorrufen könnte. Auch vergißt die Kirche nicht, daß aus diesem Volk Jesus Christus dem Fleische nach, Maria die Jungfrau, die Mutter Christi, und die Apostel, die Grundlage und die Säulen der Kirche, geboren sind.

Da nun die Kirche mit der Synagoge ein so großes Erbe gemeinsam hat, beabsichtigt dieses heilige Konzil, die gegenseitige Kenntnis und Wertschätzung, die durch theologische Studien und brüderliche Gespräche erreicht wird, besonders zu fördern und zu empfehlen, und darüber hinaus, wie es die Ungerechtigkeiten, die überall den Menschen angetan werden, zurückweist, beweint und verdammt es in mütterlichem Geist um so mehr den Haß und die Verfolgungen gegen die Juden, die einst oder in unserer Zeit begangen wurden.

Zweite Erklärung:

(Die Vorlage der 3. Session¹)

Die Juden und die Nichtchristen

32. (*Das gemeinsame Erbe der Christen und Juden.*) Die Kirche Christi erkennt gerne an, daß der Anfang ihres Glaubens und ihrer Erwählung gemäß dem Heilsgeheimnis Gottes schon bei den Patriarchen und Propheten zu finden ist. Denn sie bekennt, daß alle Christgläubigen, die Söhne Abrahams dem Glauben nach (vgl. Gal. 3, 7), in der Berufung dieses Patriarchen eingeschlossen sind und daß im Auszug des erwählten Volkes aus dem Land der Knechtschaft das Heil der Kirche geheimnisvoll vorgebildet ist. Daher kann die Kirche, die neue Kreatur in Christus (Eph. 2, 15) und das Volk des Neuen Bundes², nicht vergessen, daß sie die Fortführung jenes Volkes ist, mit dem einst Gott in seiner unaussprechlichen Barmherzigkeit nach seinem Willen den Alten Bund schloß, und dem er die Offenbarung, die in den Büchern des Alten Testaments enthalten ist, anvertrauen wollte. Auch vergißt die Kirche nicht, daß aus dem jüdischen Volk Christus dem Fleische nach, Maria die Jungfrau, die Mutter Christi, und die Apostel, die Grundlage und die Säulen der Kirche, geboren sind. Auch hat und wird die Kirche immer vor Augen haben die Worte des Apostels Paulus, „denen die Kindschaft gehört und die Herrlichkeit und der Bund und die Gesetzgebung und der Gottesdienst und die Verheißungen“ (Röm. 9, 4).

Da also die Christen von den Juden ein so großes Erbe empfangen haben, will dieses heilige Konzil die gegenseitige Kenntnis und Wertschätzung, die durch theologische Studien und brüderliche Gespräche erreicht wird, besonders fördern und empfehlen und darüber hinaus, wie sie die Ungerechtigkeiten, die überall den Menschen angetan werden, beweint und verdammt, so beweint und verdammt sie auch den Haß und die Quälereien den Juden gegenüber.

Darüber hinaus ist es der Erinnerung wert, daß die Vereinigung des jüdischen Volkes mit der Kirche ein Teil der christlichen Hoffnung ist. Die Kirche erwartet nämlich, wie der Apostel Paulus lehrt (vgl. Röm. 11, 25), mit ungeschwächtem Glauben und großer Sehnsucht das Hinzutreten dieses Volkes zur Fülle des Volkes Gottes, die Christus erneuert hat.

Deshalb mögen alle sorgen, das jüdische Volk in der katechetischen Unterweisung, in der Predigt des Wortes Gottes oder in täglichen Gesprächen nicht als verworfenes Volk hinzustellen noch etwas zu sagen oder zu tun, was die Gemüter der Menschen entfremden könnte. Sie mögen sich darüber hinaus hüten, den Juden unserer Zeit anzulasten, was im Leiden Christi begangen wurde.

33. (Alle Menschen haben Gott zum Vater). Der Herr Jesus hat glänzend bestätigt, daß der Vater aller Menschen Gott ist, wie es schon die Schriften des Alten Testaments feststellen und die Vernunft eingibt. Wir können aber nicht Gott als den Vater aller anrufen und anbeten, wenn wir uns weigern, uns gegen gewisse Menschen, die ja nach dem Bilde Gottes geschaffen sind, brüderlich zu verhalten. So ist nämlich eng verbunden das Verhältnis des Menschen zu Gott dem Vater und das Verhältnis eben desselben Menschen zu den Menschenbrüdern, so daß jede Leugnung der menschlichen Brüderlichkeit die Verleugnung Gottes selbst, bei dem es kein An-

¹ Entnommen: Joh. Christ. Hampe: Die Judenfrage auf dem Konzil, in: Eckert/Fhrlich: Judenhaß — Schuld der Christen?! H. Driever Verlag, I ssen 1964. S. 424—431 (s. u. S. 141 ff.).

² S. u. S. 43.

¹ In: a. a. O. S. 431 ff.

² Kursivsatz in dieser Declaratio bedeutet: hier weicht der Text von der ursprünglichen Fassung des Kapitels IV ab.

schen der Person gibt (vgl. 2. Chr. 19, 7; Röm. 2, 11; Eph. 6, 9; Kol. 3, 25; 1. Petr. 1, 17), mit sich bringt oder dazu führt. Denn das erste Gebot hängt mit dem zweiten so zusammen, daß unsere Schuld nicht nachgelassen wird, wenn wir selbst nicht von Herzen sie unseren Schuldigern nachlassen. Ja, sogar im Alten Gesetz heißt es: „Haben wir nicht alle einen Vater? Hat uns nicht ein Gott geschaffen? Warum verachtet also unter uns einer seinen Bruder?“ (Mal. 2, 10); und das wird im Neuen Gesetz klarer bestätigt: „Wer seinen Bruder, den er sieht, nicht liebt, wie vermag der Gott zu lieben, den er nicht sieht? Und dieses Gebot haben wir von Gott, daß, wer Gott liebt, auch seinen Bruder lieben soll“ (1. Joh. 4, 20, 21).

Von dieser Liebe gegen unsere Brüder bewegt, wollen wir mit großer Sorgfalt die Meinungen und Lehren überdenken, die, auch wenn sie sich von den unsrigen in vielem unterscheiden, dennoch einen Strahl jener Wahrheit in vielem wiedergeben, die jeden Menschen erleuchtet, der in diese Welt kommt.

So wollen wir vor allem auch die Mohammedaner einbeziehen, die den einzigen Gott und Vergelter anbeten und die mit ihrem religiösen Sinn und durch die weite Verbreitung menschlicher Kultur uns sehr nahe kommen.

34. (Jede Art von Herabsetzung wird verworfen.) Also wird die Grundlage entzogen jeder Theorie und Praxis, die zwischen Mensch und Mensch, Volk und Volk einen Unterschied bezüglich der menschlichen Würde und der sich daraus ergebenden Rechte mit sich bringt. Deswegen sollen sich alle gutgesinnten Menschen und insbesondere die Christen jeder Herabsetzung der Menschen oder ihrer Quälerei wegen deren Herkunft, Farbe, Stellung oder Religion enthalten. Das Heilige Konzil beschwört nun die Christgläubigen dringend, daß sie „einen guten Wandel unter den Völkern haben“ (1. Petr. 2, 12), daß sie, soweit es bei ihnen liegt, mit allen Menschen Frieden halten sollen (vgl. Röm. 12, 18). Es schreibt ihnen sogar vor, daß sie nicht nur ihren Nächsten, sondern auch ihre Feinde lieben sollen, wenn sie glauben, solche zu haben, so daß sie wahre Söhne des Vaters sind, der im Himmel ist und der seine Sonne über allen aufgehen läßt (vgl. Mt. 5, 44–45).

Am 25. 9. 1964, in der 88. Generalversammlung des Konzils, verlas Kardinal Bea seine neue Relatio zur neugefaßten Erklärung [s. u. S. 10 ff.], in welcher er insbesondere auf den Vorwurf des Gottesmordes gegen die Juden einging und ihn historisch für die damaligen wie die heutigen Juden, aber auch theologisch zurückwies. An den folgenden drei Tagen sprachen dann insgesamt 35 katholische Bischöfe zum Text.

Am 20. November 1964 wurde den Konzilsvätern die folgende „Erklärung über das Verhältnis der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen“ zur Abstimmung vorgelegt, 1675 stimmten uneingeschränkt, 242 stimmten unter Vorbehalt zu, 99 stimmten dagegen [vgl. u. S. 21]. Da mehr als zwei Drittel der Väter zugestimmt haben, darf man hoffen, daß der Text keine wesentlichen Änderungen erfährt, ehe er auf der nächsten Session als Dekret promulgiert wird.

Die Erklärung der 3. Sitzung des II. Vatikanischen Konzils über das Verhältnis der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen [Judenklärung]¹

Vorwort

In unserer Zeit, in der die Einheit des Menschengeschlechts immer klarer zutage tritt und in der die Bindungen zwischen den verschiedenen Völkern sich täglich mehren, erwägt die Kirche ernstlich ihr Verhältnis gegenüber den nichtchristlichen Religionen.

Alle Völker bilden ja eine Gemeinschaft, alle haben einen Ursprung, da Gott das ganze Menschengeschlecht auf dem gesamten Erdenrund wohnen ließ (Apg 17, 26), auch haben alle ein letztes Ziel, Gott, dessen Vorsehung, dessen durch die

Schöpfung bezeugte Güte und dessen Heilsplan sich auf alle erstreckt (Weish 8, 1; Apg 14, 1; Röm 2, 6–7; Tim 2, 4), bis am Ende die Erwählten in der Heiligen Stadt vereint sein werden, in der die Herrlichkeit Gottes leuchtet und in der die Völker in seinem Lichte wandeln werden (Apg 21, 23 f.).

Die Menschen erwarten sich von den verschiedenen Religionen eine Antwort auf jene tiefsinnigen Rätsel unserer Existenz, die die Herzen der Menschen heute so wie einst im Innern bewegen: Was ist der Mensch, was ist der Sinn und das Ziel unseres Lebens? Was ist das Gute und was die Sünde? Welches ist der Weg zum wahren Glück? Was endlich ist jenes urtümliche und unaussprechliche Geheimnis, das unsere Existenz umfaßt, aus dem unser Sein quillt und zu dem es strebt?

Die nichtchristlichen Religionen

Schon seit den Tagen der Urzeit findet man bei den verschiedenen Völkern eine gewisse Erfassung jener verborgenen Kraft, die im Laufe der Dinge und in den Ereignissen des menschlichen Lebens gegenwärtig ist, zu Zeiten sogar ein Erkennen eines höchsten Wesens und Vaters. Mit dem Fortschritt der Kultur aber und einer damit Hand in Hand gehenden verfeinerten Begriffswelt und tieferentwickelten Sprache bemühen sich die Religionen, auf jene großen Menschheitsfragen eine Antwort zu finden. So haben die Menschen im Hinduismus nach dem göttlichen Geheimnis geforscht, um es dann mit einer unerschöpflichen Fülle von Mythen und scharfsinnigen philosophischen Anstrengungen auszudrücken. In ihm suchen sie Freiheit von der Enge der menschlichen Existenz durch verschiedene Arten der Askese, durch vertiefte Betrachtung und nicht zuletzt durch eine liebe- und vertrauensvolle Flucht zu Gott. Der Buddhismus wiederum kennt die radikale Unzulänglichkeit dieser sich wandelnden Welt und lehrt einen Weg, auf dem die Menschen im Geist der Hingabe und des Vertrauens, durch Abtötung und Reinigung sich von der Vergänglichkeit der Dinge zu befreien und den Zustand der dauernden Ruhe zu erlangen suchen. Andere Religionen also begegnen überall in der Welt der Unruhe des menschlichen Herzens auf verschiedene Weisen, indem sie Wege, das heißt Lehren, Lebensvorschriften und heilige Riten, vorschlagen.

Die katholische Kirche verwirft nicht in diesen Religionen, was wahr und heilig ist. Verkündet sie doch unaufhörlich Christus, „der der Weg, die Wahrheit und das Leben ist“ (Joh 14, 6) und in dem Gott alle Dinge mit sich versöhnt (2. Kor 5, 19), belehrt über die verschiedenen Heilsdispositionen (Irenäus Adv. Hae IV., 28, 2), betrachtet sie mit aufrichtiger Ehrerbietung die Handlungsweisen und Lebensarten, die Gebote und Lehren, die, wiewohl sie in vielem von dem abweichen, was sie selber lehrt, dennoch die Ausstrahlung jener Wahrheit wiedergeben, die alle Menschen erleuchtet.

Die Kirche ermahnt darum ihre Söhne, daß sie durch Gespräch und Mitwirkung mit den Anhängern anderer Religionen, unter Bewahrung der Integrität des katholischen Glaubens, jene geistlichen und moralischen Güter, wie jene sozial-kulturellen Werte, die sich bei den Anhängern anderer Religionen finden, bewahren und fördern.

Die Mohammedaner

Mit Wertschätzung betrachtet die Kirche auch die Mohammedaner, beten sie doch den alleinigen Gott an, den Lebendigen und in sich Seienden, den allmächtigen Schöpfer des Himmels und der Erde, der zu den Menschen gesprochen hat. Sie streben, sich selbst seinen verborgenen Beschlüssen mit ganzer Seele zu unterwerfen, so wie Abraham sich Gott unterworfen hat, auf den der islamische Glaube sich gerne bezieht. Wiewohl sie Jesus nicht als Gott anerkennen, verehren sie ihn doch als Propheten; auch ehren sie seine jungfräuliche Mutter Maria, die sie bisweilen sogar frommen Herzens anrufen. Sie erwarten zudem den Tag des Gerichtes, an dem Gott alle Auferstandenen belohnen wird. Demzufolge verehren sie Gott besonders durch Gebet, Almosengeben und Fasten und versuchen, das sittliche Leben des einzelnen wie das der Familie und Gesellschaft im Gehorsam gegen Gott zu ordnen.

¹ Die Übersetzung ist entnommen der Frankfurter Allgemeinen Zeitung Nr. 271, 21. 11. 1964.

Da aber im Laufe der Jahrhunderte nicht selten Unstimmigkeiten und Feindseligkeiten zwischen Christen und Mohammedanern entstanden sind, mahnt die Heilige Synode alle, daß sie die Vergangenheit beiseite lassen und sich vielmehr aufrichtig um ein gegenseitiges Verständnis bemühen, ja daß sie gemeinsam zum Wohle der Menschheit am Schutz und an der Förderung der sozialen Gerechtigkeit, der sittlichen Güter wie auch des Friedens und der Freiheit arbeiten.

Die Juden

In ihrer Besinnung auf das Geheimnis der Kirche gedenkt diese Heilige Synode jenes Bandes, welches das Volk des Neuen Bundes mit dem Stamm Abrahams verbindet.

Dankbaren Herzens anerkennt die Kirche, daß nach dem Heilsgeheimnis Gottes die Anfänge ihres Glaubens und ihrer Auserwählung schon bei den Patriarchen, bei Moses und bei den Propheten gegeben sind. Sie bekennt, daß alle Christgläubigen, die Söhne Abrahams dem Glauben nach (Gal 3, 7) in der Berufung desselben Patriarchen miteingeschlossen sind und auch, daß das Heil der Kirche auf geheimnisvolle Weise im Auszug des auserwählten Volkes aus dem Lande der Knechtschaft vorgebildet ist. Deshalb kann die Kirche nicht vergessen, daß sie von jenem Volk, mit dem Gott in seinem unaussprechlichen Erbarmen den Alten Bund zu schließen sich würdigte, die alttestamentliche Offenbarung erhalten hat, ebensowenig, daß sie von der Wurzel des guten Ölbaumes, dem die wilden Ölweige, das heißt die Heiden, aufgepfropft wurden (Röm 11, 17—24), ernährt wird. Die Kirche glaubt ja, daß Christus, unser Friede, Juden und Heiden durch sein Kreuz versöhnt hat und so beide eines werden ließ (Eph 2, 14. 16).

Zu allen Zeiten stehen vor den Augen der Kirche die Worte des Apostels Paulus, der von seinen Stammverwandten sagt, daß „ihnen die Sohnschaft, die Herrlichkeit, die Bündnisse, die Gesetzgebung, der Gottesdienst und die Verheißung gehören, wie auch die Väter, von denen Christus dem Fleische nach stammt“ (Röm 9, 4 bis 5), der da ist der Sohn der Jungfrau Maria. Auch hält sie sich gegenwärtig, daß die Apostel, die Grundfesten und Säulen der Kirche, wie auch die meisten frühen Jünger, die der Welt das Evangelium Christi verkündet haben, aus dem jüdischen Volke stammen. Wenngleich ein großer Teil der Juden das Evangelium nicht angenommen hat, so sind nach dem Zeugnis des Apostels die Juden auch weiterhin von Gott um der Väter willen überaus geliebt, sind doch seine Gnadengeschenke und sein Ruf unwiderruflich (Röm 11, 28—29). Mit den Propheten und dem gleichen Apostel erwartet die Kirche jenen Tag, den Gott allein kennt, an dem ihn alle Völker mit einer Stimme anrufen und „ihm Schulter an Schulter dienen werden“ (Soph 3, 9; Js 66, 23; Ps 65, 4; Röm 11, 11—32).

Da das den Christen und Juden gemeinsame geistliche

Erbe so reich ist, wünscht diese Heilige Synode, jene gegenseitige Kenntnis und Achtung zu fördern und zu empfehlen, die vor allem die Früchte biblischer und theologischer Studien sowie brüderlicher Gespräche sind. Außerdem beklagt und verwirft die Synode, die ja jedes Unrecht, wo immer es Menschen zugefügt wird, auf das schärfste zurückweist, eingedenk des gemeinsamen Erbes, die Haßausbrüche und Verfolgungen gegen die Juden, ob sie sich nun in früheren oder in unseren Tagen zugetragen haben.

Nicht des Gottesmordes schuldig

Mögen darum alle Sorge tragen, daß weder im Religionsunterricht noch in der Verkündigung des Wortes Gottes irgend etwas gelehrt werde, das in den Herzen der Gläubigen Haß oder Verachtung gegen die Juden entstehen lassen könnte. Niemals darf das jüdische Volk als ein verworfenes, verfluchtes oder des Gottesmordes schuldig dargestellt werden. Was immer in der Passion Christi geschah, kann in keiner Weise dem gesamten Volke der damaligen Zeit und erst recht nicht dem Volke von heute zur Last gelegt werden. Im übrigen hat die Kirche stets gelehrt, und so lehrt sie auch heute, daß Christus um der Sünden aller Menschen willen in Freiheit und aus unendlicher Liebe sein Leiden und seinen Tod auf sich genommen hat. Auch ist es Aufgabe der kirchlichen Predigt, das Kreuz als das Zeichen der allumfassenden Liebe Gottes und als den Quell aller Gnaden zu verkünden, die allgemeine Brüderlichkeit, die jede Art von Diskriminierung ausschließt.

Die allumfassende Bruderschaft, die jede Herabsetzung ausschließt

Wir können nicht Gott wahrhaft als den Vater aller anrufen, wenn wir uns weigern, irgendwelche Menschen, die doch nach dem Bilde Gottes erschaffen sind, brüderlich zu behandeln. Das Verhalten des Menschen zu Gott dem Vater ist so innig mit seinem Verhalten zu seinen Menschenbrüdern verbunden, daß die Schrift sagen kann: „Wer nicht liebt, kennt Gott nicht“ (1. Joh 4, 8; 2., 9—11; Lk 10, 25—37).

Auf diese Weise wird jedweder Theorie und Praxis, die zwischen Mensch und Mensch, zwischen Volk und Volk scheidet, als wäre deren menschliche Würde nicht die gleiche, und die demzufolge verschiedenartige Gesetze für den einen und den anderen einführen, jegliches Fundament entzogen. Alle Menschen, im besonderen aber die Christen, müssen sich darum jeglicher Diskriminierung oder Mißhandlung anderer, sei es wegen ihrer Rasse, Farbe, ihres Standes oder Religion, enthalten. Darüber hinaus beschwört diese Heilige Synode, den Fußstapfen der Heiligen Apostel Petrus und Paulus folgend, die Christgläubigen inständig, daß sie „einen guten Wandel unter den Völkern führen (1. Petr 2, 12) und, wenn möglich, das heißt, soweit es an ihnen liegt, im Frieden mit allen Menschen leben (Röm 12, 18), so daß sie wahrhaft Söhne des Vaters seien, der im Himmel ist“ (Mt 5, 44).

II Der Hintergrund

a) Juden und religiöse Freiheit: Zwei schicksalsverbundene Erklärungen (2. und 3. Session)

von Mario von Galli¹

„Ursprungsschwierigkeiten“

Sowohl die theologische vorbereitende Konzilskommission wie das Sekretariat für die Einheit der Christen hatten je eine

¹ Aus: „Das Konzil. Dritter Text- und Bildbericht. Hrsg. von Mario von Galli und Bernhard Moosbrugger. Matthias Grünewald Verlag, Mainz 1964“ bringen wir mit freundlicher Erlaubnis des Verfassers aus diesem Buch entnommene Abschnitte (S. 35 ff.), die besonders die Erklärung über die Juden behandeln.

Vorlage vorbereitet zur Frage der *Religionsfreiheit*. Das waren fast Gegensätze, der damaligen Zusammensetzung dieser beiden Gremien entsprechend. Jedenfalls klappten sie weit auseinander. Die theologische Kommission (Kardinal Ottaviani an der Spitze) wollte über die „Duldung“ anderer Bekenntnisse (man wählt das „kleinere Übel“) nicht hinausgehen; das Sekretariat hingegen strebte nach einer positiven Erklärung, die über das Recht eines jeglichen Menschen, in religiöser Hinsicht von niemand durch äußeren Zwang behindert zu

werden, etwas aussagte. Sobald die Koordinierungskommission zwischen erster und zweiter Session auf den Plan trat, bemerkte sie die Zwiespältigkeit und beschloß, beide Vorlagen in eine zusammenzulegen. Aber wer sollte sie ausarbeiten? Je nachdem geriet man in eine sehr verschiedenartige Problematik. Damals spielte in der Koordinierungskommission deren Präsident, Kardinal Cicognani, noch keine entscheidende Rolle, viel eher war der energische Belgier Suens federführend. So geschah es, daß die Erstellung einer Vorlage „vorläufig“ dem Einheitssekretariat übertragen wurde.

Fast dasselbe gilt von dem *Judentext*. Kardinal Bea fühlte sich in dieser Frage als Testamentsvollstrecker des Papstes Johannes. Da schwangen ganz persönliche Töne. Die „großen“ Hintergrundjournalisten, die später behaupteten, Papst Paul VI. habe Bea gewissermaßen „abgeschoben“, als er ihm „nur“ die Berichterstattung über das Judenschema überließ (nicht aber über die Ökumene), zeigten sich hier schlecht informiert. Es lag dem Kardinal aus Freundschaft zu Papst Johannes daran, diesen Text vorzulegen und durchzukämpfen. Das war sein Kranz auf das Grab des Toten.

Aber rein sachlich gesehen war es keineswegs einsichtig, weshalb gerade ein Gremium, dessen Arbeitsgebiet die Einheit der Christen betraf, den Text über die Juden bearbeiten sollte!

Nicht nur Reaktionäre wunderten sich

Es erstaunt also nicht, wenn im Verlauf der zweiten Session bereits mehrere Bischöfe ihre Verwunderung darüber äußerten, daß diese beiden Vorlagen als 4. (Juden) und 5. (Religiöse Freiheit) Kapitel zum Ökumeneschema vorgelegt wurden. Rein sachlich paßten sie nicht recht hierher¹. Gewiß, in verschiedenem Ausmaß. Die Juden sind keine Christen, auch wenn sie durch das Alte Testament allein schon ihnen näherstehen als alle nichtchristlichen Religionen. Die religiöse Freiheit betrifft gewiß alle Christen, aber doch auch alle übrigen Religionen.

Keineswegs nur sogenannte reaktionäre oder Kurienbischöfe bemerkten das. Schon ehe die Judenerklärung ausgeteilt war, beantragte Bischof Seper, ein sehr aufgeschlossener Jugoslawe, daß man im ersten Kapitel des *Kirchenschemas* die Judenfrage behandeln solle (3. Oktober 1963). Wieder am 17. Oktober 1963 versuchte der progressive französische Bischof Dubois, die Juden beim „Volk Gottes“ im Kirchenschema unterzubringen. Erst am 8. November 1963 wurde die erste Vorlage zur Judenfrage den Bischöfen ausgeteilt. Am 18. November begann dann die Eintrittsdebatte zum ganzen Ökumeneschema. Wieder war es ein „Progressiver“, Kardinal Léger (Kanada), der *beide* Themen, Juden wie Religionsfreiheit, von diesem Schema abgetrennt sehen wollte [s. u. S. 18 Anm. 1]. Es ist also schon ein gut Stück blühender Phantasie, wenn die Hintergrunderforscher der Presse einen Hereinfall Kardinal Beas, einen „Sieg“ Kardinal Cicognanis und einen Umfall des Papstes Paul VI. darin sehen, daß am 21. November tatsächlich die Kapitel 4 und 5 (Juden und Religionsfreiheit) vom übrigen Schema abgetrennt wurden.

Ihr weiteres Schicksal blieb vorerst noch ungeklärt. Man hatte am 21. November zwar offiziell erklärt, sie würden „in den nächsten Tagen“ auch noch zur Diskussion vorgelegt, aber die Debatte über das eigentliche Ökumeneschema reichte mit 12 Reden bis in die letzte Sitzung (2. Dezember) hinein, so daß dies tatsächlich nicht mehr möglich war. Dies sahen die Amerikaner voraus, und deshalb verlangte Bischof Helmring im Namen vieler am 29. November, daß wenigstens die Grundabstimmung über die Kapitel 4 und 5 noch in dieser zweiten Session stattfinde. Damit wäre das Eintreten gesichert und ein wesentlich neuer Text vermieden gewesen. Niemand kann leugnen, daß eine solche Abstimmung *möglich* war. Sie fand aber nicht statt! „Nur aus Zeitmangel und aus keinem andern Grund“, versicherte zweimal Kardinal Bea. Niemand glaubte dies. Warum hatte Bea nachgegeben? Drückten wirklich die arabischen Staaten so sehr, und drohte die Erklärung über

die Religionsfreiheit wirklich Italien durch Kapitalflucht in ein finanzielles Debakel zu stürzen? Beides war sicher der Fall. Aber wer weiß, ob nicht der Kardinal bereits daran dachte, aus beiden Kapiteln eigene Erklärungen zu machen? Dem wäre eine Grundabstimmung hinderlich gewesen; aber zur Vorbereitung dieser Verselbständigung der Texte fehlte wirklich die Zeit! Diese Erklärung scheint die wahrscheinlichste, und jedenfalls riet der reine und ungetrübte Sachverstand zu dieser Lösung! Nur wenige sahen das damals, und am allerwenigsten die Amerikaner! Sie rannten wie aufgescheuchtes Wild durch die Gegend, und die Presse oder die öffentliche Meinung schwelgte in Meldungen über Intrigen.

Die Leuchtraketen des Konzils

Ich will diesen Abschnitt nicht beschließen ohne eine Sachermäßung. Von beiden Erklärungen wurde verlangt, daß sie entweder in das „Kirchenschema“ oder in das Schema „Kirche in der Welt von heute“ eingereiht würden. Beides wäre sachlich möglich gewesen. Tatsächlich schwingen beide Themen zwischen den zwei großen Pfeilern dieses Konzils. Sie gehören halb hier- und halb dorthin. Sie passen also in die Gesamtkonzeption des Konzils: Die Kirche in der Anpassung an das Heute durch vertieftes Selbstverständnis! Wenn sie schließlich doch eigene Erklärungen blieben, dann zeigt dies ihre besondere *Dringlichkeit* an. Nicht, als ob sie an sich oder auf weite Sicht das Wichtigste wären, wohl aber insofern, als sich gerade an diesen beiden Punkten am deutlichsten *das Grundthema* demonstrieren läßt. Daher erklärt es sich, daß die öffentliche Meinung gerade diesen beiden Erklärungen das lebhafteste Interesse entgegenbrachte.

Die Schicksale in der dritten Session

Doch sprechen wir von der dritten Session. Zur Debatte standen die beiden Erklärungen nacheinander in der letzten Septemberwoche 1964. Man hatte die Reihenfolge umgestellt: zuerst sprach man die Religiöse Freiheit durch. Das deutete darauf hin, daß sie in dieser Konzilsperiode den Vortritt haben sollte. Tatsächlich kam es anders. Am letzten Tag der Session wurde über die endgültige Fassung des *Judenschemas* — es heißt jetzt: „von den nichtchristlichen Religionen“ — abgestimmt, nach Teilen und über das Ganze. Es blieben noch 242 Vorbehalte zu berücksichtigen. Dann erfolgt in der vierten Session die Schlußabstimmung.

Die Erklärung zur *religiösen Freiheit* hingegen traf in buchstäblich letzter Stunde auf einen Widerstand, der sie derart zurückwarf, daß vermutlich sogar eine neue Diskussion im Plenum über sie stattfinden wird. So trennen sich also die Wege dieser beiden Brüder nach langem, gemeinsamem, leidvollem Weg. Wie kam es dazu?

Die Gewitterstunde des Judenschemas

Ich muß sagen, daß dieses Schicksal bereits zu Beginn der Session grundgelegt war. Der hier vorgelegte Text über die religiöse Freiheit unterschied sich von dem der zweiten Session nicht wesentlich, hingegen war die Judenerklärung stark verändert — und zwar nicht zum Guten. Man hatte offensichtlich unter dem Druck der politischen Mächte gestanden. Immerhin ist Kardinal Cicognani sowohl Chef der Koordinierungskommission wie auch Staatssekretär. Das zweite macht ihn besonders empfindlich für politische Dinge, das erste gibt ihm entscheidende Einflußmöglichkeiten auf die Textgestaltung jeder Vorlage. Das ist — wir haben es schon beim Kirchenschema gesehen — der große Strukturfehler der römischen Kurie und des Konzils!

Es entsprach nun zwar im neuen Text den Wünschen der Bischöfe, daß die Juden nicht allein in dieser Erklärung behandelt würden, sondern alle nichtchristlichen Religionen mit ihnen. Doch geschah dieses so, daß es sich nur wie eine Verpackung ausnahm, um die Judenerklärung zu entschärfen. Überdies war der direkt von den Juden handelnde Text lahm geworden und schwächlich. Keine Zurücknahme fand sich mehr darin von der Anklage gegen die Juden als gottesmörderisches

¹ S. u. r.

Volk, kein klares und zündendes Wort über eine Zusammenarbeit mit den Juden in der Heiligen Schrift, kaum etwas über ihre heilsgeschichtliche Aufgabe. Wenig Theologie, viel Angst vor den politischen Mächten.

Die Folge war, daß sich der Zorn der Bischöfe schon in der Diskussion vom 28. bis 30. September entlud. Am 28. zumal brachten die Kardinäle Liénart, Frings, Lercaro, Léger, Meyer, die von einigen Bischöfen ergänzt wurden, wie Jaeger, Pocock, Nierman (tags darauf auch Heenan und Eldhinger), eine ganze Theologie der heilsgeschichtlichen Rolle und Bedeutung der Juden vor. Es war einer der großen Konzilstage. Die Wirkung blieb nicht aus, nachdem auch Kardinal König positive Hinweise zur Verbesserung des Textes geliefert hatte, insofern er die übrigen Nichtchristen (Weltreligionen) betrifft. So entstand bis zum Ende der Session eine wirklich befriedigende, theologisch saubere und politisch nur mit bösem Willen mißdeutbare Erklärung...

Ein übler Betriebsunfall

Im übrigen stellte sich nachträglich heraus, daß weit weniger Intrige hier am Werk war, als es anfänglich schien. Der Papst hatte Cicognani gegenüber lediglich bemerkt, er möge besorgt sein, daß bei der Ausarbeitung des neuen Textes über die Religionsfreiheit auch die Opposition beigezogen würde; auch wäre zu überlegen, ob nicht der politischen Deutung der Judenerklärung dadurch die Spitze abgebrochen werden könne, daß man sie ins Kirchenschema einarbeite. *Cicognani* hätte durch ein Gespräch mit Kardinal Bea alles bereinigen können. Er hätte ebenso den Kreis der Moderatoren und Präsidenten zur Beratung zuziehen können. Im Fall des Judenschemas scheint dies tatsächlich geschehen zu sein, und es neigten mehrere zum besagten Wechsel. Es hätte sich drittens die Koordinierungskommission (in der alle 4 Moderatoren sitzen), mit der Sache befassen können. Jeder dieser Wege wäre allerdings mühseliger gewesen als der, den er als Staatssekretär gewohnt war. Er ist jetzt 81 Jahre alt. Er übergab also die ganze Sache mit einigen Notizen über Mgr. dell'Aqua, dem Subsekretär im Staatssekretariat, an Felici, den Generalsekretär des Konzils. Dieser, kein Freund beider Vorlagen, aber ein eifriger Beamter und energischer Mann, empfing die Weisung, interpretierte und erledigte sie auf seine Weise. Offen gesagt, er tat das Unglücklichste, was er tun konnte. Das bekam er auch später von höherer Stelle zu hören. Ihn aber einen Intriganten zu nennen für das, was er hier tat, entspricht nicht der Wahrheit. Tatsächlich annullierte der Papst alle Anordnungen des Generalsekretärs. Das Ganze war ein übler Betriebsunfall. Trotzdem ist es dem Presselärm zu danken, daß der Betriebsunfall behoben wurde. Ohne diesen Lärm hätte man vielleicht alles schlittern lassen...

b) Unmittelbare Vorgeschichte der dritten Session

Mit freundlichem Einverständnis der Schriftleitung der „Herder-Korrespondenz“ übernehmen wir die folgenden Abschnitte aus: „Die Konzilsdebatte über Juden und Nichtchristen“ in ihrer Nummer (XI/3), Dezember 1964, S. 125 ff. 1.

... Wie der Entwurf über die Religionsfreiheit, war auch der Entwurf über die Juden und über die Nichtchristen am Ende der zweiten Session — angeblich aus Zeitmangel — weder zur Debatte noch zu einer vorläufigen Abstimmung vorgelegt worden. Das Sekretariat zur Förderung der Einheit der Christen, bei dem der Text zur weiteren Bearbeitung verblieb, konnte aber die zahlreichen schriftlichen Eingaben und Verbesserungsvorschläge der Väter bereits während der Zeit zwischen den Sessionen berücksichtigen und in den Text einarbeiten. Der Text über die Juden wurde in der Märzsession des Sekretariats wesentlich erweitert, neu geordnet und durch zwei wichtige Aussagen ergänzt: An Hand des Römerbriefes (bes. Röm. 9, 4) wurde die besondere heilsgeschichtliche Stellung der Juden deutlicher umschrieben. Am Schluß wurde die Stelle Röm. 11, 25 über die Hoffnung der Kirche auf die end-

gültige Einung des Volkes des Alten und des Neuen Bundes eingefügt [s. u. S. 10].

Im April befaßte sich die Koordinierungskommission mit dem Entwurf. Und hier begannen die Schwierigkeiten. Sie kamen weniger von der Kommission als von ihrem Vorsitzenden, dem Kardinalstaatssekretär. Der Entwurf, dessen Inhalt inzwischen allgemein bekannt und vor allem in den arabischen Ländern des Nahen Ostens in mehreren Millionen Exemplaren in Umlauf gesetzt worden war, war auf den erbitterten Widerstand arabisch-muslimischer Länder gestoßen. Mehrere Regierungen protestierten beim Apostolischen Stuhl [s. u. S. 26 f.]. Der Botschafter der Vereinigten Arabischen Republik wurde beim Papst vorstellig. Dieselben Regierungen, die den Entwurf als einen politischen Schachzug des Zionismus anprangerten, versäumten auch nicht, die christlichen Hierarchien ihrer Länder gegen den Entwurf mobilzumachen. Das Tauziehen dauerte die ganze Zeit bis zur Wiedereröffnung des Konzils. Am 3. September verlangte Patriarch Maximos IV. Saigh im Namen der Bischöfe seines Patriarchats vom Papst die Zurücknahme der „Erklärung“. Ende September berief der Ministerpräsident Syriens die mit Rom unierten Hierarchen seines Landes zu sich und verlangte von ihnen erneut eine Intervention ihrer Patriarchen beim Papst, um die „Erklärung“ zu Fall zu bringen. Nach einer Aussprache mit dem Kardinalstaatssekretär wurde dem Papst nochmals eine entsprechende Note zugeleitet. Da inzwischen aber auch Vertreter der Ostkirchen eine volle Zurücknahme des Textes nicht mehr für möglich hielten, machten sie den Vorschlag, die theologischen Aussagen des Entwurfes in das zweite Kapitel des Kirchenschemas über das Volk Gottes aufzunehmen und die Verurteilung des Antisemitismus in eine allgemeine Verurteilung rassistischer und religiöser Diskriminierung umzuwandeln und in das Schema 13 aufzunehmen. Hier setzte der Widerstand, der sich kaum auf die Ostkirchen beschränkte, während der dritten Session ein. Damit erklärt sich zu einem Teil auch der Versuch des Kardinalstaatssekretärs, Mitte Oktober die Verbesserung des Entwurfs dem Sekretariat Bea zu entziehen und die Erklärung selbst auf wenige Sätze über die heilsgeschichtliche Bedeutung der Juden zu reduzieren. Dem Schreiben von Generalsekretär Felici im Auftrag des Staatssekretärs an Kardinal Bea vorausgegangen war wenige Tage zuvor eine Sitzung der Führungsgremien und der Koordinierungskommission, die die Angelegenheit besprochen hatte. Ein Beschluß war damals nicht gefaßt worden.

Die Veränderungen im Text

Die Koordinierungskommission hatte sich jedoch nicht nur einmal mit dem Text zu befassen. Kardinal Bea deutete es in seiner Relatio selbst an, wenn er sagte: „Auch die Mitglieder der Koordinierungskommission wissen, daß sie wegen dieses kurzen Textes nicht wenig Zeit haben aufwenden müssen.“ Von seiten der Koordinierungskommission war dem Sekretariat am 18. April mitgeteilt worden, welche Veränderungen im Text vorzunehmen seien. Wieweit diese Forderungen einem kollektiven Beschluß der Mitglieder der Kommission entsprachen oder eine Maßnahme ihres Vorsitzenden, des Kardinalstaatssekretärs, waren, ist nie bekanntgeworden. Die Veränderungen bezogen sich auf zwei wichtige Punkte: die Erweiterung des Abschnittes über die Nichtchristen und die Abschwächung der Aussagen, die sich auf die „christlichen Wurzeln des Antisemitismus“ bezogen: voran die Anklage des *Gottesmordes* [Hervorhebung durch Red. FR]. Damit wurde der Text in seinem Hauptteil (über die Juden) wesentlich abgeschwächt, in den Ausführungen über die Nichtchristen erweitert und erhielt so eine neue Struktur. Mit Recht hatten Vertreter der Juden bereits vor Beginn der Debatte ihre Unzufriedenheit über den neuen Text bekundet. Kam die heilsgeschichtliche Stellung des Volkes des Alten Bundes in manchem besser zur Geltung, so waren doch die Dinge, um die es zunächst ging — u. a. die Abweisung der Anklage des Gottesmordes —, ganz gestrichen.

1 Ebenso s. u. S. 12 ff.

III. Die große Debatte

a Relatio von Kardinal Bea zur Erklärung über die Juden und Nichtchristen (2. Erläuterung des Schemas über den Ökumenismus) vom 25. 9. 1964

Die erläuternde Relatio der Erklärung gab Kardinal *Bea* selbst:

Ehrwürdige Väter!

1. Ich werde über das Schema der Erklärung „Über die Juden und Nichtchristen“ sprechen. Dabei gehe ich von der Tatsache aus, daß diese Erklärung gewiß zu den Themen gehört, für welche die sogenannte öffentliche Meinung das größte Interesse zeigt. Es gibt kaum ein anderes Schema, über das in den Zeitungen so viel geschrieben wurde, und gerade in den verbreiteten, wie über dieses Schema. Was die Gründe für dieses Interesse und das Urteil anbelangt, das über seinen Wert abzugeben ist, so geht allein schon aus der Tatsache dieses Interesses hervor, daß die öffentliche Meinung gerade bei dieser Angelegenheit ihre Aufmerksamkeit auf die Kirche richtet und daß viele je nach Annahme oder Ablehnung dieser Erklärung gut oder schlecht über das Konzil urteilen werden. Das freilich ist nicht der einzige und hauptsächlich Grund, weshalb die Erklärung notwendig ist. Denn in erster Linie ist sie es auf Grund der Treue der Kirche in der Befolgung des Beispiels der Liebe Christi und der Apostel gegenüber diesem Volk. Dennoch dürfen andererseits auch diese mehr äußerlichen Gründe nicht unbeachtet bleiben. Denn auch sie zeigen deutlich die völlige Unmöglichkeit dessen, was einige ehrwürdige Väter verlangt haben, daß diese Frage nämlich vom Programm der zu behandelnden Themen völlig abgesetzt werde. Unser Sekretariat hat die von diesen Vätern vorgelegten Gründe ernsthaft geprüft und alle Sorgfalt darauf verwandt, daß dieser Text der Erklärung gemäß den von den Konzilsvätern bisher abgegebenen Stimmen sorgfältig überarbeitet wurde. Auch die Mitglieder der zur Koordinierung der Konzilsarbeiten vorgeschlagenen Kommission wissen, daß sie wegen dieses kurzen Textes nicht wenig Zeit haben aufwenden müssen.

2. Diese Bearbeitung kam folgendermaßen zustande: Zunächst wurde den in der 2. Konzils-Sessio in der Aula abgegebenen Stimmen entsprechend jene kurze Einleitung, die im früheren Text am Anfang des Kapitels stand, weiter ausgearbeitet und zum 2. Teil der Erklärung gemacht. Daher besteht das Schema jetzt aus zwei fast gleichgroßen Teilen, einem über die Juden, dem anderen über die Nichtchristen.

3. Was den früheren Teil angeht, *der die Juden betrifft*, so wurde vor allem der Text etwas besser angeordnet, nämlich so, daß sich eine bessere Gedankenfolge ergibt. Ebenso wurden einige neue Gedanken hinzugefügt, besonders zwei Texte aus dem Römerbrief, und zwar die Bevorzugung des ausgewählten Volkes (9, 4) und über die christliche Hoffnung auf seine endgültige Vereinigung mit dem auserwählten Volk des Neuen Testaments (11, 25).

4. Der *zentrale* Punkt, an dem größere Veränderungen von Bedeutung vorgenommen wurden, ist die sogenannte Frage des „*Gottesmordes*“. Bekanntlich ist die Angelegenheit sehr ausgiebig selbst in Zeitungen diskutiert worden; das geschah jedoch ohne Mitarbeit oder Mithilfe des Sekretariates. Deshalb müssen Euch hierüber, so scheint es, grundlegende Dinge gesagt werden. Es handelt sich um die Frage, ob und in welcher Weise Tod und Verurteilung Christi des Herrn dem jüdischen Volk *als solchem* angelastet werden müssen. Die Mehrzahl der heutigen Juden behauptet, die Überzeugung von der erwähnten Schuld des jüdischen Volkes *als solchen* sei die Hauptwurzel des sogenannten Antisemitismus und ebenso Quelle vieler Leiden und Verfolgungen, denen die Juden jahrhundertlang ausgesetzt gewesen seien. Diese Behauptung läßt sich jedoch keineswegs halten. Schon in dem Bericht, den ich voriges Jahr über dasselbe Schema hier in der

Aula erstattet habe, sagte ich deutlich: Wir wissen sehr wohl, daß es mehr Gründe für den Antisemitismus gibt, die nicht religiöser, sondern nationalpolitischer, psychologischer, sozialer oder ökonomischer Art sind“ [vgl. FR XV, S. 79]. Dennoch kann andererseits nicht geleugnet werden, daß es nicht wenige Beispiele in der Geschichte der verschiedenen Nationen gibt, wo jene Überzeugung von der Schuld des jüdischen Volkes als solchem Christen dazu verleitet hat, die Juden, mit denen sie zusammenlebten, als „gottesmordendes“ Volk, das von Gott verworfen und verflucht sei, anzusehen und zu bezeichnen, sie zu verachten, ja sogar zu verfolgen. Daher bemühen sich heute die Juden mit aller Kraft darum, daß das Konzil im Gegenteil öffentlich und feierlich erklärt, der Tod Gottes sei dem jüdischen Volk *als solchem* keineswegs zur Last zu legen. Schon fragt man also: Ist eine solche Erklärung seitens des Konzils möglich? Wenn sie möglich ist, wie muß sie abgegeben werden, welchen Tenor soll sie haben? Natürlich handelt es sich hier keineswegs darum und kann sich nicht darum handeln, irgendeinen Punkt der Lehre zu leugnen, die im Evangelium enthalten ist. Vielmehr ist die Frage die: Gewiß hielt man die Vorsteher des Synhedrion von Jerusalem, obwohl sie nicht demokratisch vom Volk gewählt waren, in der Denkart jener Zeit und der Hl. Schrift für die gesetzmäßige Autorität des Volkes, und man muß sie dafür halten. Hierin also liegen Ernst und Tragödie dessen, was diese Autorität hinsichtlich der Verurteilung und des Todes Christi des Herrn getan hat. Doch muß man fragen: Was für ein Ernst ist es? Haben nicht jene Vorsteher des Volkes zu Jerusalem die Göttlichkeit Christi *in vollem Maß* erkannt, so daß sie *formal* Gottesmörder zu nennen sind? Als der Herr am Kreuze zum Vater betete, sprach er: „Vater, vergib ihnen; *denn sie wissen nicht, was sie tun*“ (Luk 23, 24). Wenn diese Begründung keine bloße Formel ist — das sei fern —, so bedeutet sie sicher, die Juden hätten nicht in vollem Ausmaß das Verbrechen durchschaut, das sie durchsetzten. Auch der hl. Petrus sagte, als er zum Volk der Juden über die Kreuzigung des Herrn redete: „Ich weiß, daß ihr *aus Unwissenheit* gehandelt habt wie eure Führer...“ (Apg 3, 17). Der hl. Petrus entschuldigt also in etwa selbst die Führer! Ähnlich der hl. Paulus (Apg 13, 27). Außerdem: Welche Bewandnis es auch mit der Einsicht habe, welche die Vorsteher in Jerusalem hatten: Kann man das ganze jüdische Volk jener Zeit *als solches* so einfach anklagen für das, was die Vorsteher in Jerusalem taten, daß sie Christus töteten? Es ist statistisch gesichert, daß in apostolischer Zeit die jüdische Diaspora im Römischen Reich etwa 4,5 Millionen Mitglieder gezählt hat. Muß man diese alle dessen bezichtigen, was das Synhedrion an jenem unheilvollen 6. Tag begangen hat? Und selbst zugeben, nicht zugestanden, daß man jene Taten dem ganzen Volk jener Zeit *als solchem* anlasten könnte: Mit welchem Recht würde dann das *heutige* jüdische Volk verworfen? Verwerfen wir denn in einem beliebigen Fall ein beliebiges anderes Volk um dessentwillen, was seine Ähnen oder Führer vor neunzehnhundert Jahren getan haben?

5. Unser Sekretariat war bemüht, diese Umstände so zu berücksichtigen, daß einerseits die Schuld derer, die Christus den Herrn zum Kreuz verurteilt haben, den Berichten der Evangelien selbst entsprechend bestätigt, andererseits aber nicht dem Volk *als solchem*, viel weniger noch dem heutigen Volk zugeschrieben wurde. Dennoch nutzt es nicht, in dieser Angelegenheit auf die Tatsache hinzuweisen, daß Christus der Herr für alle Menschen gestorben ist. Denn das heißt keineswegs, daß man die Schuld am Tode des Herrn *in historischer Ordnung* — nur darum handelt es sich hier — auf alle Menschen übertragen müsse und daß sie *in historischer Ordnung* die Mitursache für den Tod des Herrn gewesen sind. Doch andererseits darf man das jüdische Volk *als solches* — das der Zeit Christi und mehr noch das unserer Zeit — keineswegs einer Schuld zeihen, die es nicht hat. Ich bitte daher, daß man sich dieses Problem und seine verschiedenen Seiten bei der

Abstimmung über diesen Teil der Erklärung vor Augen halte.

Aus der Schwierigkeit der Materie wird ersichtlich, daß sukzessive mehrere Formeln, eine nach der anderen, erprobt worden sind, damit auch den Wünschen oder Schwierigkeiten der Väter Genüge geschehe. Daher kam es zu vielseitigen Beratungen, die, wie die Mehrzahl von Euch weiß, auch in der Öffentlichkeit bekannt geworden sind, wie, weiß ich nicht. Bei dieser Gelegenheit haben Konzilsväter wie auch andere, selbst Nichtkatholiken und Nichtchristen, inständig gebeten, die Frage des „Gottesmordes“ in der Erklärung in irgendeiner Weise zu behandeln. Es würde zu weit führen, diese Erwägungen in Einzelheiten wiederzugeben. Es genüge der Hinweis, wie es zu dem Text kam, den Ihr in Händen haltet. Das eine sei hinzugefügt: Diese Erwägungen haben viel Zeit in Anspruch genommen. Daher konnte dieser Teil der Erklärung den Sekretariatsmitgliedern nicht zur Prüfung vorgelegt werden. Denn weil das Sekretariat alle anderen Themen in der im März abgehaltenen Sitzung erledigt hatte, schien es nicht sinnvoll zu sein, wegen dieses einen Teiles seine Mitglieder von neuem nach Rom zu berufen. Es bleibt also die Aufgabe, daß Ihr, ehrwürdige Väter, das Schema der Erklärung prüft und diskutiert. Wie Ihr seht, handelt es sich um eine bedeutungsvolle, aber zugleich sehr schwierige Sache.

Deshalb wird unser Sekretariat dankbar alle Eure Vorschläge zu diesem Teil der Erklärung annehmen, um die Sache auf die bestmögliche Weise dem Willen des Konzils gemäß gut zu lösen.

6. Es bleibt noch etwas zum 2. Teil der Erklärung zu sagen, die unsere Haltung zu den nichtchristlichen Religionen betrifft. Wie ich schon bei der allgemeinen Erörterung des Schemas „Über den Ökumenismus“ im vergangenen Jahr sagte, wünschte die Mehrzahl eine ausführlichere Stellungnahme zur Haltung gegenüber den Anhängern der nichtchristlichen Religionen; einige Väter verlangten sogar die ausdrückliche Erwähnung der Mohammedaner. Die Bedeutung der Sache entgeht beim heutigen Stand der Dinge niemand, da ja Vertreter der nichtchristlichen Religionen allenthalben Kontakte mit der katholischen Kirche suchen und alle Religionen heute von allgemein grassierendem praktischen Unglauben oder gar vom militanten theoretischen Atheismus umgeben sind. Als sich unser Sekretariat zum erstenmal mit diesem Thema beschäftigte, gab es noch bis zum Monat Mai dieses Jahres keine andere Kommission bzw. kein anderes Sekretariat, das sich mit der Sache hätte beschäftigen können (das Sekretariat für die nichtchristlichen Religionen wurde erst um Pfingsten dieses Jahres [1964] eingerichtet); so blieb unserem Sekretariat nichts anderes übrig, als sich auch um diese Angelegenheit zu kümmern. Deshalb bemühten wir uns, mit Hilfe einiger Konzils-Periti ein erstes Schema auszuarbeiten. Nach Überprüfung dieses Schemas beschloß die Koordinierungskommission in einem Schreiben vom 18. April 1964, daß in diesem Teil vor allem drei Gedanken herausgestellt werden sollten, und zwar: Gott sei der Vater aller Menschen, und diese seien seine Söhne; ebenfalls seien die Menschen untereinander Brüder; deshalb müsse man jede Art von Diskrimination, Gewalt und Verfolgung verwerfen, die aus nationalen Beweggründen oder Ursachen irgend jemand zugefügt würden. Das Sekretariat hat sich bemüht, dieser Entscheidung seinen Kräften gemäß zu gehorchen.

Bei der Ausarbeitung des Schemas also sind, dem von der Mehrzahl der Väter ausgedrückten Wunsch entsprechend, auch ausdrücklich die Mohammedaner erwähnt worden. Hierzu sei gesagt, daß der sie betreffende Text die Zustimmung von vorzüglichen Kennern dieser Materie gefunden hat, z. B. dem von Dominikanerpatres in Kairo geleiteten Institut für orientalische Studien und den weißen Vätern (Pères Blancs) vom Päpstlichen Institut für Orientalische Studien in Tunesien.

Da jedoch alle übrigen vom Sekretariat behandelten Angelegenheiten bereits Anfang März erledigt waren, konnte

dieser Teil der Erklärung dem Urteil der Sekretariatsmitglieder nicht unterworfen werden; das wird nun möglich sein, sobald Ihr, ehrwürdige Väter, Eure Meinung zum Schema kundgetan habt.

7. Bevor ich zum Schluß komme, sei gestattet, ein Wort zum Bericht über diese Erklärung zum Ökumenismus-Schema zu sagen. Wie Ihr Euch auf Grund der im vergangenen Jahr hier stattgefundenen Erörterung entsinnt, fand die Einbeziehung dieses Themas in das Schema „Über den Ökumenismus“ nicht die Zustimmung der Mehrzahl der Väter. Das wird leicht daraus ersichtlich, daß „Ökumenismus“ im strengen Wortsinn die Förderung der Tätigkeit für die Einheit der Christen bedeutet. Da gleichwohl ein tiefes besonderes Bedürfnis zwischen der Kirche, d. h. dem ausgewählten Volk des Neuen Bundes und dem auserwählten Volk des Alten Bundes, besteht und allen Christen gemeinsam ist, geht klar hervor, daß zwischen der ökumenischen Bewegung und der in dieser Erklärung behandelten Frage ein Zusammenhang besteht [vgl. o. S. 7 ff.]. Dennoch ist das gemeinsame Band der Christen und des jüdischen Volkes weniger fest als die Beziehungen, die zwischen den Christen selbst bestehen. Deshalb wurde das Thema unserer Haltung zu den Juden in etwa vom Schema „Über den Ökumenismus“ abgetrennt; folglich wird es nicht in einem Kapitel des Schemas „Über den Ökumenismus“ behandelt, sondern *separat* in einer Erklärung, die eher nur äußerlich dem Schema „Über den Ökumenismus“ angehängt wird. So wird man vielleicht alle zufriedenstellen können, und dies um so leichter, als die Frage der Einordnung nicht von so großer Bedeutung ist.

*

Zum Abschluß sei gestattet, das Wesen und die Bedeutung der in diesem kurzen Schema behandelten Fragen zu erläutern. Denn es handelt sich um Dinge, die für die Kirche und die heutige Welt von größter Bedeutung sind. Was nun die Haltung zu den Nichtchristen betrifft, so geht die Bedeutung der Sache schon daraus hervor, daß dieses Thema zum erstenmal in der Kirchengeschichte von einem Konzil behandelt wird, ferner auch daraus, daß der Hl. Stuhl ein besonderes Organ zur Förderung der Beziehungen zu den nichtchristlichen Religionen eingerichtet hat. Dasselbe geht auch deutlich aus der programmatischen Enzyklika des Papstes „Ecclesiam suam“ hervor, wo von den Nichtchristen und vom Dialog mit ihnen die Rede ist. Wir wollen ferner bedenken, daß es sich hierbei um die Haltung der Katholiken zu jeweils hundert Millionen Menschen handelt, um die Liebe zu ihnen, um die brüderliche Hilfe für sie oder um die Zusammenarbeit mit ihnen.

Hinsichtlich des jüdischen Volkes muß immer wieder klar darauf hingewiesen werden, daß es sich hier nicht um eine politische Frage, sondern um eine rein religiöse Frage handelt. Hier ist weder vom Zionismus noch vom politischen Staat Israel die Rede, sondern von den Anhängern der mosaischen Religion, wo immer auf der Welt sie sich auch aufhalten. Auch geht es nicht darum, das jüdische Volk mit Ruhm und Ehre zu überhäufen, es über andere Nationen zu erheben oder ihm irgendwelche Sonderrechte zuzubilligen. Einige waren dafür, das Schema in dem Sinne auszuarbeiten, daß es nicht all die harten Worte erwähne — und es sind nicht wenige —, die Christus der Herr den Juden selbst oder über sie gesagt hat, noch an das erinnere, welche von den Wohltaten Gottes dieses Volk wegen seines Unglaubens aufgegeben hat. Deshalb sagt man, das Schema gebe ein Bild wieder, das dem tatsächlichen Status dieses Volkes nicht gerecht genug werde. Sollte die Mehrzahl der Väter dieser Meinung sein, werden wir selbstverständlich die Sache einer nochmaligen sorgfältigen Prüfung unterziehen. Dennoch sei schon jetzt ein Hinweis gestattet: Es ist keinesfalls Ziel dieser Erklärung, ein vollständiges und uneingeschränktes Bild vom Status des jüdischen Volkes zu liefern. Wie vieles hätte anders gesagt, wie viele Belege hätten beigebracht werden müssen! Gewiß, der Herr Jesus selbst hat mit äußerster Strenge über dieses Volk und zum Volk gesprochen, wie wir etwa aus dem Evan-

gelium des hl. Matthäus wissen, aber all dies tat er aus Liebe, um es an die Stunde, die kam, zu gemahnen, auf daß es „die Zeit seiner Heimsuchung erkenne“ (vgl. Luk 19, 44) und die ihm angebotenen Gnadenerweise annähme und so gerettet würde. Auch der hl. Petrus schreibt an die Thessalonicher über die Juden: „Sie haben den Herrn Jesus getötet und die Propheten, haben uns verfolgt, mißfallen Gott, sind aller Menschen Feind, hindern uns, den Völkern zu predigen, auf daß sie gerettet werden, so daß sie das Maß ihrer Sünden ständig füllen; denn es kommt der Zorn Gottes über sie bis ans Ende“ (1 Thess 2, 15 f.). Doch der gleiche Apostel sagte an anderer Stelle: „Ich sage die Wahrheit in Christus . . . daß groß die Trauer und beständig das Leid in meinem Herzen ist. Ich möchte selbst bekannt sein von Christus für meine Brüder . . .“ (Röm 9, 4). Das also ist Ziel und Absicht der Erklärung, daß die Kirche Christus und den Aposteln nachfolge in dieser Liebe, in dieser Nachfolge sich erneuere und bedenke, auf welche Weise Gott ihr das Heil bereitet, welche große Wohltaten er ihr durch dieses Volk geschenkt hat. Auch insofern es sich um Tod und Verurteilung des Herrn handelt, die er zu Jerusalem auf Betreiben der jüdischen Führer erlitten hat, ist es unsere Pflicht, der Liebe des Herrn nachzufolgen, der am Kreuz für sie zum Vater gebetet und seine Verfolger mit den Worten entschuldigt hat: „Sie wissen nicht, was sie tun“, und nachzufolgen der Liebe des Apostelfürsten und des Völkerapostels. Wenn der Herr, der selbst die Verfolgung erlitt, gegenüber seinen Verfolgern so gehandelt hat, um wieviel mehr müssen dann wir die heutigen Mitglieder des jüdischen Volkes lieben, die keine Schuld daran haben. Wenn also die Kirche auf diesem Konzil sich um die eigene Erneuerung bemüht und nach dem bekannten Ausspruch Papst Johannes XXIII. sel. Ged. bestrebt ist, sich in der größeren Glut der eigenen Jugend zu erneuern, dann muß, so scheint es, auch hier angepackt werden, damit die Kirche sich auch in diesem Punkt erneuere. Diese Erneuerung ist von so großer Bedeutung, daß es sich für uns lohnt, uns sogar der Gefahr auszusetzen, daß vielleicht einige mit dieser Erklärung aus politischen Beweggründen Mißbrauch treiben. Denn es geht um unsere Pflichten gegenüber Wahrheit und Gerechtigkeit, um die Pflicht der Dankbarkeit gegen Gott, um die Pflicht der getreuen und genauestmöglichen Nachfolge Christi des Herrn selbst und seiner Apostel Petrus und Paulus. Um diese Pflicht zu erfüllen, können die Kirche und dieses Konzil in keiner Weise zulassen, daß sich in diese Sache irgendeine politische Autorität oder Erwägung einmische.

b) Die Reaktionen in der Aula

Der folgende Text ist der „Herder-Korrespondenz“ entnommen [s. o. S. 9].

Die Debatte über die „Erklärung“ betreffend die Juden und die Nichtchristen war trotz ihrer Kürze eindrucksvoll. In drei Generalkongregationen sprachen 35 Väter (14 in der Neunundachtzigsten, 20 in der Neunzigsten und ein einziger in der Einundneunzigsten: Bischof Jean Gahamanyi, der nach dem offiziellen Schluß der Debatte sprach und im Namen der Väter Schwarzafrikas verlangte, man solle nicht nur Juden und Moslems, sondern auch die Religionen Schwarzafrikas berücksichtigen). Da Kardinal Bea wegen der feierlichen Übergabe der Reliquie des heiligen Andreas in Patras während der eigentlichen Diskussion des Textes abwesend war, verlas er die *Berichterstattung seines Sekretariates* bereits in der Achtundachtzigsten Generalkongregation [s. o. S. 10 ff.], noch vor Schluß der Debatte über die Religionsfreiheit. Schon als er zum Mikrofon trat, ertete er lebhaften Beifall. Dieser wiederholte sich, als er geendet hatte. Galt er dem betagten Kardinal oder der Sache, die er vertrat? Die Ovationen galten zunächst ihm, und er mag sie mit nicht geringer Erleichterung entgegengenommen haben. Kaum ein anderer Konzilsentwurf war unter so schwierigen Umständen und unter so starkem

Druck zustande gekommen. Das Ansehen des Kardinals und seine ökumenische Arbeit schienen mehrere Male, besonders im Vorderen Orient, aufs Spiel gesetzt. Die Opposition gegen den Text reichte bis in sein eigenes Sekretariat [s. u. S. 7 ff.]. Aber der Beifall galt auch der Sache. Endlich war der Text, mit dem wie kaum bei einem anderen Erwartung und Furcht der Väter verknüpft waren, in den Händen der Bischöfe: endlich konnte über ihn diskutiert werden. Nicht weniger als zehn Kardinäle, unter ihnen die repräsentativen Führer der Mehrheit, sprachen bereits am ersten Tage (28. 9. 64). Doch das Ergebnis der Diskussion schien zunächst zwiespältig: Wenn auch nur wenige das Schema verwarfen und die meisten Redner sich eindringlich für eine Erklärung über die Juden und die Nichtchristen — vor allem zugunsten der Juden — einsetzten, der vorliegende Text vermochte nicht zu überzeugen. Die meisten Väter wünschten die Wiederherstellung des ersten Textes. Die *Relatio von Kardinal Bea* enthielt selbst eine *kaum verhüllte Kritik am Entwurf* [s. o. S. 10 ff.], der im Unterschied zu den übrigen Entwürfen des Sekretariats den Vätern erst im Spätsommer zugeschickt worden war.

Wiederherstellung des alten Entwurfes

Gemessen am Niveau der Diskussion nahm sich dieser in allen Aussagen weder konzise noch mutige Text etwas armselig aus. In der ursprünglichen Fassung war die Anklage des *Gottesmordes* klar zurückgewiesen worden, ebenso der *Fluch*, der auf den Juden wegen dieser Anklage lasten soll. Ausdrücklich war gesagt worden, daß der Tod Christi *nicht dem ganzen jüdischen Volke von damals und noch weniger den Juden von heute angelastet werden könne*. Was Wunder, daß der abgeschwächte Text niemand befriedigte: weder die Juden, die eine eindeutige Verurteilung des Antisemitismus und eine unzweideutige Zurückweisung der Anklage des Gottesmordes wünschten; noch die Araber und die grundsätzlichen Gegner der „Erklärung“ innerhalb der Kirche, da diese den Text überhaupt zu Fall bringen wollten; noch die Väter — die große Mehrheit der Väter —, die sich eine mutigere Stellungnahme wünschten; noch die Mitglieder des Sekretariats zur Förderung der Einheit der Christen, die für die Neufassung nicht verantwortlich waren und nach dem Einspruch von Seiten der Koordinierungskommission auch nicht mehr zu einer Vollziehung einberufen worden waren.

So lautete die erste, häufigste und nachdrücklichste Forderung in der Diskussion: Wiederherstellung des ursprünglichen Textes in seinen wichtigsten Aussagen über das Verhältnis von Juden und Christen, über die Beziehung der Juden als Volk zum Tode Christi und über die Verurteilung antisemitischer Regungen.

Besonders die amerikanischen Kardinäle *Cushing*, *Meyer* und *Ritter* setzten sich für die Wiederherstellung des ursprünglichen Textes ein. Kardinal *Frings* verlangte, neben Erzbischof *Heenan* und Bischof *Daem*, vor allem die Beibehaltung der oben zitierten Stellen aus dem Epheserbrief, weil sie die klassischen Stellen des Neuen Testaments für die Beziehungen zwischen Juden und Christen bilden. Die meisten Väter verlangten die ausdrückliche Zurückweisung der Anklage des Gottesmordes: besonders eindrucksvoll die Kardinäle *Frings*¹, *Liénart*², *Lercaro*, *Léger*, *König*; die Bischöfe *Elchinger*

¹ Kardinal *Frings* sagte: „Das Konzil kann den Gläubigen nicht befehlen, die Juden zu lieben. Das hat Christus bereits getan, und das Konzil kann nur wiederholen, was Christus wünscht.“ In dem zweiten Kapitel, das den Moslems und den anderen nichtchristlichen Religionen gilt, solle klarer zum Ausdruck gebracht werden, daß auch bei ihnen trotz aller Verschiedenheit der Strahl der Wahrheit und der Offenbarung sich widerspiegeln.

² Im einzelnen wollte der französische Kardinal *Liénart* ausdrücklich hervorheben sehen, daß man die Worte „verworfen“ und „gottesmörderisch“ für das jüdische Volk nicht gebrauche, da sie der Liebe und der Wahrheit widersprächen. *Lercaro*, der Reformer unter den italienischen Kardinälen, schloß sich ihm an. Kardinal *Cushing* aus Boston (s. u. S. 15) hielt es im Gegensatz zu *Ruffini* für angebracht, daß die Schuld der Christen auch unserer Generation gegen die Juden zugegeben und verurteilt werde. *Meyer*

(Koadjutor von Straßburg) [s. u. S. 17 f.], Seper (Erzbischof von Zagreb), Heenan (Westminster) [s. u. S. 14 f.], Niemmann (Groningen) im Namen des holländischen Episkopats, Méndez Arceo (Cuernavaca, Mexiko), Jaeger (Paderborn). Am unmißverständlichsten äußerte sich Erzbischof Heenan ... Den wichtigsten Beitrag zur Klärung dieser Frage leistete aber Kardinal Bea in seiner Berichterstattung [s. o. S. 10 ff.] ... Mehrere Väter (*Cushing*, *König* u. a.) machten jedenfalls geltend, daß die Verwerfung des Messias durch die Seinigen ein Geheimnis sei, über das wir nicht urteilen können. Und hatte nicht gerade in diesem Zusammenhang die Forderung von Kardinal König einen tiefen Sinn, man solle über das Kreuz als Zeichen der göttlichen Erlöserliebe mehr predigen als über die Schuld des Kaiphas und des Pilatus?

Auch die ursprüngliche Fassung überholt

Doch beschränkte sich die Diskussion keineswegs auf die bloße Wiederherstellung des ursprünglichen Textes. In mehreren Punkten gingen die Vorschläge der Väter auch über die erste Fassung hinaus. Und zwar zunächst einmal im Eingeständnis der christlichen Schuld am Antisemitismus. Hin und wieder waren deutliche Hinweise ehrlicher Selbstkritik zu vernehmen. Erzbischof Seper wies darauf hin, daß „Verfolgung und Haß gegen die Juden in früheren Jahrhunderten öfters mit Motiven gerechtfertigt wurden, die anscheinend dem christlichen Glaubensgut entnommen waren“. Gerechtigkeit, Klugheit und Ehrlichkeit verlangten deshalb, daß solchen Versuchen durch die Konzilsklärung ein Ende gemacht werde. Die einzigartige Gelegenheit des Konzils solle genutzt werden, um die Wahrheit zu sagen, ohne Rücksicht auf Opportunität und ohne Zweideutigkeit. Erzbischof Méndez Arceo, Kardinal Cushing, Erzbischof O'Boyle und Koadjutor Elchinger forderten übereinstimmend, die Kirche solle nicht nur den Antisemitismus verurteilen, sondern alle Verfolgungen, besonders die christlichen Ursprungs, ausdrücklich beklagen (deplorare) und verdammen (damnare). Am weitesten ging Elchinger [s. u. S. 17 ff.] ...

Die Rolle Israels in der Heilsgeschichte

Mit einer viel kräftigeren Betonung der Rolle Israels in der Heilsgeschichte brachte die Diskussion ohne Zweifel die tiefgreifendste Korrektur für den Entwurf. Gewiß war es wichtig, die Anklage des Gottesmordes zurückzuweisen, nicht nur die heutigen Juden, sondern das jüdische Volk als solches von der „historischen“ Schuld am Tode Christi freizusprechen. Und noch wichtiger war die Ehrlichkeit der Väter, den christlichen Anteil am Antisemitismus, konkret: an den vielerlei Verfolgungen und Diskriminierungen einzugestehen und deutlich zu sagen, daß es sich nicht nur um Quälereien (vexationes), sondern um „persecutiones et vexationes“ (Bischof Daem, Antwerpen) gehandelt hat. Aber Abhilfe für immer kann nur dadurch geschaffen werden, daß das heilsgeschichtliche Verhältnis der Christenheit zum Volk des Alten Bundes so herausgestellt wird, daß aller Diskriminierung unter religiösen Vorwänden der Boden entzogen wird. Gerade das forderten die Erzbischöfe Jaeger und Seper. Erzbischof Jaeger bat angesichts der furchtbaren Verbrechen, die an den Juden begangen worden sind, das Konzil solle das gemeinsame Offen-

barungserbe mit Israel so klar herausstellen, daß jeder Anlaß zur Diskriminierung völlig ausgeschlossen sei¹.

Welche Gemeinsamkeiten wären dabei zu beachten? Folgende Elemente wurden von mehreren Vätern genannt: der Glaube an den transzendenten persönlichen Gott; die jüdische Religion als die einzige Offenbarungsreligion neben dem Christentum; der gemeinsame Besitz der Bibel und eines Teils der Heilsgeschichte, nämlich des Alten Testaments; die Treue (*Seper*, *Lercaro*, *Daem*), die Gott seinem Volke bewahrt, auch wenn es Christus nicht als seinen Messias angenommen hat (*Elchinger*); die gemeinsame Hoffnung auf einen persönlichen Erlöser bei Christen und Juden (*Seper*, *Nierman*, *Daem*), auch wenn die Juden den Erlöser nicht erkannten oder nicht angenommen haben; die Voraussetzungen, die vom Alten Testament her bestehen, daß das Volk Israel nach und nach zur vollen Annahme der ganzen Heilsbotschaft geführt wird (*Elchinger*, *Léger*). Als Kinder Abrahams und Träger der Offenbarung des Alten Bundes stehen sie unter Gottes Vaterschaft und innerhalb der Offenbarung (*Elchinger*). Deswegen machte Erzbischof Jaeger neben anderen (unter ihnen Weihbischof Stein) darauf aufmerksam, daß der allgemeine Begriff der Vaterschaft nicht mit der besonderen Vaterschaft gegenüber seinem Bundesvolk gleichgestellt werden könne, was das Schema in seinem zweiten, auf Anweisung der Koordinationskommission ausgearbeiteten Abschnitt in einer etwas unzulänglichen Exegese tat. Nur die Angehörigen des Bundesvolkes sind nach dem Alten Testament „Söhne des lebendigen Gottes“ (Os 2, 1).

Sowohl Erzbischof Seper wie Koadjutor Elchinger betonten, daß man die Juden nicht nur geschichtlich vom Alten Testament her sehen, sondern auch die Juden von heute als Angehörige dieses Gottesvolkes betrachten müsse, mit dem der Bund Gottes weiterbestehe. Die Stellung der Juden in der Heilsgeschichte müsse pastoral gesehen und auf die heutigen Juden zunächst bezogen werden, denn nur so könne die tatsächliche biblische Nähe von Christen und Juden in einem echten Dialog realisiert und ausgedrückt werden. Seper schlug eine Anordnung des Textes vor, der bei der Überarbeitung durch das Sekretariat Bea, wie der neue, den Vätern gegen Ende der Dritten Session zugestellte und von diesen in der letzten Generalkongregation mit großer Mehrheit angenommene Entwurf zeigt, zum Teil entsprochen wurde.

1. Die Erklärung sollte vom gemeinsamen Glaubensgut sprechen, vom gemeinsamen Alten Testament, von der gemeinsamen Heilshoffnung, von der zum Teil gleichen, zum Teil aufs engste verbundenen Heilsgeschichte und ihren Trägern.
2. Als zweiter Abschnitt sollte der Vorschlag eines Dialogs folgen: Zusammenarbeit auf archäologischem, historischem und exegetischem Gebiet.
3. Eine Verurteilung des Antisemitismus sollte ausgesprochen werden, und zwar in der eindeutigeren Form des ursprünglichen Schemas. Für die konkrete Gestaltung des Dialogs wünschte Seper ein eigenes Direktorium.

¹ Erklärung der in Rom versammelten Bischöfe der Fuldaer Bischofskonferenz am 28. 9. 1964

Rom, 30. September [1964] (dpa)*. Wir deutschen Bischöfe begrüßen das Konzilsdekret über die Juden. Wenn die Kirche im Konzil eine Selbstaussage macht, kann sie nicht schweigen über ihre Verbindung mit dem Gottesvolk des Alten Bundes. Wir sind überzeugt, daß diese Konzilsdeklaration Anlaß zu einem erneuerten Kontakt und einem besseren Verhältnis zwischen Kirche und dem jüdischen Volke gibt. Wir deutschen Bischöfe begrüßen das Dekret besonders deshalb, weil wir uns des schweren Unrechts bewußt sind, das im Namen unseres Volkes an den Juden begangen worden ist.**

(Badische Zeitung Nr. 227. Freiburg/Br., 1. 10. 1964)

* Presseerklärung der Fuldaer Bischofskonferenz vom 30. September 1964.

** Vgl. auch FR XIII, S. 3 (1961) *Gebet für die ermordeten Juden und ihre Verfolger und Erklärung der deutschen Bischöfe zum Eichmann-Prozeß*; FR XIV, 53/56. S. 3 (1962) *Bußruf der deutschen Bischöfe*.

(Chicago) wünschte, daß sich die Kirche nicht darauf beschränke, an den Juden begangene Quälereien zu verurteilen, da sie alle Quälereien verurteile, sondern ausdrücklich die antisemitischen Verfolgungen in ihre Verurteilung einbeziehe. Die Kritik richtete sich gegen die Ersetzung des Begriffs „Verfolgung“ durch „Quälereien“ in dem Text. [Inzwischen ist Kardinal Meyer am 17. 1. 1965 verstorben.] Für Ritter (St. Louis) handelte es sich ebenfalls darum, die vielhundertjährige Ungerechtigkeit der Christen gegen die Juden wiedergutzumachen. Dies müsse unter anderem durch die Verurteilung der Ausdrücke „*verfluchtes Volk*“, „*verworfenes Volk*“, „*gottesmörderisches Volk*“ geschehen. Man dürfe in der Erklärung nicht von der zu wünschenden Bekehrung der Juden sprechen, da man das nicht einmal bei den Absätzen über die anderen Nichtchristen tue ... (Frankfurter Allgemeine Zeitung Nr. 226, 29. 9. 1964)

Am gründlichsten um den Aufweis der heilsgeschichtlichen Nähe zwischen Christen und Juden bemühte sich aber Kardinal *Lercaro* [s. u. S. 15 ff.] ... Eine erste Frucht der Vertiefung des Kirchenbewußtseins mag es wohl auch gewesen sein — und lag deshalb auf der Linie von Kardinal *Lercaro* —, daß die Verwendung von Röm 11, 25 („Denn ich will euch nicht in Unkenntnis lassen über dieses Geheimnis, damit ihr nicht euch selbst überhebt: Verstockung kam über einen Teil von Israel, bis die Vollzahl der Heiden eingetreten ist“) zur Unterbauung der christlichen Hoffnung auf die Zukehr Israels zur Fülle des Volkes Gottes auf zum Teil starken Widerstand gestoßen ist. Es wurde nicht nur gesagt, diese Stelle sei exegetisch zu wenig geklärt (*Elchinger*). Man wünschte die Beseitigung aller Anspielungen, die als Drang zu direkter „Bekehrung“ oder als Proselytismus ausgelegt werden könnten. Es wurde auch darauf hingewiesen, die Juden könnten heute noch nicht verstehen, wie ihre Hinwendung zum Evangelium nicht Apostasie, sondern „Erfüllung“ sein könnte. Andere Väter schlugen vor, den Hinweis auf Röm 11, 25 durch den Hinweis auf die Hoffnung der Kirche auf die Einsetzung aller Menschen in Christus zu ersetzen, was bei der Neufassung auch geschehen ist. Die genannte Stelle aus dem Römerbrief sei auch im Sinne dieser universalen Hinwendung zu Christus und innerhalb dieser auch der Juden zu verstehen (*Heenan*, Kardinal *Ritter*) ... An die Äußerungen von Kardinal *Lercaro* anschließend, versuchte Kardinal *Léger* die Richtung zu weisen: Man solle sagen, daß die Juden durch die vertiefte Kenntnis der Schrift und ihr Beten im Geiste der Psalmen zur Wahrheitsfülle gelangen können, da das Alte Testament selbst auf das Neue hingeordnet sei und im Neuen seine Sinnfülle findet. Von da her erhielt der Vorschlag von Erzbischof *Seper* zum gemeinsamen Studium der Schrift seine konkrete Bedeutung.

Die Debatte wurde am 29. 9. 1964 beendet.

c) Vier Konzilsreden im Wortlaut in der General-kongregation

1. Wer hat den Text über die Judenerklärung abgeschwächt?¹

Rede von Kardinal John Carmel Heenan, Erzbischof von Westminster (England), Mitglied des Sekretariates für die Einheit der Christen, am 29. 9. 1964.

Kein Wunder, daß die Juden mit wenig Begeisterung die neue Fassung der Erklärung über die Juden aufgenommen haben! Der erste Text über die Juden war noch ein Teil (das vierte Kapitel) des Schemas über den Ökumenismus. Er wurde während der zweiten Session (1963) veröffentlicht, und die Juden kennen ihn gut [s. o. S. 5]. Es ist nur natürlich, daß sie jetzt fragen, weshalb verschiedene Veränderungen vorgenommen wurden. Eine ganz feine Veränderung im Ton und in der Haltung kann einem in der neuen Fassung nicht entgehen. In der vorliegenden Gestalt erscheint die Erklärung nicht mehr so einladend und weniger freundlich. Wir, die Mitglieder des Sekretariates für die Einheit der Christen, wir haben unseren Text vorbereitet, indem wir uns die Kommentare vor Augen hielten — sie gingen in die Hunderte —, die während der Intersession von den Vätern des Konzils eingereicht wurden. Das Wörterbuch des Schriftstückes, das ihr in Händen habt, ist — genaugenommen — nicht von uns.

Ich weiß nicht, wer die Theologen sind, die beauftragt wurden, den endgültigen Entwurf dieser Erklärung zu redigieren. Laßt mich ganz ehrlich reden: Sie haben sich offensichtlich bemüht, die Worte, die wir verwendet hatten, weniger warmherzig und unsere Haltung weniger hochherzig wiederzugeben. Es kann durchaus sein, daß diese Theologen mit ökumenischen

Fragen sehr wenig vertraut sind. Diese delikaten Fragen müssen mit großer Sorgfalt und auch mit Fingerspitzengefühl behandelt werden. Das gilt vor allem von den Juden, denn die vielen Verfolgungen haben sie besonders empfindsam gemacht.

Ohne Zweifel ist in dieser Empfindsamkeit der Grund zu suchen, weshalb die jüdischen Zeitungen sich über das Zitat aus dem Römerbrief des heiligen Paulus so bitter beklagt haben. Es lautet: „Ich will euch nämlich, ihr Brüder, über dieses Geheimnis nicht in Unkenntnis lassen ..., daß über einen Teil Israels Verstockung gekommen ist, bis die Vollzahl der Heiden eingegangen sein wird, und daß auf diese Weise ganz Israel gerettet werden wird ...“ (Röm 11, 25 f.). Der Apostel der Heiden bedient sich der endzeitlichen Sprache, wie wir das nennen. Anders gesagt: Er bezieht sich auf das Ende der Welt, wo, hofft man, alle Menschen, eingeschlossen die Juden, zur Einheit des wahren Gottesvolkes gelangen werden. Nach meiner Ansicht besteht kein Zweifel, daß das Zitat mit der Absicht ausgewählt wurde, unsere brüderliche Liebe und unser Verlangen nach Einheit mit allen Kindern Gottes zu bezeugen. Ich glaube, die Juden irren sich, wenn sie aus diesem Text eine Aufforderung heraushören, ihre Religion zu verlassen.

Ich muß aber hinzufügen, daß das Problem der Konversion, einzelner wie ganzer Gemeinschaften, im Kontext des Ökumenismus keinen Platz hat. Der Gegenstand der ökumenischen Bewegung besteht darin, die Menschen der verschiedenen Religionen dahin zu bringen, daß die einen die Glaubensüberzeugungen der anderen prüfen. Im Dialog sucht keiner der Partner den Sieg. Das Ziel des Dialogs ist größeres gegenseitiges Verständnis und größere Achtung bei allen. Das ist der Grund, weshalb das Schema über die Einheit der Christen niemals von der Konversion der Orthodoxen des Ostens oder der Nichtkatholiken des Westens spricht. Dennoch bleibt unsere Hoffnung auf die Rückkehr aller Brüder Christi in den einen Schafstall bestehen. Unsere getrennten Brüder beten nicht weniger eifrig als wir, daß unter der Führung des Heiligen Geistes alle schließlich in einer einzigen Kirche vereint seien.

So gut die Absichten derer, die dieses Zitat aus dem Römerbrief der Erklärung eingefügt haben, auch gewesen sein mögen, Tatsache ist, daß es von den Juden übel ausgelegt wurde. Für mich ist das Grund genug, um dieses Zitat aus der Erklärung zu streichen. Beachtet, daß, wenn die gleiche Erklärung von den übrigen nichtchristlichen Gläubigen, etwa von den Moslems, spricht, nichts von ihrer Bekehrung gesagt wird. Ich zitiere wörtlich: „Obgleich ihre Ansichten und Lehren von den unseren in vielen Punkten abweichen, so zeigt sich in ihnen doch vielerorts ein Strahl jener Wahrheit, die jeden Menschen erleuchtet.“ Wenn nun diese anderen nichtchristlichen Religionen schon einen Strahl der Wahrheit aufweisen, dann ist dies bei der jüdischen Religion ganz gewiß noch viel mehr der Fall, denn sie ist in einer gewissen Weise die Quelle unseres Glauben. Hat nicht Pius XI. gesagt: „Wir sind alle Semiten“?

Das Verbrechen des Gottesmordes

Ich will schließen mit einem Wort zu der berühmten Frage nach dem Gottesmord. In der ersten Fassung unseres Dokumentes wurde das jüdische Volk vom Verbrechen des Gottesmordes freigesprochen. Wir dürfen nicht außer acht laßen, daß dieser Text in der ganzen Welt veröffentlicht wurde. Wenn man jetzt von diesem Freispruch nicht mehr redet, dann wird man sagen, daß die Väter des Konzils, nach einem Jahr des Nachdenkens, jetzt feierlich erklären, das ganze jüdische Volk — wenigstens jenes, das im Augenblick des Todes Christi lebte — tatsächlich des Gottesmordes schuldig ist.

Im Lauf dieses Jahrhunderts haben die Juden schweres und unmenschliches Unrecht erlitten. Im Namen Jesu Christi unseres Herrn, der von der Höhe des Kreuzes seinen Henkern

¹ Entnommen aus: Das Konzil a. a. O., S. 84 f., vgl. S. 15, Anm. 1.

vergeben hat, bitte ich demütig um die feierliche Beteuerung im Text unserer Erklärung, daß das jüdische Volk als solches, am Tod unseres Herrn nicht schuldig ist. Es wäre gewiß unrecht, wollte man heute alle Christen Europas für schuldig halten am Tod der Millionen Juden in Deutschland und in Polen. Ich behaupte, daß es nicht weniger unrecht ist, wenn man wegen des Todes Christi das ganze jüdische Volk verurteilt.

2. Die Judenerklärung war zu ängstlich¹

Rede des Cardinals Cushing, Erzbischof von Boston, am 28. September 1964.

Die Erklärung über die Juden und Nichtchristen ist im ganzen annehmbar. Durch dieses Ökumenische Konzil muß die Kirche der ganzen Welt und allen Menschen gegenüber eine authentische Sorge, eine allgemeine Hochachtung, eine ehrliche Liebe an den Tag legen. Mit einem Wort, sie muß Christus offenbar machen. In einem gewissen Sinn ist es das, was sie mit ihren Erklärungen über die religiöse Freiheit und über die Juden und Nichtchristen tut.

Was nun die Juden betrifft, möchte ich drei Verbesserungen vorschlagen.

Nicht so ängstlich

1. Wir müssen unsere Erklärung über die Juden positiver fassen, nicht so ängstlich, liebevoller. Unser Text spricht von dem unschätzbaren Erbe, welches das neue Israel durch das Gesetz und die Propheten erhalten hat. Das zeigt gewiß, was Juden und Christen gemeinsam haben.

Wir müssen aber auch sagen, daß wir, die Söhne Abrahams nach dem Geist, eine besondere Hochschätzung und Vorliebe haben müssen für die Söhne Abrahams nach dem Fleische auf Grund eben dieses gemeinsamen Erbes. Als Söhne Adams sind sie unsere Brüder; als Söhne Abrahams sind sie Christi Brüder durch das Blut.

Der Paragraph 4 dieser Erklärung mußte das zum Ausdruck bringen, ebenso wie unsere Verpflichtung zu einer besonderen Hochschätzung. Das wäre die logische Schlußfolgerung des ersten Teils!

Der „Gottesmord“

Was nun die Schuld der Juden am Tod unseres Erlösers betrifft, so ist die Verwerfung des Messias durch sein eigenes Volk, nach den Worten der Schrift, ein Geheimnis; ein Geheimnis zu unserer Belehrung, nicht zu unserer Erhöhung! Das lehren uns die Parabeln und die Prophezeiungen unseres Herrn. Das und nichts anderes. Über die Führer Israels jener Zeit können wir nicht zu Gericht sitzen. Gott allein ist ihr Richter. Das ist jedenfalls sicher, daß wir den folgenden Generationen der Juden keine Schuld aufhalsen können an der Kreuzigung unseres Herrn oder am Tod des Welterlösers, abgesehen von der allgemeinen Schuld aller Menschen. Wir wissen und wir glauben, daß Christus freiwillig gestorben ist. Er ist für alle Menschen gestorben und wegen der Sünden aller Menschen, der Juden und der Heiden.

Folgerichtig müssen wir in dieser Erklärung mit klaren und eindeutigen Worten sagen, daß die Juden keine Schuld am Tod unseres Erlösers trifft, es sei denn, insoweit sie Sünder sind wie alle Menschen, die durch ihre Sünden ihn gekreuzigt haben und immer noch kreuzigen. Speziell müssen wir jeden verurteilen, der den Haß oder gar die Verfolgung der Juden als christlich erweisen wollte. Wir haben alle die erschreckenden Früchte einer solchen Überlegung kennengelernt.

In dieser hohen Versammlung, in diesem feierlichen Augenblick können wir nicht laut genug verkünden: Es gibt kein christliches Argument, weder im Bereich der Theologie noch in dem der Geschichte, das den Haß oder die Verfolgung unserer jüdischen Brüder rechtfertigen könnte.

Die Hoffnung in der Neuen Welt ist groß — bei den Katholiken wie bei unseren getrennten christlichen Brüdern und bei unseren Freunden, den Juden —, daß dieses Konzil eine solche Erklärung abgeben wird.

Das Schweigen der Christen

Ich frage, ehrwürdige Brüder, ob wir nicht in aller Demut vor der Welt ein Bekenntnis ablegen sollten, daß die Christen nur allzuoft in ihrem Benehmen gegen ihre jüdischen Brüder, nicht als wahre Christen, als Nachfolger Christi gehandelt haben. Was haben jene alles gelitten in unseren Tagen! Wie viele sind gestorben, weil die Christen gleichgültig waren, weil sie geschwiegen haben. Ich muß die Verbrechen nicht aufzählen, die in unserer Zeit begangen wurden. Nicht viele christliche Stimmen haben sich in den letzten Jahren gegen diese großen Ungerechtigkeiten erhoben. So lassen wir jetzt in aller Demut unsere Stimmen hören.

3. Die Erklärung über die Juden ist eine Frucht des Selbstverständnisses der Kirche

Rede des Kardinals Lercaro, Erzbischof von Bologna, am 28. September 1964¹.

Die unmittelbaren Gründe für die vorliegende Erklärung über die Juden haben andere Redner besser erklärt, als ich es kann. *Warum gerade jetzt eine Judenerklärung?*

Ich möchte nur auf einen Punkt hinweisen: auf den letzten Grund und auf die tiefste Ursache, die unausweichlich unser Konzil zu einer solchen Erklärung führen, gerade jetzt, gerade in dieser geschichtlichen Stunde der Kirche Christi. Dieser Grund (und diese tiefste Ursache) hat in der Tat (wie schon andere betont haben) in unmittelbarem und konkretem Sinn des Wortes mit Politik nichts zu tun, aber noch mehr: er liegt auch außerhalb der Politik in einem weiteren und mittelbaren Sinn: Es sind nämlich auch nicht die geschichtlichen Ereignisse des letzten Krieges (die wahrlich jeden recht denkenden Menschen erschüttert haben) und nicht einmal die Empfindungen der Moral und Menschlichkeit, welche die katholische Kirche dazu führen, gerade heute diese Erklärung abzugeben.

Vielmehr ist es eine Reihe wesentlich innerer Impulse, die, abgesehen von jedem Ereignis oder Anlaß *von außen*, im innersten und übernatürlichen Kern des Lebens und Bewußtseins der Kirche Christi gerade *heute* zur Reife gelangen.

Heute kommt die Kirche zu dieser Erklärung, *weil* sie (ich sage nicht ausschließlich, aber in der Hauptsache) heute, in diesem Konzil, sich einiger übernatürlicher Aspekte ihres Wesensgeheimnisses und ihres eigenen Lebens deutlicher denn je bewußt wird. Deshalb kann die Erklärung über die Juden eine reife Frucht und eine notwendige Ergänzung der Konstitution von der Kirche und jener von der heiligen Liturgie genannt werden.

Wenn es jemand sonderbar erscheint, daß erst heute, nach so vielen Jahrhunderten, sich die Kirche auf diese Weise mit den Juden befaßt, kann man ihm vieles zur Antwort geben. Man kann auch Normen des alten Kirchenrechts und des neuen anführen, die die Gewissensfreiheit der Kinder Israels schützen. *Vor allem* aber wird man zur Antwort geben müssen, daß *heute* die Kirche diese Normen ergänzen muß, weil sie heute zum ersten Male, nicht nur um ihren göttlichen Ursprung und ihre Merkmale, ihre eigenen Vollmachten zu verteidigen, ein eigenes Dekret der Fülle ihres religiösen Ge-

¹ Übernahme aus: Das Konzil, Kirche im Wandel. Dritter Text- und Bildbericht von Mario von Galli und Bernhard Moosbrugger. Mainz 1965. Matthias-Grünewald-Verlag. S. 83.

¹ a. a. O. Anm. 1, Seite 85 ff.

heimnisses (in der Konstitution über die Kirche) und ihren wertvollsten Gütern, aus denen sie täglich lebt, dem Wort Gottes und der Eucharistie (in der Konstitution über die heilige Liturgie), gewidmet hat.

Diese Tatsache bildet nach meiner Ansicht das Grundmotiv, das die Erklärung über die Juden rechtfertigt und das klare und konkrete Konsequenzen (von objektiver Tragweite) mit sich bringt, die sie haben muß. Das bezieht sich vor allem auf zwei wichtige Merkmale, welche in der Erklärung enthalten sein sollten und die der vorliegende Text besser hätte zum Ausdruck bringen müssen: ich meine eine kraftvollere Fülle, ähnlich jener, mit der die Kirche in der dogmatischen Konstitution über ihr eigenes Geheimnis gesprochen hat, und ich meine zweitens, daß nicht nur eine menschliche Achtung zum Ausdruck kommen sollte, sondern ein religiöser Respekt vor der besonderen Berufung des Bundesvolkes nicht nur in der Vergangenheit, sondern auch in der Gegenwart und Zukunft.

Verknüpfung der Konstitution über die heilige Liturgie mit dem Volk der Juden

Da meine Zeit beschränkt ist, möchte ich vor allem über die Beziehung der vorliegenden Erklärung zur Konstitution über die heilige Liturgie etwas aussagen.

Wenn die Erklärung über das „gemeinsame Erbe der Christen und Juden“ spricht, scheint sie sich vor allem auf die „Anfänge des Glaubens und der Erwählung“ zu beziehen, das heißt auf das, was die Kirche in der *Vergangenheit* vom jüdischen Volk geerbt hat bis zur Jungfrau Maria, zu Christus, zu den Aposteln. Sicher, das alles soll erwähnt werden und vielleicht noch genauer, so zum Beispiel sollte Röm 9, Vers 4 und 5 ganz und nicht nur verstümmelt zitiert werden¹.

Aber nicht *nur* das. Das Bundesvolk hat in den Augen der katholischen Kirche nicht nur für die Vergangenheit und für die Anfänge der Kirche eine Würde und einen übernatürlichen Wert, sondern auch für die Gegenwart, und zwar für das, was in ihr das Wesentliche, Höchste, Religiöseste, Göttlichste und im täglichen Leben Bleibendste ist: es ist gerade das, was die Konstitution über die heilige Liturgie in der Kirche unserer Zeit immer wirklicher und wirksamer werden lassen will: es ist der Höhepunkt aller Handlungen der Kirche und die Quelle ihrer Kraft, und das ist: ihr tägliches Leben aus dem Worte Gottes in der *Wortliturgie* und ihr Leben aus dem Lamm Gottes in der *täglichen Opferliturgie*. Nun aber stammen diese beiden höchsten Güter, die beiden Akte, die einen einzigen ausmachen und die gerade der vollkommenste Akt der irdischen Kirche sind, alle beide *aus dem Erbe Israels*: nicht nur die Schrift — was offensichtlich ist —, sondern in gewisser Weise auch die Eucharistie, die vorgebildet war im Osterlamm und im Manna und die Christus selbst absichtlich im Rahmen der österlichen Haggada der Juden verwirklicht hat. Mehr noch: Wort Gottes und Eucharistie — siehe das Lamm Gottes — verwirklichen geheimnisvollerweise auch in der Gegenwart eine wirksame Gemeinschaft zwischen der liturgischen Gemeinde, welche die Kirche Christi in ihrem höchsten Akt bedeutet, und dem heiligen Kahal der Söhne Israels; auch in der Gegenwart speisen sie einen tieferen Austausch (*commercium*) der Worte und des Blutes, des Geistes und des Lebens, wodurch wir jeden Tag, genau am Höhepunkt der Messe, berechtigterweise Abraham *unseren Patriarchen* nennen, das heißt, den Vater *unserer Rasse*. „... et sacrificium Patriarchae nostri Abrahamae ...“

Vier praktische Folgerungen

1. Auch wenn dieser „Austausch“ für die Juden noch nicht voll enthüllt ist, so bleibt es doch wahr, das er bereits ein objektives und gegenwärtiges Band ganz eigener Art und Intensität zwischen uns und ihnen darstellt, so daß es nicht zu genügen scheint, was die Vorlage über die Achtung und den Dialog in bezug auf die Juden sagt: ich glaube, das muß ergänzt werden durch einen ausdrücklichen Wunsch nach *biblischen Gesprächen* mit den Juden und die dankbare Anerkennung einer *Funktion*, welche die Hebräer auch in der gegenwärtigen Heilsordnung, als Träger eines gewissen biblischen und österlichen Zeugnisses, ausüben können (soweit sie jedenfalls den Traditionen ihrer Väter treu sind und eifersüchtig den religiösen Sinn der Schrift behüten). Dieses Zeugnis kann, auch wenn noch verhüllt (sub velamine: 2 Kor 3, 15), doch für uns Christen sehr wertvoll sein, um unsere Spiritualität, die immer biblischer und österlicher werden muß, zu vertiefen.

2. Ebenso wäre hinzuzufügen, daß der *Haß und die Verfolgungen* gegen die Juden (der Ausdruck „vexatio“, Plage, ist zu schwach angesichts dessen, was die Geschichte unseres Jahrhunderts und der vergangenen über diesen Punkt berichtet) nicht nur „wie jedes Unrecht, das Menschen zugefügt wird“ zu tadeln und zu verurteilen ist, sondern „weit mehr aus dem besonderen Grund der göttlichen Erwählung“.

Der Achtung und dem Respekt, welche die Kirche Christi allen Menschen aller Völker und jeglicher Religion gegenüber zeigen muß, geschieht kein Abbruch, wenn das Konzil eine besondere Wertung des jüdischen Volkes einzig und allein als *religiöser Gemeinschaft*, ausspricht. In keiner Weise kann das eine Herabsetzung des arabischen Volkes und der islamischen Gläubigen bedeuten, in denen, wenn auch in anderer Weise, die katholische Kirche auch eine Abkommenschaft von Abraham anerkennt und einen Zusammenhang mit der biblischen Offenbarung. Dieses Volk ist ein Brudervolk des auserwählten Volkes; es besitzt einen Glauben, der, trotz allem, ein Glaube an den einzigen lebendigen Gott bleibt; wie ich das selbst kürzlich erleben und sehen konnte, als ich mit größter Herzlichkeit in Haram-El-Qalhil am verehrten Grab des Patriarchen aufgenommen wurde.

3. Ferner müßte, immer noch aus denselben Motiven, die mit dem erneuerten und vertieften biblischen und österlichen Bewußtsein der Kirche aufs innigste verknüpft sind, die Hoffnung der Kirche hinsichtlich des *künftigen Schicksals des jüdischen Volkes* viel rücksichtsvoller ausgedrückt werden, als es in unserem Text geschieht: Die „Vereinigung“ (*adunatio*), von der das Schema spricht, zwischen dem jüdischen Volk und der Kirche, könnte in einem materiellen und äußerlichen Sinn mißverstanden werden, als handle es sich um einen ehrfurchtlosen Proselytismus, der den Absichten der Kirche nicht entspricht und ganz gewiß nicht auf der Linie unseres Konzils liegt. Deshalb wäre es besser, wenn wir, ohne von „Vereinigung“ zu sprechen, bloß die Sicherheit des heiligen Paulus uns zu eigen machten, das heißt: sagten, daß die Söhne Israels immer Geliebte und von der Liebe Gottes Gezeichnete bleiben (cf Röm 11, 28); denn „Gott hat sein Volk nicht verstoßen, das er zum Voraus ersehen hat“ (Röm 11, 2), und „Gott kann seine Gnadenverheißungen und seine Berufung nicht bereuen“ (Röm 11, 29), auch wenn sich ihr Pleroma (die Fülle) noch nicht offenbart (Röm 11, 12). Diese Liebe Gottes ohne Reue wird sich ihnen gegenüber offenbaren, wie in der Vergangenheit, so auch in der Zukunft, und sie wird sich auf Wegen offenbaren, deren religiöses Geheimnis wir achten müssen. Denn sie sind wahrhaft verborgen im Abgrund der Weisheit und Wissenschaft Gottes, und deshalb können sie nicht gleichgesetzt werden menschlichen Arten der Propaganda und der äußeren Überredung oder überhaupt der geschichtlichen Entwicklungen, sondern müssen verstanden werden als eschatologische Spannung zum gemeinsamen ewigen, messianischen Ostern.

¹ 4: Sie sind Israeliten; ihnen gehören die Sohnschaft, die Herrlichkeit, die Bündnisse, die Gesetzgebung, der Gottesdienst und die Verheißungen;
5: ihnen gehören die Väter, von denen Christus dem Fleische nach stammt, der da ist Gott über allen, hochgelobt in Ewigkeit. Amen.

4. Zum Abschluß eine letzte Erwägung. Immer aus größter Ehrfurcht vor den unerforschlichen Plänen Gottes und der Erfüllung der Schriften in Christus, ist es zu wenig, wenn man (wie das Schema) sagt, daß der Tod Jesu auf Betreiben der Häupter des Volkes, den heutigen Juden nicht angerechnet werden kann und darf, vielmehr muß gesagt werden, man kann und man darf nicht von einem verfluchten und gottesmörderischen Volk reden. Sicher haben jene, die Jesus verwarfen und gekreuzigt haben, eine ungeheure Sünde begangen; aber im Grunde genommen waren diese nur die Repräsentanten der ganzen irregegangenen und sündigen Menschheit, und in Wahrheit nicht nur sie, sondern „wir alle irrten umher wie Schafe, wir gingen jeder seinen eigenen Weg; ihn aber ließ der Herr treffen unser aller Schuld“ (Is 53, 6). Endlich sei daran erinnert, daß diese Wahrheit nicht erst von heute ist, sondern stets von der katholischen Kirche gelehrt wurde: Wenn die Juden gesündigt haben, die nicht wußten, was sie taten, als sie den Urheber des Lebens ans Kreuz schlugen (Apg 3, 17), dann sündigen und kreuzigen den eingeborenen Sohn Gottes noch mehr die Christen, die wohl wissend, was sie tun, seinen Namen verfluchen, sein Gesetz der Heiligkeit und Liebe verletzen. So lehrt schon der Katedismus des Konzils von Trient und so muß auch unser Konzil lehren, nicht abgeschwächt, sondern verstärkt!

4. Begegnung mit den Juden heute

Rede des Bischofs Leo Arthur Elchinger, Koadjutor von Straßburg, gehalten am 29. September 1964¹.

Unser Vatikanisches Konzil strebt das aufrichtige Gespräch mit den Menschen dieser Zeit an. Notwendig und gegenwärtig sehr gelegen ist es, daß es besonders den Dialog mit den Juden fördert. Über die Bedeutung und Bedingung dieses Dialoges möchte ich kurz sprechen.

Nach dem letzten Krieg, der für die Juden ganz besonders grausam war, wurde in der Stadt Straßburg, in der ich das Hirtenamt ausübe, eine große Synagoge errichtet, die den Namen „Friedenssynagoge“ erhielt. Häufig wird mir Gelegenheit gegeben, mit Juden ins Gespräch zu kommen. Deswegen wage ich hier in Bescheidenheit Zeugnis zu geben, indem ich auf diese beiden Fragen antworte:

I. Was bedeuten die heutigen Juden für die Christen unserer Zeit?

II. Was bedeutet unsere Erklärung für die Juden unserer Zeit?

Augenscheinlich handelt es sich hier nicht um die Bürger des Staates Israel, sondern um die überall auf der Erde verstreuten Juden, soweit bei ihnen das biblische Erbe bewahrt wird.

I. *Was bedeuten die heutigen Juden für die Christen unserer Zeit?*

Die Juden nicht nur des Alten Bundes, sondern auch die heutigen Juden sind einer besonderen Beachtung würdig, insofern sie auch in der Gegenwart lebendige Zeugen der biblischen Überlieferung sind. Sie sind dies:

1. durch ihr Wissen und ihre Einsicht in die heiligen Bücher des ersten Bundes. Um ein Beispiel zu geben: in vielen Gegenden verbringen die Kinder der Juden täglich wenigstens eine Stunde mit dem Studium der Hl. Schrift: ein sehr schönes Beispiel auch für die Christen! Für diese Juden ist die Heilige Schrift kein totes Dokument und keine vergangene, sondern gegenwärtige Geschichte. Ich gestehe, daß mich einige dieser Juden des öfteren zu einer besseren Kenntnis und

lebendigeren Liebe zu den Vätern des ersten Bundes angeregt haben. Ganz gewiß bringt das gemeinsame Studium des Gesetzes und der Propheten oder auch der sogenannten Hagio-graphen, die gemeinsame Bemühung darum von genügend Erfahrungen, Juden und Christen hohen geistlichen Gewinn.

2. Unter den heutigen Juden sind auch viele Zeugen der biblischen Überlieferung, weil sie gewisse religiöse Tugenden leben, die vom Gesetz und den Propheten empfohlen werden. Um ein Beispiel zu geben: Sie haben einen außerordentlichen Sinn für die göttliche Transzendenz, so daß sie im Französischen häufig „les Pèlerins de l'Absolu“ genannt werden. Sie leisten Gehorsam den Geboten des göttlichen Gesetzes und besonders dem Dekalog, und zwar nicht nur im moralischen, sondern im eigentlich religiösen Sinne. Sie glauben an die Befreiung des Volkes Gottes aus der Knechtschaft. Ihr Gottesdienst und ihre Gebete, die sie nicht nur während der Woche in ihren Synagogen, sondern auch in ihren Familien verrichten, festigen und weihen in religiöser Hinsicht die familiären Bande.

3. Wir haben den festen Glauben, daß in Ewigkeit Gott seine Ratschlüsse nicht aufhebt. Als er den ersten Bund schloß, sah er in seiner Liebe bereits den zweiten Bund voraus. Folglich bricht der zweite Bund den ersten nicht. Daher sagte der Herr selbst: „Ich bin gekommen nicht um zu lösen, sondern um zu erfüllen“ (Mt 5, 17). Also dürfen wir Christen sicherlich die Juden nicht als die verworfenen Glieder des Volkes Gottes ansehen. Wir müssen vielmehr unsere gemeinsamen Reichtümer, soweit es möglich ist, erforschen und mit ihnen dazu kommen, sie für die Gegenwart fruchtbar zu machen.

Wer sieht nicht, von welcher großen Wirksamkeit das in einer Zeit ist, wo der überall verbreitete Atheismus herrscht! Christen und Juden können als Zeugen des göttlichen Wortes und der Heilsgeschichte, als Zeugen desselben Monotheismus doch nicht länger den Verteidigern des Unglaubens das sehr traurige Zeugnis eines schweren Mangels an gegenseitiger Kenntnis und Liebe bieten.

II. *Was bedeutet unsere Erklärung für die Juden unserer Zeit?*

Unser verstorbener Heiliger Vater, seligen Angedenkens, der von den Juden heute Johannes der Gute genannt wird, hat durch seine wahrhaft dem Evangelium entsprechende Haltung eine außergewöhnliche Hoffnung bei den Juden erweckt. Ebenso müssen wir heute in unserer Erklärung jene dem Evangelium entsprechende Haltung einnehmen, die nüchterne Demut und geziemende Ehrfurcht gegenüber den Juden voraussetzt. Ohne Zweifel besitzt die Erklärung die allergrößte Bedeutung für das notwendige Gespräch zwischen den Juden und der katholischen Kirche. Unser Text wird von den Juden der ganzen Welt jetzt nicht ohne besorgtes Fragen erwartet, und er wird entweder Quelle und Ursache des Friedens und der Freude sein oder statt dessen tiefer Verbitterung und schweren Schadens.

Also was ist wünschenswert?

1. Die Juden erwarten von unserem ökumenischen Konzil ein förmliches Wort der Gerechtigkeit.

Wir können nicht leugnen, daß nicht nur in diesem Jahrhundert, sondern auch in den vergangenen den Juden gegenüber Verbrechen von den Söhnen der Kirche begangen wurden und nicht selten, wenn auch fälschlich, im Namen der Kirche. Wir wissen genau, daß in der Geschichte Juden-inquisitionen stattgefunden haben, aus denen Schmähung, Verletzung des Gewissens, ja sogar Zwangsbekehrungen hervorgegangen sind. Endlich können wir nicht leugnen, daß bis zur jüngsten Zeit allzu häufig in Predigten und in bestimmten Büchern Irrtümer eingegeben sind, die dem Geist des Neuen Testaments widersprechen.

¹ Übersetzung von Dr. Willehad Eckert, OP.

Warum können wir aus jenem Geist des Evangeliums nicht jene Größe schöpfen, daß wir im Namen so vieler Christen Verzeihung erflehen für so viele und so große Ungerechtigkeiten! Zweifellos haben auch die Juden Fehler, haben auch ihrerseits Irrtum und Schuld auf sich geladen. Niemand leugnet das. Desungeachtet wird vom Evangelium Christi verlangt, daß wir unsere Schuld bekennen, ohne zu erwarten, daß die Juden dasselbe uns gegenüber tun. Außerdem ist es für unser ökumenisches Konzil Pflicht und Aufgabe der Gerechtigkeit, die falschen Lehren über die Juden aus unserer katechetischen Unterweisung zu tilgen, wie unsere Erklärung es sehr gut feststellt. Außerdem muß unbedingt jener Ausdruck völlig verworfen werden: „Die Juden sind ein gottesmörderisches Volk!“

2. Unsere Erklärung muß — wie sie es in gewisser aber noch nicht genügender Weise gemacht hat — in dieser Zeit jede Art einer Aufforderung zur Bekehrung des ganzen jüdischen Volkes vermeiden. Denn in der gegenwärtigen Situation können die Juden im allgemeinen nicht begreifen, daß der Übergang zum Evangelium Christi keine Apostasie, sondern wahre Erfüllung ist. Jene Stunde Gottes, von der der Apostel Paulus im Römerbrief als von der endgültigen Vereinigung des ganzen auserwählten Volkes spricht, wird von uns noch nicht gekannt und kann nicht gekannt werden.

Zusammenfassung:

1. Die Erklärung über die Juden mußte getrennt werden von dem, was über die anderen nichtchristlichen Religionen gesagt wird, und es mußte eine eigene Erklärung aufgestellt werden. Die Beziehung zwischen Kirche und Synagoge ist nämlich ganz besonderer Art: Beim Dialog zwischen Christen und Juden handelt es sich um die Gemeinsamkeit zwischen dem Stamm der Kirche und seinen eigenen Wurzeln. Nach dem heiligen Paulus sind die Christen gleichsam der auf die isrealitischen Äste aufgepropfte Ölweig, der mit ihnen eine gemeinsame Wurzel hat (vgl. Röm 11, 17).

In diesem Fall ist es sehr wünschenswert, daß eine kurze und genaue Erklärung den Muselmanen vorbehalten wird, in der ihre besondere religiöse Eigenart klarer vom heiligen Konzil gewürdigt wird und die gegenwärtige Haltung der Kirche ihnen gegenüber dargelegt wird.

Was die nichtbiblischen Religionen angeht, die heute so zahlreich sind und die ein so großes Gewicht im kulturellen Leben haben und auch häufig das Herz der Gläubigen durch ihr vielfältiges und lauterer Erforschen des Geheimnisses Gottes bewegen, so sollte das heilige Konzil sie in einer dritten besonderen Erklärung eingehender würdigen und auch sie zum Gespräch einladen.

2. In der Erklärung „Über die Juden“ wäre es wünschenswert, daß in sie verschiedene Bestandteile des früheren Textes wiederaufgenommen würden, die in dieser Angelegenheit besser sowohl der Wahrheit der biblischen Offenbarung als der vergangenen und zeitgenössischen Geschichte entsprachen. Deswegen mache ich beim Konzilssekretariat bestimmte konkrete Vorschläge.

3. Ganz gewiß übersehen wir nicht die Unruhe einiger Konzilsväter wegen der Folgen, die aus der Erklärung über die Juden vielleicht unglückseligerweise sich für sie ergeben könnten. Trotzdem können in dieser sehr schwierigen Lage Wahrheit und Gerechtigkeit in der Kirche nicht aufgegeben werden. Wir können nicht schweigen.

Aber können jene uns sehr lieben Brüder nicht Trost und Kraft schöpfen aus den Worten Pauls VI., die die Worte Christi selbst wiedergeben. Er äußerte sie am 5. Januar dieses Jahres (1964) in Nazareth.

Der Papst sagte: „Wir werden glücklich sein, wenn wir lieber Unterdrückte als Unterdrücker sind, und wenn wir einen stets wachsenden Hunger nach einer größeren Gerechtigkeit für alle haben.“

d) Die Opposition¹

Nach den Auseinandersetzungen in der Zwischensession und der Generaldebatte des Ökumenismusschemas gegen Ende der zweiten Session hatte man die starke Opposition einer geschlossenen, wenn auch zahlenmäßig geringen Minderheit erwartet. Ihre Vertreter hielten sich aber diskret im Hintergrund und versuchten, wie dann spätere Vorgänge zeigten, mehr von diesem Hintergrund aus zu agieren, oder mißbilligten den Entwurf indirekt dadurch, daß sie in ihren Interventionen von den Moslems und den anderen nichtchristlichen Religionen, nicht aber von den Juden sprachen (Sfair, Parecattil u. a.). Daß die Ostkirchen auf Grund ihrer besonderen Situation weiterhin gegen das Schema opponierten, war zu erwarten. Kardinal Tappouni sprach im Namen der unierten Patriarchate nochmals den Wunsch aus, „in voller Kenntnis der Sache und aus pastoraler Verantwortung“ den Entwurf fallenzulassen². Dasselbe Forderung wiederholte mit etwas modifizierten Argumenten der *melkitische Bischof Tawil*, Patriarchalvikar in Damaskus: Kein Mensch leugne die geschichtliche Herkunft der Kirche aus der Synagoge; die Schuld am Tode Christi habe ihnen Christus selbst verziehen, warum also eine eigene Erklärung? Wollte man schließlich den Antisemitismus verurteilen, warum dann diesen besonders und nicht allgemein jede Form von Diskriminierung? Das Konzil habe sich zudem zum Grundsatz gemacht, sich mit Äußerungen zurückzuhalten, die schlimme Auswirkungen haben könnten. Solche seien aber von der Judenerklärung nicht nur für die Unierten, sondern auch für die Orthodoxen zu befürchten. Gelegentliche persönliche Hinweise auf Kardinal Bea fehlten nicht, aber nur einmal kam ein polemischer Ton auf, als Kardinal Ruffini forderte, nicht nur die Christen sollten die Juden um Verzeihung bitten; diese sollten auch davon ablassen, die Christen, besonders die Katholiken, zu hassen. Gewisse Stellen des Talmuds, in denen die Nichtjuden als Untermenschen bezeichnet werden, sollten korrigiert werden. Schließlich solle man bedenken, daß die Juden die Freimaurerei fördern, die von der Kirche verurteilt worden sei [s. u. S. 19]. Erzbischof Méndez Arceo erwiderte jedenfalls, man sollte in die Bitte um Vergebung an die Juden auch jene einschließen, „für die es wegen religiöser Vorurteile und primitiver geschichtlicher ‚Komplexe‘ in der Welt keine Bewegung oder Vereinigung gibt, die antikatholisch ist oder so genannt wird, deren Ursprung oder Existenz nicht den Juden zur Last gelegt wird, z. B. die Freimaurer, von denen ich nicht zweifle, daß wir bald Frieden mit ihnen haben werden“.

Was die Argumente der Ostkirchen anlangt, so scheint doch ein gewisser Unterschied zwischen den Interventionen in der Aula und den Eingaben an den Apostolischen Stuhl bestanden zu haben, denn in der ersten „Begleitnote“ an den Papst wird ausdrücklich festgehalten, daß die tatsächliche und kollektive Verantwortung am Tode Christi ein historisches Faktum sei. Und sie fragen, welcher Grund bestehe, die Juden „von der moralischen Verantwortung für ein von ihren Vätern und den Führern des Volkes begangenes Verbrechen“ freizusprechen, da doch Juden selbst gerufen hätten: „Sein Blut komme über uns und unsere Kinder“ (Matth. 27, 25). Es ist freilich nicht anzunehmen, daß die Unierten Kirchen des

¹ S. u. S. 9, Anm. 1.

² Die Erklärung über die Juden stößt nach wie vor auf scharfe Opposition der unierten Patriarchate des Nahen Orients sowie auf schwere Bedenken des päpstlichen Staatssekretariates. Selbst die gegenüber der ursprünglichen Fassung abgemilderte Formulierung, daß die heutigen Juden keine Schuld am Tode Christi treffen könne, wird als Affront gegenüber den arabischen Staaten bezeichnet, der die Lage der katholischen Kirche in diesen Ländern gefährden könnte... Nachdem Kardinal Frings, der Organisator der Protestversammlung der Reformisten, vom Papst in Audienz empfangen worden war, hat der Heilige Vater die Maßnahmen annulliert, die Gegenstand der ihm vorgetragenen Kritik waren. Das Sekretariat von Kardinal Bea behandelt also weiter die Judenerklärung und das Thema der Religionsfreiheit. So hat der Papst mit seiner indirekten Intervention zugunsten der Progressisten die Lage wieder normalisiert... (Die Zeit Nr. 43, Hamburg, 23. 10. 1964.) [Anm. d. Red. FR.]

Ostens, ihre Gläubigen und ihre Hierarchie, geschlossen hinter diesen Argumenten stehen, wie auch nicht auszuschließen ist, daß sich auch in der westlichen Christenheit noch solche Argumente finden, auch wenn sie in der Aula nicht zum Ausdruck gekommen sind. Nichts hätte die Notwendigkeit einer Juden-erklärung besser erhärten können!

Schmähschriften gegen Bea

Gegen den deutschen Kurienkardinal Bea und seine Mitarbeiter sind auf dem Konzil mindestens vier antisemitische Schmähschriften im Umlauf. Eine von ihnen ist dreißig engbedruckte Seiten lang und heißt: „Der Gottesmörder ist das jüdische Volk.“ Von dem schon im letzten Jahr in Italienisch erschienenen fünfhundert Seiten starken antisemitischen Hetzbuch „Verschwörung gegen die Kirche“ sind jetzt zwei Übersetzungen ins Deutsche gedruckt worden, eine österreichische und eine deutsche Ausgabe. Aus bestimmten Beispielen im Text läßt sich schließen, daß die anonymen Verfasser besonders mit Spanien und Südamerika vertraut sind.

Eines dieser antisemitischen Machwerke trägt die Überschrift: „Die jüdische freimaurerische Aktion auf dem Konzil“. Als Verfasser ist „eine Gruppe von Priestern aus dem Ordens- und Weltklerus“ angegeben. Zwei von ihnen sollen in der Konzilsaula zugegen sein. Aber alle Verfasseramen werden verschwiegen. „Der wesentliche Punkt in der ‚neuen Grenze‘, die man der katholischen Kirche in klarem Widerspruch zu der gesamten Lehre und Tradition von neunzehn Jahrhunderten auferlegen möchte“, heißt es in dem siebzehn Druckseiten langen Pamphlet in einer nur allzu vertrauten Sprache wörtlich: „ist ohne Zweifel gegeben durch die freundschaftliche Öffnung gegenüber dem freimaurerischen und kommunistischen Judentum, dem Todfeind des Christentums von seiner Geburt bis in unsere Tage. Die Juden, die zu hohen Ämtern in der Hierarchie der katholischen Kirche gelangt sind, haben Johannes XXIII. auf Grund eines trügerischen Projekts überzeugt, der Bildung eines Sekretariats für die Einheit der Christen zuzustimmen, das ihnen als Sprungbrett gedient hat, um jede Art der Propaganda zu treiben zugunsten der Juden, der ewigen Antichristen. Diese erwähnten Juden sind der Kardinal August Bea und die Monsignori John Österreich und Gregory Baum zusammen mit dem Bischof Walter Kempe, doch Kempe aus Westdeutschland, alle aus dem Lande Luthers, und Sergio Méndez Arceo aus Mexiko. Der unmittelbare Kontakt zwischen den jüdischen Logen und dem Kardinal Bea wurde hergestellt durch die konvertierten Juden und jetzigen katholischen Priester Österreich und Baum. Als sich dann auf dem Konzil eine Strömung abzeichnete, die das jüdische-freimaurerische Manöver bloßstellte, griff der Präsident des B'nai B'rith, Nahum Goldmann, der Präsident des jüdischen Weltkongresses, persönlich ein.“

Der Name des Kardinals Bea sei nicht deutschen, sondern jüdisch-spanischen Ursprungs, heißt es weiter in diesem ausdrücklich nur für die Verteilung an die Konzilsteilnehmer gedruckten antisemitischen Machwerk. Beas Name leite sich von dem sephardischen Namen Beja oder Beha in Spanien ab. In Wirklichkeit komme der Name von Behaim. Der „Hauptautor des Dekrets über die Juden, der sogenannte konvertierte Jude John Österreich, heute Monsignore Österreich“, habe während einer Predigt in der Kathedrale von New York wörtlich gesagt: „Wir lesen nicht mehr die zahlreichen Erklärungen Jesu Christi gegen sein Volk, die im Evangelium enthalten sind.“ Der Katholik Monsignore Österreich erlaube sich also, das Evangelium unseres Herrn Jesus Christus zu zensieren.

„Wenn jetzt“, so heißt es weiter in der Schmähschrift, „die Römische Kurie, der Papst selbst und vor allem die im Zweiten Ökumenischen Vatikanischen Konzil versammelten Väter nicht mehr gewahr werden, was sich hinter den angeblichen Reformen der Kardinäle Bea, Suenens, Frings, Döpfner und ihrer Helfershelfer verbirgt, wenn sie nach der Dezentrali-

sation oder der Bildung eines Parlaments um den Papst streben und wenn es nicht gelingt, energisch derartige Pläne zu bremsen, wird mit der katholischen Kirche und mit dem Papst dasselbe geschehen, was mit den christlichen Monarchen geschah, die zuerst ihrer Autorität beraubt und dann abgesetzt wurden. Dann kann der Vatikan in ein schönes Museum verwandelt werden, wie es heute der Louvre und Versailles und viele andere europäische Schlösser sind, die ehemals Souveränen gehörten, die durch die umstürzlerische jüdisch-freimaurerische Tätigkeit beseitigt worden sind, denen sich diese Herrscher nicht rechtzeitig zu widersetzen wußten.“ Monsignore Österreich hat zu diesen Beschimpfungen gesagt: „Die Verfasser sind nicht nur Feiglinge, die es nicht wagen, ihre Hetzbriefe mit ihrem Namen zu decken, sie sind auch bewußte Fälscher. Im Jahre 1961 predigte ich anlässlich der Weltgebets-Oktav in der New Yorker Kathedrale und sprach dabei vom Wehen des Heiligen Geistes in der Kirche unserer Tage. Dank diesem Wehen, sagte ich, lesen wir die Wehrufe Jesu, all die harten Worte gegen die Führer seines Volkes und gegen die Menge, von denen die Evangelisten berichten, nicht mehr als Worte der Mißachtung, wie vergangene Zeiten es oft getan haben, sondern als Worte der Sorge: nicht als generelle Verdammungsurteile, sondern als Anrufe zur Umkehr, als Warnungen voll Erbarmen.“

(Frankfurter Allgemeine Zeitung, Nr. 240, 15. 10. 1964)

e) Die Moslems und die übrigen Nichtchristen¹

Es lag in der Natur der Sache, daß nach der Aussprache über die Juden die Moslems und die anderen nichtchristlichen Religionen zu kurz kamen. Wohl machten mehrere Väter geltend, wenn man so ausführlich über die Juden handle, müsse man auch die Gemeinsamkeiten zwischen Christen und Muslimen stärker herausstellen (Bueno y Monreal, Sfair, Tawil, Plumey). Sfair erinnerte an die Worte des Johannes von Damaskus, wonach der *Islam* als eine *christliche Häresie* anzusehen sei. Andere Väter wünschten im allgemeinen Teil wiederum nicht nur die ausdrückliche Nennung des Islams, sondern auch der anderen großen Weltreligionen, der sog. Hochreligionen, wie der animistischen Religionen Schwarzafrikas. An erstere erinnerten vor allem Kardinal König, Kardinal Ruffini, Erzbischof Parecattil (Ernakulam) und Erzbischof Attipetty (Verapoly), aber auch Kardinal Bueno y Monreal, der den Hauptteil seiner Intervention dem Islam und den anderen nichtchristlichen Religionen widmete, sich aber zugleich hinter die Deklaration als ganze stellte und sich ausdrücklich gegen eine Abweisung des Entwurfs aussprach, wohl aber eine Umstellung des Textes und eine ausdrückliche Erwähnung auch der Ungläubigen verlangte. Doch schienen für eine ausführliche und ergiebige Diskussion des Verhältnisses der Christen zu den Nichtchristen die Voraussetzungen zu fehlen. Und das Schema bot so, wie es vorgelegt wurde, mit seinen etwas umständlichen und weitschweifigen, exegetisch unzulänglichen Ausführungen über die allgemeine Vaterschaft Gottes, die, so wie sie standen, von mehreren Vätern beanstandet wurden (König, Jaeger, Stein), kaum einen Anreiz dazu. Soweit konstruktive Vorschläge zum Verhältnis zwischen Christen und Nichtchristen, z. B. zwischen Christen und Buddhisten, gemacht wurden, gewann man den Eindruck, daß in den amtlichen Kommuniqués diesen Interventionen zu wenig Raum gegeben wurde. Das ist zu bedauern, da das Konzil bei der Diskussion über dieses Schema die einzige Gelegenheit gehabt hätte, sich ernstlich mit der Thematik zu befassen. Um so mehr ist anzuerkennen, daß bei der Überarbeitung des Schemas der Abschnitt über die anderen nichtchristlichen Religionen wesentlich erweitert worden ist und die wichtigsten Weltreligionen genannt werden.

Die Debatte über die Declaratio zum Oekumenismus-Schema in bezug auf die Juden und Nichtchristen wurde in der Konzilssitzung am 29. 9. 1965 beendet.

¹ In: Herder-Korrespondenz a. a. O.

IV. Die erste Abstimmung

a Die Relation von Kardinal Bea zu der Erklärung über die Haltung der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen (3. Erklärung) in der Konzilsaula vom 20. 11. 1964 vor der Abstimmung

Der neue Text der „Erklärung über die Haltung der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen“, der aus dem früheren Entwurf über die Juden entstanden ist, lag dem Konzil seit dem 18. November vor. Die Vorlage ist vom Einheitssekretariat auf Grund der Interventionen während der Konzilsdiskussion vom 28.—30. September redigiert worden. Kardinal Bea selbst führte dazu aus:

Das Einheitssekretariat habe alle Anmerkungen der Väter zum früheren Text mit gleicher Aufmerksamkeit studiert, er wolle aber in dieser Relation nicht auf Einzelheiten eingehen, sondern nur einige mehr allgemeine und bedeutendere Fragen anführen: Präsidialrat, Koordinierungskommission und Moderatoren des Konzils hatten zunächst gewünscht, die „Declaratio“ solle ins Kirchsenschema eingearbeitet werden. Da dies aber den Redefluß des Kirchschemas gestört und seine Verabschiedung verzögert hätte, erschien es besser, die „Declaratio“ der Konstitution über die Kirche als Anhang beizugeben. Damit wird entgegen jeder politischen Auslegung der „Declaratio“ ihr rein religiöser Charakter hervorgehoben und ihre Bedeutung gesteigert, wenn sie auch nicht streng dogmatisch, sondern mehr pastoral ist. Dem Wunsch vieler Väter, auch die anderen nichtchristlichen Religionen miteinzubeziehen, hat das Einheitssekretariat — mit der Billigung der „höheren Autorität“ — entsprochen.¹

Ehrwürdige Väter,

auf diese Erklärung läßt sich mit Recht das biblische Bild vom Senfkorn anwenden. Denn zunächst handelte es sich um eine kurze, einfache Erklärung, welche die Haltung der Christen zum jüdischen Volk betraf. Doch im Laufe der Zeit und zumal während der in dieser Aula abgehaltenen Diskussion ist dieses Korn durch Euer Verdienst fast zu einem Baum emporgewachsen, in dem viele Vögel schon ein Nest für sich finden, d. h. in dem alle nichtchristlichen Religionen, wenigstens in bestimmter Weise, einen eigenen Platz erhalten, und zwar beinahe so, wie der Papst in der Enzyklika „Ecclesiam suam“, alle Nichtchristen liebend umfaßt: „... die Anhänger der Religion des Alten Testaments, die Mohammedaner, die Anhänger der Religionen Afrikas und Asiens“ (S. 49). Es war ziemlich schwierig, dies alles auf wenigen Seiten zu erfassen. Daher sage ich in erster Linie innigsten Dank allen denen, die mündlich oder schriftlich zur besseren Ausarbeitung dieser Erklärung beitrugen. Unser Sekretariat war bestrebt, alle Stellungnahmen gerecht und aufrichtig zu überdenken, um in bestmöglicher Weise ein Dokument herzustellen, das dieses so bedeutenden Gegenstandes wie auch des Konzils würdig ist. Eure Pflicht wird es sein, zu beurteilen, ob und in welchem Ausmaß ihm ein glücklicher Erfolg beschieden sein wird.

Damit Ihr aber dieser Pflicht um so besser genügen könnt, glaube ich, einige Bemerkungen machen zu müssen. Jedoch werde ich nicht über jene zahlreichen Einzelpunkte sprechen, die Ihr in dem vom Sekretariat sorgfältig verfaßten Bericht gelesen habt; ich möchte vielmehr nur einige mehr allgemeine Punkte von größerer Wichtigkeit berühren, die zur Bildung eines gerechten und ausgewogenen Urteils über diese Erklärung beitragen dürften.

1. Der Rat der Konzils-Präsides und die Kommission zur Koordinierung der Konzilsarbeiten befürworteten gemeinsam mit den hohen Moderatoren die Verknüpfung der Erklärung mit der Konstitution „Über die Kirche“. Dazu rät auch der jetzige Titel der Erklärung, die ja von der Haltung der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen handelt. Damit aber der Fluß der Darstellung in der genannten Konstitution nicht gehemmt noch deren rasche Abstimmung und Veröffentlichung durch diese Erklärung verzögert werden, erweist es sich als sinnvoll, die Erklärung *am Ende* der Konstitution „Über die Kirche“ als Anhang zu bringen. Eine solche Übernahme der Erklärung in die Konstitution „Über die Kirche“

hat auch den Vorteil, daß gegenüber jedweder politischen Interpretation der Erklärung ihr rein religiöser Charakter zum Ausdruck kommt. Zugleich aber wachsen Gewicht und Bedeutung der Erklärung insofern, als sie einer dogmatischen Konstitution beigegeben wird, mag auch der eigentliche Sinn der Erklärung nicht streng dogmatischer, sondern eher katechetischer Art sein.

2. Es ist der größere Umfang zur Kenntnis zu nehmen, dessen die Erklärung sich jetzt erfreut. Denn indem das Sekretariat der Mehrzahl der Stellungnahmen, die schon im vergangenen Jahr hier in der Aula abgegeben wurden, Rechnung trug, beschloß es — mit Billigung der vorgesetzten Autorität —, den Gesamtumfang der Beziehungen der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen darzustellen. Daraus ging ein Dokument hervor, das diesen weitgespannten Bereich in seiner Gesamtheit erfaßt. Hierzu werde ich später einiges sagen.

Ogleich aber das Sekretariat sich bemühte, alle Stellungnahmen und Wünsche ernsthaft zu erwägen, ist es klar, daß es unmöglich alle zufriedustellen konnte. Doch hat unser Sekretariat versucht, den Wünschen aller soweit wie möglich gerecht zu werden. Denn es geht darum, den Heilsplan Gottes und seine Wohltaten zu erkennen, Haß und Unrecht schlechthin zu verurteilen und sie in Zukunft zu vermeiden. Die Kirche also, und somit auch das Konzil, mußte und muß ihren Auftrag erfüllen, und sie kann nicht schweigen. Hierbei war unser Sekretariat jedoch der Mahnung des Völkerapostels eingedenk: „Niemand wollen wir irgendeinen Anstoß geben (2 Kor 6, 3); zugleich dachte es aber auch einer anderen Mahnung desselben Apostels: „Wenn es möglich ist, haltet, soweit es an euch liegt, Frieden mit allen Menschen...“ (Röm 12, 18); das geht offenbar nicht immer. Auch in unserem Fall war es unmöglich, eine Erklärung herzustellen, welche von niemand in irgendeinem ihrer Teile falsch ausgelegt würde und zugleich einem anderen Teil gänzlich genügte. Außerdem muß man bedenken: Es ist von größerer Wichtigkeit, daß eine derartige feierliche Konzilerklärung abgegeben wird, als daß sie — selbst wenn es möglich wäre — alle zufriedenstellt.

Bei der Entscheidung über die Notwendigkeit dieser Erklärung muß auch das Folgende erwogen werden: Es ist von großer Wichtigkeit, daß die Kirche (ja sogar die christliche Welt und die „öffentliche Meinung“ der Welt) die hier dargelegten Probleme aus dem Anlaß dieser Erklärung heraus beurteilt und genau überdenkt. Denn so wird es möglich, die Christgläubigen, ja alle Menschen auf die tiefere Erkenntnis dieser Erklärung und auf ihre Umsetzung in die Tat vorzubereiten. Die Erklärung muß nämlich tatkräftiges Handeln wecken, auf daß die Grundsätze und der Geist selbst, der in ihr zum Ausdruck kommt, von allen Christgläubigen, ja von allen Menschen im eigenen Leben praktiziert werden und so jener Dialog zustandekomme, von welchem der Papst in der „Ecclesiam suam“ spricht. Hierin, d. h. in den Früchten, welche die Erklärung nach dem Konzil tragen muß und sicherlich tragen wird, liegt ihre Bedeutung und ihr größter Wert.

Es sei nun gestattet, die Bedeutung der Erklärung mehr im einzelnen auszuführen, *sofern sie die nichtchristlichen Religionen betrifft*. In bezug auf sie legt, wenn ich mich nicht täusche, zum ersten Mal in der Kirchengeschichte ein Konzil in solch feierlicher Form seine Grundsätze dar. Folglich ist es von höchster Wichtigkeit, daß wir das Gewicht dieser Sache in vollem Umfang begreifen. Denn es geht um jene mehr als eine Milliarde Menschen, die Christus und sein Erlösungswerk noch nicht kennen oder nicht anerkennen. Sie können nichtsdestoweniger gerettet werden, wenn sie der Stimme des Gewissens folgen. Dennoch obliegt der Kirche die überaus schwere Pflicht, in dieser Angelegenheit auf jede nur mögliche und geeignete Weise mit ihnen einen Dialog zu beginnen. Das aber kann, wie es in unserer Erklärung heißt, erreicht werden durch Anerkennung der geistigen und sitt-

¹ Vgl. CIC (Centrum Informationis Catholicum) Nr. 49. Rom, 21. 11. 1964. S. 1 f. sowie: Dorn/Denzler: Tagebuch des Konzils. Die Arbeit der Dritten Session. Nürnberg/Eichstätt 1965. Sailer Verlag. S. 411 ff.

lichen Werte, die den einzelnen Religionen innewohnen, sowie durch echte Würdigung der Anhänger dieser Religionen. Denn alle, die gemäß der Weisung ihres eigenen rechten Gewissens leben, werden vorbehaltlich des Glaubens — wie es in dem bekannten Brief des Hl. Offiziums an den Erzbischof von Boston heißt — mit Christus und seinem mystischen Leib vereinigt (vgl. Denz.-Schönmetzer, Nr. 3872), bis sie die Reichtümer Christi voll anerkennen und an ihnen teilhaben. Es besteht also kein Zweifel, daß die Kirche, wenn sie so handelt, sich erfolgreich bemüht, daß sie wirklich zur ungeteilten und vollen Teilhabe an den Reichtümern Christi gelangen.

*

Ich komme zum Schluß: In diesem Augenblick, da der Stellvertreter Christi auf Erden selbst sich zu einer Besuchsreise zu jenem großen Volk anschickt, das für ihn — wie er selbst sagte — gleichsam ein Bild der unzähligen Völker und Nationen des ganzen asiatischen Kontinents ist, wäre es ganz gewiß nur konsequent, wenn mit Gottes Gnade diese Erklärung endgültig veröffentlicht werden könnte. Sie wäre gleichsam ein Lösungswort der Kirche in den Augen all dieser Völker, die von Christus getrennt sind: unser Sekretariat wird seinerseits mit allen Kräften darauf hinwirken, daß diese Veröffentlichung sich als möglich erweist; das wünscht gewiß auch Ihr selbst. Gebe Gott auf die Fürbitte der heiligen Jungfrau und aller heiligen Fürsprecher des Konzils, daß dies mit den Stimmen vieler, im Konzil und außerhalb des Konzils, sich erfülle. Ich habe gesprochen.

b) Abstimmungsergebnis

Dies war die erste Abstimmung über die Erklärung zu den Juden, da es in den beiden vorangehenden Sitzungen keine Abstimmung darüber gegeben hat.

1. Teilabstimmung (Abschnitt 1—3: Einleitung: Nichtchristliche Religionen, eigener Abschnitt (3) über die Moslems. Ergebnis: anwesend 1987, zustimmend 1838, ablehnend 136, ungültig 13.
2. Teilabstimmung (Abschnitt 4—5: Verhältnis der Kirche zu den Juden; universale Brüderlichkeit). Ergebnis: anwesend 1969, zustimmend 1770, ablehnend 185, ungültig 14.
3. Gesamtabstimmung. Ergebnis: anwesend 1996, zustimmend 1651, ablehnend 99, zustimmend mit Vorbehalt 242, ungültig 4.

Damit wurde die Erklärung in erster Lesung angenommen. Der Entwurf muß nach Prüfung der „Modi“ (Juxta-Modum-Stimmen) nochmals zur Abstimmung über die Bearbeitung der Modi und dann zur letzten Gesamtabstimmung vorgelegt werden¹.

Dieses Ergebnis hat wieder einmal gezeigt, daß das tatsächliche Stimmenverhältnis im Konzil eine unverhältnismäßige Mehrheit bis hin zur moralischen Einstimmigkeit ergeben hat, als man auf Grund der Diskussion in oder außerhalb der Aula hätte erwarten können.

¹ Aus: Herder-Korrespondenz (XIX/4), Januar 1965, S. 160 f.

V. Jüdisches und israelisches Echo

1. Der israelische Staatspräsident begrüßt „Jüdisches Dokument“

Präsident Shazar begrüßte am 27. November 1964 das vom Ökumenischen Konzil angenommene „Jüdische Dokument“ als „einen kühnen und reinigenden Ausspruch, der ausdrücklich den Judenhaß verbietet und jene alte Anklage verabscheut“.

Der Präsident sprach dies bei einem Empfang in Beit Hanassi — dem Jerusalemer Präsidentenhaus — aus, den er einer Gruppe von 34 römisch-katholischen Prälaten gab, von denen die meisten Bischöfe aus 22 Ländern und 5 Kontinenten waren, die an der 3. Konzils-Sitzung teilgenommen hatten. Sie waren zu einem fünftägigen Besuch der Heiligen Stätten „auf den Spuren des Papstes“ über das Mandelbaumtor gekommen.

Vom Mandelbaumtor gingen sie zum Berg Zion, wo sie an einer feierlichen Messe in der Dormitio teilnahmen, die der Abt der Abtei, Abt Leo Rudloff, zelebrierte. Die meisten gingen dann zum Abendmahlsaal und zu anderen Stätten auf dem Berg Zion, während etwa zwanzig von ihnen den Gedenkschrein der NS-Opfer zum Entzünden der Kerzen dort besuchten, die an die sechs Millionen erinnern. Der griechisch-katholische Erzbischof Hakim, Alfonso Liehues/Brasilien, Carlos Jurgens-Byrne/Peru, Luc Sangare/Bamako (Mali), der einzige Afrikaner der Gruppe, und ein Belgier entzündeten Kerzen.

Vor dem Empfang durch den Staatspräsidenten und den Minister für religiöse Angelegenheiten, Dr. Zerah Wahrhaftig, gingen sie zur Hebräischen Universität, wo Professor Chaim Rabin über die Erneuerung der hebräischen Sprache und über die Rollen vom Toten Meer berichtete und Professor David Flusser sie durch die Ausstellung dieser Rollen führte.

In seiner Ansprache beim Empfang im Präsidentenhaus führte Präsident Shazar aus:

Durch Sie sende ich von Herzen kommende Grüße allen, die ihre geistige Heimat in Ihnen finden, wie ich schon die Ehre und das Vergnügen vor einem Jahr hatte, als ich eine Gruppe von geistlichen Würdenträgern bei ihrer Rückkehr von der

zweiten Sitzung des Ökumenischen Konzils willkommen heißen konnte.

Dieses Jahr verbindet sich eine ganz besondere Bedeutung mit Ihrer Fahrt hierher. Wenn, und zugegebenerweise verdienen wir und Sie es wohl, die erleuchtete und angenommene Erklärung nach langer und hochstehender Debatte endlich auf der 4. Konzilssitzung verkündet wird — die Erklärung über die Haltung der Kirche gegenüber den nichtchristlichen Religionen und gegenüber meinem Volk im besonderen, dem jüdischen Volk überall —, wird ein großer Schritt nach vorn erfolgt sein, um die Menschheit von einem tiefsitzenden Haß zu reinigen. Dieser Haß hat in unseren eigenen Tagen über die Kinder meines Volkes erneute Unterdrückung, Erniedrigung und feurigen Tod im Feuerofen gebracht und verursacht, daß unzählige Menschen, die sich Christen nennen, völlig das Ebenbild Gottes verloren haben.

Alle Ehre gebührt dem Konzil, das die moralische Kraft fand, sich zu der Verkündigung des kühnen und reinigenden Ausspruchs zu erheben, der ausdrücklich den Judenhaß verbietet und jene alte Anschuldigung verabscheut, die in nichts begründet ist, die in der Tat aber die Geschichte meines Volkes mit Blut gedüngt hat. Auf diesen Ausspruch haben die Besten der Menschheit lange gewartet. Und obwohl keine Erklärung und keine noch so erhabene Sache verlorengegangenes Leben wieder beleben oder auch nur an einem einzigen Tage Wunden von Generationen heilen kann, haben unsere alten Weisen uns gelehrt, jene Anerkennung zu loben, auf die eine Veränderung folgt. Das Konzil ist ein großes Stück Weges in der Richtung einer solchen Anerkennung gegangen. Möge der Erfolg nun den Pfad der Veränderung erleuchten. Und so, wie Haß durch Predigt und Erlaß geschickt eingepflanzt wurde, möge er nun mit nicht weniger Glut und Wirksamkeit aus den Herzen Unzähliger ausgerissen werden, damit jene edlen Absichten die gute Frucht von Taten ernten mögen.

Das alte Gemeinwesen Israels ist nach den furchtbaren Flammen des Hasses in unserer Jahrtausendalten Chronik zu neuem Leben erwacht, dieses Gemeinwesen, für das der Rest, der gerettet wurde, mit aller Kraft gearbeitet hat, um eine

sichere und sichernde Zufluchtsstätte für alle wieder aufzubauen. Dieses Gemeinwesen stellt mit einem betenden Empfinden der Dankbarkeit fest, daß dieser geschichtliche Wendepunkt zu seiner Zeit erreicht wurde. Wir erheben unsere Augen in Hoffnung auf die Erlösung der Welt vom Haß unter den Völkern, von Intoleranz unter verschiedenen Glaubensgemeinschaften, von kriegerischen Impulsen — bis das Versprechen unseres Propheten sich erfüllt hat —, „sie sollen nicht verletzen noch vernichten, wo immer mein heiliger Berg ist“, sagt der Herr.

Möge jeder von Ihnen und mögen Sie alle von Jerusalem, der Stadt des Friedens, den Segen mit sich nehmen für Sie selber und für die Ihnen Anvertrauten.

(The Jerusalem Post Weekly, 4. 12. 1964; Christian News from Israel [XV/4]. Jerusalem, Dezember 1964. p. 3 f.)

2. Stellungnahme des israelischen Religionsministers Dr. Wahrhaftig

Der israelische Religionsminister, Dr. Zerah Wahrhaftig, veröffentlichte eine offizielle Stellungnahme, in der er erklärte: Wenn das Dokument über die Juden auf der nächsten Konzilsperiode ratifiziert wird, werde es ein Zeichen echter Reue der Kirche sein und die Wirkung eines Appells an die Welt haben, den Antisemitismus zu beenden.

(In: Münchener Jüdische Nachrichten. 4. 12. 1964.)

3. Israels Oberrabbiner Dr. Nissim wartet ab

Da das Dokument noch einmal überarbeitet und auf der vierten Konzils-session weiter behandelt wird, lehnte Israels Oberrabbiner Nissim in Jerusalem es ab, sich dazu zu äußern¹.

(In: Münchener Jüdische Nachrichten. 4. 12. 1964.)

4. Kollektivklärung von 14 jüdischen Verbänden

„Die Juden der ganzen Welt nehmen die Aktion des Ökumenischen Konzils, das Schema über die Beziehungen der römisch-katholischen Kirche zu den nichtchristlichen Kirchen mit so eindrucksvoller Mehrheit anzunehmen, mit großer Befriedigung zur Kenntnis.

Wir ziehen daraus die Hoffnung, daß die offizielle Verkündung des Schemas einen großen Beitrag zur Ausmerzung des Antisemitismus und zur Besserung des Verständnisses und der Verständigung zwischen den Völkern führen wird.“

Diese Erklärung wurde von den folgenden vierzehn jüdischen Organisationen unterzeichnet:

American Jewish Committee, American Jewish Congress, B'nai B'rith, Anti-Defamation League of the B'nai B'rith, Central Conference of American Rabbis, Jewish Labour Committee, Jewish Veterans of the United States, National Community Relations Advisory Council, the Rabbinical Assembly, Rabbinical Council of America, Union of American Congregations, Union of Orthodox Congregations of America, United Synagogue of America, World Jewish Congress.

(In: Aufbau [XXX/48], New York, 27. 11. 1964 S. 3.)

5. (Shad Polier) American Jewish Congress

„Die Durchsetzung des neuen Schemas in der ganzen katholischen Kirche bedeutet, daß allen Gläubigen gelehrt wird, daß Antisemitismus mit Katholizismus unvereinbar ist.

¹ Aus den zahlreichen israelischen Pressestimmen sei hier noch vermerkt: Jedioth Chadashoth (die in deutscher Sprache erscheinende Tageszeitung), Tel Aviv, 11. 9. 1964, schreibt:

... Die Einstellung in jüdischen Kreisen ist nicht einheitlich, und manche glauben, daß es ungehörig sei, von außen her zu intervenieren, wo es sich um ein innerkatholisches Ringen um Glaubensauffassung und Meinungsäußerung handle (s. u. S. 23 f.). Soweit dies in der Presse zum Ausdruck kommt, überwiegt aber die Überzeugung, daß den verantwortlichen Männern des Christentums nicht vorenthalten werden dürfe, wie sehr das jüdische Volk wegen der Abänderung des Dokumentes beunruhigt und besorgt ist.“

Die bösen Folgen der fast zweitausend Jahre alten Lehre, daß die Juden schuldig des Gottesmordes sind, werden nicht allein durch bloßen Beschluß eines Schemas in Rom fort-radiert werden können, so gut das Dokument auch formuliert sein mag. Was wirklich beachtlich ist, ist der Wille der Kirche, im täglichen Katechismus, in den Predigten der Priester, in Religionsbüchern usw. den Gläubigen beizubringen, daß nach dem ausdrücklichen Willen des Konzils Antisemitismus mit den Grundprinzipien der Religion nicht vereinbar ist.

Die Geschichte der Juden in diesen zwei Jahrtausenden enthält zwei große Lehren: einem Volk Gottesmord vorzuwerfen, führt letzten Endes zum Völkermord, und zweitens, ein Volk zu Menschen zweiter Klasse zu degradieren, führt zu ihrer Ausrottung. Das ist genau, was den Juden in Deutschland passiert ist.“

(Aus: Das Ergebnis einer Umfrage des „Aufbau“ sowie offizielle jüdische Meinungen.) (In: Aufbau [XXX/48], New York, 27. 11. 1964 S. 2.)

6. Das Konzils-Dokument über die Juden. ein Bruch mit pseudo-christlicher Judenfeindschaft

Anläßlich der Abstimmung über die Declaratio über die nichtchristlichen Religionen brachte das „Israelitische Wochenblatt“ (s. u. S. 23) einen Beitrag, aus dem wir das folgende Echo entnehmen:

In dieser „Declaratio über die nichtchristlichen Religionen“ findet sich auch der bedeutsame Abschnitt über die Juden. Seine Qualität läßt sich nicht zuletzt aus dem Echo in der Weltöffentlichkeit ablesen: Die jüdischen Weltorganisationen (Hervorhebung durch Red. d. FR) hatten dazu vor kurzem in New York eine überaus würdige Erklärung abgegeben, in der sie feststellten, die endgültige Annahme einer solchen Declaratio würde „einen historischen Beitrag für die Förderung harmonischer Beziehungen zwischen den Völkern der großen Religionen“ bedeuten. darüber hinaus könne eine derartige Konzilsäußerung „zu einem besseren Verstehen zwischen allen Völkern“ führen. Dieser Erklärung hatten auch die orthodoxen jüdischen Gruppen zugestimmt [s. o. Nr. 4].

Andererseits erfolgen fast täglich Protesterklärungen arabischer Christen aller Schattierungen, und in ihren Demonstrationen in den Straßen von Damaskus tragen sie Spruchbänder herum, auf denen alle Versuche, „die Juden von der Schuld an der Kreuzigung Christi freizusprechen, verurteilt werden“ [s. u. S. 26 f.] Ruhige Zurückhaltung und Würde auf der einen Seite, Fanatismus und grundlose Beschuldigungen auf der anderen, denn auch, wer jeden Buchstaben des Neuen Testaments für wahr und geschichtlich hält, wird nicht behaupten können, Jesus sei durch die Juden zu Tode gebracht worden.

Das positive Echo bei den Juden und die wütende Stellungnahme der Araber hat seinen Grund in dem ausgewogenen und theologisch sowie menschlich sauberen Konzilsdokument. Darin wird auf den geistlichen Ursprung der Kirche verwiesen, der im Alten Bund beschlossen liegt, auf Abraham, auf die anderen Patriarchen, und es wird daran erinnert, daß der Apostel Paulus auch jenen Juden, die sich nicht dem Neuen Bund angeschlossen haben, all das zugestanden, was Gott ihnen in der Heiligen Schrift vorbehalten hat: die Gotteskindschaft, die Herrlichkeit, den Bund, die Gesetzgebung, den Gottesdienst und die Verheißung (Röm 9, 4—5). Das aber bedeutet, Israel werde weiter von Gott geliebt, denn die Gnadengeschenke Gottes an Sein Volk sind unwiderruflich. Es wird also ein scharfer Strich unter eine unbiblische christliche Tradition gezogen, genauer: unter eine Pseudo-Theologie, nach der sich die Christen alles, was Israel gehörte, usurpiert hatten, indem sie die positiven Aussagen der Bibel allein auf sich bezogen, also die Juden widerrechtlich enterbten.

Darüber hinaus haben sich die Konzilsväter auch aller missionarischen Bekundungen oder aller Anspielungen, die in jenem Sinne verstanden werden könnten, enthalten. Stattdessen haben sie es für gut und richtig gefunden, die alt-

testamentliche Zukunftshoffnung zu hegen, wie diese von den Propheten geäußert worden ist und wie sie auch von Juden in ihrem Gottesdienst herbeigesehnt wird. Gott allein kennt den Tag, „an dem alle Völker Gott mit einer Stimme anrufen und ihm Schulter an Schulter dienen werden“ (Zeph 3. 9; Jes 66. 23; Ps 65. 4).

In diesem Sinne eines gemeinsamen reichen Erbes wünscht die Kirche, man möge sich besser kennenlernen und höher achten, und sie verwirft jedes Unrecht, besonders „die Haßausbrüche und Verfolgungen gegen die Juden, ob sie sich nun in früheren oder in unseren Tagen zugetragen haben“.

Hier wird deutlich nicht nur vom politischen Antisemitismus abgerückt, sondern auch von der pseudo-christlichen Judenfeindschaft, wie diese jahrhundertlang gegen die Juden ausgeübt worden ist. So hat das Konzil einen deutlichen Bruch mit einer schlechten Tradition vollzogen, und es ist bereit, zu einem neuen, besseren, wahrhaft christlichen Weg aufzurufen.

Dazu aber gehört nun vor allem, „daß weder im Religionsunterricht noch in der Verkündigung des Wortes Gottes irgend etwas gelehrt werde, das in den Herzen der Gläubigen Haß oder Verachtung gegen die Juden entstehen lassen könnte. Niemals darf das jüdische Volk als ein verworfenes, verfluchtes oder des Gottesmordes schuldiges dargestellt werden. Was immer in der Passion Christi geschehen sein mag, kann in keiner Weise dem gesamten Volk der damaligen Zeit und erst recht nicht dem Volke von heute zur Last gelegt werden.“

Das sind Ermahnungen, welche Pfarrer und Lehrer besonders nötig haben, weil es ihnen bisher so überaus schwergefallen ist, die Passionsgeschichte sachlich korrekt auszulegen, und daher immer aufs neue die Feindschaft gegen die Juden ausgesät wurde. Sollte einmal dieses Konzilsdokument endgültig angenommen sein, dürfte endlich eine Handhabe bestehen, hier Abhilfe zu schaffen.

So sehr Juden, und besonders auch jüdische Kinder, unter der haßerfüllten Darbietung der Passionsgeschichte zu leiden hatten, so handelt es sich hier in erster Linie um eine Selbstreinigung der Kirche. Wie kann man sich in Wahrheit als einen „Diener am Evangelium“ bezeichnen, wenn man dieses dazu mißbraucht, um Feindschaft gegen andere Menschen zu verbreiten, selbst wenn man sich eines solchen Handelns gar nicht voll bewußt sein mag?! Das Konzil hat also hier im Grunde zu einer tiefen inneren Selbstbesinnung aufgerufen, die ohne Zweifel ihre Früchte tragen wird, auch wenn noch Jahre vergehen mögen, bis es gelungen ist, die gesamte christliche Katechese von jüdenfeindlichen, d. h. also unbiblischen Äußerungen, zu säubern. Der Wille dazu ist jedenfalls nun vorhanden.

Die Konzilsväter lassen es aber nicht mit der negativen Konzeption bewenden, daß weder alle damaligen Juden noch gar die heutigen Schuld an Jesu Tod gehabt hätten, sondern das Konzil weist zugleich den Weg für das richtige theologische Verständnis von Jesu Passion. Damit wird ein Kernstück christlicher Theologie schlechthin behandelt, die den Juden zwar gewiß fremd ist, auf dem aber der christliche Glaube zu allen Zeiten beruht hat: „Christus ist um der Sünden willen aller Menschen in Freiheit gestorben und hat aus unendlicher Liebe sein Leiden und seinen Tod auf sich genommen. Daher muß das Kreuz als Zeichen der allumfassenden Liebe Gottes verkündet werden, die allgemeine Brüderlichkeit, die jede Art von Diskriminierung ausschließt.“

Hier wird also das alte Problem theologisch sauber gelöst, daß Jesus freiwillig gestorben ist und sterben mußte, damit das christliche Erlösungswerk in Gang kommen konnte. Ohne seinen Tod hätte es doch, nach christlichem Glauben, keine Erlösung geben können. Und es gehörte zu den großen Paradoxien der Glaubensgeschichte, ausgerechnet die Juden, aus deren Volk Jesus stammte und zu denen er sich bekannte, wegen eines vermeintlichen „Gottesmordes“ zu verfolgen und zu martern.

Ausführlich wird im letzten Teil des Dokumentes auf das brüderliche Verhältnis zu allen Menschen eingegangen, denn „wir können doch nicht Gott wahrhaft als den Vater aller anrufen, wenn wir uns weigern, irgendwelche Menschen, die doch nach dem Bilde Gottes geschaffen sind, brüderlich zu behandeln“. Noch einmal verbietet die Declaratio jede Diskriminierung oder Mißhandlung anderer, „sei es wegen ihrer Rasse, Farbe, ihres Standes oder ihrer Religion“. Hier ist also tatsächlich aus biblischem Urgrunde heraus ein Wort zu den Christen gesprochen worden, wie es früher in der Geschichte niemals vernommen wurde. Nicht in allgemeinen, unverbindlichen Floskeln wird dargelegt, daß Christen sich anständig gegen Juden zu benehmen haben, sondern das Verhalten zu ihnen erfährt eine biblische Fundierung, wie man sich diese tiefer kaum vorstellen kann.

Im Grunde folgt also daraus, daß, wer diesen Forderungen zuwiderhandelt, sich gegen den Geist der Kirche, gegen ihr Gesetz, gegen ihren Glauben, gegen ihr ganzes spirituelles Gut stellt.

Das Christentum jedoch erfährt hier eine Interpretation, die ihm als einer der großen Weltreligionen würdig ist.

Es wird abzuwarten sein, ob sich die Kirche endgültig zu dieser Deutung ihrer eigenen Existenz zu bekennen vermag. Die Schwierigkeiten sollen dabei nicht unterschätzt werden, denn es gilt schließlich, eine Jahrhunderte alte Tradition zu überwinden. Die Kirche, und nicht nur die Schein-Christen, haben Juden und Judentum nicht neben sich zu ertragen vermocht, weil die Kirche offenbar doch in manchem Winkel ihres Herzens ihrer selbst nicht sicher war. Es sollte auch immer die große Frage an die Kirche beseitigt werden, die Frage nämlich, ob diese christliche Erlösungsgewißheit berechtigt sei. . .

Für uns ist es tragisch genug, daß letztlich erst Auschwitz den Christen die Augen zu öffnen vermochte und etwas, das uns selbstverständlich erscheint, Jahrhunderte brauchte, um einen adäquaten Ausdruck zu finden. So schmerzlich sich diese Tatsache auf Generationen von Menschen unseres jüdischen Volkes auch ausgewirkt hat, so sollten wir nicht verkennen, es ist alte prophetische Lehre, daß der Weg zur Umkehr nie zu spät sei. Dieses Konzilsdokument stellt daher tatsächlich ein echtes Zeichen der Umkehr dar.

Eines aber ist schon jetzt deutlich: Sollte das Dokument nicht verabschiedet werden, weil man vor der Kurie und den Arabern zurückweicht, so haben nicht die Juden, die auch ohne ein solches Konzilsdokument, wenn auch mit Schmerzen und mit unendlich viel Leid überlebt haben, sondern die Christen mehr verloren, als sie sich vielleicht selbst bewußt sind: Die Kirche hätte sich dann eingestanden, daß sie das Wort der Wahrheit, der Liebe und der Brüderlichkeit nicht zu sprechen vermag. Wenigstens nicht, wenn es sich um Juden handelt. Und das wäre nicht eine Tragödie für uns, sondern für die römisch-katholische Kirche. E. Jr.

(In: Israelitisches Wochenblatt [64/50]. Zürich, 11. 12. 1964. S. 5 ff. Aus: Das Konzilsdokument über die Juden.)

7. Jüdische Selbstkritik: Dialog mit Rom?

Einige führende jüdische Persönlichkeiten haben mit Recht darauf hingewiesen, daß die Anordnung, die die katholische Kirche hinsichtlich ihrer Unterweisung und ihrer historischen Grundsätze zu machen oder nicht zu machen gedenkt — sich für einen jüdischen Kommentar nicht eigne. Die Glaubenswahrheiten eines Katholiken, der Glaube irgendeines Zugehörigen kann nur das Anliegen des Gläubigen selbst und seiner geistigen oder seiner ideologischen Führer sein. Und in der Tat, seit den Tagen römischer Besatzung in diesem Lande [Israel] als rivalisierende, jüdische, politische Parteien Delegationen nach Rom schickten und gegeneinander Hilfe suchten, gab es nicht so viele jüdische Delegationen, die nach Rom kamen wie seitdem der verstorbene Papst Johannes XXIII. das gegenwärtige Ökumenische Konzil einberief, seitdem er bekanntgab, daß er in bezug auf die offizielle

katholische Einstellung gegenüber den Juden und hinsichtlich der ihnen bisher zugeschriebenen Rolle bei der Kreuzigung eine Revision anstrebe. Manchmal mußte es für Außenstehende so ausgesehen haben, als ob das Konzil hauptsächlich, wenn nicht ausschließlich dazu einberufen wäre; nur um eine Erklärung herauszubringen, die für die Juden annehmbar wäre, und dies nicht einmal nur für die Juden einer religiösen oder nationalen Gruppe, sondern gerade für irgendeine der jüdischen Gruppen, die eben gerade zuletzt nach Rom gekommen war, um ihren Standpunkt „zu verteidigen“. Es ist nicht einmal gewiß, daß zumindest eine solche jüdische Anwesenheit in Rom nicht etwa die Bestrebungen jener Kräfte im Konzil hinderte, die für die Juden etwas von dem Unrecht gutzumachen bestrebt waren, das ihnen seit mehr als sechzehn Jahrhunderten von Menschen zugefügt worden war, die im Namen des Christentums zu handeln vorgaben, oder die wenigstens bestrebt waren, die Grundlage für solche Scheußlichkeiten in der Zukunft zu beseitigen. Für jene in der Kirche und im Konzil, die die synoptischen Evangelien buchstäblich nehmen und glauben, daß die feindliche Haltung vieler Christen gegenüber den Juden sich auf die Worte stützt, die den Juden zugeschrieben werden, die diese ausriefen, nachdem Pontius Pilatus seine Hände gewaschen hatte: „Sein Blut komme über uns und unsere Kinder“, konnte die Anwesenheit solcher nach Rom gekommenen jüdischen Gruppen nur Wasser auf ihre Mühle bedeuten. Diese Kreise sehen den veränderten Text in bezug auf die Juden jedenfalls als ein Werk derjenigen an, die sie für die unzuverlässigsten Christen halten: die zum Katholizismus übergetretenen Juden. Und in ihren Bemühungen, den Erlaß einer „liberalen“ Erklärung über die Juden zu Fall zu bringen, erhielten sie Hilfe von den zum Konzil aus den arabischen und pro-arabischen Ländern Delegierten, die kein Hehl daraus machten, daß sie die Vorschläge als eine zionistische Verschwörung ansehen, die es ihren Ländern schwieriger mache, ihre Pläne in bezug auf die Vernichtung Israels und seiner Juden zu verwirklichen. Der katholische Glaube ist nicht ein geeignetes Anliegen für die Juden. Aber es ist doch das Anliegen der Juden, daß man nicht noch weitere Generationen lehrt, die Juden seien auf Grund einer religiösen Glaubenslehre ein geeignetes und ein bleibendes Objekt für Erniedrigung und Niedermetzlung. Und es ist das Recht der Juden, darauf hinzuweisen, welche Einstellung sie haben werden, wenn eine Körperschaft wie die katholische Kirche — mit oder ohne offiziellen Glauben an die immerwährende und allgemeine jüdische Schuld, mit oder ohne aktive Absicht die Juden zu bekehren¹ — das jüdische Volk wiederholt auffordert, sich mit ihnen in einen „Dialog“ einzulassen.

(In: Jerusalem Post Weekly, 23. 10. 1964. Aus dem Englischen übersetzt.)

8. Der Vatikan unter arabischem Druck

Auf halbem Wege zwischen der dritten und vierten Sitzungsperiode des Konzils ist die Erklärung über die Juden in der äußersten Gefahr, verwässert, verdreht und ihres tief menschlichen Inhalts beraubt zu werden. Die Einwürfe gegen die alte Fassung, die von den Konzilsvätern im Herbst mit großer Mehrheit angenommen und trotzdem durch päpstlichen Richterspruch zurückgestellt wurde, stehen augenblicklich in der Koordinierungskommission unter Vorsitz des „konservativen“ Staatssekretärs Kardinal *Cicognani* zur Diskussion. Es handelt sich um 242 schriftliche Stimmen, die von kleinen Änderungsvorschlägen bis zur brüskten Anfeindung des ursprünglichen Textes gehen. Noch ist nicht zu sagen, wie weit man ihnen Rechnung tragen wird, aber sicher ist, daß breite Kräfte am Werk sind, die diese Stimmen für eine Neuformulierung verwenden möchten. Kardinal *Bea*, der „geistige Vater“ der alten Fassung, kämpft darum, daß niemand an dem Geist der Versöhnung und Verständigung rüttle. Bei

seiner Rückkehr von einer Reise nach New York sagte er: „Noch immer habe ich Vertrauen, daß das Konzil über die Beziehungen zwischen der katholischen Kirche und den Juden einem menschlich akzeptablen Dokument zustimmt.“ Aber dieses Vertrauen ist in Gefahr, enttäuscht zu werden.

Die Gültigkeit der Fassung *Bea* wird in doppelter Weise angefochten: einmal mit doktrinären Argumenten von *Luigi Carli*, dem Bischof von Segni, und der hinter ihm stehenden Gruppe, zum anderen mit politischen Motiven durch die Patriarchen und Bischöfe der arabischen Länder. Zum Zusammenstoß zwischen den „Konservativen“ und „Erneuerern“, die man im Zusammenhang mit der jüdischen Frage wohl gut so nennen kann, gesellt sich also das komplizierte Spiel des politischen Druckes. Die Fronten sind klar abgesteckt, und in dem Klima, das sich zwischen ihnen gebildet hat, kann es leicht geschehen, daß sich im Schoß der katholischen Kirche etwas ereignete, daß viel Ähnlichkeit haben würde mit der Zappelpolitik Bonns gegenüber Israel und den Arabern. Leicht könnte die „Nahostpolitik“ der katholischen Kirche in denselben Strudel der weltweit ironisierten Wankelmütigkeit geraten wie jüngstens die Außenpolitik der Bundesrepublik, die zwischen dem Gerechtigkeitsinn und der Interessenverklammerung ebenfalls keinen überzeugenden Weg finden sollte. Man soll nicht sagen, daß so etwas den moralisch beschlagenen Männern der Kirche nicht passieren könnte: manches hat in den letzten Jahren gezeigt, daß deren Ein- und Weitsicht nicht unbedingt größer sein muß als die der weltlichen Politiker. Das Glas, das sie in der „jüdischen Frage“ ja bereits zerschlagen haben, ist nicht wenig.

Die politischen Schwierigkeiten mit den Arabern werden von einigen vatikanischen Realpolitikern „objektiv“ genannt. Auf sie hatten bereits die Patriarchen und Bischöfe der dreieinhalb Millionen Katholiken des Nahen Ostens in der dritten Sitzungsperiode verwiesen. Der libanesischer Staatspräsident *Charles Hélou* hat bei seiner Papstaudienz Paul VI. bestätigt, daß seine arabischen Kollegen weniger darum besorgt seien, daß die Erklärung über die Juden zu einer diplomatischen Anerkennung Israels durch den Heiligen Stuhl führe — diese Möglichkeit war von Staatssekretär *Cicognani* bereits mehrfach zurückgewiesen worden —, als vielmehr darum, daß die Erklärung einen günstigen Widerhall zum moralischen Nutzen der Israeli und aller Juden der Diaspora auslösen würde. Dabei soll *Charles Hélou* vor allem auch im Namen Kairo und Bagdads gesprochen haben. Die Druckmittel, zu denen die Araber greifen würden, wären die Sabotage der katholischen und auch anderen christlichen Initiativen, die Streichung gewisser Vorrechte, die die katholischen Schulen in vielen arabischen Ländern bisher genossen haben, die Verweigerung des Terrains für den Bau von Kirchen. Die Frage ist, ob Rom sich vor der Erpressung beugen und seine Interessen — auch wenn es die in der Glaubensverbreitung sind — über einen Gerechtigkeitsakt stellen kann, wobei es dabei doch Gefahr läuft, daß morgen ein zweiter *Hochhuth* dieselbe Anklage erhebt wie der erste.

Eine betrübliche Tatsache ist es indessen, daß die arabische Drohung den doktrinären Gegnern der *Bea*-Erklärung über die Juden gut zustatten kommt. Warum, so sagen diese, sollen wir es mit den Arabern verderben, wo wir doch selbst nicht von der jüdischen Unschuld an der Tötung Christi überzeugt sind? Mit dem „Wir“ meinen sie natürlich sich, jene Minderheitsgruppe im Schoß des Konzils, die, je mehr sich die vierte Sitzungsperiode nähert, ihrem Kampf gegen Kardinal *Bea* immer schärfere Formen gibt. Bemerkenswert dafür war ein Artikel, den Monsignore *Luigi Carli* in der italienischen Priesterzeitung „Palestra del Clero“ veröffentlicht hat: „Das Credo der Kirche hinsichtlich der Kreuzigung Christi liegt in der Tatsache, daß die Verantwortung dafür auf das jüdische Volk fällt bis zum Ende der Welt... Mit voller Rechtfertigung müssen wir an der These festhalten, daß das Judentum für den Gottesmord verantwortlich zu machen ist, daß es von Gott beschuldigt und verflucht wurde“ [s. u. S. 36 f.]! Der Bischof von Segni stellt sich, um der An-

¹ Vgl. o. S. 14.

schuldigung des Antisemitismus zu entgehen, in dem Artikel außerdem auf den Standpunkt, daß die Erklärung über die Juden „nicht politisch oder ethnisch zu sehen sei, sondern nur unter einem religiösen Profil“. Dabei vergaß er, daß der politische Antisemitismus seine Triebkräfte gerade immer aus religiösen Behauptungen gezogen hatte. Die Erneuerer haben zwei Männer verloren, die in der kraftvollsten Weise ihre Belange vertreten hatten — den vor kurzem verstorbenen Kardinal *Meyer* und den schwerkranken Kardinal *Cushing*. Die beiden spielten im Herbst vorigen Jahres eine entscheidende Rolle, als sie das ganze Gewicht des nordamerikanischen Katholizismus gegen die drohende Revision des Konzilsdokuments über die Juden einsetzten. Im Vatikan schreckte man zurück vor den Folgen in der finanzkräftigen Kirche der Vereinigten Staaten, und so entstand eine Mauer des Widerstands, an der Kardinal *Cicognani*, Monsignore *Carli* und ihre Kreise scheiterten. Von den Mitgliedern dieses Widerstands stehen die Kardinäle *Ritter*, *Heenan*, *König* und *Frings* noch immer auf dem Standpunkt, daß dem jüdischen Volk höchste Gerechtigkeit zu widerfahren habe. Der Kompromiß, den die Konservativen mit ihnen suchen, könnte etwa so lauten: Das jüdische Volk wies den Messias ab, und die Verweigerung seiner Anerkennung führte zur Kreuzigung Christi; also können die Juden vom Vorwurf des Gottesmordes wohl für die Perioden vor und nach der Kreuzigung freigesprochen werden, nicht aber für die Periode der Kreuzigung selbst.

Mit solcherart Haarspaltereien soll die Erklärung ausgehandelt werden — eine Methode, die den großartigen humanen Elan, mit dem Kardinal *Bea* an das Problem herangegangen war, an der Wurzel zerschlagen würde.

Aber die Dinge liegen so, daß wie immer auch diesmal die rinnende Zeit die Gemüter abstumpft und die Begeisterung ermüdet. Die Großherzigkeit wird zum Opfer des grauen Alltags und seiner kleinmütigen Interessen... Sicher ist, daß wesentliche Änderungen des ursprünglichen Textes über die Juden aus dem Vorsatz der Konzilsväter, den Antisemitismus religiösen Ursprungs aus der Welt zu schaffen, schweren Schaden bringen würden. Indessen manövriert man in der Koordinierungskommission und debattiert mit den Massen von Nützlichkeit und Schaden. Fern scheint jener Tag des Jahres 1961 zu sein, an dem Papst Johannes einer Gruppe nordamerikanischer Juden erklärte: „Ich will euch nur noch sagen, daß ich mich als euer Bruder fühle und euer Bruder bin“ [vgl. FR XIII, S. 8]. Darf sich das menschliche Licht, das damals mächtig aufflammte, wirklich wieder verdunkeln?

(I: Jedioth Chadashoth, Tel Aviv, 18. 6. 1965.)

9. Beruhigte Situation vor dem Konzil?

Nachdem vor einigen Wochen gewisse Alarmmeldungen durch die Presse gegangen waren, die Erklärung über die Juden sei von der Konzilsagenda abgesetzt worden, hat sich inzwischen die Situation wieder etwas beruhigt und wohl auch stabilisiert: Alle informierten Kreise versichern, daß der Status quo ante wiederhergestellt worden sei und die Dekla-

ration über die Juden auf der Konzilsagenda erscheinen werde. Über den dann zur Abstimmung kommenden Text jedoch schweigt man sich einstweilen noch aus.

Im Grunde liegt aber hier das eigentliche Problem: Nur wenn diese Erklärung etwa derjenigen entspricht, über die sich Ende letzten Jahres die 1651 Konzilsväter uneingeschränkt positiv ausgesprochen hatten, kann das Konzilsdokument den von den Kardinälen und Bischöfen angestrebten Sinn haben: Die im Neuen Testament niedergelegten Gedanken über die Beziehung zwischen Juden und Christen für unsere Zeit neu zu interpretieren, so daß ein Verhältnis gewährleistet wird, welches der Würde des Katholizismus und des Judentums adäquat ist. Ein verwässerter Text, der eine Verurteilung des Antisemitismus enthält, nicht aber mit den auch heute noch gängigen Vorurteilen aufräumt (wie diese sich zum Beispiel in zahlreichen kirchlichen Lehrbüchern finden), ist unter dem Niveau, das jeder sachlich denkende Mensch vom Konzil erwarten darf...

Dabei ist die bisher viel zuwenig beachtete Tatsache zu berücksichtigen, daß bei der Plenardiskussion über diesen Judentext am 28. und 29. September 1964 (89. und 90. Generalkongregation) nicht eine einzige Stimme sich mit theologischen Argumenten gegen diesen Text erhoben hat! Kardinal *Ignace Tappouni* (Syrischer Patriarch von Antiochien) befürchtete allein arabische Reaktionen, welche für die katholischen Institutionen schädlich sein könnten; ähnlich argumentierte auch der melchitische Patriarchalvikar für die Eparchie Damaskus, *Joseph Tawil*. Diese Ängste dürften aber inzwischen einigermaßen beseitigt worden sein, so daß die Kirche wohl kaum noch das Bild bietet, sie wiche vor arabischen Erpressungen zurück. Festzuhalten bleibt jedoch, daß sich bei dieser ausgedehnten Diskussion in den erwähnten Sitzungen kein einziger Konzilsvater zu Worte meldete, welcher der Auffassung war, das vom Sekretariat des Kardinals *Bea* eingebrachte Dokument widerspräche der Lehre und dem Geiste der Bibel. Merkwürdigerweise hatte sich dann erst, längst nach dem Konzil, ein italienischer Bischof erhoben, welcher Kollektivschuldthesen propagierte... Nach den letzten Ereignissen und der Reaktion in weiten Kreisen der Konzilsväter scheint es nun so zu sein, daß ein Vertrauen in die Konzilsmehrheit durchaus angebracht ist... Die meisten Konzilsväter werden gewiß nicht dulden, daß die katholische Bibelexegese in das Mittelalter zurücksinkt, wo man sich der Allegorie und Typologie bediente, nicht aber zu lesen und zu verstehen vermochte, was der Bibeltext wirklich aussagt.

Die Bibelexegese ist im Katholizismus noch eine recht junge Wissenschaft. Diese nun zu vernichten, dürfte den Anhängern *Carli*s kaum gelingen. Damit aber werden letzten Endes auch die Versuche zum Scheitern verurteilt, die darauf ausgehen zu verhindern, in einer Erklärung das niederzulegen, was die Bibel über Juden und Judentum zu berichten hat. Nur wenn man die Absicht verfolgt, bewußt das biblische Zeugnis zu verdrehen und zu verfälschen, kann man auch gegen die Judenerklärung auftreten. Das aber ist ganz gewiß nicht der Wille der Konzilsmehrheit, was schließlich im September 1964 mit großer Eindrücklichkeit bewiesen worden ist. E. Jr.

(In: Israelitisches Wochenblatt [65/28], Zürich, 9. 7. 1965, S. 1 f.)

VI. Arabische Reaktionen: Echo von Arabern und orientalischen Christen

a) Stimmen gegen die Erklärung

1. Die christlichen Parlamentarier des jordanischen Parlaments gegen „Freispruch der Juden“

Amman (afp). Die christlichen Parlamentarier der beiden jordanischen Kammern haben an Papst Paul VI. ein Telegramm gerichtet, in welchem sie gegen den Versuch protestieren, die

Juden von der Schuld an dem Verbrechen der Kreuzigung Christi freizusprechen.

In ihrer Botschaft stellen die jordanischen Parlamentarier fest, seit zwanzig Jahrhunderten glaubten die Christen fest daran, daß die Juden und ihre Nachkommen verantwortlich für das an Jesus begangene „große historische Verbrechen“ sind. Im Verlaufe der Geschichte hätten sich die Juden zahlreiche Ver-

brechen zuschulden kommen lassen. Noch im zwanzigsten Jahrhundert hätten sie das Verbrechen begangen, eine Million Araber aus ihren Heimen zu vertreiben¹. Abschließend forderten die christlichen Abgeordneten Jordaniens, die Kirche solle in dieser Frage bei ihrer bisherigen Haltung bleiben.

(Badische Volkszeitung, Freiburg/Br., 8. 10. 1964.)

2. Jordanische Öffentlichkeit hält sich bewußt zurück

Kairo/Amann, 12. Mai [1965] (KNA). In Ägypten wächst die Kritik an der geplanten Konzilsaussage über die Juden auf diplomatischer und journalistischer Ebene. Im Gegensatz zu der ägyptischen Haltung haben Presse und Rundfunk in *Jordanien* Stellungnahmen zu der vom Konzil geplanten Judenerklärung völlig eingestellt. Im Interesse der Volkseinheit bemüht sich die jordanische Regierung. Auseinandersetzungen zwischen Katholiken und Andersgläubigen zu vermeiden. Aus diesem Grunde hat die Regierung eine entsprechende Sprachregelung an Presse und Rundfunk herausgegeben.

(Aus: KNA, Nr. 100. Bonn-München, 13. 5. 1965.)

3. Syrische Reaktionen auf die Konzilerklärung über die Juden

Trotz der abgeänderten Form hat der Text der Erklärung über das Verhältnis der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen in den arabischen Staaten heftige und selbst gewalttätige Reaktionen ausgelöst. Diese Reaktionen gingen sowohl von den *Regierungen* als auch von der *christlichen und moslemischen Bevölkerung* aus, die darin von den Regierungen bestärkt und selbst dazu angehalten wurde. Außer im Libanon, wo man sich um die Erhaltung des Friedens zwischen den Religionsgemeinschaften bemüht, waren die Proteste gegen das Konzil in jedem Fall durch die staatliche Propaganda angeleitet, doch gab es zweifellos auch spontane Reaktionen.

Alle Proteste gingen davon aus, daß die katholische Kirche die Juden rechtfertige und sie von der Schuld des „Gottesmordes“ freispreche, daß also die katholische Kirche die historische Wahrheit und das Evangelium verrate. Die Konzilerklärung, hieß es, sei der Erfolg des Druckes, den der internationale Zionismus auf die Konzilsväter ausübe, um so Israel gegen die arabischen Staaten zu unterstützen.

Zu gewalttätigen Ausschreitungen kam es besonders in *Syrien*, wo sich die Agitation der *Muslimischen Bruderschaft* auswirkte. In Damaskus kam es zu Studentendemonstrationen, und ein Priester, der Direktor einer katholischen Schule, der sich hierüber kritisch geäußert haben soll, wurde verhaftet und verhört. In Aleppo detonierten zwei Bomben in christlichen Vierteln, in Lattaquie organisierte am 25. November 1964 der griechisch-orthodoxe Bischof eine Protestkundgebung, auf der auch ein protestantischer Pastor das Wort ergriff. Am 18. November 1964 verbreitete *Radio Damaskus* einen offiziellen Kommentar zum Konzilstext: Die neue Erklärung würde sich nicht wesentlich von dem alten Dekret über die Juden unterscheiden und könne niemanden täuschen. Die Kirche habe zwanzig Jahrhunderte lang die Juden für den Tod Christi verantwortlich gehalten. Warum ändert sie diese Haltung gerade jetzt, in einem Moment, da sich die Araber in einem Konflikt mit den Juden in Israel befinden, den ungerechten Eindringlingen in Palästina, die eine Million Araber zu Flüchtlingen gemacht haben? Warum hatte die Kirche nicht den Mut, den Juden gegenüber eine tolerante

Haltung einzunehmen, als die Nazis Millionen von ihnen verfolgten? Mußte die Kirche sie erst dann rechtfertigen und ihr Lob singen, als sie selber zu Verfolgern der Araber wurden? Dieser unzeitgemäße und inopportune Beschluß des Konzils könne nur einen politischen Hintergedanken verbergen: Er ist der Auftakt zu einer Anerkennung des Staates Israel durch den Vatikan. Das ist geradeso, als wollte das Konzil die Verbrechen der Juden in Israel gegen das arabische Volk segnen. Wenn das Konzil die Juden von der Schuld am Blute Christi freisprechen will, so steht es ihm frei, dies zu tun, niemand dürfte da widersprechen. Aber die arabische Welt muß den Zeitpunkt brandmarken, der dafür gewählt wurde und der doch zeigt, daß hier auch politische Faktoren wirksam wurden. Anstatt die Juden vom Tode Christi freizusprechen, hätte es die Juden der Ermordung und Vertreibung Tausender unschuldiger Araber beschuldigen sollen.

Mit diesen Themen wurde dann die staatlich kontrollierte Presse in Syrien im Sinne des Wortes gegen das Konzil losgelassen, das, wie Judas, Christus verkauft habe, gegen den Papst und gegen den Kardinal Bea. Die Kirche habe Christus eine zweites Mal gekreuzigt, ihn noch einmal verkauft, doch nicht für dreißig Silberlinge, sondern für amerikanische Dollar usw.

In der Folge wurden mehrere hundert Protesttelegramme der Gläubigen an den Papst gesandt, die dann in Presse und Fernsehen veröffentlicht wurden; die arabischen Katholiken hielten es für ihre patriotische Pflicht, noch heftiger zu protestieren als die anderen, da sie sich ihrer Kirche schämten, die sich zu solchen Machenschaften hergäbe. Die Vorstände der katholischen Gemeinschaften in Damaskus sandten ein Telegramm an den Papst, in dem „der Beschluß hinsichtlich der Juden“ bedauert wurde, der „trotz seines religiösen Charakters einige politische Implikationen enthalte, die den Arabern, Christen wie Muslimen, schade“. Die christliche Jugend veranstaltete Protestkundgebungen, und wir bitten Eure Heiligkeit, uns dieses Übel zu ersparen.“

Um die Geister ein wenig zu beruhigen, sandte der Patriarch *Maximos IV. Saigh* ein Telegramm aus Rom, daß die endgültige Abstimmung über die Erklärung bis zur nächsten Konzilssession verschoben worden sei. Der Auxiliar der Patriarchen in Damaskus, Msgr. Pierre-Kamal *Medawar*, berichtete an das Außenministerium und an den Informationsminister, der ein griechisch-orthodoxer Christ ist, und bat, die Propagandakampagne gegen das Konzil einzustellen, bis die autorisierten Erklärungen vorliegen. In diesem Sinne wurde am 22. November 1964 in den katholischen Kirchen von Damaskus eine Verlautbarung verlesen, in der die Gläubigen aufgefordert wurden, sich nicht durch Gerüchte, Erklärungen und Kommentare beunruhigen zu lassen. Das Ökumenische Konzil habe noch keine endgültige Entscheidung getroffen, und wie immer es sei, es könne nicht die Rede davon sein, daß die Juden am Blute Christi schuldlos gesprochen wurden, wie man behauptet; dies stehe außer Frage, es gehe nur darum, die Christen dazu anzuhalten, alle Menschen ohne Unterschied der Rasse oder Religion gut zu behandeln, einschließlich der Juden.

Unglücklicherweise verhielten sich die nichtkatholischen christlichen Gemeinschaften sehr wenig ökumenisch und versuchten die Situation zu ihren Gunsten auszunutzen, indem sie sich an der Propaganda gegen das Konzil und die katholische Kirche aktiv beteiligten, um so ihr Prestige auf Kosten der katholischen Kirche zu stärken. Die offiziöse Zeitung „*At-Taura*“ veröffentlichte am 29. November 1964 ein Communiqué des Rates der griechisch-orthodoxen Kirche in Damaskus, in welchem der „Beschluß“ des Konzils als im Widerspruch zur Heiligen Schrift stehend verworfen wird. Der Beschluß sei zu einem Zeitpunkt gefaßt worden, der den Einfluß des Welt-

¹ Deborah Kaplan: Das arabische Flüchtlingsproblem und die Vereinten Nationen, S. 117: Die Anzahl der Flüchtlinge belief sich auf 711 000. — Die britische Mandatsmacht hat in zwei Berichten vom 26. und 28. 4. 1948 erklärt: „Die Juden machen noch immer jede Anstrengung, die arabische Bevölkerung davon zu überzeugen, in ihrer gegenwärtigen Residenz zu bleiben und ihr normales Leben wieder aufzunehmen.“ Die arabischen Führer beschuldigten Israel, die palästinensischen Araber vertrieben zu haben. Aber es existieren sowohl aus arabischen als auch aus anderen Quellen erdrückende Beweise dafür, daß die Flucht der Araber eine direkte Reaktion auf die entsprechenden Weisungen der arabischen Staaten war.

¹ Der syrische Ministerpräsident Salah al Bitar hat den päpstlichen Internuntius zu sich gerufen, und sein Bedauern darüber ausgesprochen, daß die Frage aufgeworfen sei, da es sich nach dem Urteil Syriens nicht um eine rein religiöse Frage handele. (Aus: Frankfurter Allgemeine Zeitung, Nr. 228. 1. 10. 1964.) [Anm. d. Red. FR.]

zionismus erkennen lasse, der den Glauben der Christen für sich auszunutzen versucht.

Die heftigsten Angriffe kamen vom jakobitischen Patriarchen *Ignaz III. Jakub*, der einen Beobachter zum Konzil entsandte hatte und der sich als „Patriarch von Antiochien und des ganzen Orients für die orthodoxen Syrer, Titular des ersten Apostolischen Stuhles der Christenheit und Oberhaupt der ganzen orientalischen Kirche“ titulierte. Der Patriarch zitiert alle Texte der Heiligen Schrift, welche seiner Ansicht nach die Schuld der Juden an der Kreuzigung Christi beweisen, und zählt deren geistliche Folgen auf: Verlust des Priestertums, des Heiligen Geistes, der Prophetie, Hinfälligkeit der täglichen Opfer, Verstoßung aus dem Reiche Gottes und Verdammung zur Hölle; und die drei zeitlichen Folgen: Zerstörung des Tempels, Untergang des Königtums und die Ermordung Hunderttausender von ihnen. Und so schließt der Patriarch: „Wenn ihnen Christus vergeben hätte, wie es heute die Katholiken behaupten, warum haben sich die Voraussagen Christi wider sie nach seiner Himmelfahrt erfüllt?“ Die Worte des hl. Petrus zitierend, mit denen er den Juden vorwirft, Christus getötet zu haben, wundert sich der Patriarch über die Haltung dessen, „der vorgibt, Nachfolger Petri zu sein“, und verurteilt „diese römische Häresie, die der Wahrheit der Schrift widerspricht und der Lehre der Kirche in allen Zeitaltern“. Nach dem Dogma der Kirche falle die Schuld an der Kreuzigung Jesu den Juden zu bis zum Ende der Zeiten.

Das Kommuniké des jakobinischen Patriarchen gab den Anlaß, daß man sich mit dem Problem etwas eingehender befaßte. Der Melkitische Patriarch *Maximos IV. Saigh* wollte sich in ökumenischer Gesinnung nicht in eine Polemik mit nichtkatholischen Autoritäten einlassen, um so mehr, als jene offenbar unter äußerem Druck handelten. In zahlreichen Interviews für die libanesische Presse (deren Veröffentlichung die kontrollierte syrische Presse ablehnte) erläuterte er den Standpunkt der Kirche in dieser Frage. Er gab zwar zu, daß der Zeitpunkt angesichts der gespannten politischen Situation im Nahen Osten für eine Erklärung über die Juden ungünstig sei, bestätigte aber nachdrücklich, daß der Text des Konzils selber keinerlei politische Bedeutung habe. Er stehe in keinerlei Widerspruch zur Wahrheit des Evangeliums oder der Geschichte, nach der es offensichtlich Juden waren, welche Christus zum Tode verurteilten. Das Konzil wollte nicht zulassen, daß nun unterschiedslos alle Juden persönlich für den Tod Christi verantwortlich gemacht und deshalb gehaßt und verfolgt würden. Der Staat Israel müsse als unrechtmäßiger Angreifer bekämpft werden, nicht aber wegen seiner Religion. Eine Erklärung des Patriarchen, die in allen Kirchen verlesen wurde, trug zur Klärung der Frage bei.

In Syrien hat sich die Situation im Laufe der Tage beruhigt. Anlässlich der Zwischenlandung des Papstes in Beirut am 2. Dezember 1964 entsandte die Regierung sogar eine offizielle Begrüßungsdelegation, die von einem christlichen Minister, Maschur Zejtun, angeführt wurde, der vom Vertrauen der Araber zum Heiligen Vater sprach, der die höchste Zufucht menschlicher Gerechtigkeit sei, daß den gerechten Klagen der palästinensischen Flüchtlinge Gerechtigkeit widerfahre.

Wenn auch die Auseinandersetzungen wenigstens für den Moment beigelegt sind, so werden sie doch ihre Spuren hinterlassen. Die feindlichen Angriffe haben zwar den Papst nicht erreicht, sie fügten aber der katholischen Bevölkerung im Lande großen Schaden zu. In Jordanien besteht die Gefahr, daß Gläubige die Kirche verlassen, und die nichtkatholischen Gemeinschaften nutzten diese Situation mit unverhüllter Schadenfreude aus. Die arabischen Christen haben den Eindruck, daß das Konzil den Juden um jeden Preis gefallen wollte und am Schicksal der arabischen Christen desinteressiert sei, trotz des großen geistigen Interesses, das die Kirche an der arabischen und moslemischen Welt hat.

Mit freundlichem Einverständnis der Schriftleitung entnommen der: Herder-Korrespondenz (XIX/5). Februar 1965, S. 19 f.

4. Protest der Koptischen Kirche in Ägypten

Die Koptische Kirche Ägyptens hat sich am vergangenen Wochenende erneut gegen Bestrebungen des römischen Konzils gewandt, die Juden von der Schuld am Kreuzestod Christi freizusprechen. Ein Sprecher der Koptischen Kirche erklärte nach Mitteilung der „Mittelöstlichen Nachrichtenagentur“, das Oberhaupt der orthodoxen Kopten, Patriarch *Kyrollos VI.*, verfolge mit großer Sorge den Versuch des deutschen Kurienkardinals Bea, „die Juden vom Verbrechen der Kreuzigung Christi reinzuwaschen“. Die Schuld der Juden an der Kreuzigung sei durch die Evangelien-Texte klar erwiesen, und kein katholisches Konzil könne die Bibeltexte eigenmächtig verändern.

(Allgemeine Wochenzeitung der Juden [XIX/27]. Düsseldorf, 2. 10. 1964.)

5. Auch Griechisch-Orthodoxe dagegen?

Auch die griechisch-orthodoxen Kirchen haben sich die arabisch-nationalistische Ansicht zu eigen gemacht, in der Juden-erklärung eine politische Stellungnahme für Israel zu sehen. Der Patriarch der griechisch-orthodoxen Kirche von Antiochien, *Theodosios VI.*, behauptet, Rom versuche mit seiner Stellungnahme zur Judenfrage, das Anrecht Israels auf Palästina zu begründen.

(Münchener Jüdische Nachrichten, 4. 12. 1964.)

b Stimmen für die Erklärung

1. Die moslemischen Kadis in Israel begrüßen die Erklärung

Die vier moslemischen Kadis in Israel haben am 25. 11. 1964 eine Erklärung veröffentlicht, in welcher sie die Resolution des Ökumenischen Konzils in Rom begrüßen, die das jüdische Volk von der ihm vor beinahe 2000 Jahren zugesprochenen Schuld der Kreuzigung Jesus befreien. Die moslemischen religiösen Richter wenden sich gleichzeitig gegen „einige Führer im Mittleren Osten“, die sich scharf gegen das jüdische Dokument ausgesprochen haben.

„Es scheint“, so heißt es in der Erklärung der Kadis, „daß diese verehrten Politiker den Koran, das Buch Gottes, vergessen haben, in welchem ganz klar die falsche Beschuldigung, daß die Juden Jesus gekreuzigt haben, zurückgewiesen wird. Denn der Koran sagt ausdrücklich, daß nicht Jesus, sondern jemand anders an seiner Stelle gekreuzigt wurde, während Jesus lebend gen Himmel gestiegen ist.“ — Am Schluß der Erklärung heißt es dann: „Es zeigt sich demnach, daß das jüdische Dokument des Vatikans dem Text des Korans nicht widerspricht, sondern — ganz im Gegenteil — diesen bestätigt. Wir hoffen, daß dieses historische Dokument alle Völker der Erde einander näherbringen wird und daß nunmehr überall Frieden, besonders im Mittleren Osten, herrschen wird.“ — Die Erklärung ist von den Kadis *Taher Hamad*, *Hassan Amin El-Habasch*, *Amin Kassem Madlag* und *Hassuni El-Suabi* unterschrieben.

(Israelitisches Wochenblatt [64/50], Zürich, 11. 12. 1964, S. 6. Christian News from Israel [XV/4]. Jerusalem, Dezember 1964, p. 7. Vgl. desgl.: The Israel Digest [VII/25]. Jerusalem, 4. 12. 1964, p. 4.)

2. Der maronitische Bischof für den Libanon, Joseph Huri, bei einem Besuch in Nazareth dafür

Die israelische Zeitung „*Haaretz*“ vom 18. April 1965 bringt einen Bericht ihres Korrespondenten in Nazareth, in dem die überaus judenfreundliche Haltung des libanesischen maronitischen, mit Rom unierten Bischofs *Joseph Huri* anlässlich seines Israel-Besuches zum Ausdruck kommt.

Bei seiner Karfreitagspredigt vor den Mitgliedern der maronitischen Gemeinde in Nazareth verteidigte Bischof Huri das „Judenschema“ des vatikanischen Konzils gegen alle Angriffe von arabischer Seite: Er dementierte die unter arabischen Christen mit tendenziöser Absicht verbreiteten Gerüchte, das Konzil habe die Absicht, das Neue Testament zu „verbessern“ und gewisse Abschnitte daraus zu eliminieren. Bischof Huri sagte, es würden keine Änderungen vorgenommen werden; allein man würde dem gläubigen Christen klarmachen, es sei

seine Pflicht, nicht zu hassen und nicht an Rache zu denken. Man müsse, führte er aus, den Christen in Erinnerung bringen, daß die Eltern Jesus und auch seine Jünger sich zur jüdischen Religion bekannt haben. Er erklärte dann wörtlich: „Wir müssen der jüdischen Religion eine historische Schuld abtragen.“ Der Widerstand der arabischen Kirchenfürsten in den Nachbarländern gegen das Judenschema habe mit religiösen Erwägungen nichts zu tun; er komme nur aus Angst, daß sich Menschen finden könnten, welche dieses Dokument als politischen Akt seitens der Kirche deuten. F. G.

(Jüdische Rundschau Maccabi [24/18], Basel, 30. 4. 1965.)

3. Libanesishe Zeitungen billigen Schema über die Juden Eine mögliche Abschwächung der harten arabischen Opposition zu den Konzilsbeschlüssen

Rom, 23. Dezember [1964]. Es ist anzunehmen, daß sich die harte Opposition verschiedener arabischer Länder zu der Erklärung des Konzils über das jüdische Volk allmählich abschwächen und vielleicht sogar ganz legen wird. Das Dokument, das die Juden von der arabischen Beschuldigung des Gottesmordes freispricht, hat seit seiner ersten Formulierung vor zwei Jahren eine starke Reaktion in mehreren arabischen Staaten hervorgerufen, die während der dritten Konzilssession den Katholiken mit Vergeltungsmaßnahmen gedroht hatten, falls die Formulierung angenommen würde.

Nachdem sich nun die überwältigende Mehrheit der Konzilsväter einstimmig dafür ausgesprochen hat, forderte das jordanische Parlament von der Regierung zunächst das Verbot zum Betreten der Heiligen Stätten für alle katholischen Bischöfe, die zugunsten des Schemas gestimmt hatten¹ [s. o. S. 25]. Später wurde diese drastische Maßnahme aufgehoben, nicht zuletzt wegen der praktischen Unmöglichkeit, eine Diskriminierung von 2500 Bischöfen wirksam zu machen [s. o. S. 26].

Wenige Tage nach der Zwischenlandung Pauls VI. in Beirut veröffentlichten die libanesischen Zeitungen „L'Orient“ und „Al-Hawadess“ [s. u. S. r. ff.] zwei Leitartikel, die in Rom einen bemerkenswerten Anklang fanden wegen der einwandfreien Beurteilung des Konzilsdokumentes. Die Verfasser der Artikel, Hassan Saab und Mohammed Naccache, die beide die Auffassung des Konzils teilen, bewerten den Zionismus als eine logische Konsequenz der „rassischen“ Verfolgung, der folglich „seinen besten Verbündeten im Antisemitismus finde“.

Mohammed Naccache schreibt: „Ich frage mich, wieso es uns schaden kann, wenn man erklärt, daß die Juden am Blute Christi unschuldig sind. Wir haben sie niemals beschuldigt, Jesus gekreuzigt zu haben; wir haben sie niemals verfolgt noch mißhandelt unter dem Vorwand eines Verbrechens, das ihre Vorfahren begangen haben sollten. Wir haben niemals Scheiterhaufen für sie errichtet noch Blutbäder oder Plünderungen in ihren Ghettos veranstaltet.“

Nach den Aussagen des Journalisten ist das Schema über die Juden „ein arabischer Sieg auf nationaler und politischer Ebene“, weil es „bestätigt, was wir immer vertreten haben, indem zwischen jüdischem Glauben und Zionismus ein Trennungsstrich gezogen wird“. Zusammengefaßt „hat die Angelegenheit religiösen Charakter und rechtfertigt keine Einmischung von ziviler Seite“, um so weniger, fährt der Verfasser fort, „als wir das Recht haben, eine solche Erklärung freudig zu begrüßen“.

Hassan Saab bezeichnet den Konzilstext in „L'Orient“ als „eines der edelsten Dokumente der Gegenwart“ und bedauert, „daß die Befürchtung einer zionistischen Ausbeutung die Araber daran gehindert hat, den gesamten Inhalt eingehender

zu untersuchen“. Der Artikelschreiber zieht den Schluß, daß die Kirche in dieser neuen Annäherung an die Juden „es verdient, nachgeahmt und nicht kritisiert zu werden“, weil sie sich nämlich „sehr der Auffassung des Korans von der Einheit des Volkes der Schrift nähert, das aus Juden, Christen und Muselmanen gebildet ist, die Gott anbeten“.

Die gleiche Auffassung vertritt auch Ahmed Baha'a Eddine, der Direktor der großen ägyptischen Wochenzeitung „Al-Moussa Wak“ [s. u. S. 31].

Erstmals gestattet die Zensur der UAR die Veröffentlichung von Artikeln, die sich zugunsten der Konzilerklärung aussprechen.

In kirchlichen Kreisen Roms fragt man sich, ob diese günstige und bedeutungsvolle Wandlung einer polemischen Haltung sich in der arabischen Welt durchsetzen wird, um so beizutragen zur Festigung des grundlegenden Prinzips vom friedlichen Zusammenleben aller Menschen in Achtung und Brüderlichkeit.

(In: La Stampa, Nr. 293, Turin, 24. 12. 1964.) Übersetzung aus dem Italienischen von Dr. Elisabeth Huber.

4. Das Christentum und der Islam gegenüber dem Zionismus Von Hassan Saab

„L'Orient“, Beirut, 6. 12. 1964, schreibt:

Die Durchreise Sr. Heiligkeit des Papstes durch Beirut hat dem Libanon noch einmal Gelegenheit gegeben, seine Rolle als Dolmetscher der westlichen und der arabischen Welt zu spielen. Indem er Sr. Heiligkeit die Gerechtigkeit der palästinensischen Sache in Erinnerung rief, sprach unser Präsident für den Libanon, die arabische Welt und die Welt des Islams. Er setzte ihm nicht eine Politik auseinander, die S. Heiligkeit schon sehr gut verstand, sondern er enthüllte ihm einen Zustand des Gewissens. Seit den Kreuzzügen war das arabische Gewissen nie mehr so tief erschüttert worden, wie es durch das palästinensische Drama geschehen ist. Unser Präsident war noch einmal der getreue Vermittler dieser Wahrheit.

Diese Erschütterung des arabischen Gewissens erklärt die Angst und sogar die innere Erregung, mit der die Araber die Gespräche über die Frage der Beziehungen der Kirche mit dem Judentum durch das Vatikanische Konzil verfolgt haben. Für die aufgeklärte arabische Meinung stellt der Vatikan das moralische Gewissen der heutigen Welt dar. Der Vatikan verfügt nicht über die Atommacht; aber er vertritt eine bessere Macht: die des Geistes. Diese ist die Macht der Wahrheit, der Barmherzigkeit, der Freiheit und der Gerechtigkeit. Der Geist der Wahrheit ist allgemein, universell. Man kann nicht im Abendland Gott dienen und im Morgenland den Teufel segnen. Der erhabene Pilger des Friedens kann für die Araber nichts anderes sein als ein großer Wegbereiter des gerechten Friedens in der Gerechtigkeit für das Heilige Land.

Die jüdische Frage bewegt das christliche Gewissen des Westens ebenso tiefgreifend, wie die palästinensische Frage das Gewissen der Araber bewegt. Zweitausend Jahre lang hat der Okzident die Juden mit Anklagen, Verfolgungen, Leiden, Torturen nicht geschont. Er hat ihnen eine Erfahrung vermittelt, die sie gegen die Bevölkerung Palästinas ebenso schlimm angewendet haben. Das Bewußtsein des Westens wird geplagt von der grausamen Erinnerung seiner Ausschreitungen gegen die Juden. Und dies um so mehr, als der christliche Begriff der Sünde quälende Gewissensbisse darüber verursacht und die Menschen im Westen nichts von den zionistischen Ausschreitungen in Deir Yassin, in Kibya und in Nahalyne¹ wissen. Es ist also natürlich, daß das Konzil in Rom das Gewissen der Christen von dem Gewicht dieser Last zu befreien sucht.

Die Araber sollten sich über ein solches Wiedererwachen des westlichen Gewissens freuen. Der Antisemitismus ist in allen seinen Spielarten der beste Bundesgenosse des Zionis-

¹ Dabei handelte es sich jedoch um eine geheime Abstimmung! — „Ministerpräsident Talkouni wollte solche Sperranweisungen geben, aber König Hussein — der sich in Europa befand — mischte sich persönlich ein und ordnete Aufhebung aller Begrenzungen an. Er wies darauf hin, daß solche Maßnahmen eine Welle von Feindschaft gegen Jordanien hervorgerufen hätten.“ (Aus Jedioth Chadashoth, 18. 12. 1964.)

¹ S. S. 30, Anm. 2. Anm. d. Red. FR.

mus gewesen. Ohne den westlichen Antisemitismus hätte man vielleicht weder den Zionismus noch Israel gesehen. Hätte dieses Erwachen des christlichen Gewissens vor einem Jahrhundert stattgefunden, dann hätten die heutigen Verbindungen des Nahen Ostens mit der westlichen Welt einen anderen Lauf genommen. Der Zionismus trug und trägt die größte Verantwortung für den Graben, der die beiden Welten voneinander trennt, die sich trotz allem so nahe sind!

Die Araber Palästinas haben die antisemitischen Sünden des Westens mit ihrem Dasein bezahlt. Wenn sich die Araber darüber eher beunruhigen, als daß sie sich dazu beglückwünschen, wenn das Gewissen des Westens versucht, wiedergutzumachen, so ist es deshalb, weil sie fürchten, sie müßten noch einmal den Preis dieses Loskaufs zahlen. Die Erklärung des Konzils über die nichtchristlichen Religionen, die jüdische Religion inbegriffen, ist eines der edelsten Dokumente der zeitgenössischen Geschichte. Ein noch edleres Dokument ist die Heilige Schrift. Der Zionismus hat sich dennoch in listiger Weise ihrer bedient, um das palästinensische Volk aus seinem von den Vorfahren ererbten Heimatland zu verdrängen¹.

Es ist leicht, den Arabern die Vermengung des Geistigen und des Zeitlichen vorzuwerfen. Die Erklärung des Konzils ist ein höchst geistiger Akt, der keine Verbindung mit der Politik hat. Aber das ist leichter gesagt als nachgewiesen. Das Konzil unternimmt seine revolutionäre, umstürzende Arbeit an einem geschichtlichen konkreten Text. In diesem zusammenhängenden Text haben der Zionismus und Israel immer das, was Gottes, Cäsar zugewiesen und das, was Cäsars ist. Gott. Wer könnte sie daran hindern, mit der hohen Erklärung des Konzils ebenso weiterzufahren?

Es ist zu bedauern, daß die Furcht, die Zionisten könnten die Declaratio ausbeuten, die Araber daran gehindert hat, den ganzen Inhalt genau zu durchforschen. Die katholische Kirche, die sich auf ihre eigene Wahrheit konzentriert, wendet sich zum erstenmal um, um zu sehen, wie sich die Wahrheit in andern Religionen widerspiegelt. Der Islam ist darin wie eine verschwisterte Religion dargestellt. Der Christ wird aufgefordert, mit jeder Herabsetzung aufzuhören, nicht nur gegen die Juden, sondern gegen alle jene, die nicht Christen sind. Die Kirche verdient viel eher, in dieser neuen Haltung nachgeahmt als kritisiert zu werden. Sie kommt damit der Auffassung des Korans von der Einheit der Gottesfamilie sehr nahe wie auch der Vorstellung des Korans von der Einheit des Volkes der Heiligen Schrift, dieses Volkes, das sich aus Juden, Christen und Muselmanen, die Gott verehren, zusammensetzt. Allah, der Vater Abrahams, der übrigens der Vater aller an einen Gott Glaubenden ist. Das Christentum und der Islam können mit dieser Declaratio nur einverstanden sein und sich zu ihrem Geist beglückwünschen. Diese Übereinstimmung wird durch ihre Meinungsverschiedenheiten über den Zionismus und nicht über das Judentum behindert. Wird die Declaratio dazu beitragen, diese Verschiedenheiten zu betonen oder sie zu vermindern? Muß man den vom Zionismus zwischen der westlichen und der arabischen Welt gezogenen Graben verbreitern oder versuchen, ihn zuzuschütten?

Augenscheinlich hat der Zionismus den Arabern in Palästina im besonderen und den Arabern im allgemeinen bis jetzt nur Unrecht getan. Tatsächlich hat die westliche Welt darunter ebenso wenn nicht noch mehr gelitten. Der Zionismus hat dazu geführt, gedient, ihr Bild in der Welt der Araber, in der Afrikas und der Asiens zu entstellen. Der Westen hat in der Welt des Arabers nicht nur den Kolonialismus praktiziert, sondern sie auch den Modernismus, den Konstitutionalismus, die wissenschaftliche Forschung und sogar den Sozialismus gelehrt. Anstatt den Westen unter dem Gesichtspunkt der zur Freiheit führenden Werte zu sehen, sieht ihn die arabische

Welt unter dem Gesichtspunkt des in Palästina begangenen Unrechts, die sich darum bemüht, das überkommene Bild, das sie vom jüdischen Volk hat, richtigzustellen. Sollte sie sich nicht ebenso sehr darum bemühen, das Bild, das die Welt von ihr hat, zu berichtigen? Der Vatikan ist die geistige Essenz des Westens. Er hat sich bis jetzt in würdiger Weise geweigert, sich diesem Prozeß der Entstellung des Westens anzuschließen. Durch seine Weigerung, Israel anzuerkennen, hat der Vatikan der arabischen Welt einen Dienst erwiesen. Er hat die Araber spüren lassen, daß die wahren westlichen Werte im Herzen des Westens eine uneinnehmbare Festung besitzen. S. Heiligkeit der Papst wird diese Festung in ihrem Glanz und ihrer Unberührtheit zu wahren wissen.

Übersetzung aus dem Französischen von Dr. Elisabeth Huber, Luzern.

5. Die Revision der Haltung der katholischen Kirche gegenüber den Juden ist im Sinne der Stellungnahme der Araber von Mohammed Naccache

„L'Orient“, Beirut, 6. 12. 1964, schreibt:

Die zionistische Propaganda versucht, die Erklärung der dritten Sitzung des II. Vatikanischen Ökumenischen Konzils über die Juden als einen israelischen Sieg über die Araber hinzustellen. Unserer Ansicht nach kann diese Erklärung ein Sieg über viele Menschen und viele Dinge sein, ein Sieg über die katholische Kirche selbst. Aber sie ist dies nicht und kann keine Niederlage für die Araber sein, aus einem sehr einfachen Grunde: Die Araber können keine Schlacht verlieren, an der sie nicht teilgenommen haben, und die in keinerlei Weise die ihre ist. Insofern die Araber einerseits die islamische Mehrheit sind, und andererseits — insofern sie eine Gruppe von Völkern sind — haben sie nicht in eine die Christenheit betreffende religiöse Angelegenheit einzugreifen, in eine Angelegenheit, wo sich zwei Parteien unter Ausschluß eines Dritten finden: die katholische Kirche und die Juden.

Wenn die Araber einen Anteil an der Schlacht haben sollen, so wäre es durch Dazwischentreten ihrer christlichen Mitbürger, denn der Kampf spielt sich in einem streng religiösen Rahmen ab.

Wenn wir diese Ansicht vertreten, kommt uns durchaus nicht der Gedanke, uns in einen eingebildeten Optimismus zu stürzen, noch uns einer ohnmächtigen Großherzigkeit zu rühmen, noch die Kenntnis von Dingen oder die Wissenschaft von höheren Dingen vorzugeben. Wir leugnen nicht, daß diese Erklärung, die im richtigen Augenblick gekommen ist, bei den Arabern im allgemeinen eine Woge der Unzufriedenheit ausgelöst hat. Dies aus zweierlei Gründen: einmal aus gefühlsmäßigen, das andere Mal aus objektiven Gründen.

Gefühlsmäßig scheint es, daß alles, was unserem Feind gefällt, uns betrüben müsse, und alles, woraus er Vorteil zieht, müsse uns schädlich sein.

Vom objektiven Gesichtspunkt aus handelt es sich um die Befürchtungen, hervorgerufen durch Rückwirkungen, die diese Erklärung auf der politischen Ebene haben könnte, und zwar die Möglichkeit, daß sie die Anerkennung des israelischen Staates durch den Vatikan nach sich ziehen könnte und sowohl diesem letzteren als auch der zionistischen Sache die Sympathie der katholischen Welt zu gewinnen vermöchte.

Die gefühlsmäßige Ursache kann begründet sein oder nicht. Aber der Verstand und die einfache logische Überlegung werden uns sagen, daß das Glück der Juden — insoweit als es an eine bestimmte Religion gebunden ist — nicht notwendigerweise unser Unglück bedeutet.

Ich frage mich, inwiefern die Tatsache, daß die Juden als unschuldig am Blute Christi erklärt worden sind, uns schaden kann. Wir haben die Juden niemals angeklagt, daß sie Christus gekreuzigt haben. Wir haben sie niemals unter dem Vorwand eines von ihren Vorfahren begangenen Verbrechens verfolgt oder schlecht behandelt. Wir haben ihnen keine Scheiterhaufen errichtet noch ihre Ghettos dem Blutbad und der Plünderung überliefert. An dem Tage, da wir uns ge-

¹ Über die Unrichtigkeit dieser Behauptung vgl. u. S. 52, Anm. 1. Der Zionismus erstrebt im Sinne von Theodor Herzl: „Die Schaffung einer nationalen Heimstätte für das jüdische Volk“ und daß der Neubau „ein Segen für das ganze Land und darüber hinaus für die Menschheit“ werde. Dies gilt auch heute noch. (Anm. d. Red. d. FR)

zwungen sahen, den Zionismus zu bekämpfen, waren wir erstaunt, sogar empört. Wir glaubten, daß es uns obliege, die Ungerechtigkeiten der andern wiedergutzumachen, in unserm Lande und in unseren Heimen denen einen Platz zu bereiten, die von einem Ende Europas bis zum andern Gegenstand blutiger Verfolgungen gewesen waren. Und wir haben Wert darauf gelegt, zwischen dem Judentum als Religion und zwischen dem Zionismus als kolonistische und „rassische“ Bewegung unter der Maske der Religion einen Unterschied zu machen. Warum sollten wir unsere Stellungnahme nach der Veröffentlichung der Declaratio des Konzils ändern; letztere gibt doch den Juden in ihrer Eigenschaft als Mitglieder einer bestimmten Religion ihre Würde zurück.

Es kommt unsern christlichen Mitbürgern und nur ihnen zu, auf Grund der Erleuchtung ihres Glaubens und ihrer geschichtlichen Kenntnisse die Declaratio zu beurteilen, sie zu billigen oder sie zu mißbilligen.

Aber die Moslems können zwei Stellungen beziehen:

1.: die des neutralen und demgemäß gleichgültigen Beobachters, 2.: jene des Mannes, der sich für alles, was um ihn herum geschieht, interessiert; in diesem Fall kann jeder seine eigene Meinung haben. Die meinige, und sei sie auch noch so bescheiden, ist die, daß wir im Recht sind, wenn wir die in Frage stehende Declaration aufs wärmste annehmen: weil es nicht recht ist, jemanden wegen eines von seinem Vater begangenen Verbrechens zu verurteilen. Wie könnte man, um so mehr eine ganze Gemeinschaft, die mehr als an die zwölf Millionen Menschen umfaßt, nach zweitausend Jahren für ein von gewissen ihrer Vorfahren begangenes Verbrechen verantwortlich machen? Dies wohlverstanden im Falle, daß die Nachkommen selber das Verbrechen verurteilen. Nun wissen wir nicht, ob das Konzil Zusicherungen in diesem Sinne bekommen hat. Die Declaratio ist ein Zeugnis der Toleranz der katholischen Kirche. Und diese Toleranz wirkt sich nicht allein auf die Juden aus, sondern dehnt sich auch auf die andern Religionen aus. Selbst wenn ein Teil dieser Religionen durch Beziehungen zum Judentum begrenzt erscheinen. Von dem Augenblick an, in dem die Toleranz in den religiösen Kreisen — die in der Vergangenheit die großen Heimstätten des Fanatismus und der Intoleranz waren — vorherrscht, kann dies nur im Interesse der gesamten Menschheit sein, im besonderen im Jahrhundert der friedlichen Koexistenz und des einhelligen Wunsches einer fruchtbringenden Zusammenarbeit zwischen den Menschen. Wenn jetzt die Kirche die Gleichheit aller predigt und die Rassendiskriminierung verurteilt, ist es nicht natürlich, daß sie eine Diskriminierung in bezug auf Millionen von Menschen aufrechterhält. Die Entscheidung des Konzils setzt mit Rücksicht auf die Juden jeder Diskriminierung wegen Glaubenszugehörigkeit zwischen einer Gruppe und einer andern ein Ende. Sie setzt endgültig dem, was man Kreuzzüge nennt, ein Ende, wenigstens auf der grundsätzlichen Ebene.

Die Menschen können als Brüder miteinander leben, und es wird Gottes sein, ihnen am Tage des Jüngsten Gerichtes Rechenschaft über den Inhalt ihres Glaubens abzuverlangen.

Dies auf der privaten und religiösen Ebene. Wir glauben aber bis jetzt, daß die arabischen Völker sich weigern werden, auf der nationalen und politischen Ebene zu vermitteln; und sie tun gut daran, ihre Haltung nicht zu ändern. Die Angelegenheit hat religiösen Charakter, und es ist den Bürgern nicht erlaubt, sich da einzumischen.

Was die Rückwirkungen anbelangt, die die Declaratio natürlicherweise in bezug auf Israel haben muß, wollen wir versuchen, die Frage des näheren zu erörtern.

Was hat die palästinensische Sache bis jetzt aus der Tatsache der Verurteilung der Juden, soweit sie am Blute Christi schuldig sind, gewonnen? Ich kenne keine einzige katholische Nation, die sich geweigert hätte, Israel anzuerkennen und jenen die Hand entgegenzustrecken, deren Hände mit dem Blute Christi befleckt sind. Selbst Papst Paul VI. hat nicht Ungehöriges darin gesehen, Nazareth zu besuchen,

und viele Hände solcher aus dem „verfluchten Volke“ zu schütteln, Hände, die noch ganz rot waren vom Blute des Gekreuzigten, bevor das Konzil entschieden hatte, diese Hände als unschuldig zu erklären.

Man wird sagen, daß der Vatikan bis jetzt Israel nicht anerkannt hat. Das stimmt. Aber die Anerkennung oder Nichtanerkennung durch den Vatikan ist eben geistige Angelegenheit, nicht mehr, nicht weniger. Wir glauben gern, daß die Weigerung des Vatikans, Israel anzuerkennen, dem Wunsche der wichtigsten geistigen Macht in der Welt entspricht, sich an die Seite der Grundsätze des Rechts und der Gerechtigkeit zu stellen. Ist es möglich, daß der Vatikan freundschaftliche Beziehungen mit einem Staat unterhält, der die Erde geraubt hat, von der er die Bewohner verjagt, wenn nicht umgebracht hat¹.

Ich sehe die Stellung des Vatikans in diesem Lichte gern, und diese Stellung kann nur durch ein Dokument abgeändert werden, das einen schon zweitausend Jahre dauernden Fehler berichtigt.

Wenn die Juden als unschuldig am Blute Christi erklärt werden, wer wird jemals die Zionisten als unschuldig am Blute der arabischen Palästinenser erklären? Wer wird jemals wagen, es zu tun zugunsten der Schlächter von Deir Yassin und anderer Orte?²

Gewiß, wir sind in der Schlacht, die die Juden am Blute Christi als unschuldig erklärt hat, nicht besiegt worden. Ich übertreibe nicht, wenn ich sage, daß wir sie als Sieg auf der zwiefachen, der nationalen und der politischen Ebene, betrachten können, daß diese Entscheidung unter dem Druck des Weltjudentums oder nicht geschehen sei, obgleich wir an dieser Schlacht nicht teilgenommen haben. Und dies aus folgenden Gründen:

Erstens: Der Katholizismus gibt heute das zu, was wir immer aufrechterhalten haben und was unsere Abgeordneten der arabischen Staaten und ihre Wortführer bei den Vereinten Nationen und allerorts immer aufrechterhalten haben, irrtümlich zu wissen, daß wir zwischen Juden und ihrer Gesamtheit und insoweit sie Kinder der gleichen Religion sind, unterscheiden, und unter dem Zionismus, der eine imperialistische, aggressive Bewegung ist und die gegebene Religion als Abschirmung nimmt, nichts mehr, nichts weniger.

Zweitens: Die zionistische Bewegung nimmt ihren Ursprung und die Begründung ihrer Existenz, aus der Verfolgung, der die Juden von einem Ende Europas bis zum andern ausgesetzt waren, einer Verfolgung, bei der die Kirche manchmal hat schüren helfen und deren letzte und schrecklichste die Verfolgung durch die Nationalsozialisten war.

Die Begründer der zionistischen Bewegung haben oftmals erklärt, daß die Juden ein Stück Erde brauchten, wo sie in Frieden leben könnten und daß sie nur Palästina im Auge hätten unter dem Vorwand, daß es das verheißene Land sei und der Boden, der die Erinnerung an ihre Vorfahren birgt.

Jetzt, da sich das Gespenst der Verfolgung — sei es durch die Kirche oder irgendwelchen andern Ursprungs — verflüchtigt hat und sie in Frieden in Europa und jedem andern Land, in dem sie vorher niedergelassen waren — die arabischen Staaten inbegriffen (das Verschwinden Israels sollte jede Abneigung unterdrücken, die die Schaffung dieses Staates bei den Arabern ausgelöst hat) —, leben können³, jetzt sage ich, verliert die zionistische Bewegung ihre Grundlage. Wir glauben nicht, daß ein Jude, der in Deutschland gelebt hat und dem es gegeben wäre, wieder in aller Sicherheit in diesem Lande zu leben, vorziehen könnte, in Palästina zu leben, wo sein Leben und sein Besitz ständig bedroht sind. Um so mehr,

¹ S. o. S. 26, Anm. 1.

² Deir Yassin: Das hier von den Israelis verübte Unrecht wurde sofort nach dem Geschehen von der israelischen öffentlichen Meinung aufs allerschärfste verurteilt. (Anm. d. Red. FR.)

³ Es ist ein historisches Faktum, daß die Juden im Laufe ihrer Geschichte immer wieder verfolgt werden und eine Heimstätte haben müssen. Anm. d. Red. FR.

als die Tore seines geheiligten elterlichen Erbteils in Palästina ihm offenbleiben werden und er sie immer wird besuchen können, dort deren Segen erhalten und an der Klagemauer weinen kann, wenn er es wünscht¹.

Drittens: Die zionistische Bewegung beruht auf dem Recht der Nachfahren, sich die Erde der Voreltern anzueignen. Da die Juden sich der Tatsache erfreuen, daß die Kirche ihre Vorfahren von einem von einigen von ihnen vor 2000 Jahren begangenen Verbrechen freigesprochen hat, haben sie nicht mehr das Recht, für die Nachfahren ein Gut zurückzufordern, das die gleichen Vorfahren vor 2000 Jahren besaßen.

Herr Naccache beendet seinen Artikel, indem er betont, daß die „Angelegenheit Palästina eine arabische Angelegenheit“ sei: die Angelegenheit einer Gegend, eines Gebietes, das von dem schlimmsten Vorgehen des Imperialismus beraubt und ungerechterweise besetzt worden ist.

„Die Araber, die sich ihrer Rechte bewußt geworden sind und den größten Teil ihres Vaterlandes im Kampfe gegen die Engländer und Franzosen befreit haben, wenngleich diese nicht Christus gekreuzigt und den Propheten Mohammed getötet haben, diese Araber, sage ich, werden fortfahren, die Zionisten zu bekämpfen bis zur vollständigen Befreiung des teuren Bodens ihres Vaterlandes, den jene einnehmen.“

Die Araber werden die Tore zu den heiligen Stätten vor keinem Pilger schließen, wer er auch sei und welcher Religion

¹ Nach der Verfolgung durch den Nationalsozialismus zieht die entscheidende Mehrheit der Juden es vor, in Israel bedroht zu leben anstatt in Sicherheit in Deutschland. Anm. d. Red. FR.

er auch angehöre. Sie werden ausschließlich Israel bekämpfen und ihre Verbindungen mit den Nationen und den Individuen auf der Grundlage der Beziehungen aufrichten, die diese Nationen und Individuen mit Israel unterhalten.

„Es ist möglich, daß sie mit der Lösung dieser Frage schon fertig sein werden, bevor die Entscheidung des Ökumenischen Konzils (vom Papst ratifiziert), die das „verfluchte Volk“ als unschuldig erklärt, in den Herzen der Katholiken, aller Katholiken Wurzel gefaßt haben wird, und die Folgeerscheinungen einer Abneigung und eines 2000 Jahre alten Hasses zum Verschwinden gebracht haben wird.“

Übersetzung aus dem Französischen von Dr. Elisabeth Huber, Luzern.

6. Wochenschrift in Kairo: Juden nicht verantwortlich am Tode Christi

M. Ahmed Baha' a Eddine, Schriftleiter der in Kairo erscheinenden Wochenschrift „*Al Moussa Wak*“, hat dort etwa am 18. Dezember [1964] in Bezug auf den Konzilstext über die Juden einen bemerkenswerten Artikel veröffentlicht: „Unsere Reaktion“, so schreibt er, „darf nicht leidenschaftlich sein. Wir müssen vor der Weltöffentlichkeit eindeutig klarstellen, daß wir an einer religiösen Polemik nicht teilnehmen wollen... Die muselmanische Religion sieht die Juden nicht als verantwortlich am Tode Christi an. Wir stehen allen Formen von religiösem Fanatismus und Rassismus fremd, ja sogar feindlich gegenüber. Wir sind im übrigen Semiten genau wie die Juden.“

(Aus: L'Islam, les Juifs et le Cardinal König. In: „Informations catholiques internationales“. No. 231. Paris, Januar 1965. p. 28.)

VII. Der Gegenstoß von Msgr. Carli

a) Vorbemerkung

Der Artikel des Msgr. Carli ist an sich kein Konzilsvotum, er ist ein Zeitschriftenaufsatz. Da er aber in der Einleitung ausdrücklich begründet, weshalb er sich berechtigt und genötigt glaubt, nicht nur den Konzilstext, sondern auch die Abstimmung zu kritisieren, erfordert dieser Artikel eine gründliche Behandlung. Die Herausgeber vertrauen darauf, daß er sie finden wird, und zwar rechtzeitig finden wird, bevor das Konzil zu seiner vielleicht letzten Sitzung zusammentritt, um, wie über einige andere, so auch über dieses wichtige Dokument sein letztes Wort zu sprechen. Wir müssen uns in diesem Augenblick darauf beschränken, unseren Lesern in Übersetzung einige Auszüge aus diesem Aufsatz mitzuteilen und einige Gesichtspunkte anzudeuten, die uns zu seiner richtigen Einordnung wichtig erscheinen.

1. Ohne Zweifel ist das biblische Zeugnis, sowohl der Synoptiker und das des Johannes im Verhältnis zueinander wie auch das des hl. Paulus, sehr komplex und erfordert vor seiner theologischen Synthese eingehende exegetische Analysen. Es ist aber nicht Sache eines Konzils mit einer ausgesprochen pastoralen Zielsetzung, solche theologischen Aufgaben zu lösen, sondern auf Grund des gläubigen Gesamtbewußtseins der Kirche das zu sagen, was zu dieser Stunde gefordert ist. Wer aber kann bezweifeln, daß die Kirche heute sich in jeder Weise distanzieren muß von allem, was zu den an den Juden begangenen Greueln beigetragen hat — auch durch das Bekenntnis, daß sie sich selbst von Mitschuld nicht freisprechen kann, zum mindesten durch Duldung offensichtlich einseitiger und dadurch falscher Auslegung von Schriftstellen durch mandie ihrer Prediger und damit durch Begünstigung von Ungerechtigkeiten, die in unleugbarem Widerspruch stehen zum heiligen Evangelium.

2. Wir sind aber auch überzeugt, daß eine solche heute „heilsgeschichtlich“ notwendige Stellungnahme der Kirche durch das biblische Zeugnis vollauf berechtigt wird. Es geht ja nach unserem heutigen hermeneutischen Verständnis und nach den von der Kirche gebilligten exegetischen Methoden nicht mehr an, Worte der Schrift beliebig nebeneinanderzustellen. Jedes Wort hat seinen „Sitz im Leben“, hat seine

bestimmte Situation, hat seine Front und von alldem her den Horizont seines Verständnisses. Es ist daher unerlässlich, jede Aussage auf das Gesamtzeugnis der biblischen Schriften zu beziehen. Dann erweist es sich, daß die Worte Jesu durchweg von der Art der prophetischen Sprüche sind, d. h. auf die kritische Situation bezogen, und daher alles andere als abschließend. Auch der hl. Paulus kann so sprechen: 1 Thess 2, 16; aber gerade er hat auch — und offenbar als einziger — das Gesamtchicksal Israels im Licht der Offenbarung durchgedacht. Darum kommt seinen Ausführungen Röm 9-11 das größte Gewicht zu. Diese Gesamtschau stellt so etwas wie das heilsgeschichtliche Koordinatengerüst dar, auf dem alle Einzelaussagen zu ordnen sind. Von daher ist es alle andere als zufällig, sondern erweist sich als theologisch entscheidend, daß das Konzilsdokument sich mit Vorzug auf dieses Kapitel stützt.

Wir sind überzeugt, daß die theologische Exegese in der Judenfrage noch viel aufzuarbeiten hat, daß sie aber über dieses Kapitel nicht hinauskommen, vielmehr in ihm immer wieder alle Einzelaspekte integriert sehen wird.

Pfarrer Eugen Walter, Freiburg/Br.

b) Die Judenfrage vor dem Zweiten Vatikanischen Konzil¹

von Msgr. Luigi Maria Carli, Bischof von Segni

Inhaltswiedergabe von Dr. Lili Sertorius

In seiner Einleitung beklagt sich Msgr. Carli darüber, daß die Presse — zwar überwiegend eine nichtkatholische Presse, doch auch katholische Publikationen — in Sachen Judenerklärung den vom vatikanischen Presseamt großzügig gelieferten Informationen Entstellungen hinzugefügt habe. Es sei vor allem Schuld der Presse, daß eine Atmosphäre von Parteilichkeit und Vorurteilen entstanden sei, die „bis zu einem gewissen Grade die moralische Freiheit der einzelnen Mitglieder“ der Konzilsversammlung „verletzt“ habe. Die Informationsmittel hätten zum großen Teil der sogenannten „progressiven“

¹ (In: Palestra del Clero, Rivista Quindicinale di Cultura e pratica ecclesiastica. Jhg. XLIV, Nr. 4. Rovigo, 15. 2. 1965, S. 185-203.)

Richtung gedient und die andere Richtung des „Konservatismus“, „Integralismus“, „Kurialismus“ usw. beschuldigt. Auf diese Weise seien hinter dem Rücken der Väter falsche Hoffnungen und Illusionen geweckt, falsche Probleme gestellt und „nicht immer orthodoxe Forderungen“ verbreitet worden. Dadurch wurden die Arbeiten des Konzils erschwert und die Klarheit des Urteils getrübt. Carli fragt sich, ob dahinter „die Manie einer revolutionären Reformsucht“ oder „ein lächerlicher und hochmütiger Drang zur Selbstbeichtigung“ stecke oder ein falschverstandener Ökumenismus, wie er sogar in der Reise des Papstes nach Bombay einen „harten Schlag gegen die Sache der Ökumene sehe, weil sie die Realpräsenz — die für die Protestanten unannehmbar ist — gefeiert habe!“

Opfer dieser Atmosphäre sei nun eben die *Erklärung über die nichtchristlichen Religionen* geworden, über die das große Publikum, „wer weiß auf welchen Wegen“ schon vor den Konzilsvätern selber aufgeklärt worden sei. Das habe zu einem unwürdigen Kampf mit Pamphleten geführt und politische Reaktionen und diplomatische Komplikationen heraufbeschworen, zumal im Osten, wo sogar einige Übertritte zur Orthodoxie stattgefunden hätten. Verleumder haben behauptet, die Fürsprecher der Judenerklärung unter den Vätern seien vom internationalen Judentum gekauft, und andererseits werden die Väter, die aus diesem oder jenem Grund gegen die Judenerklärung oder ihre Opportunität im gegenwärtigen Augenblick sind, des Antizionismus beschuldigt, ja geradezu der Komplizität mit der Judenvernichtung der Nationalsozialisten verdächtigt. Bei der Diskussion der noch offenen Fragen habe die Presse Einflüsse von anderweitigen Interessen gewittert usw.

Um zur Sache selber zu kommen, schickt Msgr. Carli voraus, daß bei der berühmten Abstimmung am 20. November 1964¹ wohl schon eine überwiegend große Mehrheit für die Erklärung gestimmt habe: 1651 ja, 99 nein, 242 ja mit Vorbehalt. Aber, so fährt Msgr. Carli fort, „es ist nicht minder wahr, daß selbst ein einstimmiges Votum der gesamten Versammlung der Bischöfe noch nicht eine wahre und eigentliche Konzilsentscheidung darstellt, die endgültig und für die ganze Kirche verpflichtend wäre; noch viel weniger bindet sie, wie auch immer, den Papst. Einzig und allein seine freie Zustimmung gibt dem, was vorher *bloße Meinung des Episkopats* war, den Charakter der konziliaren Entscheidung. Nur der römische Papst als Stellvertreter Christi und Haupt des Bischofskollegiums hat nach göttlichem Recht die Autorität und die keiner Kontrolle unterstehende Verantwortung, jegliche Entscheidung, auch diejenige, die bereits die Ja-Stimmen des gesamten Episkopats erhalten hat, zu ratifizieren oder nicht zu ratifizieren, anzunehmen, wie sie ist, oder sie abzuändern, zur Verkündigung freizugeben oder aufzuschieben“ (S. 186).

Auf Grund dieser Tatsache fühlt sich Msgr. Carli noch „in der Phase rechtmäßiger Darlegung eines gegenteiligen Standpunkts, in Erwartung einer nochmaligen Überprüfung der Erklärung in der Aula oder eines Eingreifens des Heiligen Vaters persönlich...“ Vorläufig ist Carli jedenfalls der Meinung, daß es besser gewesen wäre, die Erklärung, eben wegen jener von Leidenschaften verwirrten Atmosphäre, die am 20. November geherrscht habe, nicht zur Abstimmung kommen zu lassen. Man hätte sie besser verschoben, wie man es ja auch mit der Erklärung über die Religionsfreiheit gemacht habe, und aus denselben Gründen... Man hätte dann die Erklärung zu einer besseren Form ausreifen lassen können und sie der billigen Kritik ungerechtfertigter Eile und dem äußeren Druck durch die festgelegten Daten der Konzilssitzungen entzogen.

*

Die Erklärung über die nichtchristlichen Religionen interessiert hier nur unter theologischem Gesichtspunkt und soweit sie die Juden betrifft. Zu diesem Zweck stellt Msgr. Carli die Texte der drei verschiedenen Redaktionen (R 1, R 2 und

R 3) nebeneinander¹ [a. O. S. 188 f.], die zu den am 20. November zur Abstimmung vorgelegten Erklärungen führten. Die Stelle, auf die Msgr. Carli insbesondere die Aufmerksamkeit lenkt, ist in seinem Aufsatz u. a. auf u. S. 34 r., S. 36 l. u. 37 r. [im lateinischen Wortlaut] angeführt. Sie enthält das Verbot, in Katechese und Predigt und wo auch immer die Juden des Gottesmordes zu beschuldigen und sie als Volk verworfen und verflucht zu nennen.

Msgr. Carli betont, daß schon bei der ersten Lektüre erkenntlich ist, daß die zweite Redaktion die nüchternste, die dritte dagegen die umfangreichste und judenfreundlichste ist. Ob im gegenwärtigen Augenblick eine solche Erklärung überhaupt möglich und opportun ist — wiederholt Msgr. Carli —, läßt sich nicht sagen. Ein endgültiges *historisches* Urteil über die Schuld der Juden an Christi Tod zu fällen, ist jedenfalls äußerst schwierig, weil uns nicht genug Material vorliegt. Was ein *theologisches* Urteil anbetrifft, so müssen dazu vier Vorbedingungen erfüllt sein:

- a) Eine überaus sorgfältige Exegese von Dutzenden und aber Dutzenden von Schriftstellen aus dem Alten wie dem Neuen Testament müßte vorausgehen, und keine dürfte im Interesse irgendeiner These vernachlässigt werden.
- b) Eine erschöpfende Untersuchung dieser Stellen, die die Väter und Kirchenlehrer und das ordentliche Lehramt im Licht des Prinzips der Kontinuität und zugleich der Unterscheidung der beiden Heilsökonomien gegeben haben, müßte hinzutreten; man sollte nicht zu leichtfertig annehmen, daß so viele Heilige und Weise es in Sachen Judenfrage an Liebe hätten fehlen lassen.
- c) Man muß der Versuchung widerstehen, auf die Verhältnisse von damals Begriffe und Mentalität von heute zu übertragen (z. B. die „pönalistische“ Mentalität von heute, die modernen Begriffe von „Volk“, „Demokratie“, „Solidarität“, „Mitverantwortung“ usw.), und die Interpretation der „Taten Gottes“ heutigen Kriterien zu unterwerfen, die uns evident scheinen, es damals aber vielleicht keineswegs waren.

1

R 1

„... Et si populi electi magna pars interim longe manet a Christo, iniuria tamen diceretur populus maledictus, cum Deo maneat carissimus propter Patres et dona eis data (cf. Rom. 11, 28), vel gens deicida, quia omnium [hominum] peccata, quae causa fuerunt passionis et mortis Iesu Christi, Dominus passione et morte sua luit (cf. Lc. 23, 34; Act. 3, 17; 1. Cor. 2, 8). Mors tamen Christi non a toto populo tunc vivente, et multo minus ab hodierno populo adducta est.

Ideo caveant sacerdotes ne quid dicant in instructione catechetica neque in praedicatione, quod in cordibus auditorum odium aut despectionem erga Iudaeos gignere possit... Sacra haec Synodus... sicut iniurias hominibus ubicumque inflictas severe reprobant ita etiam magis odia et persecutiones contra Iudaeos, sive olim sive nostris temporibus perpetratas, materno animo deplorat et damnat.“

R 2

„... Sacra haec Synodus sicut iniurias hominibus ubicumque illatas severe reprobant, ita etiam odia et vexationem contra Iudaeos deplorat et damnat. Ideo curent omnes ne sive in catechesi impertienda et Verbi Dei praedicatione sive in quotidianis colloquiis, populum iudaicum ut gentem reprobam exhibeant, neve aliud quid dicant aut faciant, quod animos a Iudaeis alienare possit. Caveant praeterea ne Iudaeis nostrorum temporum quae in passione Christi perpetrata sunt imputentur.“

R 3

„... Etsi Iudaei magna ex parte Evangelium non acceperunt, tamen, Apostolo testante, Deo, cuius dona et vocatio sine poenitentia sunt, adhuc carissimi manent propter patres... Praeterea iniurias hominibus ubicumque inflictas severe reprobans, Synodus huius patrimonii communis memor, odia et persecutiones contra Iudaeos, sive olim sive nostris temporibus perpetratas, deplorat et damnat. Ideo curent omnes ne in catechesi impertienda seu in Verbi Dei praedicatione aliquid doceant, quod in cordibus fidelium odium aut despectionem erga Iudaeos gignere possit; numquam populos iudaicos ut gens reprobata vel maledicta aut deicidii rea exhibeatur. Ea enim quae in passione Christi perpetrata sunt minime toti populo tunc viventi, multo minus hodierno populo imputari possunt. Ceterum semper tenuit et tenet Ecclesia, Christum voluntarie propter omnium hominum peccata passionem suam et mortem immensa caritate obiisse. Ecclesiae praedicantis ergo est annuntiare crucem Christi tamquam signum universalis Dei amoris et fontem omnis gratiae.“

¹ S. o. S. 21 (Anm. d. Red. FR).

- d) Man darf sich bei dem theologischen Urteil nicht von jenem natürlichen und christlichen Gefühl des Mitleids leiten lassen, das die Erinnerung an die Millionen jüdischer Opfer des Nationalsozialismus unvermeidlich in jeder wohlbeschaffenen Seele auslöst.

Diese vier Bedingungen sind nach Msgr. Carlis Meinung in der Erklärung vom 20. November nicht genügend berücksichtigt worden. Gewiß, ein Katholik muß mehr denn jeder andere Haß und Verfolgung verurteilen, besonders wenn sie sich auf rassistische oder religiöse Motive berufen. Aber man könnte es doch merkwürdig finden, daß in einem Konzilsdokument ausschließlich das Unrecht verurteilt wird, das „einst und jetzt“ an den Juden begangen worden ist, als gäbe es nicht, auch heute, anderes, mindestens ebenso verdammenswürdiges Unrecht! „Wir denken in diesem Augenblick an die Vernichtung der Armenier, an den Völkermord und die zahllosen Exzesse, die der marxistische Kommunismus begangen hat.“

Es fehle auch, sagte Msgr. Carli, an einer exakten Einschränkung der konziliaren Verurteilung auf den rassistischen oder religiösen Aspekt dieses erlittenen Unrechts, so daß die Gefahr bestehe, daß das theologische Urteil auf Elemente anderer Herkunft, die historisch strittig sind, abgeleitet könnten. Die Judenverfolgungen stützten sich weder bei dem römischen Kaiser Claudius noch beim „Führer“ auf religiöse Vorwände — „um nur den ersten und letzten der antisemitischen Verfolger der christlichen Ära anzuführen“. „Daher scheint mir jene Verknüpfung („Ideo current omnes...“, als handle es sich um Ursache und Wirkung), die R 1 und R 3 zwischen der Verurteilung der Judenverfolgungen und dem Verbot herstellt, das jüdische Volk als verworfenes, verfluchtes oder des Gottesmordes schuldiges Volk darzustellen, eine ungerechte und unnötige Selbstverletzung der katholischen Kirche zu sein.“

Weitere Verwirrung entsteht dadurch, daß alle drei Redaktionen von „populus“ und „gens“ iudaica reden: zweideutige Terminologie, Anlaß zu Zweideutigkeiten, möglicherweise Ursache der Proteste der arabischen Welt, inklusive der dortigen Katholiken und Orthodoxen. Zur Zeit Jesu waren aber „Rasse“, „Volk“, „Stamm“ (gens), „Religion“ sozusagen ein Ganzes, mit Vorrang des religiösen Elements, das die anderen zur Einheit zusammenschloß und aus den Nachkommen der zwölf Patriarchen das „auserwählte Volk“ machte. Das verhält sich aber heute nicht mehr so. Unter *ethnologischem* Aspekt umfaßt das jüdische „Volk“ oder besser die jüdische „Rasse“ heute alle einzelnen, die physisch von den zwölf Stämmen Israels abstammen, welcher Religion oder welcher Nation sie auch angehören. In *politischer* Hinsicht dagegen kann der Ausdruck „jüdisches Volk“ heute nur die Bewohner des Staates Israel meinen; die zahlreichen Juden der Diaspora, die nicht mehr nach Palästina zurückkehren wollten, gehören nicht dazu.

Unter ethnisch-politischem Gesichtspunkt hat das Konzil keinerlei Anlaß, sich mit den Juden zu befassen, zumal nicht in einer Erklärung mit dem Titel „De habitudine Ecclesiae ad religiones non-christianas“. Das geht auch daraus hervor, daß in den anderen Teilen der gleichen Erklärung nicht von Hindu-, buddhistischen oder Islam-„Völkern“ die Rede ist, sondern von Hinduisten, Buddhisten und Mohammedanern. Unter religiösem Aspekt hat das Konzil dagegen Grund, sich mit den Juden zu befassen. Daher sprechen wir am besten auch von „*jüdischer Religion*“ oder von „*Judaismus*“, worunter dann alle die zu verstehen sind, die zu jeder Zeit und wo auch immer die mosaische Religion bekennen und sich aus diesem Grunde für das „auserwählte Volk“ halten. Dadurch wird das theologische Problem, mit dem wir uns hier beschäftigen, automatisch von anderen Elementen gereinigt, die es verwirren oder inopportun machen könnten. Das theologische Problem wird von Msgr. Carli in die drei Fragen aufgegliedert, die er beantwortet, um damit zugleich drei Behauptungen der *Erklärungen* zu widerlegen.

1. Kann man die Juden „Gottesmörder“ nennen?

Manche Leute sagen, man könne nicht von Gottesmord reden, weil Gott der Etymologie nach nicht getötet werden könne. Das ist leicht zu widerlegen, da die Tötung Christi, des wahren Gottessohnes, im strengsten theologischen Sinne den Namen Gottesmord verdient. Aus demselben Grund hat ja auch die Kirche der Jungfrau Maria, der Mutter Jesu, feierlich den Titel Gottesgebärerin zuerkannt.

Es ist ferner geleugnet worden, daß man im eigentlichen Sinne von Gottesmord sprechen könne, weil die *Juden die Gottheit Christi nicht erkannten*. Antwort: objektiv, in foro externo, handelt es sich um echten Gottesmord, weil Jesus wirklich Gott ist und sich als solcher zu erkennen gegeben hatte. Man kann daher mit Recht diesen Ausdruck gebrauchen, zumindest in dem Sinne, wie es der heilige Petrus tut: „Den *Urheber des Lebens* habt ihr getötet...“ (Apg 3, 15) oder der heilige Paulus: „... die den *Herrn* getötet haben“ (1 Thess 2, 15); „denn wenn sie erkannt hätten, würden sie den *Herrn der Herrlichkeit* nicht gekreuzigt haben“ (1 Kor 2, 8). Aber die Unwissenheit oder der Unglaube der einzelnen Teilnehmer an der Kreuzigung ist eine innere Angelegenheit, über die Gott allein urteilen und richten kann. (In einer Anmerkung bemerkt Carli, Petrus habe, wohl aus Takt oder in dem berechtigten Wunsch, seine Zuhörer für sich zu gewinnen, nur ein einziges Mal von „Unwissenheit“ gesprochen [Apg 3, 17], es sei aber nicht ganz klar, ob er von schuldloser Unwissenheit rede. Jesus dagegen habe ausdrücklich von „Unglauben“ gesprochen, ein Begriff, der nicht nur Mangel an Glauben, sondern auch Auflehnung umfasse [Mt 13, 58; 17, 16; Mk 16, 14; Joh 8, 37 ff.; 10, 38; 11, 48—53; 12, 37]. Es ist dasselbe Drama wie im Alten Testament; vgl. Hebr 3, 19; 4, 6).

Das wahre Problem ist, ob das gesamte jüdische „Volk“ als des Gottesmordes schuldig angesehen werden müsse. Die Erklärung R 3 (s. o. S. 32) antwortet mit einem absoluten Nein und gibt dafür zwei Gründe an: a) „Denn was in der Passion Christi geschehen ist, kann man keineswegs dem gesamten damals lebenden Volk, noch viel weniger dem heutigen Volk zur Last legen“; und b) „Im übrigen war und ist die Kirche immer der Überzeugung, daß Christus freiwillig für die Sünden aller sein Leiden und Sterben aus unermesslicher Liebe auf sich genommen hat.“ Der zweite dieser Gedanken ist zwar an sich vollkommen wahr und hochheilig, aber nach Msgr. Carlis Meinung hier nicht am rechten Platz. Denn hier handelt es sich um die *causa proxima*, die nächste Ursache von Christi Tod, nicht um die *causa remota*, die entfernte Ursache; gesucht werden die *unmittelbar* Verantwortlichen. Sonst müßte man ja auch Judas von der Schuld des Verrats freisprechen!

Es bleibt also noch die erste der beiden angeführten Begründungen zu untersuchen. Die Exegeten sind sich über das Gewicht gewisser Ausdrücke in dem Bericht der Passion (z. B. „turba multa“, eine große Menge [Mt 26, 47]; „universus populus“, das ganze Volk [Mt 27, 25]; „omnis multitudo eorum“, die ganze Versammlung [Lk 23, 1]; „universa turba“, die ganze Volksschar [Lk 23, 18] usw.) und also über die Zahl derer, die unmittelbar am Tode Jesu schuld waren, nicht einig. Doch das ist eine wissenschaftliche Angelegenheit. Unumstritten ist es dagegen, daß nur ein zahlenmäßig nicht übergroßer Teil des damals in Palästina und der Diaspora lebenden jüdischen „Volkes“ (im ethnisch-politischen Sinne) aktiv oder durch Zustimmung an der Kreuzigung Christi beteiligt war. Aber damit ist noch nicht der „Judaismus“, die „jüdische Religion“, und das heißt: das „Volk“ im religiösen Sinne, von der Schuld und der Strafe freigesprochen. Um diese Frage zu klären, muß man die Schrift befragen und sie im Sinne der biblischen Mentalität und im Lichte der Tradition interpretieren und darf sich nicht durch moderne Kategorien verwirren lassen. „Mir nun“, fährt Msgr. Carli fort, „scheinen die zahlreichen hervorragenden Exegeten auf dem rechten Wege zu sein, die — trotz Ezech. cap. 18 — aus der gesamten Heilsordnung des Alten Testaments das Prinzip der ‚Kollek-

tivverantwortung' im Guten wie im Bösen ablesen.“ Auf der einen Seite Gott mit seinen kollektiven Wohltaten und Strafen, auf der anderen das „auserwählte Volk“ mit seinem Gehorsam oder Ungehorsam. Wenn die Anführer des Volkes Verbrechen begehen, gilt das ganze Volk für verantwortlich und wird bestraft, auch wenn die meisten nichts mit dem Unrecht zu tun hatten.

Für diese Mentalität gibt es auch im Neuen Testament Beispiele genug. Jesus beklagt häufig, wie Isaias, die Verhärtung und Blindheit seines „Volkes“ (Mt 13, 15 usw.), seiner „Generation“ (Mt 17, 16 usw.). Er droht den ganzen Städten Korozaïn, Bethsaida und Karphanaum exemplarische Strafen an (Mt 11, 21–24), und doch ist es undenkbar, daß alle Bewohner dieser Städte für seine Predigt und seine Wunder unempfänglich gewesen sind. Ebenso wirft er auch seiner gesamten Generation und der ganzen Kategorie der Schriftgelehrten und Pharisäer die Tötung der Propheten der Vergangenheit vor, an der sie doch selbstverständlich nicht beteiligt waren: „Wehe über euch, Schriftgelehrte und heuchlerische Pharisäer, ihr baut die Gräber der Propheten auf und schmückt die Denkmäler der Gerechten . . . Damit bezeugt ihr euch selber, daß ihr Nachfahren der Prophetenmörder seid. Doch ihr macht das Maß eurer Väter voll . . . damit alles gerechte Blut auf euch komme, das auf Erden vergossen wurde, vom Blute des gerechten Abel an bis auf das Blut des Zacharias . . . den ihr zwischen Tempel und Altar getötet habt. Wahrlich, ich sage euch, dies alles wird über dieses Geschlecht kommen“ (Mt 23, 29–36).

Schließlich sagt Jesus auch die Zerstörung Jerusalems, nicht nur als Strafe für seine Blindheit und die Weigerung, den Herrn aufzunehmen, voraus („weil du die Stunde deiner Heimsuchung nicht erkannt hast“ [Lk 19, 44]), sondern auch als Strafe für die Tötung der Propheten der Vergangenheit: „Jerusalem, Jerusalem, die du die Propheten tötest und die steinigst, die zu dir gesandt sind, wie oft wollte ich deine Kinder versammeln . . . und ihr habt nicht gewollt! Seht, euer Haus wird euch verwüstet zurückgelassen werden“ (Mt 23, 37–38)¹. Nun, die Zerstörung des Tempels, Symbol der mosaischen Religion, die Zerstörung Jerusalems, Hauptstadt des theokratischen Reiches und darum, nach der Auffassung jener Zeit, Symbol der gesamten Nation, der Auszug von 1 100 000 Juden und die Gefangenschaft von 97 000 (von denen Flavius Josephus berichtet) wäre eine so gewaltige und unverhältnismäßige, Gottes unwürdige Strafe, daß sie unverständlich ist, wenn in Seinen Augen nur einige Anführer und deren Parteigänger am Tode der Propheten und Jesu schuld wären. „Ohne das Prinzip der Kollektivverantwortung bliebe dies alles ein unentzifferbares Geheimnis!“

Stefanus klagt die Juden seiner Zeit, obwohl nicht alle es verdienten, *en bloc* an: „Welchen der Propheten haben eure Väter nicht verfolgt?“ (Apg 7, 52). Johannes, der zu einer Zeit schrieb, als der Judentum bereits *en bloc* seine Entscheidung getroffen hatte, eine „endgültige und unumkehrbare Entscheidung, durch die er sich als der erbitterteste und systematische Feind Christi und des Christentums erwies“, erklärt kategorisch: „Er kam in das Seinige, und die Seinen nahmen ihn nicht auf“ (Joh 1, 11). „Für ihn“, fährt Msgr. Carli fort, „stellen ‚die Juden‘ von jetzt an den Typ und die Summe aller Ungläubigen, aller Gegner, aller Mörder Christi dar“ (S. 194)². Selbst Kaiphas, in geheimnisvoller Weise Prophet wider Willen, erklärt im Synhedrion die Tötung Christi für notwendig zur Errettung des ganzen Volkes (Joh 11, 50). Daraus geht hervor, daß er den Ent-

schluß des Synhedrions als Handlung im Namen der ganzen jüdischen Nation auffaßt. Im Lichte dieser Mentalität müssen also auch jene neutestamentlichen Texte interpretiert werden, die ausdrücklich von den für den Gottesmord Verantwortlichen reden.

1. Im Gleichnis von den Weinbergspächtern sagt Jesus die Verurteilung seines ganzen Stammes wegen der Tötung der Knechte und vor allem des Gottessohnes (da ist also der Gottesmord!) als des Herrn des Weinbergs voraus: „Darum, sage ich euch, das Reich Gottes wird von euch genommen und einem Volke gegeben werden, das seine Frucht bringt“ (Mt 21, 43).

Festorazzi erklärt das Gleichnis, entgegen allen alten und neuen Exegeten, so: Es handle sich nicht um das Volk, sondern um seine Anführer, denen das Reich Gottes abgenommen wird, um es einem anderen, neuen Typ von Gemeinschaft (der Kirche) zu geben, die reiche Frucht tragen wird. Aber Matthäus stellt sich nicht die Frage, ob diese neue Gemeinschaft noch Israel sein wird oder nicht³. Überzeugender erscheint Msgr. Carli der Kommentar J. Schmid: Er lehnt die Interpretation Festorazzis ab, da sie nicht nur der geschichtlichen Wahrheit, sondern auch der gesamten Botschaft Jesu und dem Glauben der ersten Christen widerspreche. Gerade auch V. 43 spreche dagegen. Hier ist von einem anderen Volk die Rede, dem das „Gottesreich“ gegeben wird und das seine Frucht bringen wird, und darum gilt „auch das ‚euch‘ nicht bloß den Führern des Judentums allein, im Gegensatz zum Volk, sondern dem ganzen jüdischen Volk . . . Der V. 43 spricht dann den Grundgedanken der ganzen Parabel klar und treffend aus. Sie enthält eine Art Geschichtstheologie, die die Schuld Israels in seiner ganzen Geschichte ins Auge faßt. Die gegenwärtige Generation aber, zu der Jesus spricht, trifft das höchste Maß von Schuld, weil sie den ‚geliebten Sohn‘ dem Tode überliefert. Damit ist Gottes Geduld erschöpft. Die Verwerfung Israels ist die Folge. An seine Stelle tritt ein neues geistiges Israel, das aus den Heiden von Gott berufen und gebildet wird und dem Gott auch neue ‚Pächter‘, Führer, geben wird“⁴.

Auch Simon-Dorado stimmt damit überein⁵.

2. Als Petrus am Pfingstfest zu vielen tausend Juden, nicht nur aus Jerusalem, sondern „aus allen Völkern, die unter dem Himmel sind“ (Apg 2, 6) — also einer Art Abordnung des gesamten Judentums sowohl Palästinas wie der Diaspora —, redete, zögerte er nicht, auszurufen: „Ihr Männer Israels! Hört diese Worte: Ihr habt Jesus von Nazareth durch die Hand von Ungerechten getötet . . . Mit aller Sicherheit erkenne also das ganze Haus Israel: Gott hat diesen Jesus zum Herrn und Messias gemacht, ihn, den ihr gekreuzigt habt“ (Apg 2, 22; 36). Mit anderen Worten: Der Apostelfürst schreibt allen seinen Zuhörern — von denen vielleicht kein einziger tatsächlich an der Tötung Jesu teilgenommen hatte —, ja ganz Israel die Verantwortung für den Gottesmord zu. Ebenso spricht Petrus zu dem Volk, das nach der wunderbaren Heilung des Lahmgeborenen zahlreich herbeigeströmt war: „Den Urheber des Lebens habt ihr getötet, ihn, den Gott von den Toten auferweckt hat, wofür wir Zeugen sind“ (Apg 3, 15). Wieviele von den Zuhörern des heiligen Petrus werden tatsächlich Jesus verraten, verleugnet, getötet und Barabbas gefordert haben? Für das Prinzip der Kollektivverantwortung bedeutet das wenig.

3. Die Apostel werfen dem gesamten Synhedrion die Verantwortung für den Tod Jesus vor: „Der Gott unserer Väter hat Jesus auferweckt, ihn, den ihr ans Holz gehängt und ums Leben gebracht habt“ (Apg 5, 30) — obwohl sie genau wuß-

¹ Dazu Kommentar von J. Schmid: „Das Evangelium nach Matthäus“, 3. Auflage, Regensburg 1956, Verlag Friedrich Pustet, S. 333: „Zur Strafe für solch hartnäckige Ablehnung göttlicher Liebe wird den Bewohnern Jerusalems ‚ihr Haus‘, d. i. ihre Stadt . . . von Gott ihnen selbst überlassen werden. Gott zieht sich selbst von ihnen zurück . . . Die Zerstörung des Tempels und der Stadt wird äußerlich sichtbar machen, daß sie von Gott preisgegeben und verworfen ist.“

² Vgl. F. Festorazzi, I giudei e il quarto Evangelio; in: S. Giovanni — Atti della XVII. Settimana biblica, Brescia 1964, pp. 225–260.

³ F. Festorazzi, „Populus Israel estne maledictus et repudiatus a Deo?“, in: „Verbum Domini“ 1961, pp. 225–271.

⁴ op. cit. Vgl. auch: „Ich sage euch: viele werden aus Osten und Westen kommen und sich zu Tisch legen mit Abraham, Isaak und Jakob im Himmelreich; die Söhne des Reiches aber werden hinausgestoßen werden in die Finsternis draußen“ (Mt 8, 11).

⁵ „Praelectiones biblicae ad usum scholarum. Novum Testamentum, vol. I, Turin 6a, 1944, p. 814.

ten, daß nicht alle Mitglieder des Synhedrion dafür gestimmt hatten.

4. Stefanus zieht in seiner Rede an die Synhedriten und das Volk von Jerusalem (unter denen vielleicht keiner von den tatsächlichen Mördern Jesu war) eine Parallele zwischen den Juden seiner Zeit und ihren Vätern und behauptet, ohne zu unterscheiden: „Welchen der Propheten haben eure Väter nicht verfolgt? Ja, getötet haben sie jene, die geweissagt haben vom Kommen des Gerechten, dessen Verräter und Mörder ihr nun geworden seid“ (Apg 7, 52).

5. Für Paulus sind „die Juden“ als Ganzes diejenigen, „die den Herrn Jesus und die Propheten getötet und uns verfolgt haben, die Gott mißfallen und allen Menschen feind sind. Sie wollen uns hindern, den Heiden zu predigen, daß sie gerettet würden, und machen so ihre Sünde voll zu allen Zeiten. Aber schon hat sie das Strafgericht erteilt in vollem Maße“ (1 Thess 2, 15–16). Paulus schreibt das um das Jahr 50 von den Juden, die ihre konvertierten Landsleute verfolgen, die Mitglieder der verschiedenen Kirchen Judäas geworden waren; und doch war unter ihnen wahrscheinlich keiner, der wirklich an der Tötung Jesu teilgenommen hatte.

*

Zusammenfassend betont Carli, er halte nach alledem die Behauptung für gerechtfertigt, daß zur Zeit Christi das gesamte jüdische Volk, als Religionsgemeinschaft verstanden, die die mosaische Religion bekannte, solidarisch für das Verbrechen des Gottesmordes verantwortlich gewesen sei, trotzdem nur wenige Anführer und ein Teil ihres Anhangs das Verbrechen ausgeführt haben. Diese Anführer waren zwar auf demokratischem Wege durch Volksabstimmung gewählt worden, galten aber im Sinne jener Zeit als von Gott (vgl. Mt 23, 2) und der öffentlichen Meinung als legitime religiöse Obrigkeit und offiziell Verantwortliche eingesetzt. Eben diese haben nun aber den Gottessohn zum Tode verurteilt, und zwar gerade *weil* er sich Gott genannt hatte (Joh 10, 33; 19, 7) und ausreichende Beweise geliefert hatte, daß er hätte Glauben finden müssen (Joh 15, 24). Das Urteil wurde von der Versammlung (Joh 11, 49 ff.), das heißt von der obersten religiösen Instanz der jüdischen Religion, die sich auf das Gesetz Moses' berief (Joh 19, 7) und mit der Begründung gefällt, es handle sich um eine Verteidigung des ganzen Volkes und der Religion selber (Joh 11, 50 und Mt 26, 65). „Daher ist es erlaubt, den Gottesmord dem *Judaismus* als religiöser Gemeinschaft zur Last zu legen.“ In diesem Sinne und gemäß der biblischen Mentalität hat auch der *Judaismus der Zeit nach Christus* objektiv an der Verantwortung für den Gottesmord teil, insofern er die freiwillige Fortsetzung des *Judaismus* von damals darstellt.

II. Kann man die Juden „von Gott verworfen“ nennen?

Die Voraussetzungen für die Beantwortung dieser Frage sind die gleichen wie bei der ersten Frage. Dazu kommt, daß die „Verwerfung“, von der hier die Rede ist, „nicht genau mit derjenigen zusammenfällt, mit der sich die dogmatische Theologie befaßt und die zugleich mit der ‚Praedestination‘ die Göttliche Vorsehung in bezug auf das letzte Ziel, das Ewige Leben der *einzelnen Seele*, bildet“. Hier dagegen handelt es sich um die Kollektivität als moralisches Subjekt, deren Zweck sich in der Zeit erschöpft und die daher auch hier schon Lohn und Strafe empfangen muß, denn in die Ewigkeit treten, wie Augustinus sagt, nicht die Völker, sondern die einzelnen Seelen ein. Wenn man also von „Verwerfung“ oder Nicht-Verwerfung Israels spricht, kann das nur bedeuten: *hat Israel sein irdisches Ziel*, für das Gott es auserwählt hatte, *erreicht oder nicht*. Die einzelnen Juden kann Gott retten, das ist gewiß.

Ob nun Israel in dem oben bestimmten Sinne „von Gott verworfen“ genannt werden muß oder nicht, darüber gibt es heute drei Meinungen. *Die erste* bejaht diese Frage, denn das alte Israel sei auf Grund seines Unglaubens seiner Rolle im Heilsplan Gottes enthoben worden, und ein neues Israel sei

an seine Stelle getreten. *Die zweite* beantwortet die Frage negativ: Israel ist nicht von Gott verstoßen worden, sein Charakter als „auserwähltes Volk“ bleibt bestehen; neben der Kirche — von uns getrennt, aber uns nicht fremd, wie dissidente „ältere Brüder“ — haben die Juden eine besondere Aufgabe im Heilsplan Gottes zu erfüllen. *Die dritte* Meinung steht zwischen diesen beiden: Verlust der Auserwählung und der ursprünglichen Privilegien, aber trotzdem im Plane Gottes eine andere Rolle als alle anderen nichtchristlichen Völker. Israel war die „erste Liebe“ des göttlichen Bräutigams, mit einer besonderen Aufgabe, und diese seine Rolle ist unzerstörbar.

Carli hängt der ersten dieser Meinungen an, weil sie ihm in der Offenbarung am besten begründet zu sein scheint und weil die fast einstimmige Interpretation der Väter und Theologen dafür spricht.

Israel scheint an einem gewissen Punkt seiner Geschichte den Bund mit Gott gebrochen zu haben, nicht durch bloßen Ungehorsam gegenüber seinen Geboten (die die Vorbedingungen des Bundes sind), sondern durch Verwerfung des Zwecks des Bundes selber, indem es Jesus verwarf: „Denn das Ziel des Gesetzes ist Christus“ (Röm 10, 4). Es handelt sich also um die eigentliche Substanz des Bundes. Darum verlor Israel automatisch seinen Daseinszweck, die „Auserwählung“ wurde gegenstandslos, die Privilegien unbegründet.

Bezeichnend ist, daß Jesus und die Apostel in ihrer Predigt den Juden nicht so sehr die Kreuzigung als solche — eine geschichtlich nur „punktuell“ Sünde — vorwarfen, als vielmehr ihren *Unglauben*. Unglaube lag ständig am Grunde des Charakters Israels, und er erreichte seinen Gipfel zur Zeit Jesu und seiner Apostel, gerade als sich die Barmherzigkeit Gottes unermesslich groß zeigte und die Zeichen und Wunder der „Heimsuchung“ Gottes am deutlichsten waren. Er verhärtete sich zu härtester Opposition gegen Christus und seine Lehre, trotz des größten aller Zeichen, der Auferstehung. So hat sich Israel durch eigene Schuld („Hätte ich unter ihnen nicht die Werke getan, die kein anderer tat, so hätten sie keine Sünde“ [Joh. 15, 24]) in einer objektiven Lage von Widerstand gegen Gottes Willen verhärtet. Unter diesem Gesichtspunkt ist die Beziehung zwischen Christentum und *Judaismus* bedeutend schwerer belastet als die Beziehung des Christentums zu allen anderen Religionen. Israel hatte eine vorausweisende Beziehung zu Christus und zum Christentum und hat diese Beziehung durch eigene Schuld von sich gewiesen. Dieser Zustand aber wird dauern, solange der *Judaismus* als Religion nicht *in globo* Christus annimmt.

Nach Msgr. Carli's Meinung ist diese Interpretation durch die Schrift gerechtfertigt und wird von der patristischen Tradition bestätigt. Er führt nun noch einige Schriftstellen zur Unterstützung seiner Auffassung an:

1. Nochmals das Gleichnis von den Weinbergpächtern (Mt 21, 34–43). Israel wird hier in Gestalt seiner religiösen Häupter zum Verlust des Gottesreiches zugunsten eines anderen Volkes verurteilt, und zwar zur Strafe für seinen Unglauben, der in der Tötung des Gottessohnes gipfelt. Es wird also offiziell des größten Geschenks verlustig erklärt, das Gott ihm gemacht hatte, und zugleich verliert es den Grund seiner Erwählung und seiner einzigartigen Geschichte.

2. Vor allem bei Paulus finden wir eine Theologie der Geschichte Israels. Mit blutendem Herzen muß der Apostel eine regelrechte „Verwerfung“ des *Judaismus* zugeben; doch diese schmerzliche Wahrheit zerstört nicht die Tatsache, daß es keine vollständige Verwerfung in bezug auf die einzelnen Personen, noch auch eine ewige Verwerfung für alle Zeiten ist: „Verstockung kam über einen Teil von Israel, bis die Vollzahl der Heiden eingetreten ist ... und so wird ganz Israel gerettet“ (Röm 11, 25).

a) Individuelle Bekehrungen von Juden fehlten zu Paulus' Zeiten nicht (später und bis heute wurden sie allerdings sehr selten). Trotzdem konnte er von der Masse der Juden behaupten: „Was Israel anstrebt, das hat es nicht erreicht; nur die Auswahl erreichte es, die übrigen aber wurden verstockt“

(Röm 11, 4). Die Zahl dieser Auswahl ist jedoch so klein, daß der Apostel sie mit der Handvoll Getreuer vergleicht, die zur Zeit des Elias ihr Knie nicht vor Baal beugten, er nennt sie mit dem Ausdruck Isaia's „Rest“ oder „Same“ (Röm 9, 27; 11, 5). „Gewiß“, so fährt Msgr. Carli fort, „genügt das, um die Treue Gottes gegenüber seinen Verheißungen zu retten, so daß man sagen kann, Gott habe seine ‚Wahl‘ nicht verleugnet, sein Volk nicht völlig und für immer verworfen (Röm 11, 1). Umso mehr als nur der ‚Rest‘, der an Christus glaubt, das echte Israel Gottes bildet...“ (S. 199). Diesem authentischen Hort der Verheißungen und Privilegien gliedern sich auch die Heiden durch den Glauben an: „Wenn ihr aber Christus angehört, dann seid ihr ja Same Abrahams, Erben auf Grund der Verheißung“ (Gal 3, 29). Aber bei allen anderen handelt es sich um echtes Versagen; sie haben sich schuldhaft (Apg 28, 26) von „Verhärtung“, „Dummheit“, „Verblendung“ beherrschen lassen (Röm 11, 7-9), und das wird dauern, „bis die Fülle der Heiden eingegangen ist“ (Röm 11, 25). Die von den Juden verachteten Heiden treten an ihre Stelle: „Heiden, die nicht nach Gerechtigkeit trachteten, haben Gerechtigkeit erlangt, aber die Gerechtigkeit aus Glauben, Israel aber, das sich um das Gerechtigkeitsgesetz mühte, hat das Gesetz nicht erreicht“ (Röm 9, 30). Moses, der für sie hätte Licht sein sollen, ist zum Schleier der Finsternis über ihren Augen geworden, weil ihr Herz sich verhärtet hatte. Das wird dauern, „bis es sich zu Gott bekehrt“ (2 Kor 3, 14-16). „Ein solcher Zustand von ‚Undurchdringlichkeit‘ und ‚Abkehr‘ von Gott ist nicht viel anderes als eine objektive Verwerfung“ (S. 199).

b) Folgt man der Ausdrucksweise des heiligen Paulus, so kann man in der Tragödie des auserwählten Volkes ohne Schwierigkeit eine Art Strafe der Vergeltung erkennen. Die Juden verwerfen Christus, den von Gott gesetzten Eckstein (Mt 21, 42; Apg 4, 11; 1 Petr 2, 7). Der Erlöser wird für sie zum Stein des Anstoßes und Anlaß des Sturzes (vgl. Lk 2, 34), denn sie „stoßen sich daran, weil sie dem Wort nicht glauben, wozu sie doch bestimmt sind“ (1 Petr 2, 4). Zur Strafe für ihren Unglauben also (Röm 11, 23) und ihren rebellischen Ungehorsam (Röm 11, 13) werden die Juden „die Gefallenen“ (Röm 11, 22), die „Abtrünnigen“ schlechthin (Röm 15, 3; Is 65, 1), und ihr Status erhält den Namen „Fall“ (Röm 11, 11-12). Israel hat das Wort Gottes *verworfen* und wurde so „ohne Bewährung im Glauben“ (vgl. 2 Thim 3, 8). Als Strafe der Vergeltung fällt auf es die Verwerfung durch Gott (Röm 11, 15), die Abtrennung vom guten Ölbaum (Röm 11, 17). Israel hat das Kreuz Christi offiziell als „Ärgernis“ verurteilt (1 Kor 1, 23) und hat sich damit in die Kategorie derer eingeordnet, „die verlorengehen“ (1 Kor 1, 18). Es hat das Evangelium offiziell abgelehnt und ist so Gegenstand der *Feindschaft Gottes* geworden (Röm 11, 28). Dieser Zorn Gottes, der Entziehung des ewigen Lebens und Erbteil der Ungläubigen und Widerspenstigen ist (Joh 3, 36; Eph 5, 6; Kol 3, 6), sollte, geschichtlich gesehen, bereits auf das Israel der Zeit des heiligen Paulus fallen (1 Thess 2, 16); theologisch betrachtet jedoch wird er so lange andauern, wie die Juden „in ihrem Unglauben verharren“ (Röm 11, 23), da nur jener Jesus, den sie nicht anerkennen wollen, fähig ist, vor dem Zorn Gottes zu retten (Röm 5, 9).

*

Msgr. Carli zieht die Schlußfolgerung, daß es auf Grund der von ihm beigebrachten Schriftstellen berechtigt ist, den Judaismus, als Religion verstanden, „von Gott verworfen“ zu nennen. Israel hat durch eigene Schuld seine Berufung und Erwählung nicht erfüllt. Es hat den ihm von der Vorsehung zugedachten Auftrag nur zu einem verschwindend kleinen Teil erfüllt. Als „Rasse“ waren die Juden von Gott „abgesondert“ worden, um den Messias dem Leibe nach hervorzubringen und zuerst in die Kirche einzutreten. War dieses *ethnologische* Ziel mit der Geburt Jesu aus der Jungfrau Maria einmal erreicht, so wurde das Volk Israel wieder allen anderen Völkern der Erde gleich. Es blieb ihm nur noch das *religiöse* Ziel seiner Auserwählung, und gerade hier hat Israel freiwillig versagt. Es widerspricht nicht der Gerechtig-

keit noch dem echten Zorn Gottes, wenn Paulus Israel noch (wenigstens zu seiner Zeit!) von Gott geliebt glaubt, „im Hinblick auf die Gnadenwahl... auf Grund der Väter“ (Röm 11, 28)¹. Auch der Barmherzigkeit Gottes widerspricht es nicht, denn sie hat sich der Verwerfung der Juden bedient, um den Heiden den Zugang zur Kirche zu erleichtern, und des Eintritts der Heiden, um die Zeit der Verwerfung eines Volkes abzukürzen, das Gott nicht für immer vernichten will². „Am Ende der Zeiten wird die Masse der Juden gerettet werden: diese Erklärung des heiligen Paulus bildet einen Teil der christlichen Hoffnung³. Aber damit befinden wir uns schon nicht mehr im ursprünglichen Plan der Vorsehung; wir sind auf eine andere Ebene gesunken. Die Gaben Gottes sind ‚ohne Reue‘ (Röm 11, 29) das heißt, sie bleiben von Seiner Seite immer die gleichen: aber von Seiten dessen, der sie zurückweist oder sie nicht zur rechten Zeit benutzt, verwandeln sie sich in Ursachen der Verdammnis“ (S. 201).

III. Kann man die Juden „von Gott verflucht“ nennen?

Es handelt sich nicht um eine „formale“ Verfluchung, als habe Gott gleichsam eine Formel ausgesprochen, die den Juden Unheil brächte. Es ist ein sozusagen „objektiver“ Fluch gemeint, das heißt, eine konkrete Situation, über die Gott sein Verdammungsurteil ausdrückt und mit der eine konkrete Strafe verbunden ist. Diese Situation hat Israel freiwillig angenommen; und solange diese freiwillige Annahme dauert, bleibt auch die Situation „objektiver“ Verfluchung bestehen. „Es muß jedoch kategorisch abgelehnt werden, daß irgendeine private oder öffentliche menschliche Autorität sich unter irgendeinem Vorwand zum Executor der Strafe machen dürfte, die mit dem göttlichen Verdammungsurteil zusammenhängt: das kann nur Gott, wenn, wie und wann er will.“ Nach dieser Vorbemerkung fährt Msgr. Carli fort: „Dies vorausgeschickt, drücke ich die Meinung aus, daß der Judaismus... mit Recht ‚verflucht‘ genannt werden kann, und zwar aus dem gleichen Grund und in dem gleichen Maße, wie er ‚von Gott verworfen‘ genannt werden kann“⁴ (S. 201).

Es folgen einige Schriftstellen, die die Bejahung dieser These unterstützen sollen.

1. Die Verfluchung (Mk 11, 21) des Feigenbaums: „Von dir soll in Ewigkeit keiner mehr eine Frucht essen“ (Mk 11, 14). Die alten Kommentatoren sahen hierin eine ausschließlich Jerusalem betreffende Allegorie, die neuen dagegen eine symbolische Handlung, deren Gegenstand jeder ist, der keine gute Frucht bringt, insbesondere aber das Volk Israel. Dazu sagt Lebreton: „Jesu Absicht ist es nicht, seinen Jüngern seine Macht zu zeigen, noch weniger, seinen Zorn an dem Baum auszulassen; er wollte mit einer Handlung, die den Charakter eines Gleichnisses hat, das Los aufzeigen, das den unfruchtbaren Bäumen bereitet ist, die nur scheinbar lebendig sind, aber nur Laub und keine Frucht tragen. Diese strenge und exemplarische Strafe vollzieht er an einem Baum, während er die Werke der Barmherzigkeit an Menschen übt. Dadurch verstehen die Jünger, welches Schicksal Jerusalem und dem Auserwählten Volk, das im Gleichnis

¹ Dazu Kommentar von F. Prat, „La teologia di S. Paolo. Übers. aus dem Französ., 7. Aufl. Turin 1929, vol II, p. 213.

² Vgl. S. Lyonnet, „De doctrina praedestinationis et reprobationis in Rom. 9“, in „Verbum Domini“ 1956, pp. 193-201; 257-271.

³ „Es ist zu bedauern, daß eine unzulässige Furcht vor Proselytismus dazu geführt hat, daß die schöne Betonung der eschatologischen Hoffnung der Kirche in bezug auf Israel, die in R 2 enthalten war („Memoria insuper dignum est adunationem populi Iudaei cum Ecclesia partem spei christianae esse. Ecclesia enim, docente Apostolo Paulo [cf. Rom. 11, 25], fide inconcussa ac desiderio magno accessum huius populi expectat ad plenitudinem populi Dei, quam Christus instauravit“) durch die farblose allgemeine Formulierung von R 3 ersetzt worden ist („Una cum Prophetis eodemque Apostolo Ecclesia diem Deo soli notum expectat, quo populi omnes una voce Dominum invocabunt et servient eum umero uno“).“ (Anm. von Msgr. Carli) [Vgl. o. S. 32, vgl. o. S. 5 ff.]

⁴ „Ich nehme davon Abstand, den berühmten Text Mt 27, 31 anzuführen, weil sein Wert in dieser Frage sehr umstritten ist und meiner Meinung nach auch mit Recht umstritten wird.“

vom Feigenbaum gemeint ist, bevorsteht (Lk 13, 6) ...¹. „Der biblischen Denkweise zufolge² ist die Verdammung zur Unfruchtbarkeit gleichbedeutend mit der Verfluchung des offiziellen Judentums.“

2. Die Hl. Schrift stellt die Rettung durch den Messias als die größte Segnung Gottes dar (vgl. Gal 3, 9), und ihr erster Nutznießer sollte Israel sein (vgl. Apg 3, 26). Indem Israel Jesus ablehnte, hat es sich automatisch der Segnung Gottes entzogen und sich objektiv in den Stand der Verfluchung begeben, der dauern wird, solange Israel den Erlöser nicht annimmt, denn „wer an ihn glaubt, wird nicht gerichtet, wer aber nicht glaubt, ist bereits gerichtet“, weil er nicht an den Namen des eingeborenen Sohnes glaubt“ (Joh 3, 18) [s. o. S. 32 r.].

3. Die jüdische Religion erhebt den Anspruch, noch heute ihren Anhängern die Rechtfertigung durch das Gesetz zu bringen. Darum kann man mit Recht sagen, daß sie unter dem Fluch bleibt, von dem Christus die erlöst hat, die an ihn glauben: „denn die aus Gesetzeswerken sind, stehen unter dem Fluch... Christus hat uns vom Fluch des Gesetzes losgekauft, indem er für uns zum Fluch wurde, wie geschrieben steht: Verflucht sei, wer am Holze hängt“ (Gal 3, 10-13).

4. Der Judentum erhebt den Anspruch, einen „Dienst der Verurteilung“, einen „Dienst des Todes“ fortzusetzen, den Gott doch aufheben, wertlos machen und außer Wirkung setzen wollte (2 Kor 3, 7-14). Er will noch dem Buchstaben dienen, der tötet, anstatt dem Geiste, der lebendig macht (2 Kor 3, 6). Er beweist wohl noch Eifer für Gott, aber es ist ein unerleuchteter Eifer (Röm 10, 2). Darum kann das Benehmen der Juden Gott nicht gefallen (1 Thess 2, 15) und verdient sein *Verdammungsurteil*.

5. Paulus erlebt im innersten Herzen die religiöse Tragödie seines Volkes mit. Das führt ihn zu einem unerfüllbaren Wunsch: selber anstelle seiner Brüder den Fluch Christi auf sich zu nehmen (Röm 9, 3). Das Wort Fluch, das der Apostel hier braucht, bedeutet im Alten Testament, zur Vernichtung bestimmt sein (vgl. Lev. 27, 28; Deut 7, 26), im Neuen eine heftige Verwerfung, die von Christus trennt (1 Kor 12, 3; 16, 22; Gal 1, 8-9), was sich kaum von Verfluchung unterscheidet (vgl. Mt 25, 41). „Es scheint also, daß Paulus voraussetzt, daß sich Israel in einem Stand der Verfluchung durch Christus befindet“, endet Msgr. Carli diesen Abschnitt (S. 203).

*

¹ „La vita e l'insegnamento di Gesù Cristo Nostro Signore“, übers. aus dem Französischen, Brescia, La Morcelliana, 1934, vol. II, pp. 188-189.

² Unfruchtbarkeit bei Frauen galt im Alten Testament als Fluch, Strafe, Schande, Fruchtbarkeit dagegen als Segen.

Schlußfolgerung Msgr. Carli: „Sowohl aus textlichen Gründen wie aus Gründen der Autorität scheint mir vorläufig die These, daß der Judentum als des Gottesmordes schuldig und in den oben erwähnten Grenzen als von Gott verworfen und verflucht angesehen werden müsse, mit Recht vertreten werden zu können. Daher halte ich ein Verbot des Konzils mit der Tendenz, die freie Diskussion des Problems im einen oder anderen Sinn abzuschneiden, für inopportun. Es weiterhin dem Studium und den Diskussionen der Theologen und Exegeten zu überlassen, würde mehr mit dem Charakter des Konzils selber und mit der bereits bei anderen Schemata angewandten Praxis übereinstimmen. Ein Verbot schiene mir aber nicht nur inopportun, sondern auch ungerechtfertigt, wenn es endgültig so bleiben sollte, wie es in R 3 formuliert ist, wo implizite die negative Meinung angenommen und die positive verurteilt wird.“

„In jedem Fall sollte es der normalen christlichen Liebe und Klugheit überlassen bleiben, die geeignete Zeit zu bestimmen, in der eine Wahrheit ausgesprochen werden soll, die den Interessierten verständlicherweise unangenehm ist, aber deswegen nicht absolutes Stillschweigen verdient, wenn sie wirklich — wie viele glauben — dem Schatz der Göttlichen Offenbarung anvertraut ist.“

e) Ist Matthäus 27, 25 als Selbstverfluchung des jüdischen Volkes zu verstehen?

von Professor Dr. Franz Mussner/Regensburg

„A. Schlatter bemerkt zu St.: ‚Die Formel $\pi\alpha\varsigma \ \delta\ \lambda\alpha\omicron\varsigma$ (das ganze Volk)‘ denkt nicht an eine Handlung der Gemeinde, sondern sammelt alle einzelnen, die am Vorgang beteiligt sind.“ Das ist gut formuliert. Allerdings bemerkt er zum nachfolgenden Ruf des Volkes ‚Sein Blut komme über uns und unsere Kinder‘: ‚Die Verantwortlichkeit wird auf das kommende Geschlecht vererbt‘. Nach P. Gaechter ist der Sinn dieses Rufes: ‚Dieser ist nicht der Messias, sondern ein Verbrecher, der das Kreuz verdient hat, sonst wollen wir verdammt sein. Dieser letzte Gedanke war darin enthalten, daß der Ausruf nicht an die Adresse des Pilatus, sondern auch an Gott selbst gerichtet war, kraft der sakralen Formel... Theologisch bleibt allerdings fraglich, wie weit Gott diese Selbstverfluchung Israels ‚zur Kenntnis genommen hat‘, wie weit nicht.“ Das letztere scheint mir wichtig zu sein. Wenn Jesus selbst am Kreuze gebetet hat: ‚Vater, verzeihe ihnen, denn sie wissen nicht, was sie tun‘, dann darf man in der Tat annehmen, daß Gott von der Selbstverfluchung Israels keine ‚Kenntnis genommen hat‘!“

VIII. Das Haus Isaias im israelischen Jerusalem und die Konzilserklärung

Die Dominikaner des Hauses St. Isaias im israelischen Jerusalem (s. FR XIV, S. 96 f.) haben über den gegenwärtigen Stand der Erklärung „De Ecclesia habitudine ad religiones nonchristianas“ in Zusammenarbeit mit anderen römisch-katholischen Geistlichen in Israel die folgende Zusammenfassung erarbeitet. Sie gibt das Wesentliche ihrer Gedanken über den gegenwärtigen Stand dieser Erklärung und die in der christlichen und jüdischen Welt durch sie hervorgerufenen verschiedenen Reaktionen wieder.

Von der Kirche berufen, in Israel zu leben, und vom Orden beauftragt, in seinem Namen inmitten dieses Volkes Zeugnis abzulegen, haben wir mit echter Sorge gewisse Gerüchte über eine mögliche Änderung der Erklärung über die Juden vernommen, nachdem über die letztere vom Konzil am Schluß der dritten Sitzungsperiode abgestimmt worden war.

Um der Aufgabe willen, die uns übertragen worden ist, und im Namen der Gläubigen, die uns zum Teil in Israel anvertraut wurden, bringen wir unsere Beunruhigung zum Ausdruck. Wir meinen, daß jede wesentliche Änderung des Textes, über den die Väter abgestimmt haben, außerordentlich schwerwiegende Folgen hätte.

Zunächst sei gesagt, daß eine solche Veränderung uns vom rein theologischen Standpunkt aus weder nötig noch wünschenswert erscheint.

Gewisse Kreise scheinen zu fürchten, daß die bewußt pastorale Absicht des Textes allzu leichtfertig auf lehrmäßige Exaktheit verzichten könne. Insbesondere scheint man zu fürchten, einige Gründe, die zur Rechtfertigung des Wohlwollens der Kirche gegenüber den Juden und zur Verdammung des Antisemitismus angeführt werden, stünden nicht im Einklang mit der traditionellen Theologie über „die Verantwortung der Juden“.

Auch wir sind überzeugt, daß man um keinen Preis den Lehrgehalt des Textes seiner pastoralen Absicht unterordnen dürfe. Ferner sind gerade wir am besten in der Lage, die besonderen Schwierigkeiten der theologischen Aussagen über das Verhältnis zwischen Israel und der Kirche zu erkennen und die Schwierigkeiten jeder Formulierung dieses „Mysteriums“ zu ermessen. Doch haben wir durchaus den Eindruck, daß der Text in seiner jetzigen Fassung und in Anbetracht des

besonderen Zweckes, den er verfolgt, hinreichend genau die Lehre der Kirche zusammenfaßt. Überdies ist er eine Einladung an die Theologen, die Arbeit fortzusetzen, indem die Formulierung für spätere Vertiefung offenbleibt.

Darum sind wir, schon vom rein theologischen Standpunkt her, der Meinung, daß es bedauerlich wäre, die Aussagen zu verändern oder gar zu unterdrücken, die sich besonders auf die Schuld des jüdischen Volkes als solchem und seine Entlastung von der Anklage des Gottesmordes beziehen — ganz abgesehen von der Peinlichkeit, einen grundsätzlich von den Vätern angenommenen Text zu korrigieren.

1. Die Schuld des jüdischen Volkes als solchem

„Ea enim quae in passione Christi perpetrata sunt minima toti populo tunc viventi, multo minus hodierno populo imputari possunt.“

Mit dieser Erklärung will das Konzil jede Vorstellung einer Kollektivverantwortung des jüdischen Volkes als solchem am Tode Jesu ausschließen.

Auf diese Weise bringt es eine Lösung für die oft wirren Auseinandersetzungen zwischen Exegeten des Neuen Testaments und Auslegern patristischer Texte. Ferner fordert es so dazu auf, zwischen der ethnischen und soziologischen Wirklichkeit des jüdischen Volkes und seiner religiösen Haltung zu unterscheiden, nach der man gewöhnlich das Judentum bestimmt oder nach der es sich selbst im Gegensatz zum Christentum versteht.

Eine solche Erklärung scheint uns in jeder Hinsicht befreiend, und wir meinen, es dürfe schwierig sein, Abstriche von einer so klaren Aussage zu machen.

Möglicherweise hat das *Sekretariat für die Einheit* für die Schlußfassung jene *Modi* berücksichtigt, die daran erinnern, daß einerseits die Obrigkeit in Jerusalem tätigen Anteil an der Verurteilung Jesu genommen hat und daß andererseits die Synagoge die Predigt der Apostel abgewiesen hat. Gerade diese Hinweise müßten jedoch dazu beitragen, jene Unterscheidung zu bekräftigen, die wir andeuteten, und mit Nachdruck und voller Geltung die These erhärten, daß das jüdische Volk *als solches* nicht für den Tod Jesu verantwortlich gemacht werden kann.

Indessen scheint gerade diese These für manche Kreise Schwierigkeiten zu bereiten. Darum wollen wir hier kurz einige theologische Erwägungen bringen, die geeignet sind, die These zu rechtfertigen.

Der vielfache Sinn des Ausdrucks „die Juden“ im N. T.

Zunächst sind alle Texte des N. T. und besonders die des Johannesevangeliums nicht leicht zu deuten. Es ist klar, daß Ausdrücke wie „die Juden“ oder „das Volk“ sich je nach dem Zusammenhang decken oder aber genau einander entgegengesetzt sind. Sie bezeichnen manchmal die namenlose Menge, die auch diejenigen einschließt, die Jesus gegenüber aufgeschlossen waren, die an Ihn geglaubt haben und Seine Jünger geworden sind (Joh 11, 45; 12, 9 und 11), manchmal aber die Führer des Volkes als Repräsentanten der geistlichen Obrigkeit, die den Einfluß Jesu auf das Volk bekämpfen und seinen Untergang beschließen (Mt 26, 3-5; 27, 20; Joh 11, 47-54; Mt 21, 15 f.). Der Ausdruck „die Juden“, so wie er im vierten Evangelium auf jene letztgenannte Gruppe angewendet wird, steht oft für den Typus der Ablehnung und der Herzensverhärtung (Joh 9), obwohl in anderen Fällen der Evangelist diese Menschen anderen Juden entgegenstellt, die mit „die Menge“, „das Volk“ oder auch „die Jünger“ bezeichnet werden (Joh 19, 38; 20, 19). — Weitere Texte im Anhang.

Verschiedenheiten in der Einstellung der Juden zu Jesus

Betrachtet man andererseits die Einstellung der Juden um Jesus, so findet man die Typen der sich dem Licht Eröffnenden, der Ablehnenden (wie bei der Mehrzahl der Pharisäer und Schriftgelehrten), aber auch die Typen der Erwartenden, der Suchenden, der Ihn Annehmenden, der Ihn hingerissen Anerkennenden. Es möge genügen, hier nur die bedeutsamsten Fälle zu nennen.

Ohne von Maria und den Aposteln zu sprechen, von denen das Konzilsdokument besonders ausführlich handelt, nennen wir nur Nikodemus, Joseph von Arimathea, Zachäus, die heiligen Frauen, den reichen Jüngling — alle die, die sich spontan an Jesus gewandt haben, die ihn über seine Lehre befragt oder ein Wunder von Ihm erbeten haben, ferner alle jene, denen Jesus sich selbst persönlich durch Wort oder Zeichen offenbart hat und schließlich die Menge selbst in ihrer brennenden Erwartung wie in ihrer tragischen Wandelbarkeit.

Ein solcher Gesamtblick wird uns vor allem zum Anlaß, in *den Juden* oder dem *jüdischen Volk*, so wie sie im N. T. erscheinen, *Beispiel und Gleichnis eines jeden Menschen, der zur Erkenntnis des Lichtes berufen ist, zu erblicken*. Kurz, es will uns dünken, daß der Ausdruck „die Juden“, wenn er überhaupt eine kollektive Bedeutung hat, dann eher in einem typologischen als in einem soziologischen, ethnischen oder nationalen Sinn verstanden werden muß.

Das typologische Verständnis der Juden bei den Kirchenvätern
Wir sind der Meinung, daß man auch die Texte der Kirchenväter in diesem typologischen Sinn verstehen muß, wenn sie *die Juden* als eine Gemeinschaft darstellen, die sich dem Licht verschlossen und Jesus verworfen hat. Wenn z. B. der hl. Leo, der hl. Ambrosius oder der hl. Augustinus von der Verblendung der Juden oder ihrer Rolle bei der Passion Christi sprechen, dann denken sie nicht an eine soziologische Gegebenheit, sondern an jene geistliche Haltung, wie sie der Synagoge eignet, so wie sie sich selbst Christus und der Kirche gegenüber definiert hat. Was also von den Juden gesagt wird, muß man in einem theologischen Zusammenhang verstehen, wo Gesetz und Gnade, Fleisch und Geist, Alter und Neuer Bund einander gegenübergestellt werden, um zugleich sowohl die Kontinuität der Heilsgeschichte und die neue Gabe Gottes in Christus Jesus aufleuchten zu lassen.

In diesem Zusammenhang erscheinen dann die Juden als geheimnisvolles Vorbild einer jeden Seele, die Gott zu einer göttlichen Berufung erwählt, auf Sein Kommen vorbereitet und zu Seiner Erkenntnis hinordnet — und die eben dadurch auch der furchtbaren Gefahr ausgesetzt ist, in Verblendung oder Verweigerung zu fallen. Die Juden sind, so gesehen, der Typus der Menschheit, zugleich sündig und heilig. So haben denn auch die Väter von Christen des Alten Bundes und Juden des Neuen gesprochen, womit sie wiederum geistliche Haltungen und nicht soziologische Gegebenheiten meinten.

Der religiöse und der nationale Bestandteil des Judentums

Nun wird man sagen, im besonderen Fall des jüdischen Volkes stelle sich die Frage nach der Kollektivverantwortung in sehr einmaliger Weise. Wirklich ist es offenkundig, daß die Zugehörigkeit zum Judentum, im religiösen Sinn verstanden, eine Stellungnahme gegenüber Jesus und der Kirche einschließt.

Ebenso ist gewiß, daß das Wesen des Judentums, wie es sich in seiner Liturgie und seiner Überlieferung bekundet, sich in der unlöslichen Einheit eines nationalen und eines religiösen Bestandteils bekundet: Judentum ist die Religion eines Volkes. Hier genau liegt die ganze Schwierigkeit; hier auch die Gefahr einer Mißdeutung, wenn man von den Juden als einer Gemeinschaft spricht. Wir sind der Meinung, es sei Aufgabe des christlichen Theologen, diese beiden Bestandteile, das religiöse und das nationale, sehr genau zu unterscheiden, und es sei notwendig, äußerst behutsam jene Verschmelzung von Religion und Nation zu vermeiden, von der sich die heutigen Juden, besonders diejenigen des Staates Israel gerade frei zu machen beginnen.

Wenn es also richtig ist, daß das Judentum, als Religion betrachtet, durch eine Ablehnung Jesu, Seiner Lehre und Seiner Kirche bestimmt ist, so muß man wohl daran festhalten, daß Menschen nicht nur kraft freier Wahl einer bestimmten Religion angehören. Man kann also diese geistliche Stellungnahme nicht von vornherein jedem Juden zuschreiben, nur weil er Jude ist. Man denke doch nur an die Vielzahl der Kinder Israels, die, zu Recht oder Unrecht, ihren Glauben

verloren haben oder die Gebote ihrer Religion nicht mehr befolgen.

Schwierigkeit, von einer Kollektivverantwortung zu reden

Es scheint uns überdies wichtig, daran zu erinnern, daß es in jedem Fall äußerst heikel ist, von der Kollektivverantwortung einer ganzen Nation oder eines Volkes zu reden. Das Problem ist ja erst jüngst durch die zum System erhobene Barbarei während des letzten Weltkrieges aufgeworfen worden. Im Fall des jüdischen Volkes ist es noch weit schwieriger, der Gesamtheit des Volkes die Verantwortung für jenes in Jerusalem begangene Verbrechen zuzuschreiben. Wie kann man die Juden in der Diaspora dafür verantwortlich machen, die zu jener Zeit zahlreicher waren als die in Palästina und die selbst von der Existenz Jesu nichts ahnten, geschweige denn von Seiner Verurteilung und Seinem Tod? Noch schwieriger ist es, von einer Erbverantwortung zu reden, die sich durch die Zugehörigkeit zu dem Volke einfach übertragen würde. Hier glauben wir wirklich, daß es nötig ist, an der schlichten und eindeutigen Ausdrucksweise des Textes festzuhalten: „... minime toti populo. multo minus hodierno populo.“ Es gibt keine Kollektivsünde und weniger noch einen Erbfurch: „Ein Sohn soll nicht die Schuld des Vaters, der Vater nicht die Schuld des Sohnes tragen; dem Gerechten wird seine Gerechtigkeit, dem Bösen seine Schuld angerechnet“ (Ezechiel 18, 20).

Über die Entlastung von der Anklage des Gottesmordes

„Ideo curent omnes ne in catechesi impertienda seu in Verbi Dei praedicatione aliquid doceant, quod in cordibus fidelium odium aut despectionem erga Judaeos gignere possit, numquam populus judaicus ut gens reprobata vel maledicta aut deicidii rea exhibeatur.“

Es scheint, daß gewisse Kreise über die Klarheit verwundert sind, mit der das Konzil die Anklage des Gottesmordes verwirft, und daß sie sich fragen, ob diese Erklärung im Sinne der traditionellen Kirchenlehre sei. Wir unsererseits finden nichts in diesem Text, das nicht nach strengsten theologischen Gesichtspunkten mit der sicheren Lehre übereinstimme.

Unwissenheit oder Verblendung der Juden gegenüber dem Sohn Gottes

Wenn die Verblendung der Juden darin bestand, daß sie die Gottheit Jesu nicht erkannten, dann ist es widersinnig, ihnen zur gleichen Zeit das Verbrechen anzulasten, Ihn als Gottessohn getötet zu haben. Das hat die Kirche sehr bald erkannt, und zwar durch den Mund des Apostelfürsten selber. Der hl. Petrus sagte zu den Juden, daß diejenigen, die Jesus verurteilt haben, es „aus Unwissenheit“ taten (Apg 3, 17). Diese Worte des Apostels sind ein Echo der Worte des Herrn selbst, der sterbend am Kreuz für seine Verfolger gebetet hat mit den Worten: „Vater, vergib ihnen, denn sie wissen nicht, was sie tun.“ Indem der Text die Anklage auf Gottesmord abtut, drückt er lediglich auf eindringliche Weise die überlieferte Lehre aus.

Die wahren Schuldigen an der Kreuzigung

In gewissem Sinne wird man den Ausdruck Gottesmord, wenn überhaupt, auf jene Sünden beziehen müssen, die wir, die im Glauben die Gottheit Jesu erkannt haben, begehen. Diese Wahrheit geht alle Christen an, und der Katechismus von Trient hat sie auch in wunderbaren Sätzen formuliert:

„... hac culpa omnes teneri judicandum est qui in peccata saepius prolabantur. Nam cum peccata nostra Christum Dominum impulerint ut crucis supplicium subiret, profecto qui in flagitiis et sceleribus volutantur (Hebr 6, 4), rursus, quod in ipsis est, crucifigunt in semetipsis Filium Dei. et ostentui habend. Quod quidem scelus eo gravius in nobis videri potest, quam fuerit in Judaeis, quod illi, eodem Apostolo teste (1 Kor 2, 8): „Si cognovissent, nunquam Dominum gloriae crucifixissent?“ Nos autem et nosse

eum profiteamur, et tamen factis negantes, quodammodo violentas manus ei videmur inferre“ (Cat. Trid I, art 4, § 15).

Die wahre Bedeutung der Rolle des jüdischen Volkes

Aus den gemachten Bemerkungen folgt, daß man zur Frage der Teilnahme der Juden am Tode Jesu vor allem auf den typologischen und stellvertretenden Sinn der Rolle des jüdischen Volkes verweisen muß, das in allen seinen Haltungen und Handlungen und in seinen verschiedenen Gliedern im Namen der Gesamtmenschheit gehandelt hat.

Man hat sich gewöhnt, mit einer Art von Rachsucht die jüdische Haltung schlechthin nach denen zu beurteilen, die sich verschlossen oder feindlich gezeigt haben, als ob die jüdische Gemeinschaft zur Zeit Jesu nur aus den Feinden bestanden hätte, die Ihn verurteilen ließen. Das heißt doch, nicht nur die Zahl Seiner Jünger und Freunde und die Menge der machtlosen und furchtsamen Wohlgesinnten übersehen, ganz zu schweigen von der Masse derer, die überhaupt nichts wußten oder außerhalb Palästinas lebten — das heißt vor allem vergessen, daß bei dem Trauerspiel auf Calvaria das Opfer selber ein Jude war, wie eine Jüdin diejenige war, die Ihn der Welt geschenkt hatte.

Wahr ist vielmehr, daß das jüdische Volk *alle* diese verschiedenen Rollen gespielt hat, und zwar in *unserem Namen*, das heißt im Namen alles Guten und alles Bösen, das in jedem von uns ist. Man versteht überdies, daß diejenigen, die eine böse Rolle dabei gespielt haben, es im Namen der sündigen Menschheit taten, als geistliche Typen und geschichtliche Stellvertreter der Sünde des Menschen schlechthin.

Es ist also unmöglich, das jüdische Volk insgesamt für schuldig zu erachten. Und es ist nötig, anzuerkennen, daß, wenn wir Steine auf diejenigen werfen, die Jesus wirklich verurteilt haben, wir diese auf uns selber, auf uns Sünder, werfen!

Wenn also die Kirche weiß, daß die Ablehnung von Person und Botschaft Jesu Israel von ihr getrennt hält, so entlastet sie dennoch die Juden von einer kollektiven Erbverantwortung am Drama von Calvaria und verwirft den Ausdruck „Gottesmord“ als eine monströse und absurde Anklage. Wir sind der Meinung, daß es äußerst wichtig ist, diese befreienden Aussagen in ihrer jetzigen Fassung beizubehalten.

Wir wollen noch betonen, daß eine solche Erklärung nicht nur um der Wahrheit, sondern auch um der Gerechtigkeit willen einen Wert hat. Sie wird dazu beitragen, die christliche Haltung von entstellenden Vereinfachungen zu entgiften, die oft genug gewisse Predigten und auch einen gewissen Katechismusunterricht entstellt und damit auf unheilvolle Weise das Verhalten des christlichen Volkes bestimmt haben.

Wirklich hat man oft genug im Namen kläglich „Beweise“ einer zweifelhaften Theologie die Juden im Laufe der Zeiten der Verachtung ausgesetzt. Zu viele Christen wissen nichts über die schauerlichen Entgleisungen, an denen solche irri- Unterweisung mehr oder minder unmittelbar schuld gewesen ist: Demütigungen, Verfolgungen, Pogrome. Indem man ohne kluge Unterscheidung von der Schuld der Juden gepredigt und die Anklage des Gottesmordes gegen sie geschleudert hat, trug man zu einer gewissen Mitschuld der Christen an einem Antisemitismus bei, dessen Lehre und Gewalttätigkeit freilich ganz offen gegen das Evangelium gerichtet waren.

In einer Welt, in der der Haß so leicht zu entflammen und der Antisemitismus so schnell wiederzuerwecken ist, scheint es uns dringlich, daß die Kirche mit aller Sachlichkeit und Klarheit den Widersinnigkeiten entgegenetrete, die unglücklicherweise dazu beigetragen haben, die schrecklichen Dinge zu rechtfertigen, deren Opfer die Juden nur zu oft geworden sind und deren Wunden tief in ihr Herz eingedrückt bleiben.

Darum glauben wir, die Väter davon überzeugen zu sollen, daß es beim Festhalten an den Aussagen des Textes nicht nur um die Verkündigung einer theologischen Wahrheit, sondern auch um ein Werk der Liebe und der Gerechtigkeit geht, auf

das man seit langem wartet. Darum wollen wir ihnen auch unsere beklemmende Sorge vor den schlimmen Folgen mitteilen, die eine Verwässerung des Textes nach sich zöge, dessen befreiende Formulierungen in der ganzen Welt mit Freude und Dank begrüßt worden sind.

Verhängnisvolle Folgen, die eine Abschwächung des Textes hätte

Bisher haben wir als Theologen gesprochen. Es möge uns nun gestattet sein, von unserer bangen Sorge zu reden, die wir als von der Kirche bestellte Hirten und Apostel empfinden, wenn wir an unser Zeugnis für Christus inmitten Israels denken.

Wir wagen nicht, uns die verhängnisvollen Folgen auszumalen, die jede Veränderung des Textes nach sich zöge, die der Klarheit Eintrag täte und den Sinn verwässerte. Jeder Rückzieher müßte in der Tat als eine Bestätigung gewisser Irrtümer der Vergangenheit und als ein Nachgeben vor den Schwierigkeiten der Gegenwart gelten, und würde eine äußerst ernste Situation heraufbeschwören sowohl für die Strahlkraft der Kirche unter den Juden wie für die Christen, die in Israel leben.

Folgen für die Christen in Israel und für das Wachstum der „Ecclesia ex circumcisione“

Sicher ist zunächst, daß jede Aufweichung der Aussagen über den Gottesmord und über die Verantwortung der Juden die Christen in diesem Land in eine äußerst bedenkliche Lage brächte — insbesondere die Christen hebräischer Sprache, die dem Judentum entstammen und einen kleinen Kern unter den israelischen Katholiken bilden. Was sollten sie ihren Brüdern und jüdischen Landsleuten erwidern, wenn diese von ihnen Rechenschaft über die Gerechtigkeit, Güte und Offenheit der Kirche fordern?

Schwerer wiegt noch, daß selbst der äußere Anschein eines Rückschritts für manche unserer Christen Anlaß zu einer echten Gewissenskrise wäre. Es gibt solche unter ihnen, deren Glauben von der Gewißheit abhängt, daß die Kirche gerecht ist, und von der Erfahrung, daß die Kirche Israel liebt.

Wir denken aber auch an die Hindernisse auf dem Weg zum Glauben, die wie Steine des Anstoßes durch einen Antisemitismus aufgehäuft worden sind, den man durch die Lehre der Kirche rechtfertigen zu können vorgab. Leider ist es wahr, daß falsches Verhalten vieler Christen im Lauf der Geschichte in der Seele der Juden Wunden zurückgelassen hat, die sie daran hindern, das Evangelium zu erkennen. Wir begegnen täglich Juden verschiedenster Herkunft, für die das Zusammenleben mit dieser oder jener christlichen Gemeinschaft Anlaß zu Ungerechtigkeiten und Leiden war, und für die das Antlitz der Kirche gleichbedeutend ist mit Verachtung und Verfolgung. Andererseits erlaubt uns die Beobachtung der Umwelt, in der wir leben, festzustellen, daß die kleinste Geste von Wohlwollen oder Wahrhaftigkeit wie ein Sonnenstrahl begrüßt wurde, der mehr als alle Streitgespräche viele Vorurteile aus der Welt schafft und unerwartete Wandlungen hervorruft. Sicher würde der Text in seiner jetzigen Form eine solche Geste der Kirche sein, der die Menschenherzen öffnet und Vertrauen erweckt dort, wo zahlloses Leid der Vergangenheit Krampf und Verslossenheit bewirkt hatte.

Folgen für den Dialog zwischen Kirche und dem Judentum

Sicher ist, daß jedes Zurückweichen von der ursprünglichen Textfassung, über die von den Vätern abgestimmt wurde, die Anwesenheit der Kirche in Israel aufs schwerste gefährden und das bereits begonnene Gespräch zwischen Juden und Christen unterbrechen müßte, wie es auf vielfache Weise im Geiste der Päpste Johannes XXIII. und Paul VI. angeknüpft worden ist.

Schon die Schwierigkeiten und das Zaudern bei der Erarbeitung des Textes haben viel Unruhe und Bitterkeit erzeugt, aber die Abstimmung mit so großer Mehrheit wurde sowohl

in Israel als auch bei den Juden in aller Welt mit ungeheurer Genugtuung begrüßt.

Der Text selbst ließ durch die Klarheit seiner Lehre und durch die wohlwollende Wärme seines Tons eine gewaltige Hoffnung aufkommen. Man kann sagen, das Konzil habe so das Tor zu einer Annäherung und zu einem gegenseitigen Verständnis aufgetan. Die Herzen waren bereit, das Wort der Kirche aufzunehmen.

Ein Zurückweichen müßte darum als unbegreifliche Bestätigung der Ungerechtigkeiten früherer Zeiten gelten. Es müßte wie eine Abdankung aufgefaßt werden, zumal die Juden fast instinkthaft sich immer an die Kirche als letzten Zeugen der Wahrheit und Gerechtigkeit zu wenden pflegen. Von ihr haben sie stets und besonders in den tragischen Jahren jüngster Vergangenheit die Stimme des Rechts und des Protestes im Namen der Menschlichkeit erwartet.

Darum vermag man die Enttäuschung kaum auszudenken, die auch nur der leiseste Anschein eines Zurückweichens der Kirche verursachen würde, und man wagt sich die Verhärtung nicht auszumalen, die daraus folgen müßte. Dann wäre es wahrlich besser gewesen, nie eine solche Erklärung zu versprechen, zu entwerfen und durch Abstimmung zu bestätigen. Wenn der Text der Väter verwässert wird und wenn das Konzil die Klärungen, die der Text gebracht hat, wieder zurückzunehmen scheint, dann wird man mit Recht oder zu Unrecht glauben, daß die Kirche vor dem Druck der arabischen Staaten zurückgewichen ist; man wird sie anklagen, daß sie sich von politischen Erwägungen habe leiten lassen; man wird sagen, daß sie aus Opportunitätsgründen die Wahrheit verleugnet habe. Und wir fürchten, daß eine solche Haltung für die Kirche ein Unglück bedeuten würde, das weit über den Bereich der Beziehungen zur jüdischen Welt hinausginge.

Wenn man an das Übel denkt, daß ein Werk wie „Der Stellvertreter“ sowohl unter den Juden wie in der ganzen Welt angerichtet hat, dann muß man fürchten, ein neuer Hochhuth könnte sich der Ereignisse um den Text über die Juden bemächtigen, um vor der ganzen Welt eine Haltung anzuklagen, die wie eine Kapitulation der Kirche und als neuer Beweis der Boswilligkeit der Christen gegenüber den Juden aussehen müßte.

Im Namen der Aufgabe, welche die Kirche uns inmitten der Juden anvertraut hat, und im Namen ihrer Gläubigen aus Israel können wir unsere bange Sorge nicht verschweigen.

Die Dominikaner des Hauses St. Isaias
Jerusalem, am 8. Mai 1965

Anhang: Einige Stellen aus den Evangelien, zur Bestätigung der oben vorgetragenen Unterscheidungen.

Joh 7, 1. Nach diesen Ereignissen hielt sich Jesus noch in Galiläa auf; denn in Judäa mochte er nicht wandern, da ihm die „Juden“ nach dem Leben trachteten. (N. B. In Galiläa lebten auch Juden im heutigen ethnischen Sinn. Was „Juden“ hier bedeutet, erhellt aus dem Folgenden, Mt 26, 3-5.) Die Hohenpriester und Ältesten des Volkes versammelten sich... und hielten Rat, um Jesus mit List zu fangen und zu töten. Sie sagten aber: Nur nicht am Feste, damit nicht ein Aufruhr im Volk entstehe.“

Lk 22, 5 (Judas) ging hin und besprach mit den Hohenpriestern und Hauptleuten... und suchte eine Gelegenheit, ihn abseits vom Volke in ihre Hände zu spielen.

Joh 7, 12 f. So kam es unter den Volkshaufen zu einem großen Gerede über ihn... Aber aus Furcht vor den „Juden“ sprach niemand offen von ihm.

Joh 11, 47-49. Die Hohenpriester und Pharisäer versammelten sich im Rat... Kaiphas sprach: „... Seht ihr nicht, daß es besser ist, ein einziger Mensch stirbt...“

Joh 18, 14. Kaiphas war es gewesen, der den „Juden“ diesen Rat gegeben hatte, es wäre besser, ein Mensch stürbe für das Volk...

Die Exegese, die auf anderen Gebieten für das Verständnis der Bibel und besonders des N. T. solche Fortschritte gemacht hat, müßte auch hier einen Schritt voran tun und neue Klarheit schaffen können.

IX. Gerüchte um eine Vierergruppe

Die Vierergruppe

Der Papst hat zu seiner persönlichen Information eine außer-konziliare Kommission bestimmt, welche das Dokument über die Juden auf seine theologische Rechtgläubigkeit prüfen sollte. Die Kommission besteht u. a. aus Erzbischof *Colombo von Mailand* und Monsignore *Luigi Maria Carli*, Bischof von Segni.

Die Kommission habe sich mit 3:1 — wobei die eine Stimme von Erzbischof *Colombo* stammte — gegen den vom Sekretariat zur Förderung der Einheit der Christen vorgelegten Text ausgesprochen (vgl. o. S. 25 ff.).

„... die nicht existiert“ —

so schreibt „Informations catholiques internationales“¹ vom 15. Mai 1965 und berichtet unter der Überschrift „Eine mysteriöse ‚ad hoc‘ Kommission...“ u. a., daß anlässlich der Ankunft von Kardinal *Bea* in der ersten Maihälfte in New York P. *Schmid*, sein Sekretär, eine Pressekonferenz gab, und auch zu folgender Erklärung autorisiert war. Er hat ... die Existenz einer „außerkonziliaren, aus vier Mitgliedern zusammengesetzten Kommission, unter denen Monsignore *Carli* sei“, dementiert.

¹ Nr. 240.

X. Unsicherheiten im Mai bis Juli 1965 um die Konzilerklärung

a) Erhöhte Aktivität um die Fassung der Judenerklärung

Vatikanstadt/Kairo/New York, 22. Mai (KNA). Die Plenarsitzung des Sekretariats zur Förderung der Einheit der Christen vor 14 Tagen stand im Zeichen erhöhter Aktivität um die endgültige Formulierung der beabsichtigten Konzilerklärung über das Verhältnis der katholischen Kirche zu den Juden. Während die Arbeiten im Plenum des Einheitssekretariates, ihrem vertraulichen Charakter entsprechend, hinsichtlich ihres bisher erzielten Resultates der Öffentlichkeit noch nicht zugänglich gemacht werden konnten, entfaltete sich die erwähnte Aktivität besonders von außen her. Als Vizepräsident des Einheitssekretariates hatte sich nach einer Meldung aus dem Erzbischöflichen Palais von Westminster der Erzbischof von Westminster, Kardinal *Heenan*, bereit erklärt, sich zum Sprecher der in jüdischen Kreisen entstandenen Befürchtungen über eine radikale Änderung des Inhaltes der vorgesehenen Judenerklärung zu machen.

Starke Initiativen, die auf Störung und Beeinflussung der Arbeit des Einheitssekretariates hinausliefen, gingen vor allem von Kairo aus. In der Woche der Plenarsitzung des Einheitssekretariates setzte das Hauptquartier der Araberliga alle diplomatischen und publizistischen Mittel ein, um die kleine, aber sehr aktive innerkatholische Widerstandsgruppe gegen die Judenerklärung zu mobilisieren und ihr den Rücken zu stärken. Nach dem Kräfteverhältnis im Einheitssekretariat und in der Vollversammlung des Konzils ist allerdings in keiner Weise mit einer radikalen Änderung der wesentlichen Aussagen der Judenerklärung zu rechnen. Während sich der ägyptische Staatschef *Nasser* in erster Linie auf die in arabischen Staaten residierenden Patriarchen und Bischöfe, die er ständig unter Druck setzen läßt, bei der Durchführung seiner Störmanöver zu stützen beabsichtigt, hat sich der melchitisch-unierte Oberhirte für die israelische Landschaft Galiläa, der arabische Erzbischof *Hakim*, zum Sprecher einer ausgleichenden Position gemacht, die zwischen dem theologischen Wert einer positiven Judenerklärung und den möglichen politischen Nebenwirkungen unterschieden wissen will.

(In: Katholische Nachrichten-Agentur Bonn-München-Berlin u. a. Sonderdienst 26. 5. 1965 — 208.)

b) Die Erklärung bleibt auf der Tagesordnung der Konzilssession

Die Nachrichten, daß die Konzilerklärung über die Nichtchristen (Juden) von der Tagesordnung der vierten Konzilssession abgesetzt wurde (was erhebliches Aufsehen erregte), hat sich als unrichtig oder mindestens lückenhaft erwiesen.

Pater Schmidt SJ, der persönliche Sekretär des Kardinals Augustin *Bea*, dementierte auf das schärfste Berichte, wonach die Koordinierungskommission des Konzils die Erklärung über die Juden auf Grund einer schriftlichen Anweisung des Papstes Paul VI. von der Tagesordnung des Konzils abgesetzt

habe. Die neue Welle von Gerüchten um die Erklärung, mit welcher die Judenheit vom Vorwurf des Gottesmordes freigesprochen werden soll, zeigt, welche kontrastierenden Interessen im Spiel sind; man sieht daran aber auch, daß die Frage von großer prinzipieller Bedeutung für die Freiheit und Unabhängigkeit konziliarer Entscheidungen zu werten ist. Die neuen Gerüchte tauchten im Londoner „Observer“ auf und gelangten in die deutsche Presse. Erzbischof *Pericle Felici*, der Generalsekretär des Konzils, dementierte sofort persönlich die Berichte (s. u. c): da die Zeitungen an den Gerüchten hartnäckig festhielten, wiederholten Sprecher des Generalsekretariates und des *Bea*-Sekretariates die Dementis.

„Die Koordinierungskommission des Konzils ist, wie im Vatikan betont wird, entgegen den Presseberichten nie zusammengetreten. Bei der letzten Sitzung im Mai hatte die Judenerklärung noch nicht veröffentlicht werden können, weil das *Bea*-Sekretariat noch mit der Einarbeitung der 242 Änderungs-vorschläge beschäftigt war. Doch führte der „*Observatore Romano*“ am 13. Juni (1965) die Judenerklärung ausdrücklich unter jenen Texten an, die dem Konzil in der vierten Sitzung zur Approbierung vorgelegt werden. Die Erklärung ist in erster Lesung bereits mit Zweidrittelmehrheit angenommen worden, so daß durch die Geschäftsordnung eine endgültige Verabschiedung nicht mehr verhindert werden kann [s. o. S. 21]. Alle informierten Stellen erklären überdies, daß — von geringfügigen Veränderungen abgesehen — die Substanz der Erklärung unverändert geblieben ist.“

(In: Neue Welt [XVIII/13/14]. Wien, Juli 1965.)

c) Das Dementi von Erzbischof Felici vom 20. Juni 1965

Vatikan-Stadt, 20. Juni (1965). (AP). Erzbischof *Pericle Felici*, der Generalsekretär des Konzils, verneinte heute, daß die strittige Erklärung über die Juden beiseite gelegt worden ist.

Erzbischof *Felici* sagte, daß die Erklärung, in der gesagt wird, daß die Juden für die Kreuzigung nicht verantwortlich gemacht werden können, aus der Erklärung des Konzils über die Beziehungen zwischen der römisch-katholischen Kirche und den nichtchristlichen Religionen nicht gestrichen worden ist.

Er fügte hinzu, daß diese erweiterte Erklärung für die vierte und endgültige, am 14. September beginnende Konzils-Sitzung auf der Tagesordnung bleibe.

Außerhalb Italiens veröffentlichte Berichte sagen, daß die Erklärung über die Juden von der Tagesordnung abgesetzt worden war und daß die koordinierende Konzilskommission darüber bei einer in Rom in der vergangenen Woche stattgefundenen Sitzung informiert worden war.

Erzbischof *Felici* sagte, daß die koordinierende Kommission seit dem 11. Mai, als sie für die nächste Konzils-Sitzung von

verschiedenen anderen Kommissionen entworfenen Dokumenten ihre Zustimmung gab, nicht mehr zusammengetreten war.

Diese Dokumente, die Erklärung über die Juden und eine kontroverse Erklärung über die Religionsfreiheit inbegriffen, wurden im Licht von — durch römisch-katholische Bischöfe während der dritten Konzils-Sitzung im vergangenen Jahr und danach gemachten — Empfehlungen revidiert.

Die Erklärung über die Juden war in einer vorläufigen Abstimmung vor dem Ende der dritten Konzils-Sitzung angenommen worden.

Gemäß den Bestimmungen des Konzils dürfen Dokumente, die eine solche vorläufige Zustimmung erhalten haben, keine größeren Änderungen erfahren.

Aber über die Erklärung über die Religionsfreiheit war bei der vergangenen Sitzung nicht abgestimmt worden und wesentliche Änderungen waren möglich¹.

Erzbischof Felici sagte, daß der Text von Konzilsdokumenten geheim sei. Er weigerte sich zu sagen, was für Änderungen in den beiden Erklärungen vorgenommen worden waren, aber er bemerkte, daß über die Erklärung über die Juden bereits abgestimmt worden war, und sie daher nicht in der Substanz verändert werden könne.

¹ Vatikan-Stadt und Vatikan-Nachrichten. Die außerhalb Italiens veröffentlichten Berichte sagen, daß die Erklärung des Konzils über die Religionsfreiheit auch geändert worden war, um ihre Reichweite einzuschränken. Ein Bericht sagte, daß die amerikanischen Bischöfe so außer Fassung waren, daß sie eine Petition nach Rom gesandt hatten, um gegen die berichteten Abänderungen zu protestieren.

Bischof Francis Reh, ein in New York geborener Prälat, dem als Rektor das päpstliche Nordamerikanische College übertragen ist, sagte, daß er von einer solchen Petition oder von irgendwelchen Änderungen in den Erklärungen über die Religionsfreiheit und über die Juden, die Aktion einer Petition wurden, keine Kenntnis habe.

Während der letzten Konzils-Sitzung war Bischof Reh einer der führenden Befürworter der Erklärung über die Religionsfreiheit. Er ist ein ehemaliger Bischof von Charleston, Süd-Karolina.

d) Die Judenerklärung wird zurückgehalten / Tagesordnung der vierten Konzilssession veröffentlicht

Von Josef Schmitz van Vorst

Vo. Rom, 14. Juni (1965). Die Konzilserklärung über die Nichtchristen (Juden) wird den Konzilsvätern als letzte in der vierten Session vorgelegt. Die Mitteilung der F. A. Z. vom 9. Juni wurde am Sonntag vom „Osservatore Romano“ bestätigt. Aus der Veröffentlichung des vatikanischen Blattes geht weiter hervor, daß der überarbeitete Text den Bischöfen erst zu Beginn der Session im September ausgehändigt wird.

Im Gegensatz dazu werden den Bischöfen die Erklärung über die Religionsfreiheit und fünf andere Vorlagen in der neuen Fassung sofort zugeleitet. Der „Osservatore Romano“ weist darauf hin, daß eine Konzilsvorlage erst dann den Charakter eines Konzilsdekrets erhält, wenn sie ganz durchberaten, endgültig beschlossen und promulgiert worden ist. Die Betonung dieser selbstverständlichen Tatsache wird im Hinblick auf die Judenerklärung jedenfalls als bedeutsam angesehen.

Gleichzeitig gibt der „Osservatore Romano“ die Tagesordnung der Vierten Konzilssession bekannt, die die letzte sein soll. Sie enthält ein reiches Programm. Die Beratungen beginnen mit der Erklärung über die Religionsfreiheit, dem Schema 13 über die Kirche in der Welt von heute, den Schemata über die Mission, die Priester und das Laienapostolat. Es folgt das Offenbarungsschema, das nur zur Abstimmung gestellt wird. Bei den Schemata über die Bischöfe, die geistlichen Orden, die Priesterausbildung, die Schulen sowie bei der Erklärung über die Nichtchristen (Juden), die die Reihe schließen, braucht nur noch über die Zusatzanträge abgestimmt zu werden.

Den Bischöfen gehen in diesen Tagen offenbar nur die ersten fünf Vorlagen zu, die noch diskutiert werden müßten. Die anderen werden zurückgehalten. Mit dieser Unterscheidung wird auch das Verfahren gegenüber der Judenerklärung gerechtfertigt.

(Frankfurter Allgemeine Zeitung, Nr. 136. 15. 6. 1965.)

XI. Prognosen für die vierte Session

Da bei der Abstimmung [s. o. S. 21] die Ja-Stimmen mit Vorbehalt weniger als ein Drittel der Ja-Stimmen ausmachten, war die zuständige Kommission (Sekretariat Kardinal Bea) nicht zu weiteren Textveränderungen verpflichtet. Nur Vorbehalte bzw. Verbesserungsanträge, die der Gesamtaussage nicht widersprechen, waren zu eventueller Einarbeitung zu berücksichtigen; und darüber hatte nach der Geschäftsordnung einzig das Sekretariat Bea zu entscheiden. An der vierten Session muß zuerst die Verarbeitung der Vorbehalte dem Plenum des Konzils zur Prüfung vorgelegt werden. Wird sie gebilligt, ist der Weg frei für die Schlußabstimmung in der „Generalkongregation“ und schließlich zur feierlichen Annahme nach Verkündigung in der „Sessio publica“ durch das (dann mit dem Papst vereinte) Konzil.

Nicht ausgeschlossen sind auf diesem Weg Petitionen von seiten der Minderheit, die direkt dem Papst oder dem Präsidium oder dem Konzilsgericht zugehen. Der Papst selber kann der Kommission (dem Sekretariat Bea) bis zuletzt Abände-

rungsvorschläge zugehen lassen. Die eigentliche Klippe vor Beginn der Vierten Session dürfte aber — wie schon vor der Dritten Session — beim Entscheid der vom Kardinalstaatssekretär präsidierten Koordinierungskommission zu suchen sein. Wenn der Text des 3. Entwurfs der Konzils-Erklärung unverändert wäre, braucht es de facto keine weitere Diskussion. Sofern aber eine ungünstige, etwa abschwächende Veränderung vorliegt, wäre es bedenklich, wenn die Abstimmung über die Verarbeitung der Vorbehalte erst in der Schlußphase stattfände — und man unter einem Druck von Zeitnot, um nicht die ganze Erklärung zu gefährden — diese Abschwächung in Kauf nehmen müßte¹ [s. o. S. 40].

¹ Daß der Papst im letzten Moment — wie voriges Jahr bei dem Ökumene-Schema Abänderungen verlangt, ist diesmal nicht mehr zu erwarten. Eine diesbezügliche Erklärung hat er, wie aus sicherer Quelle verlautet, einem der Moderatoren abgegeben.

XII. Ausblick: „Für einen Dialog zwischen Christen und Juden“

Von Jaques Maudale/Paris, Präsident der jüdisch-christlichen Freundschaftsarbeit

Sechs Millionen Tote, das war am Himmel eines Europas, das sich christlich genannt und in Augenblicken guten Gewissens vielleicht auch geglaubt hatte, es zu sein, eine eigentümliche Verdunkelung und eine totale Finsternis. Wie viele seit Jahrhunderten gestellte Fragen, die noch immer auf eine Antwort warteten! Es kam dann Johannes XIII., der Papst des Konzils und des *aggiornamento*, der Papst des *Pacem in*

*terris*¹; er war nicht selbst diese Antwort, aber er empfand darin dringende Notwendigkeit.

¹ Inzwischen liegt „*Pacem in terris*“ seit Herbst 1964 in hebräischer Sprache vor (vgl. FR. XV, 109). Das Vorwort dazu schrieb Professor David Flusser von der Hebräischen Universität. Es ist, zusammen mit der hebräischen Ausgabe, in viele Sprachen übersetzt worden.

Jetzt ist dem Konzil ein Text unterbreitet, nicht nur über die Beziehungen zwischen Christen und Juden, sondern auch über den schon seit Jahrhunderten unterbrochenen Dialog zwischen beiden. Es handelt sich natürlich nicht darum, sie in gleiche Positionen zu führen, denn dann würde es weder Christentum noch Judentum mehr geben, aber ich weiß nicht was für eine schale Mischung, in der Gott es sehr schwer hätte, die Seinen wiederzuerkennen. Es handelt sich vielmehr ganz einfach darum, sich besser zu kennen beiderseits, aus großer Unkenntnis herauszutreten, das Wesentliche vom Nebensächlichen zu trennen, damit die Karikatur und der tote Buchstabe nicht mehr für die lebendige Wirklichkeit genommen werden. Man muß die Existenz des anderen als solchen zulassen.

Der andere, der auch den Glauben an einen transzendenten und persönlichen Gott hat, der auch die Hoffnung trägt an die Wiederkehr der Parusie oder des Advents, der auch die Liebe trägt, weil auch im hebräischen Zaddik¹ diese sich umarmt finden wie Gerechtigkeit und Erbarmen.

Zur Stunde, da alle diese Tugenden in Frage gestellt sind, nicht nur durch den atheistischen Materialismus, der sich als solcher kundgibt, sondern durch den praktischen Atheismus und Materialismus, die beide von einer ganz auf die Erzeugung des Nützlichen gerichteten Zivilisation ausgeht und gelebt werden, ist es nicht nur recht und gut, sondern unbedingt notwendig, daß alle, die im Geiste Abrahams, dem Vater der Gläubigen, zu Werke gehen, sich untereinander kennen. Das findet genauso Anwendung auf die Moslems, wohlverstanden, und ich sehe nicht ein, warum der Islam, der glücklicherweise im gleichen Text „Von Juden und Nichtchristen“ erwähnt wird — nicht unter derselben Überschrift wie das Judentum im Bereich des Sekretariats für die Einheit genannt werden sollte. Was für ein besseres Mittel gäbe es, zu beweisen, daß es sich hier um nichts anderes als eine religiöse Wahl handelt und nicht um irgendeine Parteinahme in dem traurigen Streit, der heute die Araber wider Israel stellt? Denn die Araber stellen ebensowenig für sich allein den ganzen Islam dar, wie der Staat Israel nicht das ganze Judentum ist.

Die getrennten Christen einander näherzubringen, ist eine ausgezeichnete und notwendige Aufgabe. Aber über die Grenzen des Christentums hinaus haben viele Menschen auch einen Gehalt an Offenbarung empfangen und haben ihn mit eifersüchtiger Treue gehütet. Sie waren und müssen noch heute für die Christen Beispiel und Zeugnis sein: Ein Beispiel, nur zu oft verkannt; ein Zeugnis, zu lange als nicht wichtig geachtet. All das muß von nun an aufhören, und der Dialog,

ein echter Dialog, muß die unfruchtbaren Streitgespräche und die Gegnerschaft ablösen, die Haß und Mord erzeugen.

Dies ist es, was wir erwarten, daß das Konzil es möglich mache. Wenn ich sage wir, so spiele ich nicht allein auf einige an, die sich in der jüdisch-christlichen Freundschaft zusammenfinden, sondern auch auf alle jene unendlich zahlreichen Christen und Juden, die das innerste Bewußtsein haben, denselben Gott anzubeten. Es ist sogar möglich, daß ihre Verschiedenheit eine Bereicherung darstellt und kein Ärmwerden. Sie haben verschiedene Geistigkeiten entwickelt. Sie haben die Akzente nicht auf dieselben Vokale gesetzt, vielleicht weil die Wirklichkeit, die sie gemeinsam anerkennen, immer noch in einigen Punkten die erforderliche menschliche Ausdrucksmöglichkeit übertrifft. So haben sie sich gegenseitig manches zu geben.

Dieser Austausch, dieses gegenseitige Geschenk, ist das, was einen wahren Dialog charakterisiert, das was ihn radikal vom traditionellen Streitgespräch unterscheidet. Dafür ist es notwendig, daß die Kirche sich öffnet, aber auch die Synagoge. Es ist an der Kirche, die ersten Schritte zu tun, weil sie in der Vergangenheit nicht immer aufmerksam genug war, um zu verhindern, daß man sich ihrer bediente, um die abscheulichen Exzesse gegen eine gehetzte und wehrlose Minderheit zu decken; wo man den Widerstand tadelte, anstatt seinen Mut und seine Treue anzuerkennen.

Diese Zeiten sind nun vorüber, und ich möchte nur zum Beweis, über die Rede von Kardinal Bea in der 2. Session des Konzils hinaus, die Worte von Msgr. Guerry, Erzbischof von Cambrai in Donai anführen, vom 22. April letzten Jahres und die auch von „La Croix du Nord“ am 24. April 1964 berichtet wurden:

„Wir achten die Treue des jüdischen Volkes zu seinem tausendjährigen Auftrag als Schutzsprache des Monotheismus und der Transzendenz Gottes.“

Wir hoffen, daß dies morgen mit der ganzen Autorität des Ökumenischen Konzils im Namen der katholischen Kirche ausgesprochen werde. Dem wird weder von Protestanten noch von Orthodoxen widersprochen werden. Das ist eine Stellung, die eine Einstimmigkeit der Christen ausmacht, welches auch immer ihre Konfession sei. So wird das Konzil — indem an einer besseren Verständigung von Christen und Juden gearbeitet wird — gleichzeitig in einem wesentlichen Punkt gut zu einer Annäherung der Christen untereinander beitragen.* (Le Monde, Paris, 23. 9. 1964). Übersetzung von Dr. Elisabeth Huber, Luzern.

* Für die Mithilfe bei der Zusammenstellung der Dokumentation über die Konzilerklärung danken wir besonders herzlich Pater Dr. Ludwig Kaufmann S. J., Mitherausgeber der in Zürich erscheinenden „Orientierung“.

¹ Gerechter, chassidischer Wunderrabbi

3. Brüderlicher Dialog

Von Dr. theol. Franz Hengsbach, Bischof von Essen¹

Das II. Vatikanische Konzil hat in seiner dritten Sitzungsperiode entscheidende Schritte auf dem Weg in die Zukunft getan, in die Zukunft einer immer mehr von Technik und Organisation bestimmten, zusammenwachsenden und sich einenden Welt. Die Katholische Kirche will weltoffen, gesprächsbereit und dienstwillig diesen Weg gehen. Als Schlüsselwort zum Verständnis dieser Entwicklung darf das Leitmotiv der Enzyklika Papst Paul VI. *Ecclesiam Suam* gelten, das Wort vom Dialog. Der Dialog ist weder Disput noch

Koexistenz zweier Monologe. Er ist ein Eingehen auf den Gesprächspartner, verständnisvoll und ehrfürchtig hinhorchend auf seine Eigenarten und Erkenntnisse, auf seine besonderen Ängste und Hoffnungen. Ein echter Dialog bereichert beide Partner, setzt freilich auch den vertrauensvollen Willen zur Partnerschaft voraus.

Einen besonderen Platz in diesem sich ausweitenden Gespräch der Kirche mit den Menschen aller Völker und Kulturen, anderer Traditionen und Religionen nimmt das Gespräch mit dem jüdischen Volke ein. Hier geht es nicht nur um Brüderlichkeit und Toleranz in einem menschlichen Sinn, um Überwindung von geschichtlichen Fehl- und Vorurteilen, sondern um ein gemeinsames Erbe. Das verlangt ein gemeinsames

¹ Mit Einverständnis der Schriftleitung entnommen aus der „Allgemeinen Wochenzeitung der Juden in Deutschland“ (XIX/49), 5. 3. 1965.

Zeugnis. Wen es bezeugt, faßt am kürzesten Pascal zusammen in dem Wort: *„Nicht der Gott der Philosophen, sondern der Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs“*. Das ist eine lebensnotwendige Orientierung alles menschlichen Nachdenkens über das Letzte und den Letzten. Die Versuchung, über Gott zu verfügen, und zwar auf dem Wege der Philosophie oder der Magie, ist eine Uerversuchung des Menschen. Die Botschaft vom Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs, der von sich aus den Dialog mit den Menschen sucht und beginnt, ist das Erbe, das Israel der Menschheit geschenkt hat. Die dialogische Existenz des Menschen ist bezeugt in allen heiligen Schriften dieses Volkes, die auch die heiligen Schriften der Christenheit sind. Dialog heißt zunächst Wort. In einer Zeit, die das Wort mehr und mehr entwertet und Bilder und Zeichen an seine Stelle setzt, ist es nicht selbstverständlich, daß echter Dialog zustande kommt. Sollte uns nicht das Gespräch mit jenem Volk helfen können, dessen Kultur in einzigartiger Weise auf dem Worte beruht?

Dialog heißt auch Antwort. Echte Antwort ist Verantwortung. Solche Verantwortung für den Menschen, für das Volk, für die Zukunft der Welt ist echter Brüderlichkeit wesentlich. Sie beschränkt sich nicht auf unverbindliche Gefühle, schon gar nicht auf eine bloße „Woche der Brüderlichkeit“. Das genügt nicht. Sie weiß um den gemeinsamen Vater, um die gemein-

same Verheißung. Sie hält fest an der unverlierbaren gemeinsamen Hoffnung. Am Anfang der Welt steht die Gottesoffenbarung der Schöpfung, am Ende das universale Gericht und die Fülle der Zeit. Welt und Menschen haben einen sinngegebenen Anfang und ein sinngegebenes Ende.

Zum gemeinsamen Erbe der Juden und Christen gehört das Wissen um die Geschichtlichkeit des Menschen, und in Zuordnung mit ihr um die Möglichkeit des Menschen, in Widerspruch zu treten zum Sinn der Schöpfung. Das ist nicht nur eine individuelle Angelegenheit. Auch Völker können abfallen von ihrem Sinn, können heilsame Erfahrungen, die sie einmal machten, wieder vergessen. Nicht für alle ist die Geschichte eine Lehrmeisterin.

Das ist heute besonders bedeutsam. Der zeitliche Abstand von den Greueln des Nazismus wächst, und neu in die Geschichte eintretende Völker leben nicht aus der Erinnerung. Brüderlichkeit muß in den Völkern immer wieder neu gelebt werden, neu gelehrt und gelernt. Diejenigen, die das gemeinsame Geschenk und Erbe des Glaubens an Gott den Vater verbindet, sind vor allen anderen gerufen, das Beispiel der Brüderlichkeit zu geben. Sie tun damit allen Menschen einen entscheidenden Dienst, nämlich ernst zu nehmen, was für alle zum Leben und zum Überleben heute notwendig ist: als Brüder miteinander zu sprechen.

4. Kirche immer aus Juden und Heiden

Vortrag von Dr. Willehad Eckert O. P., gehalten auf der Studienwoche der Österreichischen Katholischen Hochschuljugend in Kremsmünster im August 1964¹

Wem es gegönnt ist, zu den alten Kirchen Roms zu pilgern, dem werden in Mosaiken und Fresken immer wieder zwei Frauengestalten begegnen, die die *Ecclesia ex Judaeis* und die *Ecclesia ex gentibus*, die Kirche aus den Juden und die Kirche aus den Heiden, symbolisieren. Was die beiden Symbolgestalten bedeuten, erkennen wir, wenn wir uns mit der Theologie der Kirchenväter vertraut machen. Schon früh sinneten die christlichen Theologen über das Geheimnis der Berufung nach. Justin der Märtyrer und Klemens von Alexandrien nehmen den Logosbegriff als ihren Ausgangspunkt. Am Logos hatte die Prophetie der Juden, der wir in der Bibel begegnen, aber auch die Weisheit der Griechen teil. Soweit die Philosophen einander widersprachen, vertraten sie nur ihre eigenen Meinungen, hatten nicht am Logos Anteil, soweit ihr Suchen aber zu einem gemeinsamen Finden der Wahrheit wurde, wirkte das Wort Gottes in ihnen. Auch sie wurden Wahrheitszeugen, mußten durch ihren Tod der Wahrheit Zeugnis geben, waren Märtyrer wie die Propheten. Was in den Worten der Propheten und Philosophen sich ankündigte, hat sich in dem Kommen Christi erfüllt, das Wort Gottes selbst trat unter die Menschen. Die Ströme der Offenbarung vereinigten sich in einem einzigen großen Strom, dem der Christenheit. Was im ersten Vers des Hebräerbriefes angedeutet ist, sahen die Kirchenväter in der Geschichte Christi und seiner Kirche erfüllt. Aus dem Miteinander der in Christus geeinten Kirche aus Juden und Heiden konnte aber leicht ein Nacheinander werden, denn die Zahl der Christen aus den Heiden war schon wenigstens seit Beginn des zweiten Jahrhunderts größer als die aus den Juden. Seit dem vierten Jahrhundert gab es keine nennenswerte Zahl von Christen aus dem Judentum mehr, wenigstens nicht, soweit es sich um

Glieder der Kirche handelte. Eine andere Frage ist es, wie lange jüdenchristliche Sekten außerhalb der Kirche bestanden. Als Folge des Rückgangs des zahlenmäßigen Anteils der Christen aus dem Judentum wandelte sich der Sinn, der mit den beiden Frauengestalten verbunden wurde. Die Kirche aus den Juden wurde als die Schar der Auserwählten, der Patriarchen und der Propheten, und aller, die Gott die Treue hielten, in der Zeit des Alten Bundes verstanden, denen nun die Kirche der Heiden, der Erwählten aus dem Neuen Bund gegenübergestellt wurden. Wie der Neue Bund den Alten abzulösen schien, so traten die Christen aus den Heiden scheinbar als die rechtmäßigen Erben an die Stelle der Juden, waren die legitimen Nachfolger und Nachkommen der Patriarchen und Propheten. Im Blick auf Christus einten sich die beiden Kirchen. Die Kirche aus den Juden gehörte in dieser Betrachtungsweise der Vergangenheit an, die Kirche aus den Heiden der Gegenwart. Die Gleichung ging allerdings nicht ganz auf. Sie stand im Gegensatz zur Verheißung des Apostel Paulus im Römerbrief (c. 11, 25—31). Da der Apostel die Bekehrung des ganzen Israel weissagt, sobald die Vollzahl der Heiden eingetreten ist, kann Kirche aus den Juden nicht einfachhin der Vergangenheit angehören, sondern muß auch eine Zukunft haben. Die Erwartung der Bekehrung des ganzen Israel zu Christus in der Endzeit begründete die Duldung der Juden in der Zeit, eine Duldung freilich, die sich viele Einschränkungen gefallen lassen mußte und nicht verhindern konnte, daß die Juden in praxi den Christen weitgehend als ein Hindernis, mehr noch als ein Ärgernis galten. Die zahlreichen Verfolgungen der Juden durch Christen sprechen eine nur zu deutliche Sprache. Als die Kirche aus den Juden und die aus den Heiden im Sinne eines Nacheinander verstanden wurde, da wurde dem Miteinander der beiden Frauengestalten ein neuer Sinn unterlegt. Im Mittelalter deutet das Miteinander der beiden Frauen das Gegenüber, die Zwietracht von Kirche und Synagoge an, die beiden konkurrierenden Heilsgemein-

¹ Manche Gespräche in Kremsmünster und in Rom anläßlich der Konzilsdebatte gaben Anregung, das Thema erneut zu überdenken, nach neuen Formulierungen zu suchen.

schaften¹. Das Thema von der Kirche aus Juden und Heiden geriet fast in Vergessenheit. Der neuzeitliche Antisemitismus, der die Rasse vergötzt, der in Naturalismus und Determinismus verhardt, mußte sich zwangsläufig gegen den christlichen Glauben ebenso wie gegen das Judentum wenden. Das gilt für jede der Spielarten des modernen Antisemitismus, ganz besonders aber für die Form, die er unter Hitler annahm. Msgr. John Oesterreicher, Consultor des Sekretariats für die christliche Einheit, hat das sehr deutlich ausgesprochen: „Für Hitler waren die Juden ein Symbol. Entschlossen, eine Geschichtsperiode einzuleiten, in der der Dekalog geächtet und das Gewissen ausgeschaltet sein würde, erkannte Hitlers Spürsinn in ihnen das Volk, das den Sinai umstand. Mit dem Instinkt Kains sah er in ihnen ein Zeichen der Sorge Gottes für Seine Schöpfung, eine Erinnerung an die Geschichte unseres Heiles. Als er die Juden ins Konzentrationslager warf, suchte er den Menschen einzukerkern, das Geschöpf, das *capax Dei* ist, weil es nach dem Ebenbilde Gottes geformt wurde. Indem er die Juden unter die Erde brachte, wollte er das Fleisch und Blut Christi für immer vom Erdboden verschwinden lassen“². In Auschwitz haben die Juden, so erklärt Msgr. Oesterreicher an anderer Stelle, die Last der Christen mitgetragen³. Die meisten der in den KZs schmachtenden Juden mögen sich dessen kaum bewußt gewesen sein, wie auch die Christen nur zum geringen Teil bisher dies erkannt haben. Aber das mindert nicht die Richtigkeit noch die Bedeutsamkeit dieser Erkenntnis. Unter dem Eindruck des wachsenden Antisemitismus wurde das Nachsinnen über das Thema der Kirche aus Juden und Heiden wieder aktuell. Man kann sich diesem Thema in theologischer Betrachtung zuwenden. Die Exegese des Römerbriefes bietet dazu gute Möglichkeiten. Man wird aber auch nicht auf die historische Untersuchung verzichten dürfen. Es ist wohl kein Zufall, daß sich Forscher, denen am christlich-jüdischen Gespräch liegt, gerne der Geschichte des Judentums zugewendet haben.

Ein halbes Jahr vor der Regierungsübernahme durch die Nationalsozialisten in Deutschland hielt Erik Peterson auf den Salzburger Hochschulwochen im Sommer 1932 drei Vorlesungen, denen er den Titel gab: Die Kirche aus Juden und Heiden. Im Frühjahr 1933 erschienen diese Vorlesungen im Druck⁴. Im Vorwort erklärt der Verfasser, er habe den Weg der biblischen Exegese gewählt, „um patristisches Gedanken- gut, das vielfach in Vergessenheit geraten ist, aus der Offenbarung heraus zu entwickeln“. Die Akzentsetzung seines Buches ist jedoch etwas anders, als es bei der Väterexegese weitgehend der Fall ist. Dort geht es mehr um die Frage nach dem Schicksal der Juden, des jüdischen Volkes, das nicht zu Christus gefunden hat, und seine endgültige Rettung. Die Väterexegese ist dabei in zunehmendem Maße von der anti-jüdischen Polemik bestimmt. Während noch Origenes auf richtig Anteil am Schicksal des jüdischen Volkes nimmt und für ihn Kirche und Synagoge fast Geschwister sind, vermögen die Späteren fast nur noch die Juden als Abtrünnige zu sehen, für die harte Verurteilung gerade gut genug ist⁵. Demgegen-

über betont Erik Peterson mehr die Eingliederung der Juden in die Kirche. Bezeichnend ist, daß zwar seine Vorträge in Salzburg Aufsehen erregten, das Buch jedoch, wie eine katholische Kirchenzeitung in dieser Zeit bemerkt, anscheinend nur wenige Leser fand. In der Rezension hieß es damals: das Buch gebe die einzig mögliche, weil „theologische Antwort auf die Judenfrage, die erst dann befriedigend und gültig gelöst werden wird, wenn die Juden als Volk in die Kirche eingetreten sind“¹. Diese Bemerkung zeigt deutlich genug, wie weit auch wohlmeinende Katholiken in den dreißiger Jahren von der Einsicht entfernt waren, die die Erklärung zum Verhältnis der Katholiken zu den nichtchristlichen Religionen (sogenannte Judenerklärung) auszeichnet, die am 20. November 1964 von fast 1700 Konzilsvätern uneingeschränkt gebilligt wurde. Während in dieser Erklärung das gemeinsame Erbe von Juden und Christen betont wird, die Fortdauer der Gnadengaben für die Juden und die Liebe Gottes zum jüdischen Volk und daraus gefolgert wird, daß um des gemeinsamen geistlichen Erbes willen Christen und Juden in gegenseitiger Kenntnis und Wertschätzung miteinander verbunden sein sollten und aus diesem Grunde gemeinsame Studien und Gespräche begrüßt werden, sah der Rezensent damals nur die Lösung der sogenannten Judenfrage in einem Aufgehen der Juden in der Kirche. Das entsprach weitgehend den Intentionen der Arbeit von Peterson. Nicht umsonst setzt seine Untersuchung mit einer Erklärung des Kapitels 9 des Römerbriefes ein. Für Peterson liegt die Schuld der Juden in ihrem „fleischlichen“ Denken. Er unterscheidet ‚fleischlich‘ von ‚sinnlich‘. Es geht ihm nicht etwa um den Vorwurf sexueller Ausschreitung, den Antisemiten nicht ungern Juden zu machen pflegten. Fleischlichkeit meint vielmehr die Betonung des natürlichen Zusammenhangs. Gott wählte sich ein Volk aus den Völkern der Welt aus. Das einmal erwählte Volk konnte aufgrund seiner natürlichen Fortdauer glauben, für immer das erwählte Volk zu sein: „Die einzige Gefahr, von der es aus diesem Gesichtspunkt heraus bedroht war, konnte nur in der Bedrohung seiner natürlichen Fortdauer erblickt werden. An diesem einen Punkt hing alles. Man versteht, welches Gewicht jetzt die ‚fleischliche‘ Sphäre für die Juden bekommen mußte. . . . Man darf diesen Begriff nicht mit dem der Sinnlichkeit verwechseln. Der Jude ist fleischlich, der Heide ist sinnlich. Das sind zwei ganz verschiedene Tatbestände. Diese Sphäre der ‚Fleischlichkeit‘ ist für die Juden unvermeidlich, weil der Begriff der Erwählung Israels letztlich in der natürlichen Sphäre haften bleibt“². Dem fleischlichen Israel stellt er das Pneumatische in der Ecclesia gegenüber, der Zugehörigkeit zum erwählten Volk durch Geburt setzt er die Zugehörigkeit durch Erwählung entgegen. In diesem Sinne löst dann die Kirche als das wahre Israel die Synagoge ab, die aufgehört hat, den Titel Israel im eigentlichen Sinne zu verdienen. Hier ist Peterson ganz im Banne der patristischen Theologie. Dabei ist ihm zuzubilligen, daß in der Tat jüdischerseits der natürliche Zusammenhang der Glieder des erwählten Volkes betont wird. Nach jüdischer Auffassung wird man in das von Gott erwählte Volk hineingeboren und verbleibt in ihm auch, wenn man persönlich seinen Glauben eingebüßt hat. Darum wird die Konversion geradezu als Verrat am jüdischen Volk empfunden. Karl Stern hat dies in seiner Autobiographie sehr klar geschildert, wenn er dort unterscheidet zwischen der Konversion eines Nichtjuden und eines Juden zum Christentum. Jede Konversion ist ein persönliches Sterben. Bei der Konversion eines Juden aber scheint das Volk in ihm zu sterben³.

1 Zum Gestaltwandel vgl. A. Weis, Die Synagoge am Münster zu Straßburg, in: Das Münster, Bd. 1 (1957), 65–80; ders., Ecclesia und Synagoga, in: Reallexikon zur deutschen Kunstgeschichte Bd. 4 Sp. 1189; W. Eckert, Geehrte und geschändete Synagoge, in: Christen und Juden — Ihr Gegenüber vom Apostelkonzil bis heute, hrsg. von W. D. Marsch und Karl Thieme, Mainz/Göttingen 1961, 67–90; viel Material bietet auch W. Seiferth, Synagoge und Kirche im Mittelalter, München 1964, der freilich oft an der Oberfläche bleibt und leider die neuere Literatur zum Teil unberücksichtigt läßt.

2 J. Oesterreicher, Das Konzil und die Juden, in: W. P. Eckert und E. L. Ehrlich, Judenhaß — Schuld der Christen?! Versuch eines Gespräches, Essen 1964, 381 f. [s. u. S. 140].

3 J. Oesterreicher, Auschwitz, der Christ und das Konzil, Meitingen und Augsburg 1964 [s. u. S. 145].

4 E. Peterson, Die Kirche aus Juden und Heiden = Bücherei der Salzburger Hochschulwochen II, Salzburg 1933.

5 Vgl. K. H. Schelkle, Paulus — Lehrer der Väter und die altkirchliche Auslegung von Römer 1–11. Düsseldorf 1956; außer seinen Ausführungen zur Väterexegese anläßlich der einzelnen Paulusverse sei hier besonders auf Abschnitt III der Zusammenfassung verwiesen. 419–423.

1 Leider liegt diese Rezension mit nur einem Ausschnitt vor, aus dem hervorgeht, daß sie in einer katholischen Kirchenzeitung erschienen ist. Jedoch weder Ort noch Datum sind feststellbar. Trotzdem lege ich Wert auf dieses Zitat, weil es höchst charakteristisch für die Haltung der Kirche der damaligen Zeit den Juden gegenüber ist.

2 E. Peterson, a. a. O. 25 ff.

3 Vgl. K. Stern, die Feuerwolke, Salzburg 1964. [Vgl. FR VIII, 29/32, S. 59 r.]

Peterson legt großen Wert auf den Begriff der Erwählung aus der Gnade. Diese Erwählung ist freies Gnadengeschenk Gottes. Sie geht jedem Verdienst voraus. Er verweist daher auf das von Paulus gebrachte Beispiel der beiden Söhne der Rebekka, den älteren, Esau, hat Gott schon vor der Geburt verworfen, den jüngeren, Jakob, aber erwählt (Röm 9, 13). Doch gibt er sich damit nicht zufrieden. Einmal geht es ihm darum, den Christen vor Überheblichkeit zu warnen. Wenn nämlich die Geburt allein noch nicht alles ist, sondern die Erwählung hinzukommen muß, was ist dann von den Christen aus den Heiden zu sagen, die ihrer Berufung untreu geworden sind? Sie haben dann gar keinen Vorzug mehr, während den Juden doch das Privileg der natürlichen Zugehörigkeit zu dem ersterwählten Volk auf jeden Fall bleibt. Ebenso sehr betont er die Unveränderlichkeit und Unbereubarkeit der Entschlüsse Gottes. Die Juden sind das von Gott ursprünglich geliebte Volk. Deshalb will Gott die Rettung des ganzen Israel. Und weil Paulus, so betont Peterson, davon überzeugt ist, daß Gottes Wort keinen Mißerfolg gehabt hat, muß die Erwählung Israels andauern. Aber er setzt hinzu, man müsse das Wort von der Erwählung pneumatistisch, eschatologisch verstehen. Das erwählte Israel ist, so interpretiert er, dasjenige, das sich in der Ecclesia darstellt, zu der Juden und Heiden gehören. Damit kommt er zum eigentlichen Thema seiner Untersuchung. Kirche ist für ihn Gemeinschaft der Juden und der Heiden, die sich von Christus rufen lassen. In der natürlichen Ordnung bleiben die Unterschiede von Juden und Heiden bestehen, hinsichtlich der Berufung durch ein und denselben Kyrios aber sind Juden und Heiden einander gleich. Auch innerhalb der Kirche ist im natürlichen Bereich eine Unterscheidung von Judenchristen und Heidenchristen möglich, bis zur Hadrianischen Zeit waren in Jerusalem alle Bischöfe Judenchristen. Die Hineinnahme der Judenchristen ist für die Kirche notwendig, denn dadurch wird vermieden, von einem Nacheinander von Judentum und Christentum zu sprechen. Eine solche Betrachtungsweise charakterisiert Peterson als heidnisch, indem er sich auf das von Paulus gewählte Bild vom Ölbaum beruft, in dem wilde Zweige, das sind die Christen aus dem Heidentum, eingepflanzt werden. Die Betonung der Gleichzeitigkeit von Judentum und Christentum aus der Sicht des Apostels Paulus war zweifellos gerade zu Beginn der nationalsozialistischen Ära ein besonderes Verdienst der von Peterson vorgelegten Untersuchung¹.

Die Frage nach einer Kirche aus Juden und Heiden hat nach dem zweiten Weltkrieg Gregory Baum in seinem Buch: Die Juden und das Evangelium eingehend behandelt². Er geht über Peterson insofern noch hinaus, als er unter Betonung der übernatürlichen Gleichheit der Christen aus den Juden und aus den Heiden noch stärker die natürliche Besonderheit der Juden- und der Heidenchristen unterstreicht. Auf der einen Seite weist er darauf hin, daß Christus aus den beiden Völkern ein Volk, das neue Gottesvolk, gemacht hat: „Die Gabe, die Christus den Gläubigen bringt, ist nicht einfach ihr eigenes Heil; nein, es ist viel mehr, er faßt sie ja in eine Gnadengemeinschaft zusammen, nimmt sie in ein heiliges Volk auf, von dem christlichen Autoren der Antike sagten, es sei das tertium genus, das dritte Volk, das sich von den zwei anderen, den Juden und den Heiden, unterscheidet und höher stehe als die beiden“³. Aber die durch die Gnade der Erwählung bedingte Einheit hebt die natürliche Besonderheit nicht auf. Das festzustellen, heißt nicht der vollkommenen Brüderlichkeit Abbruch zu tun. Im Gegenteil: Die Liebe fordert die Anerkennung des anderen in seiner Besonderheit, in seinem Anderssein. Mit Peterson betont auch Baum, daß Juden und Heiden in der Kirche verschiedene Plätze dank ihrer verschiedenen Stellung innerhalb der Heilsgeschichte einnehmen

unbeschadet ihrer Einigung zu einem neuen Volk Gottes. Die Juden sind ihrer Natur entsprechend, also aufgrund des Hineingeborenwerdens in das von Gott erwählte Volk, Glieder auch des erneuerten Gottesvolkes, die Heiden aber wider ihre Natur durch Adoption. Dann aber ist es berechtigt, daß die Juden- und die Heidenchristen jeweils besondere Formen des Kultes entwickeln, daß sie sich in der Form ihres Gebetes und ihrer Einstellung zum Alten Testament unterscheiden dürfen. Folglich war es nicht notwendig, daß die Juden „infolge der Gründung einer allumfassenden Kirche als völkische Gemeinschaft in der Kirche verschwinden sollten. Paulus erwartete nicht von den Juden, die Christen wurden, daß sie ihre kulturelle oder völkische Identität aufgeben sollten. Sie konnten ja in der Kirche Juden bleiben. Denn der christliche Glaube sollte den Juden den tiefen Sinn dafür geben, daß er zum Volk Israel gehört, ebenso wie der Heide in der Kirche ein tiefes Verständnis für seine heilsgeschichtliche Stellung und den Weg finden sollte, auf dem das Heil zu ihm gekommen ist“¹. In diesem Sinne meint Gregory Baum, wohl nicht zu Unrecht, es habe außerhalb der Vorstellungen des Völkerapostels gelegen, anzunehmen, es würde jemals eine Zeit kommen, in der das Volk der Juden als Volk nicht mehr in der Kirche vertreten sein würde. Im Gegenteil, für Paulus sei es unvorstellbar gewesen, daß jemals der Tag kommen werde, wo ein Christ gewordener Jude genötigt sein würde, das Zugehörigkeitsgefühl zu dem Volk, dem er entstammte, aufgeben zu sollen. G. Baum betont darum zu Recht, daß die von Christus stammende Kirche auch dann nicht aufhören werde, Kirche aus Juden und Heiden zu sein, wenn es keine jüdischen Gemeinden mehr gäbe; „denn die Kirche bleibt immer das eine neue Volk, das aus der Vereinigung aus Juden und Heiden entstanden ist“². In der Konsequenz dieser Ausführungen liegt, daß eine kirchliche Gemeinschaft von Christen, die aus dem Judentum stammen, z. B. im Staat Israel, selbst wenn sie zahlenmäßig gering ist, für die Kirche von größter Bedeutung ist, weil sie an den Ursprung der Kirche aus Juden und Heiden erinnert.

Die Erwägungen, die sich an die Erklärung des Römerbriefes knüpfen, können nicht absehen von der kirchengeschichtlichen Bedeutung des Judenchristentums. In der Spannung zwischen der Kirche aus den Heiden und den Juden ist die judenchristliche Gemeinde zerrieben worden. Ihre Bedeutung wird sehr verschiedenartig beurteilt. Unzweifelhaft hat das Judenchristentum geistesgeschichtlich eine relativ geringe Rolle gespielt. Keiner der großen Kirchenlehrer und Kirchenväter ist aus dem Judenchristentum hervorgegangen. Die erhaltenen literarischen Zeugnisse können sich mit denen der Heidenchristen nicht messen. Wilhelm Michaelis stellt in seiner Vorbemerkung zu den judenchristlichen Evangelien³ mit Recht fest, daß es einer ungewöhnlichen geistigen Kraft bedurft hätte, sich trotz der ungünstigen historischen Lage zu behaupten. Denn schon die äußeren Ereignisse, die Zerstörung Jerusalems im Jahre 70, und die Katastrophe, in der der Bar-Kochba-Aufstand im Jahre 135 endete, wirkten sich verhängnisvoll für den Bestand des palästinensischen Judenchristentums aus. Bedenkt man, daß in der gleichen Zeit infolge der Verengung der bisherigen Vielfalt des Judentums nach dem Jahre 70 auf die pharisäische Richtung die Synagoge sich gegenüber dem Judenchristentum verschloß, so ist es nicht verwunderlich, daß dieses auf die Dauer von geistiger und schließlich auch biologischer Verkümmern bedroht war. Auch Hans Joachim Schoeps, der sich seit vielen Jahren mit der Geschichte des Judenchristentums beschäftigt hat, sieht in ihm eine religiöse Richtung, die letztlich dazu verurteilt war, eine sektiererhafte Existenz zu führen. Schoeps meint, die Ansicht, die bereits Franz Rosenzweig in seinen Briefen

1 Vgl. E. Peterson, a. a. O. 60 ff.

2 G. Baum, Die Juden und das Evangelium, Eine Überprüfung des Neuen Testaments. Aus dem Englischen von E. Strakisch. Einsiedeln 1963, 337 bis 347. [Vgl. FR XV, 135 r.]

3 G. Baum, a. a. O., 341.

1 G. Baum, a. a. O., 345.

2 G. Baum, a. a. O., 346.

3 W. Michaelis, Die apokryphen Schriften zum Neuen Testament. Sammlung Dieterich, Bd. 129, Bremen 1956, 112 ff.

geäußert hat, bestätigen zu müssen, daß die Judenchristen in ihrer Addition von Gesetz und Christusglauben als Anachronismus oder als Paradoxie anzusehen seien¹. Ihre religionshistorische Bedeutung sieht er im Einfluß bzw. im Wiederaufleben ihrer Konzeptionen im Islam. Der Versuch, am Gesetz festzuhalten und sich gleichzeitig zu Christus zu bekennen, habe scheitern müssen. Die Kirche sei Kirche aus Juden und Heiden, insofern aus beiden ein Volk unter Aufhebung der natürlichen Gegensätze geworden sei. Darum habe Hieronymus das kirchliche Verdikt über die häretisch gewordenen Judenchristen in die Formel bringen können: „Sed dum volunt et Iudaei esse et Christiani, nec Iudaei sunt nec Christiani. — Solange sie zugleich Juden und Christen sein wollen, sind sie weder Juden noch Christen“². Demgegenüber ist das Urteil von Georg Strecker im Nachtrag zu Walter Bauers aufschlußreichem Buch, Rechtgläubigkeit und Ketzerei im ältesten Christentum, weit positiver³. Er stellt fest, daß vor allem in Syrien das Judenchristentum eine eigenständige Entwicklung durchmachte, die keineswegs von vorneherein sektiererische Formen angenommen hat, sondern jahrhundertlang parallel zur Großkirche (gleich Kirche aus den Heiden) verlief. Daß die Judenchristen fast allgemein in den kirchlichen Sektenkatalogen als Ebioniten verschrien werden, beruhe auf höchst einseitiger Darstellung. Die neuere Kirchen- und Religionsgeschichte sei allzu widerspruchsfrei der antiken Kirchengeschichtsschreibung gefolgt. Aus der spärlichen Überlieferung judenchristlicher Zeugnisse allein dürfe man nicht die faktische Bedeutungslosigkeit des Judenchristentums folgern, solange man nicht die verschiedenartigen Titel der judenchristlichen Literatur selbst berücksichtige. Allerdings dürfe man sich nicht damit begnügen, sich lediglich auf das palästinensische Judenchristentum zu beschränken. Unter anderem wertet er die in der ersten Hälfte des 3. Jahrhunderts in Syrien verfaßte Didaskalia aus. Da das Buch sich als Apostellehre gibt, ist es nicht überraschend, wenn der Verfasser von den Juden als den Brüdern spricht. Zumal er sich dabei auf das Alte Testament, insbesondere auf den Propheten Jesaja beruft. Doch ist der Verfasser mit dem Judentum wohl vertraut. Den Namen Juden erklärt er als: „Juden bedeutet Bekenntnis.“ Mit den Sabbat- und Festbräuchen zeigt er sich vertraut. Strecker kommt daher zum Schluß, daß in der Umwelt des Verfassers offenbar zwischen Christen und Juden ein lebendiges Verhältnis bestanden haben muß. Daß die christliche Gemeinde in Syrien stark vom jüdischen Gedankengut beeinflusst wurde. Ebenso geht Strecker auf die judenchristlichen Elemente in den Pseudoklementinen ein. In ihnen wird bejaht, daß das Judentum bis auf den heutigen Tag vorbildlich sein könne, wird die israelitisch-jüdische Kontinuität bejaht, wird erklärt, daß zwischen dem Gesetz Moses und dem wahren Propheten Jesus ein Gegensatz nicht besteht. Zum Erweis, daß dieses Judenchristentum noch nicht in die Situation des Sektierertums abgedrängt war, zieht Strecker Justins Dialog mit dem Juden Tryphon heran. In diesem Dialog stellt Tryphon die Frage, ob ein Angehöriger des jüdischen Volkes gerettet werden kann, wenn er an Jesus als den Christus glaube, jedoch zugleich die mosaïschen Gesetze beobachte. Justin antwortet, jüdische Christen, die selbst am jüdischen Gesetz festhalten, von den Heidenchristen jedoch einen solchen Gesetzesgehorsam nicht fordern, können gerettet werden. Die zum Judentum abfallenden Christen, die den Christusglauben aufgeben, können nicht gerettet werden. Ebenso wenig können die Juden, die sich zu Christus nicht bekehren wollen, gerettet werden. Aus diesem Schema kann

man ersehen, daß die Judenchristen für Justin noch nicht ohne weiteres außerhalb der kirchlichen Gemeinschaft standen. Auch bei Origenes ist das Bild der Judenchristen noch sehr vielschichtig. Häretische Verirrungen sind ihm nicht unbekannt, aber er findet, daß es auch durchaus rechtgläubige Richtungen unter den Judenchristen gibt. Die einseitige Verurteilung aller Judenchristen scheint sich zunächst im Westen durchgesetzt, dann auf den Osten übergegriffen zu haben. Mit der Ausschaltung des Judenchristentums bzw. mit seinem Ausscheiden aus der Kirche verlor diese einen natürlichen Mittler zwischen den Juden und den Heidenchristen. Das Gespräch, das schon am Ende des Jahrhunderts durch die wechselseitige Polemik behindert war und nur selten stattfand, wurde durch das Ausscheiden des Judenchristentums aus der Kirche wesentlich erschwert. Noch im Mittelalter ist etwas von der Tragik des Verlustes zu spüren. So stellt sich etwa Joachim von Fiore die Frage, wann und warum die Judenchristen aus der Kirche ausgeschieden seien. In seinem Evangelientraktat beschreibt Joachim von Fiore, wie zwar ursprünglich viele Tausende von Juden an Christus geglaubt und zugleich das Gesetz des Moses befolgt hätten und dies sechzig Jahre seit der Passion des Herrn, dann aber im Glauben an Christus irrefgeworden seien. Dennoch seien sie nicht richtig zur Wahrheit des Evangeliums eingetreten, die Juden- und Heidenchristen wären daher einander feind geworden und so sei schließlich die Kirche der Juden verfallen und habe der Glaube in Israel aufgehört. Daher hat für ihn der *populus gentilis* schon vor dem *populus iudaicus* einen Vorrang⁴. Wenn Joachim von Fiore, der nicht ohne Verständnis für das Judentum seiner Zeit ist, bereits den Heidenchristen vor den Judenchristen einen Vorzug gibt, wieviel mehr mußte die Stellung der Christen aus dem Judentum in den Augen jüdenfeindlicher Christen zweifelhafter Natur sein. Das Bestreben vieler Konvertiten, die Echtheit des neugewonnenen Glaubens durch Herabsetzung der Religionsausübung der Juden zu beweisen, wird begreiflich aus der Haltung des Mißtrauens, das ihm die Christen entgegenbrachten. Die Tragödie der Marranen in Spanien und Portugal fällt ebenfalls in dieses Kapitel⁵. Immerhin hat es mindestens noch im Frühmittelalter Christen gegeben, die ihre jüdische Abstammung nicht verleugnet haben. So hält Paul Alvarez von Córdoba dem aus Frankreich flüchtenden Diakon Bodo, der zum Judentum übergetreten war und den Namen Eliezer angenommen hatte, vor: „Wer könnte den Namen eines Israeliten mehr in Anspruch nehmen? Du, der du sagst, du seist vom Götzendienst zurückgekehrt und nicht dem Volksstamme, sondern dem Glauben nach Jude, oder ich, der ich dem Glauben und dem Volke nach Hebräer bin?“⁶ Paul Alvarez empfand also seinen christlichen Glauben als Erfüllung des jüdischen. Weit häufiger war aber die Empfindung, den jüdischen Glauben wie einer Fessel entflohen zu sein, vom Tod zum Leben gekommen zu sein. In diesem Zusammenhang müssen wir es uns versagen, auf das Problem der judaisierenden Christen in Spanien einzugehen, d. h. Juden, die nur aus Zwang den Glauben angenommen hatten, aber heimlich der alten Religion treu geblieben waren. Sie waren gewiß nicht die geeigneten Vermittler zwischen Kirche und Synagoge.

Weil Kirche im Laufe der Geschichte in praxi fast ausschließlich Kirche aus den Heiden wurde, fehlt es zumeist an einer Besinnung über das Eingewurzeltsein der Kirche im Judentum. Erst die Entfaltung der Ekklesiologie in unserer Zeit

¹ Vgl. zuletzt Hans Joachim Schoeps, Das Judenchristentum. Untersuchungen über Gruppenbildungen in der frühen Christenheit. Dap-Taschenbücher 376, Bern und München 1964, 107 [s. u. S. 126 f.].

² PL 22, 924. Zitiert bei H. J. Schoeps, s. a. a. O., 105.

³ W. Bauer, Rechtgläubigkeit und Ketzerei im ältesten Christentum, 2. Aufl. Mit einem Nachtrag hrsg. von G. Strecker = Beiträge zur historischen Theologie, Bd. 10, Tübingen 1964, 245—287. Dort eingehende Würdigung der Literatur.

⁴ Joachim von Fiore, Super Quattuor Evangelia, 55, 17; vgl. dazu den instruktiven Artikel von B. Hirsch-Reich, Joachim von Fiore und das Judentum; in: Judentum im Mittelalter. Hrsg. von Paul Wilpert = Miscellanea Mediaevalia IV, Berlin 1965 (im Druck).

⁵ Vgl. dazu zuletzt die Artikel von E. Colomer und H. Kellenbenz, in: Judentum im Mittelalter. Dort ausführliche Literaturangaben.

⁶ P. Browe, Die Judenmission im Mittelalter und die Päpste = Miscellanea Historiae Pontificiae, Rom 1942, 99. Es ist mir nicht ganz begreiflich, wie G. Baum, a. a. O., 345 Anm. 37 daraus eine Überheblichkeit der Judenchristen gegenüber den Heidenchristen folgern kann.

führt zu einem vertieften Begreifen des Zusammenhanges zwischen dem alttestamentlichen und dem neutestamentlichen Volk Gottes, der Vorbildlichkeit des ersterwählten Volkes der Juden für das Gottesvolk, das in der Kirche gesammelt ist. Aus diesem Grund haben viele Bischöfe sich dafür ausgesprochen, die Erklärung über die Juden der Konstitution über die Kirche einzugliedern oder aber ihr anzufügen. Auf die Bedeutung des von Gott erwählten Volkes des Alten Bundes für die Kirche hat nicht zuletzt Kardinal Lercaro in der Debatte über die Judenerklärung auf der III. Session des II. Vatikanischen Konzils hingewiesen (s. o. S. 15 f.). Aber auch der Text der Erklärung selbst, wie er am Ende der III. Session vorgelegen hat, betont in diesem Zusammenhang: „Die Kirche kann nicht vergessen, daß sie von dem Volk, mit dem Gott aus seiner unaussprechlichen Barmherzigkeit den Alten Bund eingehen wollte, die Offenbarung des Alten Testaments empfangen hat, und daß sie von der Wurzel des guten Ölbaums genährt wird, in den die Zweige aus dem wilden Ölbaum der Heiden eingepflanzt sind.“ Aus dieser Erkenntnis folgt der Wunsch nach gemeinsamem Gespräch. Dieses Gespräch ist auch für den ökumenischen Aufbruch innerhalb der Christen nicht bedeutungslos. Bernard Lambert ist der Meinung, daß der Ökumenismus zu eng sei, wenn in ihn nicht auch die Juden einbezogen werden. Er mißt Israel, nicht dem israelischen Staat, wohl aber dem jüdischen Volk, eine entscheidende Rolle im Dialog der Wiedervereinigung der Christen zu. Ja, er findet, Israel könne die Aufgabe eines Schlüssels zufallen für den Ausgang aus der Sackgasse, in die das innerchristliche Gespräch hineingeraten sei, und er fordert, der römische Stuhl, d. h. also der Papst, der doch den Vorsitz in der Liebe führen müsse, solle die Initiative zur Versöhnung zwischen Juden und Heiden ergreifen¹. Mit diesem Wunsch stimmt er mit vielen Konzilsvätern überein. Vielleicht am schönsten hat der Koadjutor von Straßburg, Leon Arthur Elchinger, den Wert des christlich-jüdischen Dialogs gerade auch für die Christen zum Ausdruck gebracht (s. o. S. 17 ff.). Man könnte nun freilich einwenden, das Bild, das dort von Juden gezeichnet wird, sei zu einseitig auf die religiösen Juden abgestimmt. Zu sehr sei die Rede vom Studium der Bibel und zu wenig von der Bedeutung des Talmud für die religiös bestimmten Juden. Man darf dabei aber nicht übersehen, wieviel biblisches Gut sich auch im Talmud findet. Gewichtiger wäre der Einwand, daß jüdische Glaubensweise auch von wohlmeinenden Christen viel zu sehr in den Denkschemata des eigenen Glaubens begriffen wird. Das gilt ganz gewiß von der Beurteilung der jüdischen Glaubensweise durch Bernard Lambert.

Die Abgrenzung christlicher und jüdischer Glaubensweise ist schon mehrfach versucht worden. Am eindrucksvollsten wohl von Martin Buber in seiner Schrift: *Zwei Glaubensweisen*². Er verwendet zur Charakterisierung der beiden Glaubensweisen die Worte *Emuna* und *Pistis*. Das hebräische Wort *Emuna* bedeutet ihm ‚Vertrauen‘, Glaube ist in diesem Sinn ‚Vertrauen auf Gott‘. Das griechische Wort *Pistis* versteht er als ein ‚Für-wahr-Halten‘, ein ‚Glauben an‘. Während jüdischer Glaube ein sich im Gehorsam unter Gott Stellen ist, ist christlicher Glaube vielmehr glaubensinhaltlich bestimmt. Die dogmatische Auseinandersetzung spielt daher im Leben der Kirche eine größere Rolle als im Judentum. Früh schon wurde die Christenheit in einander feindliche Kirchen zerrissen, während Sektenbildung im Judentum relativ selten ist. Dafür ist freilich Judentum oft genug in Gesetzlichkeit erstarrt. Bubers Konzeption wird von christlicher und jüdischer

Seite vielfach bestritten. Christlicherseits ist immer wieder darauf hingewiesen worden, daß Glaube auch im christlichen Verständnis nicht nur ein Für-wahr-Halten ist, sondern mindestens ebensosehr ein Vertrauen. Jüdischerseits wird bemerkt, daß der jüdische Glaube viel stärker dogmatisch bestimmt sei, als man das unter dem Einfluß der liberalen evangelischen Theologie behauptet habe. Buber hat diesen doppelten Einwand vorausgesehen und darum in *Zwei Glaubensweisen* ausdrücklich erklärt, daß historisch gesprochen sich *Pistis* auch im Judentum und *Emuna* auch im Christentum findet. Doch sei das nicht entscheidend für den Nachweis der typischen Glaubensform. Nun kann man freilich Buber abermals entgegnen, indem man darauf hinweist, daß es keineswegs von vorneherein ausgemacht ist, daß jüdische Glaubensweise typisch gesprochen *Emuna*, und christliche *Pistis* sei, sondern daß vielmehr auch vom Typischen her jüdische Glaubensweise nicht der *Pistis*, christliche nicht der *Emuna* entraten kann. Dennoch bleibt Bubers Versuch im Sinne einer annähernden Bestimmung bzw. Abgrenzung der beiden Glaubensweisen erwägenswert. Heilsam ist die von ihm gemachte Unterscheidung, weil sie auf die Gefahr hinweist, gleichlautende Begriffe in beiden Glaubensweisen ohne weiteres für gleich anzusehen. Das Gespräch zwischen Juden und Christen bedarf also eines sorglichen Hinhörens, damit es nicht zu neuen Mißverständnissen kommt, doch gilt dies schließlich von jedem ökumenischen Gespräch, auch dem, das zwischen Christen einander oft sehr nahestehender, doch verschiedener Konfessionen geführt wird. Gespräch ist nicht ohne Fragen, ja ein sich gegenseitig In-Frage-Stellen möglich. Der Dialog, der von den Konzilsvätern in so eindrucksvoller Weise gefordert wurde, steht erst ganz am Beginn.

Worüber aber kann dieser Dialog sein? Martin Bubers Deutung der beiden Glaubensweisen zeigt uns, daß offensichtlich nicht jedes Thema sich in gleich fruchtbarer Weise einem Gespräch zwischen Christen und Juden erschließt. Gespräch wird möglich sein im Rückgriff auf die Heilige Schrift selbst, im Fragen nach dem Sinn der dort auftauchenden Begriffe und Bilder, wie die von Bund und Erwählung, Gericht und Heimholung. Wenn wir meinen, daß von diesen Begriffen zuerst die Rede sein soll, dann nicht deshalb, weil wir andere gewissermaßen tabuisieren wollen. Freilich sind manche Themen durch die Geschichte verfehlter Religionsgespräche belastet. Sie zu erarbeiten, ist nur möglich in einer Haltung gegenseitiger Offenheit und Bereitschaft. Zu diesen Themen gehört wohl an erster Stelle das Gespräch über Jesus, den wir als den Christus bekennen. Doch hat die Forschung über den historischen Jesus und den Christus des Glaubens auch hier den Boden zu fruchtbarem Gespräch bereitet. In diesem Zusammenhang darf wieder Martin Buber genannt werden, der am Anfang von *Zwei Glaubensweisen* bekennet, was er zumal evangelischen Theologen zur Findung des Eigenen verdanke.

Die Fruchtbarkeit des Gespräches wäre um so größer, wenn Kirche nicht nur um ihres Ursprungs willen Kirche aus Juden und Heiden genannt werden könnte, sondern wenn Israel in der Kirche lebendig wäre. Wir erwähnten schon, daß für die Kirche selbst eine judenchristliche Gemeinde in Israel von Bedeutung ist. Sie ist es aber vielleicht doch auch für die Juden in Israel. Freilich begegnet dem Wirken der Kirchen in Israel nicht selten Mißtrauen und Ablehnung jüdischerseits. Insbesondere wird eine christliche Missionstätigkeit von den Juden in Israel abgelehnt (vgl. FR XV, 57/60, 106 f.). Die christlichen Religionsgemeinschaften haben daher am 18. Juli 1963 der Regierung in Israel und der Presse eine gemeinsame Erklärung übergeben, in der sie sich von jeder Proselytenmacherei distanzieren und ebenso von dem Vorwurf, die Missionen versuchten, die Juden ihrem Volke zu entfremden. Sie erklärten: „Wir sind überzeugt, daß ein Jude, der Christ wird, ein Glied seines Volkes bleibt, wie er es von Geburt ist.“ Denen, die nach langer Prüfung aus eigenem Entschluß zur Überzeugung kommen, daß der Weg ihres Heils der der Kirche ist, kann die Aufnahme nicht versagt

1 B. Lambert, *Das ökumenische Problem*, Freiburg 1964, Bd. 2, 215 und: *Von Rom nach Jerusalem, Briefe vom Konzil*. Herder-Bücherei 1964, 170 ff. (s. u. S. 143).

2 M. Buber, *Werke*, Bd. 1. Schriften zur Philosophie 1962, 651–782; vgl. dazu die Beiträge von E. Brunner, M. Brod und H. U. von Balthasar, in: M. Buber, hrsg. von A. Schilpp und M. Friedman, Stuttgart 1963, in der Reihe: *Philosophen des 20. Jahrhunderts*. Vgl. FR XV, 126 f. Außerdem W. P. Eckert, Martin Buber — *Zwei Glaubensweisen* — Frage und Versuch einer Antwort, in: *Judenhaß — Schuld der Christen?* a. a. O. 439–456 (s. u. S. 140 ff.).

werden. Aber das hat nichts mit dem Versuch zu tun, mit irgendwelchen unlauteren Mitteln auf Seelenfängerei auszuweichen. Wohl aber erkennen es die christlichen Gemeinschaften und Kirchen als Aufgabe an: „Durch Gottesdienst, in Freundschaft allen gegenüber, und durch loyales Teilnehmen am wirtschaftlichen, bürgerlichen und kulturellen Leben der Nation zu bezeugen, daß Jesus für die gesamte Menschheit

die Wahrheit und das Leben ist.“ Somit kommt also der Kirche aus den Juden in Israel auch den Juden gegenüber eine besondere Aufgabe zu. Kirche aus Juden und Heiden aber sollte allen ein Beispiel der Versöhnung geben, wie es in der Konzilsklärung heißt: „Die Kirche glaubt nämlich, daß Christus, unser Friede, Juden und Heiden versöhnt und aus beiden eins gemacht hat (vgl. Eph. 2, 14. 16).“

5. Die jüdisch-christliche Ökumene

Bericht über eine trikonfessionelle Studienwoche in Bergenaan Zee/Holland vom 14. bis 20. Juni 1964¹

Vom 14. bis 20. Juni 1964 kamen in dem holländischen Ort Bergenaan Zee katholische und evangelische Christen und Juden zusammen, um über die Frage der jüdisch-christlichen Ökumene zu sprechen. Die Studienwoche, an der ungefähr 40 Pfarrer und Theologiestudenten und eine kleinere Gruppe von Vertretern des Judentums teilnahmen, wurde geleitet von Rabbi *Soetendorp*, Rabbiner der liberalen Gemeinde in Amsterdam, Dr. *van Praag*, einem jüdischen Pädagogen und Schriftsteller, Dr. *C. Rijk*, Professor der Bibelexegese an dem katholischen Großen Seminar von Warmond, und den evangelischen Pfarrern *van Rijn* und *Kroon*. Da es sich nicht so sehr um ein Zusammensprechen als vielmehr um ein Zusammenstudieren handelte, war Professor David *Flusser* von der hebräischen Universität von Jerusalem eingeladen worden, für die Gruppe Vorlesungen über den jüdischen Ursprung des Christentums zu halten. Prof. *Flusser*, der in Jerusalem frühchristliche Literatur doziert, war in den Niederlanden und besonders auch den Teilnehmern der Studienwoche durch seine Vorträge über das Frühchristentum bekannt, die er voriges Jahr an verschiedenen holländischen Universitäten gehalten hat. In Israel ist David *Flusser* auch außerhalb des Universitätskreises bekannt und beliebt als Radiosprecher, in welcher Funktion er oft über christliche Themen und über aktuelle Ereignisse in der christlichen Welt spricht. Auf seinem Fachgebiet der frühchristlichen Literatur ist Professor *Flusser* besonders am Problem des Verhältnisses von Frühchristentum und Judentum interessiert [vgl. FR XV, S. XXI]. Daß dabei das Qumran-Studium eine große Rolle spielt, ist selbstverständlich. Die Ergebnisse seiner Untersuchungen hat Professor *Flusser* in vielen Aufsätzen auf hebräisch, englisch oder deutsch veröffentlicht. Zwei wichtige hebräische Aufsätze über den jüdischen Ursprung des Christentums und über die Johannaufsteige wurden im Zusammenhang mit der Studienwoche in Bergen ins Holländische übersetzt und herausgegeben. Ein größeres Werk von Prof. *Flusser*, das über Johannes den Täufer handelt, ist in Vorbereitung und wird auf deutsch in der Reihe „Arbeiten zur Geschichte des Spätjudentums und Urchristentums“, herausgegeben vom Institutum Judaicum in Tübingen, erscheinen.

Die jüdisch-christliche Studienwoche wurde eingeleitet mit einem Vortrag von Prof. *Rijk* über die Frage „Ist ein ökumenisches Gespräch möglich ohne das Judentum?“ Professor *Rijk*, der in den Niederlanden eine führende Rolle im jüdisch-christlichen Gespräch spielt, hat in seinem Vortrag die These vertreten, daß das ökumenische Gespräch über die Einheit der Christen nicht ohne das Judentum geführt werden kann. In der Geschichte des Christentums wurde all die Jahrhunderte hindurch die Existenz des Judentums immer als eine merkwürdige und sogar störende Tatsache angesehen. Das

Christentum war dem Judentum gegenüber nie indifferent: die Juden sollten sich bekehren, oder sie sollten ausgestoßen und sogar vertilgt werden. Das Judentum hat diesen dauernden Angriff von seiten des Christentums zum Erstaunen der Christen bestanden. Erst in unseren Tagen, nachdem das Judentum gelitten hat wie nie zuvor und nachdem der Staat Israel entstanden ist, wächst im Christentum der Gedanke, daß Israel ein Geheimnis ist, das, vom christlichen Glauben aus, völlig neu verstanden werden muß. In dieser Einsicht ist das ökumenische Gespräch zwischen Christen und Juden entstanden.

Unter „ökumenisch“ versteht Prof. *Rijk* das Bestreben der Kirchen, aus der Geteiltheit heraus zur Einheit zu kommen. Wie diese Einheit aussehen wird, kann nicht vorausgesagt werden. Es liegt beschlossen im Geheimnis des einheitskennenden Geistes Gottes. Von den Christen wird gefordert, daß sie ihre eigene Glaubenstradition bewußt erleben, aber ohne Stolz und Selbstgenügsamkeit. Jede menschliche Realisierung von Gottes Offenbarung, individuell oder in Gemeinschaft, ist einseitig und mangelhaft. Jeder muß deshalb auch offenstehen für die bei den anderen realisierte Offenbarungswirklichkeit Gottes, die er auch in sein Leben aufzunehmen versuchen muß.

Diese ökumenische Haltung gilt nicht allein für die Christen untereinander; der Christ muß allen Menschen gegenüber ökumenisch sein nach dem Wort von Paulus: „Was wahr ist, was würdig und recht, was rein, lebenswert, edel, was irgend mit Tugend und Lebenswertem zu tun hat, darauf richtet euer Sinnen und Trachten“ (Phil 4, 8). Die ökumenische Haltung ist aber nicht allen Menschen gegenüber gleich; so besteht auch eine besondere Ökumenizität der Christen dem Judentum gegenüber.

Das Christentum glaubt, daß Gott sich auf besondere Art dem Volke Israels im Zeitalter des Alten Testaments offenbart hat. Viele Christen meinen aber, daß diese Offenbarung für das Volk Israel beim Entstehen des Christentums aufgehört hat, das das neue Israel genannt wird. In unseren Tagen wächst aber in der christlichen Theologie ein neues religiöses Verständnis vom Volke Israels: man erkennt, daß Gott noch immer mit seinem Volke ist und daß die Offenbarung des Alten Testaments für das Volk Israels nicht aufgehört hat, obwohl es in Jesus von Nazareth nicht den Messias erkannt hat. Der Messias hat den Alten Bund vollkommen gemacht, aber nirgends steht im Neuen Testament, daß der Alte Bund aufgelöst wurde. Auch wird nie gesagt, daß Gott sein erstes Volk verstoßen hat und daß das Christentum den Platz des Judentums eingenommen hat. Paulus sagte von seinen jüdischen Mitbrüdern (und gemeint waren die Juden, die nicht an den Messias glaubten): „Sie sind Israeliten; sie besitzen den Stand der Sohnschaft, die Herrlichkeit Gottes, den Bund, die Gesetzgebung, den Gottesdienst, die Verheißungen...“ (Röm 9, 4–5). Diese Gaben wurden also nie von Israel weggenommen: „Denn unbereut sind die Gnadengaben und die Berufung Gottes“ (Röm 11, 29).

¹ Wir verdanken dieses Manuskript der „Herder-Korrespondenz“, der Bericht ist in ihrer englischen Ausgabe (I, 9–10/September–October 1964, p. 264 sq.) veröffentlicht.

Um die Einheit und Verbundenheit von Christentum und Judentum zum Ausdruck zu bringen, gebrauchte Prof. Rijk den biblischen Ausdruck Volk Gottes. Juden und Christen gehören beide zum Volke Gottes, in dem es durch den Messiasglauben zu einem Schisma kam: das Volk Gottes wurde geteilt, weil nicht alle den Messias erkannten. Zu den Messiasgläubigen von Israel traten viel aus den „Völkern“ zu. Es wurde in diesem Teil des Volkes Gottes der Universalismus der prophetischen Verkündigung verwirklicht; der andere Teil, der den Messias und den Universalismus nicht anerkannte, ging seinen eigenen Weg.

Es ist für die Christen ein göttliches Geheimnis, warum ein Teil des Volkes Gottes getrennt vom universellen Christentum lebt und auf dem Weg des Alten Bundes geht. Dieses Geheimnis darf der Christ nicht „auflösen“ durch das Bestreben, das Judentum zu bekehren; der heutige Christ wird sich im Gegenteil mehr und mehr bewußt, daß er diesen Weg anerkennen muß als einen Weg für Israel; anstatt Bekehrung ist jetzt die Zeit der Ökumenischen Bewegung.

Nach den jahrhundertelangen Verfolgungen, die die Juden von den Christen zu erdulden hatten, darf der Christ jetzt nicht vom Judentum erwarten, daß sie das Christentum in derselben Weise ernst nehmen, wie das jetzt von den Christen dem Judentum gegenüber gefördert wird. Der Christ soll erst in großer Offenheit das Judentum kennenlernen. Erst nachdem er den jüdischen Teil des Gottesvolkes wieder kennengelernt hat, den Offenbarungsgehalt anerkennt und in das eigene Leben aufgenommen hat, wird es für das Judentum möglich sein, auch die Christen als Brüder anzuerkennen.

Die „Lehre“ von Professor Flusser

In Bergenaan Zee haben die Christen insofern vom Judentum gelernt, als der Jude David Flusser das Neue Testament erklärte. Während Professor Rijk als christlicher Theologe Judentum und Christentum als zusammengehörende Teile des einzigen Volkes Gottes deutete, versuchte Professor Flusser als jüdischer Historiker, das Verhältnis von Christentum und Judentum aus ihren gemeinsamen Wurzeln zu erklären. Beide Religionen sind Töchter derselben Mutter: die jüdische Gemeinschaft des zweiten Tempels (in Jahren gerechnet von 200 Jahren vor bis 70 nach der christlichen Zeitrechnung). Das Judentum dieser Zeit ist nicht einfach gleichzusetzen mit dem Volke Israels des Alten Testaments. Eine neue religiöse Sensibilität entstand, die z. B. stark zum Ausdruck kam in der apokalyptischen Literatur. Als Reaktion gegen die Gefahr der Assimilation durch die hellenistische Umwelt schloß das Judentum sich als religiöse Gemeinschaft eng zusammen; so wurde Israel eine „Kirche“, scharf getrennt von der Umwelt, den heidnischen Völkern, die als unrein betrachtet wurden.

Durch überspitzte Bestrebungen nach Reinheit entstanden aber im Judentum selbst Abtrennungen wie die der Pharisäer und der Sekte von Qumran. Im Christentum war es nicht die Reinheit, sondern der Glaube an den Messias, die es zu einer Sekte des Judentums machte. Eine vollständige Trennung entstand aber erst, nachdem das Christentum viele aus den „Völkern“ aufgenommen hat, ohne sie zu verpflichten, das Gesetz zu befolgen.

Nach der Auffassung von Professor Flusser, die auch von vielen christlichen Exegeten geteilt wird, hat Jesus sich selbst nicht vom Judentum getrennt. Jesus ist ein gesetzestreuer Jude gewesen, der mit seiner messianischen Verkündigung eine radikalere Gesetzeserfüllung predigte (vgl. Matth 22, 34–40; 23, 24; 5, 17).

Auch Paulus ist dem Gesetz treu geblieben, obwohl er anderseits sehr dafür gekämpft hat, seine Auffassung durchzusetzen, daß die Christen aus dem Heidentum frei vom Gesetz waren. In diesem Kampf hat er sich oft heftig über das Gesetz geäußert und hat sogar das Gesetz und den Glauben als einander widersprechende gegensätzliche Elemente angesehen. Diese paulinische Dichotomie von christlichem Glauben und Gesetz wurde später im Christentum anti-jüdisch verwertet, indem vergessen wurde, daß Jesus und auch Paulus dem Gesetz treu geblieben waren.

Obwohl sich das Christentum in der späteren Entwicklung durch fremde Einflüsse änderte, meint Professor Flusser, daß die Grundgedanken des Christentums, besonders soweit sie im Neuen Testament ausgedrückt wurden, jüdisch sind. Das gilt nach ihm sogar für die Trinitätslehre, die auf jüdische Wurzeln zurückgeht [s. FR XV, S. XXI]. Um das Wesentliche und besonders das Ursprüngliche des Christentums zu verstehen, ist es deshalb wichtig, das Judentum besser kennen- und schätzen zu lernen. Der hebräisch sprechende Jude, der aus seiner Tradition lebt, ist von der Sprache und von seiner Kenntnis der rabbinischen Literatur her oft besser imstande, das Neue Testament zu verstehen, als der Christ, der das Neue Testament in einer Übersetzung liest — auch das griechische Neue Testament ist zum großen Teil eine Übersetzung aus dem Hebräischen und aus dem Aramäischen — und der das ursprünglich jüdische Milieu nicht kennt. Professor Flusser hat deshalb auch den Wunsch ausgesprochen, daß die christlichen Exegeten sich dem Studium des Judentums widmen sollen.

Obwohl die Gesichtspunkte von Professor Rijk und von Professor Flusser verschieden waren, nämlich die der christlichen Theologie und die der jüdischen Geschichtswissenschaft, kamen beide zu derselben Schlußfolgerung: daß Judentum und Christentum zusammengehören als Töchter einer Mutter und als Teile des einzigen Volkes Gottes.

6. Die Wissenschaft vom Judentum — Eine alt-neue Wissenschaft

Ein trikonfessionelles Gespräch in der Evangelischen Akademie Berlin, 29. November bis 1. Dezember 1963

Von Dr. Willehad Eckert, O.P., Köln

Im 19. Jahrhundert gab Leopold Zunz in Berlin die entscheidenden Anstöße zur Entstehung der Wissenschaft vom Judentum. In Berlin bestand bis zur Schwelle des zweiten Weltkrieges die Hochschule für die Wissenschaft des Judentums. Was in einem Jahrhundert voll geistiger Anspannung entstanden war, hat der Nationalsozialismus abgewürgt und vernichtet. Man muß daher der Evangelischen Akademie in Westberlin Dank wissen, daß sie in Ergänzung der früheren trikonfessionellen Gespräche¹ eine Tagung berief, die sich

der Wissenschaft des Judentums widmete. Dem Ort der Tagung und dem Veranstalter war es angemessen, daß dabei zwei Fragen im Vordergrund standen: 1. Welchen Dienst hat die Wissenschaft des Judentums der Begegnung von Christen und Juden geleistet und 2. Wie können die Christen die Juden besser verstehen lernen. Die erste Frage hat im Grund bereits Leopold Zunz aufgeworfen. So sehr er persönlich gegen jeden Konfessionalismus war, so groß seine Vorbehalte gegen die Kirche als Institution im allgemeinen und gegen den Papst im besonderen waren, den er im Zeitalter des in seiner Existenz bedrohten Kirchenstaates wesentlich politisch

¹ Vgl. FR X, 37/40, S. 5 ff.; XI, 41/44, S. 37 ff.; XII, 50/52, S. 26 ff.

sah, so wenig wollte er einem Gespräch zwischen Juden und Christen aus dem Weg gehen. Ansätze zur Wissenschaft vom Judentum sah er schon bei den christlichen Humanisten, die sich um ein Verständnis des jüdischen Glaubens zu mühen begannen, die sich vor allem für die Kabbala interessierten. An diesen Gedanken knüpfte der Berichterstatter an. Er stellte die Frage nach dem Aufkommen einer Bereitschaft christlicher Denker im Mittelalter zur Begegnung mit jüdischen Denkern. Flavius Josephus und Philo wurden zwar vielfach gelesen, befanden sich in vielen mittelalterlichen Bibliotheken, galten aber eigentlich nur deshalb als wertvoll, weil ihre Schriften als Praeparatio evangelica angesehen wurden, als Vorbereitung der evangelischen Botschaft. Avenebrol galt den mittelalterlichen christlichen Denkern als arabischer Philosoph. Nur Moses Maimonides wurde als jüdischer Denker angesehen, den kennenzulernen wertvoll war, weil er wie die christlichen Theologen des Mittelalters das Problem des rechten Verhältnis von Glauben und Wissen erörterte. Er war der Rabbi Moyses, den Albert d. Gr. und Thomas von Aquino häufig zitierten, dem Thomas den 3. Weg seines Gottesbeweises verdankte, der aber auch im Pugio Fidei des Ramon Marti ausführlich zu Worte kommt, vor allem im Zusammenhang seiner Auseinandersetzung mit den Theologen des Islams und den arabischen Philosophen. Schließlich hat aber auch Nikolaus von Lyra von Maimonides' Schriften gerne Gebrauch gemacht. Letzterer hat aber auch aus Raschi viel geschöpft. Er ist einer der Theologen, die für die Bibelklärung gerne auch auf jüdische Interpreten zurückgriffen. Im eigentlichen Sinne eines Bemühens um jüdisches Selbstverständnis kann jedoch erst bei Humanisten wie Reuchlin die Rede sein, dessen Kenntnisse vom Talmud allerdings gering waren. Sonst überwiegt das apologetische Interesse, das übrigens auch bei Reuchlin nicht fehlt. Reuchlin unterscheidet sich aber von den vorhergehenden Theologen, die sich, wie z. B. Ramon Marti oder Paulus von Burgos um Kenntnis der jüdischen Schriften nur deshalb bemühten, um aus ihnen die Wahrheit des christlichen Glaubens zu beweisen, durch sein Bemühen, den Juden gerecht zu werden. Dafür legt noch heute vor allem sein Ratschlag Zeugnis ab, in dem er den Juden ausdrücklich das Recht zubilligt, sich gegen den Vorwurf der Perfidia zu verteidigen, der an jedem Karfreitag in allen unsern Kirchen erhoben werde. Erst Papst Johannes XXIII. hat das ominöse Wort gestrichen. Nicht allein aus Interesse an der hebräischen Sprache, auch nicht nur aus seiner Überzeugung von der Übereinstimmung letztlich der christlichen, der jüdischen und der griechischen Mystik hat Reuchlin gehandelt, sondern aus seiner Haltung der Gerechtigkeit. Die Tugend der Gerechtigkeit, die ihn im so hohen Maß auszeichnete, muß Grundlage auch heute jeder wirklichen Begegnung von Christen und Juden sein. Ohne sie ist christlich-jüdische Begegnung nicht möglich.

Die zweite Frage beantwortete Reinhold Maier, der Herausgeber der Auswahl aus dem Babylonischen Talmud, die in Goldmanns Gelben Taschenbüchern erschienen ist (vgl. FR XV, 57/60, S. 131). So wie diese Auswahl gedacht ist als Einführung für den christlichen Leser, so war auch sein Vortrag gedacht als Einführung des Christen in die eigentümliche Denkstruktur jüdischen Denkens, geschildert an der Entstehung und am Aufbau des Talmuds. In dem ersten Teil seines Vortrages sprach er von der Vielfalt religiöser Richtungen im Judentum zur Zeit Christi bis zur Zerstörung des Tempels, um dann die Gründe für die Einschränkung auf die pharisäische Richtung aufzuweisen. Dann ging er auf den Talmud als Ausdruck dieses Denkens ein, schilderte seinen Aufbau, die Unterschiede und die Bedeutung von Haggada und Halacha. Wichtig war, daß er den Hörern klar machte, daß der Talmud eine Art Lehrhalle ist, in der auch die Meinung der Lehrer der Minderheit und auch die Meinung der Schüler zu Wort kommen muß. Er arbeitete die Eigentümlichkeit jüdischen Denkens heraus, das weniger diskursiv als assoziierend vorgeht, daher unsystematisch wirkt. So wird verständlich, wie schwierig es ist, eine gültige Kenntnis des Talmuds zu gewinnen, wie es eines immer neuen Lesens be-

darf. Sehr deutlich wurde klar, auf was das Mühen der traditionellen Talmudinterpretation hinzielt, was „Klären“ eines Problems bedeutet. Allen Hörern mußte klar werden, daß man fehlt, wenn man, wie antisemitische Schriftsteller aller Zeiten das immer wieder tun, irgendeine Meinung, die auch im Talmud geäußert wird, als die autoritative Lehre wiedergibt.

Wenn im Vortrag von Reinhold Maier die Achtung vor der Leistung des Talmuds als Lehrhalle geweckt wurde, so zielte der Vortrag von Michael Landmann, der den jüdischen und den griechischen Wahrheitsbegriff untersuchte, auf ein Verständlichmachen jüdischer Denkweise. Er machte klar, warum es im Judentum eigentlich mehr um Orthopraxie und viel weniger Orthodoxie geht. Rudolf Pfisterer sprach von der Verantwortung des Christen gegenüber den Juden, der Bereitschaft, ihnen gerecht zu werden, den gemeinsamen Hoffnungen.

Der abschließende Vortrag von Oberrabbiner Dr. Kurt Wilhelm schilderte die Geschichte der Wissenschaft des Judentums, die persönliche Tragik ihrer Begründer und Hauptträger, die zeitlebens Einsame blieben, kaum gebührende Anerkennung fanden, in Armut und unter großen Entbehrungen doch ihre Sammlungen durchführten, wie Leopold Zunz und Moritz Steinschneider. Sie waren überzeugt, daß die traditionelle Überlieferung abgeschlossen sei. Hebräisch galt ihnen als eine tote Sprache. An ein Wiederaufblühen des Hebräischen als einer gesprochenen Sprache hätten sie nicht zu glauben vermocht. Um die hebräische Literatur vor dem Untergang zu bewahren, hätten sie ihre Sammlungen begonnen, die etwas von einer Art Staatsbegräbnis an sich gehabt hätten. An Stelle der traditionellen Talmudinterpretation trat nun die historisch-philologische Methode. Dabei war es weiterhin tragisch, daß eigentlich unklar blieb, was eigentlich das Formalobjekt der Wissenschaft vom Judentum sein mußte. Mit den Begründern und Hauptvertretern ist diese Wissenschaft abgeschlossen. Eine neue Periode, ein erneutes Selbstverständnis hat mit dem neuen Israel begonnen. Aber die Leistung der Zunz und Steinschneider ist verehrungswürdig und achtungsvoll. Besonders wertvoll an den Ausführungen von Kurt Wilhelm war, daß er zeigte, wie Leopold Zunz aus ursprünglich apologetischem Interesse zu grundlegenden Untersuchungen ansetzte, wie er zur Begründung des Rechtes auf die Predigt z. B. erarbeitete, was es bereits in Altertum und Mittelalter an jüdischer Predigt gab, worin diese Predigt bestand. So wurde deutlich, wieviel auch die heutige jüdische Forschung der Wissenschaft vom Judentum verdankt, ebenso freilich auch, worin sie weiterschreiten mußte. So versäumte Kurt Wilhelm nicht zu zeigen, daß den Begründern der Wissenschaft vom Judentum Mystik fernliegen mußte, sie erschien ihnen wie Obskurantismus. Hier haben die Forschungen z. B. von Gershom Scholem ein Versäumnis wiedergutmacht, oder doch wenigstens dazu den Anstoß gegeben. Daß Gershom Scholem einen andern Weg gehen konnte, liegt an dem Vertiefen unserer historischen und religionswissenschaftlichen Kenntnisse. Auch hier also ein Generationsproblem! Die Anstöße, die die Älteren selbst gaben, führten zu neuen, völlig überraschenden Ergebnissen. Wurde in diesem Vortrag deutlich, daß es ein Wiederaufleben der Wissenschaft vom Judentum in der Form des 19. Jahrhunderts nicht geben kann, weil sie an ganz bestimmte Persönlichkeiten gebunden war, so wurde doch ebenso deutlich, wie viel ihr verdankt wird, und wie groß die Verpflichtung ist, die sie einer neuen Generation hinterläßt zu einem neuen Forschen, zu einem besseren Verstehen von Juden und Christen. Sinn der Tagung war aufzuweisen, daß christlich-jüdische Begegnung mehr ist als die Bekundung gegenseitiger Sympathie. Begegnung setzt Kennenlernen des andern voraus wie das Wissen um das eigene Wesen. Das aber fordert auch das zweite Vatikanische Konzil; denn in der Erklärung zum Verhältnis der Katholiken und auch der andern Christen zu den Juden heißt es ausdrücklich, daß Begegnung durch gemeinsame Studien und Gespräche gefördert werden soll.

7/1 Die Stellung des Judentums in der christlichen Katechese

Bericht eines Symposiums des Koordinierungsausschusses für christlich-jüdische Zusammenarbeit in Österreich anlässlich einer Tagung im Stift Klosterneuburg vom 22. bis 24. Januar 1965

von Dr. Willehad Eckert, O.P.

Der Tagung in Klosterneuburg kam aus einem zweifachen Grund besondere Bedeutung zu: 1.) Dieses Symposium sollte ein erster Versuch sein, um Grundlagen zu erarbeiten, die der Katechese zugute kommen könnten. 2.) Es sollte durch die Veröffentlichung der Vorträge des Symposiums ein Beitrag zum Verständnis des Verhältnisses von Kirche und Judentum gerade im Hinblick auf das zweite vatikanische Konzil geleistet werden. Die Anteilnahme von *Kardinal König* an dem Symposium zeigt das Bedeutsame dieser Arbeitstagung. Es war in der Tat eine Arbeitstagung weniger christlicher und jüdischer Gelehrter, die sich im Stift Klosterneuburg auf Grund der Initiative von Professor Kurt *Schubert* zusammengefunden hatten. Von einer Wirkung in eine breite Öffentlichkeit, von einem Podiumsgespräch wurde vorerst abgesehen, da es wichtiger erschien, im kleinen Kreis der Exegeten und Historiker erst festzustellen, wie weit die Ebene für ein fruchtbares weiterführendes Gespräch gegeben ist.

Den einleitenden Vortrag, der nun freilich nicht nur für den Kreis des Symposiums bestimmt war, sondern der auch dem katholischen Akademikerverband Wiens zugute kam, hielt Dr. Norbert *Lohfink* S.J., St. Georgen bei Frankfurt, „*Methoden der Schriftauslegung unter besonderer Berücksichtigung der das Judentum betreffenden Schriftstellen*“. Es ging ihm um die Erörterung der Hermeneutischen Fragen. Er ging zunächst davon aus, daß nach dem Krieg *Jules Isaac* unter dem Eindruck der nationalsozialistischen Verfolgung die Frage der christlichen Mitverantwortung aufwarf und von anti-jüdischen Stellen in der Botschaft des Neuen Testaments sprach. Zur Bereinigung des christlich-jüdischen Verhältnisses stellte *Jules Isaac* eine Reihe von Thesen auf, die sechste galt dabei der Darstellung des Prozesses Jesu. Von seiner geschichtlichen Einsicht her erhob *Isaac* Bedenken gegen die Darstellung der Passion durch die Evangelisten. Ihm stimmten 1947 die in Seelisberg versammelten jüdischen und christlichen Theologen zu¹, die sechste Seelisberger These fordert entsprechend den Einsichten Isaacs, zu vermeiden, das Wort Juden so zu verwenden, daß damit schlechthin die Feinde Jesu bezeichnet werden. Die Seelisberger Thesen haben einen großen Einfluß auf die Katechetik und die pastorale Verkündigung der letzten Jahre gehabt, und nach Ansicht von P. *Lohfink* ist auch die Erklärung am Ende der dritten Session des zweiten vatikanischen Konzils über das Verhältnis der Kirche zu den Juden von ihnen nicht unbeeinflusst geblieben. Jedoch sei zu bedenken, daß die historische Betrachtung allein nicht ausreichend sei. Es gehe um das Problem der Auslegung der Heiligen Schrift. Er machte auf den Unterschied zwischen historischer Quellenuntersuchung und Schriftinterpretation aufmerksam. Der Historiker hat nach dem Quellenwert des Textes zu fragen, der Exeget nach der Textaussage. P. *Lohfink* stellte fünf Gesichtspunkte auf für den christlichen Exegeten, die er bei der Untersuchung der Texte berücksichtigen muß:

1.) Die christliche Theologie kann die Technik der historisch-kritischen Methode nicht entbehren, jedoch darf Theologie und Geschichtserforschung nicht miteinander verwechselt werden.

2.) Die Theologie leugnet nicht die Wahrheitserkenntnis des Geschichtsforschers, und da die Wahrheit unteilbar ist, kann die Interpretation des Exegeten schließlich nicht zu einem anderen Ergebnis als dem des Historikers führen. Wenn nun biblischer Text und historische Einsicht einander zu wider-

sprechen scheinen, dann ist nach der wirklichen Bedeutung des Textes zu fragen. Exeget und Historiker helfen einander.

3.) Man darf sich nicht damit begnügen, nur einen Text auszulegen, sondern muß die Bibel als ganzes sehen. Von der Redaktionsgeschichte aus ist es unmöglich, schmerzliche Aussagen zu minimalisieren. Nicht der Ausleger bestimmt den Text, sondern der Text bestimmt den Ausleger. Es ist jedoch die Frage, welchen Sinn harte Äußerungen haben. So ist zu fragen, welche Qualität das Wort die Juden bei Johannes hat. Ob es überhaupt etwas mit den geschichtlichen Juden der Zeit Christi zu tun hat. Ebenso muß bedacht werden, ob die Judenstellen bei Johannes verwertbar sind für einen noch zu schreibenden Traktat „*De iudaeis*“. Bei Johannes sind nämlich die Juden vielfach Repräsentant der Verweltlichung. In der Diskussion wurde dann noch ergänzt, daß Matthäus und Johannes *Juden* sagen und *Kirche meinen*. Bei der redaktionsgeschichtlichen Untersuchung muß nachgewiesen werden, wie die Worte über die Juden in Lehre und Wort Jesu wurzeln.

4.) Nachdrücklich forderte Norbert *Lohfink* eine Zusammenschau der einen Theologie aus den verschiedenen Theologien der neutestamentlichen Schriften. Es ist also die Frage nach dem Einheitssinn der Schrift zu stellen. Erst von ihm aus könnte ein Traktat „*De iudaeis*“ geschrieben werden. Er wird sich vornehmlich auf das 11. Kapitel im Römerbrief gründen, aber nicht ausschließlich.

5.) Noch schwieriger erweist sich das Problem der Umsetzung, denn dieser Traktat „*De iudaeis*“ muß ja seinerseits wieder an die Heilige Schrift zurückgebunden werden. Dabei kann das Neue Testament nur im Zusammenhang mit dem Alten Testament recht verstanden werden. In diesem Sinne plädierte P. *Lohfink* für eine stärkere Heranziehung des Alten Testaments im Bibelunterricht.

Galt der erste Vortrag dem hermeneutischen Problem, so wandten sich die beiden folgenden Vorträge historischen Fragen zu.

P. *Clemens Thoma* SVD, Wien, sprach über *Judentum und Christentum in der neutestamentlichen Welt* (1. Jh.).

Daß das Christentum nicht nur gegenüber dem Heidentum, sondern auch gegenüber dem Judentum etwas Neues war, wurde auch den Christen selbst erst nach dem Jahre 70 bewußt. Diese Krisis des Bewußtseins ist zum Teil mit ein Grund für die Schärfe der christlich-jüdischen Polemik bereits in den Tagen der Frühkirche. Die Zeit vor dem Jahre 70 zeigt innerhalb des Judentums eine Vielfalt einander entgegengesetzter Religionsgruppen. Zu den dadurch bedingten inneren Spannungen kommen gefährliche Bedrohungen von außen. Die inneren Spannungen ließen sich durch einen Überblick über die Religionsgruppen verdeutlichen. Die Pharisäer, die von den neutestamentlichen Schriften als die Feinde Jesu gewertet werden, aber auch in den Qumran-Texten als Heuchler hingestellt werden, haben das Verdienst, die jüdische Frömmigkeit erhalten zu haben. Als Gegner der eschatologischen Gruppen lehnten sie Jesu und seine Bewegung ab, da sie ihn als einen Vertreter der eschatologischen Richtung ansahen. Hinzu kommt, daß sie ihm als einem Mann aus Galiläa mißtrauten. Die Sadduzäer, die von 60 bis 70 wohl alle Hohenpriester stellten, waren gekennzeichnet durch ein konservatives Wortverständnis der Hl. Schrift. Sie waren die ursprünglichen Anhänger der Makkabäer. Die essenischen Gemeinden hingegen waren antimakkabäisch eingestellt und von der Illegitimität des Tempelkultes überzeugt. Im exklusiven

¹ Vgl. Rundbrief 8/9, August 1950. S. 6 ff. (s. u. S. 57).

Sinne beanspruchten sie für sich die Erfüllung der heilsgeschichtlichen Voraussagen. Den Außenstehenden begegneten sie mit unverhohlenem Haß. Sie waren beherrscht von einer drängenden Endzeiterwartung. Trotz der Auflösungstendenzen, die schon vor dem Jahre 70 wahrzunehmen sind, waren die essenistischen Gruppen in modifizierter Form nicht ohne Einfluß auf die frühchristliche Gemeinde (Gütergemeinschaft). Auch die Zeloten standen in der Erwartung des baldigen Eintrittes der Endzeit. Als nationalistische Partisanen waren sie vom Fremdenhaß beherrscht. Ihnen gibt Flavius Josephus Schuld am nationalen Unglück. Das hellenistisch eingestellte Diaspora-Judentum befand sich trotz seiner Anerkennung Jerusalems als Mittelpunkt in starker Spannung zum Heimatjudentum. Das Urchristentum mag den palästinensischen Juden als eine Art Mischung dieser Religionsgruppen erschienen sein. Von außen war das Judentum durch den antiken Antisemitismus als Stimmung und durch einzelne Staatsaktionen bedrängt. So vertreibt Sejanus im Jahre 19 nach Christus die Juden aus Rom. Bei der alexandrinischen Judenverfolgung wird durch Appian die Ritualmordlegende literarisch motiviert. Die Juden werden damals auf zwei Stadtviertel beschränkt. Damit taucht der Gedanke der Bildung eines Ghettos bei den Heiden auf. Der Kaiser Caligula gibt im Jahre 39 den Befehl, seine Kolossalstatue in Jerusalem aufzustellen. In dieser Zeit ist der Antisemitismus der Heiden für die Juden schlimmer als die frühchristliche Polemik. Möglicherweise muß auch die neronische Christenverfolgung im Rahmen des antiken heidnischen Antisemitismus verstanden werden. Dem Jahre 70 kommt eine größere Bedeutung zu, als dies nach jüdischer Darstellung erscheinen könnte (vgl. die verharmlosende Darstellung in dem jüngst erschienenen Buch von Johanna Bloch, *Das anstößige Volk*; s. u. S. 125 f.). P. Thoma betont zu Recht, daß die Zerstörung des Tempels eines der erschütterndsten Ereignisse des ersten Jahrhunderts gewesen ist, denn damit ging nicht nur das Religionszentrum verloren, sondern wurden auch die eschatologischen Kreise ins Unrecht gesetzt. Für die Christen ergab sich die apologetisch günstige Situation, die Zerstörung des Tempels als Strafgericht über Jerusalem deuten und damit den Jesusglauben rechtfertigen zu können. Trotzdem hat, so betonte P. Thoma ebenfalls mit Recht, die Zerstörung des Tempels weder für Juden noch für Christen einen radikalen Bruch mit der Vergangenheit bedeutet. In Jamnia entstand ein Lehrhaus pharisäischer Observanz, das sich als Fortsetzung des bisherigen Synhedriums fühlen durfte. Seit der Zerstörung des Tempels ist die gänzliche Trennung von Kirche und Synagoge unaufhaltsam. Die Kirche schaut nach neuen Partnern aus, das normative Judentum sieht in den Christen Verräter. Vielleicht muß Matthäus 27, 25 als Folge dieser Auseinandersetzung gewertet werden. Christen wenden sich Rom zu und betonen den unpolitischen Charakter ihres Glaubens. Schon in den späteren Schriften der Evangelisten ist dieser Zug zu spüren. Es ist fast bestürzend zu sehen, wie merkwürdig judenfremd das Johannesevangelium als ganzes ist.

Der Berichterstatter gab einen Überblick über die mittelalterlichen Tendenzen zum christlich-jüdischen Verhältnis unter dem Titel: *Das Judentum in der christlichen Umwelt des Mittelalters*. Es ging ihm dabei darum, zu zeigen, wie nachhaltig die patristische Theologie die Anschauung des Mittelalters über das christlich-jüdische Verhältnis bestimmten. Insbesondere war auf den Einfluß des Hl. Augustinus hinzuweisen. Theologie und Rechtsprechung in ihren wechselseitigen Beziehungen mußten berücksichtigt werden. Die Juden galten den mittelalterlichen Christen als Ungläubige, die zwar formal nicht zur Kirche gehören, die aber material eigentlich doch dazu gehören mußten, weil sie ja mit den Christen die gleiche Grundlage, die Hl. Schrift wenigstens des Alten Testaments, haben. Als Nichtchristen fallen sie nicht direkt unter das Kirchenrecht, als diejenigen, die die Hl. Schrift in ihrer Ursprache lesen können, sind sie den Christen wertvoll. Ebenso sind sie den Christen gerade in ihrer Zerstreuung wertvoll, denn so sind sie ein lebendiger

Beweis für die Geschichtlichkeit von Tod und Auferstehung Jesu. Die Hoffnung auf ihre Bekehrung in der Endzeit berechtigt zu ihrer Duldung in der Gegenwart. Doch ist diese Duldung mit zahlreichen Einschränkungen verbunden und wird nur widerwillig gewährt. Im Grunde bilden die Juden für die Christen ein Ärgernis, das zwar erklärt und ertragen werden kann, das doch aber im großen und ganzen als lästig empfunden wird. Aus diesen Voraussetzungen ergibt sich fast zwangsläufig Möglichkeit und Tatsächlichkeit von Verfolgungen der Juden durch die Christen. Der neuzeitliche Antisemitismus macht offenbar, wie unchristlich der christlich getarnte Judenhaß in Wirklichkeit war. Nicht übersehen werden darf allerdings, daß die Abneigung der Christen gegen die Juden vielfach auf jüdischer Seite eine ebenfalls heftige Christenfeindschaft geweckt hat, die dann ihrerseits wieder als Motivierung für Judenverfolgungen dienen mußte.

Der Rabbiner *Meir Koffler* sprach zu dem Thema: *Der jüdische Aspekt der Begegnung mit den Christen*. Zunächst charakterisierte er das Eigentümliche jüdischen Lehrens. Er kennzeichnete es als den Forschungsdrang auf das wirkliche Leben hin. Darum beginne der Talmud mit dem Segen-Berachoth und endete mit dem Traktat über den Frieden-Schalom. Die Forschung könne nie an ein Ende kommen. Wer den Talmud zu Ende gelesen habe, müsse daher zum Anfang zurückgehen und mit erneutem Fragen beginnen. Dem Rückkehren entspricht die Umkehr, nur in ihr ist die Möglichkeit der Begegnung von Christen und Juden gegeben. Da die Wahrheit durch viele Denkansätze auf verschiedenen Wegen zu erreichen ist, muß der Streit selbst als Weg zur Wahrheit im Sinne des Zusammenwirkens verstanden werden. Grundlage des Gespräches wird die Bibel sein müssen. Von ihren drei Teilen wird der erste, der Pentateuch als Wort Gottes kritisch von den Juden angenommen. Der zweite Teil, die Propheten, seinem Inhalt nach, nicht aber seiner sprachlichen Form. Der dritte Teil enthält nur mögliche Wahrheiten für die Juden. In diesen Hl. Schriften sind die halachischen Bestandteile bindend, nicht aber die haggadischen. Kernpunkt der Hl. Schrift ist die Schöpfung des Menschen nach dem Ebenbild Gottes. Damit sei auch der freie Wille in der Schrift ausdrücklich anerkannt. Die Hl. Schrift spreche von den Völkern, die im Dienst aneinander stehen, der Begriff der Menschheit sei dagegen eine leere Idee, da in ihm die Verschiedenheit der Völker aufgehoben werde. Auch Israels Auswählung muß als Dienst verstanden werden, denn Israel soll ein Licht für die Völker sein. Darin stimmen die Worte des Moses und Jesu überein. In Jesus können nach der Ansicht von Rabbi Koffler vier Schichten gefunden werden. 1) Die Lehre Jesu zu seinen Lebzeiten, 2) seine messianische Würde, 3) sein Opfer und seine Auferstehung, 4) seine Bedeutung durch die paulinische Theologie. Jesus wurde nicht von den Pharisäern verurteilt, auch die Evangelisten wissen nichts von einer Verurteilung Jesu etwa durch das Haupt der Pharisäer. Und in der Apostelgeschichte wird erwähnt, daß Gamaliel, das Haupt der Pharisäer, nicht gegen Jesus eingestellt war. Allerdings kann nicht geleugnet werden, daß die Pharisäer gegen die Lehrmethode Jesu eingestellt waren. Sie repräsentierten die Richtung der Mitte, die sich gegen jedes Extrem wandte, sei es das der Sadduzäer, das der Essener oder eben das Jesu. Jesus habe nämlich die Gesetze verschärft, so daß die Menschen sie nicht mehr zu erfüllen vermochten. Im Unterschied zu den Essenern, die eine gleiche Tendenz befolgten, habe er sich aber nicht damit begnügt, das in der Stille zu tun, sondern habe es in aller Öffentlichkeit getan. Darum haben die Pharisäer Einspruch erhoben und ihn in den Bann getan. Jesus habe Gott als Schiedsrichter angerufen. Auch die Pharisäer hätten sich an den Himmel gewandt, zugleich aber hätten sie daran festgehalten, daß wir auf der Erde beheimatet sind und daß daraus bestimmte Konsequenzen zu ziehen seien. Ob Jesus selbst sich als Messias bezeichnet habe, sei nicht sicher. Seine Person sei gewiß nicht unwürdig gewesen, Messias zu sein. Aber da man an ihm die messianischen Verheißungen nicht erfüllt sieht, ist es

den Juden unmöglich, Jesus als Messias zu bekennen. Doch soll nicht geleugnet werden, daß er möglicherweise der Messias der Völker war. In diesem Sinne dürfe sein Tod als Opfer für die Völker verstanden werden, ohne daß damit das Lebensrecht Israels bestritten werde. Erst die paulinische Theologie habe das Band zwischen Israel und den Völkern zerschnitten. Anstelle der Völkergemeinschaft habe Paulus die philosophische Idee der Menschheit gesetzt und zugleich das jüdische Volk aufgehoben. Paulus habe die Juden als Verstoßene betrachtet, und die Kirche habe diese Überzeugung zu ihrer eigenen gemacht. In der Folge habe daher ein wechselseitiger Haß entstehen müssen. Da den Juden durch die Christen ihre Existenz bestritten werde, hätten die Juden damit geantwortet, daß sie im Talmud die Christen als Götzen diener hinstellten. Einzelne Rabbiner seien soweit gegangen zu sagen, wie man im Talmud nachlesen kann, daß Götzen diener und Christen, die Tora lehrten, damit eine Todsünde begehen würden. Solchen harten Verdikten gegenüber ist freilich die andere Sicht, die die Gerechten der Völker den Hohenpriestern gleichstellt. Solche Sicht lädt zur Umkehr ein. Zum Rückgriff auf die Hl. Schrift des Alten und des Neuen Testaments, in der uns gelehrt wird, daß uns der Mensch als Bruder aufgegeben ist. Begreiflicherweise löste dieses Referat die heftigsten Diskussionen aus. In der Abgrenzung gegenüber Rabbiner Koffler betonten alle Teilnehmer an der Diskussion, daß Paulus keineswegs so jüdenfeindlich eingestellt sei wie der Rabbiner meine. Auch literarkritisch könne das Jesusbild nicht so gewertet werden, wie es durch den Rabbiner geschehen sei. Alle Teilnehmer waren aber dankbar für die Offenheit und Klarheit, mit der er seinen Standpunkt dargelegt hatte.

Der Studentenpfarrer Wolfgang Wirth der Evangelischen Studentengemeinde Frankfurt sprach zum Thema: *Der ökumenische Aspekt der Begegnung mit den Juden*. Ökumene bedeutet Fülle, zielt auf die ganze Menschheit. In die biblisch-ökumenische Theologie muß daher auch grundsätzlich die Begegnung von Christen und Juden einbezogen werden, auch wenn keine persönliche, konkrete Begegnung möglich sein sollte. Unser Christsein wird durch das Judentum in Frage gestellt. Das Skandalon, das das Judentum für die Kirche darstellt, muß aber als heilsam bezeichnet werden. Im Wettstreit mit der Kirche bejaht aber auch Israel seine Existenz. In Israel kommt Gott zur Welt. Das Wort Gottes fordert uns immer wieder zum Neuverständnis auf. Daß vom Neuen Testament her das Alte anders gelesen wird, als wenn das Alte Testament nur für sich gelesen wird, kann nicht überraschen, jedoch sollten wir Christen nicht nur vom Neuen Testament her das Alte Testament lesen, sondern auch vom Alten her das Neue. Da nämlich das Neue Testament viele Gegenstände nicht behandelt, die im Alten ihren legitimen Platz haben, ist auch den Christen das Alte Testament unentbehrlich. Die neutestamentlichen Schriften dürfen nicht antijüdisch verstanden werden, vielmehr spiegelt sich im Neuen Testament

eine innerjüdische Polemik. Gott ist seinen Zusagen treu geblieben. Er hat nur die Christen aus den Heiden in den Heilsplan mit einbezogen. Gottes Handeln ist also inklusiv, nicht exklusiv. Die Einheit der Kirche muß daher von der Geschichte her ernst genommen werden, und diese Einheit ist ursprünglich auch mit Israel gegeben trotz aller getrennten Bruderschaften. In Jesus selbst ist die Grundlage der Gemeinschaft von Christen und Juden gegeben. Von hier aus gesehen wäre auch eine Rechtfertigung der Judenchristen als Vermittler zwischen den Christen aus dem Heidentum und den Juden zu begründen, wobei freilich nicht geleugnet werden darf, daß die Judenchristen häufig sich in gleicher Weise von Juden und Christen abgelehnt sehen. Hier gilt es, zu einer neuen Wertung zu kommen. Gerade heute wäre es besonders notwendig, daß die Christen aus dem Judentum Zeichen geben für Juden und Christen. Die Juden weisen die Christen auf die Unvollkommenheit der Welt hin, auf das Ärgernis der ausgebliebenen Parusie. Wegen der Zukunft darf das Diesseits nicht vernachlässigt werden, Schalom (Friede) und Zedaka (Gerechtigkeit) sind schon jetzt zu realisieren. Das heutige Israel könnte ebenfalls ein Zeichen sein, nämlich für Gottes Treue. Wenn die Christenheit sich in den Bund hineingenommen sieht, dann ist von daher klar, daß sie als Volk Gottes unter der Kritik Gottes steht. Wenn wir Jesus begegnen, begegnen wir Israel. Als Christ, so sagte Pfarrer Wirth, kann ich nicht ohne Israel leben.

Das abschließende Referat hielt Dr. Georg Molin über: *Der sogenannte christliche Antisemitismus und die praktische christliche Katechese*. Er ergänzte die Ausführungen des Berichterstatters durch einige Hinweise auf die Judenverfolgungen im christlichen Spanien des Mittelalters. Er wies sodann die unchristlichen Motive im Antisemitismus nach, wies nach, daß Antijudaismus in vordristlich-heidnischer Zeit tief in den Völkern eingewurzelt war, daß aber auch so alt wie die Kirche der Antijudaismus ist. Schon der Römerbrief Kap. 9–11 habe sich gegen den christlichen Antijudaismus wenden müssen. Dabei sei der Antijudaismus als offenkundiger Mangel an Glaube und Liebe entlarvt worden. Es könne jedoch nicht genügen, nur das geschichtliche Problem zu skizzieren, vielmehr müßten die Aufgaben der Katechese in den Griff kommen. Er warnte nachdrücklich vor einer Schwarz-Weiß-Malerei. Bei der Darstellung der Passionsgeschichte müsse die innerjüdische Polemik der neutestamentlichen Schriften, besonders des Johannesevangeliums, berücksichtigt werden. Von einer einseitigen Schuld der Juden sollte man nicht reden, sondern uns an die allgemeine Schuld erinnern. Er befürwortete eine stärkere Zusammenschau des Alten und Neuen Testaments und verlangte, daß wir auch die jüdische Antwort hören sollten. Gegnerschaft von Juden gegen Christen oder das Christentum sei keine Entschuldigung für christlichen Jüdenhaß. So faßte Dr. Molin noch einmal die Ergebnisse der Tagung in seinem Referat zusammen und unterstrich die Verantwortung der Christenheit gegenüber Israel.

7/2 Christliche Lehrverkündigung über das Alte Gottesvolk der Juden

Unter Hinweis auf die praktischen katechetischen Forderungen in der zu erwartenden Konzilsentscheidung (s. o. S. 5 ff.) und wegen des besonderen historischen Rückblicks in diesem Zusammenhang bringen wir die im August 1950 im „Rundbrief“ Nr. 8/9 S. 3 ff. veröffentlichte „Christliche Lehrverkündigung“. Die dabei neu abgedruckte, in *Schwalbach 1950 revidierte Fassung der Seelisberger Thesen* von 1947 erscheinen nun in einer stilistisch überarbeiteten, etwas gekürzten Fassung¹. Das Konzil vertritt jetzt in seinem 3. Entwurf (s. o. S. 6 f.) dasselbe Anliegen wie die Schwalbacher Fassung von 1950 (s. u. S. 60 f.).

¹ Der „Rundbrief“ Nr. 8/9 ist vergriffen.

Die 1947 erarbeiteten *Seelisberger Thesen* waren damals ein erster Beitrag zur Neubestimmung des christlich-jüdischen Verhältnisses. Sie sollten einen christlich motivierten Jüdenhaß unmöglich machen. Nachdem das II. Vatikanische Konzil dieses Anliegen aufgegriffen hat, ist es nicht mehr nur ein Anliegen der einzelnen, vielmehr wird die Kirche selbst Stellung nehmen. (Vgl. auch Karl Thieme: „Neue Sicht des ‚Israel nach dem Fleische‘“, in: „Catholica“ XVI/4 (November 1962), S. 271 ff.; s. FR XV, 160 l.) An der Seelisberger Konferenz von 1947 hat u. a. auch teilgenommen der damalige Professor Charles Journet/Fribourg, der am 22. 2. 1965 zum Kardinal ernannt wurde. Professor Journet hat sich in der NS-Verfolgungszeit mit aller Entschiedenheit von Beginn an für die NS-Flüchtlinge und

gegen den Ungeist eingesetzt, wie das „Israelitische Wochenblatt der Schweiz“ (65/6) vom 5. 2. 1965 S. 15 berichtet.

Die oben (S. 52 ff.) referierte Klosterneuburger Tagung vom Januar 1965 hat erneut gezeigt, welche Probleme, insbesondere in exegetischer Hinsicht, bestehen, die in Seelisberg noch gar nicht angesprochen wurden.

Im Folgenden der Wiederabdruck aus „Rundbrief“ 8/9, S. 3 ff.:

Vorbemerkung:

Wann immer Gott Außerordentliches geschehen läßt, hat Er den Menschen etwas zu sagen. Durch die Sintflut und die Bewahrung der Arche darin, durch die Herausführung der Söhne Israels aus Ägypten und ihre Beschenkung mit dem Gelobten Lande, durch ihre Vertreibung daraus mittels der Babylonier und ihre (teilweise) Heimführung mittels der Perser, vor allem aber dadurch, daß der wahre Messias Jesus von den offiziellen Repräsentanten des eigenen Volkes nicht als dessen König anerkannt, sondern der römischen Besatzungsmacht ans Messer geliefert wurde und daß wenig später der falsche Messias „Bar Kochba“ bis zu den höchsten Autoritäten hinauf (Akiba) Anerkennung fand — aber die politische Totalkatastrophe der palästinensischen Judenheit heraufbeschwor —, durch alles dieses hat nach unserem Glauben Gott gesprochen. Ähnlich dürfen wir — mit vielen christlichen Heiligen — annehmen, daß Er auch durch Ereignisse der seitherigen Geschichte sprach, etwa durch das Exil der Päpste in Avignon, durch die Katastrophe der abendländischen Glaubensspaltung (von welcher der fromme Willibald Pirckheimer sagte: Die Evangelischen haben die Katholischen fromm gemacht), durch Prüfungen wie die der französischen Revolution, des deutschen „Kulturkampfes“, des russischen Bolschewismus.

Gleich von 1933 an begannen sich ernste Christen in großer Anzahl zu fragen, was Gott den Seinen durch die damals angebrochenen Ereignisse sagen wolle. Während manche anfangs noch von Illusionen ungeheurer Möglichkeiten „positiven Christentums“ versucht wurden, wuchs rasch, vor allem gerade im einfachen Volke, der Kreis jener, welche in Hitler einen der unheimlichsten Vorläufer des Antichrist erkannten. Und gar nicht ganz wenige haben damals auch empfunden, daß er gerade durch seinen diabolischen Judenhaß seine abgründige Widerchristlichkeit erwies. Unter diesen Hellhörigen begann man sich dann zu fragen, ob nicht die soeben erlebte *heilsgeschichtlich erste* gemeinsame Verfolgung von Juden und Christen durch ein grausiger denn je wiedererstandenes „neues Heidentum“ das „Zeichen“ neuer göttlicher Absichten mit Bezug auf das Verhältnis zwischen dem Volke des Alten und dem des Neuen Bundes sei.

Andererseits wurden auch die Juden vielfach von verwandten, wiewohl sehr verschieden getönten Fragen bewegt. Waren sie nicht früher durch Jahrhunderte gerade von solchen verfolgt worden, die sich Christen nannten? War es nicht merkwürdig, daß diesmal noch am ehesten bei Christen Hilfe zu finden war, wenn auch längst nicht in dem Maß, wie man es von einer Gemeinschaft der Nachfolger Jesu von Nazareth an sich erwarten durfte? Zeigten nicht viele Schmähreden der Verfolger, daß frühere christliche Anklagen gegen „die Juden“ immer noch nachwirkten und wohl auch christlichen Widerstand gegen die Verfolgung (als vermeintlich unabwendbares Verhängnis) lähmten? Mußte man nicht jene Christen, die guten Willen zeigten, beschwören, daraus die Konsequenz einer Revision ihrer Verkündigung über das Alte Gottesvolk zu ziehen?

Aus solchen und ähnlichen Erwägungen heraus kam es verschiedenorts zu spontanen und voneinander unabhängigen Ansätzen „christlich-jüdischer Zusammenarbeit“, wobei in mehreren Etappen versucht wurde zu klären, wie eine der biblischen Wahrheit des Alten und des Neuen Bundes gemäße christliche Lehrverkündigung über Juden und Judentum nach dem heutigen Stande unseres Wissens und Gewissens lauten müßte.

Wir veröffentlichen im Folgenden eine Reihe von Dokumenten, welche die wichtigsten Stationen des in diesem Sektor zurückgelegten Weges zu verfolgen gestatten: das (vorläufige) Ziel, das uns in der bereinigten Schwalbacher Fassung der Seelisberger Thesen von 1947 erreicht zu sein scheint, wird durch den Vergleich gewiß um so heller beleuchtet werden.

Als Auftakt und als Symptom dafür, wie ernst von allerhöchster kirchlicher Stelle diese Bestrebungen genommen werden, diene der Bericht des französischen Historikers jüdischer Herkunft *Jules Isaac* über seinen Empfang durch Papst *Pius XII.* am 16. Oktober 1949.

Es folgen die 18 Thesen, die als Diskussionsgrundlage über die christliche Lehre vom Jüdischen durch Isaac am Schlusse seines Buches „Jésus et Israël“ vorgelegt worden sind.

Sodann die von diesen Thesen des jüdischen Historikers zum Teil beeinflussten 10 Thesen der christlichen Teilnehmer an jener Seelisberger Konferenz von 1947, auf welcher der „Internationale Rat der Christen und Juden“ begründet wurde.

Weiter folgt die wohlwollende, aber nicht unkritische Auseinandersetzung mit Isaacs Werk, die einer unserer Mitherausgeber 1949 in der „Schweizer Kirchenzeitung“ veröffentlicht hat.

Und schließlich bringen wir die definitive Fassung, welche die vom „Deutschen Koordinierungsrat der Christen und Juden“ auf der Tagung vom 6. bis zum 8. Mai 1950 in Bad Schwalbach bei Wiesbaden eingeladenen evangelischen und katholischen Theologen den Seelisberger Thesen zu geben beschlossen haben.

[Diese Schwalbacher Fassung erscheint nun in einer stilistisch überarbeiteten Fassung.]¹

2a) Papst Pius XII. empfängt den Verfasser von „Jésus et Israël“

Jules Isaac berichtet:

„Ich hatte die Ehre, zur Audienz bei Seiner Heiligkeit Papst Pius XII. am Sonntag, dem 16. Oktober letzten Jahres, in Castel-Gandolfo in der schönen Umgebung des Albaner Gebirges und des Albaner Sees empfangen zu werden.

Als Nichtkatholik, der ich bin und als welchen ich mich vorstellte, bin ich mit so vollkommener Unbefangenheit und so offensichtlichem Wohlwollen aufgenommen worden, daß ich mich ermutigt fühlte, offenen Herzens zu sprechen.

Ich habe zuerst kurz dargelegt, wie ich dazu gekommen war, mich dem Studium der jüdisch-christlichen Probleme von der geistigen Ebene her zu widmen, die trotz der augenblicklichen Wichtigkeit des weltlichen Palästina-Problems die wesentlichste bleibt.

Ohne näher auf die jüdisch-christliche Zusammenarbeit einzugehen, weil ich wußte, und daran erinnerte, daß unser Freund Bedarida darüber mit dem Heiligen Vater gesprochen hatte, schilderte ich das von all meinen Bemühungen angestrebte Ziel, das in der Erziehung zu unverfälschter christlicher Unterrichtung über Israel liegt, mit der Absicht, eines der hauptsächlichsten zwischen Christen und Juden bestehenden Hindernisse zu beseitigen. Ich sagte, daß wir in dieser Hinsicht schon mit einigen gut katholischen Gesinnungsgenossen ein Stück Weg zurückgelegt und auf der Seelisberger Tagung ein positives Resultat durch die ganz durch Christen erfolgte Aufstellung von zehn Thesen erreicht hätten, deren Text ich vorgezeigt habe.

Ich betonte die außerordentliche Wichtigkeit eines solchen Resultats, vorausgesetzt, daß es in die Tat umgesetzt wird. Ich sprach dem Heiligen Vater meine wärmste und tiefe Überzeugung darüber aus, daß, wenn er einwilligte, die zehn Thesen zu prüfen, sie prüfen zu lassen, und danach ihre Verbreitung bei den Kirchenbehörden aller Länder zu empfehlen, daß dann ein großer Schritt auf dem gewiß Gott wohlgefälli-

¹ Es sei auch noch die 1960 erarbeitete folgende Fassung vermerkt: Die Kommission für Religionsunterricht in Bergneustadt hat sechs Thesen für die Religionsbücher und den Religionsunterricht ausgearbeitet und empfohlen:

- I. Die christliche Unterweisung darf nicht vergessen, daß im Alten und Neuen Testament derselbe Gott zu uns redet.
 - II. Das Gebot der Liebe stammt aus dem Alten Testament.
 - III. Die Gesamtheit der Juden als Feinde Christi zu bezeichnen, widerspricht dem Gebot der Wahrhaftigkeit und dem christlichen Bekenntnis. — Das Kreuz ist ein Ärgernis für Juden und Heiden; es ist die Folge jedweden Unglaubens.
 - IV. *Matthäus 27, 25*: „Das ganze Volk antwortete und schrie: Sein Blut komme über uns und unsere Kinder“, hat bei der Darstellung der Geschichte des jüdischen Volkes als Begründung für seine Verwerfung und Bestrafung gedient. Verhängnisvoll wurde besonders die Gleichsetzung des Blutes Abels mit dem Blute Christi. Der Hebräerbrief (12, 24) bezeugt die Überlegenheit des Blutes Jesu über das Blut Abels. Das Blut Abels schreit zum Himmel nach Vergeltung; das Blut Christi schenkt die Vergebung.
Matthäus 27, 25 im Sinne einer Verwerfung des jüdischen Volkes auszuliegen, bedeutet eine Mißdeutung des Textes:
a) weil eine Kollektivhaftung über Generationen hinaus biblischem Denken widerspricht (*Jer 31, 29-30*; *Hes 18, 2-4*; *Jo 9, 1-3*)
b) weil der Ruf der Jerusalemer Masse auf keinen Fall den Vorrang hat vor der Fürbitte Jesu: „Vater, vergib ihnen, denn sie wissen nicht, was sie tun.“ *Lukas 23, 34*, vgl. auch das Gebet des Diakon Stephanus, der dem Vorbild Christi entsprechend für seine Feinde bittet, *Apg 7, 59*.
 - V. Nach biblischem Denken ist die Erwählung Gottes und das Leiden des Erwählten untrennbar verbunden. Das jüdische Leiden ist nicht mit dem populären Denkschema von Schuld und Strafe zu erklären. (*Jes 53, 4-5*; *Jer 20, 7* und *9*; das Buch Hiob, 2. *Kor 11, 23-30*; *Jo 9, 1-3*.)
 - VI. Darstellung und Verständnis der Pharisäer muß aus der Kenntnis der innerjüdischen Glaubensgeschichte gewonnen werden.
- (Vgl. zur Begründung dieser Thesen: Erziehungswesen und Judentum. Hrsg. vom Verband Deutscher Studentenschaften. München 1960. Ner-Tamid-Verlag. S. 82-89.)

gen Wege getan wäre und daß dies für die Zukunft der jüdisch-christlichen Beziehungen hervorragend wichtig werden könnte.

Der Heilige Vater hat mir sehr aufmerksam zugehört und hatte die Güte, mir diese Überprüfung zuzusichern. Ich habe ihm mit der Broschüre der Seelisberger Tagung die beiden bis dahin erschienenen Nummern unseres Bulletins übergeben, zeigte ihm dabei noch in Nr. 2 den von ihm anerkannten Text des Apostolischen Rundschreibens über die Bitte „pro perfidis Judaeis“. Bei diesem Thema erlaubte ich mir, darauf hinzuweisen, daß das Unterlassen des Kniebeugens bei diesem einzigen Oremus — schwierig ist es übrigens für den Historiker, mit Gewißheit zu bestimmen, wann und aus welchem Grunde diese Unterlassung beschlossen worden ist — ein vielleicht schwerwiegenderes Faktum war als die Übersetzung „Treu-los“. Eine diese Bestimmung aufhebende Entscheidung könnte ebenfalls starken Nachhall in den israelitischen Herzen finden¹.

Der Heilige Vater hat mir bis zum Schluß mit gleichbleibender Güte und, schien mir, mit verständnisvoller Sympathie zugehört. Er geruhte, mir seinen päpstlichen Segen zu erteilen, den ich mit Dankbarkeit und tiefer Ehrerbietung empfang.“

Aus: „Chronique Religieuse de la Question d'Israël“, Bulletin Catholique trimestriel I, 4 vom 1. 1. 1950.

2 b Die 18 Thesen Isaacs aus „Jésus et Israël“

Es sei mir gestattet, den Christen guten Willens — im gemeinsamen Einverständnis über das Prinzip der notwendigen Erneuerung — die folgenden achtzehn Punkte, wenigstens als Diskussionsgrundlage, zur Prüfung vorzulegen:

Christlicher Unterricht, der dieses Namens würdig ist, sollte 1. allen Christen wenigstens Elementarkenntnisse vom Alten Testament vermitteln und die Tatsache unterstreichen, daß das — nach Substanz und Form — echt semitische Alte Testament die Heilige Schrift der Juden war, bevor es die Heilige Schrift der Christen wurde;

2. daran erinnern, daß ihm ein großer Teil der christlichen Liturgie entnommen ist und daß das Alte Testament — das Werk (von Gott erleuchteten) jüdischen Geistes — bis heutigentags eine ständige Inspirationsquelle für christliches Denken, christliche Literatur und Kunst gewesen ist;

3. sich vor dem Weglassen der grundlegenden Tatsache hüten, daß Gott sich in seiner Allmacht zuerst dem von ihm erwählten jüdischen Volk geoffenbart hat; sowie daß der grundlegende Glaube an Gott vom jüdischen Volke bewahrt und danach der christlichen Welt weitergegeben worden ist;

4. auf Grund der wertvollsten historischen Forschungen anerkennen und loyal aussprechen, daß das Christentum nicht aus einem degenerierten, sondern aus einem lebendigen Judentum entstanden ist, wie es der Reichtum der jüdischen Literatur, der unbezwingbare Widerstand des Judentums gegenüber dem Heidentum, die Vergeistigung des Gottesdienstes in den Synagogen, der Ausstrahlungsbereich des Proselytentums, die Vielfalt religiöser Sekten und Richtungen, die Erweiterung der Glaubenslehre beweist; sich davor hüten, den historischen Pharisäismus als bloße Karikatur hinzustellen;

5. sich darüber klar sein, daß die Geschichte ein ausdrückliches Dementi der theologischen Legende von der Zerstreuung — als providentieller Strafe (für die Kreuzigung) — gibt, da ja die Zerstreuung des jüdischen Volkes zur Zeit Jesu vollendete Tatsache war und aller Wahrscheinlichkeit nach der größere Teil des jüdischen Volkes zu diesem Zeitpunkt nicht mehr in Palästina lebte; sogar nach den beiden großen jüdischen Kriegen (im ersten und zweiten Jahrhundert) gab es keine Zerstreuung der palästinensischen Juden;

6. die Gläubigen vor gewissen redaktionellen Tendenzen der Evangelien warnen, besonders im vierten Evangelium vor dem häufigen Gebrauch der Kollektivbezeichnung „die Juden“ in einengendem und pejorativem Sinne — als Feinde Jesu: die Hohenpriester, Schriftgelehrten und Pharisäer —, ein Vorgehen, das letztlich nicht nur die historischen Perspektiven verfälscht, sondern der Gesamtheit des jüdischen Volkes gegenüber Abscheu und Verachtung einflößt, während in Wirklichkeit dieses Volk keinen Anlaß dafür bietet;

7. ganz ausdrücklich sagen, damit jeder Christ es wisse, daß Jesus Jude war, aus alter jüdischer Familie, daß er (nach jüdischem Gesetz) acht Tage nach seiner Geburt beschnitten worden ist; daß der Name Jesus ein gräzisierte jüdischer Name ist (Jehoschua), und Christus das entsprechende griechische Wort für das jüdische „Messias“ ist; daß Jesus eine semitische Sprache, das Aramäische, wie alle Juden in Palästina, sprach; und daß, wofern man die Evangelien nicht in ihrem Originaltext, der in griechischer Sprache gehalten ist, liest, man das Wort nur durch eine Übersetzung der Übersetzung kennt;

8. mit der Heiligen Schrift anerkennen, daß Jesus, der „unter dem Gesetz“, d. h. unter dem jüdischen Gesetz, geboren wurde, „unter dem Gesetz“ gelebt hat; daß er bis zum letzten Tag nicht abließ, die dem Judentum eigentümlichen Riten zu praktizieren; daß er bis zum letzten Tage nicht davon abließ, sein Evangelium in den Synagogen und im Tempel zu predigen;

9. nicht die Feststellung unterlassen, daß Jesus als Mensch nur „der Diener der Beschnittenen“ (Röm 15, 8) gewesen ist; daß er allein aus Israel seine Jünger berief; alle Apostel waren Juden wie ihr Herr;

10. deutlich nach den Evangeliumstexten zeigen, daß, bis auf seltene Ausnahmen und bis auf den letzten Tag, Jesus nicht aufgehört hat, die begeistertsten Sympathien der jüdischen Volksmassen zu finden, in Jerusalem ebenso wie in Galiläa;

11. sich vor der Versicherung hüten, daß der Mensch Jesus vom jüdischen Volk abgelehnt worden sei, daß dieses sich geweigert habe, ihn als den Herrn und Sohn Gottes anzuerkennen, und zwar aus dem zweifachen Grunde, weil die Mehrheit des jüdischen Volkes ihn selbst nicht gekannt hat, und weil Jesus vor dem Teil des Volkes, der ihn kannte, niemals öffentlich und ausdrücklich als solcher aufgetreten ist; zugeben, daß aller Wahrscheinlichkeit nach der messianische Charakter des Einzugs Jesu in Jerusalem am Vorabend der Passionszeit, nur von einer kleinen Anzahl bemerkt werden konnte;

12. sich vor der Versicherung hüten, daß zuallermindest Jesus von den Führern und qualifizierten Vertreter des jüdischen Volkes abgelehnt worden sei; die ihn gefangen nehmen und verurteilen ließen, nämlich die Hohenpriester, waren nur die Vertreter einer kleinen Rom unterwürfigen und vom Volk verachteten oligarchischen Kaste; was die Schriftgelehrten und Pharisäer betrifft, so geht aus den Evangeliumstexten selbst hervor, daß sie nicht einstimmig gegen Jesus waren; nichts beweist, daß die geistige Elite des Judentums an der Verschwörung teilgenommen hat;

13. sich vor der Vergewaltigung der Texte hüten, um darin die globale Verwerfung Israels oder eine Verfluchung zu finden, die nirgends im Evangelium explizit ausgesprochen ist; sich darüber Rechenschaft geben, daß Jesus immer darum besorgt war, für die Volksmassen Mitleidsgefühl und Liebe zu bekunden;

14. sich überdies vor der geläufigen und traditionellen Versicherung hüten, daß das jüdische Volk das unsühnbare Verbrechen des Gottesmordes begangen und dafür auf sich, im großen ganzen, die volle Verantwortung genommen habe; sich vor einer solchen Versicherung nicht nur zu hüten, weil sie schädlich ist, Haß und Verbrechen hervorbringt, sondern auch, weil sie von Grund auf falsch ist;

15. die Tatsache ins Licht rücken und durch die vier Evangeliumsfassungen betonen, daß die Hohenpriester und ihre Mitschuldigen ohne Wissen des Volkes und sogar aus Furcht vor dem Volke (gegen Jesus) gehandelt haben;

¹ Vgl. die Änderung der Ritenkongregation vom 10. 6. 1948, Rundbrief Nr. 2/3. März 1949. S. 5; s. XIII, 50/52, S. 9 r. (Diese letzte Anmerkung von 1965.)

16. was den jüdischen Prozeß gegen Jesus betrifft, anerkennen, daß das jüdische Volk weder etwas dafür kann noch irgendeine Rolle dabei gespielt hat; daß die Ausschreitungen und Brutalitäten, die man ihm zur Last legt, von den Wachen und einigen Oligarchen begangen worden sind; daß im vierten Evangelium kein jüdischer Prozeß und kein Zusammentreffen des Synhedrion erwähnt werden;
17. was den römischen Prozeß betrifft, anerkennen, daß der Prokurator Pontius Pilatus völlig Herr über Jesu Leben und Tod war; daß Jesus verurteilt worden ist wegen messianischer Präntentionen, was in den Augen der Römer, nicht in denen der Juden, ein Verbrechen war; daß das Kreuzigen eine typisch römische Strafe war; sich vor der Beschuldigung hüten, das jüdische Volk habe Jesus die Dornenkrone aufgesetzt, was ein grausames Spiel der römischen Soldateska war; sich davor hüten, die von den Hohenpriestern aufgestachelte Menge mit dem ganzen jüdischen Volk oder auch nur mit dem jüdischen Volk in Palästina gleichzusetzen, dessen antirömische Gesinnung außer Zweifel steht; festhalten, daß das vierte Evangelium die Hohenpriester und deren Leute als Anstifter angibt;
18. schließlich nicht vergessen, daß der ungeheuerliche Ruf: „Sein Blut komme über uns und über unsre Kinder“ nicht mehr Geltung hat als das Wort: „Vater, vergib ihnen, denn sie wissen nicht, was sie tun“.

2 c) Die 10 Seelisberger Thesen von 1947 zum christlichen Religionsunterricht

1. Es ist hervorzuheben, daß ein und derselbe Gott durch das Alte und das Neue Testament zu uns allen spricht.
2. Es ist hervorzuheben, daß Jesus von einer jüdischen Mutter aus dem Geschlechte Davids und dem Volke Israel geboren wurde, und daß seine ewige Liebe und Vergebung sein eigenes Volk und die ganze Welt umfaßt.
3. Es ist hervorzuheben, daß die ersten Jünger, die Apostel und die ersten Märtyrer Juden waren.
4. Es ist hervorzuheben, daß das höchste Gebot für die Christenheit, die Liebe zu Gott und zum Nächsten, schon im Alten Testament verkündigt, von Jesus bestätigt, für beide, Christen und Juden, gleich bindend ist, und zwar in allen menschlichen Beziehungen und ohne jede Ausnahme.
5. Es ist zu vermeiden, daß das biblische und nachbiblische Judentum herabgesetzt wird, um dadurch das Christentum zu erhöhen.
6. Es ist zu vermeiden, das Wort „Juden“ in der ausschließlichen Bedeutung „Feinde Jesu“ zu gebrauchen, oder auch die Worte „die Feinde Jesu“, um damit das ganze jüdische Volk zu bezeichnen.
7. Es ist zu vermeiden, die Passionsgeschichte so darzustellen, als ob alle Juden oder die Juden allein mit dem Odium der Tötung Jesu belastet seien. Tatsächlich waren es nicht alle Juden, welche den Tod Jesu gefordert haben. Nicht die Juden allein sind dafür verantwortlich, denn das Kreuz, das uns alle rettet, offenbart uns, daß Christus für unser aller Sünden gestorben ist. Es ist allen christlichen Eltern und Lehrern die schwere Verantwortung vor Augen zu stellen, die sie übernehmen, wenn sie die Passionsgeschichte in einer oberflächlichen Art darstellen. Dadurch laufen sie Gefahr, eine Abneigung in das Bewußtsein ihrer Kinder oder Zuhörer zu pflanzen, sei es gewollt oder ungewollt. Aus psychologischen Gründen kann in einem einfachen Gemüt, das durch leidenschaftliche Liebe und Mitgefühl zum gekreuzigten Erlöser bewegt wird, der natürliche Abscheu gegen die Verfolger Jesu sich leicht in einen unterschiedslosen Haß gegen alle Juden aller Zeiten, auch gegen diejenigen unserer Zeit, verwandeln.
8. Es ist zu vermeiden, daß die Verfluchung in der Heiligen Schrift oder das Geschrei einer rasenden Volksmenge: „Sein Blut komme über uns und unsere Kinder“ behandelt wird, ohne daran zu erinnern, daß dieser Schrei die Worte unseres Herrn nicht aufzuwiegen vermag: „Vater, vergib ihnen, denn

sie wissen nicht, was sie tun“. Worte, die unendlich mehr Gewicht haben.

9. Es ist zu vermeiden, daß der gottlosen Meinung Vorschub geleistet wird, wonach das jüdische Volk verworfen, verflucht und für ein ständiges Leiden bestimmt sei.

10. Es ist zu vermeiden, die Tatsache unerwähnt zu lassen, daß die ersten Mitglieder der Kirche Juden waren.

2 d) Das Ringen um die rechte Verkündigung der Passion Jesu Christi

In jedem Zeitalter tauchen neue Fragen und Wünsche unter den Menschen auf, denen die Kirche Christi die gute Botschaft von der Erlösung verkündigt. Es ist unsere Pflicht, diese Anliegen in der rechten Weise zu berücksichtigen, weder taub dafür zu sein noch uns durch sie vom Wege der ganzen Wahrheit ablenken zu lassen.

So haben wir uns auch gegenüber den Anregungen zu verhalten, die von christlichen, katholischen und protestantischen Mitgliedern der vom International Council of Christians and Jews einberufenen „Dringlichkeitskonferenz zur Bekämpfung des Antisemitismus“ (Seelisberg, 31. 7. bis 5. 8. 1947) an die religiösen Autoritäten der verschiedenen christlichen Gemeinschaften herangetragen worden sind und „nicht nur den Antisemitismus bekämpfen, sondern auch gute Beziehungen zwischen Juden und Christen fördern möchten“, wie es in der betreffenden Entschließung heißt.

Die römische Kurie selbst ist in der Berücksichtigung dieser Wünsche (wie schon seinerzeit in der scharfen Verurteilung des Antisemitismus vom 25. März 1928) vorangegangen. Unter dem 10. Juni 1948 hat die Riten-Kongregation ausdrücklich erlaubt, daß in der Karfreitags-Fürbitte „pro perfidis Judaicis“ diese Worte künftig übersetzt werden dürfen: „für die ungläubigen Juden“, wie es in Schotts Meßbuch schon seit 1940 geschehen ist, weil mehrere gründliche Forscher festgestellt haben, daß aus zahlreichen Texten Cyprians, Hieronymus', Ambrosius', Leos und Gregors des Großen sowie des Sacramentarium Leonium die Bedeutung von „Glaubensverweigerung“ für „perfidia“ nachweisbar ist und die andere mögliche Bedeutung „Treulosigkeit“ im Sinne von Vertragsbrüchigkeit durch den Textzusammenhang ausgeschlossen wird¹.

Wenn Rom selbst eine an sich dogmatisch unanstößige Fehlübersetzung, „weil sie den Ohren dieses Volkes verletzend klingt“, zu berichtigen erlaubt und also empfiehlt, dann ist das ein Appell an alle katholischen Christen, vollends in einer Periode allenthalben aus nur zu verständlichen Gründen wieder aufflammenden und von interessierter Seite raffiniert geschürten Judenhasses. Wir müssen einerseits der antisemitischen Lüge durch die Verkündigung der ganzen Wahrheit vom „Israel nach dem Fleische“ entgegenreten, wonach es nur zeitweise verblendet ist, zuletzt aber — nicht ohne unsere Mitwirkung — wieder erleuchtet werden wird (2 Kor 3, 16; vgl. Röm 11, 15 f.), weil Gott nicht aufhört, es zu lieben (Is 62, 12; vgl. Röm 11, 28b). Wir müssen andererseits in unserm eignen Reden (und Denken!) über die Juden alle möglicherweise wahrheitswidrig verletzenden Worte und Vorstellungen beseitigen, auch wenn wir durchaus nicht meinen, daß der „Antisemitismus“ primär von solchen veranlaßt sei. (Vgl. unsern Beitrag hierzu in den „Frankfurter Heften“, Februar 1949). In diesem Sinne haben wir Anlaß zu ernsthafter

1 Nachweise zuletzt in „Pro perfidis Judaicis“ von J.-M. Österreicher (Cahiers Sioniens I, 1, 1947, p. 85 ss) unter Zitierung vorangehender Arbeiten von F. Vernet (in dem Lexikon-Artikel „Juifs et Chrétiens“ DAFC II, 1915, p. 1733 f.) und E. Peterson (Perfidia Judaica, Ephemerides Liturg. Vatic. I, 1936, p. 296). Die Erklärung der Ritenkongregation steht in den Acta Apostolicae Sedis 8/9 von August/September 1948 (S. 342). — Bei dieser ganzen Diskussion geht es nirgends um die Frage, wann und inwiefern das Alte Gottesvolk den ihm schon von den Propheten wiederholt gemachten Vorwurf der Bundesbrüchigkeit verdient hat, sondern ausschließlich darum, daß das Karfreitagsgebet, wie sein Text besagt und nun Rom bestätigt hat, Gott bittet, Er möge die Juden erleuchten, damit ihr Unglaube ein Ende nehme.

Überprüfung bisheriger Verkündigungsgewohnheiten, wenn uns die Seelisberger christlichen Konferenzteilnehmer, darunter so angesehene katholische Persönlichkeiten wie der als Initiant und Hauptbearbeiter der „Studien“ gegen Rosenbergs Mythos besonders verdiente Bonner Kirchenhistoriker Prof. *Wilhelm Neuß*, nahelegen, „die Leidensgeschichte des Herrn auf eine solche Weise darzubieten, daß sie nicht Feindschaft gegen die Juden erregt.“

Aber ist das *möglich*, wenn man der geschichtlichen Wahrheit nicht Gewalt antun will? Daß es sogar *notig* sei, versucht ein Werk nachzuweisen, das in seinen pädagogischen Konklusionen auf die Seelisberger Entschlüsse beträchtlichen Einfluß gehabt hat: *Jules Isaac*, *Jésus et Israël* (Paris, Albin Michel, 585 S., wir zitieren nach der 9. Auflage vom Herbst 1948). Dieses Werk eines früheren Mitarbeiters von Charles Péguy und führenden Mannes im französischen geschichtlichen Unterrichtswesen ragt hoch hinaus über manche oberflächliche jüdische Versuche, die christliche Passionsverkündigung für die Hitlerschen Massenmorde an jüdischen Menschen verantwortlich zu machen (obwohl auch Isaac S. 508 meint, ohne die jahrhundertlange christliche Vorbereitung wäre die nationalsozialistische Judenächtung nicht möglich gewesen — als hätte Hitler z. B. nicht auch Zigeuner ächten und in Massen ermorden lassen!). Soweit Beweismaterial dafür vorgelegt wird, daß Jesus Christus seiner Menschheit nach ein frommer Jude war, daß er das durch Moses gegebene Gottesgesetz zu erfüllen und nicht aufzulösen gekommen ist, und sogar, daß er unter denjenigen breiteren Kreisen seines Volkes, mit denen er nach den evangelischen Berichten tatsächlich in Berührung kam, überwiegend Zustimmung gefunden hat, insoweit sind Isaacs Ausführungen im großen ganzen zutreffend und sehr beherzigenswert¹.

Schwieriger liegen die Dinge nun gerade bei der Passionsgeschichte. Isaac selbst bekennt (S. 355), daß er nicht als Theologe, nur als Historiker an die biblischen Texte herangehe. Das ist gewiß sein gutes Recht. Unsere Lage ist anders. Einerseits sind wir im Glauben gewiß, daß jene Texte inspiriertes, untrügliches Gotteswort darstellen. Andererseits wissen wir auch, daß dieses Gotteswort in der Form von Menschenworten vorliegt, welche immer neuer Überprüfung ihres richtigen Verständnisses von unserer Seite bedürfen. Für die widerspruchslose Einheit und Richtigkeit dieses Verständnisses *im Wesentlichen* bürgt uns die mündliche Überlieferung der Katholischen Kirche. In allen Dingen aber, die nicht von ihrem unfehlbaren Lehramt entschieden sind, können und sollen wir unbefangen prüfen, ob irgendwelcher Einwand, den ein Historiker gegen unser bisheriges Verständnis biblischer Texte vorzubringen hat, unbeschadet ihrer Irrtumslosigkeit von uns anerkannt werden kann.

Isaacs Haupteinwand nun lautet: Die neutestamentlichen Texte über die Rolle der Juden bei Jesu Passion seien erst mehrere Jahrzehnte nach der Passion unter dem Eindruck der ständig wachsenden Spannung zwischen der Synagoge und der sich aus ihr herauslösenden jungen Kirche niedergeschrieben worden (S. 292, 465, 478 f.). Wenn nun diese Texte in allen vier Fassungen des Evangeliums die Neigung verraten, die Schuld an Christi Kreuzestod immer stärker von dem das Urteil sprechenden Pontius Pilatus auf die Juden zu verlagern, so sei zu vermuten — und der Autor sucht es zu beweisen —, daß dabei die geschichtliche Wahrheit tendenziös entstellt werde.

Auf dieses, einem nicht inspirationsgläubigen Profanhistoriker gewiß verzeihbare Argument wird der Christ zunächst einmal ganz allgemein antworten: Wenn wirklich alle vier Evangelisten darüber einig sind, unbeschadet der allgemeinen Schuld aller Menschen an Christi Kreuzestod (Mark. 9, 30) „den Juden“ eine besondere Verantwortung dafür zuzuschreiben, dann kann zwar hierin Gottes Wort so wenig irren wie anderwärts; aber es könnte trotzdem sein, daß wir Menschen

in der genaueren Bestimmung dieser Verantwortung schon sehr früh und sehr hartnäckig zu irren fertiggebracht hätten. Darum fühlen wir uns allerdings verpflichtet, im Lichte der hier vorgebrachten einzelnen Argumente und aller heutzutage (z. B. dank: *J. Pickl*, *Messias König Jesus*, München 1935) möglich gewordenen verfeinerten geschichtlichen Einsichten noch einmal zu überprüfen, „wie es wirklich gewesen ist“. Wir meinen den Lesern dieser Blätter am besten zu dienen, wenn wir im Haupttext eine fortlaufende Darstellung der in diesem Zusammenhang wichtigsten Ereignisse geben, während wir uns in Anmerkungen dazu mit den in unseren Augen beachtlichsten bzw. erörterungsbedürftigsten Bemerkungen Isaacs auseinandersetzen.

1. *Jesus und sein Volk vom Palmsonntag bis Karfreitag*

Für alle Juden, einschließlich der Apostel (nach Apg 1, 6) stand es fest, daß der erwartete Messias-König Israels zugleich eine religiös-moralische *und* eine politische Erneuerung für sein Volk bringen würde. Diese Erneuerung schien nur denkbar im Kampfe gegen Rom, den Gottes Wunderhilfe zum siegreichen machen sollte. Erst als er die Königsproklamation vom Palmsonntag geschehen ließ, ließ Jesus zu, daß breitere Kreise ihn als Revolutionär mißverstanden — um diese dann aber schon durch seine Antwort auf die „Zinsgroschen-Frage“ gründlichst zu enttäuschen¹.

Dazwischen liegen Jesu klagende und zugleich drohende Worte über Jerusalem (Luk 19, 41 ff.; Matth 23, 37 ff.), eng zusammengehörig mit denen über den Tempel (Mark 13, 2 Par; vgl. Luk 21, 24). Mit ihnen spricht Jesus aus, daß er sich trotz allem ihm begegneten Zulauf breiter Kreise von der führenden maßgebenden Schicht seines Volkes als einer organisierten Einheit mit den furchtbarsten Folgen für dieses verkannt sieht; daß er aber absolut gewiß ist, dereinstmals doch von diesem Volke anerkannt zu werden: „Von nun an werdet ihr mich nicht mehr sehen, *bis* ihr sprechen werdet: Benedeit sei, der da kommt im Namen des Herrn“ (Matth 23, 39); „Jerusalem wird zerstampft werden von den Heiden, *bis* daß die Fristen der Heiden erfüllt sind“ (Luk 21, 24; vgl. Apk 11, 2, 8, 13!)². Und was geschieht nun weiter? Die Hohenpriesterpartei, Quislinge der Römer, fürchtet um ihre Macht (Joh 11, 48) und versucht mit Hilfe des Verräters den gefährlichen Messiasprätendenten insgeheim beiseite zu schaffen (Mark 14, 1 f., 10 f.). Der Verräter selbst gewinnt in der Gründonnerstagnacht den Eindruck, Jesus wolle am nächsten Morgen losschlagen und alarmiert die Behörden; daß er nicht nur die Tempelwache, sondern „auch die römische Kohorte“ nach Gethsemane führen kann (Joh 18, 3), dürfte beweisen, daß auch Pilatus längst gewarnt war. Dann ereignet sich, was alle überrascht: Der Verhaftung Jesu wird kein Widerstand

1 Isaac meint aus den Texten über den Einzug in Jerusalem herauslesen zu können, es habe sich um keine messianische Proklamation gehandelt. Er findet (S. 272) „kein anderes Indiz ‚politisches Rauschen‘ als diese Zurufe“. Nun, 1. ist die Ausrufung als „Davidssohn“ (Matth. 21, 9) und „König“ (Luk 19, 38) deutlich genug; 2. erinnert das Unterbreiten der Kleider (Mark 11, 8) an denselben Vorgang bei der Königsproklamation Jesu (4. Kön 9, 13); 3. dürfte „der Prophet“ (Matth 21, 11) den meist mit dem Messias gleichgesetzten einzigartigen Propheten der Mosesverheißung (Deut 18, 15) bedeuten. — Da sich ein derartiges Ereignis wie ein Lauffeuer in der Stadt herumgesprochen haben muß, läßt sich Pilatus' — Isaac verwundernde — Zurückhaltung schwerlich anders denn als wachsame Reserve verstehen, verbunden mit der ja auch von den Sadduzäern berichteten Besorgnis, „daß ja kein Aufstand des Gesamtvolkes entstehe“ (Mark 14, 2).

2 Isaac bemerkt treffend (S. 338), daß die angekündigte Züchtigung „Jerusalems“ nicht ausschließt, daß ihm auch mit Sicherheit die rettende Umkehr von Jesus vorausgesagt wird. Wenn das aber zutrifft, dann ist die nominalistische Beschränkung der Unheilsprophetie auf die damals lebenden schuldigen Kreise nicht haltbar, welche sich ja keineswegs bekehrt haben. Wer — mit Recht — betont, daß Jesus mit seinen Worten über Jerusalem seinem ganzen Volke die endliche Versöhnung ankündigt, der kann nicht bestreiten, daß mit diesen Worten Jesus zunächst dem ganzen Volke Unheil ankündigt, wie dann auch mit denen an die weinenden Frauen, von wo noch zu reden sein wird.

1 Einzelne Richtigstellungen auch hierzu finden sich in der sehr würdigen Auseinandersetzung „Aux sources chrétiennes de l'antisémitisme“ von P. Démann, NDS „Cahiers Sioniens“ II, 5, p. 17—49).

entgegengesetzt; es wird nicht versucht, die ringsum in weiten Zeltstädten lagernden Pilgermassen zum Aufstand mitzureißen. Dieser auffallende Verzicht auf jeden Kampf ist nachher im Prozeß vor Pilatus eines der stärksten Argumente des Angeklagten für seine Unschuld (Joh 18, 36). Zugleich aber ist dieser Verzicht der eigentliche Anlaß für die ungeheure Enttäuschung sowohl der Jünger wie auch der zum nationalen Freiheitskampf gegen Rom und die romhörigen Reichen geneigten Volksmassen.

Was nun geschieht, das wäre in jedem anderen unter ausbeuterischer Fremdherrschaft schmach tenden Volke genau nicht anders geschehen: In den nationalrevolutionär aktivistischen, den „Widerstandskreisen“ schlägt die Stimmung um. Hohepriester und Schriftgelehrte, vor allem Kaiphas (Joh 11, 49 f.), sind schon von vorher Feinde Jesu, weil sie sich in ihrer politischen und geistlichen Autorität von ihm bedroht fühlen; sie machen ihm zunächst den Gotteslästerungsprozeß, und sie sind vor Pilatus seine Ankläger; auf sie zielt der viel zu wenig beachtete Weheruf des Veters Jesu: „Ihr Reichen habt den Gerechten verurteilt und ermordet“ (Jak 5, 6); aber nun wollen auch die stürmischen Bandenleute, die Zeloten, nichts mehr von ihm wissen; nun sind „alle Parteien“ seines Volkes gegen ihn, und je eifriger ihn der verhaßte Römer zu entlasten versucht, desto größer wird ganz naturgemäß die Wut der ein falsches Spiel witternden Widerstandskämpfer, welche ihren Barabbas freihaben wollen und nicht den „Versager“, den ihnen ein Pontius Pilatus hohnvoll als „Messias-König“ offeriert (Mark 15, 9)¹.

Pilatus aber wird allerdings nicht in erster Linie durch das Geschrei des Pöbels genötigt, statt Barabbas Jesus kreuzigen zu lassen, sondern durch das für ihn unwiderlegbare „juristische Gutachten“ der jüdischen Sachverständigen: „Jeder, der sich selbst zum Messias-König macht, setzt sich damit in Widerspruch zum Cäsar“ (Joh 19, 12).

In solchen Erwägungen etwa müßte die rechte Verkündigung von der Rolle der Juden vor und nach der Passion und Auferstehung unseres Herrn ausklingen, wenn sie den Empfehlungen der christlichen Teilnehmer an der Seelisberger Konferenz nach aller Möglichkeit entsprechen und vor allem auch den Ermahnungen und dem Beispiel gerade der letzten Päpste

gerecht werden und also weder „anti“ noch „philosemitisch“ wirken wollte, sondern wahrhaft christlich.

(K. Th. in: Schweizerische Kirchenzeitung 117, Luzern, 7. 4. 49 Nr. 14, S. 157 ff. und 14. 4. 49 Nr. 15, S. 172 f.)

Als nun daraufhin Jesus endgültig verurteilt und zur Richtstätte abgeführt wird, zeigt sich, wie breite jüdische Kreise nach wie vor an ihm festhalten: „Es folgte ihm aber eine zahlreiche Menge des Volkes und von Weibern, welche ihn beklagten und beweinten“ (Lk 23,27).

Und auch unter dem Kreuz ist dasselbe Bild: Neben den böartigen Spöttern und Lästern, rohen Henkern und raffinierten Anstiftern des Justizmords (Mark 15, 29 ff.; Luk 23, 36 f.), bis hin zum von diesem „Messiaskönig“ enttäuschten Bandenmann (Luk 23, 39), begegnen uns auch hier wieder „die sämtlichen Massen der bei diesem Schauspiel Mitanwesenden“, die sich ob dem Kreuzestode des Mannes, der ihnen so viel Gutes tat, erschüttert „an die Brust schlugen und umkehrten“ (Luk 23, 48).

Wir brauchen also nicht die Evangelisten zu berichtigen, sondern wir brauchen sie nur endlich ganz ernstzunehmen, um sagen zu können: Jesus ist vom Anfang bis zum Ende seines Weges, auch noch seines Kreuzweges, von den Sympathien breiter Kreise seines Volkes begleitet worden. Aber freilich gerade die maßgebenden und politisch richtungsbestimmenden Gruppen haben sich gegen ihn entschieden und, statt ihm zu folgen, das ganze Volk auf den von ihm verworfenen Weg der nationalen Revolution geführt, auf dem dieses Volk dahin kommen mußte, wohin er es kommen sah, als er zu den ihn beklagenden Frauen sagte: „Ihr Töchter Jerusalems, weinet nicht über mich; weinet vielmehr über euch selbst und über eure Kinder! Denn siehe, es kommen Tage, da man sagen wird: Selig sind die Unfruchtbaren, und die Leiber, die nicht geboren, und die Brüste, die nicht genährt haben!“¹

II. Das Volk der Juden und sein auferstandener Messias-König

Die eigentliche Entscheidung des jüdischen Volkes gegenüber seinem gottmenschlichen König ist nicht vor seinem Sterben, sondern nach seiner Auferstehung gefallen.

Vor Christi Kreuzestod haben alle versagt, nur in verschiedenen Graden, bis hin zu den fliehenden oder gar verleugnenden Aposteln; aber nur von ganz wenigen läßt sich schon in dieser Phase sagen, sie hätten sich endgültig verstockt wie offenbar Judas, welcher zwar einsah, daß Jesus nicht der sich bereits am Vorabend der „Machtergreifung“ (durch Hinnahme der Salbung in Bethanien) selbst vergottende Revolutionär war, welcher aber seinen Verrat nicht „zum Leben“ bereute, sondern nur zum Tode — durch eigene Hand. So müssen wir auch die Schuld an Christi Kreuzestod im vollen Sinne als Schuld aller Menschen verstehen, wie sie der Herr selbst beurteilt hat, als er sagte: „Der Menschensohn wird dahingegeben werden in die Hände der Menschen“ (Mark 9, 30).

Was die besondere Schuld bestimmter Einzelgruppen anbelangt, so sahen wir, daß sie den aktiven führenden Kreisen aller politischen Richtungen unter den damaligen Juden, am meisten aber „den Reichen“, d. h. den Sadduzäern, zufällt. Außer dem schon zitierten Jakobuswort bezeugt dies auch die Verkündigung St. Petri (Apg. 2, 23; 3, 17; 4, 10) und St. Pauli (Apg 13, 27 f.; 1. Thess 2, 14 f.)².

¹ Isaac fragt, warum diese Leute dieselben sein sollen, die eben noch an Jesu Munde hingen (S. 507)? Darauf ist zu sagen, daß es zum Teil allerdings dieselben gewesen sein dürften, nämlich eben jene, großenteils aus Galiläa stammenden Aktivisten, die am Palmsonntag auf sein baldiges Losschlagen gehofft hatten und eben darum am Karfreitag am bittersten von ihm enttäuscht waren. — Isaac fragt auch, ob man sich ganz Paris vorstellen könne, das 1942 General von Stülpnagel beschworen hätte, den Kommunistenführer Gabriel Peri hängen zu lassen (S. 484)? Eher schon ganz Paris, das Peri frei — und einen des Kollaborationismus verdächtigen Widerstandsverweigerer an den Galgen gebeten hätte! — Isaac weiß zwar als Historiker, daß das geschichtlich Wahre „manchmal nicht das Wahrscheinliche sein muß“ (S. 483), meint aber trotzdem, das Verhalten des Pilatus, vor allem die jüdischen Handwaschungen, derart unwahrscheinlich finden zu müssen, daß er schließlich ihre Wahrheit bestreitet (S. 493). Und doch ist dieses Verhalten vielleicht nicht so ganz unerklärlich, wenn Jesus auch auf diesen hartgesottenen Kolonialgouverneur einen ähnlichen Eindruck gemacht hat wie nach Apg. 26, 28 ff. Paulus ihn auf Festus und König Agrippa hervorrief.

Recht aber scheint uns Isaac zu haben, wenn er mit Abbé Louis Richard (in dem Buche „Israël et la foi chrétienne“) die Frage aufwirft: „Nimmt Gott wirklich als Repräsentanten seines ganzen Volkes diese gegen seinen Gesalbten erbitterten Führer und die aufrührerischen Elemente, welche sie vor den Gouverneurspalast mitgeschleppt haben?“ (S. 508).

Durch Jahrhunderte wäre solche Frage unbedenklich bejaht worden; heute erleben wir, wie die Sprecher zweier Völker sich erbittert gegen die Zurechnung der Verbrechen frevelhafter Führer und nationalrevolutionärer Banden als das ganze Volk belastender „Kollektivschuld“ wehren: Juden und Deutsche. Wir stellen andererseits fest, worauf schon in der Zeitschrift „Judaica“ (Jahrg. IV, S. 156) bei der Besprechung von Isaacs Buch treffend hingewiesen wurde, daß dieses Buch dem Andenken der von „den Deutschen“ ermordeten Familienangehörigen des Verfassers gewidmet ist, in dessen Munde auch sonst die Beiworte „deutsch“ oder „germanisch“ keinen besseren Klang haben als in manchem antisemitischen Munde „jüdisch“ (z. B. S. 37, 368, 506 A). Und wir werden durch beide Feststellungen ermahnt, jene Frage Richards mit allergrößter Behutsamkeit zu erwägen, was im II. Teil unserer Untersuchung geschehen soll.

¹ (Luk 23, 28 f.); die Einstellung der großen Propheten und Jesu Christi zur nationalreligiösen Revolution versuchten wir zu kennzeichnen in „Jeremias, Landesverräter oder Friedensapostel?“ (Herder, Freiburg 1947); Verlauf und Ergebnis der drei großen jüdischen Revolutionen gegen Rom (Titus-, Trajans- und Hadrianskrieg, 70 bis 135 n. Chr.) schildern unsere erläuternden Texte in „Kirche und Synagoge. Die ältesten nachbiblischen Zeugnisse ihres Gegensatzes im Offenbarungsverständnis: Der Barnabasbrief und Justins Dialog mit dem Juden Tryphon“ (Otto Walter Verlag, Olten 1945).

² Isaac bemerkt zu diesen Texten einerseits durchaus zutreffend, daß sie den jerusalemischen Juden nur Menschen-, nicht Gottesmord vorwerfen (S. 356); andererseits freilich sucht er die Petrus-Verkündigung der Apostelgeschichte als eine gegenüber dem Evangelium nach Lukas „nichts Neues“ Unterscheidbares bebringende Überlieferung zu diskreditieren (S. 512),

Zugleich aber betonen beide im Sinne von Christi Kreuzeswort: „Vater vergib ihnen, denn sie wissen nicht, was sie tun!“ (Luk. 23, 34), daß alle diese Anstifter des Justizmordes aus Unwissenheit gehandelt haben (Apg 3, 17; 1 Kor. 2, 8) — so daß der bis in die Formulierung hinein absurde Vorwurf des „Gottes-Mordes“ wirklich nie gegen die Juden hätte geschleudert werden dürfen, wie er bei gedankenlosen Christen — trotz Augustinus' ausdrücklichem Widerspruch (in Ps 65, 5) — üblich wurde, seit ihn — übrigens nicht vor dem vierten Jahrhundert! — ausgerechnet der halbarianische Hofbischof Eusebius als erster geäußert hat.

Das Zeugnis von der Auferstehung Jesu Christi, das die Apostel „bis an die Enden der Erde“ (Apg 1, 8) jeweils „zuerst dem Juden und dann auch den Griechen“ gegenüber abgelegt haben (Röm 1, 16; vgl. Apg 18, 46; 28 18 ff.), war verbunden mit der Aufforderung, von dem irrigen Wege umzukehren, der bei den Juden zur Wahl des Barabbas statt des Jesus Christus geführt hatte¹, und sich im Empfang der Taufe auf seinen Tod die besondere jüdische wie die allgemeine menschliche Schuld an diesem Tode zusammen mit aller anderen Sünde vergeben zu lassen (Apg 2, 38 f.; 3, 19 f.). Dieser Auffassung sind damals Tausende von Juden nachgekommen, ja Zehntausende (Apg 21, 20), aber ihr Volk als ganzes haben sie so wenig von dem falschen Wege abzubringen vermocht, wie die Zehntausende von unbeirrt der nationalistischen Infektion widerstehenden Deutschen ihr deutsches Volk vor dem nationalsozialistischen Weg in den Abgrund zu bewahren vermochten. Sondern so wie die Deutschen als Gesamtheit dem „falschen Messias“ Hitler, so sind damals die Juden — einschließlich autoritativster Lehrer wie Rabbi Akiba! — dem fälschlich als Messiaskönig Israels anerkannten Bar Kochba verfallen, genau wie es Jesus angekündigt hatte (Joh 5, 43). Und nach der durch diesen heraufbeschworenen Totalkatastrophe haben sie den Pfad aus der religiös-nationalen Enge heraus erst recht nicht gefunden, sondern sind ihren Weg durch das teils selbstgewählte, teils von außen auferlegte Ghetto weitergegangen, nun schon bald zweitausend Jahre hindurch².

Was die Kirche — nicht so sehr als gegnerisch-zornige *Anklage*, denn vielmehr als schwesterlich besorgte *Klage* — den Juden gegenüber vorzubringen hat, wie dieselben ihr heute vor Augen stehen, das ist also wahrlich nicht: Ihr bösen Juden seid die Mörder unseres Herrn und sollt dafür büßen! — Vielmehr: Ihr armen Juden seid heute wieder mehr im zeltotisch-politischen (wie zwischendurch anderthalb Jahrtausende

lang im pharisäisch-ritualistischen) Sinne noch immer auf dem falschen Wege; wie groß muß unser Versagen sein, die wir das Zeugnis von der Auferstehung eures und unseres Herrn noch immer nicht so glaubwürdig für euch abzulegen vermocht haben, daß ihr statt stets nur verhängnisvoller Fluchtwege (gleich dem zionistisch-nationalistischen oder dem chiliastisch-bolschewistischen) endlich den Heimweg anträtet, der euch zur Vereinigung mit uns unter Gottes Königtum führen wird! Möchte doch gerade eure in unseren Augen wahrhaft erschütternd verfehlte Reaktion auf das schreckliche Schicksal, das euch — nicht ohne unsere vielfältige Mitschuld! — im letzten halben Menschenalter getroffen hat, uns zum Ansporn werden, daß wir endlich aufhören, „zwischen euch und dem Messias dazwischenzustehen und so das echte Bild des Erlösers für euch zu entstellen“¹.

2 e Thesen christlicher Lehrverkündigung im Hinblick auf umlaufende Irrtümer über das Gottesvolk des Alten Bundes

Die 1950 in Schwabach gemeinsam von evangelischen und katholischen Theologen revidierte Fassung der Seelisberger Thesen von 1947

[1965 stilistisch überarbeitet, leicht gekürzt
von Studiendirektor Dr. A. Besgen/Waldniel]

I. Ein und derselbe Gott spricht durch das Alte und das Neue Testament zu allen Menschen. Dieser einzige Gott ist der Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs, Moses' und der Propheten. Würden wir Christen nicht diesen einzigen Gott bekennen, so würden wir nicht dem wahren Gott und Vater unseres Herrn Jesus Christus glauben.

II. Jesus stammt aus dem Volke Israel. Er ist von einer jüdischen Mutter geboren worden. Durch ihn, den Sohn Davids, den Gesalbten Gottes, unseren Heiland Jesus Christus, haben wir einen Erbanteil an der Erlösung. Diese Erlösung ist für Israel mit dem Kommen des Messias verbunden. So gewiß für unseren *Glauben* dieser erlösende Erfüller aller Verheißung in der Person jenes Jesus von Nazareth gekommen ist, so gewiß wird auch von uns Christen der Tag noch als künftiger erwartet, wo wir die offenbar werdende Vollenendung *schauen* werden.

III. Die Kirche, die durch den Heiligen Geist gegründet wird, besteht aus Juden und Heiden. Beide sind in Christus mit-

eines der auch profanhistorisch schwächsten seiner Argumente, da die Parallelen gerade zu den frühesten Paulusbriefen unzweideutig zeigen, daß es sich hier um das allerälteste originalste Traditionsgut der in diesem Punkte denkbar unzweideutig ihr Zeugnis ablegenden Urchristenheit handelt.

1 Mit P. Lagrange OP, wohl dem bedeutendsten katholischen Bibelforscher der letzten Jahrzehnte, ist anzunehmen, daß die an zwei Stellen (Matth 27, 16. 17) bezeugte Lesart ursprünglich ist, wonach Barabbas auch den Vornamen Jesus trug; das würde kein Abschreiber beigesetzt haben; wohl aber ist verständlich, daß man diesen Vornamen strich, als man den „Gefangenen von Auszeichnung“ für einen gewöhnlichen Straßenräuber zu halten begann statt für den führenden jüdischen Partisanenkämpfer gegen Rom, der er gewesen ist.

2 Isaac hat zwar richtig gesehen, daß *dieser* jüdische Unglaube, „nicht der erste Unglaube gegenüber dem sein Amt ausübenden Jesus von Nazareth, sondern der zweite Unglaube gegenüber dem Credo der christlichen Verkündiger“ (S. 292) die Spaltung zwischen dem alten und dem neuen Gottesvolk allererst hervorgebracht hat. Er erkennt aber, daß dieser zweite Unglaube nichts anderes als die von Jesus angekündigte Konsequenz des Verhaltens aller führenden Gruppen schon gegen Jesu Botschaft gewesen, also nicht erst künstlich von den Evangelisten sozusagen der zweite Unglaube auf die Zeit der Verkündigung Jesu zurückprojiziert worden ist, wo er doch in Wirklichkeit schon keimhaft auftauchte. (Es ist durchaus zutreffend, aus Joh 7, 13 abzuleiten, wie es Isaac S. 192 ff. getan hat, daß im vierten Evangelium mit „den Juden“ oft bloß die Jesus feindlichen führenden Kreise gemeint sind; nur war eben zu der Zeit, als das Evangelium niedergeschrieben wurde, das ganze Volk in die Gefolgschaft dieser Kreise eingeschwenkt, so daß derselbe Mann, der noch Apg 2, 9; 3, 9; Joh 4, 22 den Judennamen — genau wie St. Paulus Röm 2, 28 f. — als Ehrennamen gebraucht, im Fortschreiten seiner Verkündigung unter diesem Namen die

Gemeinschaft als ganzes begreift, die sich Jesus entgegenstellt, obwohl er ja selbst seiner Herkunft nach Jude ist; ganz ähnlich wie Menschen deutschen Ursprungs sich während der Hitlerzeit allmählich angewöhnten, von „den Deutschen“ wie von einer fremden, ihnen feindlichen Gesamtheit zu sprechen; oft z. B. Theodor Haecker in seinen das Verständnis der jüdisch-deutschen Entwicklungsparallelität beträchtlich fördernden, einzigartig bedeutsamen „Tag- und Nachtbüchern 1939—1945“, Summa-Verlag, Olten 1948). Ebenso erkennt Isaac, wenn er treffend betont, daß die Juden schon vor ihrer Entscheidung gegenüber Jesus Christus verfolgt wurden (vgl. Est 3, 8), daß erst in der Konsequenz ihrer Wahl des Jesus Barabbas (und logischerweise dann des Bar Kochba) die von Jesus angekündigte Zerstörung des herodianischen Tempels und die Vernichtung ihrer national-religiösen Existenzbasis in Palästina erfolgt ist.

1 Worte von N. Berdiajew, zitiert von Isaac (S. 553). Es sei besonders hervorgehoben, daß Isaac neben den jüdenfeindlichen Entgleisungen christlicher Ausleger des Evangeliums auch von echter missionarischer Liebe erfüllte Zeugnisse der traditionellen Exegese zitiert. „Ihren edelsten Ausdruck finde ich in den abschließenden Gebetsworten eines großherzigen Papstes, Pius XI. „Möge über sie herniederströmen, aber jetzt als Taufe des Lebens und der Erlösung, jenes Blut, das sie einst auf sich herabriefen!“ — Besonders begrüßenswert ist auch angesichts der Verständnislosigkeit mancher Juden für den „missionarischen Aspekt“ der Judenfrage in christlichen Augen Isaacs Äußerung in der Radiodiskussion der „Tribune de Paris“ vom 10. Juni 1948: „Ich meine allerdings, daß ein Christ auf diese Missionsaufgabe gar nicht verzichten kann und daß er ständig die berühmten Verse des Römerbriefes von St. Paulus vor Augen haben muß, daß nämlich die Annahme Israels Auferstehung von den Toten sein wird. Aber ich meine auch, daß es da heute für die Christen nur *eine* Methode gibt ... vor allem ändern ganz und gar Christen zu sein“ (L'amitié judéo-chrétienne, Nr. 1, Juli 1948, p. 4).

einander versöhnt und zum Neuen Gottesvolk zusammengefügt. Wir dürfen nie vergessen, daß die Juden einen wesentlichen Bestandteil dieser Kirche bilden, wie denn auch die Apostel und die ersten Zeugen Jesu Juden gewesen sind.

IV. Das höchste Gebot für jeden Christen, die Liebe zu Gott und zum Nächsten, wird bereits im Alten Testament verkündet. Jesus bekräftigt es mit der ganzen Autorität seiner Person. So ist diese Liebe für Juden und Christen verbindlich. Das gilt für alle menschlichen Beziehungen ohne jede Ausnahme.

V. So stehen der Jude wie der Christ unter dem gleichen uneingeschränkten Liebesgebot (Mark 12, 33 ff.; Röm 13, 8, 10). Deshalb ist es Sünde, wenn man „die Juden“ „den Christen“ gegenüber selbstgerecht herabsetzt. Wenn wir das Evangelium als die Erfüllung des Gesetzes bekennen, so dürfen wir diesen Glauben nicht zum Anlaß einer Herabsetzung der Juden nehmen.

VI. Es ist unbiblisch, „die Juden“ mit den Feinden Jesu gleichzusetzen. Wer dies dennoch tut, kann sich nicht auf den Evangelisten Johannes beziehen. Wo Johannes diese Gleichsetzung zu vollziehen scheint, meint er unzweideutig nicht die Gesamtheit der jüdischen Menschen, nicht einmal alle Juden in der Stadt Jerusalem (7, 12), sondern ausschließlich die maßgebende Mehrheit jener Gremien, die dort damals religiös und politisch bestimmend waren (7, 48 ff.). Daher darf beim Erzählen der Passionsgeschichte nie von jener „großen Menge Volkes“ geschwiegen werden, die um Jesus trauerte (Luk 23, 27) und die nach seiner Kreuzigung „sich an die Brust schlagend umkehrte“ (Luk 23, 48).

VII. Der Passion Christi verdanken wir unser Heil. Es ist aber unbiblisch und unchristlich, die Schuld an dieser Passion bestimmten Einzelmenschen oder einem bestimmten Einzelvolk anzulasten. Soweit *Menschen* urteilen dürfen, müssen wir auf Grund der Aussagen des Neuen Testaments drei Verhaltensweisen von Zeitgenossen Jesu als „schuldhaft“ in sehr verschiedenem Grade unterscheiden:

1. Das Tun und Lassen von verhältnismäßig Wenigen, die irgendwie in das Geschehen um die Kreuzigung Jesu verwickelt waren. Dazu gehören alle, die Anstifter der Tötung des Herrn wurden, weil politischer Ehrgeiz oder religiöser Fanatismus sie trieb, bis hin zu den Amtspersonen oder Jüngern, die aus Feigheit versagten.
2. Das Verhalten der Unzähligen, die sich nicht entschließen mochten, sich von der Auferstehungsbotschaft der Apostel überzeugen zu lassen. Diese Menschen glaubten eher den Scheinargumenten, die gegen einen wegen Gotteslästerung und Aufruhr Hingerichteten zu sprechen schienen. Dem Alttestamentlichen Schriftbeweis für die Messianität Jesu in Verbindung mit der Auferstehungsbotschaft wollten sie keinen Glauben schenken. (Vgl. Apg 17, 11, aber auch Luk 5, 39.)
3. Der Haß, mit dem ziemlich Viele die Anhänger Jesu verfolgten und verleumdeten (Apg 13, 50; 14, 19; 17, 5 ff.; 18, 12 ff.).

Bei alledem dürfen wir allerdings nie außer acht lassen, daß wir Christen noch mehr Schuld auf uns laden, wo trotz unserer Begnadung

1. wir uns einem politischen oder sozialen Messianismus ergeben und dabei zwangsläufig zuletzt den Heiland in seinen Gliedern wiederum ans Kreuz bringen;

2. wo wir uns mit einem Lippenbekenntnis zu Gottes Offenbarung begnügen, statt die Schmach des Kreuzes anzunehmen.

Denn diese Bereitschaft fordert der für uns gestorbene und auferstandene Herr als Anspruch auf unser Leben. So sollten wir hinhören auf die Gottesbotschaft der leid- und verheißungsvollen Erfahrung der Jahre 1933–1945, in denen zum ersten Male in der Geschichte Juden und Christen gemeinsam verfolgt worden sind;

3. wo wir uns weigern, den gutgläubigen Andersdenkenden zu respektieren.

VIII. Gottes Treue zu Seinem Volke ist unverbrüchlich. Was für das Bundesverhältnis zwischen Gott und Israel die Kreuzigung Christi bedeutet, ist ein so verborgener Ratschluß, daß ihn selbst das Mittelstück des Römerbriefes (Kap. 9–11) uns nur andeutungsweise in den Grundzügen enthüllt. Wie immer in der Geschichte dieses einzigartigen Volkes, darf hier von Fluch nicht gesprochen werden, wo nicht erst recht der Segen bezeugt wird, den Gott letztlich Seinem Volke und mit ihm allen Völkern gewähren will. Von ihm schließt sich nur aus, wer — nach Gen 12, 3 — jenes verheißungsvolle Bundesverhältnis leichtfertig oder gar böswillig antastet. Für den Christen gilt überdies das Wort Christi am Kreuz: „Vater, vergib ihnen, denn sie wissen nicht, was sie tun!“ Der Ruf der verhetzten Menge: „Sein Blut komme über uns und unsere Kinder“ muß von uns fürbittend gewendet werden. Dieses Blut möge zuerst *die* erlösen, für die es zuerst vergossen wurde. Der Ruf darf aber nimmermehr dazu mißbraucht werden, um die Vergießung jüdischen Blutes als eine Art gerechte Strafe hinzustellen, zumal die alte Christenheit auch jüdische Blutzugehörigen als Märtyrer besonders eifrig verehrt hat.

IX. Das Neue Testament kennt nur eine einzige Stelle, wo das Wort ‚Verwerfung‘ für das Schicksal der Juden gebraucht wird. Sofort wird ihm aber die künftige ‚Herzunahme‘ des Alten Bundesvolkes zum Neuen und Ewigen gegenübergestellt (Röm 11, 15).

Diese richtig einordnende Auslegung ist maßgebend für das Verständnis aller Neutestamentlichen Verwerfungsaussagen. Es ist offenbarungswidrig, von dem gesamtbiblischen Doppelterteil nur die eine Hälfte zu verkünden. Denn die vorübergehend gültige eine Hälfte wird durch die aufhebende Überwindung der anderen gültigen Hälfte erst ins rechte Licht gesetzt. Zudem ist der Juden Ja zu Jesus als das letzte Wort ihrer Geschichte von Gott verheißen. Deshalb sollte das letzte Wort christlicher Verkündigung von den Juden diese Verheißung Gottes stets beinhalten.

Die Schwalbacher Fassung der Seelisberger Thesen ist zusammen mit dem darin erwähnten Aufsatz „Das Ringen um die rechte Verkündigung der Passion Jesu Christi“, aus der „Schweizer Kirchenzeitung“ dem Erzbischöflichen Ordinariat in Freiburg (Breisgau) zur Zensur vorgelegt worden und hat die *kirchliche Druckerlaubnis* unter dem 29. Juli 1950 erhalten. Auch der auf S. 60 f. vorliegende stilistisch überarbeitete und etwas verkürzte Text der genannten Schwalbacher Fassung hat dem Erzbischöflichen Ordinariat in Freiburg (Breisgau) vorgelegen. Laut Mitteilung des Erzbischöflichen Ordinariats vom 30. 6. 1965 bestehen keine Bedenken dagegen.

8. Martin Buber s. A. — Zum Gedenken

(8. 2. 1878 in Wien — 13. 6. 1965 in Jerusalem)

Von Dr. Willehad P. Eckert OP/Köln

Am 13. 6. 1965 starb in Jerusalem Martin Buber.

Unmittelbar nach Bekanntwerden der Todesnachricht stattete der israelische Staatspräsident Salmaan Shaszar der Familie Buber einen Beileidsbesuch ab.

Tausende von Israelis, darunter Staatspräsident Salmaan Shaszar, schritten am Montagmorgen an der mit Fahnen und dem Gebetsschal bedeckten Leiche Bubers vorbei, der zwei Stunden vor der Aula der Hebräischen Universität in Jerusalem aufgebahrt war. „Mit Buber verläßt uns eine Generation“, sagte Ministerpräsident Eshkol. *Buber sei ein Denker und Erzieher des Volkes gewesen, der „Tiefen der Weisheit erreicht habe, zu welchem andere kaum zu gelangen vermögen“*. Eshkol verwies auf Bubers große Verdienste um den Zionismus und nannte Martin Buber, dessen Weltruhm in den letzten Jahrzehnten, die er in Jerusalem gelebt hat, einen Höhepunkt erreicht habe, den „Nationalschatz Israels...“¹

In dem langen Trauerzug von der Universität zum „Ruheberg“ westlich Jerusalems, wo Buber beigesetzt wurde, gingen auch viele christliche Geistliche und afrikanische Studenten. David Ben Gurion, der Bubers politische Anschauungen nicht teilte, seine zahlreichen Bücher und Aufsätze aber genau kannte und schätzte, verbrachte am Tage vor dem Ableben Bubers fünf Stunden mit der trauernden Familie und bestand darauf, den schwer Erkrankten zum Krankenhaus begleiten zu dürfen.

Am Sarg lag auch ein Kranz von drei arabischen Studenten, dessen Rosen, Nelken, Margueriten und Gladiolen hell leuchteten, der Philosoph Hugo Bergman sprach mit bewegter Stimme den Nachruf auf Buber... [s. u. S. 65 ff.].

Bundespräsident Heinrich Lübke sandte an den israelischen Staatspräsidenten Salmaan Shaszar folgendes Beileidstelegramm: „Eurer Exzellenz und dem israelischen Volk spreche ich mein herzlichstes Beileid aus zum Tod des in Deutschland hochverehrten Religionsphilosophen Martin Buber. Er hat durch sein Wirken jüdisches und christliches Denken nachhaltig beeinflusst und vor allem den Dialog zwischen den Konfessionen verlebendigt. Mit seiner Übertragung der Schrift aus dem hebräischen Urtext ins Deutsche, die von seiner ungewöhnlichen Einfühlungsgabe und Sprachgehalt zeugt, hat er den Menschen unserer Zeit neuen Zugang zu den gemeinsamen Quellen des Glaubens eröffnet. Darüber hinaus ist er seinen Schülern, die sich an der Universität Frankfurt um ihn sammelten, nicht nur zum Lehrer, sondern vor allem auch zu einem menschlichen Vorbild geworden. Das deutsche Volk trauert um Martin Buber, weil es in ihm einen großen und hochherzigen Freund verloren hat. Seine moralische Autorität bestärkte uns in unseren Bemühungen um Wiedergutmachung und Versöhnung; denn er war ein Mensch, dessen Leben und Wirken der Hoffnung zugewandt war“².

In dieser Weise hat Professor Buber auch die Bedeutung des „Freiburger Rundbriefkreises“ bestärkt. Die persönliche Verbindung war eine besondere

Freude. Wir bringen den folgenden Beitrag, den uns der Verfasser zur Verfügung stellt. Ein anderer, etwas kürzerer Nachruf des Verf. erscheint in der Augustnummer der „Neuen Ordnung“.

Das Judentum in Deutschland hat vor den Jahren der Verfolgung, Vertreibung und Vernichtung eine Reihe bedeutender Sprecher besessen, Hermann Cohen, Franz Rosenzweig, Leo Baeck, um nur wenige Namen zu nennen. Mit Martin Buber, der am Sonntag, dem 13. Juni 1965, seine Augen für immer schloß, ist der letzte und zugleich der repräsentativste von ihnen dahingeshieden. Während die anderen außerhalb der deutschen Judenheit nur einem kleinen Kreis derer vertraut waren, die sich um eine tiefere Kenntnis jüdischer Glaubenswerte und Weltsicht sowie um die Begegnung von Christen und Juden bemühten, war zumindest dem Namen nach Martin Buber weithin bekannt. Selbst diejenigen, die noch nie eine Zeile von ihm gelesen hatten, konnten sich eine einigermaßen zutreffende Vorstellung von ihm als dem Deuter des Judentums und dem Mittler seiner Grundeinsichten an die nichtjüdische Welt machen. Mit Recht unterstreicht Hans Urs von Balthasar die wahrhaft bemerkenswerte Tatsache: „Daß in Martin Buber nicht bloß ein jüdischer Schriftsteller mehr (neben den anderen) seinen Sitz im deutschen literarischen Pantheon aufgeschlagen hat, sondern dieser eine — als einziger — in der vordersten Reihe der deutschen Schriftsteller sich dadurch behauptet hat, ein halbes Jahrhundert lang, daß er Wesen und Art des jüdischen Menschen als solchen vertrat und es verstand, seinen Platz quer durch allen blindwütigen Judenhaß zu halten“³.

Im Gespräch zwischen Christen und Juden konnte es freilich mehr als einmal geschehen, daß der jüdische Gesprächspartner sich gegen eine Identifizierung von Martin Bubers Gestalt und Werk mit dem Judentum wandte, ihn eher als Gesprächspartner der Christen als Sprecher der Juden bereit war zu würdigen. Wenn noch jüngst die Religiös-Nationalen sich nicht entschließen konnten, dem Beschluß, der von der Mapai gefaßt wurde, zuzustimmen, Martin Buber zum Ehrenbürger von Jerusalem zu ernennen, dann deshalb, weil Buber mit der Orthodoxie gebrochen hatte. Er war freilich dem Reformjudentum genausowenig zuzurechnen. Er selbst schrieb Karl Thieme, der bis zu seinem Tode unbeirrt für das ökumenische Gespräch zwischen Christen und Juden eingetreten war, am 25. Juni 1949: „der ich freilich keineswegs ein gläubiger Jude im repräsentativen Sinn bin“². Schon der Vierzehnjährige hatte gegen das Eingebundensein in bestimmte religiöse Formen, die zu inhaltsleeren Formeln erstarren können, revoltiert. Die Teffilin, die Gebetsriemen, legte er damals ab, um sie nie wieder anzulegen. Aufschlußreich sind die Worte, mit denen er in der Einleitung zu seiner Legende des Baalschem den Kampf zwischen Religion und Mythos begründet: Alle positive Religion ist „Bändigung, Bewältigung der Daseinsfülle. Aller Mythos hingegen ist Ausdruck der Daseinsfülle, ihr Bild, ihr Zeichen; unablässig trinkt er von den stürzenden Quellen des Lebens. Deshalb bekämpft die Religion den Mythos überall, wo sie ihn nicht aufsaugen, ihn sich nicht einzuverleiben vermag. Die Geschichte der jüdischen Religion ist großenteils die Geschichte ihres Kampfes gegen den Mythos“³. Er läßt keinen Zweifel, daß er den Mythos gegen die Religion auspielen will. Wichtiger als die Wahrung der überlieferten Form ist ihm Bericht und Kün-

¹ Prof. Buber hat zahlreiche akademische Ehrungen erhalten: Er ist ein Hon. D. H. L. des Hebrew Union College, Cincinnati; Hon. D. D. der Universität Aberdeen; Hon. Ph. D. der Hebräischen Universität Jerusalem; Hon. D. Litt. der New School of Social Science, New York; Dr. ès L. der Universität Paris; Hon. Dr. Med. der Universität Muenster. 1961 erhielt Prof. B. den Bialik-Preis für Judaica von der Stadt Tel Aviv für seine erweiterte Ausgabe seiner Sammlung Chassidischer Erzählungen Or Haganuz (Das Verborgene Licht) und für sein zweibändiges Werk Te'uda Veye'ud (Mission und Ideal). 1963 wurde ihm der Erasmus-Preis der Niederlande für seinen Beitrag der Europäischen Kultur verliehen. [S. FR XV, S. 75.] Nach Redaktionsschluß Auszug aus: State of Israel Weekly Bulletin (V/24) Jerusalem, 9-15. 6. 1965. p. 2 ff.

Ein Buber-Rosenzweig-Institut an der Hebräischen Universität in Jerusalem: Der Bundesverband der Gesellschaften der Freunde der Hebräischen Universität in Jerusalem gibt bekannt: Rektor und Senat der Hebräischen Universität haben beschlossen, das Andenken des am 13. Juni verstorbenen Philosophen und langjährigen Lehrers an den Universitäten Frankfurt/Main und Jerusalem, Martin Buber, und seines ihm in gemeinsamer Arbeit bis zu seinem 1929 erfolgten Ableben verbundenen Freundes Franz Rosenzweig dadurch zu ehren, daß an der Hebräischen Universität ein „Buber-Rosenzweig-Institut der Geisteswissenschaften“ errichtet wird. Für das Institut sind vorgesehen, die Unterabteilungen: 1. deutsch-jüdische Geschichte, 2. allgemeine Historiographie, 3. vergleichende Religionswissenschaften, 4. Kunstgeschichte, 5. Musikologie. (Aus: Allgemeine Wochenzeitung der Juden [XX/15]. Düsseldorf, 9. 7. 1965.)

² Aus „Allgemeine Wochenzeitung der Juden“ (XX/12). Düsseldorf, 18. 6. 1965.

¹ Hans Urs von Balthasar, Einsame Zwiesprache. Martin Buber und das Christentum, Köln und Olten 1958, S. 11.

² Freiburger Rundbrief (II, 5/6) 1949/50, S. 22.

³ Die Legende des Baalschem, erstmals 1907, zweite umgearbeitete Auflage, Zürich 1955, S. 10.

lung der Berufung. Die beispielhafte Geschichte findet sich freilich nicht nur bei den Chassidim, die die mystischen Erfahrungen der Kabbala in Volksfrömmigkeit umsetzten, die damit dem europäischen Judentum einen bleibenden Platz in der Geschichte der jüdischen Mystik sicherten. Der junge Buber suchte und fand solche beispielhaften Geschichten auch im Zenbuddhismus. Chinesische Geister- und Liebesgeschichten, von denen er eine Auswahl herausgab, taten es ihm an, weil in ihnen die Grenzen zwischen Natur und Geist, Leben und Tod fließend sind: „Jede Tat kann dir einen Dämon erzeugen, der als dein Freund, deine Gattin, als dein Sohn in dein Haus tritt und dir vergilt. Aber all dies ist nicht unheimlich; es ist das Heim, es ist das Leben“¹. In späteren Jahren hat er nicht mehr Geschichten aus dem fernen Osten gesammelt, sondern sich auf die Sammlung und Deutung der Erzählungen der Chassidim beschränkt. Die Grundeinstellung aber blieb ihm zueigen. Nicht das Institutionelle der Religionen, auch nicht das derjenigen, in die er hineingeboren war und der er sich zeitlebens zugehörig wußte, konnte ihm genügen, sondern das, was an ihr zur Gottbegegnung beitrug. In dem schon genannten Brief an Karl Thieme heißt es: „Ich glaube daran, daß Gottes Geheimnis, hervorgetreten, alle menschenüblichen Fragen nach der Beziehung zwischen Gott und Menschen verbrennen wird, so auch die, deren verschiedene Beantwortung Juden und Christen voneinander trennt.“ Dennoch wäre es voreilig, daraus schließen zu wollen, daß Buber die historischen Religionen, insbesondere die Offenbarungsreligionen mißachtet hätte oder einem Aufgeben des eigenen Glaubens zugunsten einer allgemeingültigen Universalreligion das Wort geredet hätte. Gleich der nächste Satz seines Briefes lautet nämlich: „Es ist mir selbst letzter Sinn mit der Überzeugung, daß, wie die Juden keine Christen, so auch die Christen keine Juden zu werden bestimmt sind“².

Also doch Bekenntnis zum jüdischen Glauben! Buber war Jude und bekannte sich zu dem jüdischen Glauben, den er im Rückgriff auf die Ursprünge zu finden und zu sichern suchte. Das rabbinische Schrifttum, der Talmud und seine Kommentare, sind für ihn zweitrangig gegenüber der ursprünglichen Glaubensquelle, der Heiligen Schrift. Ihr gilt daher vor allem seine Liebe. Er weiß jedoch, daß das Lesen der Schrift aus einem theologischen Vorverständnis geschieht. Die eigene Übersetzertätigkeit wird begründet und gerechtfertigt aus der Beobachtung, daß in jede Übersetzung ein bestimmtes theologisches Verständnis eingegangen ist. Wie ein Palimpsest freigelegt wird, will er durch seine Übersetzung, die er gemeinsam mit Franz Rosenzweig begonnen und nach dessen Tod dann allein fortgesetzt und vollendet hat, den Grundtext befreit von der Übermalung späterer theologischer Interpretation, sei sie nun aus dem Verständnis des hellenistischen Diasporajudentums, der frühchristlichen Ökumene oder aus Luthers neuer Glaubenserfahrung gewonnen, wieder bewußt machen, ein Versuch, der freilich zugemaßenerweise nur streckenweise gelingen konnte³. Hatte schon die Septuaginta das hebräische Wort Tora mit dem griechischen Wort Nomos wiedergegeben, dem im Deutschen das Wort Gesetz entspricht, so verwahrt er sich gegen diese Übersetzung, weil sie den Sinn des Ursprungswortes verengt. Von der Wortwurzel ausgehend, gibt er Tora durch Weisung oder Unterweisung wieder⁴. Das gibt ihm nicht nur die Möglichkeit, die Deutung des Alten Bundes durch Paulus als die Zeit des Gesetzes, das der Zuchtmeister zu Christus (Gal 3, 24) gewesen ist, als Miß-

verständnis zu bekämpfen, sondern auch dem innerjüdischen Gesetzesverständnis das Bekenntnis zu dem sich offenbaren Gott gegenüberzustellen, dessen Du es stets neu zu begegnen gilt. Nahum N. Glatzer sagt darum zutreffend: „Buber distanziert sich bewußt vom Sinai als dem Berg des Gesetzes, während er zum Sinai als dem Berg der Offenbarung steht“¹. Um die sich erneuernde Begegnung mit dem göttlichen Du geht es ihm. In dem Prophet findet er diese Ich-Du-Beziehung verwirklicht. Dem Verständnis der prophetischen Botschaft, dem Dienst der Kündiger des Wortes gelten daher vorzüglich seine Studien.

Die Begegnung mit dem göttlichen Du, die Buber anstrebte, ungestützt durch die Hilfen der Religion, nicht gebunden an Regeln, aufgegeben als täglich neu zu vollziehende Verwirklichung, war letztlich nicht mitteilbar, jedenfalls nicht als eine genau umschriebene Lehre. Deshalb fand Buber trotz seiner pädagogischen Begabung und seines erzieherischen Eros, der ihn zu bewegenden Reden und Schriften über das Erzieherische und die Ziele der Erziehung antrieb, in seiner Glaubenshaltung wenig Schüler und eigentlich keinen Nachfolger. Selbst einer der engsten Freunde, Ernst Simon, bekannte ihm und den gemeinsamen Freunden und Verehrern, daß ihm die Lösung vom Gesetz zugunsten der stets sich aus dem Anruf vollziehenden Verwirklichung als etwas erschiene, was nur für Buber selbst gelten könne. Seine Freunde und Schüler jedoch könnten und dürften auf die Bindung um so weniger verzichten, als er dem einzelnen nicht in verbindlicher Weise angeben könne, was er in der jeweils so bestimmten Situation zu tun habe. Buber wollte das auch nicht. Jeder muß sich jeden Tag und jeden Augenblick aufs neue für die Begegnung mit dem göttlichen Du öffnen, das ihm unmittelbar oder im Anruf des Nächsten begegnen kann. Was damit gemeint ist, verdeutlicht er selber durch die von ihm in seinen autobiographischen Fragmenten geschilderten Gespräche, den gelungenen und den mißlungenen. Was er über das mißlungene Gespräch mit einem jungen Mann, das kurz vor dem Ersten Weltkrieg stattgefunden hatte, berichtet, ist besonders aufschlußreich: „Ich ließ es durchaus nicht an einem freundlichen Entgegenkommen fehlen, ich behandelte ihn nicht nachlässiger als alle seine Altersgenossen, die mich um diese Tageszeit wie ein Orakel, das mit sich reden läßt, aufzusuchen pflegten, ich unterhielt mich mit ihm aufmerksam und freimütig — und unterließ nur, die Fragen zu erraten, die er nicht stellte. Diese Fragen habe ich später, nicht lange darauf von einem seiner Freunde — er selber lebte schon nicht mehr (er fiel zu Anfang des Ersten Weltkrieges) — ihrem wesentlichen Gehalt nach erfahren, erfahren, daß er nicht beiläufig, sondern schicksalhaft zu mir gekommen war, nicht um der Plauderei willen, sondern um der Entscheidung, gerade zu mir, gerade in dieser Stunde. Was erwarten wir, wenn wir verzweifeln und doch noch zu einem Menschen gehen? Wohl seine Gegenwärtigkeit, durch die uns gesagt wird, daß es ihn dennoch gibt, den Sinn?“² Die Kunst des Hörens, von der er wußte, wie sie ist, forderte er und suchte sie vor allem bei sich selbst zu verwirklichen. In den letzten Lebensjahren, sogar noch in den letzten Monaten, als er sein Lebenswerk abgeschlossen wußte, sich nicht mehr in der Lage fühlte, Neues zu beginnen, war er noch bereit zum Gespräch und antwortete dem Frager, dem vertrauten Freund ebenso wie dem jungen aus Deutschland kommenden Studenten, jede Frage, vorausgesetzt, daß sie nicht abstrakt, sondern konkret gestellt war. Vor die Lebensfülle einengenden Urteilen und Festlegungen freilich warnte er.

Die Begegnung mit dem Du, wovon ihm die Propheten kündeten, fand er abermals wieder bei den Chassidim. Vor ihm gab es bereits andere, die die Geschichte dieser Frömmigkeitsbewegung geschildert, die in ihren Erzählungen sie beschwo-

¹ Chinesische Geister- und Liebesgeschichten in deutscher Auswahl von Martin Buber, Zürich 1948, S. 10.

² Freiburger Rundbrief, a. a. O. S. 22.

³ Die Schrift und ihre Verdeutschung, S. 135, dazu: Nahum N. Glatzer, Buber als Interpret der Bibel, in Martin Buber, hrsg. v. Paul Arthur Schilpp u. Maurice Friedmann = Philosophen des 20. Jahrhunderts, Stuttgart 1963, S. 348.

⁴ Die Schrift und ihre Verdeutschung, S. 144—167, dort auch weitere Beispiele, vgl. dazu die Ausführungen von N. Glatzer, a. a. O. S. 349 f.

¹ N. Glatzer, a. a. O. S. 361.

² Autobiographische Fragmente, a. a. O. S. 22.

ren hatten¹, aber erst durch die Darstellung und die Deutung, die Buber der chassidischen Frömmigkeit gab, wurde sie den Lesern in Deutschland vertraut. Buber war dank seiner Herkunft zum Mittler prädestiniert, da er mit der deutschen Sprache und Kultur von Kind an ebenso vertraut war wie mit der polnischen, der jiddischen und hebräischen. In Wien geboren, wuchs er in Lemberg auf: „Im großväterlichen wie im väterlichen Haus herrschte die deutsche Rede, aber die Straße und Schule waren polnisch, nur das Judenviertel rauschte von derbem und zärtlichem Jiddisch, und in der Synagoge erklang, lebendig wie je, die große Stimme hebräischer Vorzeit“².

Was ihn an den Chassidim anzog, war ihr Veto gegen das Ideal einer reinen Gesetzesgelehrsamkeit, ihr Betonen, daß es auf die Gesinnung des Herzens mehr als auf die Gesetzmäßigkeit um der Gesetzmäßigkeit willen ankomme, ihr Streben nach Verwirklichung aus der Gottesbegegnung. Bubers Deutung der Chassidim geschah nun freilich nicht allein auf Grund der Lehrschriften und Legenden. Er deutete diese vielmehr aus der Sicht der Lebensphilosophie. In diesem Sinne gab er den Erzählungen den Vorrang vor den Lehrschriften, stellte letztere als das Sekundäre dar. Nur so war es ihm möglich, die Lehre des Chassidismus, daß der Mensch Gott in der Konkretheit seines Handelns begegne, im Sinne seines Verständnisses der Weltbejahung und Weltbewahrung zu erklären. Das hat ihm von Kennern des Chassidismus Kritik eingetragen, die vom religionshistorischen und -phänomenologischen Standpunkt aus nicht unberechtigt ist³. Aber Buber ging es um das Beispielhafte der Gottesbegegnung und der Verantwortung für den Mitmenschen und die Welt, die in den Geschichten der Chassidim zu finden sind, die er als die Botschaft der Chassidim übermitteln wollte. Seine Schilderung des Gebetsenthusiasmus der Chassidim konnte sehr wohl auch in Christen die Liebe zum Gebet neu wecken.

Die entscheidenden Jahre seines Lebens hat Martin Buber in christlicher Umwelt zugebracht. Die Infragestellung des Judentums durch das Christentum hat er sehr wohl gekannt und sich ihr gestellt. Mit christlichen Theologen stand er wiederholt im Gespräch, freilich zumeist mit evangelischen, seltener mit katholischen, wie auch auf katholischer Seite nur Hans Urs von Balthasar es unternommen hat, in einer eigenen Schrift sich eingehend um die Begegnung mit Buber zu mühen. Der Zugang zum Gespräch mit evangelischen Theologen wurde durch die Bibelkritik und die Leben-Jesu-Forschung erleichtert, die das Messiasbewußtsein Jesu wenn nicht leugnete so doch in Frage stellte. Gerade dadurch aber wurde Buber mitangeregt, sich mit der Gestalt Jesu eingehender zu beschäftigen und — gleich anderen jüdischen Gelehrten und Schriftstellern zu versuchen, in die jüdische Geistesgeschichte zu integrieren. In *Zwei Glaubensweisen* bekennt er: „Das Neue Testament ist seit nahezu fünfzig Jahren ein Hauptgegenstand meiner Studien gewesen, und ich meine, ein guter Leser zu sein, der unbefangen hört, was gesagt wird. Jesus habe ich von Jugend auf als meinen großen Bruder empfunden“⁴. Es braucht wohl nicht eigens erwähnt zu werden,

daß die Begegnung mit Jesus für ihn als Juden nicht das Bekenntnis zu Christus einschließt. Zu Beginn seiner Schrift *Zwei Glaubensweisen* gesteht er, daß er vorzüglich den vier christlichen Theologen Rudolf Bultmann, Rudolf Otto, Leonard Ragaz und Albert Schweitzer viel für seine geistige Entwicklung verdanke. Dem Gespräch ist er nicht nur nicht ausgewichen, er hat sich vielmehr früh aktiv daran beteiligt. Lange bevor es Gesellschaften für christlich-jüdische Zusammenarbeit in Deutschland gab, hat er in Veranstaltungen des Stuttgarter Jüdischen Lehrerhauses das Beispiel für ein christlich-jüdisches Gespräch gegeben. Am 4. November 1928 diskutierte er mit Wilhelm Michel über Religion und Volkstum, Religion, Nation und Nationalismus, einige Wochen später mit Hermann Hefele über Religion und Autorität — Form und Freiheit. Hefele war gewonnen worden, nachdem Romano Guardini, an den man zuerst gedacht hatte, abgesagt hatte. Im Februar 1929 folgte das dritte Gespräch mit Theodor Bäuerle über Religion und Politik. Das letzte der Stuttgarter Gespräche, in dem Martin Buber mit Karl Ludwig Schmidt über Kirche, Volk, Staat und Judentum diskutierte, fand am 14. Januar 1933 also kurz vor der nationalsozialistischen Machtübernahme statt. In ihm ging es um die Frage: Israel von Gott verworfen oder noch immer trotz aller Zucht und Züchtigung in seiner Hand? Des weiteren wurde erörtert, warum der Jude die christliche Erlösungslehre ablehnen muß. Erlösung ist für Buber gleichbedeutend mit dem Königstum Gottes, dem jedoch jetzt noch die Unerlöstheit der Welt zu widersprechen scheint: „Ein Schönerlöstsein der Seele vermögen wir nicht zu fassen, wiewohl sich auch uns in unsern sterblichen Stunden Erlösen und Erlöstwerden kundtut.“ Kirche und Synagoge sieht er in ihrem Gegenüber bildgeworden in der Nähe von Dom und Judenfriedhof in Worms, wohin er des öfteren von seinem damaligen Wohnsitz Heppenheim fuhr. Der Dom ragt stolz zum Himmel empor, die Grabsteine auf dem Friedhof liegen gestürzt, und auch er fühle sich, jüdisches Schicksal überdenkend, wie hingestürzt: „Aber aufgekündigt ist uns nicht worden.“ Das Gespräch schloß er mit einem Wort aus dem Talmud: „Die Tore zu Gott sind für jeden offen, wer eintreten will, trete ein.“¹

Nicht in den theologischen Aussagen wohl aber in dem gemeinsamen Bewußtsein der Verantwortung der Welt gegenüber als der Schöpfung des sich offenbarenden Gottes wußte er sich mit christlichen Denkern und Schriftstellern verbunden und gab darum gemeinsam mit Josef Wittig und Viktor von Weizsäcker die Zeitschrift *Die Kreatur* heraus, die es freilich trotz des Opfermutes des Verlegers Lambert Schweizer nur auf drei Jahrgänge bringen sollte. Im gemeinsamen Vorwort der Herausgeber zum ersten Jahrgang 1925/26, das auf Bubers Formulierung zurückgeht, heißt es: „Es gibt ein Zusammengehen ohne Zusammenkommen. Es gibt ein Zusammenwirken ohne Zusammenleben. Es gibt eine Einigung der Gebete ohne Einigung der Beter. Parallelen, die sich in der Unendlichkeit schneiden, gehen einander nichts an, aber Intentionen, die sich am Ziel begegnen werden, haben ihr namenloses Bündnis in der von ihren Wahrheiten aus verschiedenen, aber in der Wirklichkeit der Erfüllung gemeinsamen Richtung. Wir dürfen nicht vorwegnehmen, aber wir sollen bereiten.“

In seiner 1950 erstmals erschienenen Schrift *Zwei Glaubensweisen* deutete er die Verschiedenheit christlicher und jüdischer Glaubensweise von den Worten *emuna* und *pistis* her. *Emuna* bedeute das sich vertrauensvoll unter Gottes Willen Stellen, das der jüdischen Glaubenshaltung eigentümlich sei, *pistis*, das Führwahrhalten des Glaubens an, wie es mit Paulus gegeben ist, der an Christus glaubt und durch ihn zu Gott findet, und wie es fortan den Christen eigentümlich ist. Aus der Krisis seines Gottesglaubens habe Paulus im Glauben an Jesus Christus herausgefunden, wie denn der Weg der Christen zu Gott der über den Glauben an Christus sei.

¹ Auf Grund seiner umfassenden Quellensammlung schrieb Simon Dubnow seine Geschichte des Chassidismus, zwei Bände, deutsche Übersetzung von A. Steinberg, Berlin 1931, die Deutung der chassidischen Frömmigkeit vom Standpunkt des Mystikforschers findet sich bei Gershom Scholem, *Die Jüdische Mystik in ihren Hauptströmungen*, Frankfurt am Main, 1957, S. 356—385, als Beispiel für die Darstellung der Chassidim in der schönen Literatur sei genannt: Jizchok Lejb Perez, *Geschichten am Sabbat* (ursprünglich erschienen unter dem Titel *Erzählungen aus dem Ghetto*, München 1951), Frankfurt am Main 1964, Fischerbücherei Nr. 568.

² Die Neue Rundschau 68, Heft 4.

³ Gershom Scholem, *Martin Bubers Deutung des Chassidismus*, in: Scholem, *Judaica*, Frankfurt am Main 1963, Bibliothek Suhrkamp Bd. 106, S. 165 bis 206, bes. S. 184.

⁴ *Zwei Glaubensweisen*, erstmals erschienen 1950, wiederverabgedruckt in: Martin Buber, *Werke*, Bd. 1. *Schriften zur Philosophie*, München und Heidelberg 1962, S. 657, vgl. dazu den Beitrag von Schalom Ben-Chorin über das neuere jüdische Jesusbild, in Willehad Paul Eckert und Ernst Ludwig Ehrlich, *Judenhaß — Schuld der Christen?!*, Essen 1964, sowie Gerd Jasper-Bethel, *Das Jesusbild im neureligiösen Judentum*, 1958.

¹ Maria Zelzer, *Weg und Schicksal der Stuttgarter Juden*, Stuttgart 1964, S. 148 ff., ebendort auch zu den andern Stuttgartern christlich-jüdischen Gesprächen, 118—125. [S. u. S. 161 ff.]

Christliche Denker haben an Zwei Glaubensweisen bemängelt, daß darin übersehen werde, wie sehr auch christlicher Glaube vom Vertrauen auf Gott geprägt sei.¹ Jüdische Denker, so auch Ernst Simon, weisen gerne daraufhin, daß jüdischer Glaube weit mehr, als Buber wahrhaben wollte, inhaltlich bestimmt sei, daß es z. B. heute noch für die jüdische Orthodoxie Dogma sei, daß die Fünf Bücher Moses eine Einheit seien, daß also die Bibelkritik hier unzulässig sei. Doch hat Buber trotz dieser doppelten Kritik keinen Grund gesehen, seine Ansicht zu ändern, denn er erklärte, die Einwände der Gegner vorwegnehmend, bereits in Zwei Glaubensweisen: „Wenn ich die zwei Glaubensweisen häufig als die des Juden und die des Christen behandle, soll das keineswegs besagen, daß die Juden im allgemeinen so geglaubt hätten und noch glauben, vielmehr nur, daß der eine Glaube bei Juden und der andere bei Christen seine repräsentative Wirklichkeit gefunden hat. Jeder von beiden hat auch im anderen Lager Wurzel geschlagen, der jüdische im christlichen, aber auch der christliche im jüdischen, und zwar schon im vorchristlichen jüdischen.“² Gerade darum empfand er das Gespräch zwischen Christen und Juden als berechtigt und notwendig, das Gespräch, nicht die Misson!

Der Verantwortung der Welt gegenüber im Allgemeinen entsprach die Verantwortung dem Land der Verheißung gegenüber im Besonderen. Der Zionismus ergriff auch ihn schon in frühen Jahren. Doch setzte er dem politischen Zionismus Theodor Herzls sehr bald seinen Kulturzionismus entgegen. Was er nicht wollte war, daß die Zionisten nach Palästina gingen, „um noch ein Völkchen neben den Völkern, noch ein Staatlein inmitten der Staaten zu etablieren, einen Partner des Weltgezänkes und der Weltintrige mehr“.³ Es ging ihm um den Anbeginn eines Neuen, den Wiederbeginn der Erfüllung einer Aufgabe. Er sprach von dem dreifachen Recht der Juden auf das Land der Bibel, gegeben 1. durch die Urverbundenheit mit dem Land, die etwas anderes ist als ein „historisches Recht“, die vielmehr Auftrag, Gottes Auftrag ist. Es ist 2. durch das nach brachen Jahrtausenden in den Jahrzehnten jüdischer Arbeit Geleistete, und 3. durch das beispielhafte Neue der jüdischen Siedlung. Das Neue aber

mußte ein zweifaches sein: das Beispiel einer neuen Gemeinschaft in den Kibbuzim, in denen die Ideale des Sozialismus, denen sich Buber verpflichtet wußte, in voller Freiheit verwirklicht würden, nicht nur, um das Land wirtschaftlich besser erschließen zu können, sondern vor allem, um eine neue Menschengemeinschaft zu bilden. Sodann aber sollte das entstehende Israel das Beispiel einer übernationalen Gemeinschaft verwirklichen, das Miteinander von Arabern und Juden, ein Beispiel für die ganze Welt. In diesem Sinne setzte er sich für einen binationalen Staat in Israel ein, obwohl er sich damit die Feindschaft der Nationalisten zuziehen mußte. Er wußte sehr genau, daß das Miteinander nicht selbstverständlich war, daß er einen Wandel der Gesinnung voraussetzte, ein Absagen an realpolitisches Denken. Umso notwendiger sah er sich zu seiner erzieherischen Arbeit verpflichtet. Das Ziel, das er und seine Freunde sich setzten, wurde nicht erreicht. Die Verfolgung, Vertreibung und Vernichtung, die die Juden unter der Herrschaft Hitlers erleiden mußten, nötigte zu einem überstürzten Aufbau in Palästina, der weder Juden noch Arabern die Möglichkeit ließ, sich psychologisch dem Neuen zu öffnen, das, in Bubers Vision gegeben war. Konnte man von den Neuankömmlingen die seelische Vorbereitung dafür erwarten, durfte man sie nicht annehmen, mußte man nicht zu dem aus der Not geborenen jüdischen Staat Ja sagen? In einer deutschsprachigen israelischen Zeitung schreibt Martin Buber am 3. Oktober 1958: „Ich habe die aus dem Krieg hervorgegangene Form des neuen jüdischen Gemeinwesens, den Staat Israel, als den meinen akzeptiert. Ich habe nichts mit jenen Juden gemein, die ihn, die faktische Gestalt der jüdischen Selbständigkeit, bestreiten zu dürfen meinen. Das Gebot, dem Geist zu dienen, ist jetzt von uns in diesem Staat, von ihm aus zu erfüllen. Wer aber dem Geist wahrhaft dienen will, muß all das einst Verfehlte wiedergutmachen suchen; er muß daran arbeiten, die verschüttete Bahn für ein Einvernehmen mit dem arabischen Volke von neuem freizumachen.“ Solche Worte hörten viele nicht gern. So kam es, daß der Kreis der Getreuen klein war. Doch auch, wer seine Überzeugungen nicht zu teilen vermochte, mußte zugeben, daß er ein wahrhaft Großer war. Martin Buber erregte Widerspruch, und er wußte es. Er nötigte durch seine Unbeirrtheit die, die ihm widersprachen, sich über die eigene Position klarzuwerden. Das ist vielleicht nicht das Geringste. Nicht repräsentativ für die Orthodoxie, nicht repräsentativ für das israelische Nationalbewußtsein, war er dennoch der bedeutendste Sprecher des Judentums und in der Forderung des dialogischen Lebens ein Lehrer auch der Nichtjuden. Als Christen aber danken wir ihm für seinen Beitrag zum ökumenischen Gespräch.

1 Vgl. z. B. den Beitrag von Emil Brunner, Judentum und Christentum bei Martin Buber, in Martin Buber a. a. O. S. 303–311, und Karl Thieme, Zwei Glaubensweisen, ein Buchbericht über Martin Buber, in Freiburger Rundbrief, III (1950/51), Nr. 10/11, S. 18–22.

2 Zwei Glaubensweisen, S. 656.

3 Martin Buber, Kampf um Israel. Reden und Schriften, 1921–1932, Berlin 1933, aus der am 31. Oktober 1929 in Berlin gehaltenen Rede: Jüdisches Nationalheim und nationale Politik in Palästina, S. 436.

9. Martin Bubers dialogische Philosophie

Ein Vortrag von Professor Dr. Hugo Bergman, Jerusalem, gehalten in Düsseldorf am 28. 6. 1965 vor dem Kreis der Freunde der Hebräischen Universität und der Gesellschaft für christlich-jüdische Zusammenarbeit

Wir verdanken diesen Beitrag Professor *Hugo Bergman*, der, wie Professor Buber, ebenfalls an der Hebräischen Universität lehrte und diesem jahrzehntelang als seinem Lehrer und Freund verbunden war.

Gestatten Sie mir in dem Augenblick, wo ich vor Sie hintrete, um zu Ihnen von dem zentralen Gedanken meines Lehrers, Martin Buber, zu sprechen, mit einer Jugenderinnerung zu beginnen. — Es war um 1900, als Buber die Redaktion der Wochenschrift „Die Welt“, die in Wien als offizielles Organ der zionistischen Bewegung erschien, übernahm und der Zeitschrift eine völlig neue Richtung gab. Alles Enge, Partei-mäßige, Organisatorische, Mechanische trat plötzlich zurück gegenüber dem Rufe: „Wir sehen das Wesen und die Lehre

der zionistischen Bewegung in der Umgestaltung des *Volkslebens*.“

Wenige Jahre darauf, nach dem Tode Theodor Herzls 1904, zog sich Buber völlig vom Parteileben zurück und war jahrelang aus der Öffentlichkeit verschwunden; mit eiserner Konsequenz arbeitete er sich in die Urkunden der damals im Westen völlig unbekannten chassidischen Bewegung ein. Als er nach fünfjährigem Schweigen wieder hervortrat, hielt er vor uns jungen Studenten in Prag in drei aufeinanderfolgenden Jahren, 1909–1911, die „Drei Reden über das Judentum“, in welchen er versuchte, die Frage nach dem Wesen des Judentums zu beantworten.

Was er damals als dieses Wesen vor uns hinstellte — die drei Ideen „Einheit, Tat, Zukunft“ —, war nur eine erste stammelnde Formulierung dessen, was er später sagen sollte. Aber nicht diese ersten Formulierungen der Antwort waren uns wichtig, aber die Fragestellung selbst und vor allem die persönliche Wendung an uns, an jeden einzelnen. Buber sagte: „Der Kampf um die Erfüllung des Judentums muß von neuem beginnen, in unserem *persönlichen Leben* müssen wir das Judentum verwirklichen.“ Und als Buber dann mitten im Ersten Weltkrieg die Monatsschrift „Der Jude“ gründete, hieß es wiederum im Programm: „Wir wollen den Juden, dessen hohes Bild wir im Gedächtnis und in der Hoffnung tragen, *verwirklichen*.“

Wer das Glück hatte, wie ich, jene drei Reden aus dem Munde Bubers zu hören, für den bedeuteten diese Reden eine Wendung in seinem Leben. Er fühlte sich angesprochen, zur Verwirklichung aufgerufen, ein Dialog zwischen dem Redner und jedem einzelnen der Hörer und unter den Hörern selbst, begann. Wir erfuhren, obwohl wir selbst und Buber, der Sprechende, noch nichts von einer „Philosophie der Dialogik“ wußten, an uns selbst den Segen wahren Gesprächs. Erst viel später, um 1920, formulierte Buber die Dialogik als Philosophie in seinem Buch „Ich und Du“.

Ein chassidisches Wort mag uns als Schlüssel zum Verständnis der Lehre Martin Bubers dienen: Menachem Mendel aus Witebsk, der 1788 in Erez Jisrael gestorben ist, sagt von sich: „Das eine habe ich im Heiligen Land gelernt. Wenn ich ein Bund Stroh auf der Straße liegen sehe, so ist die Tatsache, daß das Bund dem Wege entlang und nicht nach der Breite des Weges liegt, für mich schon eine Offenbarung der Göttlichkeit.“ Das Bund Stroh also — so müssen wir das Wort deuten — vermag den Menschen anzusprechen, ihm etwas zu offenbaren, zu ihm, wie Buber sagt, in die Beziehung von Ich und Du zu treten. Gewiß kann der Mensch dem Bündel Stroh auch anders gegenüberreten: Er kann es einfach als Bild aufnehmen, oder er kann es als Wissenschaftler botanisch betrachten, er kann es mit den Augen des Landwirts sehen, oder er sieht es mit den Augen eines Munizipalbeamten, dem das Stroh auf dem Wege als ein Vergehen gegen die Straßenhygiene erscheinen mag. In allen diesen Betrachtungsweisen spricht der Mensch nicht zum Strohbündel, und das Strohbündel spricht nicht zu Menschen, wie es zu Rabbi Menachem Mendel gesprochen hat. Hier ist nicht mehr das Verhältnis von Ich und Du, sondern — wie es Buber nennt — das Verhältnis von Ich zu Es.

Zwei Grundwortpaare, sagt Buber, gibt es: das Wortpaar Ich — Du und das Wortpaar Ich — Es oder, wie wir auch sagen können, Ich — Etwas. Wer Du spricht, hat kein Etwas zum Gegenstand. Wer das Strohbündel als ein Es ansieht, als einen Gegenstand, ein Etwas, etwa der Munizipalbeamte, den es auf der Straße stört, sieht ein Ding neben dem andern, das Strohbündel etwa neben dem Wagen oder neben dem Haus. Jedes Es grenzt an andere Es, jedes Etwas an ein Etwas. Wenn aber Menachem Mendel sich von dem Bündel angesprochen fühlt, so ist ihm dieses Bündel, das ihm zur Offenbarung wird, herausgenommen aus der umgebenden Welt. In Bubers Sprache: „Du grenzt nicht.“ Jede wirkliche *Beziehung* ist ausschließlich. Bubers Terminologie stellt der *Erfahrung*, die es mit dem Es zu tun hat, gegenüber die *Beziehung* des Ich zum Du. Der chassidische Rabbi steht in *Beziehung* zum Strohbündel, der Magistratsbeamte *erfährt* es, und die Erfahrung läßt ihn sowohl wie den Gegenstand seiner Erfahrung kalt. Die Welt läßt sich erfahren, aber es geht sie nichts an, daß sie erfahren wird, sie tut nichts dazu. Dagegen ist die Beziehung Ich — Du stets eine Beziehung der *Gegenseitigkeit*. Was wichtig ist, wenn wir Buber verstehen wollen, ist dies, daß dieser Akt als ein Akt der Gegenseitigkeit beschrieben wird. Das Strohband auf dem Wege und der Stein auf der Straße sprechen, dies ist Bubers Ansicht, wirklich zu mir. Ihm hierin folgen, bedeutet eine erhebliche und nicht leichte Abweichung von unseren Denkgewohnheiten. Wir sind nur allzusehr geneigt, der Schwierigkeit dadurch

auszuweichen, daß wir von einem *subjektiven* Erlebnis sprechen. Es ist aber nach Buber *nicht* so, daß ich mich in den Stein „einfühle“, ihm *meine* eigenen Gefühle leihe, etwa als Dichter den Stein als einen belebten erlebe, jedoch so, daß das Leben ihm von *mir* geliehen wurde. Natürlich kommt auch dies vor, aber dies ist keine wirkliche *Beziehung* der Gegenseitigkeit. Buber dagegen meint eine wirkliche Beziehung der Gegenseitigkeit. Jedes echte Wahrnehmen, im Sinne der vollkommenen Bereitschaft des wahrnehmenden Wesens, ist zugleich ein *Wahrgeben* von seiten des „Gegenstandes“. Die sogenannte Passivität der Natur dem sie anschauenden Menschen gegenüber ist nicht die innerste Wirklichkeit. Je echter die Anschauung ist, um so mehr ist sie wirklich *Begegnung* zwischen der menschlichen Person und der in sich unbekannten, aber doch anschaulichen, d. h. die Anschauung erwidern den Realität. Dem, der zu empfangen bereit, die Dinge anschaut, treten diese Dinge als ein lebendiges Du leibhaftig gegenüber. Buber erzählt, wie er als elfjähriger Knabe auf dem Gut seiner Großeltern den Sommer verbrachte und, sooft er es unbeobachtet tun konnte, sich in den Stall schlich und dem Schimmel den Nacken kratzte. „Wenn ich über die mächtige Mähne strich und das Lebendige unter meiner Hand leben spürte, war es, als grenzte mir an die Haut etwas, das nicht ich war, gar nicht ich — vertraut, eben handgreiflich das andere selber, und mich doch heranließ, sich mir anvertraute, sich elementar mit mir auf Du und Du stellte. Der Schimmel hob sehr gelinde den massigen Kopf, an dem sich die Ohren noch besonders regten, dann schnob er leise, wie ein Verschworener seinem Mitverschworenen ein nur diesem vernehmbar werden sollendes Signal gibt, und ich war bestätigt.“ An anderer Stelle erzählt Buber von einer Hauskatze. „Diese Katze begann ihren Blick unbestreitbar damit, mich mit dem unter dem Anhauch meines Blickes aufglühenden Blick zu fragen: Kann das sein, daß Du mich meinst? Willst Du wirklich nicht bloß, daß ich Dir Späße vormache? Gehe ich Dich an? Bin ich Dir da? Da war der Blick des Tieres, die Sprache der Bangigkeit groß aufgegangen — und da ging er schon unter.“

Der Blick ging unter, das will heißen, die Ich-Du-Beziehung von Mensch und Katze, die eben hergestellt war, war auch schon wieder abgebrochen, sie waren einander gegenseitig zum Es geworden. Es war, wie Buber das nennt, die „*Weltachsendrehung*“ vor sich gegangen, welche die „Beziehung“ in eine „Erfahrung“, das „Du“ in ein „Es“ verwandelte. Jetzt kann die Katze beschrieben und eingereiht, in ihrer Nützlichkeit oder Schädlichkeit betrachtet werden, jetzt ist sie Gegenstand unter Gegenständen, ein Es wie alles andere.

Denn das ist die erhabene Schwermut unseres Loses, daß jedes Du in unserer Welt — allerdings mit einer entscheidenden Ausnahme, von der wir später sprechen werden — zum Es werden muß. Echte Anschauung, echte Ich-Du-Beziehung erfordern Anstrengung und Kraft, Beziehungskraft von beiden Seiten, und diese ist eben bald erschöpft. Das Ding oder das Etwas, das Es ist uns gleichgültig, erfordert von uns keine besonderen Kräfte und Bemühungen, darum ist es sozusagen natürlich, daß wir uns vor der Forderung des Du flüchten in die leichte Einstellung zur Welt als zu einer Menge von gleichgültig nebeneinanderliegenden Gegenständen. Wohl kann uns alles zum Du werden, aber die Grenzen unserer Aufnahmefähigkeit, unserer Bereitschaft sind eng gezogen, und der ganze Apparat unserer Zivilisation mit ihrer Betriebsamkeit und ihren „Zerstreuungen“, wie sie sehr richtig genannt werden, ist dazu da, uns diese Anspannung und Anstrengung der Ich-Du-Beziehung abzunehmen. Wir wachen am Morgen auf, und schon ist der Plan des Tages für uns vorbereitet, und wir gehen von einer beruflichen und gesellschaftlichen Verpflichtung zur anderen, von einer Hand zur anderen, wie ein Brief, bis wir am Abend müde ins Bett sinken. Wie viele von den Stunden des Arbeitstages sind wirklich erlebt, wie viele Augenblicke sind da, wo wir uns selbst besinnen, zu uns selbst erwachen? Es sind die Augenblicke, wo uns ein echtes Du entgegentritt, Augenblicke echten Ge-

spraches, denn am Du werden wir selbst zum Ich. Unser Du wirkt an uns selbst, wie wir an ihm wirken. Der Mensch wird am Du zum Ich. Das Du kommt und verschwindet in ein Es, in einen Gegenstand, ein Beziehungsereignis bildet sich und zerstreut, aber in diesem Wechsel des Du klärt sich, von Mal zu Mal wachsend, das Bewußtsein des gleichbleibenden Partners, des Ich, bis das Ich *sich selbst* einen Augenblick lang wie einen Du gegenübersteht.

Es ist klar, daß das eigentliche Feld, wo wir sowohl die Beziehung Ich — Du, als die Erfahrung des Ich — Es erleben und wo wir die „Weltachsendrehung“ mitmachen, unsere Beziehung zum *Mitmenschen* ist. Jeder, der — sei es als Lehrer oder Arzt oder Fürsorgebeamter und dergleichen — zu Menschen in Beziehung getreten ist, kennt diese Achsendrehung aus seiner eigenen Erfahrung, sei es als ihr Subjekt oder als ihr Objekt. Vom Arzt hat Victor von Weizsäcker gesagt: „Der Arzt ist nur Arzt, wenn er am Patienten krankt. Der Sinn der Krankheit darf dem Kranken *nur* ein Heil, dem Arzt aber *nur eine* Not sein.“

Das Verhältnis des Arztes zum Kranken hat sich gewissermaßen umgekehrt. Der Arzt wird der Patient seines Patienten und bindet sich solange an den Patienten, bis dieser jenen Sinn der Krankheit, sein Heil, seine Gesundheit realisiert hat. Aber kann der vielbeschäftigte Arzt wirklich die Kraft aufbringen, die zu dieser Ich-Du-Realisierung jedem Kranken gegenüber notwendig ist? Muß ihm nicht der Kranke aus dem Du zum anonymen Fall werden? Und so beim Fürsorgebeamten. Ihm steht der Mensch gegenüber, für den er zu sorgen hat, und er erlebt am andern das Du, dem er sich mit seiner ganzen Kraft hingibt, so daß die Beziehung zur gegenseitigen wird und beinahe kein Unterschied der Einstellung mehr besteht zwischen dem Fürsorger und dem Fürsorgten. Eine Art Transfusion hat stattgefunden, als hätten sie einen gemeinsamen Blutkreislauf. Aber dann mehren sich die Fälle, die Kraft der Beziehung versagt, an Stelle der „Beziehung“ tritt die „Erfahrung“, der Fürsorgte wird zum bloßen Fall, zur Nummer, zum Objekt, zum Es. Jetzt wird die Arbeit leichter, sie erfordert nicht mehr soviel Anspannung, sie wird nach dem Schema fortgeführt, vielleicht gut und trefflich, aber nach einem Schema. Die Gegenseitigkeit der Beziehung hat aufgehört, die „erhabene Schwermut unseres Loses“ hat das Du in ein Es verwandelt. Es gibt sicherlich viele Menschen, die in der sozialen Tätigkeit aufgehen, sagt Buber, und *nie* mit einem Mitmenschen von Wesen zu Wesen geredet haben. Umgekehrt hat Leo Baeck in einem ergreifenden Artikel über seinen Aufenthalt im Ghetto Theresienstadt erzählt, wie er da zum Objekt, zur bloßen Nummer wurde und wie sein ganzer Kampf dem galt, sich von dem Dasein als bloßer Nummer zu befreien und wieder Subjekt, Ich und Du, zu werden.

Für Buber ist diese fundamentale Bedeutung der Zwiesprache für alles Menschliche zugleich der Weg zum Verständnis des Verhältnisses des Menschen zu Gott. Die Beziehung von Mensch zu Mensch ist das Gleichnis der Beziehung des Menschen zu Gott und Gottes zum Menschen. Wir haben von der „Weltachsendrehung“ gesprochen, davon daß jedes Du uns zum Es wird, weil unsere Kraft der Beziehung, der Umfassung, der Liebe nicht ausreicht. Die Liebe selber kann nicht in der unmittelbaren Beziehung verharren; sie kann dauern, aber doch auch nur im Wechsel von Aktualität und Latenz, Wirklichkeit und Möglichkeit. Wir haben am Beispiel der Hauskatze gesehen, wie die Beziehung der Gegenseitigkeit abbrach und das Du in ein Es, in einen neutralen Gegenstand überging. So ist es jedem Du in der Welt seinem Wesen nach geboten, uns immer wieder zu entschwinden, sich zu depersonalisieren, uns immer wieder zum Ding zu werden.

Nur *ein* Du hört seinem Wesen nach nie auf, uns Du zu sein. Man hat sehr oft davon gesprochen, auch unser Psalm-sänger hat davon gesprochen, daß Gott sich verbirgt. Aber diese Auffassung, so menschlich begreiflich sie sein mag, kann nicht richtig sein. Gott verbirgt sich nicht, er hört seinem Wesen nach nicht auf, uns Du zu sein. Und wenn der, der Gott kennt, dennoch die Bitterkeit der Gottferne und der Dürre

des geängstigten Herzens erfährt, so weiß er doch: Gott ist immer da, nur wir sind nicht immer da. Das göttliche Licht, sagt Raw Kuk, bricht durch und will sich offenbaren, nur wir haben die Kanäle nicht freigegeben, die von Gott zu uns führen. Buber drückt dies einmal so aus: Die Ätherwellen brausen immer, aber wir haben zumeist unsere Empfänger abgestellt.

Buber faßt das Verhältnis Gottes zum Menschen und des Menschen zu Gott auf als ein Verhältnis der *Zwiesprache*. Wir haben gesehen, daß jedes Ding und natürlich auch jeder Mensch uns ansprechen, zu uns in das Ich-Du-Verhältnis treten kann. Aber indem er uns anspricht, spricht uns *durch* ihn Gott an. Unaufhörlich spricht Gott uns an, unaufhörlich kommen Botschaften von ihm zu uns. Buber, der in jungen Jahren, als er sein Buch „Ekstatische Konfessionen“ schrieb, besonderes Gewicht legte auf die mystischen Erfahrungen, wurde durch den Chassidismus zurückgeführt zum Alltag, als dem Boten Gottes. Der *Alltag*, wenn wir ihn nur in Kraft der Beziehung erleben, wenn wir uns ansprechen lassen und die uns entgegenkommenden Ereignisse, Dinge und Menschen, nicht zum Es erstarren lassen, sondern als Du erleben, wird uns zugleich zum Boten, wird uns ein Mittler zum ewigen Du. In Bubers Sprache: „Die verlängerten Linien der Beziehungen schneiden sich im ewigen Du.“ Wenn wir mit einem Stein, einem Strohbündel und erst recht, wenn wir mit einem Menschen in echter Verbundenheit leben, wird er uns zum Offenbarer Gottes. Hier kehrt bei Buber die chassidische Lehre wieder, daß jede Beziehung sich zum Göttlichen „erheben“ läßt. Wir reden, und wir werden angeredet. Moses wurde beauftragt, zum Stein zu *sprechen*, dann würde der Stein ihm fließendes Wasser geben. Und es war ja seine Sünde, um deretwillen ihm der Eingang ins Heilige Land verwehrt wurde, daß er, statt zum Fels zu sprechen, auf ihn schlug. Vielleicht dürfen wir diese Erzählung als ein Symbol der von Buber gemeinten Ich-Du-Beziehung verstehen. Aber wir müssen daran festhalten, daß die hier von Buber gemeinte Beziehung, sei es zum Stein, sei es zu einem Mitmenschen, und die durch sie vermittelte Offenbarung nicht irgendwelche außer-natürliche Geschehnisse meint. „Die Zeichen der Anrede sind nicht etwas, was *aus* der Ordnung der Dinge tritt, sie sind eben das, was sich je und je begibt“, aber so verstanden, wie es verstanden sein will. Denn die Welt ist voll von Offenbarung. —

Für Buber ist das Moment des Dialogs das Charakteristische und Einzigartige der biblischen Gottesvorstellung. Wir können Gott ansprechen, und er spricht uns an. Das wird besonders offenbar im Stil der 10 Gebote. Die 10 Gebote stehen nicht da als ein personfreier, anonymes Kodex eines Staates oder irgendeiner anderen Rechtsgemeinschaft, sondern diese Gebote werden von einem Ich zu einem *Du* gesprochen. Der Dekalog beginnt mit dem Ich, und das Du wird in jedem der Gebote *persönlich* angeredet; ein Ich gebietet einem Du; jedem, der dieses „Du“ hört, wird geboten. Die 10 Gebote heißen hebräisch Dibroth, also nicht Gebote, sondern Worte, Reden. Der Sprecher dieser 10 Worte hat genug Macht, um Himmel und Erde zu schaffen, aber er begibt sich in diesen „Worten“ der Macht und stellt es dem Hörer frei, sich seiner Stimme gegenüber aufzutun oder zu verschließen, Ihn, den Sprechenden, zu erwählen oder zu verwerfen.

Gott *offenbart* sich durch dieses „Du“, mit dem er den Hörenden anspricht, aber er offenbart sich nicht, wie bei Kierkegaard, dem *einsamen* Ich, jenseits der Welt und der Gemeinschaft, sondern *in* der Welt und *in* der Gemeinschaft. In seiner Auseinandersetzung mit Kierkegaard, in der Abhandlung „Die Frage an den einzelnen“ (jetzt wieder abgedruckt im philosophischen Band der gesammelten Werke) nennt Buber Kierkegaards Auffassung des einzelnen, die sich in den paradoxen Worten ausspricht: „Um zur Liebe zu kommen, mußte ich den Gegenstand entfernen“ (gemeint ist mit „Gegenstand“ seine Braut Regine Olsen) — ein „sublimales Mißverständnis“. Buber schreibt: „Die Schöpfung ist keine Hürde auf der Bahn zu Gott, sie ist diese Bahn selbst. Wir sind miteinander erschaffen und auf ein Miteinander zu. Die Geschöpfe sind mir

in den Weg gestellt, damit ich, ihr Mitgeschöpf, durch sie und mit ihnen zu Gott finde. Ein durch Ausschluß ihrer zu Erreichendes wäre nicht der Gott aller Wesen... Gott will, daß wir durch die Reginen, die er geschaffen hat, und nicht durch die Lossagung von ihnen zu ihm kommen... Denn Er, der wirkliche Gott, ist der Schöpfer, und alle Wesen stehen vor ihm zueinander in seiner Schöpfung, Miteinander brauchbar werdend für sein Schöpfungsziel“ (S. 230).

Ich kann nicht sagen, ob Kierkegaard und seine Forderung, man müsse aus der Welt hinaus in die Einsamkeit gehen, in das Kloster zurückgehen, aus welchem Luther ausgebrochen ist, charakteristisch ist für das Christentum oder nur biographisch für den dänischen Denker selbst. Aber dies kann ich bezeugen, daß Buber in diesen seinen Worten authentisches Judentum repräsentiert. 1929 sagte Buber, zurückblickend auf sein eigenes Werk als Jude und Zionist und zurückblickend auf die Lösungen verschiedener Epochen dieses Lebens: nicht auf jüdische Kultur (wie er bis zum Ersten Weltkrieg lehrte) kommt es an, auch nicht auf „religiöse Erneuerung“, wie er später sagte, sondern einfach auf die *Wirklichkeit*. „Aber eben auf die *ganze* Wirklichkeit, mit Gott und Welt und Mensch — Kampf des Menschen um Gott in der Welt, Begegnung des Menschen mit Gott an der Welt, Erlösung der Welt von Gott her durch den Menschen, und als die Summe von Kampf, Begegnung und Erlösung: den gelebten Alltag.“

Von diesem „gelebten Alltag“ her verstehen wir vieles in Bubers Denken: seine spätere Ablehnung jeder Mystik, seinen Sozialismus in der Zeit seiner Freundschaft mit Gustav Landauer, sein Eintreten für den sogenannten — falsch verstandenen — „utopischen Sozialismus“ gegen den Marxismus, seinen Kampf für die Kvuza¹ in Israel als den ernsthaften Versuch der *Verwirklichung* des Sozialismus, nicht durch Parteiprogramm von oben her, sondern von unten her als Realisierung einer Gesellschaft, in welcher das soziale Prinzip das politische überwiegen soll. Hier sah Buber den Versuch der Verwirklichung der religiösen Botschaft des Judentums: Die Heiligung des *Alltags*.

Könnten wir heute in Einzelheiten der Kritik eingehen — was wir nicht können —, so müßte ich auf gewisse Gefahren hinweisen, welche, wie mir scheint, in diesem Ausschluß aller religiösen Momente im engeren Sinn und in dieser ausschließlichen Beziehung der religiösen Aufgabe auf die Heiligung des Alltags liegen. Es scheint mir, daß die Geschichte der Religion uns lehrt, daß die religiösen Anstalten als solche, das Gebet, die Meditation den Besuch der Synagoge, Kirche, vor allem die Aufgabe haben, des Menschen „Beziehungskraft“, um Bubers Ausdruck zu gebrauchen, zu stärken, den Menschen, wie Felix Weltsch in seinem Buch „Gnade und Freiheit“ sagt, ihn zu „laden“, wie man einen Akkumulator lädt, damit der Alltag, den er heiligen soll, ihn nicht aussaugt und überwältigt. Daß auch sonst die Ich-Du-Lehre eine Menge erkenntnistheoretischer Probleme und Deutungsfragen mit sich bringt, braucht nicht weiter ausgeführt zu werden. Das Beispiel vom Schimmel und von der Hauskatze ist oft als Einwand angeführt worden, und es ist gefragt worden, ob denn wirklich solche Beziehung des Menschen zu Tieren und zu Steinen umgekehrt worden ist, ob denn wirklich jedes Du zum Ich werden könne, wie es offenbar nur der Fall ist in der Beziehung von Mensch zu Mensch. Wenn ein englischer Denker, Oldham, im Sinn Bubers seinem Buch den Namen gab „Real Life is Meeting“, das rechte Leben ist Begegnung, so bleibt noch die Frage offen, ob Begegnung im selben Sinn gebraucht wird, wenn wir von der Begegnung mit der „Schwester Sonne“, wie bei Franziskus, und von der Begegnung mit einem Menschen sprechen.

Aber wir können nicht in diese Einzelfragen eingehen.

Was uns besonders wichtig erscheint in Bubers Lehre, ist ihre Bedeutung für das Verständnis der Naturwissenschaften und der Technik:

Der Gegenstand der Naturwissenschaften ist die Natur nicht als Du, sondern als Es. Der kontinuierliche Zusammenhang der Dinge in der Naturwissenschaft ist nur der Zusammenhang der Es-Welt. Wir haben gleich anfangs gesagt: „Du grenzt nicht.“ Nur „Es“, das Objekt, grenzt und erschafft so die Welt, in der wir, Gegenstand unter Gegenständen, leben. Das Verhältnis des Menschen zur Es-Welt ist ein „Erfahren“ und ein „Gebrauchen“. Dazu ist aber notwendig, daß die Es-Welt immer wieder in ihre sachliche Identität zurückkehrt, daß der Versuch im Laboratorium wiederholt werden kann. Alles das gilt nicht von der Welt des Du, die jeweils einmalig ist.

Der moderne Mensch aber neigt dazu, die Welt der Naturwissenschaft und der Technik, also die Welt des Es, mit der Welt schlechthin zu identifizieren, und zu vergessen, daß diese sogenannte „Welt“ nur eine Abstraktion, eine Simplifikation der wirklichen Welt ist. Die große Gefahr der Technisierung unserer Welt besteht darin, daß die Ausbildung der erfahrenden und gebrauchenden Erfahrung des Menschen, also der spezifisch technischen Erfahrungen, zumeist erfolgt durch Minderung der Beziehungskraft des Menschen — der Kraft des Ich-Du —, vermöge deren allein der Mensch im Geiste leben kann. Der Mensch lebt im Geiste, wenn er einem Du mit seinem ganzen Wesen zu antworten vermag.

Buber wäre der Letzte gewesen, den ungeheuren Wert der Technik in Frage zu stellen. Er ist Rationalist und nichts weniger als ein Träumer oder Schwärmer oder Reaktionär. Aber er wußte, wie hoch der Preis ist, welchen der Mensch bezahlen muß, wenn er sich von der Technik überwältigen läßt. Die unablässig wachsende Es-Welt entwirrt ihn und macht ihn aus einem lebendigen Menschen zu einem Gespenst, das sein Leben berechnet in Rekords an Leistungen. Der Mensch wurde, indem er die Ich-Du-Beziehung verleugnete, zum Robot. Nirgends können wir in unserer Gesellschaft dies besser beobachten als im Leben der Geschlechter und in der Verdrängung der Ich-Du-Beziehung in der echten Liebe durch die Ich-Es-Beziehung der Sexualität. Martin Buber hat wiederholt sehr schöne Worte gesprochen über die echte und große Liebe als das Urbild jener Ich-Du-Beziehung, von der wir gesprochen haben. Sie ist kein bloßes Gefühl. „Gefühle werden ‚gehabt‘; die Liebe geschieht, Gefühle wohnen im Menschen; aber der Mensch wohnt in seiner Liebe. Die Liebe ist *zwischen* Ich und Du. Wer dies nicht weiß, mit dem Wesen weiß, kennt die Liebe nicht.“

Buber kannte die Liebe. Er hat in einem ergreifenden Gedicht am 50. Geburtstag ausgesprochen, was er Paula Buber, seiner Frau, die ihrer Herkunft nach eine Deutsche und ursprünglich Christin, ihrem Glaubensbekenntnis nach eine Jüdin war, schuldete.

Als Buber Paula Winkler kennenlernte, war er ein junger erfolgreicher Ästhet, dem seine glänzende Begabung zum Fallstrick werden konnte. Durch sie lernte er die tiefe Verantwortung, die seither sein Wirken kennzeichnete:

Am Tag der Rückschau (P. B. gewidmet)

Der Schweifende sprach zu mir: Ich bin der Geist.
Die Schillernde sprach zu mir: Ich bin die Welt.
Er hatte mich mit Flügeln überkreist.
Sie hatte mich mit Flammenspiel umstellt.
Schon wollte ich ihnen frönen,
Schon war mein Herz genarrt.
Da trat vor die Dämonen
Eine Gegenwart.

Dem Schweifenden sagte sie: Du bist der Wahn.
Der Schillernden sagte sie: Du bist der Trug.
Da ward so Geist wie Welt mir aufgetan,
Die Lüge barst, und was war, war genug.
Du wirktest, daß ich schaue
Wirktest? Du lebstest nur,
Du Element und Fraue,
Seele und Natur!

¹ d. h. = Gruppe, eine kleinere Gemeinschaftssiedlung, ein ähnliches Wort wie Kibuz.

10. Auf dem alten israelitischen Friedhof: Ihr Name: Mutter der Toten

Mit freundlichem Einverständnis der Schriftleitung entnehmen wir den folgenden Beitrag dem ‚Ruhrwort‘ (6/44), Essen, 31. 10. 1964.

Sie ist in diesem Jahre siebzig geworden. Leute aus aller Welt haben ihr zum Geburtstag gratuliert. Leute aus New York und aus Philadelphia, Menschen aus der Schweiz, aus England, aus Italien und aus Israel. Fast alles Menschen, die sie selber nie in ihrem Leben gesehen hat, und Menschen, die auch ihr nie begegnet waren. Sie ist und war gar weder eine Schauspielerin noch hat sie berühmte Chansons gesungen im Kabarett und im Fernsehen. Auch ist sie nie „öffentlich“ aufgetreten. Dennoch kam zu ihrem Geburtstag eine stattliche Zahl hochgestellter Persönlichkeiten. An ihr kamen sie nicht vorbei.

Ihre Geschichte ist einfach. Sie war noch nicht lange verheiratet, da zog sie mit ihrem Mann und ihrem zweijährigen Sohn in das Friedhofsverwaltungsgebäude an der Thalkirchner Straße in München, um ihrer Schwiegermutter, die auf dem alten israelitischen Friedhof Verwalterin war, mit ihrem Manne an die Hand zu gehen. Die alte Dame konnte mit der Arbeit allein nicht mehr fertig werden. Was anfangs nur Mitarbeit war, wurde schließlich eine selbständige Aufgabe. Sie zog von dem alten jüdischen Friedhof nicht mehr weg. Er wurde der Platz auf der Erde, auf den sie gestellt wurde. Und sie hat diesen Platz ohne große Worte als den ihren erkannt und angenommen.

Karin Friedrich hat seinerzeit in der Süddeutschen Zeitung über sie berichtet. Sie schrieb: „Sie kommt uns entgegen, um das Friedhofstor aufzuschließen. Sie ist klein, grauhaarig, und ihr Gesicht läßt an eine geduldige, sanftmütige Mutter denken. Für viele, die ihr heute noch aus aller Welt schreiben, ist sie ‚die Mutter der Toten‘ geworden. Sie ist der einzige Mensch, der bei den Gräbern auf dem Friedhof in den bitteren zwölf Jahren ausgeharrt hat. Heute sagt sie: ‚Wenn ich all das, was ich hier in der Nazizeit gesehen und erlebt habe, noch einmal mitmachen müßt‘, würd‘ ich lieber sterben — so grausam war das‘.“

Das ist im Grunde alles. Mehr war sie nicht, und mehr wollte sie auch niemals in ihrem Leben sein. Sie hatte keine hochtrabenden Pläne, die über das, was ihr anvertraut war, hinausgingen. Sie war und blieb bis heute, achtunddreißig Jahre lang, eine Münchner Friedhofsverwalterin. Und das Außergewöhnliche war nur eines: daß sie, die katholische Münchnerin, nicht Friedhofsverwalterin auf einem katholischen Friedhof war, auch nicht auf einem evangelischen, sondern einfach auf einem jüdischen Friedhof.

Vor achtunddreißig Jahren mochte das ja noch hingehen, aber ein paar Jahre später, da zuckte man schon die Achseln, da schüttelte man schon den Kopf, da fing man schnell an zu verachten und wegzuschauen. Wer von den Älteren kennt nicht dieses undefinierbare „man“, das unfassbar war, aber um so härter traf, bekam man es am eigenen Leibe zu spüren.

Die Welt dieser zwölf Jahre spürte sie durch das Medium dieses Friedhofes hindurch. Das fing an mit den ersten Toten,

die sie 1933 aus Dachau brachten: die beiden Rechtsanwälte Alfred Strauß und Erwin Kahn. Und sie weiß zu berichten: „Alles hat heimlich gehen müssen mit der Beisetzung. Bei geschlossenen Türen. Aber trotz des Verbots haben wir Totenwache gehalten, wie es sich gehört!“ Und das endet in den Kriegsjahren — 1942 —, da die Gestapo den Friedhof endgültig schließt, weil man für die toten Israeliten keine Gräber mehr braucht. Auf die wartet etwas anderes. Güterzüge und Rampen und Gaskammern und Öfen.

Von ihr verlangen sie die Nennung der Namen aller Besucher; sie wollen, daß sie den Friedhof endgültig verläßt; sie sperren ihr das Gas ab und das elektrische Licht; und schließlich und endlich bringen sie ihr auch noch den Mann für fünf Monate ins Lager — defätistischer Äußerungen wegen. Aber sie kennt zu allem nur ein bescheidenes „Nein“ und bleibt:

„Wir gehen nicht“, sagt sie, „und wenn sie uns umbringen!“

Sie machte ihre Arbeit weiter von morgens bis abends, als wäre nichts geschehen. Und alles, was geschah, das mußte sie in ihrem Kopf allein verarbeiten. Sie, eine Friedhofsverwalterin, von der man eigentlich solche Entscheidungen und Verantwortlichkeiten gar nicht verlangen kann. Denken viele. Weil viele in ähnlichen Situationen waren und tausend Gründe hatten, um sich bestimmten Verantwortlichkeiten zu entziehen.

Lina Angermeier hat sich nicht entzogen. Weil dieser Friedhof für sie mehr war als eine tote Stätte. Weil sie die Menschen sah, die hierherkamen an die Gräber, weil sie nicht wenige kannte, die sie dann selber zu Grabe trugen, und weil sie sah, wie viele Abschied nahmen mit Tränen in den Augen, die Emigranten, die Flüchtlinge und die, die im Kriege schon, verstohlen hereinschauten, um eines Tages nie wiederzukommen. Noch heute kennt sie viele Namen:

... und unseren Doktor Wassermann, unseren guten Arzt. Das war ja ein Arzt von ganz Sendling für die Armen!“ sagt sie. Und nennt andere: die Rothschilds, die Justizrätin Strauß! Das sind für sie nicht irgendwelche Leute, das sind ganz bestimmte Personen, die sie nicht im Stiche lassen konnte, als andere das für „staatsbürgerlich notwendig“ erachteten.

So einfach ist das — und so schwierig, daß es nur wenige gab, die so wie sie handelten. Ins Lager noch zu ihnen ging, solange es möglich war, Rucksäcke voller Lebensmittel in ihre Wohnungen brachte, so lange, bis es eben nicht mehr ging.

Heute schreiben ihr Leute aus aller Welt. Vor fünf Jahren luden sie Freunde nach Israel ein. „Soviel Liebe, soviel Gastfreundschaft!“ sagt die zierliche Frau und nimmt die Ehrungen, die von überall her kamen, fast mit Verwunderung zur Kenntnis. Der Münchner Oberbürgermeister gab ihr die Medaille, die den Namen trägt: Den Freunden Münchens. Das ist ein Ehrenzeichen, das genau diese Frau kennzeichnet. Aber sie ist nicht nur ein Freund Münchens, denn so eine Haltung läßt sich nicht in eine Stadt „einengen“. Sie springt über die Stadtmauern hinweg. Aus Philadelphia schrieben Münchner Emigranten: „Wir sind stolz, Deine Freunde zu sein!“

11. Das Volk Gottes in Gegenwart, Vergangenheit und Zukunft

von Eugen Rosenstock-Huessy, Norwich, Vermont/USA

Eugen Rosenstock-Huessy greift einen der schwierigsten Artikel auf, die es für ein Gespräch über den Glauben zwischen Juden und Christen geben kann: die Trinität.

Wir sagen: für ein Gespräch. Und damit möchten wir im Vorhinein, noch vor Beginn eines Sprechens über die hier vorgestellten Inhalte, gleichsam schon vor Beginn des Lesens dieses Beitrages, all das wachgerufen haben, was Martin Buber in „Elemente des Zwischenmenschlichen“ als Voraussetzung und Grundstimmung für ein wirkliches Gespräch so eindringlich

gefordert hat. Darüber hier in Kürze zu handeln, hätte wenig Sinn. Darum führen wir das Angesprochene nicht aus, sondern appellieren nur — aber das mit allem Nachdruck —, damit einem vielleicht aufkommenden Sprechen erspart bleibe, was Buber beispielhaft aus eigenem Erleben von einer wohl glänzenden „Auseinandersetzung“ sagen mußte: „Das Gespräch verdarb.“

Es kann keine neue Trinitätslehre geben. Aber der Kristall des Dogmas funkelt jedem Jahrhundert neu die Wahrheit zu. So läßt sich erst der

Ansatz seines Versuches begreifen, der darin besteht, daß Rosenstock-Huessy auf geschichtstheologischer Ebene jüdischem Denken einen Zugang zu einem „Verständnis“ der Trinität schaffen will. Es bedarf wohl kaum des Hinweises, daß der Verfasser aber zugleich auch den Christen anspricht: auf ein Überdenken eines vielleicht nahezu ausschließlich und daher zu einseitig abstrakt vorgestellten Glaubensinhaltes hin.

Für jeden Versuch dieser Art gilt, daß er sich seines Charakters bewußt sei. Und doch ist die darin sich bekundende Beschränkung zugleich ein Vorteil, vielleicht sogar der entscheidende, der einen Anstoß zu einem Gespräch erst möglich macht.

I. Volk Gottes in Quarantäne

Als der Kirchenfunk in mich drang, die Frage des Volkes Gottes zu behandeln, da war mir, als sähe ich das Zeichen „Hochspannung! Lebensgefahr!“ vor mir. Wo von Gott die Rede ist, da wird entweder gepriesen oder gelästert, geflucht oder gesegnet — alles andere ist Makulatur. Gottes Name ist immer eine Bewegung von ihm auf uns oder eine Bewegung von uns auf ihn zu. Er läßt uns niemals in Ruhe. Das Schlimme ist nun aber, daß wir heute über Gott reden, ohne diese Lebensgefahr zu empfinden. Der Mensch will aber gefährlich leben, und so hat er in dem letzten Jahrhundert entweder das „Reich“ oder das „Volk“ als seinen Gott empfunden und hat um das Reich und das Volk gelästert und gesegnet, geflucht und gebetet. Und heute ist nun die merkwürdige Lage entstanden, daß das „Volk Gottes“ eigentlich andersherum buchstabiert werden mußte: „Volk“ ist der Gott, und „Gottes“ ist nur ein Zusatz zu Volk; „Gott“ ist etwas Banales, eine objektive Feststellung, so etwas wie das „rechte Volk“ vielleicht.

Wenn aber Volk zum Gott wird, so muß natürlich etwas Schreckliches passiert sein; denn Gott hat die Völker geschaffen als seine Geschöpfe, und die vergehen und sind nicht ewig, wie er ist. Wenn ich mich daher anschicke, vom „Volk Gottes“ zu reden, so möchte ich sagen, wir müssen wohl das Wort erst einmal in Quarantäne tun. Das heißt, es ist so vergiftet, daß wir es nicht unmittelbar jetzt betasten, besehen, beschreiben und definieren dürfen; wir müssen uns erst einmal davor fürchten, weil ein großes Unglück passiert ist: Das Volk hat sich an die Stelle Gottes gesetzt, und Gott ist zu einem Begriff herabgesunken. Ich kenne Theologen, die von dem „Gottesbegriff der primitiven Völker und der Urstämme“ sprechen, so, als ob Gott je ein Begriff sei, und Er ist doch die Macht, die uns segnet oder der wir unsere Segenswünsche, unsere Bitten, aber auch unsere Verwünschungen vortragen.

Das Wort muß heute in Quarantäne getan werden. Man kann nicht ungestraft vom Volk Gottes reden, nachdem die Angehörigen des einen Volkes Gottes, die Israeliten, millionenweise hingerichtet worden sind und die Überlebenden sich in einen weltlichen Staat flüchten, von dem sie selber behaupten, er habe mit dem Volk Gottes der Bibel nichts zu tun. Es gibt eine Partei in Palästina, die möchte sich „Kanaanäer“ nennen, nur um diesen Zwischenfall der letzten viertausend Jahre vom Volke Gottes endgültig von ihren Schultern zu nehmen; die hatten zu schwere Lasten zu tragen, weil sie das Volk Gottes hießen und weil ihnen dafür geflucht worden ist, weil sie dafür ja heute noch gehaßt werden.

Das Wort in Quarantäne tun heißt aber nicht, es zufrieden lassen. Ich möchte Ihnen zeigen, daß, wenn man sich des Wortgebrauchs enthält und sagt: Ja, was da in Jerusalem und Tel Aviv geschieht, das macht vielleicht diesem ganzen Vorstellungskreis vom Volke Gottes ein Ende, oder: Was der Hitler da getan hat in Deutschland, daß man ihn hat anbeten müssen wie das Tier aus dem Abgrund — das bedeutet also, daß wir mal eine Weile schweigen sollten von den göttlichen Dingen, nachdem sie so mißbraucht worden sind. Ich glaube doch, man kann in dieser Zwischenzeit, in dieser Zeit der „Wüstenwanderung“ sozusagen, wo man sich des Wortes „Volk Gottes“ in der Anwendung auf einen gegenwärtigen Moment vorsichtig enthält, sehr viel lernen — wie ja die Krankheit zur Gesundheit gehört; ohne die Krankheit wüßte man nicht, worin die Gesundheit besteht. Ohne Unheil kein Heil.

Ich schlage also vor, daß ich Ihnen vom „Volk“ etwas sage und von den „Völkern“ und wie es denn dazu gekommen ist, diesen merkwürdigen Singular „Volk Gottes“ in eine Welt hineinzurufen, die in Wirklichkeit — das ist heute ganz vergessen — nur aus Völkern besteht; der Plural „Völker“, wie bei den Bienenvölkern, die der Imker züchtet, ist älter als der Singular. Erst gab es Völker, und erst innerhalb der Völker hieß die Einzelgruppe Volk, längst bevor es zu diesem stolzen Singular „Volk Gottes“ gekommen ist.

Und wenn wir daher uns einmal das Wort „Volk“, ohne den großartigen und gefährlichen Zusatz: „Gottes“, hineinrücken in die Ordnung des Menschengeschlechtes, so wird uns vielleicht aufgehen, daß wir aus der Quarantäne heraus dereinst wohl wieder vom Volk Gottes werden reden dürfen, weil nämlich das Wort „Volk“ eine merkwürdige Qualität hat, die es von „Nation“, von „Staat“, von „Reich“, von „Stamm“, von „Familie“, von „Gemeinde“, von „Körperschaften des öffentlichen Rechts“, „Kantonen“, „Bundesländern“ usw. unterscheidet, weshalb es also auch wahrscheinlich so krank geworden ist. Das Wort „Volk“ hat eine bestimmte Qualität in der Zeit, die dem Staat und dem Reich fehlt. Ich will zunächst auf die größte Lästerung, die mir in meinem eigenen Leben zu Ohren gekommen ist, zurückgreifen, bevor ich Ihnen nun den nützlichen Gedankengang auseinanderzusetzen versuche, der mir aus dieser Erkrankung des Wortes „Volk“ aufgestiegen ist. Es war im Jahre 1933 in Berlin, daß ich in meinem eigenen Hause einen Freund empfing, der Pfarrer war. Er war der Adjutant — es ging damals sehr militärisch zu — des Reichsbischofs Müller, und ich hatte mit ihm — er ist jetzt tot, und so kann ich auch seinen Namen nennen: Horst Schirmmacher, Pfarrer in Westfalen — zusammen eine Festschrift für den General-Superintendenten Zöllner herausgegeben. Schirmmacher kam zu mir als mein Freund, obwohl ich im Begriff war, nach Amerika auszuwandern und aus Hitlers Reich zu fliehen. Und er sagte: „Sei doch froh, alles, was du verlangt hast, Arbeitslager, Werkgemeinschaften, Reform des akademischen Geistes, alles das geht jetzt in Erfüllung.“ Ich sah ihn etwas skeptisch an, und da fügte er hinzu: „Natürlich, über eins müssen wir uns verstehen: Hitler ist Christus.“ Es war mir, wie wenn die Flammenschrift des Menetekel beim König Belsazar an meiner Wand erschiene, und ich wußte, daß ich keinen Tag länger in diesem Lande weilen sollte, wo man so eine Gotteslästerung aussprechen durfte: „Hitler ist Christus.“ Ich erzähle diese Geschichte, damit Sie begreifen, daß es mir persönlich ernst ist mit der Quarantäne des Wortes „Volk Gottes“; denn Christus hat ja sein Volk, seine Apostel in der Kirche zu dem neuen Israel, zu dem neuen Gottesvolke zu machen unternommen. Indem nun in einen — wie soll man sagen — Entgleiten dieser Titel hineingetragen wurde von seinen sehnstüchtigen Anhängern, war eine ganze Geschichte allerdings zu Ende, eben die Geschichte vom Volk, das Gott aus den Völkern singularisiert und in die Einzahl stellt.

Aber ist es denn nicht genug, daß die Völker in der Mehrzahl da sind? „Volk“ hat den großen Vorzug — wenn wir ganz irdisch sprechen —, daß ihm die Zukunft offen steht: Vom „Volk“ sprechen die Theologen sowohl wie die Philosophen, wie die Soziologen, wie die Historiker als von dem formlosen Teil. So wie in der Zelle ein Kern und ein weiches Protoplasma, das noch formbar ist, sich teilen in die Herrschaft des Tages, so teilen sich *Amt* und *Volk* in jeder Gruppe in der Gegenwart. Der Amtsträger ist der Skelettierte, Profilierte, Bestimmte, endgültig Waltende, mit der bestimmten Befugnis Ausgestattete; das Volk dagegen tummelt sich, es sorgt für den Nachwuchs, ihm ist die Zukunft offen. Es gibt andere Gruppenbegriffe, denen diese Zukunftsfreude fehlt, diese Zugewandtheit der Erwartung auf das, was noch kommt, diese Vorbereitung, noch zu lernen, wozu man eigentlich da ist. Nehmen Sie das Wort „Stamm“, das blickt deutlich nach rückwärts. Auch in der Familie wird man von den Ahnen, den Großeltern, den Ureltern sprechen, aber ganz ausgeprägt ist doch in jedem Altstamm, daß man da den Gott vernimmt von rückwärts, von der Vergangenheit her. Dort sind das

Recht, die Sitte und die Ordnung und die Heiligkeit und der Segen, und wer sich gegen den Ahnherrn vergeht, auf dem liegt sein Fluch.

Wir haben also hier einen Gegensatz: Volk = zukunfts zugewendet, Stamm = vergangenheitskräftig und -mächtig. Es gibt in „Staat“ und „Reich“ aber noch zwei Lieblingsbegriffe, und wir sind in der deutschen Sprachwelt in der besonderen Lage, uns mit Staat und Reich in den letzten Jahrhunderten so gütlich getan zu haben, daß schließlich in Gegenwehr der Volksname beschworen worden ist, weil wir zu verstaatlicht und zu verreichlicht zu denken schienen. Als Fichte sagte: „Werdet Volk“, und als der komische Ausdruck von der „Volksverbundenheit“ aufkam, da nahm man also an, daß der pensionsberechtigte deutsche Beamte nicht volksverbunden sei oder daß er — und die Professoren und die Philologen und die Historiker —, daß sie alle reichsbegeistert oder staats-trunken seien, und sie mußten also auf das Volk, den Träger der Zukunft, erst hingelenkt werden. Was hat es hier mit „Reich“ und „Staat“ für eine Bewandnis? Nun, der Staat ist das Volk zu Schutz und Trutz, hat Treitzschke gesagt; „Staat“ ist der gegenwärtige Machtfaktor einer vielleicht der Zukunft sogar ermangelnden Gemeinschaft, die aber heute ihren Mann steht, die, wie man ja auch sagt, „Staat macht“. Im ersten oder zweiten Weltkrieg bis zum Untergang des Staates, bis zum Ende der Gegenwart reicht die Macht des Staates. Der Racker Staat ist also ein Gebilde, in dem Vergangenheit und Zukunft der Gegenwart dienen. Das ist anders als im Stamm, wo der Vergangenheit gehuldigt wird, und anders als im Volk, wo man fröhlich des Nachwuchses, der Fruchtbarkeit, des „zahllosen Gewimmels auf Erden in Abrahams Nachkommen“ — wie die Bibel das beschreibt — werden soll. „Alle Völker der Erde“, heißt es da, die also dem einzelnen Staat sich gegenüberstellen. Der Staat ist heutige Macht — oder er ist nichts; wer ihn heute beleidigt, der bekommt seine Macht zu fühlen. Die Majestätsbeleidigung ist der Kern sozusagen dieser Machtanschauung, daß, was nicht heute mächtig ist, nie im staatlichen Bereich Geltung hat.

Das Volk hat Zeit, viel Zeit. „Die fremden Eroberer kommen und gehen, wir gehorchen, aber wir bleiben stehen“, heißt es vom Volk in der „Braut von Messina“.

Also wir wollen uns merken, daß der Staat heute ist — von gestern weiß er nicht viel, da liegt gewöhnlich ein Unrecht zwischen gestern und heute, wie der Einbruch Friedrichs II. in Schlesien 1740. Aber hernach gehört ihm Schlesien, es gehört zum preußischen Staat! Wer fragt nach dem Unrecht von gestern! Heute ist heut!

Und wieder anders liegt das Zeitgefühl für die, die reichs-trunken sind. Auch das Reich lebt zwar in der Gegenwart, aber es ist nicht so sehr auf Macht gegen Nachbarn gegründet, nicht so sehr auf Kriegführung, als auf die wunderbare Widerspiegelung der Himmelsordnung auf Erden. Auf dem Thron sitzt des Kaisers Reichsmajestät mit dem Reichsapfel. Und was bildet der Reichsapfel ab? Den Kosmos, die Ordnung der ganzen Welt, und sie spiegelt sich in den Ständen. Von der Majestät und ihrem Haupte fließen herunter die Würden der Ämter am Hofe, der Ämter im Reiche. Die Arbeitsteilung von Bauern und Bürgern, von Kriegern und Priestern ergeht von dieser Weltkugel, die das Reich tröstend über eine sonst dunkle, nächtliche, verwirrte Menschheit stülpt. Und so haben wir im „Reich“ auch ein Heute, aber es ist sozusagen das Heute des Himmels, der Zeitlosigkeit, der Ewigkeit. Und alle, die in Deutschland heute noch von dem Reich der Deutschen träumen und es nicht sehen, daß es in einem großen Weltkriege von zweimaligem Aufblitzen ver-raucht und vergangen ist, die wollen die Menschen, die zwischen Rhein und Weser heute leben, nicht als ein Volk unter den anderen gelten lassen, nicht als einen Staat unter den anderen Staaten, sondern sie wollen ihm im Reiche ein Gleichnis der Ewigkeit aufgeprägt sein lassen.

Es hat immer viele Reiche gegeben, aber sie kümmerten sich, so wie das Chinesische Reich, nicht um die Fremden. China war das „Reich der Mitte“, und eine große Mauer trennte es von der übrigen Welt. Darum ist es kein Zufall, daß dieses

letzte Reichsland, China, heute die ganze Welt mit der Welt-revolution bedroht; denn die Chinesen haben, so bald sie aus dem Reich hinaustreten in die Welt, keine natürlichen Grenzen mehr! Die Chinesen könnten, weil sie Kommunisten geworden sind, nicht mehr sagen, daß sie Chinesen sind im alten Sinne; denn ein Chineser war ein Mitglied eines Reiches einer ewigen Ordnung — gestern, heute und morgen. Und da lohnt es also vielleicht, festzustellen, daß man nach rückwärts blicken kann und sein Familienleben führen kann als stammestreuer Nachkomme und Nachfahre, daß man leben kann in einer himmlischen, astronomischen Ordnung, wo sich das Oben auf Erden unten spiegelt im Reich, daß man leben kann mit der Härte des gegenwärtigen mächtigen Mannes, der seine eigenen Grenzen, Eigentum, Kinder usw. verteidigt gegen die Nachbarn, gegen die Grenzrainer, gegen den Erbfeind und wie all die Ausdrücke in dem staatlichen Leben der letzten zwei Jahrhunderte gelaute haben, oder daß man auch bescheiden sprechen kann von dem formlosen Wesen „Volk“, das eigentlich erst morgen kommt, so wie es der 22. Psalm wunderbar ausdrückt — und deswegen hat ihn vielleicht Jesus am Kreuze gebetet, als er sagte, daß sein Herr der Herr sei des Volkes, das morgen zustande kommen wird, das noch gar nicht da ist!

Zwischen Reich und Volk hat auf deutschem Boden ein Ring-kampf stattgefunden. Ich habe selbst im Jahre 1925 einer politischen Wählerversammlung beigewohnt — sie war von den Deutschnationalen einberufen, und zum Schluß wurden wir aufgefordert, das Luther-Lied zu singen: „Ein feste Burg ist unser Gott“. Und als dann die letzte Zeile erklang — wer beschreibt mein Entsetzen, als ich merken mußte, daß dieser Schluß: „Das Reich muß uns doch bleiben“, den Sinn des Deutschen Reiches haben sollte. Armer Luther! Die Gottes-lästerung war also so vollständig wie die vom Volke Gottes, das nur existieren könne, wenn Hitler Christus sei. Da ist mir aufgegangen, was für ein Kurzschluß passiert ist, wie wirklich Hochspannung, Lebensgefahr eingetreten sind. Die Deutsch-nationalen um Hugenberg haben sich die Restauration ihres Reichstraums versprechen und verheißen lassen von dem Volksträumer. Er meinte, das Volk Gottes sei Gott, sein Volk sei göttlich und er sei der Stifter, sein Volkssohn — in dem Sinne, wie die Bibel von dem „Sohn des Menschen“ spricht. Mit dieser schamlosen Anmaßung aber fand er Gehör bei den Guten, den Ehrbaren, den gar nicht Besoffenen, Betrunkenen, Begeisterten, sondern den nur Staats- und Reichsgläubigen; die ließen sich ihren Reichsmythus verheißen und versprechen und waren willig, nicht hinzugucken auf den Preis, den der Volksverheißer ihnen dafür abforderte.

Und so ist die große Schwierigkeit heute, von Reich und Volk anschaulich, überzeugend und mit Wärme zu sprechen, daß man diese beiden Worte zunächst einmal auf den Schindanger legen muß. Die Ewigkeit oben im Himmel, die das Reich spiegelt auf Erden, und die Zukunft, die das Volk verheißt, weil es noch gar nicht da ist, weil es erst kommen soll, weil es also erwartungsvoll uns alle Bilder von ihm erlaubt, alle Vorstellungen — ohne daß eine einzige davon nachprüfbar wäre oder war — haben sich in einer schrecklichen Umarmung gegenseitig auf die Spitze getrieben. Und so ist und bleibt meine Vorstellung, daß wir in der Quarantäne sind. Reich und Volk werden im Augenblick besser nicht gebraucht für die Gegenwart.

Aber ich bilde mir ein, daß, wenn uns das Schaudern erfaßt vor dem Mißbrauch dieser Worte, wir in die Nähe des Gesundens schon kommen. Nur die Gefühllosigkeit, nur die Gleichgültigkeit zerstört den Gebrauch der göttlichen Wahrheit und des Gottesnamens. Wir dürfen, wenn uns schaudert — „Das Schaudern ist der Menschheit bestes Teil“ —, hoffen, daß wir ins Leben gerufen werden. Es ist sozusagen die Einfallspforte in einen kranken Körper für den Moment der Gesundung, daß uns vor dem Mißbrauch schaudert. Ich will daher glauben, daß man — nachdem man sich genügend geschützt hat, mit den nötigen Isolierungsanzügen wie bei der Hochspannungsleitung — doch mit Erfolg und mit sehr prak-

tischen Ergebnissen hineinblicken darf in die Vorgeschichte dieses Volks Gottes in den letzten Jahrtausenden.

Juden und Christen haben da vom Volk Gottes geredet, und indem ich uns selber einen Augenblick von dem Gebrauch dieser Namen ausschließe, hoffe ich, Klarheit zu gewinnen über die Einheit des Alten und des Neuen Bundes, des alten und des neuen Israel. Und das ist sowohl, glaube ich, für Juden wie für Christen heute von ungeheurer Bedeutung, wo sie unter den Völkern der Welt, unter den Heiden, unter den „Gentes“, beide zusammen eine klägliche, schrumpfende, fast sektierisch anmutende Minderheit zu werden drohen. Wollen wir uns erholen, so muß die Gesundung des Volksnamens selbst stattfinden da, wo er zwischen Juden und Christen zerrieben worden ist: in der Einheit der Offenbarungs-Überlieferung. Seitdem von einem Volke Gottes die Rede ist, ist ja von zwei Völkern Gottes die Rede gewesen. Und so verspreche ich mir eine „Medizin“ sozusagen davon, daß wir nun zurückblicken in die merkwürdigen Widersprüche zwischen dem Alten und Neuen Volke Gottes. Von daher wird uns dann vielleicht die Kraft kommen, über die Krankheit von heute hinauszuwachsen und zu sehen, daß unter den vielen Völkern der Welt das Volk Gottes heute eine weder als Judentum noch als Christentum so einfach zu bezeichnende neue Stelle erhält. Das Volk Gottes, das aus dem Schaudern über den gegenwärtigen Mißbrauch und aus der geschichtlichen Rückwendung in die merkwürdig zwiespältige Haltung der beiden Völker Gottes zueinander, das aus den beiden Schritten erwächst, hat vielleicht Zukunft; dann wäre es wieder Volk. Und wenn es eine gemeinsame Zukunft hätte, dann wäre es sogar das Volk Gottes. Denn „Volk“ ist ja das Noch-Ungeformte, und „Gottes“ wäre es, wenn es gesegnet wäre und wenn man über dieses Volk den Namen Gottes anrufen dürfte, ohne zu lästern.

Geben wir doch einmal einer ganz einfachen Feststellung Gewicht, der Feststellung, daß Gott am Anfang nicht ein Volk geschaffen hat, sondern Mann und Weib als den Menschen; dann sieht man, daß aus unserer schauerhaften Verstrickung in der Gegenwart, aus dem Mißbrauch von Reich und Volk sich für unser weiteres Nachdenken die einzige Frage erhebt: Ja, wie verhält sich denn der rechte Mensch zu dem rechten Volk? Wie ist denn die Relation von Mensch und Volk? Steckt da vielleicht die Ursache für die Verwirrung, die eingetreten ist, als man Gott nur das Volk und nicht mehr den Menschen schaffen ließ?

Es mag ein Trost für uns sein, daß in früheren Jahrhunderten der Mißbrauch des Volkes Gottes genauso empfunden worden ist wie heute. Ich finde in einem anonymen englischen Gedicht von 1620 den folgenden Vers: „What? Shall thy people be so dear to thee no more? Or is not heaven to earth so near as here to fore?“ Das heißt auf deutsch: „Wie? soll dein Volk dir nicht mehr so lieb sein, oder soll Himmel zu Erde nicht mehr so nahe sein wie zuvor?“ Zuerst wird vom Volk Gottes, dann vom Reich, das Himmel und Erde ausgleicht, traurig gesagt, daß sie verschwunden sind. Das war 1620, das war das Jahr, in dem die Pilgerväter in Amerika ein neues „Kingdom of heaven“, ein neues Reich Gottes und ein neues Volk stifteten. Sie empfanden damals, was wir heute wohl empfinden mögen. Anatol France hat es so ausgedrückt: „Das Leben eines Volkes ist eine Folge von Elendigkeiten, Verbrechen und Tollheiten.“

II. Die Dreieinigkeit in beiden Israel

Wir haben „Volk“ und „Reich“ in Quarantäne gesteckt. In der Zwischenzeit wollen wir rückwärts blicken, um nachher in die Zukunft gelangen zu können. Und wenn wir rückwärts blicken auf Juden und Christen, Kirche und Israel, dann steht nichts so hart und widerstandsfähig zwischen ihnen wie die Lehre von der Dreieinigkeit. Die Christen haben ein Dogma, über das der Jude gern lacht, vom dreieinigen Gott. Ich möchte Sie auffordern, nicht zu lachen, aber auch andererseits nicht den Juden nur verstoßt zu schelten, sondern zu begreifen, daß die jüdische Lehre von der Dreifaltigkeit und die christliche Lehre von der Dreieinigkeit einander tatsächlich

ausschließen, daß aber die Juden auch an eine Trinität glauben und glauben müssen, solange sie Juden zu sein vermögen. Ich glaube, die Schwierigkeit, die der dreieinige Gottesname dem Juden bereitet, wird dadurch aufgeschlossen und gemildert werden können, daß er selber Umschau hält und sich eingesteht, daß auch er ein Parallelgebilde, eine Lehre von der dreifachen Geburt der Wahrheit in seinem Herzen anerkennen muß.

Für den Christen ist die Dreieinigkeit die Sicherung gegen die Menschenvergötzung, gegen die Hitlerei, gegen den Neronismus, gegen den Kaiserkult, gegen die Diktaturen. Weshalb? Weil der zweite Adam gottgleich genannt wird in dem Dogma von der Dreieinigkeit, wird die Gottähnlichkeit der Weltkaiser gebrochen. Als Konstantin, der römische Kaiser, der Sieger an der Milvischen Brücke, das Zeichen über sich anerkannte, in dem er siegen werde, da war das nicht mehr der eigene Imperatorenname, die eigene Göttlichkeit, sondern er erkannte an, daß er im Schatten einer höheren Gottmenschlichkeit, Gottgleichheit diesen Sieg erfechte. Und so ist von Konstantin durch ein ganzes Jahrhundert hindurch um die Dreieinigkeit in der christlichen Kirche gerungen worden. Und es ist ein großartiger Kampf. Immer wieder ist der heilige Athanasius von Alexandrien ins Exil gegangen, um dieses einen Wortes willen, mit dem der 2. Artikel des nicäischen Glaubensbekenntnisses „den Sohn dem Vater“ gleichgesetzt hat. Ich finde nicht, daß in den Dogmengeschichten jemals ausgesprochen wird, daß nur auf diese Weise eine Aussöhnung von Kaiser und Kirche stattfinden konnte, ohne das Christentum in Grund und Boden zu verderben. Nur wenn Christus klar und deutlich nicht bloß ähnlich, sondern gleich dem Schöpfer dastand, als Schöpfer allen Menschengesistes, nur dann war es nicht lebensgefährlich für die Kirche, den Kaiser als Christen in ihren Reihen anzuerkennen; denn Götter waren die Kaiser gewesen, vergöttlicht war Alexander der Große, waren die Großkönige von Persien, nun gar die Pharaonen von Ägypten. Sie waren die auf Erden den Himmel herumtragenden und allen mitteilenden und spendenden Götter. Konstantin hatte das Erbe der Kleopatra ebenso wie das Erbe Alexanders des Großen zu verwalten. Alle seine Vorgänger waren vergottet worden. Wie sollte nun ohne das dreifaltige Gottesbekenntnis der eine Gottmensch, der am Kreuze gelitten hat, über diese Gottkaiser erhöht werden? Doch nur dadurch, daß er die Gottähnlichkeit dieser Kaiser überbot. Und so ist also für den Christen die Bedingung eines göttlichen Wandels auf Erden daran geknüpft, daß niemals ein Herrscher, niemals ein Machthaber oder Diktator über den Gekreuzigten sich erheben dürfen.

Und da nun die Völker in ihrer Angst und in ihrer Huldigungsliebe sich in den Staub werfen vor dem Dreck des irdischen Menschen, der „erhabenen Majestät“, da die Minister Wilhelms II. noch, wenn sie an ihn schrieben, „in Ehrfurcht erstarben“ — das war die wörtliche Floskel, die ganz überflüssigerweise damals in den neunziger Jahren des 19. Jahrhunderts neu eingeführt wurde in Preußen-Deutschland —, da dieses „Ersterben in Ehrfurcht“ vor einem irdischen Machthaber sich immer neu einstellt, ob der Machthaber nun Stalin heißt oder Wilhelm II., so mußte das Gottesvolk, das neue Israel, das unter die Völker trat und das „unter alle Völker“ gesandt wurde, wie es im Lukas- und Matthäus-Evangelium steht, der Versuchung einen Riegel verschieben, irgendeinen Machthaber für gottähnlich oder für gottähnlicher als den leidenden Menschensohn zu erklären. So ist für den Christen die ganze Kirchenfreiheit, die ganze Menschlichkeit enthalten in der Gleichsetzung von Gott und Mensch. Wenn Gott nicht Mensch geworden ist, dann sind wir allerdings alle im Nebel, fraglos jedem Tyrannen, jeder Mode, jedem Radiofunkspruch, jeder Idiotie, jeder Seuche des Geistes ausgeliefert.

Aber das Dogma der Trinität ist noch umfassender, es sieht dann noch den dritten Artikel von der „Fruchtbarkeit des Menschensohns“ vor. Hier wird des Menschen, der in seinem Leiden Gott offenbart und nicht in seiner Macht, der in seiner Schwäche die Stärke Gottes, des Schöpfers, besser repräsentiert als alle Machthaber und sämtliche Cadillac- und Mer-

cedes-Besitzer mit ihren unendlichen Pferdekräften zusammen genommen, Fruchtbarkeit wird seine Volksgründung beschrieben. Aus der Menschwerdung Gottes wird ein Volk, wird die Kirche. Die Fruchtbarkeit des Sohnes zeigt sich im Heiligen Geist, und die Völker werden dem Einzelmenschen gleichgeachtet, wenn sie von diesem Heiligen Geist sich ergreifen lassen und wenn sie also zu seinem Volke werden — über den Sohn zum Volke des Vaters. Das alte Israel ist Abrahams Samen. Die Kirche aber ist ein Volk aus dem Geiste; und jeder Christ ist wie Abraham, oder es gibt die Kirche nicht!

Da steht nun nachher — nachdem man diesen großartigen Gang der Erfahrung vom Gottvater zum Gottessohn, zum Heiligen Geist einmal zurückgelegt hat — klipp und klar für die Kinder im Konfirmanden-Unterricht eine Liste von Dreien, und da kommt natürlich die Versuchung des orthodoxen Juden zum Vorschein, zu sagen: Das sind ja drei Götter. Immer hat die Kirche freilich diese „Dreigötterlehre“ als Ketzerei heftig bekämpft; trotzdem wirft der Jude dem Christen heute noch Aberglauben vor. Gott sei einer.

Die Einheit Gottes kann aber, nach unserem menschlichen, zeitlichen Wesen, nur in der Zeit erfaßt werden. So, wie ich atmen muß, um zu leben — und der Atem braucht Zeit, sechzehn Atemzüge in der Minute sind normal —, so scheint mir, daß in der heiligen Dreieinigkeit der Atem Gottes sich widerspiegelt. Je ein Atemstoß Gottes ist die Erschaffung des Menschen, das Wirken und das Leiden des Sohnes und die Wirksamkeit des Heiligen Geistes. Wir können nur nacheinander erfahren und erfassen und begreifen, was in einem Nu geschieht. Wir zerlegen. Uns gliedert sich in diesem Augenblicke, in dem nächsten Augenblicke und in dem dritten Augenblicke der eine Akt Gottes, mit dem er ein neues Menschengeschlecht schafft, in drei Sekunden. Wehe uns, wenn wir diese Sekunden nicht zusammenhalten! Aber wehe uns auch, wenn wir uns einbilden, mit dem bloßen Namen Gottes — mit dem bloßen Wort „Gott“ sollte ich besser sagen — schon seine Schaffenskraft, seine Lebendigkeit, seine Unmittelbarkeit, seine Unentrinnbarkeit, seine Wirksamkeit und Fruchtbarkeit zu beschreiben oder nachzuerleben.

Für mich ist also von Jugend auf die Dreieinigkeit das natürlichste, dem Atem vergleichbare Erfassen der göttlichen Wirksamkeit gewesen. „Einatmen, innehalten, ausatmen“ könnte man es nennen. In jedem Geschehen gibt es einen Anfang, eine Mitte und ein Ende. So versucht die Dreieinigkeit, den Eingriff Gottes in das von unserem armen Verstande allein nicht erfassbare volle Leben zu beschreiben. Gott ist kein geometrischer Begriff, denn er macht uns sprechen. Gott greift ein, und Sprechen braucht Zeit. Die Herren Denker, die Griechen, leugnen das. So können sie die Demut des Trinitätsdogmas nicht fassen. In den zwei Bänden der „Sprache des Menschengeschlechts“ (1963—65) habe ich den zeitlichen Charakter unserer Gottesnamen gegen sie verfochten. Aber das alte Israel bildet eine zweite Front.

Die Juden sagen: Ein Gott, einzig! Eure Dreieinigkeit ist Abfall, ist Heidentum! Ja, aber auch der Jude kommt hinter den Völkern her. In der Mitte der Geschichte tritt Abraham auf, sieht um sich, sieht die Völkertafel und die Völkerverwirrung und glaubt, aus allen diesen Völkern werde ein Volk werden, und den Keim dazu wenigstens müsse er legen. Er steht auch mitten in der Zeit; Gott hat ja die Völker schon geschaffen und in die Verwirrung gehen lassen. Nun tritt Abraham auf, und hinter ihm soll also bis in die letzten Zeiten der Geschichte sein Wirken fortgehen. Dreieinigkeit ist da auch. Auch da ist ein Vorher, eine Mitte und ein Ende, in denen sich Gott verschieden offenbart. Nur ist das Verhältnis von einzelnen und Volk umgekehrt. Das jüdische Volk und der einzelne Jude stehen in dem umgekehrten Verhältnis wie der Christ zum Heiligen Geist. In jedem Christen muß das Kreuz neu gelegt, neu akzeptiert, neu durchlitten werden, dann kann er ein Volk gründen, eine Gemeinde, eine Bekehrung vornehmen. So sind die Missionare, so sind die Apostel an die Enden der Welt gegangen, ein Volk nach dem anderen mit dem Heiligen Geist erfüllend. So sind die Orden ent-

sprungen aus den geistigen Lenden dieser Brüder Abrahams, Gottes Völker wie Benediktiner, Franziskaner, Redemptoristen, aber auch Presbyterianer, Congregationalisten, Lutheraner und viele, viele mehr. Bei den Juden ist es umgekehrt: der einzelne Jude wird hineingeboren in das Israel, in das Gottesvolk. Das ist schon da, und der Jude braucht also sich mit der Herkunft dieses Judenvolkes, das da am Sinai die Offenbarung und Wegweisung empfangen hat, nicht weiter zu beschäftigen. So erscheint ihm Gott nur als der einzige. Aber für die anderen Völker, die auf das Judentum blicken, erscheint der Jude nur als Mitglied seines Volkes. Der einzelne Jude? — ist eben auch ein Jude. So sind sie alle, heißt es; alle Juden werden in einen Topf geworfen, ohne Ausnahme. Weshalb denn? — weil die zweite Person der göttlichen Offenbarung im Alten Bunde in der Form des Volkes geschah. Nicht ein einzelner wurde berufen, nicht ein einzelner litt, sondern die Juden leiden, und sie leiden noch heute; den Juden wurde geflücht, und ihnen wird noch heute geflücht; die Juden erleiden Pogrome und werden ungestört von Land zu Land gejagt, und ihr Tempel wird zerstört, und sie werden verspottet. „Die“ Juden. Der einzelne — und Hitler hat das ja ad absurdum durchgeführt —, ohne Unterschied des eigenen Glaubensstandes sogar, wurde als Jude massakriert, vergast, ermordet, gefoltert, gepeinigt, verspottet.

Ist das keine Trinität? Ist da nicht auch Gott erst, der die Welt, den Adam und die Eva erschaffen hat, der dann eingreift in die Völkergeschichte und einen beruft, der an ihn glaubt und ihm glaubt, daß die Ewigkeit von nun an auf seiner Seite sein wird, daß er endlos Zeit hat? Und mit diesem Eingriff in die Geschichte der schon von Gott geschaffenen Schöpfung tritt auch da für den Alten Bund eine wirkliche Trinität in Kraft; denn der einzelne Jude weiß nun als Jude, daß Gott sein Vater ist, und die anderen — die Gojim, die Gentes, die „Völker“ —, die wissen davon nichts. Israel erkennt überhaupt gar nicht an, daß unter den „andern“ dieser selbe Weg — Gott, Volk, einzelner — beschritten werden kann; der ist den Juden reserviert. Die andern? — sie werden als einzelne von dem Juden angeredet, daß sie sich gut benehmen müssen; aber sie teilen ja seine Vorgeschichte nicht, sie teilen nicht seine Berufung, sie teilen nicht seine Erlösung. Ich glaube also, daß zwei Trinitäten vorliegen — bei den Juden in der Reihenfolge: Gott, Israel, Israelit; bei den Christen in der Reihenfolge: Gott, Seele, Volk.

Als der fromme Arnobius im 4. Jahrhundert seine Schrift schrieb über die „Berufung der Völker“, benutzte er den 139. Psalm, um zu sagen, daß, wie der König David, jeder Christ, der sich eine neue Aufgabe stelle, eine von Gott ihm geheißene Aufgabe in Angriff nehme, daß der ein neues Volk gründe. Und da ist ja also in sehr schöner Weise der Vers aus dem 139. Psalm von ihm trinitarisch ausgedeutet worden: „Mein Schützer, auf dich habe ich gehofft; denn du unterwirfst mein Volk mir.“ Dazu sagt Arnobius: Das gilt für jeden geistigen Führer, das gilt für jeden geistigen Stifter. Und es hat mich sehr gerührt, zu finden, daß also da dieser Bischof aus der Völkerwanderungszeit in seiner Lehre von der Berufung der Völker darauf gebracht worden ist, die Trinität, ganz ohne Unterschied der Konfession, auf Juden und Christen anzuwenden, indem er aus dem Alten Testament diese trinitarische Lehre von David und seinem Volk auf alle geistigen Kriegsführer, wie er sie nennt, übertragen hat.

Ich glaube, es ist Zeit, daß die Vergriechung von Judentum und Christentum weicht. Unter ihr hat man im letzten Jahrtausend mit der Dreieinigkeit nichts anfangen können. Ich habe nie verstanden, wie man Christ sein könnte, ohne die Dreieinigkeit in diesem ungeheuren Geisterkampf der Jahrhunderte blutig ernst zu nehmen. Jetzt habe ich aber gelernt, daß es wahrscheinlich nur möglich ist, weiterzukommen und zurückzufinden in die echte Überlieferung unseres Glaubens von Anbeginn der Welt an, wenn wir die jüdische Trinität und die christliche Trinität zur Deckung bringen, wenn wir sehen, daß auch dem David sein Volk und dem Abraham sein Volk und dem Moses sein Volk erst gegeben worden sind aus dem Geiste Gottes und daß der einzelne Jude daher, wenn er

auf diese seine Stifter schaut, Verständnis gewinnen muß für die Notwendigkeit, unter den Völkern das Gottesvolk durch die Lehre von der Trinität zu verteidigen. Es ist nicht anders möglich, jener Urtraum-Verfassung der Völker entgegenzutreten, mit der sie sagen: Wir sind schon immer bei Gott gewesen, so daß wir keine weitere Stimme zu vernehmen brauchen. Es ist notwendig, ihr entgegenzustellen, daß im hellen Lichte der Geschichte Gott weiter geschaffen hat über die alten Völker und ihre Zerstreuung hinaus.

In dem sind Altes und Neues Testament einig, daß Gott immer weiter schafft. Die Menschen, die er vorfindet, glauben meistens, viel früher geschaffen zu sein. Sie hinken hinter Gottes neuen Schöpfungsakten her; sie sind vorjüdisch, vorchristlich. Das kann man ja gewiß von den Nazis sagen, daß sie sehr stark versuchten, dreitausend Jahre vor Christus zu leben, also bevor Moses die Kinder Israel aus Ägypten geführt hatte. Heute marschieren viele gerne nach Ägypten zurück, so, als hätte es die ganze Offenbarung nie gegeben. Die Dreieinigkeit ist ein Anruf, daß Gott in der Mitte der Geschichte unerhört Neues tut und schafft, ein neues Volk zu den alten, träumenden, von jeher gewesen zu sein behauptenden Völkern.

Ich will es an einer Geschichte deutlich machen. Als Paulus vor Damaskus umkehrt, ergriffen von der neuen Wahrheit, die er bisher bekämpft hat, da geschieht das in der Weise, daß ihm in der Sprache der Bibel der Davidssproß zuruft: „Saul, mein Saul, warum verfolgst du mich?“ Er erkennt plötzlich, daß er die Rolle des Königs Saul im Alten Testament spielt und daß Jesus der David ist, der wie in der Bibel, im Alten Testament, seinen König fragt: „Was verfolgst du mich? Du mußt doch zugeben, daß ich dir voran bin im Geiste des Friedens und im Geiste der Frömmigkeit!“ Und in dem Augenblick, in dem Saulus von Tarsus sich als den König Saul des Alten Bundes wiedererkennt, fällt es ihm wie Schuppen von den Augen, daß Gott nicht einfach eines nach dem andern tut, sondern daß jener, der gestern gestorbene Jesus von Nazareth, dessen Anhänger er bisher verfolgt hat, ihm, dem heute lebenden Saul von Tarsus, weit voraus ist.

Und hier gewinnt nun die Lehre von der Trinität erst ihre volle Gewalt wieder, wenn wir sehen, daß sich dank ihrer das Verhältnis der Zeit zwischen Gott und dem Menschen umkehrt. Was für uns Nachher und Später ist — der jüngere Mensch, die neugeborene Generation, der Jahrgang der Beatnicks oder der „Halbstarken“ —, das kann ganz unmodern und ganz alt sein im Verhältnis zu Gottes Geschichtszeit, „Später“ ist nicht „besser“, so wenig wie „vorher“ „schlechter“ ist. Auch „vorher“ ist nicht „besser“, sondern Gottes Eintritt in die Zeit stellt dich und mich vor die Frage — und das gilt für Juden und Christen —: Ist nur der nach mir Geschaffene mir überlegen, oder ist das der, den Gott schon vor mir geschaffen hat und schon hat leiden und leben lassen?

Die Aussöhnung des Trinitätsstreits zwischen Juden und Christen scheint mir also bedingt zu sein von der Einsicht beider, daß sich unter dem Eingriff Gottes etwas, was längst geschehen ist, als noch auf uns wartend herausstellt, daß die Zeit eine andere Qualität bekommt als vorher, wo sie für die Kinder in uns, für die Naïven, für die Einfältigen einfach aus Gestern, Heute und Morgen besteht. Das wirkliche Heute Gottes kennt solche naive Uhrzeiteinteilung nicht; da ist das Herrlichste schon geschehen und wartet darauf, von uns erfüllt zu werden. Und so wie die Offenbarung am Sinai, indem sie den einen, einzigen Gott proklamiert für alle Völker und verbietet, seinen Namen auf den Wahn, auf den Götzendienst eines einzigen Volksmythus oder Reichsmythus zu übertragen, so wie da im Alten Testament für alle Zeiten etwas gesagt worden ist — und der Jude doch innig glaubt, daß das eines Tages allen Völkern eingängig werde —, so ist in Christus bereits die Offenbarung erschienen, wie man denn diesen Glauben an den lebendigen Gott zu leben und auszuleiden habe bis aufs letzte, wie man in der Leidenshaltung so fruchtbar werde, daß daraus ein neues Volk entstehe, wie also der Tod in das Leben, aus seiner Grenz- und Grabesstellung hereingerissen werde in die Position des Fruchtträgers, des Sa-

menkornes. Alles das hängt zusammen mit der Umkehrung der Zeitvorstellung, die Juden und Christen beide gemeinsam haben; denn die Zehn Gebote — das glaubt jeder Jude —, warten auf ihre Anerkennung durch die frommen Heiden, heute wie damals.

Nicht anders bedeutet aber die Trinität, daß das längst erschienene Heil von uns scheinbar viel später Lebenden noch gar nicht als unsere Zukunft anerkannt ist. Und in dieser merkwürdigen Umkehrung des Verhältnisses der Zeit, wie ich es nach der Geschichte von Saulus und Jesus vor Damaskus erzählt habe, scheint mir vielleicht eine Öffnung zu sein, eine Pforte, hinter der eine Aussöhnung zwischen der Lehre der Dreifaltigkeit und der alten Lehre vom einzigen Gott des Alten Testaments sich anbahnt:

Ich will das mit einer letzten Geschichte beschließen: Israel tritt seine Sendung an die Christen nach dem Evangelium dadurch ab, daß über Jesus die Taube erscheint, der Ausdruck des Heiligen Geistes. Die wenigsten aber heute wissen, oder fast niemand scheint zu wissen, daß die Taube Israel selbst symbolisiert und daß in Jesus ganz Israel verkörpert wird nach der Erzählung des Evangelisten. Wenn aber Israel durch die Taube symbolisiert werden kann, so wie der dritte Artikel der Trinität als Taube den Heiligen Geist darstellt, dann hat auch Israel einen trinitarischen Glauben, dann hat es eben als Volk im Symbol der Taube Gottes Heiligen Geist als ganzes Volk für sich und teilt ihn nun seinen einzelnen leiblichen Gliedern, jedem Israeliten, dadurch mit.

Würden unsere Evangelien-Kommentare und unsere Auslegungen des Alten Testaments etwas symbolgläubiger sein, so würden sie längst diese Einheit zwischen der Verkörperung Israels als Taube und der Verkörperung des Heiligen Geistes als Taube aufgegriffen haben. Merkwürdigerweise finde ich das nur in dem Kommentar zur Genesis von Benno Jacob ausgesprochen, der 1934 erschien und vielleicht wegen dieses ungünstigen Datums nicht den Widerhall gefunden hat, den dieses großartige Buch verdient. Dort ist die Einheit der alttestamentarischen Überlieferung wunderbar dargelegt. Und was ich nun versucht habe, in Ergänzung zu dieser Lehre Benno Jacobs von der Einheit des Alten Testaments, ist, Ihnen die Einheit von Altem und Neuem Bund in der Dreifaltigkeitslehre nahezubringen.

III. Elektronenweibchen oder Völkerschloß?

Für die Gegenwart haben wir uns versagt, vom Volke Gottes zu reden. Wenn wir in die Zukunft sehen, wenn wir uns fragen, was denn morgen aus uns werden soll, in jedem Sinne dieses merkwürdig rätselvollen „Aus-uns-werden-Soll“, ob wir auf diesem Planeten noch friedlich als Kinder Gottes werden spielen dürfen, da ist uns sehr wenig geboten. Um uns herum herrscht die Physik; die beherrscht uns so sehr, daß unsere Bedürfnisse von jeder neuen Elektronen-Erfindung verändert werden. Willig lassen wir uns leiten zu immer neuen technischen Möglichkeiten — wir fliegen, wir sehen fern, wir hören fern. Wir können alles, wir wissen aber nicht mehr, was wir sollen. Wollten wir also den heutigen Zustand in die Zukunft hinein verlängern, würden wir vor einem Rätsel stehen.

Der glänzende Arzt und Physiologe Ludwig Schleich hat von dem Menschen einst gesagt, er sei doch nichts als ein rasendes Rotationsskelett; denn wenn man ihn richtig anleuchte, so befänden sich alle unsere Teilchen in einer unendlichen, millionenfachen Wellenbewegung. Wenn der Mensch nach Schleich ein rasendes Rotationsskelett ist, so ist nach den neuesten Forschungen der Physik das Frauenwesen, das ich liebe, ein Elektronenweibchen; denn das ist die größte Genauigkeit, mit der man heute die Subsistenz unserer atomaren, molekularen, physiologischen und anatomischen Existenz beschreiben könnte. Der Mensch als Elektronenweibchen; die Person, die ich liebe, die Person, die ich gerne verkläre, besingen, hegen, pflegen möchte, ein Elektronenweibchen. Wie geht von da der Weg zum Volke Gottes? Es scheint ein Abgrund da zu klaffen; denn unmittelbar läßt sich aus dem

Elektronenweibchen nicht zur Person, zum Amtsträger, zum Heiligen, zum Apostel, zum Bischof, zum Prediger, zum Sänger der Wahrheit gelangen. Das weibliche Geschlecht repräsentiert, nicht in allen seinen Vertreterinnen, aber doch als solches, das empfängliche Element des Lebens, das von außen durch die Liebe Bestimmbare, Prägbare. Das Weib steht dem Volkstum insofern näher, als es wie das Volk zukunfts-trächtig leben muß, um weiblich zu sein. Führt ein Weg vom Elektronenweibchen zum Volk Gottes? So zynisch dieses Wort „Elektronenweibchen“ von mir gewählt ist, so wahr ist es doch, daß, wenn es uns nicht gelingt, diese physikalische Einsicht in unseren Wellencharakter hineinzureißen in die Zukunft, wir verlogen sein würden. Wenn wir den wirklichen Steilabfall der Menschheit in das Nichts der Natur — in das Vernichtbare der Natur, in den Todescharakter unserer Existenz — nicht ernst nehmen, dann wird uns auch das Reden vom Volke Gottes keinen Segen bringen. Es wäre eine Verkümmern.

Wenn ich die Äußerungen der offiziellen Vertreter der Kirche über das Volk Gottes dem gegenüberstelle, so werden Sie sehen, daß mir diese nicht radikal genug sind. „Kraft göttlichen Rechtes“, so sagt der katholische Theologe *Hugo Rahner* an einer Stelle, „aus der Stiftung Christi heraus, gibt es in der Kirche Amt und Nichtamt, Amtsträger und Volk.“ Oder es sagt *Jungmann* in seinem schönen Werk über die „Missarum Solemnia“: „Wir wenden heute in liturgischen Dingen der Beteiligung des Volkes mehr Aufmerksamkeit zu, als es frühere Generationen getan haben; denn die Kirche ist mehr als Klerus, sie ist das von den geweihten Amtsträgern geleitete Gottesvolk.“

Ich glaube nicht, daß diese Worte, so richtig sie sind, wirksam sein würden, um uns, nach der Beschreibung unserer Natur als einer bloßen Wellenbewegung, mit neuer Kraft zu einem Volke zusammenzuschließen, über das Gott willens wäre, seinen Namen zu setzen. Ich fand einen Trost und eine Verheißung für die Zukunft in dem seit 1940 erst neu bekannten Manuskript des Bischofs *Melito von Sardes*, der 140 nach Christus schrieb, also fast gleichzeitig mit den Rollen vom Toten Meer, die man auch gefunden hat und die so großes Aufsehen erregen — ich weiß eigentlich nicht ganz, weshalb. Diese Schrift von dem Melito von Sardes ist doch viel aufregender. Sie ist aus der vollen Macht der unmittelbaren apostolischen Überlieferung geschrieben: daß hier der Menschensohn der Same und Ausgangspunkt eines neuen Volkes werde. Auch er weist darauf hin, daß sich das Verhältnis der Zeiten umgedreht hat; er spricht von David als dem Verfolgten, und daß deswegen Saulus plötzlich zum Paulus geworden sei vor Damaskus, weil er in Christus den „ewigen David“ wiedererkannt habe, den Gottesknecht, der verfolgt wird und der nach seinem Tode erst zur vollen Wirksamkeit kommen muß als der Auferstandene, da die Lebenden einsehen, daß sie in ihren Sünden tot sind, während er lebt, so sehr lebt, daß er uns allen erst unsere Bestimmung mitteilt.

Diese Umkehrung der Zeit drückt dann Melito von Sardes in einer ganz wunderbaren Weise aus, indem er von uns Menschenkindern sagt, von dem Elektronenweibchen und dem Elektronenmännchen also sozusagen, daß wir geschaffen seien im Ebenbilde des Geistes. Was heißt das? Da scheint mir ein Licht zu dämmern, mit dem wir uns fröhlich in die Zukunft wenden könnten. Im Alten Testament heißt es, daß der Mensch geschaffen sei als Ebenbild Gottes, „männlich und weiblich schuf er ihn“. Melito von Sardes macht in unserer Ära, in unserer Zeitrechnung daraus: Der Mensch ist geschaffen im Gleichnis des Geistes. Das heißt offenbar — da der Geist ja zwei und drei vereint und die ganze Kirche zusammen, die vielen aus allen Völkern, die Zungen reinigt zu Pfingsten und uns alle zusammenschließt zu einem Volke — nicht der einzelne kann hoffen, Gott auf Erden darzustellen und zu verkörpern, wie das die Griechen gemeint haben mit ihrem Geniekult; das nicht: aber die im Geiste Vereinten, sie bilden Gottes Volk, sie sind erst jener Mensch, in dem der Widerspruch zwischen einzelnen und vielen Menschen aufgehoben ist, in dem das Geheimnis uns plötzlich erwiesen

wird, daß Gott, als er den Menschen schuf, ein Volk schuf, und als er die Völker schuf, den Menschen schuf. Dies bleibt ja immer rätselhaft, daß jeder einzelne von uns sich als *der* Mensch wissen darf, den Gott geschaffen hat, daß aber doch die Völker von uns eine Eingliederung und eine Einbettung verlangen und erwarten, in der wir Frucht tragen müssen, in der uns erst in Enkeln und Urenkeln wiedererstrahlt, was wir als Licht hingeworfen haben in die Fluten der Geschichte. „Volk und Mensch“, so könnte also das Thema der Gedanken, die hier folgen, heißen: Ich habe aber vorgezogen, es zu nennen: „Elektronenweibchen und Völkerschoß“. Bevor wir nämlich „Mensch“ und „Volk“ identifizieren — wie das die Hitlerzeit getan und darüber die Menschlichkeit zerstört hat — und bevor wir einfach zum Alten Testament zurückgreifen („männlich und weiblich schuf er dieses sein Ebenbild“), scheint mir, daß wir erst ernst nehmen müssen die Erniedrigung des Menschen zum bloßen Elektronenhafen, zum rasenden Rotationsskelett, und daß wir auf der anderen Seite den Schritt zwischen Mensch und Volk etwas sorgfältiger erwägen. Der Schoß der Frau trägt neue Menschenkinder, die dann zu einem Volke werden mögen. Aber es ist unmodern im 19. Jahrhundert gewesen, die Empfänglichkeit — die auch der Künstler hat — als weiblich zu erfassen, als Schoß. Wir haben von „Persönlichkeit“ geredet, ja wir haben einen Persönlichkeitskult getrieben; Helden und Heilige und Händler und wie alle die Maskulina heißen — Krieger und Arbeiter — sind die Typen der Literatur des letzten Jahrhunderts gewesen. Von ihnen möchte ich mich ausdrücklich absetzen und wegwenden im Gehorsam gegen den merkwürdigen Charakter unserer innersten Natur, daß wir Schoß der Zeiten sind. Ein Völkerschoß, das wäre eine Stellung, eine Haltung des einzelnen zwischen Person oder „reinem Menschentum“, vom Kopf des Humanismus her gesehen, und dem Völkergewimmel. Es wäre ein geheimnisvoller Gehorsam gegen die langsame, schwerfällige, tunnelartige Durchsetzung unserer Aufgaben auf Erden, auszutragen, was reif ist. Wenn die Elektronenweibchen zu einem Völkerschoß, zum Schoß des zukünftigen Volkes der Menschheit sich umgestalten ließen, wenn das gelänge, dann würde allerdings wieder vom Volk Gottes in einem besonderen Sinne die Rede sein dürfen. Aus der tiefsten Erniedrigung, der tiefsten Zerstörung, dem radikalsten Nihilismus wandelte sich dann das Bild des Menschen; er würde aus bloßen Atomen zu dem Träger der Zukunft.

Wir haben bereits gesagt, daß „Volk“ immer zukunfts-trächtig ist; es war das Wesen des Volkes Gottes, daß es aus allen den Pluralen, der Gentes, der Autochthonen, der von jeher dagewesen zu sein behauptenden Gojims, sich absetzte als das Volk von morgen — aus dem 22. Psalm —, aus dem Volk, das erst hervorgehoben werde aus der Hand seines Gottes als sein Werkzeug — übermorgen, überübermorgen und am Ende der Tage. Wie nun, wenn es uns gelänge, mit neuem Sinn uns dieses Volk zu erwerben, daß wir uns beschieden, zwischen dem Jahrhundert der Massen, das auf uns zudrängt und nur aus Elektronen zu bestehen scheint, uns einzuschieben als geduldige, austragende, empfängliche Seelen? Überall haben Menschen dieser Sehnsucht gehuldigt. Es gibt ein Gedicht anonymen Herkunts aus dem „Weißen Ritter“, dem besten Organ der Jugendbewegung, wie es im Jahr 1926 erschien. Es ist weltlich verfaßt, und doch, wenn man genau hinhört, ist zu merken, wie die christliche Überlieferung vom Volke Gottes sich darin neu niedergeschlagen hat:

Nur wer im Kreis lebt, hört die Kunde
Und sieht den Himmel offenstehn.
Wir, aufgeharkt im tiefsten Grunde,
Sind nun im Lichte, stark und schön.
Wir, schwerer noch mit Schuld beladen
Als jeder, der uns stumpf gezeugt,
Sind nun in Gottes Wurf geraten
Und gehen in Gottes Hand gebeugt.

Mit diesem Ausdruck: „Wir sind in Gottes Wurf geraten und gehen in Gottes Hand gebeugt“ ist ja das Samenhafte der

neuen sehnstichtigen Seelen ausgedrückt. Ich will aber darauf hinweisen, daß diese Passiva — „in Gottes Wurf geraten“, „gezeugt“, „beladen“, „in Gottes Hand gebeugt“ nicht zufällig sind. Das Passivum hat im 19. Jahrhundert, von Kant bis Marx, alle Mißhandlung erfahren müssen. Die Menschen waren willentlich aktiv, tätig. „Im Anfang war“, angeblich, „die Tat“. Und sie war dann danach — sie bestand aus bloßem Zuschlagen. Das Tun ist so in den Vordergrund geraten, daß ich erst darauf hinweisen muß, daß zum Menschen das Aktivum *und* das Passivum gehört, daß Mensch der ist, der nicht nur liebt, sondern auch geliebt wird, der nicht nur handelt, sondern der sich auch behandeln läßt. Diese Doppelung ist die Voraussetzung dafür, daß Mensch und Volk jemals zu einer Versöhnung kommen können.

Wenn wir im Geiste Gottes das Ebenbild des Menschevolkes sehen sollen, dann ist das nur möglich, wenn wir unseren Geist reinigen und das Aktivum und das Passivum, beides, in uns ernst nehmen. wenn wir auch — mit anderen Worten — Weiblich und Männlich nicht mehr getrennt in uns erhalten. Der Mensch von heute muß zugrunde gehen, wenn er sich mit dem Mannsein und seinem Willen und seinem Tun weiter identifizieren wollte. Da ist kein Vorzug vor Gottes Augen zwischen Tun und Getanwerden, zwischen Lieben und Geliebtwerden, zwischen Leiden und Handeln. Beides hat seine Zeit.

Heute aber ist wohl das Symbol des Weiblichen, des Empfänglichen das Wichtigere. Die Seele als „Braut“ ist vielleicht wichtiger heute als der Geist als „Bräutigam“. Und weil nun in unserer Grammatik, in der Philosophie und unserer Theologie dies Passivum unterschätzt wird, jedenfalls nicht den gleichen Rang bekleidet wie das Aktivum, deswegen habe ich mir erlaubt, von Elektronenweibchen zum Völkerschöß einen Weg aufzuzeigen oder zu bahnen; denn im Aufzeigen bahnt man, und im Bahnen zeigt man.

Die alten Sprachen hatten eine weise, umfassende Ordnung, in der sie von unseren menschlichen Situationen sprachen. „La conditione humaine“, wie man heute so pathetisch sagt — ich weiß nicht, weshalb das französisch besser klingt als deutsch —, „Die Bedingung unserer menschlichen Existenz“ ist das „Medium“, in dem es noch nicht feststeht, ob ich tun oder leiden, ob ich Amboß oder Hammer sein soll. Goethe hat zwar gemeint, man müsse sich entscheiden und eines oder das andere sein. Ich will Ihnen aber verraten, daß er selber sich nie entschieden hat; wir wissen bis zum Schluß bei Goethe nicht, ob er Amboß oder Hammer war. Man darf also seine vielen Reime nicht zu ernst nehmen, man muß auf den Geheimen Rat Goethe und den Schatz Wolfgang sehen und wahrnehmen, daß er selber sorgfältig vermieden hat, jedesmal zu sagen, ob er Amboß oder Hammer war. Er war immer beides, weiblich und männlich, mütterlich und väterlich, sogar Bräutigam und Braut, empfangend und zeugend.

Der Schoß, die Fruchtbarkeit des Menschen, beruht auf dieser medialen Haltung, daß wir in jedem Augenblick ebenso berufen werden durch Gehorsams-Empfängnis, wie wir selber berufen und bestimmen durch befehlsmäßigen Einsatz. Wir gebieten und wir gehorchen, und in beiden zusammen erst sind wir Menschen. Und weil wir diese beiden Stimmen in uns tragen, das Wort und die Antwort, das Gebot und den Gehorsam, deswegen sind wir Volk Gottes im Geiste, in seinem Ebenbilde. Und so sind wir geschaffen worden, daß jeder von uns abwechselnd die Eigenschaft entwickeln und pflegen darf, die dem Volke Gottes in diesem Augenblick abgeht und um die es vermehrt werden muß, um zum Volke Gottes zu werden. Gott kann nur schaffen, wo diese beiden Eigenschaften im Gleichgewicht sind. Er zieht sich zurück von seinem Gemächte und läßt uns, Volk und Staat und Überwinder, verfallen, vergehen. Zwölf Jahre statt tausend Jahre dauerte das Dritte Reich, weil dort der Wille überspannt worden ist. Der Schoß der Völker, aus dem ewiges Leben hervorgeht, ist der ewige Mensch, der noch Medium ist, Vermittler zwischen Aktiv und Passiv. Zwischen „Mein Wille geschehe“ und „Dein Wille geschehe“ steht eine ewige Versuchung.

Es kann nun kein Zufall sein, daß sich nach dieser ungeheu-

ren Verschwendung der Wahrheit in den letzten vierzig Jahren in der Wiederentdeckung des Weiblichen die alte Wahrheit von der Menschwerdung Gottes neu bei uns meldet. Wenn der Menschensohn erscheinen mußte, um das Volk Gottes auf Erden neu in die Mitte der Geschichte hineinzusetzen, um jeden von uns zu warnen, daß die Zeiten, die der naive Mensch erlebt, nicht Gottes Zeiten sind, sondern daß Gott die Welt längst erlöst hat, bevor wir auch nur geschaffen worden sind, dann ist es kein Wunder, daß nach so viel Jahrhunderten des Mißbrauchs und der Verelendung und der Schwächung des göttlichen Geistes heute sozusagen ausdrücklich das Weibliche, das Leidende in Form der Tochter Gottes statt des Sohnes berufen werden muß. Es ist heute nicht gut und nicht nützlich, viel von Adam zu reden, aber von den Evas wird man reden müssen — nicht so sehr sollte vielleicht von ihnen, als zum ersten Mal muß *zu* ihnen geredet werden als zu denen, die zwar hingerissen werden in den Elektronenlärm der Großstadt, die aber doch zur Besinnung kommen müssen mit dem Gefühl der unendlichen Zeit, die auf sie wartet und die jene einzige Tiefe hat, in der aus bloßen Elektronen Schönheit, Gestalt, Ordnung und Friede werden kann.

Wo zwei und drei versammelt sind in seinem Namen, da ist er mitten unter ihnen, hat der Herr verheißen, und da fängt jedesmal ein Volk Gottes wieder an. Und ich erzählte von dem alten Arnobius, der in seiner Schrift „De Vocatione gentium“ keinen Unterschied zwischen David, Christus und allen Kriegführern des Geistes gesehen hat. Aber wenn er von dem „bellator spiritualis“ spricht, so ist das immer noch ein Maskulinum, und vielleicht sollten wir also nun von der „bellatrix“ zu reden anfangen, den „bellatrices“, die ja zum Glück auch etwas mit „Schön“ zu tun zu haben scheinen. Die „Kriegsführerinnen des Geistes“, das sind die Menschen, die aus allen Versuchungen des Alltags aufwachen zu der ungeheuren Aufgabe: zu harren, Frucht zu tragen. Über alle Zeit, die jetzt dem Menschen erträglich dünkt, wird der warten und harren müssen, der die Fruchtbarkeit dem Asphalt unserer Großstädte wieder abgewinnen will. So, wie wir heute leben, ist die Fruchtbarkeit sozusagen nur noch ein Überrest alter Ordnungen, romantischer Ordnungen der Bauernschaften, der Kleidermoden, der Traditionen auf dem Lande. Die Wirklichkeit sieht ja so aus, daß wir aus den hastig lebenden, frühreifen, geschlechtsüberforderten Kindern von zwölf, dreizehn und vierzehn Jahren herauswachsen lassen müssen langsam reifende, geduldig wartende, gläubig staunende, immer noch nicht ermüdete Seelen. Hier ist also der Weg des Volkes Gottes neu offenbart. Die alte Zeit hat in den Leiden der Märtyrer, in dem Harren der Kinder Israels in der Wüste immer wieder um solche Verlangsamung des Lebens gewußt.

Und eines kann man also mit Sicherheit der Lehre vom Völkerschöß hinzufügen: Nicht nur wird das weibliche, das passive Element und das Medium zurückgewonnen jenseits Mann und Weib, in dem es gleichgültig ist, ob ich aktiv oder passiv zu wirken habe, wenn ich nur Gottes Gebot in diesem Augenblick erfasse und je demnach mich aktivistisch oder passivistisch verhalte; es wird auch die Länge der Zeit, die Quarantäne, die Enthaltsamkeit, mit der ein Mensch immer noch und noch und noch die Zeit für nicht gekommen und für nicht reif hält, die Bedingung sein für den Sinn, Mensch und Gott überhaupt in einem Atem zu nennen. Gott weicht in seinen Himmel zurück, sobald wir seine Schöpfungszeiten vergewaltigen. Er hat sich zurückgezogen, und deswegen, im Gefühl dieser Vereinsamung, habe ich darum gebeten, vom Volke Gottes einstweilen nicht zu reden. Als Verheißung darf vielleicht unsere Stimme dieses Wort dann wieder in den Mund nehmen, wenn wir als die Qualität das „Noch-nicht“, „Noch-lange-nicht“, „Wer-weiß-wann“ hinzufügen. Mit der äußersten Geduld gegenüber dem Gebrauch dieses heiligen Namens gewinnt das Volk Gottes die Qualität aus dem 22. Psalm zurück, die ihm heute verlorengegangen ist — die Qualität der Berufung, die Qualität der endgültigen Bestimmung zu neuer Fruchtbarkeit, zu einem Augenblick, wo der Mensch und das Volk nicht mehr im Gegensatz stehen, weil ein Völkerschöß gläubig ihr Einatmen, Innehalten, Ausatmen bestimmt.

12. Die Sendung des jüdischen Volkes in der Geschichte und in der modernen Welt

Von Rabbiner Arthur Gilbert/New York¹

Mit freundlichem Einverständnis des Verfassers und der Schriftleitung bringen wir den folgenden Beitrag aus der „Lutherischen Rundschau“ (14/3). Juli 1964. S. 377 ff.

Vorbemerkung zum Wesen des jüdisch-christlichen Gesprächs

In diesen Ausführungen wird die Erinnerung an zweitausend Jahre Geschichte lebendig; Worte sind nicht imstande, die Gefühle meines Herzens auszudrücken. Schmerz und Leiden, Zorn und Mißtrauen, aber auch Leidenschaft und Liebe — daraus besteht meine Last. Aber Sie haben mich nun einmal eingeladen, und ich bin hier, hier in einem Land, dessen christliche Bevölkerung bewiesen hat, daß ein wahrer Christ ein willkommener Freund ist. Eine angemessene Antwort zu dieser Stunde möge der uralte hebräische Lobpreis sein: „Gepriesen seiest du, Herr unser Gott, Herrscher des All, der du uns erhalten und bewahrt und zu diesem Tag gebracht hast“. Niemals zuvor in der Geschichte sind sich Juden und Christen wirklich als Brüder begegnet, von denen jeder einen Anspruch auf die Würde seiner Einzigartigkeit hat und des anderen Gewissensfreiheit und Existenzberechtigung respektiert. Wir können wenigstens jetzt miteinander reden, in Redlichkeit und ohne Furcht, denn irgendwie fühlen wir beide, daß Gott uns durch den anderen anreden will. Wir sind aufmerksam, und wir wollen hören; so ist ein echtes Gespräch möglich.

Ihre Einladung war nicht eingebettet in den herkömmlichen Ruf zu erhöhten Anstrengungen, Juden zu bekehren. Trotzdem erforderte mein Kommen einen gewissen Mut. Vor kurzem hat der Rabbinische Rat von Amerika, der die orthodoxen Rabbiner vertritt, auf das Kapitel „Über die Juden“ im Ökumenismus-Schema des II. Vatikanischen Konzils mit einer Darlegung der Bedingungen geantwortet, die vor dem Beginn von Beratungen erfüllt werden müßten. Wie Sie sich erinnern, stand die katholische Erklärung über die Juden im Zusammenhang mit einer Definition des Juden und der Beziehung der Kirche zu den Juden. Die Erklärung unterstrich die Überzeugung der Kirche, daß „alle, die an Christus glauben, Abrahams Kinder sind“ (Gal 3, 7), „auf Grund des Glaubens stehen sie mit unter der Berufung des Erzvaters“... und daß „die Kirche, eine neue Schöpfung in Christo (Eph 2, 15), nicht vergessen kann, daß sie die Fortsetzung des Volkes ist, mit dem es Gott in seiner Barmherzigkeit gefiel, seinen alten Bund zu schließen“. Die Erklärung fügt hinzu: „Dazu glaubt die Kirche, daß Christus, unser Friede, Juden und Heiden in einer Liebe umschlossen, aus beiden eines gemacht (Eph 2, 14) und durch die Vereinigung beider in einem Leibe (Eph 2, 17) die Versöhnung der ganzen Welt in Christo verkündigt hat.“ Obwohl die Erklärung eine klare Absage an „Haß und Verfolgung der Juden“ enthält und die Förderung „gegenseitiger Kenntnis und Wertschätzung, die durch theologische Studien und brüderliche Diskussionen zu erlangen sind“, verlangt, hat sie den Begriff „Jude“ exklusiv im Sinn der kirchlichen Auffassung von Heilsgeschichte definiert. Das führte dazu, daß sie der führende orthodoxe Rabbiner Amerikas, Joseph Soloveitchik, als „nichts mehr oder weniger als christliche Propaganda“ gebrandmarkt hat. „Das Schema“, so fügte er hinzu, „erkennt die Juden nicht als ein Volk an, das ein Recht auf eigenes Leben und auf eigenen Gottesdienst hat.“

Der Rabbinische Rat von Amerika hat diese Kritik in seiner offiziellen Erklärung über die Beziehung zwischen den Glaubensrichtungen zum Ausdruck gebracht; diese Erklärung ist

auf der Tagung vom 3. bis 5. Februar 1964 angenommen worden. Die Rabbiner sagten: „Einträchtliche Beziehungen zwischen den Glaubensrichtungen können nur von Wert sein, wenn sie nicht der Einzigartigkeit einer jeden religiösen Gemeinschaft widersprechen. Jede religiöse Gemeinschaft ist begabt mit innerer Würde und metaphysischem Wert. Ihre geschichtliche Erfahrung, ihre gegenwärtige Dynamik, ihre Hoffnungen und Erwartungen für die Zukunft können nur im Rahmen voller geistlicher Unabhängigkeit und Freiheit von jeder Bezogenheit auf eine andere Glaubensgemeinschaft verstanden werden. Jede Behauptung, daß der historische und meta-historische Wert einer Glaubensgemeinschaft auf dem Hintergrund des Abfalls von einem anderen Glauben gesehen werden müsse und der bloße Hinweis darauf, daß die Revision der grundsätzlichen geschichtlichen Haltungen vorausgesetzt wird, ist unvereinbar mit den Fundamenten der Glaubens- und Gewissensfreiheit und kann nur Zwietracht und Mißtrauen stiften.“

Die orthodoxen Rabbiner haben jede Erklärung bedauert, die die Juden in den Begriffen des kirchlichen Selbstverständnisses beschrieb oder behauptete, daß sich der Wert der jüdischen Existenz von seinem Verhältnis zur christlichen Hoffnung ableite oder die eschatologische Hoffnung ausdrücke, daß das alte und das neue Israel eines Tages in einem christlichen Glauben vereint sein werden.

Ich sagte, daß Mut dazu gehörte, hierher zu kommen, da ich mir von Anfang an bewußt war, daß viele unter Ihnen mich aus der Perspektive jener christlichen Überlieferung ansehen. Sie sollen aber von Anfang an wissen, daß ich eine christozentrische Geschichtsdeutung ablehne; aber, anders als der Rat der orthodoxen Rabbiner Amerikas, will ich nicht behaupten, daß ihr Festhalten an der dem Evangelium gemäßen Anschauung „sich nicht mit der Religions- und Gewissensfreiheit vereinbaren läßt“.

Es ist eine Tatsache, die anerkannt werden muß, ehe das Gespräch beginnen kann, daß manche Juden sich diesem Gespräch mit Christen, deren Denkkategorien, was die Juden betrifft, von der paulinischen Sprache geformt und am Evangelium orientiert sind, widersetzen. Doch bedarf dieser Tatbestand einer kritischen Überprüfung; auch haben wir die Gründe, die die orthodoxen Juden zu ihrer Einstellung führten, zu untersuchen und uns, wenn wir es können, mit ihnen zu befassen. Ich meine, daß die jüdische Weigerung nicht nur eine verständliche Abwehrreaktion gegen christliche Angriffe der Vergangenheit ist, sondern daß sie auch das hebräische Unbehagen über eine leichtfertige Handhabung der Theologie durch Christen widerspiegelt, die die Begriffe der griechischen Wissenschaft übernommen haben. Man muß jedoch, meiner Meinung nach, angemessenerweise hinzufügen, daß niemand unter uns sich in Gottes einer Welt sachgemäß beschreiben kann ohne die Beziehung zum anderen, und daß wir uns nicht der Geschichte aussetzen können ohne die Möglichkeit, unsere Einstellung zu überprüfen.

Auf jeden Fall, wer sich der rasch wechselnden Ereignisse unserer Welt bewußt ist, wird anerkennen, daß die alten Denkkategorien und die üblichen Formen des Selbstverständnisses in Frage gestellt sind. Unsere Verpflichtung füreinander und für alle Menschen, wo sie auch sein mögen, erfordert mehr Offenheit und weniger Abwehr. So müssen wir miteinander reden, ohne uns gegenseitig zu bevormunden, ohne Furcht und Mißtrauen, aber wir müssen ehrlich und offen miteinander sein.

Ich muß an dieser Stelle auf die aufregende und geradezu revolutionäre Ansprache verweisen, die der katholische Bischof Blomjous von Tanganjika gehalten hat. Er schreibt über

¹ Rabbiner ARTHUR GILBERT gehört zum Mitarbeiterstab der „National Conference of Christians and Jews“, New York, und hat im Rahmen dieser Organisation besondere Verantwortung für das Projekt „Religiöse Freiheit und öffentliche Angelegenheiten“.

die Spannung zwischen dem neuen Begriff des Ökumenismus und der traditionellen Anschauung von Bekehrung: „Wir waren gewohnt zu meinen, daß die Sendung der Kirche in die Welt darin bestand, Menschen für Christus zu gewinnen, und daß ihre missionarischen Bemühungen darauf hienzielten, alle Menschen zum Leben als Brüder in einer einzigen Kirche zu bekehren. Während wir erkannten, daß dieses Ziel zu unseren Lebzeiten nicht zu erreichen war, meinten wir, daß wir durch unsere missionarischen Anstrengungen das Kommen des jüngsten Tages beschleunigen könnten. Heute aber stehen wir vor der Tatsache, daß in den meisten Teilen der Welt ein Pluralismus herrscht, besonders ein religiöser Pluralismus, und daß dieser Pluralismus durch die Kräfte der Geschichte zu einer allgemeinen Erscheinung wird. Die nüchterne Statistik sagt uns, daß die christliche Bevölkerung in jedem Jahrzehnt einen geringeren Prozentsatz der Bevölkerung bildet. Je enger die Welt wird, um so weniger können wir von einheitlich christlichen Gebieten oder Ländern in dem Sinne reden, daß christliche Kirche und nationale Kultur zusammengehören und einander bedingen. Es scheint, daß der religiöse Pluralismus ein Teil von Gottes Heilsplan ist. Können wir immer noch behaupten, daß der Herr seine Kirche in die Welt gesandt hat, um alle Menschen in der Einheit des Glaubens zu sammeln? Wir sind genötigt, uns selber die ernste Frage zu stellen, was der theologische Sinn des religiösen Pluralismus ist, was uns Gott durch die Vielfalt der Religionen sagen möchte.“ Das ursprüngliche Schisma zwischen Juden und den jüdischen Nazarenern stellt in der Geschichte einen Prototyp von Spaltung unter Brüdern dar, von denen jeder in seiner Weise Gott treu bleibt. Wir haben in der modernen Welt, in der wir leben, noch immer den gleichen Konflikt zu lösen. Wäre es zuviel, zu erwarten, daß, wenn wir nach dieser Woche auseinandergehen werden, sich ein tieferes und bedeutungsvolleres gegenseitiges Verständnis einstellt, als man hätte voraussehen können, wenn jeder von uns die Gelegenheit zur Agape hätte verstreichen lassen? Es gibt einen rabbinischen Satz, den Matthäus umformuliert hat (Matth 18, 20): „Wo zwei oder drei versammelt sind, um über die Tore zu reden, ist Gott mitten unter ihnen.“ Sie haben mich eingeladen, um über meine Auffassung zu sprechen, über das Selbstverständnis des Juden und das Verständnis der Sendung seines Volkes — und hier bin ich. Gott sei gepriesen. Nun wollen wir anfangen.

Die biblische Auffassung

Am klarsten ist die jüdische Auffassung vom Judentum und seiner Sendung in der Erklärung Gottes an Mose beschrieben und geformt: „Werdet ihr nun meiner Stimme gehorchen und meinen Bund halten, so sollt ihr mein Eigentum sein vor allen Völkern, denn die ganze Erde ist mein. Und ihr sollt mir ein priesterlich Königreich und ein heiliges Volk sein“ (Ex 19, 5—6).

Wir lesen diesen Text weder in eitler Selbstgerechtigkeit noch aus dem Gefühl rassistischer oder physischer Überlegenheit. Nicht wir haben Gott erwählt, er hat uns erwählt. Eine ironische rabbinische Legende erwähnt, daß Gott den Berg Sinai über die Häupter eines unfolgsamen Volkes erhob und ihn fallen zu lassen drohte, wenn sie sein Gesetz nicht annehmen würden. Das Volk aber sprach das Ja seines Lebens und antwortete: „Wir werden es tun, und wir werden gehorsam sein“ (Sabbat 88 a; 129 b; Ab. Sara 2 b)¹, Gott hat dieses ungebärdige, halsstarrige Sklavenvolk geformt und zur Ordnung gebracht, dieses ärmste aller Völker, und hat es zu dem geschätzten Volk unter allen Völkern gemacht. Wir wissen nun, daß wir nicht außerhalb des Gesetzes Gottes leben können.

¹ Andere Legenden behaupten natürlich, daß Israel die Tora ohne Zwang annahm. Eine berichtet, daß Gott zuerst die Tora jedem Stamm und jedem Volk anbot. Ein jeder lehnte ab und war nicht bereit, die Ordnung der Gebote anzunehmen. Daraufhin hat Israel Gott darauf hingewiesen, daß seine Patriarchen bereits das Gesetz hielten, ehe es formell offenbart worden war. Sie antworteten einstimmig: „Alles, was der Herr gesprochen hat, werden wir tun und gehorsam sein“ (Aboda Sara 2 b).

Würden wir ihm untreu, so wäre unser Leben ohne Sinn. Ob wir als Volk überleben, hängt von unserer Treue zu diesem Bund ab, und somit ist unser Überleben ein Zeugnis von Gottes Gnade und Treue. Unsere Sendung ist, nach bestem Vermögen das zu sein, wozu uns Gott erwählt hat, „ein priesterlich Königreich und ein heiliges Volk“.

Der biblische Text macht uns gewiß, daß Gott der Herr über alle Völker und Ursprung aller Geschichte ist, denn „die ganze Erde ist mein“. Das Volk Israel kann weder Gottes Liebe ausschließlich für sich beanspruchen, noch seine Gnade, die er uns erweist, als außerordentlich ansehen, noch so tun, als seien wir durch die Gnadenwahl den Gesetzen, denen alle Menschen unterliegen, enthoben: „Seid ihr Kinder Israel mir nicht gleichwie die Mohren“ spricht der Herr“ (Amos 9, 7).

Es ist darum Gottes Tat und nicht die unsere, daß das Volk Israel erwählt wurde, Gottes Knecht zu sein (Jes 42, 1—6). seine Zeugen (Jes. 43, 12), das Werkzeug, durch das sein Heil die Enden der Erde erreichen soll (Jes 49, 6).

An Gottes Heilsplan beteiligt zu sein, heißt, die Wärme und Leidenschaft seiner Liebe zu kennen. Die Bibel spricht von Gott als dem Vater (Jes 63, 16; 64, 8; Ps 68, 5; 103, 13), wir sind seine Erstgeborenen (Ex 4, 22), seine Söhne (Ps 2, 7). In seiner Liebe zu uns ist er wie ein Ehemann (Hos 2, 19 f.)¹. Wie lächerlich von Gott, die Juden zu erwählen, denkt der Philosoph. Aber geschieht dies nicht gerade darum, um uns zu lehren, daß Gottes Wege jeder heidnischen Auffassung von Macht und Größe widersprechen? — „Ein Sklavenvolk, eine durcheinandergewürfelte Masse ohne Zugang zur politischen Macht“ — das ist das Volk, das Gott in Dienst nimmt.

Die Geschichte Israels lehrt uns, daß Gott bei den Schwachen und Unterdrückten in dieser Welt ist. Wie ein brennender Busch, der sich nicht verzehrt, entflammt Gott die Herzen der Menschen, regt sie an, Freiheit und Fülle im Leben zu suchen. Gott ist mit uns — in der Tat ist er mit allen Menschen, die das Joch des Himmelreiches auf sich nehmen, die nach der Wahrheit streben und Weisheit suchen, die dem Frieden nachjagen und Gerechtigkeit errichten.

Ein Sklavenvolk hat die Macht erhalten, zum Gewissen der Menschheit zu sprechen, denn es trägt die Zeichen der menschlichen Unmenschlichkeit auf seinem Leibe. Der göttliche Charakter des Exodus ist nicht nur darin zu sehen, daß dieses Sklavenvolk die Emanzipation suchte, sondern auch darin, daß den Hebräern die geistliche Kraft gegeben ward, mit der sie jenen natürlichen logischen Instinkt des Menschen verwandeln konnten, der sich mit dem Unterdrücker identifiziert und seine Angriffslust durch die Unterwerfung anderer befriedigt. Die Gesetzgebung der Tora verpflichtet Israel, für die Sache der Witwen und Waisen, der Fremden, Heimatlosen und Unbekleideten zu kämpfen, und in der Gesellschaft Gerechtigkeit als Zeichen der Liebe Gottes zur Menschheit zu errichten. Keiner anderen Rechtfertigung bedarf es für diese Sendung als die Erinnerung „Denn ihr wart Fremdlinge im Lande Ägypten“. Aber wenn Gottes auserwähltes Werkzeug ein halsstarriges Sklavenvolk ist, dann dürfen wir versichert sein, daß die Geschichte den Schmerz, das Leid und die Angst überliefern wird, die erforderlich sind, bis die Geschichte zu ihrem Ende kommen kann.

Auf der einen Seite sind Israel und das jüdische Volk ein Beispiel für die ständige Auflehnung des Menschen gegen das

¹ Die Liturgie der Rosch Haschana faßt diese biblische Schau zusammen und singt:

„Wir sind Dein Volk und Du bist unser Gott
Wir sind Deine Kinder und Du bist unser Vater
Wir sind Deine Diener und Du bist unser Meister
Wir sind Deine Gemeinde und Du bist unser Teil
Wir sind dein Erbe und Du bist unser Los
Wir sind Deine Herde und Du bist unser Hirte
Wir sind Dein Weingarten und Du bist unser Gärtner
Wir sind Dein Werk und Du bist unser Schöpfer
Wir sind Deine Gläubigen und Du bist unser Geliebter
Wir sind Deine Getreuen und Du bist unser Herr
Wir sind Deine Untertanen und Du bist unser Herr
Wir sind Dein ergebene Volk und Du bist unser erhöhter Gott.“

Joch des Gesetzes; und auf der anderen Seite wird Israel, nicht um seiner eigenen Sünde willen, den Haß aller derer erleiden, die sich weigern, die Einheit und Einzigartigkeit Gottes zu erkennen. Israel personifiziert den Menschen, der um Überwindung des Eigensinnes kämpft, der um seiner Übertretungen willen Strafe leiden muß; Israel ist aber auch Symbol für den unschuldigen Menschen, der zu Unrecht für die Übertretungen anderer leidet.

In der Tat, Gott hat die Juden erwählt, der Mensch ist frei, sich aufzulehnen, den Wünschen seines Fleisches zu folgen und seine eigenen Wege zu suchen. Obwohl wir aufgerufen sind, das Geschenk der göttlichen Liebe in Treue zurückzugeben, erkennen manche von uns zu spät, daß Gehorsam zu Gott echte Freiheit ist, und daß wir zur Fülle unserer Menschlichkeit nur gelangen, wenn wir unser Leben nach seiner Heiligkeit gestalten.

Die Söhne Israels haben sich oft gegen Gott aufgelehnt, und wenn immer ein Volk das Gesetz Gottes übertritt, dann kann es sicher sein, daß es dafür bestraft wird. Aber Israel ist gewiß, und durch uns dürfen es alle Menschen wissen, daß Gott gnädig und treu ist, und daß er vergibt: „Denn ich hab kein Gefallen am Tode des Sterbenden, spricht der Herr. Darum bekehret euch, so werdet ihr leben“ (Hes 18, 32)¹. So, wie wir im Lager Israels mit der Aufforderung zu Gehorsam und Erlösung zu kämpfen hatten, so mußten sich jedes einzelne Volk und alle Völker dem aussetzen, was Gott zur Gerechtigkeit forderte und als Friede verhielt. Die Behandlung Israels durch die Völker war ein Hinweis auf ihre Menschlichkeit. Wenn Menschen Gott verwerfen, lassen sie ihren Zorn an seinem Knecht aus².

Feudalherren, christliche Fürsten, Kreuzfahrer, die Zaren von Rußland, die gottlosen Nazis, die kommunistischen Atheisten, die arabischen Nationalisten — sie alle haben sich am Volk Gottes vergangen. Die westliche Kultur berichtet von ihrem eigenen halsstarrigen Aufruhr gegen Gott in beschämenden Zeugnissen von Pogromen, Vertreibungen, Anleitung zum

Verachten, Inquisition und zum Schluß brutalem Massenmord. Von der entsetzlichen Behandlung der Juden aufgeschreckt, hat unsere Kultur zumindest die Gelegenheit, sich selber zu reinigen und das Wesen menschlicher Verantwortlichkeit zu verstehen. Wir können unserem Bruder nicht mehr den Rücken zuwenden, menschlicher Ungerechtigkeit tatenlos zusehen, eine Minderheit unwürdig behandeln, oder zulassen, wie ein Diktator, eine politische Partei oder eine menschliche Institution sich selber an die Stelle Gottes des Herrn setzen. Und dennoch kann es sein, daß durch die den Juden zugefügten Wunden Menschen und Völker geheilt werden.

Einige Folgerungen dieser biblischen Auffassung für das jüdisch-christliche Gespräch

Tora — Die jüdische Sendung erfordert es, daß der Jude in der Zucht des Gesetzes bleibt. Die Tora eröffnet uns eine Lebensführung, die unser menschliches Streben mit Gottes ewigem Plan verbindet. Sie versetzt den Menschen in die Lage, ihr Fleisch zu heiligen, Gelüste und Neigungen, Ehrgeiz und Stolz in ein Verhalten zu leiten, das das Leben erhöht, den Lebendigen dient und dem Schöpfer gefällt¹. Sie befähigt uns, auf Gottes Stimme zu antworten, denn Gott erwartet, daß wir die Schau, die wir von ihm haben, übertragen, daß wir unsere heiligsten Ideale und unsere vornehmsten Werte in einen konkreten Ausdruck der Liebe des Menschen zu Gott und zu seinem Mitmenschen verwandeln, indem wir gerechte Gesetze schaffen und an einer gerechten Gesellschaft bauen.

In einer unerlösten Welt kann es ohne Gesetz weder Gerechtigkeit noch Heil geben. Gott stattet uns durch seine Gnade mit der Weisheit und dem Willen aus, unser Leben und seinen Plan durch die Ordnung des Gesetzes zu rechtfertigen.

In dem jahrhundertealten Streit, ob der Mensch durch den Glauben vor Gott gerechtfertigt würde oder durch Hingabe an das Gesetz, hat das Judentum stets daran festgehalten, daß wohl Glaube und Werke, Liebe und Gerechtigkeit vom Menschen gefordert werden, daß aber die Bindung an das Gesetz unerläßlich ist.

„Und wenn sie mich verließen und doch mein Gesetz hielten“ (T. J. Hagiga 1, 7 und Midrasch, Rabba Thren. 2), sagt ein rabbinischer Kommentator zum Willen des Herrn. Das Judentum hat immer gelehrt, daß wie ein Mensch lebt zumindest so wichtig ist wie das, was er zu glauben behauptet; sein Handeln war der Prüfstein für sein Bekenntnis, seine Tat das Zeichen für seine Absichten. Wir haben daran festgehalten, daß ein Mensch das wird, was er tut. Selbst wenn er aus anderweitigen Gründen zum Dienst des Gerechten kommt, können ihn die Werke der Gerechtigkeit, in denen er beständig bleibt, zumindest zum Gebot der Gerechtigkeit führen.

Recht verstanden, ist die Tora nicht weniger ein Weg, Versöhnung mit Gott zu erreichen, als der Glaube. In der Tat sind im paradoxen Geheimnis der Religion beide, das Gesetz und der Glaube, Gaben der Liebe Gottes, und beide, der Mensch und seine Werke, müssen unter dem Gericht Gottes stehen. Was uns in der Schöpfung gegeben ist, muß Gott zurückgegeben werden, verwandelt, bereichert, vervollkommenet, berührt von menschlichem Streben und Mühen. Auf diese Weise bleibt der Mensch auf ewig im Gespräch mit seinem Schöpfer. Selbst die christlichen Interpreten, die lehren, daß das Gesetz zur Sünde führt und daß allein der Glaube frei macht, selbst diese Interpreten müssen am Ende den Wert des Gesetzes bekennen. Selbst in einer Gemeinschaft von angeblich „geretteten“ Menschen bedarf es des Gesetzes, um den Ausgleich zwischen den widerstreitenden Zielen aufrechtzuhalten, denen diese Menschen ihr Leben widmen.

Um Gerechtigkeit in der Gesellschaft zu erreichen, können wir weder mit der Güte des menschlichen Herzens, noch mit der

1 „Ja ich tilge deine Übertretungen um meinetwillen und gedenke deiner Sünden nicht“ (Jes 43, 25).

„Und da das vor den König zu Ninive kam . . . ließ er ausrufen . . . : „ein jeglicher bekehre sich von seinem bösen Wege und vom Frevel seiner Hände. Wer weiß? Es möchte Gott wiederum gereuen und er sich wenden von seinem grimmigen Zorn, daß wir nicht verderben“. Da aber Gott sah ihre Werke, daß sie sich bekehrten von ihrem bösen Wege, reute ihn des Übels, das er geredet hatte ihnen zu tun und tat's nicht“ (Jona 3, 6–10). Der Prophet Jeremia versichert uns, daß Gottes Bund mit seinem Volk Israel für immer besteht, und daß er uns zu seiner Zeit von unserem Streben erlösen wird. „Siehe es kommt die Zeit, da will ich mit dem Hause Israel und dem Hause Juda einen neuen Bund machen . . . Ich will mein Gesetz in ihr Herz geben und in ihren Sinn schreiben, und sie sollen mein Volk sein, so will ich ihr Gott sein . . . Denn ich will ihnen ihre Missetat vergeben und ihrer Sünde nimmermehr gedenken. So spricht der Herr, der die Sonne dem Tag zum Licht gibt und den Mond und die Sterne nach ihrem Lauf der Nacht zum Licht, der das Meer bewegt, daß seine Wellen brausen — Herr Zebaoth ist sein Name —: Wenn solche Ordnungen vergehen von mir, so soll auch aufhören der Same Israels, daß er nicht mehr ein Volk vor mir sei ewiglich. So spricht der Herr: Wenn man den Himmel oben kann messen und den Grund der Erde erforschen, so will ich auch verwerfen den ganzen Samen Israels um alles, was sie tun, spricht der Herr“ (Jer 31, 31–37).

Vgl. dazu die neutestamentliche Anschauung, daß Israel trotz seines Unglaubens an Jesus als den Christus Gottes Volk bleibt: „Daß aber etliche nicht treu waren, was liegt daran? Sollte ihr Unglauben Gottes Glauben aufheben? Das sei ferne“ (Röm 3, 3). „So sage ich nun: Hat denn Gott sein Volk verstoßen? Das sei ferne“ (Röm 11, 1).

2 In einer Auslegung des Satzes „denn ich bin krank vor Liebe“ (HL 2, 5), erklärten die Rabbinen: „Herr des All, alle Krankheiten, die du über mich bringst, sollen mir helfen, dich noch mehr zu lieben“. Eine andere Deutung: „Alle Krankheiten, die die Völker der Welt über mich bringen, sind weil ich dich liebe“ (Rabba Cant. 2, 14).

„Wenn Schwierigkeiten in die Welt kommen, spürt sie Israel zuerst; wenn Gutes kommt, spürt es Israel zuerst“ (Rabba Thren 2, 3).

Israel ist von den Menschen verachtet und verworfen worden, ein Volk der Trauer, wohlvertraut mit Kummer, betroffen und verwundet um der Übertretung anderer willen. Durch Unterdrückung und Gerichte ist unser Volk beseitigt worden, wiewohl es niemand Gewalt getan hat, noch Betrug in seinem Munde gewesen ist. (Jes 53).

1 „Die bösen Neigungen (Jetzer) haben keine Macht über das Gesetz, und wer das Gesetz in seinem Herzen trägt, über den hat der Jetzer keine Macht“ (Midrasch zu Ps 119, 10).

„Die Worte des Gesetzes geben Leben in dieser Welt und Leben in der zukünftigen Welt“ (Rabba Cant. zu 1, 1).

rettenden Qualität seines Glaubens rechnen. Es muß Gesetze geben, und es muß Gerichte geben — es muß eine Gesetzgebung geben und eine gewisse Berufung bei einer höheren gerichtlichen Instanz. Gute Gesetze helfen dem Menschen, das Leben und die Gesellschaft zu heiligen. Eine gute Regierung ist ein Segen.

Natürlich, das Gesetz kann zum Bösen gehandhabt werden, Regierungen können selbstherrlich und tyrannisch werden. Aus diesem Grund steht im Judentum das Gesetz selbst unter dem Gericht Gottes. Könige und Fürsten sind ebenso wie Bauern und Arme an sein Wort gebunden — alle Schöpfung steht unter der Autorität göttlicher Gegenwart.

Angesichts all dessen können wir die Meinung des Paulus nicht teilen, daß die Heiden die Berufung Abrahams erben können, d. h. Israel werden, ohne das Joch der Tora oder die Ordnung des Gesetzes¹.

Israel — Der Mensch kann in dieser Welt nicht allein sein, und er ist es auch nicht. Es gibt nach jüdischer Tradition keine Erlösung des Einzelnen außerhalb der Erlösung der Gesellschaft. Der Mensch kann nicht vollkommen Mensch werden, ohne mit seinem Bruder verbunden, auf ihn angewiesen und an ihn gewiesen zu sein. Und dennoch wissen wir, daß jeder Mensch für sich allein seine Wahl im Leben treffen muß. Wir erfahren wohl Gottes Gegenwart in unserem Verhältnis zu anderen Menschen, aber wir wissen auch, daß Gott uns alle als Einzelwesen anspricht.

In der Bibel begegnen uns beide Auffassungen von Gottes Verhältnis zum Menschen. Sie widersprechen einander nicht. Sie sind beide paradoxerweise wahr. Der Mensch ist ein Einzelwesen und auch Teil der Gesellschaft. Nur dann wird der Mensch zur Vollkommenheit kommen, „Schalom“ erlangen, wenn beide Aspekte seines Seins in Einklang gebracht, vollkommen, eins und ganz werden — eine Verheißung für das Ende der Zeit.

Das Judentum hat immer daran festgehalten, daß Gott seinen Bund mit dem Menschen und mit einem Volk geschlossen hat. Darum ist auch die Treue zum jüdischen Volk ein Teil unserer Sendung, denn es ist die Pflicht des Volkes, durch die Errichtung einer gerechten Gesellschaft das Reich Gottes zu erlangen. Es gibt Übel in dieser Welt, die Gemeinschaftscharakter haben und nur in gemeinschaftlichem Handeln überwunden werden können. Es gibt Vorteile für den Menschen, die aus der gerechten Gesellschaft stammen und die nur durch menschliche Zusammenarbeit erreicht werden können.

Das Volk-sein ist darum für die jüdische Tradition ein zentrales Element unserer Sendung. Wir sind ein heiliges Volk. Wir können nicht Gottes Wort erfüllen, ohne daß wir als ein Volk eine Gesellschaft schaffen, Einrichtungen gründen und ein Staatsgefüge ins Leben rufen. Wir müssen die Verantwortung für die Bildung einer gerechten Regierung übernehmen. Das ist der Grund, warum die Errichtung des Staates Israel für die Juden solch eine religiöse Bedeutung gewonnen hat.

Es ist wahr, daß der Staat während der jüngsten Periode nationalistischer Erweckung entstand, und vieles an diesem Staatsgebäude trägt die Züge säkularer Geistes.

Aber aus jüdischer religiöser Perspektive bekommt die Gründung dieses Staates nur einen Sinn, soweit der Staat selbst, und die in diesem Staat geschaffene Gesellschaft, dem Plan Gottes dient. Die Rückkehr nach Zion und der Wiederaufbau von Jerusalem sind mit den jüdischen messianischen Erwartungen aufs engste verbunden².

1 „Nur um des Bundes des Gesetzes willen, das ihm vermachte wurde, unterscheidet sich das Volk Israel überhaupt von den Völkern dieser Welt“ (Sifra 112 c).

2 Zu der Zeit, da der Herr uns heimbringen, versammeln, erneuern und unter allen Völkern zu Lob und Ehren machen will (Zeph 3, 20), zu dieser Zeit verspricht der Herr auch, daß er den Streitbogen zerbrechen und Frieden gebieten will unter den Heiden. „Seine Herrschaft wird sein von einem Meer bis ans andere und vom Strom bis an der Welt Ende“ (Sach 9, 10). „Und der Herr wird König sein über alle Lande. Zu der Zeit wird der Herr nur einer sein und sein Name nur einer“ (Sach 14, 9).

Die meisten Juden, die den modernen Staat Israel besuchen, ergreift, auch wenn sie religiös skeptisch sind, unausweichlich ein Gefühl der Ehrfurcht, wenn sie das aus Palästinas Wüste neu erblühte Leben erblicken. Die tätowierten menschlichen Wracks aus den Konzentrationslagern, die Flüchtlinge aus den kommunistischen Ländern, die unterdrückten, entrechteten Bewohner der Judenviertel in islamischen Ländern — sie sind die toten Gebeine, die dem belagerten Land im mittleren Osten neue Hoffnung und neues Leben bringen. Hier sind die Juden, als die Mehrheit dieses Landes, wieder einmal aufgerufen, die jüdische Schau von Gottes Plan in die lebendigen Werkzeuge von Regierung, Gesetz und Kultur umzusetzen.

Diejenigen Juden aber, die in anderen Ländern eine Zuflucht gefunden haben und auf ihre Staatsbürgerschaft als Amerikaner, Engländer, Dänen, Franzosen, Italiener, Deutsche, Holländer, Norweger usw. stolz sind, sollen durch ihre verschiedenen Gemeinschaftsbeziehungen, Organisationen und Synagogen ebenso zu der Bildung einer gerechten demokratischen Gesellschaft beitragen, wo immer sie sein mögen¹.

Wir sollen aber auch unseren Brüdern in Israel die Wahrheit sagen und sie kritisieren, wenn es ihnen nicht gelungen ist, nach den höchsten Möglichkeiten des jüdischen Glaubens zu leben. Das Bemühen in Israel, Gerechtigkeit zu definieren, Macht in ein Mittel der Sittlichkeit zu verwandeln und eine Gesellschaft zu bauen, wird in Gutem oder Bösem aus der Weisheit des jüdischen Volkes kommen.

Wir verstehen jetzt die Bedeutung des Begriffes „priesterliches Königreich“, es ist ein Paradox, denn der königliche Bereich des Staates und der priesterliche Bereich Gottes decken sich nicht. Die jüdische Tradition hat Hohepriester abgelehnt, die den Königsmantel trugen, und hat darauf bestanden, die Funktionen der Kirche und des Staates zu trennen (Sach 4, 1—4; 6, 12 f.). Dennoch kommt das notwendige Ineinander von Religion und Gesellschaft in der jüdischen Auffassung von der Sendung und Selbstidentität des Judentums als „priesterliches Königreich“ zum Ausdruck, „heiliges Volk“ — ein Volk, das sich selbst bei seinen weltlichsten Funktionen dem heilmachenden Wesen des Wortes Gottes öffnen muß.

Wir können der paulinischen Lehre nicht zustimmen, daß der Grieche, gleich dem Juden, „Abrahams Same“ werden kann durch „die Taufe in Christum“ (Gal 3, 27—29). Die Rabbiner haben in der Theologie des Paulus zu Recht eine Gefahr für den jüdischen Glauben gesehen, denn unser Gesammeltsein im Fleisch zielt darauf ab, unserer religiösen Sendung zu dienen und sie zu erfüllen. Die paulinische Lehre leugnet die jüdische Auffassung vom Volksein. Wir erkennen wohl an, daß die Griechen von Gott sind, und daß Gottes Gesetz und Plan für alle Menschen gelten. Die Juden haben schon lange erkannt, daß die Monotheisten, Christen und Mohammedaner als Zeugen Gottes dienen und um ihres Erfolges willen bei der Bekehrung einer großen Zahl von Heiden zu preisen sind². Wir müssen auch die Absicht des Paulus respektieren, der den Begriff des Bundes so ausweitete, daß er auch Heiden und Götzendiener in den Glauben Abrahams einschließen konnte. Aber Israel sind nur wir.

Olam Ha-Ba (Die kommende Ewigkeit) — Wie ich bereits ausgeführt habe, vertreten wir unsere Sendung ohne jede Überheblichkeit. Unser Erwähltsein ist in der Tat eine Last. Der Rabbi Simeon Ben Johai pflegte zu sagen: „Züchtigungen sind kostbar. Der Heilige, gepriesen sei er, gab Israel drei Geschenke, die die Völker der Welt wünschen, aber er gab sie Israel nur durch Züchtigungen. Es sind die Tora, das Land Israel und die zukünftige Welt“ (Sifra zu Deut 36, 5). Die

1 „Gott zerstreute sein Volk über die ganze Erde, denn nur so konnten alle Völker für Seinen Dienst gewonnen werden“ (Pesachim 87 b).

2 „Alle Worte Jesus“, des Nazareners und Mohammeds, der nach ihm kam, sind nur dazu da, um dem Messias König den Weg zu ebnen, der die Welt zur Vollkommenheit führen und die Menschen befähigen wird, Gott gemeinsam zu dienen, wie gesagt ist: „Dann werde ich alle Völker zu einer klaren Rede wenden, daß sie alle den Herrn anrufen und ihm Schulter an Schulter dienen mögen“ (Maimonides, Mischna Tora, Hilko Melachim 11, 4).

Propheten haben Israel zu verschiedenen Gelegenheiten mit dem Hinweis auf die Treue zurechtgewiesen, mit der andere Völker ihren Göttern dienten. In der tiefsten und universalsten Auffassung von Religion wird allen Menschen, die nach Gerechtigkeit streben, ein Platz in der zukünftigen Welt zugesichert. Während Israel berufen ist, als priesterliches Volk die volle Ordnung der Tora zu bewahren, ist den anderen Völkern durch Beobachtung der noachitischen Gesetze¹ ein Anteil an der Erlösung verheißen. Die Gerechten unter den Völkern der Welt sind die Geliebten Gottes².

Aus diesem Grunde sind die Juden nicht der Meinung, daß sie andere bekehren und in die jüdische Volksgemeinschaft bringen müßten, um die Erlösung der Menschheit zu erreichen. Jede Nation, jedes Volk, jede Religion soll zu Gott kommen, jeder auf seine eigene Weise (Micha 4, 5). Wenn sie nur dem, was in ihrer Religion wahr ist, treu bleiben, dann können wir hoffen, daß Menschen trotz ihrer Unterschiede in Liebe zusammenleben und gemeinsam für die Gerechtigkeit wirken werden. „Daß wir doch nicht wie Linien sein möchten, die parallel zueinander laufen“, betete ein frommer Rabbi im 17. Jahrhundert, „sondern wie Linien, die in den Kreis hinführen an verschiedenen Punkten und in der Mitte des Kreises zusammenlaufen.“

Aber wir glauben nicht, daß der Messias bereits einmal gekommen ist. Es gibt im Judentum mehrere Auffassungen darüber, wie es sein wird, wenn der Messias kommt (bzw. „im messianischen Zeitalter“, wie die Liberalen sagen). Einige lehnen es ab, darüber zu spekulieren; Maimonides (Jad Me-lachim 12, 1; 4f.) behauptet, daß es keinen Unterschied zwischen unserer Welt und der Zeit des Messias geben wird, außer, daß der Mensch von physischen Bedürfnissen und der Bedrohung nationaler Dienstbarkeit frei sein wird (aber selbst dies wird noch lange nicht erreicht sein).

Genau genommen sehen wir in unserer Zeit in keiner Weise einen Beweis für die messianische Erfüllung in natürlichen oder übernatürlichen Begriffen. Jeder kulturelle Fortschritt hat dem Menschen neue Segnungen und neue Ängste gebracht. In Deutschland, dem Lande mit der höchsten Kultur und Zivilisation Europas, grassierte der Mord. Im Herzen des katholischen Italiens erhob der Faschismus sein Haupt. Im Lande

orthodoxen Glanzes steht der Kommunismus: das Gericht über das christliche Versagen bei der Verwirklichung der Gerechtigkeit. Auch in der säkularen Demokratie Amerikas verlieren die Menschen den Blick für Sinn und Inhalt des Lebens. Der Verstand durchdringt die Geheimnisse des Weltalls, nur um den Menschen in die Angst vor der totalen Vernichtung zu versetzen.

Die Juden erwarten den Zeitpunkt, an dem die ganze Geschichte gerechtfertigt wird; dennoch sind wir uns gleichermaßen bewußt, daß jeder Augenblick und jede Zeit jedem Einzelnen Gelegenheit und Möglichkeit geben, Gott näher zu kommen. Nach einer rabbinischen Tradition ist der Messias bereits mitten unter uns in dieser Welt und „sitzt unter den armen Leprakranken“. Während andere „sich all ihrer Schmerzen auf einmal entledigen und sie dann wieder zusammenbinden, bindet er einmal eine Wunde auf und verbindet sie wieder und denkt sofort, wenn ich vielleicht benötigt werde (als Messias zu erscheinen), will ich mich nicht verspäten“ (Sanhedrin 98 A). Nach dem Glauben der Juden erfüllt der Mensch seine Verantwortung gegenüber Gott, und er kann sie erfüllen, indem er hier und jetzt in dieser Welt ein Leben führt, das so schöpferisch und so gerecht und so geheiligt wie möglich ist. Zu seiner eigenen Zeit wird Gott die Menschheit mit einer ewigen Erlösung erlösen (Jes 45, 17). „Rabban Jochanan Ben Sachaj pflegte zu sagen: ‚Wenn Du eine Pflanze in der Hand hast, und sie sagen dir: ‚Siehe der Messias kommt!‘ Gehe hin, pflanze sie ein, und dann gehe hinaus und begrüße ihn.‘“ (Abot R. Nathan 31).

Das Neue des gegenwärtigen Zeitalters

Die fortschreitende Säkularisierung der Welt ist eine Erscheinung unserer Zeit; auch die jüdische Gemeinschaft ist davon betroffen. Verschiedene Gründe lassen sich dafür angeben: Die Demokratie der westlichen Kultur erblühte auf dem humanistischen säkularistischen, liberalen Durchbruch aus der Enge und den Grenzen einer autoritären und feudalistisch-christlichen Verbindung von Kirche und Staat. Den Juden wurde unter den weltlichen Regierungen ein größeres Maß an Freiheit und Ansehen gewährt, als sie je unter der Herrschaft der Kirche besessen hatten. Ein anderer Faktor ist, daß in einer pluralistischen Welt, in einer Welt, die an Größe abnimmt, während die Vielseitigkeit der Technik wächst, der Einfluß der organisierten Religion abzunehmen scheint. Dem Angriff eines wissenschaftlichen Zeitalters, den raschen Bevölkerungsbewegungen und dem Wachstum der Heterogenität ausgesetzt, haben sich Kirche und Synagoge in ihre Heiligtümer zurückgezogen.

Aber in Wahrheit ist Gott auch in dieser Welt auf dem Plan. Wir müssen ein Teil von ihr werden, wir müssen unsere Kirchenfenster öffnen, so daß sich der Weihrauch mit dem Rauch der Fabriken, dem Gestank der Elendsviertel und dem Duft der vornehmen Welt vermischt. Es gibt viele Juden, die sich nicht zur Synagoge halten und dennoch Juden sind. Sie haben unzählige Formen, sich selber zu beschreiben, aber wie sie sich auch beschreiben mögen, sie erkennen an, daß sie Teil eines Volkes sind, und stehen diesem Volk loyal gegenüber. (Christen, die glauben, daß die fehlende Bindung an die Synagoge den Juden reif machen zur Bekehrung, kennen uns nicht.)

Die geistlichen Häupter der Juden beten natürlich, daß alle Juden ihre Verantwortlichkeit als heiliges Volk erkennen; aber diese geistlichen Häupter müssen auch erkennen, daß es Heiligkeit im Werk der Menschenliebe gibt, im Streben nach rassistischer Gerechtigkeit, in der Sorge für den Frieden; dies alles bestimmt das Leben von Juden, die sich nicht zur Synagoge halten.

Die Juden bieten der Welt einen Begriff von Religion, der beweist, daß es nicht nur darum geht, ein Glaubensbekenntnis zu vertreten, einer Kirche beizutreten, regelmäßig zu beten und die Bibel zu lesen, oder einen Glauben zu haben, sondern auch darum, seinen Nächsten zu lieben, die Armen zu speisen, die Nackten zu kleiden, die Heimatlosen zu bergen. Wir bieten eine Lösung für das Problem der Weltlichkeit, die die

¹ Selbst vor der rabbinischen Periode glaubten die Juden, daß Noah, der selbst kein Hebräer war, seinen Nachkommen einen Verhaltenskodex anbefohlen habe, der dem Willen Gottes entsprach und für alle Menschen verbindlich war (Jubiläenbuch 7, 22). Wie auch im Talmud (Tosephta Ab. Sara, 8, 4—8, Sanhedrin 56a—60a) herausgearbeitet wurde, ist allen Menschen kraft ihres Menschseins geboten, zumindest sieben fundamentale und religiöse Prinzipien zu beachten, die folgendes verbieten: 1. Götzendienst, 2. Ehebruch und Blutschande, 3. Blutvergießen, 4. Gotteslästerung, 5. Raub, 6. Soziale Ungerechtigkeit und 7. Genuß vom Fleisch eines lebendigen Tieres (unmenschliche Behandlung von Tieren). Alle Nichtjuden, die diese Gesetze beachten, werden am Heil teilhaben und in der zukünftigen Welt belohnt werden (Sanhedrin 105 a). Einige Forscher nehmen an, daß Paulus diese grundsätzlichen natürlichen Gesetze anerkannt hat (vgl. Apg 15, 20, 29).

² Eine rabbinische Auslegung des Textes „Der Herr liebt die Gerechten“ (Ps. 146, 8) erklärt: „Der Heilige, gepriesen sei er, sagt: ‚Sie lieben mich und ich liebe sie auch‘. Und warum liebt der Heilige, gepriesen sei er, die Gerechten? Weil ihre Gerechtigkeit keine Sache des Erbes oder der Familie ist. Er wird finden, daß die Priester ein Vaterhaus bilden und daß die Leviten ein Vaterhaus bilden, denn es heißt: ‚Lobet den Herrn, ihr vom Hause Aaron. Ihr vom Hause Levi, lobet den Herrn‘ (Ps 135, 19 f.). Ein Mensch mag ein Priester werden wollen, aber er kann nicht. Er mag ein Levit werden wollen, und doch kann er es nicht. Und warum? Weil sein Vater kein Priester oder kein Levit war. Aber wenn ein Mensch, sei er Jude oder Heide, gerecht zu sein wünscht, dann kann er es, denn die Gerechten bilden kein Haus. Darum heißt es: ‚Die ihr den Herrn fürchtet, lobet den Herrn‘ (Ps 135, 20). Es heißt nicht, das Haus derer, die den Herrn fürchten, sondern: die ihr den Herrn fürchtet, denn sie bilden kein Vaterhaus. Aus eigenem freien Willen kamen sie und liebten den Heiligen, gepriesen sei er, und deshalb liebt er sie“ (Rabba Numeri 8, 2). Obwohl ein gerechter Nichtjude kein Jude ist, brachten die Rabbiner ihre Überzeugung zum Ausdruck, daß ein Heide, der sich von der Tora leiten läßt (d. h. von den Werken der Gerechtigkeit), einem Hohepriester gleich ist (Ab. Sara 3 A).

Verteidigungsstellung vermeidet, in denen sich die Kulturreligionen des Westens befinden¹.

Die Juden bieten der Welt ferner das Verständnis, wie ein Mensch gleichzeitig an der Einzigartigkeit und dem besonderen erlösenden Charakter seiner eigenen Einstellung festhalten kann und dennoch die Würde des anderen achten (das ist eine Verpflichtung, denn der Mensch ist Geschöpf des Göttlichen), Gewissensfreiheit pflegen (denn nur in Freiheit kann der Mensch das Joch des Königreiches auf sich nehmen), und glauben kann, daß auch in der Offenbarung des anderen Wahrheit gepflegt wird (denn Gott, der Ursprung aller Geschichte, spricht zu Menschen und Völkern durch andere menschliche Werkzeuge).

Juden und Christen unterscheiden sich in ihrem Selbstverständnis und im Verständnis des anderen. Dennoch gibt es unter uns viel Gemeinsames, denn das jüdische Testament ist schließlich Teil des christlichen Erbes. Es gibt vieles, was wir zusammen tun können und müssen, um diese Welt zu heilen. In der Tat, wenn wir nicht einander unsere Kraft leihen, um in gemeinsamen Anstrengungen das Böse in dieser Welt auszurotten und das Gute zu begründen, dann verdienen wir Gottes härteste Zucht.

Es gibt einen rabbinischen Bericht über die Rivalität der Schulen Hillel und Schammai. Ich möchte diese Worte gerne ebenso auf alle Religionen anwenden, die sich voneinander guten Gewissens unterscheiden: „Die Worte beider Schulen sind Worte des lebendigen Gottes. Aber das Gesetz folgte den Entscheidungen der Schule Hillel, denn sie waren edel und bescheiden, sie erforschten ihre eigene Meinung und die Meinung der anderen Schulen, und sie erwähnten demütig die Worte der anderen Schulen vor ihren eigenen. Die Bevorzugung der Schule Hillel lehrt euch, daß der Herr den erhebt, der sich selbst erniedrigt; und der Herr erniedrigt den, der sich selbst erhöht. Wer Größe sucht, den flieht sie; Größe folgt dem, der vor ihr flieht. Wer versucht, seine Stunde zu erzwingen, wird von der Zeit zurückgeworfen, wer sich der Zeit hingibt, wird finden, daß seine Stunde da ist“ (Erubin 13 B).

Ein Nachwort

Wenn Gott zu uns aus unseren Unterschieden geredet hat, wenn die Tatsache unseres Getrenntseins aus Gottes Willen ist, wenn der religiöse Pluralismus ein andauernder Zustand zu sein scheint, was könnte uns dann Gott als Juden und als Christen in unserem Verhältnis zueinander sagen?

Lassen Sie mich darauf hinweisen, daß das Judentum für den religiösen Pluralismus Raum läßt und darin kein Ärgernis erblickt. Wir meinen, daß dem Vorhaben Gottes für die Geschichte auch da wohl gedient ist, wo alle Völker, welche Götter sie auch verehren mögen, sich wenigstens auf einen prinzipiellen Sittenkodex oder einen *modus vivendi* einigen, der es ihnen ermöglicht, in Zusammenarbeit für die Grundbedürfnisse der Menschheit zu sorgen und die Drohung der totalen Vernichtung fernzuhalten. Wir glauben, daß Gottes Heilsplan weder Ihre Bekehrung zum Judentum noch meine zum Christentum erfordert. Er erfordert aber, daß die Heilung der Welt Gegenstand unserer Sorge, unserer Zusammenarbeit und unserer gemeinsamen Bemühungen ist.

Jenseits einer Übereinstimmung über eine moderne Neufassung der „noachitischen Gesetze“ (des Noahbundes) wird das Judentum in besonderer Weise einer Schau des Gottes Abrahams verpflichtet sein, die uns ständig auffordert, die „Erlösung aus der Sklaverei“ in neuer und moderner Weise zu

verstehen. Wir sind ferner der Ausrottung des Götzendienstes verpflichtet, wie er sich in der Moderne manifestiert, als Staatsvergötterung, Verherrlichung militärischer oder politischer Macht, Materialismus und Nihilismus. Wir müssen uns sogar vor einer Vergottung religiöser Organisationen oder einer endgültigen Formulierung unserer Gottesbegriffe hüten, denn darüber steht der lebendige Gott, der uns gebietet, Gerechtigkeit zu erfüllen, Erbarmen zu lieben und demütig auf seinem Weg zu wandeln. Wir sollen den Völkern dienen und den lebendigen Gott bezeugen, nicht mit den veralteten Methoden der Proselytenmacherei, sondern mit dem beispielhaften Opfer eines hingebungsvollen Lebens. Unsere Existenz als Juden muß mit Vollmacht zur Menschheit reden.

Wir bleiben uns auch dessen bewußt, daß Gottes Offenbarung eine fortdauernde ist. Er offenbart sich nicht nur Israel allein, sondern allen Menschen und Völkern. Wenn wir unsere Herzen öffnen, werden wir finden, daß er in der Geschichte zu uns redet, durch bewußte Christen, durch den Kampf des schwarzen Afrikas um seine Würde, aus dem Schmerz der entstellten Opfer von Hiroshima, im Schrei der ungarischen Flüchtlinge und durch viele andere Ereignisse.

Die Juden haben von den Christen Wichtiges zu lernen: Die Christenheit hat sich einst an die Ausgestoßenen und Besitzlosen mit einer Erbarmungskraft gewandt, die die Mildtätigkeit der organisierten Synagoge bei weitem überstieg. Heute sind Kirche und Synagoge herausgefordert durch die Probleme der Rassendiskriminierung und der menschlichen Armut. Wir müssen nach dem Maß unserer Überzeugung handeln oder Gottes Gericht über unsere Institutionen erwarten.

Das Christentum hat die Rettung des einzelnen nachdrücklich betont und so all denen Hoffnung gegeben, die in den Entwicklungen des Gruppenlebens maßlos zu leiden hatten oder die von Verzweiflung überwältigt wurden angesichts der Schwierigkeit, Versöhnung mit Gott zu empfinden, solange die Gesellschaft so schauderhaft korrupt und verworren blieb. Auch heute noch bietet Gott seinen Frieden denen, die zu ihm kommen. Auch wenn er von seinen Lasten frei ist, muß sich der Gläubige der Gemeinschaft der Gläubigen anschließen, sein Glaube muß in lebensrettende Kraft umgesetzt werden.

Trotz einer verdächtigen Geschichte von gewalterfüllten Glaubenskämpfen hat das Christentum „Friedenskirchen“ gebildet, deren Anhänger bewiesen haben, daß die Methoden des Friedens, des gewaltlosen Widerstandes und des Selbstopfers wirkungsvolle Mittel sind, um Mißtrauen, Haß, Vergeltung, Gewalttätigkeit und Krieg, mit einem Wort, die gestörten Ordnungen der Menschheit, zu heilen. Heute, in einem Zeitalter thermo-nuklearer Vernichtung und explosiver Gruppenkonflikte, müssen wir zu dieser Schau zurückkehren, oder wir werden vergehen.

Mit seiner Sorge für die gesamte Welt spricht das Christentum ein korrigierendes Wort gegenüber der hebräischen Tendenz zum Stammesdenken. Es hat die enge völkische Perspektive erweitert, die sich zu Zeiten hemmend auf die jüdische Auffassung auswirkte.

Vor allem hält das Christentum daran fest, daß es dem geistlichen Erbe des israelitischen Bundesvolkes treu geblieben ist. Die Kirche hat versucht, den Begriff Israel so auszuweiten, daß er die gesamte Menschheit in sich einschloß, alle, die an die Ideale und Werte glaubten und an ihnen festhielten, die durch das Leben dessen vermittelt wurden, von dem sie glaubten, daß er das jüdische Gesetz erfüllt habe.

Die Juden können nicht leugnen, daß die Christen durch diese Schau eine Anerkennung für den Gott Abrahams gepflegt und bewahrt haben. Sie haben daraus einen Teil des Erbes unserer Kultur gemacht. Ihr Glaube, daß Christus kam, und daß er wiederkommen wird, bietet eine starke Gewißheit und einen Mut zum Sein für alle, die noch die letzte Erlösung der Menschheit erwarten. In der Tat macht Ihre Überzeugung auch die Herzen derer unter uns in Israel lebendig, die nicht den Messias erwarten. Gemeinsam erkennen wir an, daß das Leben einen religiösen Sinn hat, und daß die Geschichte die Gelegenheit zum Beweis gibt, daß Gott einer ist.

¹ „Die Rabbinen lehrten: ‚Es steht geschrieben: Ihr sollt dem Herrn eurem Gott folgen‘ (Deut 10, 4). Sie fragten, was dies bedeutet. Ist es möglich für einen Menschen, nach der Gegenwart Gottes zu wandeln? Sie antworteten [nicht, daß der Mensch dreimal täglich beten müsse, sondern]: was das heißt, besteht darin, daß wir wandeln nach den Eigenschaften des Heiligen, gepriesen sei er. Er kleidete die Nackten (Gen 3, 21), er besuchte die Kranken (Gen 18, 1), er tröstete die Trauernden (Gen 25, 11), er begrub die Toten (Deut 34, 6). Die Tora beginnt mit dem Erweis des Erbarmens, und sie endet mit dem Erweis des Erbarmens. Gehe hin und tue desgleichen“ (Sifra Deut. 85 A und Sota 14 A).

Auf der anderen Seite fordert das Judentum eine „erfolgreiche“ Kirche, die mit den götzendienerischen Mächten des Staates identifiziert wird, zu der Erkenntnis auf, daß Kirche und Staat nicht eins sind, und daß die Religion eine prophetische Funktion hat, die die Kirche nur um den Preis ihrer Integrität opfert.

Die Juden lehren eine selbstzufriedene Kirche, die nur mit ihrem eigenen institutionellen Wohlergehen beschäftigt ist, daß der gekreuzigte Christus nicht auf die Kirche beschränkt werden kann. Er ist vielmehr bei allen, die um der Sünden der Menschheit willen leiden. Die Juden haben die Strafen des christlichen Abfalls von ihrem Christus getragen. Das jüdische Volk ist der Prototyp des leidenden Knechtes in unserer Zeit.

Das Judentum ermahnt die Christen, die in selbstgenügsamem Glauben sich ihres Heils sicher wähnten und meinten, daß sie sich mit den harten Tatsachen dieser Welt nicht mehr zu befassen brauchten, „ein Jude (oder ein Christ) zu sein, die Bereitschaft heißt, die Kreuzigung zu erleiden“ (Schemoth Rabba 42, 9). Das Streben nach Versöhnung verlangt von dem Gläubigen notwendigerweise, daß er einen Standort einnimmt und bei der Lösung aller menschlichen Probleme in dieser Welt seine Entscheidung trifft. Von dieser Verantwortung enthebt uns erst der Tod.

Das Judentum erinnert die Christen beständig an ihre eigene entscheidende Lehre, daß Gott nicht durch Dogmen bekannt wird, mögen sie definiert oder neu definiert, reformiert oder gegenreformiert sein, sondern daß er in der Geschichte offenbar wird, wenn sich das Wort „ereignet“. Das jüdische Streben nach einer gerechten Tat ist das Gegengewicht zu dem christlichen Ringen um ein einigendes Bekenntnis.

Der Gott Abrahams, der einzigartig ist, der keine menschliche Form oder Gestalt annimmt, der niemals voll beschrieben werden kann, den wir nach bestem Vermögen in unserem Herzen und auch in unserem Verstand zu kennen aufgerufen sind, dieser Gott sitzt zu Gericht über alle menschlichen Institutionen, einschließlich Kirche und Synagoge.

Im Paradox der Religion ist Stärke unsere Schwäche und unsere Schwäche Stärke. Ganz demütig möchte ich meinen, daß Gottes Wahrheit größer ist, als daß einer unter uns sie hätte oder umschreiben könnte. Im Gespräch miteinander entdecken wir, daß Gott unter uns ist und sich uns aufs neue offenbart.

Die Rabbinen lehren: „Gott offenbart sich jedem Menschen nach seinem Vermögen“ (Pesigta Rabba Kap. 12). Ich beende diese unabgeschlossenen Ausführungen mit dem Wort, das in der Synagoge am Ende jeder Lesung eines Buches der Tora gesprochen wird: „Hasak, Hasak, W'nitschasek — sei stark, sei stark und laß dich erneuern in Kraft“.

13. Erfahrungen bei der Begutachtung von Verfolgten¹

Von W. Greve und H. Ruffin, Freiburg/Br.

Wir verdanken Herrn Professor Ruffin diesen Beitrag und veröffentlichen ihn, ebenfalls mit Einverständnis der Schriftleitung, aus dem: Jahrbuch für Psychologie, Psychotherapie und Medizinische Anthropologie².

Große Kriege, Seuchen und Katastrophen haben der jeweils vorhandenen Medizin immer die Aufgabe gestellt, die durch diese Schicksale hervorgerufenen Wunden und Leiden möglichst sachkundig und schnell zu beseitigen und die entstandenen Defekte auf ein Minimum zu reduzieren. Diese Feststellung wird man auch auf die beiden Weltkriege und auf die weiteren außereuropäischen Kriege nach dem letzten Weltkrieg anwenden können.

Das Besondere in unserer neuesten Zeit liegt aber darin, daß diesen Kriegen eine naturwissenschaftlich fundierte und stets fortschreitende Wissenschaft und Technik dienstbar gemacht wird, die gleichzeitig auch unser medizinisches Denken und Handeln in unbegrenztem Maße verwendet, ja in ihren Experimenten zur wichtigsten Methode ihres Forschens erhoben hat. Die Perfektion der Vernichtung und die Perfektion der medizinischen Gegenmittel finden also auf der gleichen naturwissenschaftlichen und technischen Ebene statt, so daß man auch davon sprechen konnte, daß die Vernichtungskriege selbst große und grausame Experimente darstellen, an denen sich die Medizin zu erproben und Neues zu erfahren hätte. Leider ist dieser Vergleich nicht ganz falsch, stimmt er doch insoweit, als diese Vernichtungskriege, ebenso wie die Methoden naturwissenschaftlichen Experimentierens, von Menschen erdacht, beschlossen und durchgeführt wurden. Dem Strahlentod steht die Bekämpfung der Strahlenschäden und der Strahlenschutz, der Blockade die Rationierung und Kompensierung durch Vit-

amingaben und andere Präparate, später vielleicht einer biologischen Kriegführung eine gesteigerte antibiotische Prophylaxe und Behandlung gegenüber. Zur fürchterlichen Perversion wurde und wird es, wenn das biologische Experiment am Menschen selbst zum Ziel seiner möglichst präzisen Schädigung und Vernichtung oder gerade noch vitalen Erhaltung eingesetzt wurde. Wenn wir hier einen Augenblick die Frage der Verantwortung und Schuld beiseite lassen wollten, so würden wir bemerken, daß dies nicht möglich ist. Es muß uns zum mindesten auffallen und tief zu Bewußtsein kommen, daß unsere Naturwissenschaft und Technik ganz wertfrei ist und aus sich heraus keine Grenzen des Verzehrs, des Verbots oder der Einschränkung aufzurichten vermag. Um so mehr kommt es darauf an, daß das staatliche System, das über die Machtmittel für Krieg und Frieden verfügt, die Wertmaßstäbe menschlichen Handelns nicht aus dem Auge verliert.

Im Bereich der Medizin, die sich der modernen Naturwissenschaft und Technik bedient, geht es aber um noch etwas anderes. Nämlich darum, daß sie Maßstäbe und Grenzen ihres Forschens und Handelns nicht oder nicht nur von äußeren Instanzen, z. B. dem Staat oder einer religiösen oder anderen Institution empfängt, sondern daß sie aus ihren eigenen Erfahrungen heraus ein Bild vom kranken und gesunden Menschen entwickelt, das über die Anwendung einer wettfreien Naturwissenschaft und Technik hinausgeht.

Dies im eigenen zuständigen Bereich, dem der Medizin, und im speziellen im Bereich der Neuropsychiatrie zu belegen, soll die Aufgabe der vorliegenden Arbeit sein. Beachtet man den Titel der Arbeit, so soll versucht werden, vom Umfassenderen zum Speziellen vorzudringen.

Inwiefern unser spezielles Thema einem größeren Erfahrungsbereich zugehört, sei kurz an zwei Beispielen erläutert.

Die pathophysiologische und die pathologisch-anatomische Erfahrung ging früher dahin, daß bei extremen Hungerzuständen der Abbau von Gewebssubstanz von den Geweben, die nicht als lebererhaltend zu kennzeichnen sind, wie z. B. das

¹ Diese Arbeit hat einem Vortrag zugrunde gelegen, den der eine Verfasser (R.) am 26. 3. 1963 vor der Psychiatrisch-Neurologischen Gesellschaft in Jerusalem gehalten hat.

² Hrsg. im Auftrag der Görres-Gesellschaft von Victor E. Freiherr von Gebssattel u. a. (11/1). Freiburg/Br. 1964. Verlag Karl Alber. Freiburg/München. S. 66 ff.

Fettgewebe, bis zu den lebenswichtigen Organen fortschreite und daß bei dem Abbau der lebenswichtigsten Organe, wie z. B. von Herz und Hirn, der Tod einträte. Die Erfahrung aus den KZs und die schweren Gefangenschaften hat uns darüber belehrt, daß die schwere Hungerdystrophie das Gehirnanorgan sowohl in der ödematösen wie beim Überleben in der dystrophischen, also atrophisierenden Phase nicht verschont. Bei der neuropsychiatrischen Begutachtung haben wir also diesem Neuerwerb an klinischem und hirnpathologischem Wissen Rechnung zu tragen, gerade auch bei einem Teil der bei der Verfolgung Davongekommenen.

Das andere Beispiel soll innerhalb der Neuropsychiatrie das andere Ende, den sogenannten rein psychischen, aber auch noch den Bereich der endogenen Psychosen betreffen. Hier war der Stand unseres Wissens bis zum zweiten Weltkrieg etwa folgender.

Bis zu den ersten Jahren nach dem ersten Weltkrieg hatten wir die sogenannten hysterischen, die psychogenen Reaktionen und Neurosen, die im Zusammenhang mit diesem ersten Weltkrieg aufgetreten waren, kennengelernt und abgeklärt. Die Annahme *Hermann Oppenheims* von der „traumatischen Neurose“ als einer molekularen und histologisch nicht nachweisbaren Hirnschädigung war zu Fall gekommen. Soweit es sich um akute Störungen ohne längere Nachwirkungen gehandelt hatte, war man der Ansicht *Hochs* gefolgt, wonach jeder Mensch unter entsprechender akuter Belastung „hysteriefähig“ sei. Derselbe Autor hatte allerdings während des ersten Weltkriegs, als Freiburg von einem einzigen Luftangriff durch eine, für unsere heutigen Verhältnisse äußerst bescheidene Bombe getroffen worden war, die Beobachtung publiziert, daß sich seine Klinik gar nicht mit psychogenen Kranken gefüllt hatte.

Weitere statistische Erhebungen nach dem ersten Weltkrieg, vor allem durch *Bonhoeffer*, hatten andererseits ergeben, daß die endogenen Psychosen, das Manisch-Depressive Irresein und die Schizophrenien während des ersten Weltkriegs keine Zunahme erfahren hatten. Danach mußte es sich also bei diesen endogenen Psychosen um rein organisch und erblich bedingte Krankheiten handeln, bei denen psychische und auch somatische Belastungen ohne Einfluß waren.

Addierte man gewissermaßen diese beiden Erfahrungen, die von den rein psychogenen Erlebnisreaktionen und die vom Ausbleiben einer Zunahme der endogenen Psychosen im ersten Weltkrieg, dann ergab sich als Regel, die auch in Gutachten anzuwenden war, daß länger währende Kriegsneurosen und nun im Frieden auch Unfallneurosen im medizinischen Sinne unserer naturwissenschaftlich fundierten Wissenschaft nicht zu entschädigen seien und daß jede sichere Feststellung einer endogenen Psychose bereits den Zusammenhang mit einer entschädigungsrechtlichen Bewertung ausschloß.

In der Zeit nach dem ersten Weltkrieg ist aber das Problem der Unfallneurose, der Renten- und Rechtsneurose nicht zur Ruhe gekommen. Man hat sich mit dem Begriff der „Begehrungsvorstellungen“, die allen Renten- und Unfallneurosen zugrunde liegen sollten, nicht begnügt, sondern eine größere Differenzierung vorgenommen. Man hat den Unfall als mögliche Teilursache einer Neurose in Erwägung gezogen, man hat akute neurotische Reaktionen in die Entschädigungspflicht hineingenommen, möglichst nicht in Form einer Renten-, sondern einer einmaligen gründlichen Behandlungsgewährung. Man hat überhaupt den Zusammenhang von Sozialordnung und Neurose als eine Art Antwort auf die Sicherheit und Unsicherheit, also das Sicherungsbedürfnis von sozialen Schichten als einem vitalen und keineswegs immer psychologisch reflektierten Interesse erkennen gelernt. Aus dieser Richtung heraus, in der vor allem *U. v. Weizsäcker* führend war, ergaben sich Ansätze und Vorschläge, die inzwischen entstandenen sehr unterschiedlichen Bewertungen von Seiten der verschiedenen Versicherungsträger einschließlich der Zivilgerichte und des Reichsgerichts durch eine Einheitsversicherung zu überwinden. In ihr sollte nicht nur die Defekturen, sondern die Förderung der verbliebenen Leistung im Vordergrund stehen.

Für unser engeres Thema wichtig ist hier die Tatsache, daß schon damals bei einer nur naturwissenschaftlich-medizinischen Auslegungsweise des Ursachenbegriffs nicht stehengeblieben wurde. Auch der Psychopathiebegriff erfuhr z. B. als Rückgriff auf eine summarische Erklärung von Unfallneurosen und die hierdurch mögliche Abwehr aller Entschädigungsansprüche eine Abwandlung und Ergänzung durch die Darstellung sozialer und biographischer Zusammenhänge und außerdem durch die Feststellung ihrer inneren Verschränkung mit somatischen Befunden und Verläufen, auf die hier nicht näher eingegangen werden kann.

Verfolgen wir noch kurz die Entwicklungslinie, die unsere Erfahrungen an den Schizophrenien und Cyclothymien nach dem ersten Weltkrieg genommen haben. Die Arbeitstherapie, die Schocktherapie, die Psychopharmakotherapie, die Psychochirurgie und die Tiefenpsychologie, sie alle haben bei den Schizophrenien zu einem auffallenden Symptomwandel und zu den Anfängen eines Wandels in der Bewertung pathogenetischer Zusammenhänge geführt. Wenn man die sehr große Unterschiedlichkeit dieser Behandlungsmethoden — auch die nicht minder unterschiedlichen Hypothesen von ihrer Wirkungsweise — bedenkt, dann findet man doch ein gemeinsames Kennzeichen, nämlich das des aktiven Vorgehens. Ein noch engerer und entscheidenderer Zusammenhang wird erkennbar, wenn wir von den Behandlern mit Schocks, mit Psychopharmaka und auch mit psychochirurgischen Maßnahmen hören, daß deren Methoden nur dann zu einem optimalen Erfolg führen, wenn sie von psychagogischen, individual- und sozialpsychologischen sowie arbeitstherapeutischen Maßnahmen begleitet sind. Das heißt, die aktive Zuwendung zum Kranken, die individuelle und bipersonale Befassung mit ihm, zu der auch die Bewältigung oder Neuordnung seiner Lebensform, seiner sozialen und menschlichen Kontakte gehört, kann zum therapeutischen Erfolg führen. Das könnte aber heißen — und das wäre dann für unser engeres Thema wichtig —, daß es auch im Beginn und Vorstadium eines schizophrenen Prozesses günstige und ungünstige Welt- und Umweltbezüge und Konstellationen geben könnte, die dem Manifestwerden sowie der Ausgestaltung einer Schizophrenie förderlich sein oder sich hierbei hemmend auswirken könnten. Solche Hypothesen haben keineswegs zur Voraussetzung, daß man die Schizophrenie für eine Sonderform der Neurose hält. Auch bei der Annahme eines in der Hauptsache anlagebedingten, vielleicht letztlich somatischen Leidens, könnte diese Hypothese — zum mindesten so wie auch bei vielen anderen Körperkrankheiten — im Sinne einer Mitverursachung Geltung haben.

Aus der einschlägigen deutschen Gutachtenpraxis sind von *Kolle* und von *Schrappé* je ein Fall publiziert worden, die hierhin gehören. In dem Fall von *Kolle* handelt es sich um einen 46jährigen Handwerker, der nach 4jähriger Gefangenschaft mit schwerer Hungerdystrophie eine sogenannte abnorme Heimkehrerreaktion bekam, der sich unmittelbar eine chronische Schizophrenie mit Symptomen ersten Grades anschloß. Hierfür war WDB im Sinne der wesentlichen Mitverursachung anzunehmen. *Schrappé* nahm WDB im Sinne der Verschlimmerung im Falle eines 43jährigen Soldaten an, bei dem zu Beginn einer Gefangenschaft „Folgen schwerer körperlicher Strapazen, eines chronischen Infektes und erheblicher seelischer Beanspruchung zusammentrafen“ und in diesem Zusammentreffen eine Schizophrenie zum Ausbruch kam. Bevor wir auf unsere eigenen Erfahrungen eingehen, sei erwähnt, daß die Betrachtung und Behandlung schizoprenie-ähnlicher Psychosen, die stärker die biographische Situation des Patienten und den bipersonalen Umgang mit ihm berücksichtigte, auch zu einer gewissen Einschränkung der Diagnose Schizophrenie selbst geführt hat (*Zutt, Kulenkampff* u. a.).

Im Bereich der Cyclothymien und depressiven Bilder haben uns die Erfahrungen der KZs, des zweiten Weltkriegs und der Nachkriegszeit große Belehrungen erteilt. Die Furchtbarkeit der Schicksale rief unbekannte Bilder und Verläufe hervor, die eine Revision von früheren Erfahrungen und Lehr-

meinungen notwendig machten. Dies gelang dort zeitiger und ausgiebiger, wo man sich selbst an dem Wandel unseres neuropsychiatrischen Wissens und Handelns in den vorangegangenen Jahrzehnten beteiligt hatte.

An den nun zu beobachtenden depressiven Bildern fiel neben der Häufigkeit einerseits die Mannigfaltigkeit ihrer ätiologischen und psychologischen Bezüge auf. Hirntrauma, Hungerdystrophie und schwere Infektionskrankheiten mit hirnorganischer Beteiligung und vor allem deren Kombination untereinander führten neben Hirnleistungsschwächen zu apathisch-depressiven Verfassungen, die ihrerseits die Erkennung hirnorganischer Ursachen verschleiern konnten, besonders wenn weitere persönliche Lebensschicksale hinzukamen, was ja nun hier in einem grauenhaften Maß der Fall war. Die chronisch reaktiven Depressionen sowie die Entwurzelungs- und Entlastungsdepressionen, die mit keinem ernsten Körperschaden kombiniert waren, bildeten den anderen großen und in diesem Ausmaß schon gar neuen Erfahrungsbereich innerhalb unserer ärztlichen und gutachtlichen Aufgaben. Neu war hier für die klassische Psychiatrie außerdem die Erfahrung vom „endogenen Tiefgang“, den einzelne reaktiv-depressive Bilder wie auch depressive Bilder auf hirnorganischer Grundlage bis zum Verarmungs-, Schuld- und hypochondrischen Wahn hin annehmen konnten.

Um diese Ergebnisse zu schildern und die zuvor mitgeteilten allgemeinen Erfahrungen zu erläutern, wollen wir uns nun an unsere eigenen Erfahrungen an 140 Verfolgten halten, die wir in der Zeit von 1936 bis 1961 begutachtet haben.

Der Gutachtenbereich war insofern ausgewählt, als uns besonders viele Berufungsfälle von den Entschädigungskammern (der Land- und Oberlandesgerichte) — nämlich 104 von insgesamt 140 Anforderungen — zuzingen. Eine weitere Besonderheit war durch die geographische und politische Lage Freiburgs in der Südwestecke von Westdeutschland und seine enge Nachbarschaft zur Schweiz und Frankreich bedingt. Auf diese Weise wurden uns neben den wenigen in Westdeutschland lebenden Juden eine Reihe von Begutachtungen über Antragsteller zugewiesen, die jetzt in diesen Nachbarländern leben. So konnten wir 85 der 140 Antragsteller selbst untersuchen, 55 waren aufgrund der Aktenlage zu beurteilen. Sie lebten jetzt in den genannten Nachbarländern bzw. in den angloamerikanischen Ländern. In fünf Fällen war uns wegen mangelhafter Unterlagen eine Beurteilung nicht möglich.

Es überwogen 117 Juden, bei den übrigen Antragstellern handelte es sich ebenfalls um aus rassischen Gründen verfolgte Andersstämmige (4 Zigeuner), weiterhin um Personen, die aktiven oder passiven Widerstand gegen das NS-Regime geleistet hatten (15), schließlich um einige „echte“ Psychopathen, die unabhängig vom Regime „leidend“ und auch sozial zu einer Bürde geworden waren (4).

Von den insgesamt 135 beantworteten Gutachtenfällen haben wir in 102 den Zusammenhang von gesundheitlichen Schäden mit der Verfolgung bejaht.

Zunächst ist auf die in unserem Gutachtenbereich festgestellten endogenen Psychosen einzugehen. Wir haben viermal die Diagnose einer Schizophrenie gestellt. In drei Fällen war die Psychose erst nach der Deportation bzw. Emigration, in einem Fall zwei Jahre danach aufgetreten. In einer dieser drei Fälle war keine KZ- oder andere Haft vorausgegangen und in allen dreien keine cerebralorganische Schädigung (traumatisch, dystrophisch, infektiös).

In unserem vierten Fall, einer paraphrenen Form der Schizophrenie, nahmen wir die vorzeitige Verschlimmerung der anlagebedingten Schizophrenie an. Es lag ein enger zeitlicher Zusammenhang von Verfolgungsmaßnahmen und Ausbruch einer eindeutigen Symptomatik bei einer verheirateten deutschen Jüdin vor. Vierzig Jahre war sie gesund. Ab 1933 Geschäftsboykott und Achtung, 1938 Zerstörung von Geschäft und Wohnung. 1940 KZ in Südfrankreich unter Trennung vom Mann und einem Sohn bei sehr schlechten Ernährungsbedingungen, depressive Verfassung. Ende 1941 Auswanderung nach Uruguay. Auf der Überfahrt die ersten Symptome von Angstzuständen, Verfolgungs- und Beziehungsideen, die

sich auf die Nazis bezogen. In den folgenden Jahren Verschlechterung des Zustandes, ab 1947 klinische Aufnahme, wobei nun neben den Verfolgungsideen Halluzinationen und Denkstörungen beschrieben wurden.

Bei den neun von uns festgestellten Cyclothymien war in zwei Fällen der zeitliche Abstand zwischen Verfolgungsmaßnahmen und Auftreten der ersten cyclothymen Phasen so groß, daß uns ein Zusammenhang mit der Verfolgung nicht wahrscheinlich schien, sondern anzunehmen war, daß sich hier die Eigengesetzlichkeit der cyclothymen Anlage penetrant manifestiert hatte.

In den sieben weiteren Fällen kamen wir zu einem anderen Ergebnis. Hier lag ein eindeutiger zeitlicher Zusammenhang mit den Verfolgungsmaßnahmen für die erste Phase vor. Fünf von diesen sieben Personen waren deutsche Juden, die nach 1933 bis zu ihrer Emigration zunächst einem erheblichen wirtschaftlichen und menschlichen Druck, dann einer wachsenden Bedrohung ihrer Person und Familie — bei zweien einschließlich KZ — ausgesetzt waren und die in dieser Zeit erstmals an einer endogenen Depression erkrankten. (Ein Patient unter ihnen litt im KZ unter derart massiven Schuld- und Minderwertigkeitskomplexen, daß er die furchtbaren Lebensumstände im KZ als gerecht und adäquat empfand.)

Bei weiteren 81 Begutachtungen fanden wir depressiv gefärbte Bilder der Angst, des Versagens, der Hypochondrie und Apathie.

Hiervon hatten wir bei 34 Patienten verfolgungsabhängige cerebralorganische Schädigungen anzunehmen. Es handelte sich um Folgen einer Hirncontusion (5) oder um Zustände nach Fleckfieberencephalitis oder schwerer Hungerdystrophie (29), gelegentlich auch um eine Kombination dieser schweren Schädigungen. (In einem Fall hatte sich nach schwerer Hungerdystrophie und Typhus eine paranoide Psychose mit Demenz entwickelt.)

Bei 14 nicht von uns selbst Untersuchten hat die einschlägige Vorgeschichte die genannten Noxen zutage gefördert, außerdem enthielten die Vorgutachten wenigstens Hinweise auf neurologische Symptome und eine organisch gefärbte Wesensveränderung mit Leistungsversagen und depressiver Verfassung. Bei den 20 von uns selbst Untersuchten haben wir diese Anamnesen und Befunde in eindeutiger Weise selbst erhoben. In manchen Fällen kamen noch Allgemeinveränderungen im EEG hinzu. Luftencephalographische Befunde lagen in den Akten niemals vor. Fünf unserer Gutachtenpatienten ließen die Vornahme einer Encephalographie zu. In all diesen fünf Fällen ergaben sich eindeutig verwertbare Ventrikelerweiterungen und rindenatrophische Veränderungen.

Dies ist ein wichtiges Teilergebnis unserer Gutachtenerfahrungen, besonders wenn man bedenkt, daß in den Vorgutachten, vor allem aus Nord- und Südamerika und nicht selten auch aus der Bundesrepublik und Westeuropa, die Frage der cerebralorganischen Hungerdystrophie- und anderer Folgen trotz deutlicher anamnestischer Hinweise und organisch bedingter Symptome sehr ungenügend herausgearbeitet worden war.

Nicht leicht war bei älteren Patienten die Abgrenzung von einer Cerebralsklerose oder einem Versagenszustand bei Hirnatrophie im Sinne von *Beringer* und *Mallison*, also ohne die obengenannten Hirnschädigungen. Besonders bei Aktengutachten wurde diese Entscheidung nur gelegentlich durch typische Angaben, wie die einer eindeutigen Merkfähigkeitsstörung und Konzentrationsschwäche bei fehlenden Hinweisen auf eine andere exogene Hirnschädigung erleichtert. So fanden wir bei neun Patienten das Bild einer cerebralen Arteriosklerose, bei der wir in Anbetracht des altersmäßig nicht auffälligen Auftretens und andererseits des großen zeitlichen Abstands von der Verfolgung einen Zusammenhang mit den Bedingungen des BEG nicht wahrscheinlich machen konnten.

Schwierig war hier vor allem die Unterscheidung gegenüber den chronischen reaktiven Depressionen (*H. Strauss*). Hiermit tauchte eine für die klassische Psychiatrie ungewöhnliche Erfahrung und Diagnose auf, da man früher derartige lang-

anhaltende depressive Zustandsbilder als Erlebnisreaktionen nicht beobachtet hatte. Sie waren höchstens im engen Zusammenhang mit psychopathischen Verfassungen gesehen und auch dahin gekennzeichnet worden. Erst das grauenhafte Erleben eines unmenschlichen Druckes mit völliger Entrechtung und das Voraugenhaben der drohenden Vernichtung über Jahre hin, verbunden mit extremer Entbehrung sowie die völlige Entwurzelung ließen erkennen, daß es eine Grenze der psychischen Belastbarkeit gibt, aus deren Überschreiten auch chronische seelische Störungen resultieren können. Hinzu kam das persönliche Lebensschicksal nach der Befreiung von der Verfolgung, das ja nicht mehr in den alten Lebensraum zurückführte und das noch besonderer Erörterung bedarf. Bei 38 unserer Gutachtenpatienten haben wir die Diagnose einer chronischen reaktiven Depression durch Verfolgung gestellt (über ein Viertel von 135 Gutachten).

In den meisten unserer Fälle stellte das KZ die traumatische Situation dar, aus der sich später dieses Krankheitsbild entwickelte. Mehrere Autoren (wie H. G. Adler, Cohen, Frankl, Gilbert, Kral und Utitz) beobachteten in den Lagern eine Resignationsphase, in die sich die Häftlinge nach dem Aufnahmeschock und einer gewissen Adaption hineinflüchteten. Sie konnte im Extrem — vor allem bei schwer Hungergeschädigten — zum Bild des „Muselman“ führen. Diese Lagerapathie ermöglichte offenbar für viele das Überleben des Infernos. Für die von den Verfolgern erstrebte und erreichte negative Daseinsform im Lager prägte v. Baeyer den Begriff der „Annihilation“, die sich auf die persönliche Vergangenheit des Menschen (Degradierung zur Nummer), auf die Gegenwart („durch die Unaufhörlichkeit des Unerträglichen“) und auch auf die Zukunft bezog, die also die gesamte Existenz des Menschen erfaßte und bedrohte. Übereinstimmend trafen die Autoren wie wir die auffallende Feststellung, daß in den Lagern selbst kaum neurotisch zu nennende, etwa depressive Reaktionen auftraten, ja sogar, daß vorher bestehende Neurosen verschwanden. Dieses wird mit dem ungeheuren Druck und der Not erklärt, die alle, auch die letzten somatischen und psychischen Kräfte und Reserven zum Überleben erforderte. Dies besagt auch, daß in diesem Phänomen der Lagerapathie noch ein Element des Überlebenswollens enthalten gewesen sein muß.

Denn wir kennen z. B. aus den Selbstschilderungen aus schwerer russischer Kriegsgefangenschaft (*Schilling*) Beispiele dafür, daß ein völlig apathisches Verhalten die Lebenserhaltung zerstören konnte. Vielleicht befanden sich hier ein Teil der Juden im Konzentrationslager und evtl. auch andere vom Nationalsozialismus verfolgte Häftlinge in einer psychologisch etwas anderen Situation. Sie waren unter Umständen immer noch in der Lage, ihr Schicksal nicht nur als ein kollektives und nicht mehr als ein kollektives deutsches Schicksal zu erfahren, sondern es sowohl im immerhin kleinen jüdischen Kollektiv als auch mit einem gewissen Selbstwertcharakter gegenüber dem Unrechtsregime zu erleben. Es ist zu vermuten, daß eine sich hierauf gründende und aufbauende „Apathie“ einen anderen Stellenwert hatte als die apathische Selbstpreisgabe in russischer Kriegsgefangenschaft bei einem Teil der deutschen Soldaten.

Allerdings sind auch hier globale Aussagen über das Schicksal, das Leben und Erleben der deutschen Soldaten in russischer Kriegsgefangenschaft, auch der politisch — nicht nur „rassisch“ — Verfolgten in den Konzentrationslagern nicht möglich. Auch bei ihnen scheint es neben der apathischen Verfallenheit Möglichkeiten der, sei es bewußten Distanzierung vom Gewaltregime und seinem Weg in die verschuldete Katastrophe, sei es der Erfahrung und Bewährung tieferliegender menschlicher Werte, denen man sich zugehörig fühlte, gegeben zu haben, die eine „Apathie“ als Schutzform des Überlebens bewirken konnten.

Bei unseren Gutachtenpatienten hat sich die eigentlich depressive Symptomatik wie auch anderwärts erst nach der Befreiung ausgeprägt. Die Krankheitserscheinungen konnten sich nach unserer Erfahrung unter Umständen erst nach drei bis vier Jahren voll manifestieren. Dies dürfte verschiedene Ursachen und Gründe haben. Einmal ist zu bedenken, daß in der ersten Zeit nach der Befreiung die rein körperlichen Folgeerscheinungen der Haftzeit so im Vordergrund standen,

daß die seelischen Symptome nur wenig — auch von den Verfolgten selbst — beachtet oder als Begleiterscheinung gedeutet wurden. Weiterhin konnte auch das Ausmaß der Entwurzelung mit dem endgültigen Verlust der Familie, der Heimat, der Lebensaufgabe und des Lebensraumes erst allmählich in seiner Totalität erfaßt werden. Im Hinblick auf die Zukunft konnten viele Verfolgte zunächst noch die Hoffnung bilden, etwa über eine Auswanderung in eine neue Welt hinauszufinden. Die Emigration aber intensivierte für viele erst das Gefühl der völligen Verlassenheit oder des endgültigen Verlustes der gelebten Vergangenheit. Bei den nun auftauchenden und wachsenden Anforderungen zeigte sich erst die Unfähigkeit, die ganz neuen Lebensprobleme entsprechend bewältigen zu können. Während *Levinger* für die Genese der psychischen Symptome den längeren Aufenthalt in einem DP-Lager, wo sich das Krankheitsbild oft manifestierte, für bedeutungsvoll hält, konnten wir auch eine Reihe Überlebender beobachten, bei denen sich trotz äußerlich relativ günstiger und bald sich bietender aktiver Lebensmöglichkeiten das gleiche Zustandsbild entwickelte. Die positiven oder negativen Rehabilitationsmöglichkeiten nach der Befreiung scheinen also für die Entstehung der chronischen reaktiven Depression nicht ausschlaggebend zu sein, bestimmten aber vielleicht den Zeitpunkt ihrer Manifestation.

Weniger in der Ausprägung als in der Genese dieser chronischen reaktiven Depression zeigten sich Unterschiede zwischen den Ostjuden, die nach 1940 einer jahrelangen KZ-Haft ausgesetzt waren, und einer Reihe deutscher Juden, bei denen sich auch ohne körperliche Mißhandlungen oder KZ-Haft das gleiche psychische Krankheitsbild entwickeln konnte. Zweifellos war die historisch gegebene Situation der Juden in Osteuropa und der in Westeuropa, vor allem der in Deutschland, in vielen Punkten sehr unterschiedlich.

So war die Geborgenheit in der Religiosität, in der patriarchalischen Ordnung der Familie und der Gemeinde bei den Ostjuden sicher sehr viel intensiver gegeben, und das Bewußtsein, Jude zu sein, deutlicher ausgeprägt. Insgesamt waren sie außerdem in eine größere Leidensfähigkeit und Leidenserfahrung der gesamten östlichen Welt eingebettet. Von der großen Zahl dieser Ostjuden haben nur wenige überlebt. Aber diese wenigen sahen sich nach der Befreiung in ihrem Heimatland und noch mehr nach einer Emigration einer völlig anderen Welt gegenüber, da die sie bisher bergende Familie oder Gemeinde vernichtet, auch ihr alter religiöser Lebensraum verschwunden war. Es war mit der Befreiung aus dem Lager oder mit der Flucht der Ostjuden, sei es nach Westeuropa (Südfrankreich) oder Amerika, auch die Entfernung aus einem zivilisatorisch bescheideneren, aber darin ebenso frei wie schicksalhaft — nämlich östlich — ertragenen Milieu verbunden. Diese Entfernung in eine westliche Welt stiftete eine „Verwirrung der Gefühle“, der Selbstorientierung, der Selbsteinschätzung, die gerade durch das Angebot und die Versuchung durch westliche Maßstäbe hervorgerufen oder gefördert wurde. Dieser Prozeß ist bei manchen Ostjuden nicht zum Ausgleich gekommen und in der chronischen Depression wirksam.

Gegenüber diesen Ostjuden war die Situation der in Deutschland lebenden Juden eine völlig andere, aber auf andere Weise sehr schwierige. Seit dem Ende des 18. Jahrhunderts hatten sich die in Westeuropa lebenden Juden in zunehmendem Maße emanzipiert. Sie waren vor dem Gesetz gleichberechtigt geworden und fühlten sich nicht nur dem Staat, der sie schützte, sondern auch dem Volk verbunden. Sie identifizierten sich z. T. mit den nationalen Ideen und glaubten sich in das Deutschtum integriert, vielfach unter innerer oder äußerer Ablösung vom jüdischen Glauben. Vielleicht kam es infolge der vorausgegangenen jahrhundertelangen Unterdrückungssituation und einem dadurch geprägten Minderwertigkeitsgefühl bei der beginnenden Eröffnung der Möglichkeiten seit der Aufklärung zu einer Neigung, alles zu verwischen, was anders war als das vorgestellte Ideal des Deutschen. Diese überwertige Assimilationstendenz führte zu einer Überkompensation. Die Emanzipation und zunehmende

Gleichstellung mit allen Bürgern des Landes, die Öffnung der Bildungsquellen, führte aber auch zu einer Entbindung ihrer eigenen geistigen, künstlerischen und wissenschaftlichen Qualitäten. So wurde in seiner Zahl und in seiner Bedeutung der schöpferische Anteil jüdischer Menschen an geistigen und kulturellen Leistungen im vergangenen und in den ersten 32 Jahren dieses Jahrhunderts im deutschsprachigen Raum auffallend groß (man denke nur an *Marx, Freud, Einstein, Husserl, Cohen, Kafka, Schönberg, Liebermann, Kerr* u. v. a.). So wurde auch in vielen Aufsätzen und Diskussionen im Deutschland der ersten Nachkriegszeit die Frage nach dieser besonderen Fruchtbarkeit, auch der Affinität und Symbiose jüdischen und deutschen Geistes immer wieder ventiliert. Näheres Eingehen auf diese Frage würde den Rahmen dieser Arbeit überschreiten, es sollte nur nochmals der Hintergrund angedeutet werden, vor dem sich dann die Ereignisse nach 1933 abspielten. Nur wenige der deutschen Juden (in unseren Fällen keiner) hatten wirklich den noch verbliebenen Antisemitismus und dann seine Intensivierung genügend gesehen oder sehen wollen, die schon im II. Kaiserreich, vor allem aber nach dem ersten Weltkrieg einsetzte und der seine Scheinbegründung jetzt aus rassistischen Gesichtspunkten bezog (*Zmarzlick*). So standen sie nach 1933 zum Teil völlig fassungslos der nun unverhüllten und vom Staat proklamierten, sich steigernden Bedrohung gegenüber und konnten sich nur schwer zu einer Flucht ins Ausland entschließen. Sie waren durch eine von ihnen gewählte und nicht mehr gegebene Gemeinschaft ausgestoßen und von einer übernommenen Tradition abgeschnitten worden. *Max Brod* spricht von einem „die Höhe des Leids kennzeichnenden Unglück enttäuschter Wahlverbundenheit“. Dieses Erlebnis erscheint uns für die Entstehung des chronisch reaktiven depressiven Zustandsbildes bei westeuropäischen Juden gleich bedeutsam zu sein wie die Diskriminierung, Entwürdigung, Degradierung, finanzielle Notlage, Haftdrohung und Haft selbst, wobei die Wehrlosigkeit und das Erleben müssen der Zerstörung der Rechtsstaatlichkeit ein weiteres und entscheidend belastendes Moment darstellte. Ja, diese beiden Bereiche sind bei unseren westeuropäischen Juden in ihrer gegenseitigen Bedingtheit für das Zustandekommen chronisch reaktiver Depressionen nicht zu trennen. Voraussetzung für die Annahme einer genetischen Mitbeteiligung dieser Umstände am Zustandekommen eines chronisch reaktiv depressiven Bildes war eben bei unseren Begutachtungspatienten, daß sich der oben angedeutete Hintergrund des westeuropäischen jüdischen Schicksals in der persönlichen Lebensgeschichte widerspiegelte und als ein nicht zur Ruhe kommendes Motiv zu erkennen war. Als Beispiel möge die kurze Schilderung eines unserer Fälle dienen.

E. E., geb. 1899:

Herr E. stammt aus einer seit Jahrhunderten in Schlesien ansässigen jüdisch-deutschen Familie. Sein Bruder fiel im I. Weltkrieg. Er selbst wuchs in Berlin auf, war im I. Krieg Sekretär bei Rathenau, ab 1916 deutscher Soldat. Er wurde dann selbständiger Stenograf, vor allem für Anwälte bei großen Prozessen. Er fühlte sich völlig als Deutscher integriert, blieb nach 1918 Monarchist. 1933 durfte er keine deutschen Gerichte mehr betreten, war Pöbeleien durch Pimpfe ausgesetzt, erlebte Haussuchungen, begriff aber erst 1936 nach Warnung, wie ernst die Situation auch für ihn war, emigrierte in die Schweiz bzw. nach Liechtenstein, war hier durch eine nationalsozialistische Gruppe weiteren Diffamierungen ausgesetzt und mußte befürchten, über die Grenze nach Deutschland verschleppt zu werden. Schon 1933 erlebte er eine allmählich zunehmende Veränderung seines psychischen Zustandes. Er fragte immer wieder: „Warum bin ich ein Feind des deutschen Volkes?“ Er spürte eine ständige Angst vor „der Hand auf der Schulter“, die sich später in fast zwanghafte Symptome ausweitete und ihn nach der Flucht aus Deutschland und auch nach 1945 nicht mehr verließ. Er wurde zunehmend bedrückter, unkonzentriert, entschlußlos, allgemein verlangsamt, fühlte sich körperlich abgeschlagen, schlief schlecht und konnte seinen Beruf nicht mehr ausüben. Er verglich sich mit einem Vogel, dessen Schwingen gebrochen sind. So brachte die gelungene Emigration, wie auch *v. Baeyer* be-

tont, in vielen Fällen nicht die erhoffte Entlastung. Diese Flüchtlinge waren in den Aufnahmeländern oft weiterhin isoliert und wirtschaftlicher Not ausgesetzt. In manchen Ländern wurden sie während des Krieges als Deutsche interniert oder sie hatten z. B. in der Schweiz striktes Arbeitsverbot, wodurch die Einordnung in die neue soziale Umwelt und die Überwindung der vorangegangenen Erlebnisse erschwert wurde.

Kolle und *Huk* betonten die unterschiedliche Erlebnisweise der Verfolgten bei den rassistisch Verfolgten und den aktiven Widerstandskämpfern. Sicherlich wird die Möglichkeit einer auch diesseitigen Sinngabe des Erlittenen und die theoretisch gegebene Alternative, die getroffene Entscheidung zum Widerstand zu korrigieren, eine andere seelische Ausgangslage bedingen. Jedoch sahen wir in einigen Fällen auch bei aktiven Widerstandskämpfern das Bild einer chronisch reaktiven Depression. Es handelte sich dabei um Kommunisten, die schon 1933 oder 1934 zu Haftstrafen abgeurteilt wurden oder die in die Illegalität gehen mußten. Sie waren während der ganzen zwölf Jahre der Hitlerzeit einer zunehmenden Bedrohung ausgesetzt. Diesen Menschen war auch nach der Befreiung eine aktive Bewältigung der sich ihnen stellenden Probleme nicht mehr möglich. Die Hintergründe und Motive für die Genese der chronisch reaktiven Depression bei solchen verfolgten Kommunisten sind auch nach unseren Erfahrungen weit uneinheitlicher als die der rassistisch Verfolgten. Unser eigenes Erfahrungsgut ist hierbei recht klein, aber es mögen doch einige Faktoren angeführt werden, die zur Nichtbewältigung solcher Verfolgungsschicksale nach der Befreiung beigetragen haben. Einmal war es die lange Dauer der Verfolgungssituation und des dadurch erzwungenen Sonderdaseins und das auch in unseren Fällen jugendliche Alter, das vielleicht ein mangelndes Durchhaltenkönnen mit sich bringt. Inwieweit auch für sie Zweifel an der Richtigkeit ihrer Ideologie oder deren mangelnde Resonanz in Westeuropa eine zusätzliche bzw. die Erkrankung unterhaltende Belastung darstellte, mag dahingestellt bleiben.

Zur Verdeutlichung nachfolgende Krankengeschichte.

E. F. S., geb. 1911:

Herr S. wuchs als Sohn eines Grubenarbeiters im Ruhrgebiet auf und wurde selbst auch Bergmann. Ab 1930 war er ständig arbeitslos. Er war Funktionär in der kommunistischen Jugend. Als nach dem Reichstagsbrand alle Kommunisten verhaftet wurden, konnte er zunächst in einer Nachbarstadt untertauchen, mußte dann nach Holland fliehen, wurde dort nur notdürftig unterstützt, ging schließlich ins Saargebiet, floh von dort nach Frankreich, kam zunächst in ein Sammellager und war dann bis zum Krieg auf Arbeitslosenbaustellen eingesetzt. Inzwischen erfuhr er, daß seine Familie, vor allem seine Mutter, längere Zeit verhaftet und auch mißhandelt worden war. Bei Kriegsausbruch wurde er als Deutscher interniert, unmittelbar vor dem Einmarsch der deutschen Truppen freigelassen, lebte dann im noch unbesetzten Frankreich, wo er aber die Auslieferung durch die französische Miliz der Vichy-Regierung befürchten mußte. Nach der völligen Besetzung Frankreichs war er gezwungen, unterzutauchen, mußte den Aufenthaltsort häufig wechseln, war Hunger und Kälte ausgesetzt und lebte in einer ständigen Angst und Unsicherheit, doch noch verhaftet zu werden. — Schon in Holland zeigten sich bei ihm die ersten Symptome mit unruhigem Schlaf, Herzangst, Durchfällen, gedrückter Stimmung und Selbstvorwürfen wegen der Repressalien gegen seine Angehörigen. Nach dem Kriege war er uninteressiert, auch für Politik, mußte ständig an die Jahre der Illegalität denken, war durchgehend gedrückter Stimmung, ohne Antrieb, kapseelte sich ab. Er ist wegen seiner Beschwerden in ständiger Behandlung.

Eine Reihe der von uns Untersuchten, die erst später in KZ-Haft gekommen waren, berichtete, daß das Erlebnis der Angst vor der ständig drohenden Inhaftierung mit der, wenn auch nur geringen Chance, doch noch davon verschont zu bleiben, für sie ein in der Spannung fast unerträgliches und noch nachhaltigeres Erlebnis darstellte als die KZ-Haft selbst, so unvorstellbar auch das Grauen dort war. Auch *v. Baeyer* weist

darauf hin, daß bei Untergetauchten, etwa in der „Anne-Frank-Situation“, die ständige Angst und Bedrohung eine dem KZ vergleichbare schwere Belastung darstellte. Auch wir konnten einige Überlebende untersuchen, die während des Krieges in Frankreich oder in Polen einige Jahre in der Illegalität gelebt hatten, ständig ihren Aufenthaltsort wechseln mußten, in all der Zeit nie oder nur ganz selten einen Menschen fanden, dem sie vertrauen konnten, die dem Hunger und der Kälte ausgesetzt waren und bei denen sich heute noch, oft schon physiognomisch, das Gehetztsein, das Dem-anderen-nicht-trauen-Können und die ständige Angst widerspiegelt. Ein weiteres Beispiel für die individuelle Ausprägung des depressiven Bildes ist das „Schuldgefühl der Überlebenden“ (*Trautman*), auf das auch *Bensheim* und *Venzlaff* hinwiesen, das uns ebenfalls von mehreren Überlebenden geschildert wurde. Hierzu folgende Lebensgeschichte.

K. A., geb. 1904:

Herr K. stammt aus einer jüdisch-polnischen Familie und führte bis 1933 tatkräftig in Beuthen ein Obstgeschäft. Nach den ersten Diffamierungen und Mißhandlungen durch die SA floh er mit seiner Familie nach Kattowitz. Im Sommer 1939 ging er dann nach Palästina, um eine Existenz aufzubauen und dann möglichst schnell seine Familie nachkommen zu lassen. Kurz nach seiner Ankunft in Israel brach der Krieg aus, und er wußte seine Familie den Verfolgern ausgesetzt. 1946 wurde seine bis dahin noch gehegte Hoffnung durch die amtliche Nachricht vom Tode seiner Frau und seiner Kinder zunichte. Seit Kriegsausbruch war er von schwerer innerer Ruhelosigkeit, Reizbarkeit, Interesselosigkeit, Konzentrationschwäche, zunehmend schweren Zwangsgedanken und Selbstvorwürfen gequält. Er trägt dauernd das Schuldgefühl mit sich, seine Familie im Stich gelassen, ja geradezu der Vernichtung ausgeliefert zu haben. In einer zweiten Ehe, in die er quasi hineinflüchtete, traten bei ihm erhebliche Libido- und Potenzstörungen auf. Herr K. ist orthodoxer Jude.

Trotz einer fehlenden effektiven, geschweige denn juristisch zu definierenden Schuld war hier ein tiefverwurzeltes, anhaltendes schweres Schuldgefühl aufgetreten, das sich in einem Fall vielleicht in der Selbstbestrafung durch die erheblichen Zwangssymptome auszugleichen suchte. Da es sich bei solchen Patienten mit ausgeprägtem Schuldgefühl des Überlebens in unseren Fällen und auch bei den in der Literatur bisher genannten ausschließlich um Juden handelt, läßt sich die Frage stellen, ob dieser depressive Schuldwahn eher bei Menschen mit einem tiefer verwurzelten Familien- und Sippengefühl, vielleicht auch mit dem alttestamentarischen Geschichts- und Gottesbild auftritt (*Ruffin*).

Die Schwierigkeit der diagnostischen Abgrenzung des Krankheitsbildes einer chronisch reaktiven Depression von anderen erlebnis-reaktiven Störungen mit mehr neurotisch zu nennenden Zügen, die meist nicht wie die erstere Krankheitsgruppe die Gesamtheit aller Lebensbezüge erfassen und ständig in Frage stellen, sondern von isolierten Symptomen aus zu Beeinträchtigungen führen, war oft sehr groß. Bei letzterem handelte es sich vor allem um Angstneurosen, wobei diese Menschen auch heute noch unter einem ständigen Gefühl des Bedrohtseins leiden und bei denen oft noch die konkrete Furcht vor der verhaftenden „Hand auf der Schulter“ besteht. Das Selbstwertgefühl ist meist erheblich beeinträchtigt, sie reagieren äußerst empfindlich auf nur leise Kritik, sind mißtrauisch gegen ihre Umgebung geblieben und neigen dazu, auch eine positive Zuwendung als heuchlerisch, berechnend oder als verletzendes Mitleid umzudeuten. Es kommt zu schweren Kontaktstörungen bis zu Sozialneurosen im Sinne *Trautmans*. Bei einem Schriftsteller und bei einer Sängerin unter unseren Fällen resultierte aus der jahrelangen Verfolgungssituation ein völliges Erlöschen der künstlerischen Potenz. Bei allen diesen neurotischen Störungen sind immer in mehr oder minder ausgeprägter Form gleichzeitig diffuse vegetative Beschwerden festzustellen, die nach *Trautman* und *H. Strauss* als Begleiterscheinung der gestörten Affektlage, als sekundäre somatische Auswirkung der psychischen Vorgänge anzusehen sind. In 21 unserer Fälle bejahten wir den Zusammenhang der jetzt bestehenden neurotischen Störungen

mit der Verfolgung. In weiteren 10 Neurosefällen vermochten wir einen erkennbaren Zusammenhang mit der Verfolgung nicht anzunehmen.

Ein Vergleich der Altersgruppen zeigte, daß die mehr neurotische Symptomatik bei den zur Zeit der Verfolgung noch jugendlichen Menschen deutlicher ausgeprägt war. Die damals Zehn- bis Zwanzigjährigen boten oft das Bild einer schweren neurotischen Entwicklungsstörung, die bis zu einem Abbrechen der weiteren psychischen Entwicklung führen konnte, wie auch *Kolle* und *H. Strauss* beschreiben. Bei diesen noch als Kinder Inhaftierten kam es im Lager selbst, vor allem im affektiven Bereich, zum Stagnieren der psychischen Entwicklung, während die mehr auf das Vitale ausgerichteten psychischen Funktionsbereiche mehrere Entwicklungsstufen überspringen mußten. Schon aus dieser Diskrepanz konnten neurotische Störungen resultieren. Bei den zur Zeit der Verfolgung etwa Zwanzig- bis Dreißigjährigen, soweit sie inhaftiert waren, lag überwiegend das als „KZ-Syndrom“ oder „asthenisches Syndrom der Deportierten“ durch *Thygesen* und *Targowla* beschriebene Bild des chronischen Versagenszustandes mit einer allgemeinen Asthenie vor, die außerdem durch eine chronische Angst charakterisiert ist. Die Menschen dieser Altersgruppe, die damals im Begriff waren, ihr Leben aufzubauen, konnten nach der Zerstörung ihres Lebensentwurfes nur noch mit erheblich reduzierten seelischen Kräften an die Bewältigung ihrer Lebensprobleme herangehen, sie erlebten häufig ihr Versagen und erfuhren so mindestens eine Niveausenkung ihres ursprünglichen Zukunftsbildes. — Die chronisch depressiven Bilder entwickelten sich vor allem bei den damals über dreißigjährigen Verfolgten. Diesen Menschen war die Sinngebung ihres Lebens zerbrochen, ein Neubeginn war ihnen nicht mehr möglich, und der so zwangsläufig in die Vergangenheit gerichtete Blick unterhielt und unterhält die ständige Gedrücktheit und die chronische Trauer. Nach ausländischen Berichten (*Bastiaans*, *Bensheim*) scheint die Prognose einer Therapie dieser erlebnisreaktiven und neurotischen Störungen nicht günstig. Lediglich *Trautman* aus New York berichtet von einer Besserung der Symptome in einer Reihe seiner Fälle. In Deutschland und auch in unserer Klinik liegen nur sehr wenige psychotherapeutische Erfahrungen bei Verfolgten vor. *Matussek* wies auf die Schwierigkeiten der jetzt noch in Deutschland lebenden ehemaligen KZ-Häftlinge hin, einen wirklich unbefangenen Kontakt mit ihrer Umwelt zu erreichen. Sicher kommt auch in der Begutachtungssituation der Haltung des explorierenden Arztes eine große Bedeutung zu, zumal diese Untersuchung in zahlreichen Fällen für die ehemals durch Deutsche Verfolgten die erste Berührung mit dem jetzigen Deutschland ist und so zu einer sehr kritischen Situation, aber auch zu einer ersten Brücke der Wiederbegegnung und damit der Wiedergutmachung werden kann.

Hierbei darf nicht übergangen werden, daß wir in 33 Fällen den Zusammenhang zwischen Verfolgung und später aufgetretenen Leiden nach den Bedingungen des BEG nicht wahrscheinlich machen konnten. Neben den genannten drei Schizophrenien und zwei Cyclothymien hat es sich hierbei um zwei Wochenbettpsychosen gehandelt, von denen die eine 1934 auftrat und ohne Restsymptome ausheilte und die andere erst acht Jahre nach Beendigung der Verfolgung einsetzte, ferner um neun Cerebralsklerosen, sechs Psychopathien, zehn Neurosen und einen Gesunden. Die Frage ist nicht ohne weiteres von der Hand zu weisen, wieweit es nicht angebracht gewesen wäre, jeden anerkannt Verfolgten im Falle aller, auch später auftretenden Erkrankungen nach einem dann anderslautenden Gesetz ärztlich zu versorgen und in seiner wirtschaftlichen Existenz zu sichern, was unseres Wissens in den USA für alle Teilnehmer am letzten Weltkrieg gilt.

Andererseits enthält das vorliegende Gesetz eine Reihe von Bestimmungen, wie sie in keinem anderen unserer Versorgungsgesetze vorkommen. Die Besonderheiten dürften bekannt sein. Wir sehen sie grundsätzlich in folgendem. Während unsere Versorgungs- und Unfallgesetze lediglich Gesund-

heitsschäden durch Kriegseinwirkung oder Unfall festzustellen und diese zu entschädigen haben, kommt bei den NS-Verfolgten immer die schuldhaftige Gesundheitsschädigung hinzu und rückt diese Vorgänge aus dem Bereich der Kriegsfolge- und Unfallgesetze, die sich in der Regel mit schicksalhaft entstandenen Gesundheitsschäden befassen, heraus in die Richtung der Zivil- und Strafrechtsgesetzgebung. Dort haben auch die durch die Schuld von anderen ausgelösten anlagebedingten körperlichen Leiden wie die hierdurch verschlimmerten Körperleiden und nun auch deren psychische Begleiterscheinungen und hierdurch zustande gekommenen psychischen Gesundheitsschäden selbst schon lange eine eigene Bewertung erfahren.

Wie der Bundesgerichtshof in seinem Urteil vom 18. 5. 1960 hervorgehoben hat, waren die nationalsozialistischen Verfolger „durchweg darauf gerichtet, den Verfolgten nicht nur seiner wirtschaftlichen Existenzmöglichkeit zu berauben und ihn physisch zu vernichten, sondern ihn zuvor auch auf alle erdenkliche Weise zu quälen und ihn zu erniedrigen, um ihn so auch in seiner menschlichen Würde, im innersten Kern seiner personhaften Existenz, zu treffen und zu zerstören“. Da sie hiermit Erfolg gehabt haben und die klassische Neuropsychiatrie sich dahin belehren lassen mußte, daß es neben den physischen auch psychische Dauerschäden der menschlichen Person und Existenz gibt, war es notwendig, in das BEG auch den Entschädigungsanspruch für psychische Störungen aufzunehmen, die — wie der Gesetzgeber sagt — „durch Verfolgungsmaßnahmen adäquat verursacht sind“. Die notwendige Konsequenz dieses Schrittes war die, nun auch hier im Bereich der psychischen Gesundheitsstörungen die Frage des Zusammenhangs mit früheren psychischen Leiden, mit latenten und manifesten Anlagen in Richtung des Abnormen neu zu betrachten und zu regeln. Hier konnte man sich bemerkenswerterweise früherer Entscheidungen des Reichsgerichts, die eben vor allem die zivilrechtliche Gesetzgebung bei psychischen Gesundheitsschäden betroffen hatten, auch jüngerer einschlägiger Entscheidungen des Bundesgerichtshofes bedienen. Dabei mußte und muß in bezug auf die Verfolgten im Blickfeld bleiben, daß das durchgängige Maß und die bis zur „personhaften Existenz“ vordringende Art der schuldhaften Verfolgung so häufig und tiefgreifend waren, daß sie bei der Ursachenabwägung sowie bei dem Hinzukommen von krankhaften oder abnormen Anlagefaktoren ihr volles Gewicht zu behalten hatten. Diesem Umstand haben die Durchführungsverordnungen zum BEG in einer Weise gerecht zu werden versucht, der weder den Rahmen der Rechtsprechung noch die Betrachtungs- und Handhabungsweise unserer medizinischen Wissenschaft sprengt oder fragwürdig erscheinen läßt. Sie berücksichtigen vielmehr die Erfahrungen, die — was den medizinischen Sektor betrifft — durch die Verfolgungsschicksale im gesundheitlichen Bereich hinzugekommen sind. Hinzugekommen sind also neue Erfahrungen zu früheren Erkenntnissen und therapeutischen und gutachtlichen Konsequenzen, die wir innerhalb der Medizin in den letzten Jahrzehnten gewonnen haben.

Auf diese Weise ist aber etwas ermöglicht worden, worauf es uns Medizinern doch auch sehr ankommen sollte, ganz gleich, welchem Volk wir angehören und welchem Staat und System wir unterstehen. Mit diesem Gedanken kehren wir an den Anfang dieses Berichtes zurück.

Wir waren von der Tatsache ausgegangen, daß die Technik in zunehmendem Maße eine beherrschende Rolle in allen menschlichen Bereichen gespielt hat und spielt und daß sie in Zeiten menschlicher und politischer Katastrophen der Präzision der Vernichtung wie der Präzision der Verhinderung bzw. der Milderung und Beseitigung von Gesundheitsschäden im Falle der nicht gelungenen Vernichtung dient. Um aus diesem verderblichen Kreis herauszukommen, müßte — vielleicht neben einer moralischen Aufrüstung — vor allem der Mensch selbst in die Lage kommen, die Technik anders und eindeutiger als seither zu verwenden und zu beherrschen. Die-

ses Problem gibt es auch in der Medizin in vielfältiger und sehr unmittelbarer Weise.

Hier wurden nur die mittelbaren Beziehungen der Medizin zu diesem Problem anhand unserer Erfahrungen an den Verfolgten dargelegt. Es ergab sich, daß uns die technisch verbesserte Diagnostik zur Ergänzung unseres neuropsychiatrischen Wissens verholfen hat. Andererseits hat aber auch ein gewisser — von der Technik nicht abhängiger — Methodenwandel in der Diagnostik und Therapie hirnorganischer, endogener und psychoreaktiver Erkrankungen in unserem Fachgebiet zu einer über den naturwissenschaftlichen Aspekt hinausgehenden Betrachtungsweise des kranken Menschen und damit der menschlichen Natur überhaupt geführt. Dieser Methoden- und Betrachtungswandel selbst hat uns in den letzten Jahrzehnten zu neuem diagnostischen und therapeutischen Erkennen und Handeln verholfen. In ihm gelten weiterhin die naturwissenschaftlichen Grundlagen und Techniken unserer medizinischen Wissenschaft. Aber sie spielen nicht mehr die allein führende, d. h. unser Denken und Handeln beherrschende Rolle. Sie werden ergänzt durch Erkenntnisse und Erfahrungen, die nicht nur die biologische, sondern auch die personale Seite des Menschen, seine Geschichtlichkeit, seine sozialen und biographischen Bezüge betreffen. Sie betreffen hierbei auch seine leibliche Verfassung, seine Gesundheit und Krankheit, ja dieser Betrachtungswandel führte seinerseits auch zu Ansätzen einer andersartigen und einheitlicheren, der psycho-physischen Natur des Menschen angemesseneren Forschungsweise, die auch die naturwissenschaftlich erarbeiteten Phänomene in diesen Wandel mit einbezog (U. v. Weizsäcker). Über letzteres konnten wir hier nicht handeln.

Aber in diesen großen Bereich einer umfassender orientierten medizinischen Wissenschaft und ihre entsprechende ärztliche Denk- und Handlungsweise gehören die hier berichteten Erfahrungen an den Verfolgten mitten hinein.

Wenn wir uns bewußt sein müssen, daß es keine Maßnahmen und Handhaben geben kann, die der Linderung oder gar Beseitigung der durch die Verfolgung entstandenen und weiterwirkenden Leiden wirklich entsprechen könnten und wenn viele von uns mißtrauisch gegenüber der Dauerwirkung des menschlichen Erinnerungsvermögens für fremde und eigene Fehler wie moralische Erschütterungen sind, dann könnte vielleicht ein Geringes möglich sein, das unter dem größeren Aspekt steht, der zu Anfang dieser Erörterung in dem Problem der Technik und ihrer Beherrschung angedeutet wurde. Dieses anscheinend Geringe bestände theoretisch und konkret darin, daß jetzt und in Zukunft unsere Wissenschaft und unser Beruf auf der Naturwissenschaft und auf mehr als ihr gründet. Wir meinen, daß dieses Mehr, das etwas vom ganzen Menschen und seiner psycho-physischen Natur zum „Gegenstand“ hat und es nicht aus dem Auge verliert, auch unser technisches Wissen und Können unterordnen und beherrschbar machen sollte. Ein solches Mehr könnte ein kleiner Beitrag zur Bewältigung des Weltproblems „Mensch-Technik“ sein, und es könnte in unserem Lebens- und Berufsbereich es wenigstens erschweren, in eine Situation zurückzufallen, der gegenüber unsere Wissenschaft seinerzeit und aus ihrem eigenen Bereich heraus keine festeren Schranken aufgerichtet hatte.

LITERATUR:

- Adler, H. G.: Theresienstadt 1941—1945, Tübingen 1955.
 Bastiaans, J.: Psychosomatische Gevolgen van Onderdrukking en Verzet, N. V. Noord-Hollandsche Uitgevers Maatschappij, Amsterdam 1957.
 Baeyer, W. von: Die Freiheitsfrage in der forensischen Psychiatrie unter besonderer Berücksichtigung der Entschädigungsneurosen, Nervenarzt 28, 337 (1957).
 Erlebnisbedingte Verfolgungsschaden, Nervenarzt 32, 534 (1961).
 Bensheim, H.: Die KZ-Neurose rassistisch Verfolgter, Nervenarzt 31, 462 (1960).
 Bonhoeffer, K.: Über die Bedeutung der Kriegserfahrungen für die allgemeine Psychopathologie und Aetiologie der Geisteskrankheiten. Hdb. der ärztl. Erfahrungen im Weltkrieg 1914—18, Barth, Leipzig 1922, Bd. 4.
 Bostroem, A.: Zur Frage der Auslösung endogener Psychosen durch äußere Faktoren, Münch. Med. Wschr. 1, 963 (1933).

Bürger-Prinz, H.: Psychiatrie und Probleme der Umwelt, Studium Generale 4, 227 (1951).
 Cohen, E. A.: Human behaviour in the Concentration camp, London 1954.
 Faust, C.: Hirnatrophie nach Hungerdystrophie, Nervenarzt 23, 406 (1952).
 Frankl, V. E.: Psychohygienische Erfahrungen in Konzentrationslagern, Hdb. der Neurosenlehre und Psychotherapie, Bd. 4.
 Gilbert, G. M.: The Psychology of Dictatorship, New York 1950.
 Hoche, A. E.: Beobachtungen bei Fliegerangriffen, Arch. Psychiat. 57 (1917).
 Huk, B.: siehe Michel, M.
 Kalle, K.: Die Opfer der nationalsozialistischen Verfolgung in psychiatrischer Sicht, Nervenarzt 29, 148 (1958).
 Kluge, E.: Über die Folgen schwerer Haftzeiten, Nervenarzt 29, 462 (1958).
 Kral, V. A.: Psychiatric Observations under severe chronic stress, Am. J. Psychiat. 108, 185 (1951).
 Kulenkampff, C.: siehe Zutt, J. und C. Kulenkampff.
 Levinger, L.: Psychiatrische Untersuchungen in Israel in 800 Fällen mit Gesundheitsschadenforderung wegen Nazi-Verfolgung, Nervenarzt 33, 75 (1962).
 Matussek, P.: Die KZ-Lagerhaft als Belastungssituation, Nervenarzt 32, 538 (1961).
 Michel, M.: Gesundheitsschäden durch Verfolgung und Gefangenschaft und ihre Spätfolgen, Röderberg-Verlag, Frankfurt 1955.
 Oppenheim, H.: Neurosen nach Kriegsverletzungen, Dt. Zschr. Nervenheilk. 56, 4 (1916).
 Rauschelbach, H. H.: Zur Klinik der Spätfolgezustände nach Hungerdystrophie, Fortschr. Neurol. Psychiat. 22, 214 (1954).
 Ruffin, H.: Melancholie, Dtsch. Med. Wschr. 82, 1080 (1957).

Schilling, F.: Selbstbeobachtungen im Hungerzustand, Beiträge aus d. Allg. Medizin, 6. Heft (1948), Enke, Stuttgart.
 Schrappe, O.: Die ätiologische und pathogenetische Bedeutung nicht-endogener Faktoren für die Schizophrenie, Thieme, Stuttgart 1959.
 Schulte, W.: Cerebrale Defektsyndrome nach schwerer Hungerdystrophie, Nervenarzt 24, 415 (1953); Hirnorganische Dauerschäden nach schwerer Dystrophie, München-Berlin 1953.
 Strauss, H.: Besonderheiten der nichtpsychotischen seelischen Störungen bei Opfern der nationalsozialistischen Verfolgung und ihre Bedeutung bei der Begutachtung, Nervenarzt 28, 344 (1957).
 Targowla, R.: siehe Michel, M.
 Thygesen, P.: Acta Med. Scand. 144 Suppl. 274.
 Trautman, F. C.: Psychiatrische Untersuchungen an Überlebenden der NS-Vernichtungslager 15 Jahre nach der Befreiung, Nervenarzt 32, 545 (1961).
 Uitz, E.: Psychologie des Lebens im KZ Theresienstadt, Wien 1948.
 Venzlaff, U.: Die psychoreaktiven Störungen nach entschädigungspflichtigen Ereignissen, Springer, Berlin 1948.
 Weibrecht, H. J.: Cyclothymes Syndrom und hirnatrophischer Prozeß, Nervenarzt 24, 489 (1953); Endogene Psychose und Lebenskrise, Nervenarzt 25, 465 (1954).
 Weizsäcker, V. von: Der Gestaltkreis, Thieme, Stuttgart 1950.
 Zmarzlick, H. G.: Der Antisemitismus im 2. Reich, Vortrag gehalten am 20. 1. 1962 in der Freiburger Universität.
 Zutt, J.: Das Schizophrenieproblem, nosologische Hypothesen, Klin. Wschr. 34, 679 (1956).
 Zutt, J. und C. Kulenkampff: Das paranoide Syndrom in anthropologischer Sicht, Springer, Berlin 1958.

14. Aussprache

Brief von Gerhard Schoenberger an den Freiburger Rundbrief

Wir begrüßen den Brief, der die — in der darin genannten Besprechung — aufgeworfene Frage klärt. Es darf nicht der Rest einer Vermutung bleiben, daß die Dinge „nicht so schlimm“ gewesen waren.

Berlin, 30. 11. 1964

In der schönen Besprechung meines zweiten Buches „Wir haben es gesehen“ (Freiburger Rundbrief Nr. 57/60, Januar 1964, S. 150—151) steht am Ende die Frage, ob die von mir gesammelten Augenzeugenberichte „als typische Aussage über ein Kollektivschicksal gelten“ können, oder ob sie nicht nur die jeweils extremste Situation nachzeichnen, wörtlich:

... ob es nicht doch einseitig ist, wenn das Prinzip des Ghettos im wesentlichen an Warschau, das der Massenvernichtung nur am Beispiel des Lagers Auschwitz oder der Erschießungen im Osten aufgezeigt wird, der „Aufstand gegen den Tod“ (IX. Kapitel) nur aus Beiträgen aus dem Osten besteht?

Die Frage bleibt offen und legt so zumindest den Gedanken nahe, vielleicht sei es ganz so schlimm, wie die Berichte schildern, doch nicht überall gewesen. Dieses Mißverständnis wäre allerdings fatal. Ich hoffe, man wird mir glauben, daß es mir nicht um meine Arbeit, sondern um die historische Wahrheit zu tun ist, wenn ich meine Antwort dazu gebe.

1. Der Versuch, die Ereignisse der Jahre 1933—1945 anhand von nicht mehr Augenzeugenberichten zu spiegeln, als in einem Band Platz finden, zwang zu strenger Beschränkung auf jeweils charakteristische Beispiele für jede Phase der Verfolgung. Daß die Wahl dabei unter anderem auf das größte Ghetto (Warschau) und das größte Lager (Auschwitz) fiel, hatte zunächst den ganz praktischen Grund, daß es über diese beiden Orte besonders viele Berichte und Dokumente gibt.

2. Gleichzeitig dürfen die dortigen Ereignisse, wie die Augenzeugen sie schildern, aber auch als durchaus typisch gelten. Die Lebensbedingungen in Warschau unterschieden sich prinzipiell in nichts von denen in anderen Ghettos, und die schließliche „Aussiedlung“ der dortigen Juden hat sich so überall in Polen abgespielt.

Auschwitz-Birkenau, die größte Todesfabrik und gleichzeitig auch der größte Sklavenkonzern des Hitlerreiches, ist ein besonders anschauliches Beispiel, weil sich an ihm die Arbeits-

weise der Konzentrationslager wie der Vernichtungslager zeigen läßt.

Auch hier muß man sagen, daß die Verhältnisse im Häftlingslager nicht etwa schlimmer waren als in Mauthausen und in anderen Konzentrationslagern. Und die Massenvergasungen mit Zyklon-B in Birkenau wurden, wie der Gersteinbericht sehr eindringlich zeigt, von der langsamer und nicht immer zuverlässig wirkenden Erstickungstechnik mit Motorenabgasen, die in den anderen, wesentlich primitiveren Vernichtungslagern wie Treblinka, Sobibor, Belzec und Chelmo üblich war, an Grausamkeit eher noch übertroffen.

3. Außer den geschilderten Methoden des Mordes durch Hunger, durch Zwangsarbeit und durch Gas gab es noch eine vierte: Erschießen. Sie wurde besonders nach dem Überfall auf die Sowjetunion, als die Gaskammern noch nicht arbeiteten, von den Einsatzgruppen in großem Stil angewandt. Diesen Massenexekutionen fiel über eine Million Menschen zum Opfer. Für die russischen Juden zumindest, gleich welchen Alters und Geschlechts, war sie also durchaus „typisch“.

4. Es trifft zu: Widerstand wurde in allen von Hitlerdeutschland besetzten Ländern geleistet, auch von Juden. Aber in Westeuropa vollzog er sich überwiegend lautlos und unsichtbar. Die Beschaffung falscher Pässe und illegaler Schlupfwinkel, der Schmuggel von Nachrichten, Lebensmitteln und Menschen überwog. Mein Buch berichtet auch darüber.

Der „Aufstand gegen den Tod“, die Bildung von bewaffneten jüdischen Kampforganisationen, die — dem Warschauer Vorbild vom Frühjahr 1943 folgend — in Ghettos und Lagern Aufstände organisierten oder in die Wälder zu den Partisanen gingen, war dagegen auf Polen und die Sowjetunion beschränkt. Daher können auch die Berichte darüber nur „aus dem Osten“ kommen.

Der eine oder andere mag meine Hinweise kleinlich finden. Aber wenn von den NS-Verbrechen gesprochen wird, sollten wir — meine ich — darauf achten, daß weder ihr ungeheures Ausmaß noch ihre furchtbaren Details verwischt werden. Wir müssen diesen Blick zurück ertragen. Damit fängt es an.

Gerhard Schoenberger (Berlin)

15. Rundschau

15/1 Diplomatische Beziehungen mit Israel

„Endlich“, überschreibt die ‚Badische Zeitung‘ zutreffend ihren Leitartikel vom 14. 5. 1965, in dem sie berichtet: „Seit dem 12. Mai 1965, 17.30 Uhr, bestehen diplomatische Beziehungen zwischen der Bundesrepublik und Israel. Nach Jahren des Zögerns und nach zehn Wochen zäher Verhandlungen ist damit endlich der Schritt getan worden, der im Interesse des deutschen Ansehens in der Welt, vor allem aber aus Gründen der Selbstachtung längst schon fällig gewesen wäre...“

Zu den auch von uns lang ersehnten diplomatischen Beziehungen mit Israel hat auf dem langen Weg dazu sich auch der Freiburger Rundbrief-Kreis verschiedentlich eingesetzt. Dieser Weg führt von den „Ersten Schritten auf dem Wege zum Frieden mit Israel“ über die deutsch-israelischen Verhandlungen zu dem am 10. 9. 1952 ratifizierten Reparationsabkommen mit Israel, dem Luxemburger Abkommen [s. u. S. 92], und ist ein wirrer und schwerer Entwicklungsgang der deutschen Wiedergutmachung. Wir haben im Rundbrief laufend darüber berichtet (vgl. u. a.: Rundbrief III/IV, 12/15 vom Dezember 1951, Sonderausgabe: Friede mit Israel); V, 17/18 vom August 1952, S. 3 ff. (Die Wiedergutmachung an die Juden als moralische Pflicht; 19/20 vom Januar 1953 S. 8—19; XIV, 53/56 S. 27 ff.; XV, 57/60 S. 104.)

Der „Allgemeinen Wochenzeitung der Juden in Deutschland“ XX/7 Düsseldorf, 14. 5. 1965, entnehmen wir die folgende Mitteilung:

Die im März 1965 angekündigte Aufnahme diplomatischer Beziehungen zwischen der Bundesrepublik Deutschland und Israel ist in dieser Woche in die erste Phase ihrer Verwirklichung getreten. Nachdem von den deutsch-israelischen Gesprächspartnern in allen noch ausstehenden Fragen Einigung erzielt werden konnte, kam es am 12. Mai 1965 zu dem vereinbarten Briefaustausch zwischen Bundeskanzler Erhard und Ministerpräsident Eshkol. Am Donnerstag, 13. Mai 1965, wurde dann die Aufnahme der Beziehungen gleichzeitig in Bonn und Jerusalem offiziell bekanntgegeben. Damit fanden die deutsch-israelischen Verhandlungen, die Anfang März 1965 von dem CDU-Bundestagsabgeordneten Dr. Kurt Birrenbach in Israel aufgenommen worden waren, ihren erfolgreichen Abschluß. Die entscheidende Rolle, die Dr. Birrenbach in dieser Phase der gemeinsamen Gespräche spielte, wurde in der vergangenen Woche von Bundeskanzler Erhard in einer Fraktionssitzung der CDU/CSU gewürdigt, als er den Bundestagsabgeordneten für sein Geschick und seine Geduld lobte. Im gleichen Zusammenhang erklärte Professor Erhard, er rechne nicht damit, daß die Aufnahme der Beziehungen mit Israel die Freundschaft mit den arabischen Staaten auf lange Sicht gefährde. Am 11. 5. 1965 sprach der Bundeskanzler vor dem Gesamtverband des deutschen Groß- und Außenhandels in Bad Godesberg die Überzeugung aus, daß sich die Meinung durchsetzen werde, die Aufnahme diplomatischer Beziehungen mit Israel, die längst fällig gewesen sei, trage keinen antiarabischen Akzent. Der Zentralrat der Juden in Deutschland hat den Beschluß zur Aufnahme der Beziehungen als einen Schritt begrüßt, der die faktische Diskriminierung des jungen jüdischen Staates beendet...

a) Gemeinsames Kommuniqué

Das „Bulletin des Presse- und Informationsamtes der Bundesregierung“ (Nr. 84 / S. 665), Bonn, den 14. Mai 1965, schreibt:

Am 12. Mai 1965 wurde durch ein gemeinsames Kommuniqué die Aufnahme der diplomatischen Beziehungen zwischen der Bundesrepublik Deutschland und Israel bekanntgegeben. Anlässlich der Aufnahme der diplomatischen Beziehungen wurden zwischen Bundeskanzler Professor Dr. Ludwig Erhard und dem Ministerpräsidenten Levi Eshkol Briefe ausgetauscht.

Wortlaut des Kommuniqués:

Die Regierung der Bundesrepublik Deutschland auf Grund einer ihr von dem Bundespräsidenten erteilten Ermächtigung und die israelische Regierung sind übereingekommen, zwischen ihren beiden Ländern diplomatische Beziehungen aufzunehmen.

b) Briefwechsel zwischen Bundeskanzler Professor Erhard und Ministerpräsident Eshkol

Der Bundeskanzler an Ministerpräsident Eshkol:

Bonn, den 12. Mai 1965

Sehr geehrter Herr Ministerpräsident!

Die Haltung der Bundesrepublik Deutschland in der Vergangenheit beweist, daß sie sich der besonderen Lage der Deutschen gegenüber den Juden in aller Welt einschließlich Israel bewußt ist. Es erfüllt mich mit Genugtuung, daß eine Einigung über den Austausch voller diplomatischer Beziehungen zwischen unseren beiden Ländern erzielt worden ist.

Mit Befriedigung stelle ich ferner fest, daß es gelungen ist, die aus früheren Vereinbarungen mit Israel über Waffenlieferungen noch ausstehenden Restlieferungen in gegenseitigem Einvernehmen umzuwandeln.

Die Bundesregierung ist bereit, in naher Zukunft, das heißt in etwa zwei bis drei Monaten, in Gespräche mit der israelischen Regierung über künftige wirtschaftliche Hilfe einzutreten.

Was die Frage der Tätigkeit deutscher Fachleute im Ausland angeht, so ist ein großer Teil der deutschen Wissenschaftler, Techniker und Experten, die im militärischen Bereich in Ländern außerhalb der NATO tätig waren, während der letzten Monate nach Deutschland zurückgekehrt. Die Bundesregierung hat Grund zu der Annahme, daß ein weiterer Teil der noch verbliebenen Experten, vor allem derer, die im Raketenbau beschäftigt sind, gleichfalls die Absicht hat, in nächster Zeit nach Deutschland zurückzukehren. Die deutschen Behörden gehen mit den gesetzlich dafür vorgesehenen Mitteln gegen solche Personen vor, die deutsche Staatsangehörige ohne Erlaubnis zur Aufnahme einer wissenschaftlichen, technischen oder Sachverständigentätigkeit im militärischen Bereich ins Ausland abzuwerben suchen.

Ich hoffe, daß die von unseren beiden Regierungen getroffene Entscheidung über die Herstellung voller diplomatischer Beziehungen den Weg in eine glücklichere Zukunft der Beziehungen unserer beiden Völker ebnet wird.

Mit dem Ausdruck meiner ausgezeichneten
Hochachtung

Ludwig Erhard

Ministerpräsident Eshkol an Bundeskanzler Prof. Erhard:

Jerusalem, den 12. Mai 1965

Sehr geehrter Herr Bundeskanzler!

Ich danke Ihnen für Ihren Brief vom 12. Mai, in dem Sie die in den letzten Wochen geführten Verhandlungen rückschauend würdigen. Von der Entscheidung der israelischen Regierung, Ihr durch Ihren Sonderbeauftragten Dr. Kurt Birrenbach übermitteltes Angebot vom 8. März 1965, volle diplomatische Beziehungen zwischen unseren beiden Ländern zu eröffnen, anzunehmen, sind Sie bereits unterrichtet worden. Unsere beiden Regierungen haben ihre Entscheidung vor einem düsteren geschichtlichen und einem stürmischen politischen Hintergrund getroffen. Ich teile Ihre Hoffnung, daß sich unsere gemeinsame Entscheidung als ein wesentlicher Schritt in eine bessere Zukunft erweisen wird. Ich teile auch Ihre Auffassung, wie bedeutsam es ist, daß wir für die in Ihrem Brief als ausstehend erwähnten Angelegenheiten eine Lösung gefunden haben.

Die Ausführungen Ihres Briefes zur Frage der Wissenschaftler nehme ich zur Kenntnis und gebe meiner Hoffnung Ausdruck, daß die Einstellung und die Absichten, die Sie in Ihrem Brief im Einklang mit früher von Ihnen abgegebenen Erklärungen zum Ausdruck bringen, die rasche Erledigung dieser Angelegenheit bewirken werden.

Aus unserem früheren Briefwechsel ist Ihnen gewiß klar, welche Bedeutung ich immer der Frage der Aufhebung der Verjährungsfrist, die verständlicherweise für uns ein Gegenstand tiefer Sorge bleiben wird, beigemessen habe. Ich bin mir der Tatsache bewußt, sehr geehrter Herr Bundeskanzler, daß es Ihrer persönlichen Initiative und Entschlossenheit zuzuschreiben ist, daß wir an dieser bedeutsamen Wegmarke in den Beziehungen zwischen unseren beiden Ländern eine befriedigende Lösung gefunden haben.

Mit dem Ausdruck meiner ausgezeichneten
Hochachtung
Levi Eshkol

c) Erklärung der Bundesregierung

zur Aufnahme der diplomatischen Beziehungen zwischen der Bundesrepublik Deutschland und Israel:

Deutschland und Israel haben am 12. Mai 1965 diplomatische Beziehungen aufgenommen. Damit wurde ein seit langem nach einer Regelung drängendes Problem der deutschen Politik gelöst und ein wichtiger Schritt auf dem Wege zu einer Normalisierung der Verhältnisse im Nahen Osten getan. Die Entscheidung der beiden Regierungen dient nicht allein den Interessen der unmittelbar betroffenen Völker.

Einer Aufnahme diplomatischer Beziehungen zu einem früheren Zeitpunkt stand die Erinnerung an die Schrecken der Vergangenheit entgegen. Außerdem geriet das deutsch-israelische Verhältnis bald nach Wiederherstellung der deutschen Souveränität in das Spannungsfeld der Konflikte im Nahen Osten. Die Auseinandersetzung um das Alleinvertretungsrecht der Bundesrepublik Deutschland in diesem Raum erschwerte später eine dem inzwischen erreichten Stand der Verbindungen zwischen Israel und Deutschland entsprechende Regelung. Den letzten Ausschlag hat nicht eine Verkettung äußerer Umstände, sondern die Überzeugung gegeben, daß es sich um eine Sache handelt, die um ihrer selbst willen getan werden muß.

Die Bundesregierung ist überzeugt, mit der Entscheidung des Bundeskanzlers der Sache des Friedens einen Dienst erwiesen zu haben. Die Aufnahme diplomatischer Beziehungen zwischen der Bundesrepublik und Israel richtet sich gegen niemanden und schadet keinem, insbesondere nicht den Völkern der arabischen Staaten, denen das deutsche Volk sich in Freundschaft verbunden weiß.

Die Restlieferungen aus der Waffenabsprache mit Israel sind durch eine einmalige wirtschaftliche Leistung ziviler Natur an Israel ersetzt worden. Es sind keine geheimen Vereinbarungen getroffen worden.

Die durch Bundeskanzler Erhard eingeleitete und nunmehr vollzogene Aufnahme diplomatischer Beziehungen bedeutet einen entscheidenden Schritt in der von der Bundesregierung konsequent verfolgten Politik, mit allen Völkern der Welt in Frieden und Freundschaft zusammenzuarbeiten. Die Bundesregierung kann erwarten, daß ihre Entscheidung richtig gewürdigt wird.

d) Erklärung von amerikanisch-jüdischen Organisationen

Die „*Conference of Presidents of Major American Jewish Organizations*“ nimmt mit Genugtuung von dem Beschluß über die Errichtung diplomatischer Beziehungen zwischen der Deutschen Bundesrepublik und dem Staate Israel Kenntnis.

Wir geben der Hoffnung Ausdruck, daß alle noch ungelösten Probleme in der nahen Zukunft eine gerechte Lösung finden werden, und werden mit Interesse die Entwicklung dieser neuen offiziellen Verbindung zu einer bedeutungsvollen historischen Gemeinschaft verfolgen. Sie wird den beiden Ländern ermöglichen, zur Stabilität und zum Frieden im Nahen Osten beizutragen.

Dr. Joachim Prinz, Chairman

(Aufbau [XXXI/21], New York, 21. 5. 1965. S. 5.)

e) Weihbischof Kampe zur Aufnahme diplomatischer Beziehungen zwischen Israel und der Bundesrepublik

Limburg/Bonn, 13. Mai (KNA). „Die Aufnahme diplomatischer Beziehungen zwischen der Bundesrepublik Deutschland und dem Land Israel ist in erster Linie eine politische Regelung des gegenseitigen Verhältnisses zweier Staaten, aber sie entspricht zugleich auch einem tiefen menschlichen Bedürfnis. Zahllose frühere deutsche Mitbürger jüdischer Abstammung und israelitischen Glaubens haben inzwischen in Israel eine neue Heimat gefunden. Wir Deutsche haben an ihnen nicht nur begangenes Unrecht wiedergutzumachen, sondern bleiben ihnen auch menschlich verbunden durch eine Geschichte gemeinsamen Lebens und geteilten Leides.“

Dies erklärte gegenüber der KNA der Weihbischof von Limburg, Walther Kampe, anläßlich der am Donnerstag, 13. Mai, in Bonn erfolgten Bekanntgabe des Briefwechsels zwischen den Regierungschefs Israels und der Bundesrepublik zur Aufnahme diplomatischer Beziehung zwischen beiden Ländern.

Zu der religiösen Aufgabe, die gläubigen Menschen aus der Annäherung Israels und Deutschlands erwächst, betonte der Weihbischof: „Vor allem haben wir Christen ein großes Interesse daran, daß heute Hindernisse ausgeräumt werden, die uns in der Vergangenheit oft getrennt haben. Das kann nicht auf dem Weg diplomatischer Kontakte allein geschehen, aber diese können doch einen Dienst dazu leisten, daß Menschen über große Entfernungen geistiger und räumlicher Art zueinander finden, die aufeinander angewiesen sind. Es ist zugleich die Hoffnung der deutschen Katholiken, der auch ihre Fürbitte gilt, daß durch friedliche Absprachen die Konfliktherde aus dem Weg geräumt werden, die nicht nur die Existenz des Staates Israel bedrohen und die arabischen Staaten in kriegsähnliche Auseinandersetzungen reißen können, sondern auch eine Gefahr für den gesamten Weltfrieden bilden. Im Sinn des Friedensaufrufes Pauls VI. zum Monat Mai sehen wir in diesem Schritt eine Geste der Versöhnung und einen Beitrag zur Völkerverständigung.“

(In: Katholische Nachrichten-Agentur [KNA], Nr. 101. Bonn-München, 14. 5. 1965.)

15/2a Deutsch-israelisches Reparationsabkommen ist erfüllt

Die Vertreter der westdeutschen Regierung übergaben am 15. 4. 1965 die letzte Zahlung im Rahmen des deutsch-israelischen Reparationsabkommens an die israelischen Repräsentanten in Köln. Es handelt sich um eine Summe von 75 Millionen Dollar. Mit dieser Zahlung ist das Abkommen restlos erfüllt.

Das Reparationsabkommen war im Jahre 1952 abgeschlossen worden und erreichte eine Gesamtsumme von 850 Millionen Dollar. Im Rahmen der Lieferungen dieses Abkommens hat Israel 49 Schiffe für seine Handelsflotte erhalten und 1500 neue Industriebetriebe wurden errichtet.

(In: Jedioth Chadashot, Nr. 8443. Tel Aviv, 16. 4. 1965.)

b Empfang für Professor Franz Böhm — Abschied von Botschafter Dr. Felix Shinnar

Köln, 3. 5. 1965: Einen glanzvollen Empfang zu Ehren von Professor Dr. Franz Böhm, CDU-Bundestagsabgeordneter, gab der Leiter der Israel-Mission in Köln, Dr. Felix Shinnar, am 2. 6. 1965. Professor Böhm feierte im Februar 1965 seinen 70. Geburtstag. Er hatte am 10. 9. 1952 das Wiedergutmachungsabkommen mit Israel abgeschlossen. Da Israel keine Orden zu verleihen habe, seien zu Ehren von Professor Böhm in Israel im „Wald des Gedenkens für die israelitischen Märtyrer“ 70 Bäume gepflanzt worden, sagte Botschafter Shinnar in einer kurzen Ansprache. Dr. Shinnar, 1952 der israelische Verhandlungspartner und seitdem ununterbrochen Leiter der Israel-Mission, verabschiedete sich mit seiner Frau zugleich von seinen Freunden, zu denen auch der Kölner Oberbürgermeister Burauen gehörte. Nach dem offiziellen Austausch von

Botschaftern zwischen der Bundesrepublik und Israel kehrt Botschafter Dr. Shinnar, wie er sagte, in seine „neue alte Heimat Israel zurück“. Zwei Bundesminister, Westrick und Lemmer, Bundestagsvizepräsident Dr. Dehler, waren die prominentesten der über 100 Gäste, die sich zu diesem Empfang in der Kölner Israel-Mission eingefunden hatten. „Möge der Fortsetzung des Begonnenen Erfolg und Gottes Segen beschieden sein“, war der Wunsch von Dr. Shinnar.

(Nach: Kölner Stadtanzeiger und Westdeutsche Rundschau Nr. 128 vom 3. 6. 1965.)

15/3 „Wir Araber — ... — hegen tiefe Sympathie für die zionistische Bewegung“

Emir Feisal — später Feisal I., König des Irak — an Felix Frankfurter, dem am 23. 2. 1965 verstorbenen Bundesrichter am amerikanischen Bundesgerichtshof und Zionisten

Kürzlich fand man den Originalbrief, den Emir Feisal an Felix Frankfurter schrieb, in den Akten der „Jewish Agency“ in London. Der Brief ist in englischer Sprache von der Hand von T. E. Lawrence („Lawrence von Arabien“) geschrieben und von Feisal auf arabisch unterzeichnet. Dieser berühmte Brief wurde von Herrn Joseph Fraenkel, dem britisch-jüdischen Schriftsteller und zionistischen Geschichtswissenschaftler, bei einem Umzug der Büroräume der Agency von dem historischen Gebäude in der Great Russel Street in ihre neuen Geschäftsräume im Rex-House nach der Regent Street gefunden.

Der Brief wurde vermutlich verlegt, nachdem ihn Bundesrichter Frankfurter zionistischen Angestellten gab, die ihn zurück nach London mitnahmen, wo damals das Hauptbüro dieser Bewegung war. — Felix Frankfurter, der im Alter von 82 Jahren starb, war lange Jahre Professor an der juristischen Fakultät der Harvard-Universität und von 1939 bis 1962 Richter des Obersten Bundesgerichtshofs in Washington. Felix Frankfurter blieb Professor Chaim Weizmann, dem späteren ersten Staatspräsidenten Israels, bis zu dessen Tod freundschaftlich verbunden.

Obwohl die „New York Times“ damals den Brief vollinhaltlich und andere Zeitungen diesen wenigstens teilweise abdruckten, leugneten arabische Führer — die 1929 vor der Shaw-Commission darüber aussagten — dessen Existenz. Die Zionisten konnten das Original nicht vorlegen und eine Anfrage an Feisal, der damals König von Irak anstatt von Syrien war, ergab die Antwort, daß er „sich nicht erinnern könne, einen solchen Brief geschrieben zu haben“.

Der Brief wurde auf dem Briefpapier der Hedjas-Delegation bei der Friedenskonferenz in Paris geschrieben, wo Bundesrichter Frankfurter als Mitglied der Delegation der amerikanisch-zionistischen Vereinigung auch anwesend war¹. Der Brief lautet: 2

Hedjas-Delegation, Paris, 3. März 1919

Sehr geehrter Herr Frankfurter,

ich ergreife gerne die Gelegenheit meiner ersten Bekanntschaft mit den amerikanischen Zionisten, Ihnen zu sagen, was ich Dr. Weizmann in Arabien und in Europa oft gesagt habe.

Wir fühlen, daß Araber und Juden verwandte Rassen sind. Sie haben gleicherweise durch die Unterdrückung von stärkeren Mächten zu leiden gehabt, und durch eine glückliche Fügung unternehmen sie nun auch gleichzeitig und gemeinsam die ersten Schritte zur Verwirklichung ihrer nationalen Ideale.

Wir Araber — vor allem unsere Gebildeten — hegen tiefe Sympathie für die zionistische Bewegung [Hervorhebung durch Red. FR]. Unsere Delegation hier in Paris kennt genau die Vorschläge, welche die zionistische Organisation der Friedenskonferenz vorlegte, und wir halten sie für maßvoll und angemessen. Soweit es von uns abhängt, werden wir alles tun, um ihre Annahme zu fördern — wir werden die Juden in der Heimat herzlich willkommen heißen.

Mit den Führern Ihrer Bewegung, besonders mit Dr. Weizmann, standen wir und stehen wir noch in engster Verbindung. Er hat unserer Sache viel geholfen, und ich hoffe, daß die Araber bald in der Lage sein werden, den Juden diese Güte zu vergelten. Wir arbeiten gemeinsam an der Erneue-

rung und dem Wiederaufbau des Nahen Ostens, und unsere beiden Bewegungen ergänzen einander. Die Bewegung der Juden ist national, aber nicht imperialistisch, und unsere Bewegung ist ebenfalls national und nicht imperialistisch. Und es ist Raum genug im Lande für uns beide. Ich glaube in der Tat, daß wir nur Erfolg haben können, wenn wir zusammengehen.

Leute, die schlechter unterrichtet sind und weniger Verantwortung tragen als unsere Führer und die von der Notwendigkeit einer Zusammenarbeit zwischen Arabern und Zionisten nicht durchdrungen sind, haben versucht, die örtlichen Streitigkeiten auszubeuten, die sich in dem ersten Stadium unserer Bewegungen zwangsläufig ergeben müssen. Einige haben, fürchte ich, unsere Ziele sowohl den arabischen als auch den jüdischen Landbewohnern falsch dargelegt, mit dem Ergebnis, daß die daran interessierten Kreise Kapital aus dem schlagen, was sie unsere Streitigkeiten nennen. Ich möchte Ihnen versichern, daß ich fest davon überzeugt bin, daß diese Streitigkeiten nicht grundsätzlicher Natur sind. Es sind kleine Differenzen, die unter Nachbarvölkern unvermeidlich sind und die sich mit gegenseitigem gutem Willen beilegen lassen. Ja, sie werden kaum mehr auftauchen, wenn der wahre Sachverhalt erklärt wird.

Ich sehe, und mit mir mein Volk, einer Zukunft entgegen. In der wir Ihnen und Sie uns helfen. auf daß das Land, das uns beiden am Herzen liegt, dereinst wieder seinen Platz in der Gemeinschaft der Kulturvölker der Erde einnehmen kann.

Mit aufrichtiger Wertschätzung

Ihr

Feisal

15/4 Schlußabsatz des Plädoyers im Auschwitz-Prozeß

Von Rechtsanwalt Henry Ormond / Frankfurt/Main

Aus dem am 24. 5. 1965 erfolgten Plädoyer des Nebenklagevertreters im Auschwitz-Prozeß, Rechtsanwalt Henry Ormond, bringen wir den Schlußabsatz. Er ist von allgemeiner Bedeutung für den Auschwitz-Prozeß und darüber hinaus für die noch zu erwartenden NS-Verbrecherprozesse.

Herr Präsident, meine Damen und Herren Richter und Geschworenen,

ich komme zum Schluß meiner Ausführungen.

Ein kluger Mann hat einmal gesagt, die Größe eines Volkes werde man daran messen können, wie es Unrecht bekämpfe und aus seinen Fehlern lerne. Es ist kein Geheimnis, daß die Mehrheit des deutschen Volkes den Prozessen gegen NS-Gewaltverbrecher ablehnend gegenübersteht. Man will nicht an die Vergangenheit erinnert sein, nicht eine Haltung der jungen Generation gegenüber verteidigen müssen, die man in jenen Jahren eingenommen hat. Das Bestreben derer, die ein schlechtes Gewissen haben, die Vergangenheit zu verdrängen, ist verständlich. Dabei ergibt sich dies Phänomen: Diejenigen, die sich oft nur ein passives Verhalten gegenüber dem geschienen Unrecht vorzuwerfen haben, sind in der Regel viel schuldbewußter als die, die in der vordersten Front des Unrechtsgeschehens standen, die Verbrechen in unvorstellbarem Ausmaß angeordnet oder begangen haben. Gerade bei ihnen regt sich kein Gewissen.

Diese Haltung — ich habe schon vorhin darauf hingewiesen — ist kennzeichnend für die Angeklagten, die auch heute noch in ihrer großen Mehrzahl das System des nationalsozialistischen Unrechtsstaates billigen und sich ihm verbunden fühlen. Wenn Mulka, Hoffmann, Stark, Kaduk und Capesius den Mund aufmachen, dann fühle ich mich in die Jahre des Dritten Reichs zurückversetzt, in jene Jahre, in denen nationalistische Phrasen die Gehirne vernebelten, in denen es keine Ritterlichkeit und keine Fairneß dem Gegner gegenüber gab, in denen das Messen mit zweierlei Maß zur Staatsdoktrin erhoben war: Als man die aus alliierter Gefangenschaft Geflüchteten als Helden feierte, aber die wiederingefangenen russischen, polnischen, jüdischen KZ-Häftlinge — die aus

¹ Aus: The Jerusalem Post Weekly, 18. 12. 1964.

² Aus: Allgemeine Wochenzeitung der Juden (XIX/49). Düsseldorf, 5. 3. 1965.

militärischen, politischen und rassistischen Gründen im KZ waren — am Galgen aufknüpfte. Als man deutsche Luftangriffe auf Warschau, Rotterdam, London, Coventry und andere offene Städte billigte, wenn nicht sogar als Helden-taten ansah, die alliierte Antwort hierauf aber als Terrorangriffe verdammt. Als man Sowjetkommissare ins KZ einlieferte, vergaste oder erschoss, für die eignen NS-Führungs-offiziere aber volle internationale Rechte beanspruchte. Als man mit Partisanen kurzen Prozeß in Auschwitz machte, aber später für den Volkssturm vollen Kombattantenstatus verlangte. Als man Zehntausende russische kriegsgefangene Offiziere und Soldaten einschließlich der Verwundeten und Schwerverwundeten in Auschwitz verkommen und weitere Millionen in deutschen Kriegsgefangenenlagern verhungern ließ, sich dann aber empörte, als die Russen die deutschen Kriegsgefangenen das entgelten ließen.

Solange eine solche Geistesverfassung in Deutschland existiert, solange gewisse Wochenzeitungen sich zwar für die Wiedereinführung der Todesstrafe für Taximörder einsetzen, aber „Schluß mit den ‚Kriegsverbrecher‘-Prozessen“ — so nennen sie die NS-Verbrecher-Prozesse — fordern, und solange eine Partei, die sich der Zeit entsprechend nicht nationalsozialistisch, sondern nationaldemokratisch nennt, Einstellung der Prozesse gegen die NS-Massenmörder verlangt, so lange müssen *solche* Prozesse geführt werden. So lange darf es weder eine Verjährung noch eine Amnestie für Verbrecher geben, die den deutschen Namen in den Schmutz gezogen haben, wie es noch nie zuvor in der deutschen Geschichte geschehen ist.

Wer wie die Angeklagten dieses Prozesses sich am millionenfachen Massennord an Wehrlosen, an Alten, an Kranken, an Frauen, an Kindern jeden Alters mit unvorstellbarer Grausamkeit beteiligt hat, der muß sich vor den deutschen Gerichten verantworten und Rechenschaft für seine Verbrechen ablegen. Denn es ist, wie der Rat der Evangelischen Kirche Deutschlands in seinem Wort zu den NS-Verbrecher-Prozessen vom 13. 3. 1963 erklärt hat, „ihr, der Gerichte, hohes Amt, die in der Vergangenheit zerstörte Gebundenheit an das Recht in unserem Volke wiederherzustellen und damit einen wesentlichen Beitrag zur inneren Wiedergenesung unseres Volkes zu leisten“ [s. FR XV, 57/60. S. 37 ff.].

Der Auschwitz-Prozeß, der einmal in die Geschichte als der größte deutsche Strafprozeß eingehen wird, hat deutlich gemacht, daß es in diesem KZ noch viel scheußlicher und entsetzlicher war, als wir alle bisher gewußt oder angenommen haben. Ohne diesen Prozeß, der der Mitwelt die Möglichkeit gab, die Wahrheit über Auschwitz aus dem Munde der Überlebenden zu hören, hätten die Unbelehrbaren ihre Bagatellierungs- und Anzweiflungsversuche fortgesetzt. Sie waren schon recht erfolgreich darin gewesen. In Kürze hätte niemand mehr das Unvorstellbare geglaubt. Wenn erst die letzten Überlebenden der Hölle von Auschwitz einschließlich der wenigen, die die Sonderkommandos und die Strafkompagnie überstanden haben, nicht mehr Zeugenschaft ablegen können — und darauf wartet man in gewissen Kreisen —, dann würde Auschwitz in einer nicht zu fernen Zukunft nur noch eine Legende sein. Daß das nun nicht mehr möglich ist, wird man neben der Abstrafung der Schuldigen als das große, das bleibende Verdienst dieses mustergültig, überlegen und souverän geführten Prozesses ansehen können.

Diese Angeklagten haben in Auschwitz in jenen Jahren weder Milde noch Erbarmen noch Mitleid gekannt. Sie haben in diesem Prozeß keine Reue gezeigt, auch nicht in Momenten, in denen wir alle hier zutiefst erschüttert waren. Die Angeklagten haben Jahre hindurch in unverdienter Freiheit gelebt und sich, von wenigen Ausnahmen abgesehen, eines ungestörten Familienlebens erfreuen dürfen. Sie haben dadurch ihre Gnadenerweise, ihre Amnestie schon im voraus gehabt in Form von recht erheblichen Vorschüssen. Wir leben in einem Rechtsstaat, in dem im Gegensatz zum nationalsozialistischen Unrechtsstaat, dessen Henker- und Folterknechte die Angeklagten waren, nach strengen Rechtsgrundsätzen gerichtet wird. Und wir leben in der Bundesrepublik Deutschland, die die Todesstrafe nicht mehr kennt, obwohl eine ganze Anzahl

unter diesen Angeklagten — das ist meine feste Überzeugung — diese Todesstrafe verdient hätte. Die absolute Strafe, die das deutsche Strafgesetzbuch für den Mord vorsieht — lebenslanges Zuchthaus —, die wenigstens sollte diejenigen Angeklagten treffen, die als Täter schuldig geworden sind. Vielleicht wird der Aufenthalt im Zuchthaus das Wunder vollbringen und die Angeklagten zur Einkehr, zur inneren Besinnung und zur Aufrüttlung ihres Gewissens bringen. eines Gewissens, von dem wir bisher nichts zu spüren bekamen. Vielleicht werden die Angeklagten dann den Unterschied zwischen einem Rechtsstaat und einem Unrechtsstaat erkennen und ihr Schicksal mit dem vergleichen, das sie ihren unglücklichen Opfern bereitet haben. Eines müssen sie sich sagen: Anspruch auf Milde haben sie nach den Gesetzen dieses Staates nicht, und sie sollten sie auch nicht erwarten. Denn Milde ihnen gegenüber wäre fehl am Platze. Oberstaatsanwalt Dr. Großmann hat sein einleitendes Plädoyer mit den Worten des Herrn Bundespräsidenten begonnen. Darf ich mein Plädoyer mit den Worten eines anderen Staatsoberhauptes, des verstorbenen französischen Staatspräsidenten Auriol, beschließen: „Wir sind bereit, zu vergessen, wenn die Deutschen bereit sind, nicht zu vergessen.“

15/5 Menschlichkeit stärker als Befehlsnotstand¹

Ludwig Wörl — Porträt eines Gerechten¹

Am 20. April, fast zwanzig Jahre nach seiner Befreiung aus dem KZ, wurde der Münchner Ludwig Wörl auf eine vierwöchige Reise nach Israel eingeladen. Der Nichtjude Wörl hat die Einladung vom staatlichen historischen Institut Yad Washem in Israel, vom „World Council for the Immortalization of the Deeds of the Righteous Gentiles“ („Weltrat zur Verewigung der Taten der Gerechten“) und von ehemaligen Auschwitz-Häftlingen erhalten. Ludwig Wörl, heute 59 Jahre alt, war zwischen 1934 und 1945 in den Konzentrationslagern Dachau und Auschwitz in Haft und hat dort zahlreichen jüdischen Häftlingen das Leben gerettet, anderen Erleichterungen verschafft. Zwanzig der von ihm Geretteten leben heute in Israel. Einige von ihnen haben die Einladung in die Wege geleitet.

Ludwig Wörl war schon 1934 an einer Flugblattaktion beteiligt. mit der man die Münchner Bürger über die Vorkommnisse im KZ Dachau informieren wollte. Das Blatt trug den Titel: „So ist Dachau“.

„Ich war damals Mitglied der sozialdemokratischen Sportorganisation ‚Naturfreunde‘ und parteipolitisch nicht gebunden; aber was die Nazis in unserer Stadt aufführten, Straßenschlachten und all das, empörte mich.“ Durch Kameraden, die Dachau kennenlernen mußten, erfuhr man von Erschießungen und Foltermethoden. So kam das Flugblatt zustande. Wörl wurde denunziert und nach Dachau gebracht. Er legte kein Geständnis ab und gab auch bei späteren Schlag-Verhören nichts zu. Man sperrte ihn in den Arrestbau, neun Monate lang, davon sieben Monate in Dunkelhaft. Ein Meter lange Ketten fesselten ihn an den Boden; die breiten Narben an den Fußgelenken sind noch heute zu sehen. In den ersten zwei Monaten dachte ich an Selbstmord; dann kam der Röhm-Putsch, die Menschen wurden zum Teil in den Zellen erschossen, ich aber als Untersuchungsgefangener wurde verschont. Ich hoffte!“

Wörl kam aus dem Arrestbau ins Lager, leitete zunächst die Lagerschreinerei, wurde aber wieder abgelöst, als kriminelle Häftlinge ihn „wegen Sabotage der Arbeitsleistung“ anzeigten. Man steckte ihn in den Krankenbau, da er vor 1933 der Sanitätskolonne des Roten Kreuzes angehört und bei der Bergwacht Erfahrungen als Pfleger gesammelt hatte. Das Krankenrevier war Dachaus Renommierbau, gut ausgerüstet,

¹ Entnommen aus : „Jedioth Chadashot“. Tel Aviv, 7. 5. 1965, und aus: „Geist und Tat“ (20/5), Frankfurt a. M., Mai 1965, S. 133 f.

um jederzeit deutschen und ausländischen Besuchern gezeigt werden zu können. Jüdische Ärzte durften nicht beschäftigt werden. Wörl übernahm die Röntgenstation, besorgte sich Bücher und organisierte Pflegekurse für Häftlinge. Die ausgebildeten Krankenpfleger, auch Polen darunter, wurden u. a. nach Auschwitz geschickt. Unter Ludwig Wörls Dachauer Patienten war auch Kurt Schumacher, der schwer herzkrank von der Arbeit in einem Steinbruch zurückkam und mit aus der SS-Apotheke gestohlenen Medikamenten behandelt werden konnte.

1942, als in Auschwitz eine Fleckfieber-Epidemie Gefangene und Bewacher bedrohte, holte man 17 Krankenpfleger, darunter Ludwig Wörl, nach Auschwitz. Als Lagerältester im Krankenbau half er seinen Leidensgefährten.

„Mut? Ich war Sportler gewesen, bin als Bayer ohnehin robust und habe einfach versucht, jede Situation auszunützen. Mit Befehlsnotstand darf man mir nicht kommen, ich selbst bin der Beweis, daß es anders auch ging. Und ich war nicht der einzige, der so gehandelt hat.“ 1964, als Zeuge im Auschwitz-Prozeß, zog Wörl gegen die Floskel vom *Befehlsnotstand* zu Felde. Er erntete dafür anonyme Briefe mit Beschimpfungen und Drohungen.

In Auschwitz haben Wörl und andere Gefangene Selektionslisten gefälscht, Häftlinge versteckt und jüdische Ärzte beschäftigt, die so der Vergasung entgingen. Drei Monate Arrest waren die Folge für Wörl, und nur der Umstand, daß sein Todesurteil von Berlin bestätigt werden mußte, weil er ja als „Reichsdeutscher“ galt, und daß die Akten von einem jüdischen Rechtsanwalt im Lager heimlich verbrannt wurden, rettete ihm das Leben. Der Anwalt wurde vor Wörls Augen erschossen. 1945, nachdem er noch Lagerältester geworden war. Häftlingen bei der Flucht geholfen und selbst zu fliehen versucht hatte, erlebte Wörl das Kriegsende im Salzkammergut, im Lager Ebensee. 18 000 Häftlinge sollten in Stollen getrieben und dort vor Ankunft der Amerikaner „gesprengt“ werden. Durch Zufall wurde die Absicht der SS bekannt, sie konnte von den Gefangenen verhindert werden. Zehn Minuten nach der Flucht der Bewacher kamen die Amerikaner.

Heute, zwanzig Jahre danach, lebt Ludwig Wörl in bescheidenen Verhältnissen in München-Großhadern. Ohne Familie, seine Frau war schon 1940 von ihm geschieden worden („das Scheidungsurteil überreichte mir die SS am Weihnachtsabend“). Ohne Beruf zur Zeit, denn seine Gesundheit hatte ihm die Rückkehr zum erlernten Handwerk nicht mehr erlaubt; er ist zu 70 Prozent erwerbsunfähig — Herz, Kreislauf. Aber auch ohne Haß, ohne Resignation. Er freut sich auf die Reise nach Israel und will dort ... vom „anderen Deutschland reden“, von den Menschen, die geholfen haben ...

15/6 Kompromiß in der Verjährungsfrage Neuer Stichtag 1. Januar 1970

Das Gesetz über die Verlängerung strafrechtlicher Verjährungsfristen für NS-Verbrechen ist am 21. 4. 1965 verkündet worden und am 22. 4. in Kraft getreten. Artikel 1 des Gesetzes bestimmt, daß bei der Berechnung der Verjährungsfristen für Verbrechen, die mit lebenslangem Zuchthaus bedroht sind, die Zeit vom 8. Mai 1945 bis 31. Dezember 1949 nicht mitgezählt wird. In dieser Zeit hat die Verjährung geruht. Das gilt jedoch nicht für Taten, die beim Inkrafttreten dieses Gesetzes bereits verjährt sind. Mit dem neuen Gesetz sind die rechtlichen Grundlagen für die Verfolgung nationalsozialistischer Verbrechen bis zum 31. Dezember 1969 geschaffen worden. Ohne das Gesetz wären diese Verbrechen am 8. Mai 1965 verjährt¹. Dr. Robert M. W. Kempner schreibt unter der obigen Überschrift u. a. dazu: „Im Bundestag war keine Mehrheit dafür vorhanden, die Verjährungsfrist für Morde ganz allgemein auf 30 Jahre, d. h. praktisch bis zum

8. Mai 1975 laufen zu lassen. Man einigte sich vielmehr auf einen Vorschlag, wie ihn ähnlich der frühere Bundeskanzler Dr. Konrad Adenauer präsentiert hatte: es wird jetzt unterstellt, daß die deutsche Justiz bis zum 31. Dezember 1949, wegen der Nachkriegswirren und der alliierten Beschränkungen nicht funktionieren konnte, deshalb laufe nach dem neuen Gesetz die Verjährungsfrist erst 20 Jahre später aus ... Viele Juristen, die ebenso wie der Verfasser dieser Zeilen der Ansicht sind, daß Völkermord nach den allgemein anerkannten Grundsätzen des Völkerrechts niemals verjährt, sind als Praktiker der Meinung, daß die Verlängerung von knapp fünf Jahren wenigstens dazu führt, daß jetzt von den Justizbehörden unter Einsatz von stärkerem Personal schneller gearbeitet wird und die Verfahren nicht — wie etwa bei einer längeren Frist — auf die lange Bank geschoben werden können. Trotzdem erscheint der geschlossene Kompromiß vom Rechtsstandpunkt ebenso wie vom politischen wenig befriedigend ...¹. Die Verjährungsdebatte vom 10. März, über die eingehend berichtet wurde, war eine hervorragende performance des Bundestages und hat das Ansehen der Bundesrepublik in der Welt gestärkt. Die Debatte vom 25. März 1965 mit dem Kompromiß stand, wie auch die deutsche Presse hervorhebt, keineswegs auf dem gleichen Niveau. Ihr Ergebnis enthält viel politischen Sprengstoff, wie Gerichtsverfahren der nächsten Jahre beweisen werden“².

Aus der auf hohem Niveau stehenden Bundestagsdebatte vom 10. 3. 1965 bringen wir auszugsweise die Reden der Abgeordneten Benda (CDU/CSU)³, Dr. Dehler (FDP), Dr. Arndt (SPD)⁴:

a Aus der Rede von Dr. Benda:

Herr Präsident! Meine sehr geehrten Damen und Herren!

... Von verschiedenen, sehr achtbaren Seiten sind wir insgesamt aufgefordert worden, über diese Frage ohne Emotion zu diskutieren. Ich schließe mich dem an. Ich bin der Meinung, daß eine Form der Emotion dieser Frage, sofern sie uns das klare Nachdenken über das, was notwendig ist, vernebeln sollte, schädlich wäre. Ich sehe mich allerdings nicht in der Lage ... in dieser Sache ohne Leidenschaft zu diskutieren. Ich meine, daß das eben angeführte Wort Leidenschaft in seinem eigentlichen Wortsinn gebraucht werden muß: wir leiden! Wir leiden unter dieser Frage ... und mit uns leidet das ganze deutsche Volk. Wir müssen versuchen, unter Einsatz dieser Leidenschaft zu der richtigen Lösung zu kommen ...

Der ursprüngliche Entwurf eines Achten Strafrechtsänderungsgesetzes hatte vorgesehen, in § 67 des Strafgesetzbuches die *Verjährungsfrist für die Strafverfolgung mit lebenslangem Zuchthaus bedrohter Verbrechen* von bisher 20 auf 30 Jahre zu verlängern. Nach unserem jetzigen Vorschlag soll der § 67 dahin geändert werden, daß für die Strafverfolgung der mit lebenslangem Zuchthaus bedrohten Verbrechen eine Verjährung überhaupt nicht mehr eintritt ... Der ursprüngliche Antrag war bereits im Herbst des vorigen Jahres angekündigt worden, genauer gesagt, im November 1964 ... Dieser Antrag hat, wie ich meine, mitgeholfen, eine Diskussion wieder zu eröffnen, die zunächst einmal beinahe schon abgeschlossen

¹ Zur Diskussion über die Frage der Verjährungsfrist für NS-Verbrechen sei genannt: Verjährung? 200 Persönlichkeiten des öffentlichen Lebens sagen Nein. Eine Dokumentation, herausgegeben von Simon Wiesenthal. Europäische Verlagsanstalt. Frankfurt a. M. 1965. 157 Seiten.

² Aus: Jüdische Rundschau Maccabi (24/14). Basel, 2. 4. 1965, dgl. aus: Aufbau (XXXI/14). New York, 2. 4. 1965.

³ Vorbereitend auf die Auseinandersetzung zur Verjährung vgl. auch: Ernst Benda, Verjährung und Rechtsstaat. Verfassungsprobleme der Verlängerung strafrechtlicher Verjährungsfristen. Colloquium Verlag. Berlin 1965. 30 Seiten.

⁴ Deutscher Bundestag. Sonderdruck aus dem Stenographischen Sitzungsbericht über die 170. Sitzung am 10. März 1965. S. 8519 ff.

¹ Aus: Badische Zeitung. Nr. 92. Freiburg i. Br., 22. 4. 1965.

schien. Es gab eine Entscheidung des Bundeskabinetts, die Sie kennen . . .

Mir scheint auch, daß sich in diesem Hause ein Meinungswandel vollzogen hat. In dem Zeitpunkt, in dem unser Antrag vorbereitet und eingebracht wurde, sah es vielleicht so aus, als ob es eine Minderheit sein würde, die eine solche Initiative ergreifen würde. Inzwischen scheint mir festzustehen, daß in dieser uns bewegenden Frage über das Ob die Entscheidung bereits gefallen ist und daß es eigentlich nur noch — „nur noch“ sage ich; es ist eine sehr schwierige Frage! — um den juristisch und politisch einwandfreiesten und besten Weg geht.

Ich habe in diesen Tagen in einer angesehenen Zeitung den Satz gelesen, daß das — so heißt es in dem Leitartikel —, was freiwillig und rechtzeitig als ein moralischer Akt hätte geschehen sollen, jetzt unter dem Druck der Weltmeinung als ein mit Opportunismus belasteter politischer Akt geschehe. Meine Damen und Herren, ich sage ganz offen: Ich halte diese Meinung für ganz falsch. Sie ist auch von anderer Stelle geäußert worden.

Die Antragsteller — soweit ich für meine 49 Kollegen und für mich selber sprechen darf — haben in dieser Frage unter einem Druck gestanden und stehen heute noch unter einem Druck: keinem Druck des Auslands, sondern dem *Druck der eigenen Überzeugung*, meine Damen und Herren!

Ich möchte das erweitern, und ich sage das auch für diejenigen, die vielleicht auf der anderen Seite dieser Diskussion stehen. Wer von uns in dieser Frage überhaupt jemals in den letzten Tagen rechtliche, Gerechtigkeits- und politische Erwägungen angestellt hat — und wer von uns hätte nicht? —, der steht bei dieser Frage unter einem solchen Druck seiner Überzeugung — ich sage: seines Gewissens —, daß das, was an Demonstrationen, Resolutionen, Eingaben oder was immer — achtbare Dinge, nebenbei gesagt — auf uns zukommen kann, weit zurücktritt gegenüber dem Druck dessen, was in jedem einzelnen von uns vorgeht . . .

Wenn die Entscheidung in diesem Hause gefallen sein wird, dann wird sie nicht, wie manche meinen — irrigerweise meinen, ich wiederhole es —, der Sieg eines Druckes von außerhalb des Parlaments oder gar aus dem Ausland sein. Meine Damen und Herren, sie wird nach meiner Überzeugung — und das ist in dieser manchmal bitteren Debatte eine tiefe Genugtuung auch für mich — der Sieg des parlamentarischen Prinzips sein, sie wird der Sieg des Prinzips sein, wie es der amerikanische Richter Holmes gesagt hat, die Wahrheit zu finden auf dem „marketplace of truth“, auf dem Marktplatz der Wahrheit, im freien, fairen Austausch von Ideen miteinander und, wenn es sein muß, gegeneinander in der Zuversicht, daß das Richtige, das Beste sich dann durchsetzen könnte. Nicht immer setzt es sich dann durch, aber wir handeln doch aus der Zuversicht, daß es möglich ist. In dieser Sache kann es sich und wird es sich durchsetzen. Das bereitet mir bei manch bitterer Erfahrung in dieser Sache eine tiefe Genugtuung.

Das sage ich heute schon, meine Damen und Herren: Das ist heute und in der zweiten und dritten Lesung die Stunde des Parlaments, das frei von allem äußeren Druck, aber zugleich in tiefem Bewußtsein der Bürde seiner inneren Verantwortung diese Entscheidung zu treffen hat und treffen wird.

. . . Der Deutsche Bundestag hat bei vielen Gelegenheiten in einer so eindeutigen Weise und im ganzen Haus übereinstimmend seinen Abscheu vor den *Verbrechen des Nationalsozialismus* und seinen Willen zur Wiedergutmachung und zur Ablehnung jedes Nationalsozialismus oder jedes Neonazismus in unserem Volke bekundet . . . Nach dem Bericht der Bundesregierung ist die Möglichkeit nicht auszuschließen, daß *nach dem 8. Mai 1965* neue Straftaten bekannt werden, die *Anlaß zu weiteren Ermittlungen* geben müßten. Der Bericht, den der Berliner Senat dem Berliner Abgeordnetenhaus vor kurzer Zeit gegeben hat, kommt für seinen begrenzten, aber für die Verfolgung von Verbrechen sehr wichtigen Bereich zu dem gleichen oder zu einem ähnlichen Ergebnis. Danach scheint mir die Folgerung, daß eine Verlängerung oder

gar Aufhebung der Verjährung notwendig ist, für jeden zwingend zu sein, der sich nicht damit abfinden will, daß solche schwersten Verbrechen ungesühnt bleiben müssen. Das ist ja auch die Meinung der *Bundesregierung* gewesen; denn sie hat mit unserer Zustimmung und in unserem Auftrag den *Aufruf an die Weltöffentlichkeit* gerichtet, bisher nicht bekannte Verbrechen den zuständigen deutschen Behörden mitzuteilen. Wer angesichts des zuschenden Zeitablaufs Bedenken wegen der sich daraus ergebenden Beweisschwierigkeiten oder wegen der Problematik der gerechten Würdigung so lange zurückliegender Taten hat, müßte sich eigentlich auch gegen diesen Aufruf wenden, denn dieser versucht doch, ohne eine gesetzliche Änderung oder eventuell sogar grundsätzliche Änderung, jedenfalls ohne eine Maßnahme dieses Hauses, zu demselben Ergebnis zu kommen und dann zu verfolgen. Er müßte sich auch gegen die im geltenden Strafrecht seit dem Jahre 1871 bestehende Möglichkeit wenden, durch eine richterliche Haltung die Verjährung zu unterbrechen, unter Umständen mehrfach zu unterbrechen, und dadurch eine Strafverfolgung von Mordtaten über 20, 40, 60 oder noch mehr Jahre zu ermöglichen. Ich meine aber, daß der Vorschlag auf Verlängerung dem System des geltenden Rechts folgt, das ja die Sühne nach 20 Jahren keineswegs ausschließt, sondern mit der — jedenfalls in Mordsachen — normalerweise stets vorhandenen Unterbrechungsmöglichkeit die an den Zeitablauf geknüpften Rechtsfolgen praktisch nie oder doch fast nie eintreten lassen will . . . Ich komme zu dem Ergebnis, daß verfassungsrechtliche Schwierigkeiten einer Verlängerung der Verjährungsfrist, und zwar durch einfaches Gesetz, nicht entgegenstehen, und ich verahre mich gegen die Unterstellung, daß wir oder irgend jemand das geltende Recht zu politischen Zwecken zurechtbiegen wollten. Das ist einfach nicht wahr . . . Der Rechtsstaat heute muß auch die Gerechtigkeit anstreben, wobei er natürlich das wichtige Rechtsgut der Rechtssicherheit weder vergessen noch auch nur vernachlässigen kann. Er muß, wie es das Bundesverfassungsgericht sagt, diese nicht einfache Abwägung im Einzelfall vornehmen; er muß sich dabei entscheiden, die Gerechtigkeit zu verwirklichen. Damit sind wir ja auch aus der juristischen Diskussion heraus. Was ist denn das, was wir in diesem Hause, was wir in der Politik tun? Es ist doch egal, ob wir hier als Juristen oder als Angehörige anderer Berufe in unserem Privatleben stehen: wir versuchen doch — so unvollkommen das im Ergebnis auch sein mag — die Gerechtigkeit zu unserem Teil und zu unserer Zeit, ich sage nicht zu verwirklichen — das ist ein fernes Ideal —, sondern anzustreben, der Gerechtigkeit etwas näherzukommen. Das ist zugleich das Kernanliegen des Rechtsstaats, und darin trifft sich die juristische Frage mit der politischen Frage. Deswegen meine ich, daß die Diskussion darüber, ob es sich hier um eine Frage des Rechts oder eine politische Frage handelt, ein ganz müßiger Streit ist . . . An der Gerechtigkeitsfindung sind wir alle beteiligt. Das ist doch nicht die Spezialarbeit der Juristen; das ist unser aller Arbeit . . . Herr *Minister Bucher* hat, wie andere mit ihm, nachdrücklich behauptet, daß eine Verlängerung der Verjährungsfrist gegen *Artikel 103* und gegen *rechtsstaatliche Prinzipien* verstieße. Ich wiederhole, daß ich diese Auffassung respektiere, wiederhole aber auch, daß ich sie für irrig halte . . . Wenn der Justizminister sagt, das sei so, dann meinen die Leute: „Es wird schon so sein“ . . . demgegenüber darf man sich dann in diesem Hause darauf berufen, daß es nun einen *Appell von nicht weniger als 76 Professoren* des Straf- und Staatsrechts gibt, aus dem ich dann noch — mit Genehmigung des Herrn Präsidenten — eine Passage vorlesen darf . . .

„Nach unserer wissenschaftlichen Überzeugung stehen einer allgemeinen Verlängerung der laufenden Verjährung für die Verfolgung von Mordtaten keine verfassungsrechtlichen Bedenken entgegen. Der Gesetzgeber kann die Frist verlängern.“ . . . Für die Antragsteller steht über allen Erwägungen juristischer Art ganz einfach die Erwägung, daß das *Rechtsgefühl* eines Volkes in unerträglicher Weise korrumpiert werden würde, wenn Morde ungesühnt bleiben müßten, obwohl sie gesühnt werden könnten. Ich habe hier unter vielen Briefen,

die ich bekommen habe, den Brief eines — wie in den allermeisten Fällen — mir ganz unbekannten Mannes, eines Sozialinspektors aus Hamburg, der mit Jugendlichen, die gefährdet sind, straffällig zu werden, zusammenarbeitet. Er schreibt, daß ihn die Jungen, die Dummheiten gemacht haben und nun im Jugendgefängnis sitzen — sie streiten ihre Taten nicht ab, sie sagen, daß sie mit Recht im Jugendgefängnis sitzen, weil sie Dummheiten begangen haben —, fragen, wie es mit der Gerechtigkeit sein könne in einem Staat, in dem für Jungenstreiche jemand ins Gefängnis kommt und Leute, die Morde begangen haben, ungestraft herumspazieren [vgl. FR XV, S. 53 f. Anmerkung 2]. Ich wiederhole also, daß es unerträglich sein mußte, wenn der Versuch unterlassen würde, Menschen, die möglicherweise des Mordes schuldig sind, für ihre Taten zur Verantwortung zu ziehen... Es gibt Stimmen, auch von mir sehr geachteten Kollegen meiner eigenen Fraktion, die die Begriffe der *Gnade* und der Vergebung in die Diskussion einbringen. Dazu sind zunächst einmal nur die Opfer legitimiert, wir, glaube ich, nicht. Im übrigen scheint es mir — ich sage das mit aller Vorsicht — nicht möglich zu sein, auch vom Standpunkt eines Christen aus ohne Erkennen der Schuld von Gnade zu reden.

Ich beschränke mich darauf, in diesem Zusammenhang einfach zu zitieren... was Präses Scharf bei früherer Gelegenheit in einem Beitrag gesagt hat, der mit „Volk vor Gott“ überschrieben ist, also nicht etwa mit „Täter und Justiz“, sondern mit „Volk vor Gott“; das ist das eigentliche, das tiefste Problem. Präses Scharf sagt:

Der einzelne Täter und Gehilfe, auch wenn er inzwischen längst resozialisiert zu sein scheint, hat es um seiner selbst willen, um seiner inneren Heilung willen nötig, daß er seine Verantwortung an dem Geschehenen, seine Mitschuld, seine ganz individuelle Sonderschuld erkennt und anerkennt und daß die Gemeinschaft, zu der er gehört, mit ihm deswegen „verfährt“, daß sie mit ihm dagegen angeht und ihm hilft, mit dieser Schuld zu „verfahren“... Bleibt dagegen Schuld verheimlicht, so wirkt sie im Verborgenen weiter... Verheimlichte Schuld verurteilt die Vergebung... Ich komme zu einem letzten, aber für mich noch wichtigen Punkt. Es gibt eine zunehmende Neigung, im Zusammenhang mit unserem Thema auch nach *Verbrechen anderer* zu fragen... Es ist leider wahr, daß persönlich unschuldige Menschen in Deutschland für Verbrechen haben büßen müssen, die sie nicht verübt haben... Ich fange gar nicht von der Aufrechnungstheorie an. Meines Erachtens bedarf es darüber in diesem Hause keiner Diskussion... Das ist — ich zitiere den verstorbenen Bundespräsidenten Heuss — das „Verfahren der moralisch Anspruchslosen“, und er fügt hinzu — „die es in allen Völkern gibt“. Vor allem aber: Wer unter Berufung auf diese Vorgänge den Schlußstrich fordert, der muß ja davon ausgehen, daß dem deutschen Volk, wenn es Mörder bestraft, damit ein Übel zugemutet wird... Ich komme zum Schluß mit einem anspruchsvollen Wort, das mir ein Kollege gesagt hat, der auf der anderen Seite dieser Diskussion steht, an dessen persönlicher Redlichkeit ich niemals gezweifelt habe, der aber in dieser Sache einer völlig anderen Meinung ist als ich. Er hat mir gegenüber gemeint, man müsse um der Ehre der Nation willen mit diesen Prozessen Schluß machen... Aber ich bestehe darauf — und es gehört für mich zum Begriff der Ehre der Nation —, zu sagen, daß dieses deutsche Volk doch kein Volk von Mördern ist und daß es diesem Volke doch erlaubt sein muß, ja daß es um seiner selbst willen dessen bedarf, daß es mit diesen Mördern nicht identifiziert wird, sondern von diesen Mördern befreit wird, daß es, besser gesagt, deutlicher gesagt, sich selber von diesen Mördern befreien kann... — es gibt dieses Wort an dem Mahnmahl in Jerusalem für die sechs Millionen ermordeter Juden, das in einer eindrucksvollen Form in einer ganz schlichten Halle den Satz zitiert... er steht dort in Englisch und Hebräisch —:

Das Vergessenwollen verlängert das Exil, und das Geheimnis der Erlösung heißt Erinnerung.

b Aus der Rede von Dr. Dehler (FDP) ¹:

Herr Präsident! Meine Damen und Herren! Jeder von uns steht in der Qual seines Gewissens, unter dem Druck einer fürchterlichen Erbschaft dieser verbrecherischen nationalsozialistischen Zeit, die als Schuld und als Scham auf uns allen lastet, und unter der Verantwortung vor dem Recht, vor unserem Recht... Jeder von uns, der damals Verantwortung getragen hat, hat das Empfinden, daß er zu wenig für das Recht gekämpft hat, daß er zu wenig Mut zur Wahrheit gehabt hat, nicht stark genug war in der Abwehr des Bösen.

So ist das Schlimme über uns gekommen und hat Menschen, hat unser Volk in Not gebracht...

Was können wir tun, um im Einklang mit der Stimmung, mit dem Willen der Welt zu sein? Sollen wir mit ihr hassen, verfluchen, Schuld und Sühne verewigen? Können wir dadurch Schaden von unserem Volke wenden? Nein, wir können der Welt nur schlicht und fest unseren Willen zum Recht dartun. Ein Mehr gibt es nicht. Zum Recht, zu unserem Recht gehört auch, daß Schuld, daß jede Schuld verjährt... Der Weg zum Staat des Unrechts ist dadurch gebahnt worden, daß der Wille zur unbedingten *Rechtsstaatlichkeit* nicht lebendig genug war... Das Recht ist nicht nur eine Form, ist keine wertneutrale Ordnung. Es ist nicht so, daß der Inhalt des Rechtes nach dem Willen des Gesetzgebers bestimmt werden könne, daß der jeweilige Gesetzgeber umschreibe, was Recht oder was gar gerecht ist. Der Gesetzgeber ist gebunden an die Grundregeln der Verfassung, ist gebunden durch die auf Grund der Verfassung geschaffene Rechtsordnung; sie ist Maß und Schranke... Der rechtsstaatliche *Gleichheitsgrundsatz* und das Verbot der Willkür schließen jedes Ausnahmegesetz aus, jede Regelung, die sich gegen einen bestimmten Personenkreis wenden will oder aus einem bestimmten Anlaß heraus die Rechtsfolgen für einen bereits abgeschlossenen Tatbestand ändern will. An diesem Grundsatz scheitert der Versuch, die *Verjährungsfrist* für den Mord der nationalsozialistischen Zeit, für die Beihilfe hierzu, für den Versuch des Mordes *mit rückwirkender Kraft zu ändern*... Die staatliche Strafgewalt ist begrenzt. Auch insoweit ist der Staat nicht Herr des Rechts, sondern an das gesetzte Recht gebunden, auch wenn es peinvoll ist, auch wenn es unserem Gefühl widerstrebt. Der Staat kann seine Strafgewalt nicht nachträglich auf abgeschlossene Tatbestände ausweiten. Die *Verjährung* hat einen tiefen *rechtspolitischen Sinn*, auch bei den Straftaten, die wir hier im Auge haben. Die Verjährung verzichtet der Rechtssicherheit und des Rechtsfriedens wegen auf die letzte Gerechtigkeit... Mit dem Zeitablauf steigen die Beweisschwierigkeiten für die belastenden und auch für die entlastenden Tatsachen. Die Erinnerung der Zeugen wird unscharf... In der langen Zeit, die seit dem Begehen einer Straftat verstrichen ist — jetzt können es schon 32 Jahre sein —, ist die Persönlichkeit des Täters eine andere geworden, sie hat sich gewandelt. Es ist zu fragen: Was hat ein Beschuldigter heute noch mit der Tat zu tun, die vor 25 Jahren unter ganz exzeptionellen Verhältnissen geschehen ist — damals vielleicht ein verhältnismäßig junger Mann, der jetzt ein gereifter Mann geworden ist?... Der Hinweis auf den Ausnahmeharakter dieser Straftaten, auf das Ungeheuerliche, was damals geschehen ist, auf die großen Vernichtungsaktionen, die so unsägliches Unglück über Millionen von Menschen gebracht und so schwere Schuld auf unser Volk geladen haben — alle diese Erwägungen treffen den objektiven Tatbestand. Aber in jedem Strafverfahren geht es ja um die *Schuld des einzelnen*, um die Einsicht des Angeklagten, um seine Schuldfähigkeit, um seine Erkenntnis der Rechtswidrigkeit seines Tuns, um seine strafrechtliche Verantwortung. Sie werden der Frage, die uns jetzt quält, nur gerecht, wenn Sie an die Schuld des einzelnen denken. Ist die Tatsache nicht bewegend, daß die meisten von denen, die jetzt schwerster Verbrechen beschuldigt werden, vor jener Zeit unauffällige Menschen waren und daß sie nach jener Zeit wieder als Bürger ordentlich

¹ a. a. O. S. 8541 ff.

gelebt haben? Ich will einmal von denen absehen, bei denen schauerlicher Sadismus in jener Zeit lebendig geworden ist. Es ist so billig, zu sagen, das seien menschliche Bestien. Ich muß empfehlen, die Hannah Arendt nachzulesen, die den Eichmann-Prozeß auf das genaueste verfolgt hat, die 3600 Protokollseiten nachgelesen und uns gesagt hat, hier und da habe sie — es ist makaber — hell auflachen müssen über die Dummheit, über die Einfalt dieses Menschen; Eichmann sei ein Hanswurst gewesen¹. . . Wie kompliziert die psychologischen Verhältnisse lagen, weiß nur, wer damals erlebt hat, wie klein der Schritt war vom Weg des Rechtes zur Bahn des Unrechtes, wie rasch einer in die Verstrickung dieses verbrecherischen Staates gekommen ist, wie Menschen, die leben wollten, die mit den Ihren leben wollten, dann auf die abschüssige Bahn schwerster Schuld gekommen sind. Bei allzu vielen waren unsere sittlichen, unsere religiösen, unsere rechtlichen Vorstellungen zurückgedrängt, verdrängt. . .

Die häufigste Urteilsschelte beruht doch auf dem Unvermögen, hinter der unermeßlichen Schuld des verbrecherischen Regimes das Maß der Schuld des einzelnen Täters, der ohne jenes nie so schuldig geworden wäre, gerecht zu bemessen. . . Jetzt allein für die Mordfälle eine Änderung des Strafgesetzbuches schaffen zu wollen, würde nach meiner Überzeugung dem Grundsatz der Gleichheit widerstreiten. . .

Es liegt mir auf der Seele, Ihnen diese wesentliche Erwägung nahezubringen, daß es um einen rechtsstaatlichen Grundsatz geht — im Grundgesetz in *Artikel 103 Absatz 2*: daß der Gesetzgeber verhindern soll, Gesetze unter dem Eindruck von bereits abgeschlossenen Vorgängen zu erlassen oder zu ändern, also Gesetze auf vorliegende Tatbestände „zuzuschneiden“. Das ist die eigentliche Ratio des rechtsstaatlichen Grundsatzes, daß rückwirkende Strafgesetze nicht möglich sind; das führt dazu, daß die Änderung des Grundgesetzes wegen dieses Verbotes nicht möglich ist. . .

Also meine Meinung: Die Rechtslage ist eindeutig, die Bestimmungen liegen fest. Die Verjährungsfrist für die Strafverfolgung beginnt hier am 8. Mai 1945. . . Wir haben keine Möglichkeit, legitim diese Rechtsfolge zu ändern.

Es ist die Frage aufgeworfen worden, inwieweit das *Völkerrecht* für unsere Entscheidung von Bedeutung ist². Es gibt keine Regelung, es gibt kein Abkommen, daß nationalsozialistische Verbrechen von der Verjährung ausgeschlossen wer-

den können. . . — man hat heute und hier gesagt, bei dieser unserer Entscheidung offenbare sich die Gesinnungsgrundlage unseres Staates, unserer Menschen, auch dieses Hauses. Müssen wir wirklich beweisen, daß wir das Unrecht einer verbrecherischen Zeit verurteilen? Was können wir beweisen? — Bloß unseren Willen zum Recht, zum Recht, das feststeht, das alle, das auch uns bindet. Ich meine, das ist viel.

c Aus der Rede von Dr. Arndt (Berlin) (SPD)¹:

Herr Präsident! Meine Damen und Herren! . . . Ich bitte Sie, den Vorschlag meiner Fraktion, es als Grundgesetzänderung zu machen, auch als das Angebot zu sehen, daß wir hier glauben, alle, die im Deutschen Bundestag Verantwortung tragen, müssen zusammenstehen. Das ist nicht nur eine Sache der Form, das ist auch eine Sache der Einigkeit der Nation. . . . Niemals habe ich mich überhaupt auf das Prinzip der *Rechtssicherheit* berufen. Denn bei dem Prinzip der Rechtssicherheit habe ich eine vielleicht sehr einseitige Meinung. Ich habe einmal in einem Vortrag vor der Richterschaft in Braunschweig gesagt: Wenn in Ihren Beratungen das Wort „Rechtssicherheit“ fällt, dann setzen Sie die Alarmklingeln des Gerichts in Gang; denn dann sind Sie immer in Gefahr, etwas Ungerechtes zu tun und es mit der Sicherheit zu motivieren. Das ist meine Haltung zur Rechtssicherheit. Ich bin überzeugt, daß Sicherheit nur das Recht gibt, aber nicht umgekehrt, daß man das Recht hintanstellen könnte wegen irgendwelcher Sicherheitswünsche oder Sicherheitsvorstellungen. . . der Art. 7 der Konvention zum Schutze der Menschenrechte und Grundfreiheiten sagt in seinem zweiten Absatz ausdrücklich:

„Durch diesen Artikel darf die Verurteilung oder Bestrafung einer Person nicht ausgeschlossen werden, die sich einer Handlung oder Unterlassung schuldig gemacht hat, welche im Zeitpunkt ihrer Begehung nach den allgemeinen von den zivilisierten Völkern anerkannten Rechtsgrundsätzen strafbar war.“ Das ist die allgemeine Überzeugung der gesitteten Welt, und in diesem Rahmen der gemeinsamen Überzeugung der gesitteten Welt halten wir uns, wenn wir der Form nach — nicht der Sache nach — sagen, daß für die Verfolgung der Mordverbrechen aus der Zeit seit 1933 eine längere Zeitgrenze gilt, und zwar nicht als Ausnahmegesetz, als Maßnahmegesetz, als Verfassungsdurchbrechung, sondern für immer, weil wir allgemein erkannt haben, daß die 20 Jahre für Mord überhaupt und für Völkermord erst recht zu kurz sind.

Also wir weichen hier von keinem rechtsstaatlichen Prinzip ab, sondern wir befinden uns in Einklang mit einer Konvention, die die Überzeugungen der gesitteten, rechtlich denkenden Welt zum Ausdruck bringt. . . wir müssen die Dinge doch auch einmal in der Perspektive lassen. Es wird hier so diskutiert, daß es, wenn man es hört, den Anschein macht, als ob denen, die wegen ihrer Beteiligung am Völkermord und am Massenmord jetzt überführt werden, nachträglich irgendein ganz besonders schweres Übel zugefügt werden solle. Was ist denn die Wirklichkeit? Die Leute hatten nach damals geltendem Recht ihren Kopf verwirkt. Das ist die Wahrheit. Dieser Kopf wurde ihnen vom Bonner Grundgesetz geschenkt. Das Grundgesetz, das ihnen den Kopf geschenkt hat, kann doch auch noch sagen, ohne daß wir gegen rechtsstaatliche oder menschenrechtliche Grundsätze verstoßen: Wir brauchen etwas länger Zeit dazu, das hier noch strafrechtlich zu verfolgen. Denn andernfalls käme man doch auf die berühmte Goebbelsche Tür, die er hinter sich zuknallen wollte, daß es durch die Weltgeschichte hallen sollte, und dann könnten doch in Zukunft diese Täter denken: „Je mehr Morde wir machen und je größer das Chaos ist, das wir anrichten, um so weniger Zeit werden die anderen nachher finden, das abzuurteilen.“ Das kann doch kein Gesichtspunkt sein. . . Ob wir eine Verfassungsneuschöpfung machen, ist auch eine politische Frage und ist auch eine Frage — wo wir auch, ich sage das in aller Offenheit, eine Weltmeinung legitim beachten können, wenn wir sie für richtig halten. Das ist nach meiner

¹ Vgl. FR XV, S. 100 ff.

² Die UNO-Menschenrechtskommission behandelte einen polnischen Antrag, die Verjährung von Kriegsverbrechen nach Völkerrecht aufzuheben. Der Antrag wurde von kommunistischer Seite unterstützt. Die Sowjetunion stellte den Antrag, daß alle Kriegsverbrecher an die Behörden jener Staaten auszuliefern sind, in denen sie ihre Taten begangen haben. Dieser Antrag kam nicht durch. Der russische Delegierte erklärte, daß noch 160 000 Kriegsverbrecher in verschiedenen Teilen der Welt leben. Der amerikanische Vertreter wies darauf hin, daß Rußland die Verfolgung von Kriegsverbrechern behindere, weil Akten nicht herausgegeben würden. Erst wenn ein früherer Nazi in Westdeutschland eine offizielle Stellung erhalte, würden die betreffenden Akten publiziert, aber nicht wegen der Bestrafung, sondern zur Erzielung eines Propagandaeffektes.

Der französische Delegierte, Prof. René Cassin, unterstützte die polnischen Vorschläge nachdrücklich. Einer Arbeitsgruppe gelang es, sich auf einen einheitlichen Text zu einigen. *Deutschland* war an der Konferenz durch inoffizielle Beobachter vertreten, die an der Debatte nicht teilnahmen. Die gemeinsame Resolution lautet nunmehr:

„Tief erfüllt von der Sorge, daß kein an den Kriegsverbrechen oder den Verbrechen gegen die Menschheit der Naziperiode Schuldiger der Justiz entgehen kann, wo auch immer er sich befindet und zu welchem Zeitpunkt er auch entdeckt wird, hat die in Genf tagende UNO-Menschenrechtskommission einstimmig eine Resolution angenommen, die eine weitere Verfolgung der Nazimörder auf unbestimmte Zeit zur Pflicht aller Staaten machen soll. Die UNO soll die Mittel und Wege studieren, um das Prinzip der Unverjährbarkeit der Verbrechen gegen die Menschheit in das internationale Recht aufzunehmen.“

Es ist daran gedacht, diesen Beschluß als Anhang in die Konvention von 1948 über Völkermord aufzunehmen und ein Übereinkommen über den Ausbau der internationalen Zusammenarbeit zur Ausfindigmachung von Kriegsverbrechern abzuschließen. (In: *Israelitisches Wochenblatt* [65/16], Zürich, 16. 4. 1965, S. 17.)

¹ a. a. O. S. 8547 ff.

Auffassung so der Fall. Ich glaube, wir haben nicht Anlaß, uns, wie das manche tun, so ungeheuer in die Brust zu werfen, als ob uns niemand in der Welt draußen etwas sagen könnte. Ich hoffe, daß ja auch draußen in der Welt in der Kritik, die weit über das Ziel hinausschießt und manchmal hart ist, doch ein gewisses Verlangen nach Solidarität mit uns mitschwingt. Ich möchte an dieser Stelle meiner Dankbarkeit dafür Ausdruck geben, daß die Sprache des Ministerpräsidenten Eshkol von Israel und überhaupt die Sprache aus Israel und die Sprache polnischer Autoren die gemäßigtste in der ganzen Welt ist: aus einem sehr einfachen Grunde; weil das die beiden Völker sind, die am meisten gelitten haben. Wer am meisten gelitten hat, der zeigt in der Regel auch das meiste Verständnis, während die, die nicht gelitten haben, sich oft dem Verständnis verschließen . . . So richtig sonst der Gedanke ist, was hat ein Beschuldigter heute noch mit der Tat zu tun? müssen wir doch hier in der Perspektive bleiben. Ein Mann, der vor den Augen der Mutter einen Säugling an den Füßen nimmt und mit dem Kopf am nächsten Eisenpfahl zerschmettert — ein Mann, der 20 000, 30 000 Menschen füsilieren läßt oder das mitmacht — ein Mann, der dabei mitwirkt . . . da kann man nicht sagen: Was hat der Mann heute noch mit seiner Tat zu tun? Diese Taten sind allerdings keine Kriegsverbrechen . . . Das hat hiermit doch gar nichts zu tun. Wir haben ja keinen Krieg gegen jüdische Frauen, Schwangere, Kinder, Säuglinge, Greise und Männer geführt. Das hat mit Krieg gar nichts zu tun, das war eine eiskalt unter Einsatz der ganzen Staatsmaschinerie geplante, überlegte Mordaktion. Mit Kriegsverbrechen hat das gar nichts zu tun, darüber sollte sich doch das Haus einig sein . . .

. . . Die Verjährungsvorschriften bedeuten keinen Pakt des Staates mit dem Verbrecher. Sie bedeuten eine weise Selbstbeschränkung des Staates, der sich die Zurückhaltung einer Zeitgrenze auferlegt. Aber die Zeitgrenze, die hier in Betracht kommt, ist dabei keineswegs unmenschlich oder unrechtsstaatlich . . . Vielleicht führt diese uns alle so aufregende und aufwühlende Debatte auch dazu, daß jene Ereignisse, mit denen wir uns jetzt abquälen müssen, mehr noch in die Mitte unseres öffentlichen und unseres persönlichen Lebens gerückt werden. Es ist hier so etwas leichthin gesagt worden, das alles kehre doch nicht wieder. Niemand kann in der Geschichte für irgendein Volk die Hand ins Feuer legen, daß Massaker nicht wieder vorkommen . . .

Ich muß hier etwas zur Sprache bringen, was mir peinlich ist, aber ich halte es für meine Pflicht. Wir können schon aus dem Grunde leider Gottes nicht sagen, das alles wiederhole sich nicht, weil hier bei uns in Deutschland Zeitungsblättchen erscheinen wie z. B. die „Nationalzeitung“, bei der aus jeder Zeile der giftigste Antisemitismus schwitzt. Wenn dieses Blatt erscheint und die unverschämte freche Überschrift „Erpreßt in alle Ewigkeit“ hat, womit also das Verhältnis von Israel zu uns gemeint ist, wenn es seinen Artikel über den „Juden Ludwig Rosenberg“ — wie es schreibt — bringt, dann ist das genau die Sprache, die wir Älteren aus der Weimarer Zeit kennen . . . was in der „Nationalzeitung“ steht, das ist die Sprache der potentiellen Mörder von morgen¹.

. . . Einig sind wir uns darüber, daß es keine *Kollektivschuld* gibt . . . Schuld gibt es nur persönlich. Es gibt darum keine Kollektivschuld des deutschen Volkes . . . Weshalb ich diese Distinktion nicht mitmache, hat folgenden Grund: weil es

Schuld nicht nur als kriminelle Schuld gibt. Es gibt auch geschichtliche und moralische Schuld . . . Deshalb komme ich jetzt zu meinem ganz persönlichen Bekenntnis, das ich Ihnen sage: Ich weiß mich mit in der Schuld . . . Ich kann nicht sagen, daß ich genug getan hätte. Ich weiß nicht, wer das von sich sagen will. Aber das verpflichtet uns, das ist ein Erbe . . . Um das Erbe müssen wir allerdings wissen.

Den jungen Leuten soll gesagt sein: Ein Volk lebt doch nicht punktuell, es lebt doch als Geschlechterfolge, und man kann doch nicht sagen: Ich war noch nicht geboren, dieses Erbe geht mich gar nichts an.

Was haben wir zu tun? Wir haben nicht nur daran zu denken, daß der Gerechtigkeit wegen, auf die wir uns berufen, die überführten Mörder abgeurteilt werden sollen, sondern wir haben auch den Opfern Recht zuteil werden zu lassen schon allein durch den richterlichen Ausspruch, daß das hier ein Mord war. Schon dieser Ausspruch ist ein Tropfen, ein winziger Tropfen Gerechtigkeit, der doch zu erwarten ist zur Ehre aller derer, die in unbekannten Massengräbern draußen in der Welt liegen. Nicht daß wir jüngstes Gericht spielen wollen; das steht uns nicht zu. Nicht daß es hier eine iustitia triumphans gäbe! Es geht darum, eine sehr schwere und im Augenblick leider noch ganz unpopuläre Last und Bürde auf uns zu nehmen. Es geht darum, daß wir dem Gebirge an Schuld und Unheil, das hinter uns liegt, nicht den Rücken kehren, sondern daß wir uns als das zusammenfinden, was wir sein sollen: kleine demütige Kärner, Kärner der Gerechtigkeit, nicht mehr.

15/7 Zum Entschädigungs-„Schlußgesetz“

Aus der Debatte im Bundestag über die Änderung des Bundesentschädigungsgesetzes¹

Wir bringen dazu den im Tel Aviver „Mitteilungsblatt“ der „Olej Merkaz Europa“ (XXXIII/24) vom 11. 6. 1965 erschienenen Auszug (leicht ergänzt):

In der Debatte über die Änderung des Bundesentschädigungsgesetzes, die am 26. Mai 1965 im Deutschen Bundestag stattfand und mit der Annahme des Gesetzes endete, begründete der Bundesminister der Finanzen Dr. *Dahlgrün*, den vorliegenden Entwurf. Er schloß seine Rede mit folgenden Bemerkungen:

„Zwanzig Jahre sind seit dem Zusammenbruch des Nationalsozialismus vergangen. Das deutsche Volk hat in einem bewundernswerten Aufstieg aus Not und tiefstem Elend, aus Haß und Verachtung heute wieder einen geachteten Platz in der Völkerfamilie. Vergessen wir niemals, daß dafür das Erkennen unserer Schuld und die Bereitschaft, diese nach Menschenkräften wiedergutzumachen, entscheidend waren. Es sind falsche Propheten und Verführer schlimmster Sorte, die dem Volk einreden wollen, die Anerkennung einer vorhandenen Schuld und die Bereitschaft zur Wiedergutmachung sei würdelos, schädige das deutsche Ansehen und gehen gegen die Ehre, mag geschehen sein, was will. Außerdem sollten wir über Mark und Pfennig, so wichtig sie selbstverständlich sind, niemals vergessen, daß wir heute hier nur den finanziellen Schlußpunkt setzen. *Die notwendige Wiedergutmachung des Herzens ist längst nicht beendet*“ [Hervorgehoben durch Red. FR].

In der Debatte sprach u. a. für die Sozialdemokratische Partei Deutschlands der Abgeordnete Martin *Hirsch*, der als Vorsitzender des Wiedergutmachungsausschusses maßgeblich am Zustandekommen des Gesetzes beteiligt war. Einleitend meinte der Abgeordnete:

„Der Herr Bundespräsident hat in seiner *Rede in Bergen-Belsen am 25. April* (1965) gesagt, nur dann könne aus der Vergangenheit eine bessere Zukunft hervorgehen, wenn

¹ Nach der Rede von Dr. Arndt erklärte der Bundestagspräsident Dr. Gerstenmaier: Herr Kollege Arndt, ich möchte Ihnen den Dank des Hauses dafür aussprechen, daß Sie den Mut gehabt haben, eine Unrat in diesem Haus präzise beim Namen zu nennen und etwas, was uns in diesem Abschnitt der deutschen Entwicklung zur Unehre gereicht, in diesem Haus so anzugreifen, wie sich das für einen freiheitsliebenden und rechtschaffenen Abgeordneten gehört. — Das bezieht sich auf die Bemerkung des Herrn Abgeordneten Dr. Arndt über eine deutsche Zeitung, die hier mit Namen genannt worden ist. [s. a. a. O.]

Gemäß der „Frankfurter Allgemeinen Zeitung“ vom 23. 3. 1965 hat die Staatsanwaltschaft I in München „mehrere Ermittlungsverfahren“ gegen die rechtsextreme „Deutsche-National-Zeitung“ und „Soldaten-Zeitung“ eingeleitet.

¹ Die am 9. 7. 1965 stattgefundene Plenarsitzung des Bundesrats hat der Novelle zum BEG zugestimmt. *Die Bildung des Fonds von 1,2 Mrd. DM für die Befriedigung der Forderungen aller NS-Opfer, die erst nach 1953 aus Ländern hinter dem Eisernen Vorhang nach Israel oder in den Westen gewandert waren und ihre Ansprüche erst dann anzumelden vermochten, gilt als sichergestellt.*

wir uns offenhalten für das einzige Heilmittel, nämlich für das Wirken der Gnade. Er fuhr dann fort — ich darf das, mit Genehmigung der Herrn Präsidenten, wegen der Bedeutung dieser Worte wörtlich zitieren: Dieser Gnade können wir aber durch unser persönliches Verhalten und durch die Art, wie unser Volk an den großen Menschheitsaufgaben unserer Zeit mitwirkt, den Boden bereiten. *Als erstes gilt es, den Schaden wiedergutzumachen allen denen gegenüber, die Unrecht erdulden mußten. Diese Bereitschaft erstreckt sich auf alle Betroffenen, gleichviel welcher Nation sie angehören mögen* [Hervorgehoben durch Red. FR].

Sie umschließt insbesondere die jüdischen Mitbürger, die in unserer Mitte leben, ihre Glaubensgenossen im Ausland und auch den Teil des Judentums, der sich im Staate Israel als Volk vereinigt hat. So unser Bundespräsident. — Das Gesetz läßt selbstverständlich manche Hoffnung unerfüllt. Es hat weiterhin Lücken. Es ist nicht der letzte Stein der Weisen. Das kann es nicht sein. Aber es löst die wesentlichen Probleme und es löst sie so, daß wir uns mit dieser Novelle sehen lassen können.

Ich freue mich, feststellen zu können, daß dieses Gesetz, das wir heute zu verabschieden haben, im Kern und im ganzen gesehen dieser Forderung des Herrn Bundespräsidenten entspricht.“

Auch der Präsident des Bundestages, Dr. *Gerstenmaier*, ergriff im Namen seiner Fraktion, der CDU/CSU, das Wort und führte u. a. folgendes aus:

„Das Verfehlteste, was passieren könnte, wäre doch, daraus nun den Schluß zu ziehen: Also tun wir gar nichts, lassen wir es halt schleifen, lassen wir es so, wie es war! Nein, was hier geschehen ist und in der Vorlage, über die wir bald abstimmen werden, vor uns steht, ist der Versuch, obwohl wir wissen, daß es keine perfekte Lösung ist und keine perfekte Lösung gibt, großzügig das Beste zu machen in einer Gesinnung, die auch derjenige respektieren muß, der mit der Einzellösung und Einzelleistung immer noch nicht ganz einverstanden ist. Wer ein fair und gerechtdenkender Mensch ist, muß respektieren, daß hier ein großes Parlament den Versuch gemacht hat, in einer sowohl gesinnungsmäßig als auch technisch anständigen Weise — ich selber bin als ein kritischer Betrachter dieser Sache davon überzeugt: in einer anständigen und großzügigen Weise — mit dem Problem fertig zu werden.

Deshalb bin ich dankbar für den Ton, den der Kollege *Hirsch* am Schluß seiner Ausführungen gefunden hat. Als Vorsitzender des Wiedergutmachungsausschusses hat er in ganz besonderer Weise die Last dieser Problematik getragen, zusammen mit den Kollegen, die heute morgen hier gesprochen haben, Kollegen aus allen Fraktionen, die sich lange und mühsam mit den Dingen herumgeschlagen haben. . . . Worum geht es hier? Es handelt sich nicht darum, eine in jeder Hinsicht perfekte Leistung zu erbringen, sondern hier geht es darum, daß dieses Haus einen Strich zieht, und zwar so, daß man sagen kann, das ist eine patriotische Leistung in dem Sinne, daß sie dem gerecht wird, was uns Deutsche die Humanität in dieser Sache gebietet. Es ist eine patriotische Leistung, weil sie großzügig das in sich verbindet, was Deutschland der Humanität und damit seiner Ehre schuldig ist.“

15/8 Haß überwinden, Vertrauen wecken!

Der Rat der Evangelischen Kirche in Deutschland anläßlich des 20. Jahrestages zum Kriegsende 1945¹

Der Rat der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD) hat mit den Stimmen seiner Mitglieder in beiden Teilen Deutschlands anläßlich der 20. Wiederkehr des Kriegsendes vom Jahre 1945 die folgende Erklärung beschlossen, die während der Gedenkfeier für den vor 20 Jahren ermordeten Theologen

Dietrich Bonhoeffer¹ am 9. April 1965 in Ost- und West-Berlin erstmals öffentlich verlesen wurde:

„Vor zwanzig Jahren ging der Zweite Weltkrieg zu Ende. Damit zerbrach die nationalsozialistische Herrschaft, die diesen Krieg ausgelöst und in viele fremde Länder getragen hatte, bis sich zuletzt seine volle Zerstörungsgewalt gegen das deutsche Volk selbst kehrte.

Die Evangelische Kirche in Deutschland ruft unser Volk dazu auf, diese Ereignisse in Besinnung und Verantwortung vor Gott zu bedenken. Als Glieder der Kirche Jesu Christi nehmen wir wieder auf, was der Rat der Evangelischen Kirche in Deutschland 1945 vor Vertretern des Ökumenischen Rates der Kirchen in Stuttgart erklärte. Wir bekennen erneut, daß wir an dem schweren Unglück, das über unser Volk und andere Völker gekommen ist, mitschuldig sind.

Das Ende des Krieges machte uns frei von der nationalsozialistischen Gewaltherrschaft. Zugleich war die militärische Kapitulation am 8. Mai 1945 das bisher letzte Datum einer gemeinsamen deutschen Geschichte. Unserem Volk wurde die Möglichkeit eines neuen Anfangs gegeben, aber dieser stand unter der harten Last der politischen Spaltung Deutschlands.

Das Bekenntnis der Schuld stellt uns vor die Frage, wie wir diesen neuen Anfang genutzt und wie wir uns in den letzten zwei Jahrzehnten verhalten haben.

Haben wir das uns neu geschenkte Leben dazu gebraucht, uns in der Kirche unter dem Evangelium zu sammeln, oder sind wir wieder zur Gottlosigkeit abgefallen, als neue Versuchungen und Belastungen über uns kamen? Haben wir uns, wo es nötig war, für Menschlichkeit eingesetzt? Haben wir als einzelne und als Gemeinden Zuflucht und Trost geboten für die Menschen, denen dieser Krieg tiefe und bis heute nicht verheilte Wunden geschlagen hat?

Haben wir wirklich eingesehen, daß unsere so schmerzliche Zerrissenheit ihre Ursache in den Irrwegen hat, die wir zuvor gegangen sind? Haben wir uns ernstlich bemüht, das anderen Völkern und Rassen von uns angetane Unrecht, soweit das überhaupt noch möglich ist, wiedergutzumachen? Oder sind wir der Versuchung erlegen, Unrecht gegen Unrecht aufzurechnen, und stehen wir damit in der Gefahr, einer neuen nationalistischen Überheblichkeit zu verfallen?

Haben wir die Wurzeln jener Haltung, durch die die Herrschaft des Unrechts in Deutschland möglich wurde, ausgerissen: den Opportunismus und den Mangel an persönlichem Mut, den Antisemitismus, die Verachtung der Andersdenkenden, die ständige Neigung zu ideologischer Verhärtung, den Haß und die Verleumdung in jeder Gestalt?

Das Gedenken an das Ende des grauenvollen Krieges vor zwanzig Jahren soll uns daran erinnern, daß Gott nicht Krieg, sondern Frieden für die Völker und auch für unser Volk will. Wir Christen tragen Verantwortung dafür, daß sich unser Volk in seiner gegenwärtigen politischen Spaltung nicht in ein haßerfülltes Gegeneinander oder gleichgültiges Nebeneinander treiben läßt und damit die Gefahr des Unfriedens in der Welt weiter genährt wird.

Die Zeit der Zwangsherrschaft hat uns gelehrt, daß irdische Freiheit ein unveräußerliches Recht der Menschen und Völker ist. Wir wollen für die Freiheit eintreten, wo sie behindert wird. Sie darf niemandem vorenthalten werden, sie darf aber auch nicht selbstsüchtig mißbraucht werden.

Das Erbe der Vergangenheit liegt als Verpflichtung auf uns. Das gilt für die Älteren unter uns, die die Zeit vor 1945 noch bewußt miterlebten und die der nachfolgenden Generation Rede und Antwort stehen müssen. Es gilt auch für die Jüngeren unter uns, die erst danach herangewachsen sind und nun die Verantwortung für die Gegenwart und die Zukunft unseres Volkes übernehmen müssen.

An der Wand der Haftzelle des ermordeten Pfarrers Paul Schneider im ehemaligen Konzentrationslager Buchenwald steht das Apostelwort aus dem 2. Korintherbrief: „Lasset euch versöhnen mit Gott!“ Das Zeichen dieser Versöhnung ist über

¹ Mit freundlichem Einverständnis der Schriftleitung bringen wir diesen Beitrag aus der „Jungen Kirche“ (5/65), Dortmund, S. 274 f.

¹ Vgl. Begegnungen mit Dietrich Bonhoeffer. Ein Almanach, Hrsg. von Wolf-Dieter Zimmermann. München 1965. Christian Kaiser Verlag. 184 Seiten.

der Menschheitsgeschichte im Kreuz Christi aufgerichtet. In diesem Glauben werden wir fähig, in einer friedlosen Welt Haß und Feindschaft zu überwinden und neues Vertrauen zu wecken. Auf diese Weise können heilende Wirkungen auch auf das politische Leben unseres seit 20 Jahren geteilten deutschen Volkes ausgehen.“

15/9 Zu den antijüdischen Sudel-Demonstrationen in Bamberg

Wo Bamberg beginnt, mit eilig hingeworfenen Indutsriehallen, Lagerschuppen, Tankstellen, auch ein paar Wohnblöcke schon, grüßt ein Schild „Willkommen zur staatspolitischen Tagung“. Es sind die katholischen Männer Deutschlands, die sich hier an diesem Wochenende treffen. Der Bundeskanzler ist angekündigt und sein Vorgänger und noch mancher von Rang und Namen. Uns führt anderes in die Stadt. Wir können nur notieren, daß es hier auch das gibt, die besonnene Mühe vieler um den Staat, neben der fanatischen Anstrengung einzelner gegen ihn. Die einzelnen — das sind die bisher noch Unbekannten, die seit der Nacht auf den 13. Juni mit antijüdischen Pinseleien Bamberg seine Ruhe genommen haben.

Blättern wir zurück. Am Morgen des 13. Juni [1965], an einem Sonntag, entdeckten Passanten auf dem Gedenkstein für die von den Nationalsozialisten zerstörte Synagoge ein ölfarbenes Hakenkreuz. Es fand sich auf der Rückseite, dicht am Boden und maß nicht viel mehr als eine Hand. Offensichtlich hatte den Täter die zweifache Umhüllung des Steines behindert, der einige Stunden später eingeweiht werden sollte. An der Wand der Allgemeine Ortskrankenkasse, ein paar Meter weiter, stand „Juda verrecke“ und nochmals ein Hakenkreuz. Dienstag morgen fand auf dem jüdischen Friedhof die Frau des Verwalters dreiundzwanzig Grabsteine beschmiert mit Hakenkreuzen und Parolen wie „Sieg Heil“, „Juden fährt in die Hölle“. „Es lebe die SS...“ Farbdosen und Pinsel waren zurückgelassen.

Dann passierte drei Tage nichts. In der Nacht auf den 18. Juni wurde das Denkmal für den Bamberger Arzt Dr. Schoenlein oben mit Farbe übergossen. Darunter klebten handgeschriebene Plakate mit Drohungen gegen die Bamberger Juden, Proteste dagegen, daß nur Juden Denkmäler bekämen... Die nächste Aktion: Am 19. Juni sprühte ein Mann gelbe Farbe auf das Schild am Betsaal der jüdischen Kultusgemeinde.

Man hat der Bamberger Polizei Nachlässigkeit vorgeworfen. Zu Recht? Der verhüllte Gedenkstein für die Synagoge wurde nicht besonders bewacht. Aber dazu gab es auch wenig Anlaß. Nie seit der Hitler-Zeit hatte es in Bamberg antijüdische Ausschreitungen gegeben. Und noch mehr: Die Stadt, die bis zur nationalsozialistischen Zeit eine große jüdische Gemeinde hatte — die drittstärkste in Deutschland —, mit vielen angesehenen Ärzten, Kaufleuten, Juristen und damit einem blühenden Mäzenatentum, galt früher wie heute als besonders unempfänglich für den antisemitischen Irrsinn. Hitler, den die Bamberger in seiner „Kampfzeit“ mit Eiern und Tomaten begrüßt hatten, kam niemals wieder in die Stadt. Der jüdische Friedhof, der nicht abgelegen ist, hat die braune Zeit ohne größere Schäden überstanden. Der Leiter der heutigen jüdischen Kultusgemeinde weiß nichts von einem artikulierten Antisemitismus in Bamberg. War es dann geboten, den Gedenkstein zu bewachen?

Als er beschmiert war, gab es allerdings Grund zur Wachsamkeit. Die Polizei aber nahm jenen ersten Vorfall noch nicht als möglichen Beginn einer Serie. Das war ein Fehler. Aber ganz unbegreiflich ist es nicht, daß die Beamten, für die antijüdische Ausschreitung bis dahin außerhalb dessen gelegen hatten, was man vernünftigerweise einkalkulieren muß, sich den ersten Fall nur als Einzelfall vorzustellen vermochten. So konnten die Pinsler ungestört den jüdischen Friedhof schänden. Nun begann die Polizei, gefährdete Gebäude zu sichern. Der Streifendienst wurde verstärkt, Polizei von auswärts zur Hilfe geholt. Daß dennoch der Anschlag auf das

Schoenlein-Denkmal gelang, ist erklärlich: Da Schoenlein nicht Jude war, wurde sein Denkmal nicht besonders geschützt...

Gut bewacht war dagegen der jüdische Betsaal. Dennoch konnte ein offenbar jüngerer Mann seine Sprühdose auf das Schild richten und entkommen. Unaufmerksamkeit oder Pech? Die Polizei sah den jungen Mann. Aber er konnte sein Vorhaben beinahe im Vorübergehen ausführen und dann in der Dunkelheit und in einer Menschengruppe verschwinden: ein Stück weiter hatte nämlich die Bundeswehr ein Fest. Der Attentäter benutzte also die Nacht und seinen Vorsprung von zehn oder fünfzehn Metern. Den hatte er, denn die Polizei stand nicht direkt vor dem Hause Posten. Hätte sie dort gestanden, wäre nichts passiert. Aber man hätte dann auch von vornherein darauf verzichtet, einen Täter zu fassen. Was ist wichtiger: weitere Anschläge um jeden Preis zu verhindern oder die Urheber aufzudecken? Um das letztere bemüht sich die Bamberger Staatsanwaltschaft, unterstützt vom bayerischen Landeskriminalamt und vom Bundeskriminalamt. Es ist eine mühselige Arbeit, denn der Kreis der möglichen Täter ist kaum abzugrenzen. Vieles spricht dafür, daß Schmierereien auf dem Friedhof und am Gedenkstein von Nationalsozialisten stammen — wer wüßte sonst so genau etwas von Heydrich oder vom „SD“. Aber kommen nicht auch Kinder alter Nationalsozialisten in Betracht? Bei den anderen Anschlägen gibt es weitere Möglichkeiten: daß sie ein Psychopath, ... „angehängt“ hat. Die Strafjustiz muß Tausenden von Spuren nachgehen, und sie darf keine Möglichkeit ausschließen.

Was sie schließlich ans Licht bringen und wie lange es dauern wird, darüber herrscht in Bamberg Rätselraten. Die Bürger, die nicht wissen, warum die antijüdische Schande über ihre Stadt gekommen ist, schauen hilflos zu. Gewiß, sie haben freiwillige Bürgerstreifen gebildet, die jede Nacht im Einvernehmen mit der Polizei durch die Straßen patrouillieren. Die Stadt hat eine Belohnung für den ausgesetzt, der die Schmierer entdeckt. Zu einer Sühneversammlung am 16. Juni kamen bei strömenden Regen dreitausend Menschen. Aber was hilft es schon. Die Ölfarbe auf den Grabsteinen wird man abmeißeln können. Wer aber wird den Juden von Bamberg, den wenigen, die aus Hitlers Mordmaschinerie in ihre Stadt zurückkehrten, und den anderen, die nichts mehr in Deutschland hielt — wer wird ihnen einreden können, jene Tage im Juni seien nur ein böser Traum gewesen? Am Eingang des jüdischen Friedhofs verkündet ein Stein: „Die Schwerter des Feindes haben ein Ende. Die Stätte hast Du umgekehrt. Der Herr aber bleibt ewiglich.“ Von den Grabsteinen jedoch grinsen uns Hakenkreuze an.

(Aus: Warum gerade Bamberg? Eine Stadt von antijüdischen Schmierern heimgesucht... von Johann Georg Reißmüller; In: Frankfurter Allgemeine, Nr. 145, 26. 6. 1965.)

*

Der Deutsche Koordinierungsrat der Gesellschaften für Christlich-jüdische Zusammenarbeit schreibt am 22. 6. 1965 an den Oberbürgermeister, das Erzbischöfliche Generalvikariat, das Evangelische Dekanat, das Katholische Dekanat der Stadt Bamberg:

„Mit tiefer Beunruhigung haben wir von den wiederholten Schändungen jüdischer Grab- und Gedenkstätten in Bamberg gehört. Die Beunruhigung ist um so größer, da in Bamberg lange Jahre unter einem Pseudonym Herr Dederstedt lebte, der eines der übelsten Pamphlete „Der Bruder aus dem Ghetto“ jüngst im Verlag ‚blick und bild‘ hat erscheinen lassen. Des weiteren hatte sich die Staatsanwaltschaft beim Landgericht Bamberg mit dem Fall des 26jährigen kaufmännischen Angestellten Wolfgang Kirchstein aus Bamberg zu beschäftigen, der laut Anklageschrift im Jahre 1963 137 Reproduktionen der 1934 von Julius Streicher herausgegebenen Ritualmord-Nummer des „Stürmer“ eingeführt und zum Teil an Adressen in Bamberg und Nürnberg verbreitet hat. Darüber hinaus soll dieser Angeklagte im Jahre 1963 laut Bonner Generalanzeiger vom 6. 11. 1964 zwanzig Exemplare der ebenfalls in den Vereinigten Staaten erscheinenden

Zeitschrift „The international nazi fascist“ eingeführt haben, deren wesentlichster Inhalt ein von Kirchstein mit „Wotan, Fighter for freedom“ bezeichneter Artikel ist. Herr Kirchstein soll in seiner umfangreichen Korrespondenz mit Partnern des In- und Auslandes wiederholt gefordert haben, mit legalen Mitteln bei der Verdrängung der Juden von allen Ämtern mitzuhelfen.

Auf Grund dieser Informationen fragen wir uns, ob die Ereignisse im Bamberg zufällig sind oder ob es da Zusammenhänge gibt. Wir sind allerdings der Meinung, daß es sich hier nicht um ein spezifisch bambergisches Problem handelt. Meldungen aus anderen Städten, wie zum Beispiel der Schmierereien in Neuß am vergangenen Sonntag, weisen darauf hin, daß der sich hier offenbarende Geist weiter verbreitet ist, als es der Öffentlichkeit bekannt wird.“ Ferner enthält das Schreiben die folgenden drei Fragen: „1. Sehen Sie einen Zusammenhang zwischen den Ereignissen, die wir geschildert haben und dem, was sich in den letzten Tagen ereignet hat? Und 2. hat es uns befremdet, daß trotz des Bürgerschutzes sich die Ereignisse wiederholten. Wir fragen uns, ob vielleicht nicht nur eine verschwindende Minorität das Problem überhaupt erst erkannt hat, daß die breite Bevölkerung möglicherweise das Ausmaß der Verbrechen an den Juden noch gar nicht begriffen hat. 3. Was geschieht, um die Sache an der Wurzel anzupacken?“

Weiter heißt es: „Wir glauben eben nicht, daß man die Dinge damit abtun kann, indem man sie dem Staatsanwalt übergibt. Wir sind auch nicht der Meinung, daß es sich hier um Bagatellfälle handelt oder um Fälle von dummen Jungensstreichen oder um Dinge von Psychopathen. . . man muß sich doch fragen, warum sie in dieser Weise ihre Minderwertigkeitskomplexe versuchen abzureagieren. Bagatellisieren, Verschweigen und Gleichgültigkeit bedeuten auch eine Stellungnahme . . .“

*

Bei der Bamberger Stadtverwaltung sind in den letzten Tagen Hunderte von Briefen aus aller Welt, darunter auch aus Israel, eingegangen, in denen der Bevölkerung der Stadt für ihre entschieden ablehnende Haltung gegenüber den antisemitischen Anschlägen gedankt wird. Die Fahndung nach dem oder den Täter geht inzwischen weiter . . .

(Aus: Die Mahnung [12/14]. Berlin, 15. 7. 1965.)

15/10 Monumenta Judaica — ihre Auswirkung

von Dr. Willehad Eckert O. P.

Am 15. März 1964 endete mit einer Festkundgebung im Kongreßsaal der Kölner Messe, auf der Landesbischof *Stählin*, Rimsting, Professor Ernst *Simon*, Jerusalem, und Kardinal *Bea*, Rom, das Wort ergriffen, die Ausstellung *Monumenta Judaica*¹, die ein ungewöhnlich weites Echo gefunden hat. Dank dem großzügigen Entgegenkommen der Bibliothek der Ungarischen Akademie der Wissenschaften in Budapest konnte die Ausstellung *Monumenta Judaica* das 1296 entstandene und in Köln 1413 kommentierte Exemplar der Mischna Tora des Moses Maimonides zeigen. In diesem Codex sind die Titelseiten der 14 Bücher, in die Moses Maimonides sein den Inhalt des Talmud systematisierendes Gesetzeswerk eingeteilt hat, mit Miniaturen geschmückt, die zu den besten Beispielen der gotischen Buchmalerei in Deutschland überhaupt gehören. Gerade dieses kostbare Werk bot willkommenen Anlaß, bei Führungen durch die Ausstellung Zielsetzung und Eigenart des traditionellen Studiums der Juden zu beschreiben. Ausgehen konnte man dabei von Martin Bubers Schrift „Zwei Glaubensweisen“, der die jüdische Glaubensweise mit dem Wort *Emuna* als das Vertrauen zu Gott bestimmt mit dem Hauptinteresse an den Fragen nach der Gestaltung eines Lebens nach dem Willen Gottes, während mit dem Wort *Pistis* der Glaube der Christen charakterisiert wird, der weit

mehr nach dem Glaubensinhalt fragt, also den Sinn der Dogmen zu ergründen sucht (vgl. FR III, 10/11, 1950/51, S. 19 l., 17/18, S. 20, u. 19/20, S. 20 r.). Darüber hinaus aber sollte überhaupt nach der Geltung des Studiums gefragt werden. Das Judentum versteht sich als eine Religion des Buches. Schlimm war es, unförmig zu sein, schlimmer, unweise zu sein, keinen Zugang zu den Quellen der Einsicht zu besitzen. Gab es einen härteren Vorwurf, als Am ha-arez, ungebildet zu sein? Bei der Schilderung des Studiums war auf die ursprüngliche Einheit der Schriften hinzuweisen, daß Bibel und Bibelkommentare, Talmud und Talmudkommentare als eine virtuelle Einheit verstanden wurden, mußte hervorgehoben werden. Bei der Erklärung der Bibelhandschriften bot sich zwanglos zu solchen Ausführungen Gelegenheit.

Die die Ausstellung abschließende Abteilung E „Das jüdische Jahr“ gewährte Einblicke in das häusliche religiöse Leben, in die Hauptereignisse im religiösen Leben des Menschen. Beschneidung, Bar Mizwa, Hochzeit, Sterben, Bestattung und Sorge für die Hinterbliebenen, in die häusliche und synagogale Sabbatfeier, in den Jahreszyklus der Feste. Dabei kam es weniger auf die Sammlung von Pretiosen an, als auf die Vermittlung eines möglichst vollständigen Überblicks über die traditionellen Formen des religiösen Lebens. Zur Ergänzung konnte auf Kultgegenstände zurückgegriffen werden, die nicht aus dem Rheinland stammten. Das eindrucksvollste Beispiel war die heute dem Bezalel-Museum in Jerusalem gehörige Laubhütte der Familie Deller aus Fischach bei Augsburg, die um 1825 angefertigt wurde. Von dem Dorfschreiner, der sie schuf, stammt wohl auch die Ausmalung. Die Wandbilder verraten die Anhänglichkeit an die Heimat, denn Dorfgasse und Gutshof sind getreulich dargestellt, wie die Sehnsucht nach Jerusalem und dem Wiederaufbau des Tempels, der in phantasievoll-visionärer Weise auf der dem Eingang gegenüberliegenden Wand vorweggenommen ist. Während der schwäbische Dorfjude schon infolge der Emanzipation der hebräischen Sprache entfremdet lediglich visuelle Eindrücke wiedergibt, hat der aus Osteuropa stammende Maler, der rund hundert Jahre früher eine Reihe Synagogen in Franken ausschmückte — die Ausstellung zeigte von ihm die Betstube aus Horb am Main —, die bildlichen Darstellungen mit Inschriften verwoben. Die meisten der Bilder haben symbolische Bedeutung. Für die Besucher der Ausstellung war es besonders wertvoll, den starken Symbolgehalt des jüdischen Kultes zu entdecken. Hier seien wenigstens die Torawimpel genannt, die aus Beschneidungswindeln geschnitten und auf die Name und Geburtsdatum des Knaben zugleich mit dem Segenswunsch gestickt werden: „Er wachse zur Tora, zur Chuppa (Vermählung) und allen guten Werken.“ Beim ersten Besuch der Synagoge, gewöhnlich im Alter von drei Jahren, übergibt das Kind den Wimpel. Bei seiner Bar Mizwa wird es dann die Tora mit seinem Wimpel umwickelt finden. Damit der Besucher der Ausstellung nicht den Eindruck bekam, die traditionellen Formen jüdischen Kultes hätten keine Bedeutung mehr, zeigte die Ausstellung auch modernes Kultgerät, wie es z. B. für die wiederaufgebaute Kölner Synagoge vor wenigen Jahren angefertigt wurde.

Die Besucher der Ausstellung MONUMENTA JUDAICA

Die Gesamtzahl der Besucher der Ausstellung, 110 000, wird derjenige als einen guten Erfolg werten, der bedenkt, daß es sich hier um ein recht anspruchsvolles Thema handelt, zudem eine kulturhistorische Ausstellung gewöhnlich nicht so populär ist wie eine Kunstaussstellung. Bei der Vorbereitung der Ausstellung hat sich der Arbeitsausschuß immer wieder die bange Frage gestellt, ob das Unternehmen wohl von Erfolg gekrönt sein würde. Schon die Wahl des Titels verrät etwas von dieser Besorgnis. Man wollte einen reißerischen, aber darum auch aufreizenden Titel vermeiden. Durch die betonte Sachlichkeit der Ankündigung sollte der Anschein allzu vordergründiger Bemühung um das Judentum im Sinne des Slogans von der „unbewältigten Vergangenheit“ vermieden werden. Andererseits schien der Titel MONUMENTA

¹ Vgl. FR XV, S. 90 ff.: Monumenta Judaica — 2000 Jahre Geschichte und Kultur der Juden am Rhein.

JUDAICA zu akademisch zu wirken. Darum fügte man den Untertitel hinzu: „2000 Jahre Geschichte und Kultur der Juden am Rhein“. Die Erfahrungen der Museumswärter in den einzelnen Kölner Museen, die den kleinen Werbeprospekt verteilten, waren nicht sehr ermutigend. Eine Ausstellung zur Geschichte der Juden am Rhein schien auf sehr viel Ressentiment oder zumindest auf Desinteresse zu stoßen. Das Schicksal der Juden stand offensichtlich vielen normalen Museumsbesuchern zu fern, als daß es sie zu einem Besuch gelockt hätte. Der Kult der Juden war nicht exotisch genug, um Neugierde zu wecken. Die Ausstellung thailändischer Kunst, die eine ferne Welt vorstellte, erzielte in acht Wochen 60 000 Besucher, während die Ausstellung Monumenta Judaica in den ersten drei Monaten nur knapp 50 000 Besucher aufwies. Doch sollte sich auch bei der Ausstellung Monumenta Judaica die Erfahrung anderer Ausstellungen wiederholen. Der Besuch setzte in den ersten Wochen nur zögernd ein. Stärker als alle Prospekte wirkte bei Monumenta Judaica die Flüsterpropaganda. Seit dem dritten Monat nahm die Besucherzahl auch an Werktagen ständig zu. In den letzten Tagen waren es täglich zwischen 2500 und 3000 Besucher. Die Ausstellung, die ursprünglich nur bis zum 15. Februar geplant war, wurde bis zum 15. März verlängert und hätte unschwer auch noch weiter ein zunehmendes Echo gefunden, wenn nicht die Vielzahl der Leihgeber ihre lange entbehrten Objekte wieder hätten zurückerhalten müssen. Wer waren nun die Besucher der Ausstellung Monumenta Judaica? Aus der Vielzahl der Einzelbesucher ragen die Persönlichkeiten hervor, denen das Geschick der Bundesrepublik anvertraut ist. Der Präsident der Bundesrepublik, Dr. Heinrich Lübke, der der Schirmherr der Ausstellung war, muß unter den Besuchern an erster Stelle genannt werden. Von weiteren Politikern, die die Ausstellung besuchten, seien hier wenigstens der Präsident des Deutschen Bundestages, Dr. Eugen Gerstenmaier, der auch die Festansprache anlässlich der Eröffnung der Ausstellung hielt (s. FR XV, S. 88), und der Vizepräsident Thomas Dehler namentlich erwähnt. Trotz seines schweren Augenleidens ließ es sich der Erzbischof von Köln, Kardinal Dr. Joseph Frings, nicht nehmen, sich eingehend durch die Ausstellung führen zu lassen. Sein Besuch darf als Ausdruck der Bereitschaft zum ökumenischen Gespräch verstanden werden. Wenn das Gespräch zwischen Katholiken und Protestanten fruchtbar sein soll, dann darf es den Juden als Partner nicht ausschließen, sondern muß ihn mit einbeziehen, denn es geht von einer gemeinsamen Grundlage, der Heiligen Schrift, aus.

Die an historischen Dokumenten so reichhaltige Ausstellung, die mehr als 2000 Objekte umfaßte, lud zur wissenschaftlichen Arbeit ein. Anlässlich ihrer Eröffnung widmete der vorjährige Mediaevistentag, der wie jedes Jahr vom Thomas-Institut an der Universität Köln einberufen wurde, sich dem Generalthema „Judentum im Mittelalter“ (vgl. FR XV, S. 91 ff.).

Ende Januar veranstaltete die Bibliotheca Germanica Judaica eine Pädagogentagung. Sie fand ihren Abschluß mit einem gemeinsamen Besuch der Ausstellung. Von den Referenten und Teilnehmern seien wenigstens die Namen erwähnt von Professor Hans-Jochen Gamm, der Rektor der Pädagogischen Hochschule in Oldenburg, dessen „Judentumskunde“ als Einführung in Religion und Geschichte des Judentums in die Problematik des Antisemitismus sowie des neuen Staates Israel weithin Anklang gefunden hat (FR XIV, S. 65), und Professor Saul B. Robinsohn, Direktor des Unesco-Instituts für Pädagogik in Hamburg, der gerade in der Schriftenreihe des internationalen Schulbuchinstituts gemeinsam mit dem jungen Studienrat Chaim Schatzker aus Haifa eine Untersuchung über „Jüdische Geschichte in deutschen Geschichtslehrbüchern“ vorgelegt hat (s. u. S. 158). Ende Februar fand eine Arbeitstagung des Zentralausschusses für Weltanschauungsfragen der Evangelischen Kirche Deutschlands, der ein Quellenbuch zum Verhältnis der Kirchen zu den Juden vorbereitet, in Köln statt.

Das große wissenschaftliche Interesse, das die Ausstellung MONUMENTA JUDAICA auslöste, läßt sich nicht minder

aus dem Besuch ganzer Universitätsseminare belegen. Daß die Kölner Universität mit ihrem Historischen und Wirtschaftshistorischen Seminar kam, war selbstverständlich. Aus Bonn kam der Alttestamentler Professor Botterweck mit seinem Seminar, aus Münster Professor Joseph Ratzinger, der Konzilsberater des Kölner Kardinals Frings, mit seinem dogmatischen Seminar, aus Tübingen der Leiter des Instituts für geschichtliche Landeskunde und historische Hilfswissenschaften, Professor Decker-Hauff, mit seinem Oberseminar, aus Amsterdam Professor Jaffé, der eine Faksimileausgabe der Vogelkopf-Haggada herausbringt, mit seinen Kollegen und seinem Seminar. Es kam mit seinem Seminar der Kölner Kirchenrechtler Professor Hering und der Gerichtsmediziner Professor De Boor. Viele Professoren gingen auch still für sich durch die Ausstellung, um sich mit Dokumenten, die ihr Fach betrafen, näher zu beschäftigen, oder aus allgemeinem Interesse. Professor Ernst Simon war ebenfalls von der Ausstellung tief beeindruckt.

Doch waren es also nur die Gelehrten, die zu der Ausstellung fanden? Unabhängig voneinander, aber dennoch ganz übereinstimmend betonten Professor Schubert, Wien, und Professor Simon, wie sehr sie das Interesse der Jugend an der Ausstellung beeindruckt habe. Wegen des Wertes für Geschichts- und Religionsunterricht kamen viele Schulklassen geschlossen zur Ausstellung. Zuerst war daran gedacht, nur Schüler und Schülerinnen der Oberstufe der höheren Schulen durch die Ausstellung klassenweise führen zu lassen. Es zeigte sich aber bald, daß es möglich war, auch die Abschlußklassen der Volksschulen in die Ausstellung gehen zu lassen. In diesem Falle bot die Abteilung E „Jüdisches Jahr“ genügend Anregungen, Anknüpfungspunkte boten sich vom Religionsunterricht, Einführung in das Alte Testament, her an. Nicht nur aus Köln kamen Schulklassen, sondern aus dem ganzen nieder- und mittelhheinischen Raum, um Beispiele zu nennen: das Görres-Gymnasium in Koblenz kam zweimal mit je einer Oberprima und einmal mit einer Obersekunda. Außerdem fand sich das gesamte Lehrerkollegium dieses Gymnasiums zu einem eigenen Besuch ein. Ebenso kam die Marienschule aus Opladen zu einem Besuch mit der Oberprima und zu zwei weiteren Besuchen mit den Obersekunden. Fruchtbarer noch als der Besuch ganzer Klassen war es, wenn einzelne Arbeitsgemeinschaften kamen, so z. B. die Israel-Arbeitsgemeinschaft, die ein Religionslehrer an dem Gymnasium in Hagen in Westfalen begründet hatte. Der Einladung der Heidelberger Gesellschaft für christlich-jüdische Zusammenarbeit zu einer Fahrt nach Köln zur Monumenta Judaica leisteten rund 100 Jugendliche Folge. Außerdem kam noch einmal zu einem weiteren Wochenende in der Monumenta Judaica eine ganze Studentengruppe aus Heidelberg, bestehend aus den Mitgliedern der DIS (Deutsch-Israelische Studiengruppe), der Jüdischen Studentengemeinde, dem AStA und Studenten und Studentinnen, die einfach am Thema interessiert waren. Selbst aus Kassel kamen trotz der damit verbundenen strapaziösen Bahnfahrt, hin und zurück an einem Tag zusammen mehr als zehn Stunden, nicht weniger als dreißig Jugendliche auf Einladung der Gesellschaft für christlich-jüdische Zusammenarbeit. Aus Bottrop, Ruhrgebiet, und aus Jülich fand sich jeweils katholische und evangelische Jugend zu gemeinsamem Besuch der Ausstellung zusammen. Der Stadtjugendring von Offenbach am Main veranstaltete eine gemeinsame Omnibusfahrt mit 40 Jugendlichen, Mitgliedern, möglichst Leitern der verschiedenen Jugendgruppen, nach Köln. Jeder der Teilnehmer und Teilnehmerinnen erhielt zum persönlichen Weiterstudium als Geschenk der Stadt Offenbach das Handbuch¹ zur Ausstellung überreicht. Außerdem stiftete die Stadt für die Bibliothek jeder der an der Exkursion beteiligten Jugendgruppen Katalog² und Handbuch. Wie stark das Interesse an beiden Bänden ist, beweist übrigens die Tatsache, daß die Deutsch-Israelischen Studiengesellschaften so entfernter Städte wie Berlin und München jeweils wenigstens zehn Bände von

¹ Konrad Schilling (Hrsg.) Monumenta Judaica. Handbuch (vgl. FR XV, 90).

² Ders. Monumenta Judaica. Katalog (vgl. FR XV, 90).

beiden Büchern (also zusammen jeweils zwanzig) für ihre Mitglieder als Sammelbestellung erbat. Bis zum Ende der Ausstellung waren schon 21 000 Exemplare jeweils von Handbuch und Katalog verkauft. Die Mitglieder dieser mancher Gruppenfahrten besuchten erst morgens zwei Abteilungen und nach dem Mittagessen die übrigen Abteilungen der Ausstellung. So wollte man ein allzu rasches Vorbeigehen an der Unzahl der Ausstellungsobjekte vermeiden. Eine andere Art, den Besuch der Ausstellung besonders fruchtbar zu gestalten, war, vorher einen einführenden Vortrag, möglichst mit anschließender Aussprache zu halten. Dias von den wichtigsten Objekten vermittelten dabei einen nicht unwichtigen optischen Eindruck. Inzwischen hat sich auch schon herausgestellt, wie nützlich die Nachbereitung, die Rekapitulation an Hand der Dias sein kann. Gespräche mit Leuten, die die Ausstellung sogar schon mehrfach gesehen haben, bestätigen, daß die nachherige Begegnung mit den wichtigsten Objekten im Lichtbild, im Dia, sehr wohl zur Vertiefung und Ergänzung beiträgt. Selbst auf einer württembergischen Pädagogen-tagung in Calw konnte so ein Eindruck von Ziel und Aufbau der Ausstellung *Monumenta Judaica* gegeben werden. Die Zahl der Studentenverbindungen, die den Weg zur *Monumenta Judaica* gefunden haben, wäre freilich noch größer gewesen, wenn man sich bei der Einladung nicht nur auf den AStA verlassen hätte, sondern schon während der Semesterferien, in denen das Programm für das kommende Semester erarbeitet wird, die Senioren und Consenioren sämtlicher Verbindungen zum Besuch der Ausstellung aufgefordert hätte. Hätte hier eine kluge Werbung noch mehr erreichen können, als tatsächlich erreicht wurde, so war doch das Entscheidende der Einzelbesuch. Immer wieder ist man überrascht, in so vielen Gesprächen mit Schülern, Studenten und Berufstätigen auf so viele Ausstellungsbesucher zu stoßen, die mehr als einmal den Weg zu der *Monumenta Judaica* fanden.

Was hat die Besucher besonders interessiert? Die Furcht des die Ausstellung vorbereitenden Arbeitsausschusses, die Besucher würden achtlos an den Dokumenten vorbeieilen, war unbegründet. Im Gegenteil, viele blieben so lange bei den Dokumenten, daß sie für die Handschriften und Kunstwerke kaum ein Auge hatten. Eine aufschlußreiche Beobachtung war es für mich selbst, festzustellen, daß es z. B. Heidelberger Jugendliche, die samstags bereits die ganze Ausstellung gesehen hatten, sonntags abermals in die Dokumentation zog, der sie vor den Handschriften den Vorzug gaben, weil die Dokumente ihr persönliches Engagement herausforderten, während die Handschriften nur einen ästhetischen Reiz boten. Übrigens war das Interesse auch der Erwachsenen an den Dokumenten wider Erwarten groß. Die eingehende Beschriftung machte den Inhalt der mittelalterlichen Urkunden auch dem Laien zugänglich. Was immer wieder bewegte, war die Erkenntnis, wie jahrhundertlang die Judenfeindschaft ist und welch gehässigen Hohn es schon im Mittelalter gab. Besonders bestürzend waren die Judenkarikaturen (Judensau), die Zeugnisse der Verfolgungen in Urkunden und Bildern, der Isolierung (Gelber Ring). Die Frage nach der Schuld der Christen, auch nach der Schuld der Kirchen wurde oft gestellt. Allerdings auch die Frage, ob die Juden die Verfolgungen provoziert hätten. Ingeheim berunrigte manche Besucher die nur allzuoft gehörte These vom Fluch über dem Volk. Solche Besucher liefen Gefahr, aus den Dokumenten sich ihre verhängnisvolle Ansicht bestätigen zu lassen. Es kam daher bei den Führungen darauf an, zu zeigen, daß die Verfolgungen zwar häufig, aber nicht ständig und erst recht nicht zwangsläufig waren. Außer den Dokumenten waren es vor allem die Kultgeräte, die interessierten. Abteilung E „Jüdisches Jahr“ erfreute sich besonders großen Interesses. Weniger gut war der Besuch in Abteilung C „Jüdische Künstler und Wissenschaftler“. Das lag zum Teil an der ungünstigen Lage dieser Abteilung innerhalb des Museumsgebäudes selbst. Aber selbst wenn es keine räumlichen Probleme gegeben hätte, wäre der Besuch nicht überwältigend stark gewesen. Aufschlußreich war das Urteil der Studenten, die als Führer durch

die Ausstellung eingesetzt waren. Sie scheuten die Abteilung C, weil nach ihrer Ansicht dort zu sehr mit Leistungen geprahlt würde. Den Sinn der Abteilung hatten sie also nicht verstanden. Dazu stimmt eine weitere Beobachtung, die man im Lesesaal machen konnte und die auch das Tagebuch der *Germania Judaica* bestätigt. Der Lesesaal wurde durchschnittlich von 50 Besuchern am Tage aufgesucht, vielfach von Jugendlichen. Wie das von der Bibliothek angelegte Tagebuch ausweist, galten die meisten Fragen dem Talmud, der in Gesamt- und Teilübersetzung zugänglich gemacht war, sodann Literatur über den Staat Israel und die Zeit der nationalsozialistischen Verfolgung. Selten wurde nach Literatur über andere Epochen der jüdischen Geschichte gefragt (vgl. FR XI, S. 22), in die Werke der Dichter und Schriftsteller tat kaum einer einen Blick. Vielleicht lag das mangelnde Interesse daran, daß vielen Jugendlichen gar nicht bewußt ist, daß *Kafka*, *Else Lasker-Schüler* (vgl. u. S. 109 f.), *Liebermann* Juden sind. Das Werk Lasker-Schülers kennen jedenfalls viele Jugendliche. Sie sehen aber in ihr eine große Dichterin. Ihr Judentum ist ihnen nicht bekannt und ist für sie ohne Interesse. Es fand sich eine kleine Gruppe aufmerksamer Besucher stets in Abteilung C. Sie war zu Entdeckungen bereit. Auch war es möglich, gerade von den persönlichen Zeugnissen her, so dem letzten Brief *Edith Steins* aus dem Lager Drente-Westerbork an ihre Priorin im Karmel von Echt, ein wirkliches Interesse auch in dieser Abteilung zu wecken. Ihre dankbarsten Besucher waren jedoch nicht die Jugendlichen, sondern die Herangewachsenen und Alten, die in der Begegnung mit Werk und Bild die Erinnerung an eigene Erlebnisse und Erfahrungen, glückhafte und schmerzliche Begegnungen beschworen.

Wer kam außerdem noch zur Ausstellung? Zahlreiche Volkshochschulen, Gruppenreisen führten gutbesuchte Exkursionen zur Ausstellung *Monumenta Judaica* durch. Die Volkshochschule Köln ließ ein Seminar von zehn Abenden für ihre Hörer in der Ausstellung selbst veranstalten. Mitglieder der Museums- und Geschichtsvereine kamen zahlreich zu Gruppenbesuchen. Große Besuchergruppen kamen aus der Gewerkschaft Erziehung und Wissenschaft, aus der Sozialistischen Bildungsgemeinschaft, aus den Stadtratsfraktionen, aber auch aus den evangelischen und katholischen Bildungswerken. Die Melanchthon-Akademie in Köln hatte in diesem Winter eine über zwölf Abende dauernde Vorlesungsreihe zum Thema Christentum und Judentum in ihr Vorlesungsprogramm aufgenommen. Die Hörerzahl schwankte je nach dem besonderen Interesse des einzelnen Vortrags zwischen 50 und 100 Hörern. Die Vorlesungsreihe soll in abschbarer Zeit auch in Buchform erscheinen. Abgesehen vom persönlichen Besuch der Ausstellung fanden sich die meisten Hörer auch noch einmal zu den von der Melanchthon-Akademie angesetzten gemeinsamen Besuchen der Ausstellung ein. Der von dem Kölner Albertus-Magnus-Werk angesetzte gemeinsame Besuch der Ausstellung, auf den auch in den Kirchen Kölns hingewiesen wurde, zeitigte ein unerwartet hohes Interesse. Während sonstige Veranstaltungen des Albertus-Magnus-Werkes nicht viel mehr als 30 Besucher aufweisen, kamen in die *Monumenta Judaica* 150. Der katholische Akademikerverband kam mit verschiedenen Gruppen aus niederrheinischen Städten. Auch Pax Christi fehlte nicht. Selbst Vereine mehr gesellschaftlicher Prägung kamen mit großen Besuchergruppen. Beim Besuch von Round Table Köln, einer Tischgemeinschaft, deren Mitglieder nicht älter als 40 Jahre sein dürfen, war die Feststellung bemerkenswert, wie wenige der Mitglieder, deren Kindheit und Jugend noch in die Hitlerzeit fiel, Gelegenheit hatten, Juden persönlich kennenzulernen. Für sie war vielfach der Besuch der *Monumenta Judaica* die erste Gelegenheit, sich mit Problemen des Judentums zu beschäftigen.

Unerwartet großes Interesse fand die Ausstellung bei den evangelischen und katholischen Geistlichen und Theologiestudenten. Priesterkurse in Altenberg endeten regelmäßig mit einem Besuch in der Ausstellung *Monumenta Judaica*.

Die Pfarrgeistlichkeit eines ganzen Dekanates entschloß sich mehrfach zum gemeinsamen Besuch. Viele evangelische und katholische Pfarrer kamen mit der Bibel-, Männer- oder Frauengemeinschaft ihrer Pfarrei ins Stadtmuseum zur Monumenta Judaica. Sie waren es, die der Jugend den Anstoß zum Besuch gegeben hatten. Ebenso kamen viele Ordensschwester, einzeln und in Gruppen, mit ihrem Lehrerkollegium oder mit ihren Schülerinnen. Neben der großen Zahl von Professoren und Studenten der Pädagogischen Hochschulen der Länder Nordrhein-Westfalen und Niedersachsen waren Geistliche beider Konfessionen sowie Ordensfrauen, die zahlenmäßig stärkste Berufsgruppe, die die Ausstellung besucht hat. Sie waren der beste Beweis für die Aufgeschlossenheit der evangelischen und der katholischen Kirche heute für das christlich-jüdische Gespräch. Die Führung durch die Ausstellung Monumenta Judaica bot willkommene Gelegenheit, auf Zielsetzung und Methodik des Unterrichts einzugehen, mit den Religionslehrern Fragen, die Religion und Geschichte der Juden betreffen, sowie das Verhältnis von Christentum und Judentum, christlicher und jüdischer Glaubensweise zu erörtern. Wie notwendig das war, verriet etwa die auch von durchaus zum Gespräch bereiten Geistlichen gestellte Frage, ob es sich denn wirklich geschichtlich sicher erweisen lasse, daß es keinen einzigen Ritualmord der Juden gegeben habe. Zum Erfreulichen der Führungen gehörte aber die Erkenntnis, daß viele Geistliche bereit sind, auch die christliche Schuld am Judenhaß anzuerkennen.

Das weite Echo, das die Ausstellung gefunden hat, verriet sich an Tagen, an denen sie offiziell geschlossen war, besonders deutlich. Am Samstag vor Karneval waren die Kölner Museen geschlossen. Wegen der vielen Besucher, die von auswärts kamen, mußte jedoch das Zeughaus wenigstens für diese Auswärtigen geöffnet werden. Es kamen an diesem Tag wenigstens 200 Leute — zum Teil von weit her. Da waren Besucher aus Hamburg, aus Innsbruck, aus Stuttgart, aus Tübingen, eine große Gruppe kam aus Holland. Holland stellte überhaupt die meisten Gruppen, die aus dem Ausland kamen. Weiter waren mit vielen Besuchern auf der Ausstellung vertreten: Belgien, England, Frankreich, Israel, die Vereinigten Staaten. Sogar Japaner und Inder suchten die Monumenta Judaica auf. Der 100 000 Besucher war ein japanischer Student. Wie Japaner versicherten, beschäftigt sie die Geschichte der Juden deshalb besonders, weil sie in ihnen Mittler zwischen Ost und West sehen.

Wie war es nun mit den Juden selbst? Außer den Leihgebern, die vielfach in großzügigster Weise private Erinnerungsstücke zur Verfügung gestellt hatten, und außer den Besuchern aus der Kölner Synagogengemeinde sah man Gruppenbesuche aus den Gemeinden zahlreicher Städte des Rheinlandes und des Ruhrgebietes. Selbst aus der Schweiz, nämlich aus Zürich, kam Gruppenbesuch. Viele Einzelbesucher kamen aus Israel, aus Nord- und Südamerika. Zur Eröffnung der MONUMENTA JUDAICA hatte die Stadt Köln 50 der angesehensten ihrer ehemaligen jüdischen Bürger, die jetzt in der ganzen Welt verstreut sind, und ihre Angehörigen für eine Woche als ihre Gäste eingeladen (s. FR XV, S. 89). Wie kaum anders zu erwarten, war der Besuch der Ausstellung durch die Mitglieder der Gesellschaften für christlich-jüdische Zusammenarbeit sehr rege. Die Stärke der Gruppen betrug jeweils 60 bis 100 Mitglieder. Viele Mitglieder, auch ältere, scheuten selbst die Anstrengung einer weiten Reise nicht, um die Ausstellung sehen zu können. Die Stadt Köln veranstaltete zum Abschluß der Ausstellung am 15. März gemeinsam mit dem Deutschen Koordinierungsrat der Gesellschaften für christlich-jüdische Zusammenarbeit eine Kundgebung in der Kongreßhalle. Dazu lud sie Mitglieder aller 38 Gesellschaften ein. Die Nachfrage war freilich viel größer, als Plätze zur Verfügung standen. Knapp 5000 Besucher konnten zugelassen werden. Wenn mehr Raum zur Verfügung gestanden hätte, wäre die Zahl unschwer zu verdoppeln gewesen. Daß die Redner mit ihrem Bekenntnis zum Gespräch nicht allein standen, bewies die Anwesenheit des Apostolischen

Nuntius *Bafle*, des Kölner Kardinals *Frings*, der Kölner Weihbischöfe *Frotz* und *Ferdie*.

Abschließend sei noch kurz von dem Bekenntnis zum brüderlichen Gespräch berichtet, das die drei Redner in der die Ausstellung Monumenta Judaica schließenden Kundgebung ablegten, berichtet. Bischof Dr. Wilhelm *Stählin*, Rimsting, der für die evangelische Kirche sprach, machte darauf aufmerksam, daß uns Brüderlichkeit als Aufgabe zu unserer Bewährung gegeben ist. Brüderlichkeit ist universal, denn wir Menschen sind alle nach dem Bilde Gottes geschaffen. Sie ist aber zugleich konkret, denn sie muß sich an dem jeweiligen Nächsten bewähren. Brüderlichkeit nötigt, den anderen in seiner Verschiedenheit, in seinem Besondersein anzuerkennen. Auch zwischen Israel und der Kirche dürfen die geschichtlichen Unterschiede nicht geleugnet werden. Aber in der Liebe sind die Gegensätze vereint. Die Bruderschaft verneinen, hieße die Kainsfrage stellen: „Soll ich der Hüter meines Bruders sein?“ Die Antwort Gottes lautet: „Du weißt, daß du Bruder bist und Brüder hast.“

Professor Dr. Ernst *Simon*, Hebräische Universität Jerusalem, schilderte das Mühen dreier Denker um das Verhältnis der Religionen zueinander und die Möglichkeit einer Universalreligion, das des mittelalterlich spanischen, jüdischen Dichters und Denkers Salomon ibn Gabirol aus dem 11. Jahrhundert mit seinem Gedicht „Die Königskrone“, das heute noch am Versöhnungstag in manchen Synagogen gelesen wird, das des deutschen Kardinals Nikolaus von Kues in seiner kleinen Schrift „*Vom Frieden im Glauben*“, die er unter dem Eindruck der Greuel schrieb, die sich bei der Eroberung von Konstantinopel durch die Türken 1453 ereigneten, und des deutschen Dichters der Aufklärungszeit, Gotthold Ephraim Lessing, der in seinem „*Nathan der Weise*“ seinem Freund Moses Mendelssohn ein Denkmal setzte. Noch über Salomon ibn Gabirol, der lehre, daß die Nichtjuden zwar das Richtige meinen, aber auf falschem Weg irren, während allein die Juden sich auf dem geraden Weg der Wahrheit befänden, müsse man hinausgehen, um zum Kern der jüdischen Auffassung vom Miteinander der Religionen zu kommen. Der Talmud habe im Traktat Sanhedrin den Begriff der „Frommen der anderen Völker“ geprägt, die gleich den frommen Juden „Anteil an der kommenden Welt“ haben. Durch den großen Gesetzeslehrer des zwölften Jahrhunderts, Moses Maimonides, sei diese Konzeption für das Judentum bindend geworden. Professor *Simon* sagte dann wörtlich: „(Diese Konzeption) wurde möglich auf dem Boden einer Religionsnation, die im eigenen Glauben den absoluten Weg für sich selbst sah, aber allen Menschen, welche die sogenannten sieben noachidischen Gebote, vornehmlich sittlichen Charakters, als Gebote Gottes annehmen und befolgen, die künftige Seligkeit verheißt. Das Judentum hat Mauern, und gerade deshalb weiß es vom ‚Heil außerhalb der Mauern‘.“ Den zerstörerischen grundlosen Haß zu überwinden, förderte er die grundlose Liebe. „Grundlose Liebe muß das gemeinsame Glaubenswort von uns allen werden.“

Augustin Kardinal *Bea*, der Leiter des Sekretariats für die christliche Einheit, schilderte, wie Papst *Johannes XXIII.* im Zusammenhang seines Denkens über das Problem des Weltfriedens zur Konzeption des II. Vatikanischen Konzils gekommen sei, wie das Konzil selbst bereits viel zur Förderung des Verständigungswillens in der Welt getan hat. Das beweise nicht zuletzt die Teilnahme der Beobachter-Delegierten vieler nichtkatholischer christlicher Kirchen und Gemeinschaften. Papst *Johannes XXIII.* hatte bereits aus eigener Initiative das die Juden kränkende Wort „Perfidia“ aus der Karfreitagsbitte gestrichen (s. FR XIII, 50/52, S. 9). Ihm ist auch zu danken, daß in die Konzilsvorlage über den Ökumenismus das 4. Kapitel eingefügt wurde, das das Verhältnis der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen und insbesondere zu den Juden behandelt (s. o. S. 5 ff.). Dieses Kapitel offenbare den Verständigungswillen der Kirche auf breiter Basis. Dazu gehöre vor allem auch die Abwehr falscher Anklagen gegen die Juden und die Mahnung an die Katecheten, durch den

Religionsunterricht nicht etwa Anlaß zu antisemitischen Vorurteilen zu geben. Für viele sei es enttäuschend gewesen, daß die Vorlage in der zweiten Session des Konzils noch nicht verabschiedet worden sei. Doch habe die Verschiebung der Diskussion den Vorteil, den Konzilsvätern Zeit zu ruhigem Nachdenken zu lassen. Über die Verständigung unter den christlichen Konfessionen und über die zwischen Christen und Juden hinaus will das Konzil ganz allgemein die Brüderlichkeit unter den Menschen, ohne Rücksicht auf ihre Religion, Nation und Rasse fördern, indem es an die in der menschlichen Natur selbst begründete Gemeinschaft aller Menschen erinnert. Der Kardinal schloß mit den Worten: „Die in Christus erschienene ‚Güte und Menschenfreundlichkeit‘ weist den Menschen, als Ebenbild Gottes, auf Gott hin, als auf sein Urbild und Vorbild. Nur aus dieser Quelle und nur aus dem persönlichen Verhältnis des Menschen zu Gott ist es ihm zutiefst möglich, voll und ganz Mensch zu sein und damit Bruder aller seiner Mitmenschen und jedes einzelnen.“ Inzwischen wurde auf der dritten Session des Zweiten Vatikanischen Konzils das von Kardinal Bea erwähnte 4. Kapitel durch eine Erklärung über das Verhältnis der Kirche zu den nicht-christlichen Religionen ersetzt, die am 20. November 1964 die uneingeschränkte Billigung von 1675 Konzilsvätern gefunden hat. Da mehr als zwei Drittel der Stimmen sich zugunsten des neuen Textes aussprachen, besteht begründete Hoffnung, daß es ohne wesentliche Änderungen auf der nächsten Session promulgiert wird (s. o. S. 41).

Der Zusammenklang der drei Reden¹ unterstrich noch einmal vor aller Öffentlichkeit die Absicht, die Planung und Durchführung der Ausstellung Monumenta Judaica beseelt hat, durch eine geschichtlich ausgewogene, nichts übertreibende, nichts verharmlosende, sondern bewußt objektiv gehaltene Zusammenschau der jüdischen Geschichte und Kultur am Rhein zu einem Abbau der Vorurteile und zu einer Bereitschaft zum Gespräch beizutragen. Brüderliches Gespräch setzt Kennen und Anerkennen voraus. Das verlangt Mitarbeit. Das ist nicht bequem. Wie viele der Besucher der *Monumenta Judaica* zu dieser Mitarbeit fähig und willens sind, vermag jetzt noch niemand zu sagen. Sicher aber ist, daß viele sehr nachdenklich gegangen und immer wieder gekommen sind, um sich auf das Gespräch vorzubereiten.

15/11 Emanuel Ringelblum, Historiker und Kämpfer

Zum Gedenken an den Aufruhr im Warschauer Ghetto — Pessach 1943²

In den Tagen, da Hanna Arendts viel umstrittenes Buch „Eichmann in Jerusalem“ in seiner nunmehr auch deutsch erschienenen Ausgabe neuerlich zum Gegenstand einer weltweiten Kontroverse geworden ist³ und ihre Schlußfolgerun-

gen, insbesondere über Art und Bedeutung des jüdischen Widerstands, bei Menschen guten Glaubens, allen voran aber bei den menschlichen Trümmerresten der großen Tragödie heftige und nicht selten auch schmerz erfüllte Ablehnung und Widerspruch finden, erscheint es angezeigt, eines Mannes zu gedenken, der durch sein Leben und Sterben, durch seinen Wandel, sein Wirken und sein Werk den besten und schönsten *Gegenbeweis* aller grauen und lebensfremden Theorien der Soziologie bildet.

Emanuel Ringelblum, der geistige Führer und Historiker des Warschauer Ghettos, gehört nicht nur zu den interessantesten Persönlichkeiten der tragischsten Epoche unserer Geschichte, die sich außerordentlich bewährt und schließlich den Märtyrertod erlitten haben, sondern auch zu jenen großen Gestalten, die Geschichte erlebt, gemacht und geschrieben haben. Das polnische Judentum hat in der Zeit zwischen beiden Weltkriegen zwei bedeutende Historiker hervorgebracht: Mayer Balaban und Ignatz Schipper. Sie waren bemüht, Simon Dubnows soziologische Geschichtsauffassung — die streng wissenschaftliche Darstellung der Totalität aller von der lebendigen jüdischen Nation erzeugten geistigen und sozialen Faktoren — weiter zu entwickeln, und sie gründeten zu diesem Zwecke einen „Kreis junger jüdischer Historiker“, der in Warschau sein Zentrum hatte. Sehr bald kamen diese beiden bedeutenden jüdischen Historiker zur Überzeugung, der sie wiederholt öffentlich beredten Ausdruck verliehen, daß sie in diesem Kreis einen jungen jüdischen Historiker entdeckt haben, von dem man den Historiker der Zukunft erwarten könne: den in einem kleinen galizischen Städtchen im Jahre 1900 geborenen Emanuel Ringelblum.

Unmittelbar nach dem ersten Weltkrieg hat Ringelblum an der Warschauer Universität Soziologie und Geschichte inskribiert und erlangte einige Jahre später seinen Dokortitel bezeichnenderweise mit der Dissertation: „Die Geschichte der Juden in Warschau bis zu ihrer Austreibung im Jahre 1527“; dieses Erstlingswerk wurde zugleich von der Stadtverwaltung Warschaus preisgekrönt. In den Jahren bis zum Einmarsch der Hitlerarmeen in Polen hat Ringelblum zahlreiche Werke über jüdisch-historische Themen veröffentlicht, zugleich aber eine unvorstellbar reiche politische, kulturelle und soziale Tätigkeit entwickelt. Er organisierte in leitenden Stellungen

der Einseitigkeiten bei Hannah Arendt auch ausgeführt: „Das entworfen Bild von Eichmann entspricht nicht dem Eichmann, den Ilse Blumenthal-W. Theresienstadt sah, als er die Juden zu den Deportationen in die Gaskammern auswählte. In Ergänzung zu dem „Briefwechsel Professor Scholem und Hannah Arendt“ sei hier nur zu dem bisher wohl noch nicht beachteten Argument hervorgehoben, daß Frau Blumenthal u. a. in ihrem Vortrag herausstellte:

„Wie immer aber Hannah Arendt den Angeklagten, Eichmann, auch zeichnet, teils verachtend und verächtlich machend, teils beschönigend und in Anerkennung mildernder Umstände — eines läßt sie erstaunlicherweise immer außer Betracht: Der Eichmann, den sie vor sich gesehen hat und den sie daraufhin beschreibt, er gleicht keinesfalls mehr jenem wirklichen Eichmann, der auf der Höhe seiner Macht durch einen Federstrich, durch einen unbarmherzigen Befehl das Signal gab zur Inbetriebsetzung der Todesmaschinerie, die Tausende, Hunderttausende, Millionen von Männern, Frauen und Kindern ums Leben brachte. Menschen, deren einzige Schuld darin bestand, als Jude geboren zu sein resp. von Juden abzustammen. Wahrlich, der gefangene Adolf Eichmann, der stramme Haltung annahm, wenn der Gerichtshof den Saal betrat, wenn einer der Richter ihn aufrief, er glich in nichts mehr jenem Eichmann, den ich in Theresienstadt gesehen habe. Der führte Himmlers Forderung, „übermenschlich, unmenschlich“ (S. 139) zu sein, mit höchster Präzision und Perfektion aus. Der war, wie es der mit der Judenfrage im Ministerium des Inneren betraute Ministerialrat Lösener ausdrückte, „die stärkste Verkörperung des satanischen Prinzips auf der für meine unmittelbare Beobachtung zugänglichen Ebene“.

Auch Polemik — und Hannah Arendts Bericht über die „Banalität des Bösen“, wie der Untertitel ihres Buches lautet, gehört nach Inhalt und Ton in das Gebiet der polemischen Literatur —, auch Polemik, sage ich, ist an diese wichtige Grundregel gebunden: Die Fakten müssen stimmen. Leider befolgt die Soziologin und Historikerin Hannah Arendt die genannte Grundregel nicht genügend. Viele Irrtümer, viele Fehler lassen sich nachweisen. Die Geschichte wird verfälscht. Die Legende beginnt. — Voraussichtlich soll noch 1965 von Dr. Jakob Robinson ein Buch erscheinen, in dem auch Fehler und Tatsachen-Verdrehungen zusammengestellt sind.

¹ Der Wortlaut dieser drei Reden findet sich u. a. in: „*Monumenta Judaica*“. 2000 Jahre Geschichte und Kultur der Juden am Rhein. FAZIT. Herausgegeben von Kurt Hackenberg im Auftrage der Stadt Köln (1964). 191 Text-Seiten, 45 Seiten Bild-Katalog. Erhältlich durch: Verwaltung der Museen, Köln, Wallraf-Richartz-Museum, An der Rechtschule.

Dem „Katalog“ und dem „Handbuch“ [s. o. S. 103] gesellt sich dazu dieser abschließende, mit ebenfalls großer Sorgfalt gearbeitete Band, mit der schönen Ausstattung, den hervorragenden, photographischen Bildtafeln. Diese drei Bände geben nicht nur Ein- und Überblick über die so außerordentlich gelungene Ausstellung, sie sind für jeden an christlich-jüdischen Themen Interessierten ungemein lehrreich und eine wertvolle Bereicherung.

G. L.

² Mit freundlichem Einverständnis der Schriftleitung entnehmen wir, leicht gekürzt, aus „Jedioth Chadashot“, Tel Aviv, 16. 4. 1965, den obenstehenden Beitrag.

³ Hannah Arendt: Eichmann in Jerusalem. Ein Bericht von der Banalität des Bösen. München 1964, Piper Verlag. Vgl. FR XV/97 ff.; insbesondere S. 100 ff.: Ein Briefwechsel über Hannah Arendts Buch. (Dieser Briefwechsel findet sich auch in der mittlerweile erschienenen: „Die Kontroverse Hannah Arendt, Eichmann und die Juden“, München 1964. Nymphenburger Verlagsbuchhandlung.) Ilse Blumenthal-Weiss hat in ihren Vorträgen im Juni 1965 in Freiburg [s. u. S. 171 r. Anm. 2] über „Geschichte oder Legende? (Hannah Arendt: Eichmann in Jerusalem)“ zu der Beanstandung

Selbsthilfeorganisationen jüdischer Arbeiter, Handwerker und Bauern, gründete kulturelle und philanthropische Institutionen verschiedenster Art. Der Kriegsbeginn traf ihn beim 21. Zionistenkongreß in der Schweiz. Pflichtbewußt kehrte er unter großen Schwierigkeiten nach Warschau zurück.

In den darauffolgenden fünf Jahren (1939—1944) hat Dr. Emanuel Ringelblum Leistungen vollbracht, die ihn zu einer legendären Figur gemacht haben.

Hannah Arendt und ähnliche „Superkluge im Nachhinein“ würden ja wahrscheinlich diese jüdische Führerpersönlichkeit wie alle anderen, die gleichermaßen gehandelt haben, der „Kooperation“ bezichtigen oder als Helfer bezeichnen, welche — wenn auch subjektiv „vielleicht“ im guten Glauben — an der Vernichtung von Millionen Juden *mitschuldig* geworden seien, weil sie bei den Henkern interveniert, mit ihnen „kollaboriert“ und nur den inneren Widerstand der Judenmassen organisiert haben. Denn: als es dann zum geschlossenen Ghetto kam, in dem viele Hunderttausende Juden aus aller Welt grausam eingeschlossen wurden, haben die Führer aller jüdischen Parteien und die geistigen Führerpersönlichkeiten wie Ringelblum keineswegs an unüberlegte Waffentaten oder an ein den Deutschen entgegensetzendes Chaos gedacht, sondern haben das gesellschaftliche, kulturelle, soziale und ökonomische Leben der großen Gemeinschaft in einer Weise *organisiert*, die selbst den deutschen und polnischen Todfeinden Bewunderung abgerungen hat. Hauskomitees, welche die Aufgabe hatten, die Wohnmöglichkeiten zu verbessern und zu Zentren kultureller und ökonomischer Selbsthilfe werden sollten und auch Jahre hindurch geblieben sind, gehörten zu den ersten Schöpfungen Ringelblums und seiner aus Vertretern aller Parteien und Gruppen zusammengesetzten Arbeitskomitees. Und — man wird es wohl kaum glauben: Symphoniekonzerte, bedeutende wissenschaftliche Vortragszyklen, dramatische Abende, Schulen und Kurse aller Grade und Arten gehörten ebenso zum täglichen und ununterbrochenen Aufgabenkreis Ringelblums und seiner Helfer wie die unvorstellbar bedeutende industrielle, wirtschaftliche und soziale Selbsthilfe, die zu einem entscheidenden Faktor weit über das Ghetto hinaus geworden ist. Gleichzeitig vergaß der Historiker Ringelblum keineswegs seine Pflichten, alles Geschehen schriftlich festzuhalten. Auch zu diesem Zwecke schuf er eine *Organisation* von Mitarbeitern, die allmählich zu einer wahrhaft historischen Institution historischer Wissenschaft und Forschung geworden ist.

Als man nach dem Krieg das berühmt gewordene illegale Ghettoarchiv, unter der Bezeichnung *Ringelblum-Archiv* bekannt, zu erforschen begann — im Herbst 1946 hat man den ersten, in Milchkannen unterirdisch versteckten Teil entdeckt, und viel später erst, am 1. Dezember 1950, den zweiten Teil —, stand man voller Staunen und Bewunderung vor dem gewaltigen Werk, das Dr. Emanuel Ringelblum der Nachwelt hinterlassen hat: sein Tagebuch und die Tagebücher von *Abraham Lewin* und *Samuel Winter* sowie Aufzeichnungen tausender Intellektueller und Arbeiter; die regelmäßige illegale Presse des Ghettos in jiddischer und polnischer Sprache; sämtliche Plakate und Kundmachungen der deutschen militärischen und zivilen Behörden sowie des Judenrates; wissenschaftliche Arbeiten über ökonomische Verhältnisse; verschiedene historische Studien u. v. a.; und schließlich, aus dem Jahre 1943, die herrlichen, todesmutigen Aufrufe und Bekanntmachungen der Jüdischen Kampforganisation.

Für die Objektivität und das faire Gerechtigkeitsgefühl Ringelblums ist es bezeichnend, daß er selbst in dieser traurigen Lage und angesichts des unsäglich Unrechts, das ihm und seinem Volke zuteil wurde, Verbitterung und Haß beherrschen konnte und jede Geste echter Menschlichkeit auch auf der anderen Seite der Barrikade verzeichnete. So zählt er eine Reihe von *Polen* und *Deutschen* auf, die sich gut und anständig benommen haben, so daß er den Wunsch hat, daß man ihrer künftighin gedenke.

Man darf nicht übersehen und schon gar nicht vergessen, daß es sich hierbei — von der Errichtung des ummauerten und

geschlossenen Ghettos bis zum offenen und bewaffneten Aufstand in der *Pessachnacht* des 18. auf den 19. April 1943 — um einen Zeitraum von *über drei Jahren* handelt, und die Kampforganisation zum Kampf auf Leben und Tod erst dann aufgerufen hat, als die Deutschen die Massendeportationen nach Treblinka *Ende Juli 1942* begonnen und sehr bald beendet hatten. Bis dahin hatte man wohl mit jeglicher Art von Diskriminierung und Verfolgung, nicht aber mit unfäßbaren Wahnsinnstaten einer entmenschten Bande gerechnet. *Das Vertrauen in das deutsche Kulturvolk*, das Volk der Humanisten und Klassiker, war ja gerade bei Juden so groß, daß man nur an eine vorübergehende Verirrung einer kleinen Schicht glaubte, die bald vom deutschen Volk selbst hinweggefegt werden wird. Es hat sich ja in Deutschland selbst gezeigt, daß gerade diejenigen, die ein gläubiges Vertrauen in deutsche Menschen und in diese deutsche Vergangenheit hatten, schwer dafür büßen mußten und das Vertrauen mit ihrem Leben bezahlten. Im Widerstreit zwischen Hoffnung und Verzweiflung treibt der Lebenswille dazu, um jeden weiteren Tag des Lebens zu kämpfen und selbst rettende Wunder zu erwarten.

So war es auch in *Warschau*; um so mehr, als sich das Leben — wenn auch in Elend und Not — irgendwie normalisiert und man schließlich schon lange Jahre des Zuwartens überlebt hatte. Als jedoch im Juli 1942 die Deportationen von dreihunderttausend Ghettoinsassen in das Todeslager *Treblinka* eingeleitet wurde und man sehr bald erfahren konnte, daß der Weg dahin schrecklichen Tod bedeutet, da war Dr. Emanuel Ringelblum unter den ersten, die sich an die Spitze der Kampforganisation stellten. Der Appell des Ghettos an die polnische Exilregierung in London, den kämpfenden Juden Hilfe zu bringen, trägt die Unterschriften von drei Männern, die damit ihren Kopf riskierten; einer davon war Ringelblum.

Der große Soziologe, Historiker und Schriftsteller, der bis dahin einen hervorragenden Kampf des Geistes, der Moral und des inneren Widerstands organisiert und geleitet hat, übernahm im Momente, als dieser geistige Kampf sich als aussichtslos erwies, aber erst dann, die gleiche Stellung unter selbst den Führern des aussichtslosen Kampfes mit Waffen gegen den Todfeind seines Volkes und der Menschheit.

Den Schreibern in Ruhe und Frieden, die in ihren behaglichen Wohnungen Zusammenhänge und Motive „denkerisch konstruieren“ und dazu noch fertige „logische“ Schlüsse aus ihnen völlig unbekannten Prämissen ziehen, bestreiten wir, die zu den Leidenden und Handelnden gehört haben, ganz entschieden diese *Legitimation*. Ein Ringelblum hatte sie und hat sie bis zum bitteren Ende bewiesen. Hannah Arendt aber hat nicht mal so viel Phantasie, zu begreifen, daß die Ereignisse und Erlebnisse, die sie zu kritisieren sich anmaßt, alle menschliche Vorstellungskraft überfordern. Karl Kraus hat es noch am Beginn des schauerlichen Umbruchs der Zeit gewußt und gesagt: „Wer jetzt etwas zu sagen hat, der trete vor und — schweige!“

Nach den letzten großen Kämpfen im Ghetto wurde Ringelblum von den Deutschen gefangen und mit einem „Transport“ in das Todeslager *Trawniki* (Bezirk Lublin) überführt. Dort befand sich eine der furchtbarsten SS-Schulen, in der lettische, litauische, ukrainische und andere Helfershelfer der SS-Einsatzkommandos zur Judenvernichtung „ausgebildet“ wurden. Wir sind ihnen 1944 unter dem schreckensvollen Namen „*Hiwis*“ bei ihren Untaten in der Ukraine und in Transnistrien begegnet. Selbst im Lager Trawniki, unter den fürchterlichsten Umständen, hat Ringelblum sowohl seine organisatorische, kulturelle und soziale Tätigkeit fortgesetzt als auch einen Aufstand vorbereitet.

Bei Beginn des Lageraufstands wurden Ringelblum mit Frau und Sohn und etwa dreißig weitere führende Intellektuelle hinausgeschmuggelt und nach *Warschau* zurückgebracht, wo sie in einem der bestens angelegten und versteckten Bunker unter einem glasbedeckten Blumen-Treibhaus in der Grujetzkastraße auf der „arischen“ Seite untergebracht wurden.

Das Leben in diesem Bunker dauerte fast ein Jahr. In dieser Zeit wurden Ringelblum und sein Stab *das Hirn des fortgesetzten Untergrundkampfes* und das Zentrum für die nie unterbrochene Verbindung zwischen den Lagern und Partisanengruppen untereinander und zwischen diesen mit dem Ausland. Eine vom Ausland geplante Möglichkeit, hinauszukommen, hat Ringelblum unter Berufung auf seine „Dienstpflicht“ abgelehnt. Wegen eines lächerlichen Streites zwischen dem polnischen Gärtner und seiner Geliebten kam es zur Entdeckung dieses für die restliche jüdische Gemeinschaft so überaus wichtigen Bunkers, und seine Insassen gerieten in die Hände der Gestapo, welche sehr gut wußte, daß unter ihre Raubtierkrallen Menschen geraten sind, die viel wissen und insbesondere die Verstecke kennen, wo das für das Ausland wichtige und interessante Dokumentenmaterial aufbewahrt wurde.

Daß Ringelblum die Folterungen standhaft ertragen und das Geheimnis nicht verraten hat, geht daraus hervor, daß man die interessanten und wertvollen Dokumente erst bei Ausgrabungen lange nach dem Kriege entdeckt hat. Was er gelitten: dies Geheimnis kennen nur seine Peiniger. Man erfuhr nur so viel, daß sie alle nur denkbaren Methoden der Erpressung und Folterung an ihm erprobt haben, bis er Mitte März 1944 den Märtyrertod erlitten hat.

Wie *Josephus Flavius* uns durch seine Werke ermöglicht hat, die Geschichte einer gewaltigen Heldenepoche unseres Volkes zu kennen, die sonst völlig unbekannt geblieben wäre, so hat Dr. Ringelblum die gleiche Mission für diese tragische Heldenepoche unseres Jahrhunderts erfüllt; mit dem Unterschied jedoch, daß er sich zu solchem Zwecke nicht in das Lager der Feinde begab — was übrigens wohl bei den Römern vor bald zwei Jahrtausenden möglich gewesen ist, nicht aber bei den Deutschen im zwanzigsten Jahrhundert —, vielmehr bei seinem Volke ausharrte und dessen Schicksal teilte, nachdem er viele Jahre hindurch seine Pflicht als Historiker, Führer und Kämpfer voll und ganz, ja übermenschlich erfüllt hatte.

Dr. Meier Teich

15/12 Ohne Rückkehr zur Tradition geht es nicht

Mit freundlichem Einverständnis der Schriftleitung entnehmen wir den folgenden Beitrag von Moshe Sharett aus der in Tel Aviv in deutscher Sprache erscheinenden Tageszeitung 'Jedioth Chadashot' vom 16. 4. 1965: Wir geben nachstehend einen Aufsatz wieder, den Moshe Sharett in der Studenten-Zeitschrift „Ramsorim“ veröffentlichte und der auf eine bemerkenswerte Geisteswandlung hinweist. Sharett setzt sich in diesem Artikel offen für jüdisch-religiöse Erziehung und für Achtung der Werte der Tradition ein.

Während dieser „Freiburger Rundbrief“ im Druck ist, ist Moshe Sharett am 7. Juli 1965 verstorben. Moshe Sharett trug anderthalb Jahrzehnte die politische Verantwortung für den ‚Staat unterwegs‘ und war von 1948 bis 1956 der erste Außenminister (und zwei Jahre, von 1953 bis 1955, auch Ministerpräsident) des wiedererstandenen Staates Israel... 1960 wurde er zum Vorsitzenden der Jewish Agency gewählt... — Sharett wurde als Moshe Schertok 1894 in Cherson (Rußland) geboren und kam 1906 mit seinen Eltern und Geschwistern nach Erez Israel... Seine große Begabung und die vollendete Beherrschung so vieler Sprachen wurden schon zu seiner Studienzeit in London bewundert. Er war ein brillanter Journalist und ebenso glanzvoller Redner, der eine tiefe Sachkenntnis der Probleme, die er in Wort und Schrift behandelte, erkennen ließ... Mit Moshe Sharett haben das jüdische Volk und der Staat Israel nicht nur einen Erbauer seiner Selbstständigkeit, sondern einen Mann von großen Gaben und wirklicher Geisteskultur verloren...“ (Aus: „MB“ [XXXIII/29] Tel Aviv, 16. 7. 1965.)

In das zionistische Arbeits-Programm, das ich formulierte und dem Aktionskomitee als Grundlage für eine Aussprache vorlegte, fügte ich zum ersten Male einen Paragraphen ein: „Pflege der Werte des Judentums und des jüdischen Lebensstils“. Nach meiner Meinung geht es hier um eine der wichtigsten Grundlagen unserer Existenz.

Ich behandle das Problem nicht vom Standpunkt des Staates her, obwohl man an diesen Komplex auch auf diesem Wege herangehen könnte. Zum Beispiel: Wenn ich einen Juden ohne Kopfbedeckung auf einem Friedhof gehen sehe, so sage

ich, daß dieser Mann taktlos und unerzogen ist. Er hätte es nicht gewagt, eine christliche Kirche mit Kopfbedeckung zu betreten.

Ich sah Angehörige der Arbeiterbewegung bei Feiern in Synagogen ohne Kopfbedeckung, und ich war darüber voller Erbitterung. Die Kopfbedeckung ist ein uralter Brauch, der tief in der Seele unserer Religion verwurzelt ist. Auf diese Weise bringt der Jude seine Ehrerbietung dem Orte gegenüber zum Ausdruck, an dem er sich befindet.

Ich war am Chol Hamoed Pessach bei einer Familie von Freunden zu Gast. Alle Speisen, die es gab, waren Chamez. Ich rührte nichts an, und mit Mühe hielt ich mich davor zurück, aus diesem Hause zu flüchten. Ich meine, daß das Essen von Chamez nicht nur eine nichtreligiöse Atmosphäre widerspiegelt, sondern Mißachtung der Zugehörigkeit zum jüdischen Volke dokumentiert. Tausende von Jahren bewahrt das jüdische Volk die Tradition des Auszuges von Ägypten, und es hat ihr in der Mazzah konkreten Ausdruck verliehen. Die Mazzah ist eine Institution, sie ist Grundlage eines Bekenntnisses. Wenn die Mazzah Tausende von Jahren unsere Volkspersönlichkeit vor Auflösung und Verwischung bewahren konnte, so haben wir diese Tradition auch in Israel fortzusetzen.

Der Kibbuz kann anderer Meinung sein, und das ist sein gutes Recht. Aber ich weiß, zum Beispiel, daß im Kibbuz meines Sohnes am letzten Jom Kippur 43 Chawerim fasteten. Diese Erscheinung existiert, weil sehr ernste Probleme auftreten, für die die Menschen eine Antwort suchen. 13 Mitglieder von Kibbuzim des Ichud Hakibbuzim verbrachten den ganzen Jom Hakippurim in Tirath Zwi. Warum? Weil es hier um ein seelisches Problem geht. Die Menschen sehnen sich nach etwas, das sie über die Ereignisse des Alltages hinaus ausfüllt. Sie können es nicht ertragen, daß der Jom Kippur abläuft wie ein Alltag, sie können sich nicht damit abfinden, daß man diesen Tag zu einem regulären Arbeitstag macht. Die Zahl derjenigen, die sich auflehnen, wird immer größer.

Das Problem ist noch anderer Natur: Ich sage nicht, daß Halten oder Nicht-Halten des Jom Kippur das Schicksal des jüdischen Volkes entscheiden wird. Ich sage, daß das Halten des Schabbath darüber entscheiden wird, ob dies ein jüdischer Staat sein wird oder nicht. Denn hier handelt es sich um Gestaltung des Lebensstils, der die jüdische Existenz bewahrt. Es geht um die staatliche Existenz, um die Bevölkerung des Landes mit Mengen von Juden, um Juden, die an ihr Schicksal gebunden sind. Erkennt man dies nicht, so werden sie ausgelöscht werden. Sehen wir dies nicht ein, so lohnt es sich nicht, Kinder zu zeugen. Tatsache ist, daß die Bevölkerung Hebräisch spricht und dadurch dazu veranlaßt wird, Bildung aus uralten Quellen zu schöpfen. Ich kenne einen modernen Schriftsteller, der täglich einen Abschnitt Mischnah und Gmara lernt, um seinen hebräischen Sprachschatz zu bereichern, denn auf diesen Schatz kann man nicht verzichten. Sprechen wir jedoch über die Juden der Diaspora, dann sehen die Dinge ganz anders aus.

In früheren Zeiten waren die Juden in ihrer eigenen Gemeinschaft zusammengeschlossen; das war im Ghetto, im jüdischen Städtchen. Dort gab es ein jüdisches Leben und einen entsprechenden Lebensstil. Es war ein Gemeinschafts-Leben, und es war keine besondere Anstrengung notwendig, um dieses Leben weiter zu erhalten. Wer dieses Leben nicht mitmachen wollte, schwamm gegen den Strom.

Man kann aus der jüdischen Gemeinschaft die Synagoge nicht austilgen. Sie ist die Grund-Zelle des jüdischen Lebens. Menschen treffen sich in der Synagoge, man trifft sich nicht nur zum Gebet, sondern auch um seine Solidarität mit dem jüdischen Volke zum Ausdruck zu bringen. Die Mitgliedschaft in einer zionistischen Vereinigung genügt nicht. Man kann von der gesamten Gemeinschaft nicht verlangen, daß alle Mitglieder der zionistischen Organisation sein sollen. Damit hören sie auf, Juden zu sein. Aber wenn ein Jude eingetragenes Mitglied einer Synagogen-Gemeinde ist, so gehört er einem festgelegten Rahmen an, es gibt keine andere jüdische

„Grund“-Organisation. Es gibt keinen Staat, der das ganze Leben seiner Bürger beeinflusst und ihnen den Stempel jüdischen Lebens für ihr gesamtes Dasein aufprägen kann.

Unsere Bräuche, unsere Tradition: sie stärken und einigen die Juden an jedem Ort der Welt. Für viele sind die Bräuche unserer Religion zu schwierig und zu streng, wird man jedoch deswegen versuchen, das Rabbinat zu beseitigen? Wir müssen das Rabbinat akzeptieren, aber man kann es auffrischen und erneuern.

Ein Jude aus der Diaspora kommt zum Besuch ins Land, und er wird Freitagabend in ein jüdisches Haus eingeladen. Zu seiner Überraschung findet er keine Schabbath-Lichter vor. Man setzt sich zum Essen, und es gibt keinen Kiddusch. Auch das Tischgebet wird nicht gesprochen. Welches Gefühl muß dieser Jude haben, und was wird er sagen, wenn er nach Hause zurückkehrt?

Wenn Israelis ins Ausland reisen, ist das Bild nicht anders. Stellt Euch vor, daß ein ZIM-Schiff in einem Hafen an der Ostküste der USA vor Anker geht. In dieser Stadt gibt es eine jüdische Gemeinde, und deren Mitglieder hören, daß ein Schiff aus Israel gekommen ist.

Die ganze Gemeinde ist erregt. Was tun die Juden? Sie laden die Besatzung in die Synagoge ein, damit die Besatzungsmitglieder dort mit den Juden zusammentreffen können, denn wie können sie anders ihrer Identifizierung mit dem Judentum am Freitagabend Ausdruck verleihen? Und in der Synagoge zeigt sich, daß die Besatzungsmitglieder oder wenigstens die meisten von ihnen nicht wissen, wie man sich beim Öffnen und Schließen der heiligen Lade zu verhalten hat. Die meisten wissen sogar nicht, was „Schma Jisrael“ ist.

Das gleiche ereignet sich mit Sportmannschaften. Man trägt die Sportler auf den Schultern, aber später wendet man sich von ihnen ab. „Was ist das?“ — wundern sich die guten Juden in der Golah, „sie sind uns fremd.“

Hier haben wir es mit sehr schmerzlichen Problemen zu tun. Auf diesem Gebiet ist in erster Linie eine Revolution in den Begriffen der jüdischen Tradition notwendig. Ich verlange nicht, daß wir alle orthodox sein müssen. Das wäre absurd. Aber jeder von uns muß einen gewissen Begriff von der jüdischen Tradition haben. Wenn jemand von uns in eine Synagoge kommt, so soll er dort nicht fremd sein. Er darf nicht Menschen abstoßen, statt sie — wie es seine Aufgabe wäre — sie uns anzunähern. Ich kenne junge Leute, die vor ihrer Reise ins Ausland sich ins Gebetbuch, den Machsor, vertieften und das Aufrufen zur Thora lernten. Das Außenministerium instruiert angehende Diplomaten, wie sie sich anzuziehen haben, und man unterrichtet junge Leute, die nach England fahren, wie sie Messer und Gabel zu halten haben, damit sie nicht als kulturlose Wilde erscheinen. Wenn man junge Menschen darin unterweist, dann muß man ihnen erst beibringen, was Schabbath und Synagoge ist, um nicht mit eigenen Händen eine Kluft zwischen Juden und Juden aufzureißen.

15/13 „Die Welt erkaltete, der Mensch verblich ...“

Else Lasker-Schüler zum 20. Todestag (22. 1. 1945)

Von Schalom Ben-Chorin, Jerusalem

Mit freundlicher Genehmigung der Schriftleitung entnehmen wir der in Tel Aviv erscheinenden deutschsprachigen Tageszeitung „Jedioth Chadashot“ vom 22. 1. 1965 den nachfolgenden Beitrag:

Vor zwanzig Jahren schloß die Dichterin *Else Lasker-Schüler* ihre brennend-schwarzen Augen in der ewigen Stadt Jerusalem zum ewigen Schlaf. Auf dem Ölberg über Jerusalem wartet sie, bis am Fuße dieses Berges im Tale Josaphat die Posaune der Auferstehung ertönt. Ist ihr Grab noch heil und erhalten? Wir wissen es nicht. Ihr vertrauter Freund, der Architekt und Maler Leopold Krakauer, der auch längst nicht mehr unter den Lebenden weilt, hatte ihr aus rauhem Stein ein schlichtes Denkmal gehauen, einen Grabstein, der nur mit dem unsterblichen Namen der Dichterin beschriftet war. Viele der Grabsteine auf dem Ölberg sind heute zertrümmert, ent-

weiht, ausgerissen. Wir wissen nicht, ob auch der Stein der Dichterin darunter ist, die Peter Hille einst den „Schwarzen Schwan Israels“ genannt hat.

Zu den Gedichten ihrer letzten Sammlung „Mein blaues Klavier“, die erstmals 1943 in Jerusalem erschienen ist, gehört das ergreifende Gedicht „Die Verscheuchte“, in welchem die Dichterin in die erschütternde Klage ausbricht:

Die Welt erkaltete, der Mensch verblich,
Komm bete mit mir — denn Gott tröstet mich ...

In diesen zwei Zeilen ist alles gesagt, was über die letzten Jahre der Dichterin gesagt werden kann. Ihre Welt war erkaltet: die Welt ihrer heißen Träume, der „Nächte der Tino von Bagdad“. Eine vom Krieg geschüttelte, von Verfolgung verwüstete, von Haß verzerrte Welt umgab sie. Der Mensch verblich in dieser Welt, die sich so heillos von ihrem Schöpfer entfernt hatte, daß die Dichterin sagen konnte: „Gott weint ... ergraut kommt seine kleine Welt zurück / Die Er in Seiner Schöpfung schnitt aus himmlischem Türkise.“ Sie selbst, die Dichterin Else Lasker-Schüler, war in dieser erkalteten und ergrauten Welt eine „Verscheuchte“ geworden, die heimatlos durch die Zeit und die Straßen Jerusalems hastete, getrieben von einer unheimlichen Ruhelosigkeit, nach Liebe hungernd: „Wie lange war kein Herz zu meinem mild ...“

Sie hatte viele Freunde und war doch furchtbar einsam. Sie war stadtbekannt, aber man lachte hinter ihrem Rücken; sie spürte es. Man bewunderte sie, und — man wich ihr aus.

Als sich der Sturm erhob, der sie aus Berlin wegfegte, wo sie als „Königin des Romanischen Café“ residiert hatte, fand sie zunächst in der Schweiz, in Zürich, Asyl. Aber sie konnte dort nicht heimisch werden. Ihr Herz brannte für Jerusalem. Noch in ihrer Heimatstadt Elberfeld dichtete sie 1913 hebräische Balladen, ohne hebräisch zu können. Aber ihr Herz sang hebräisch. Der große hebräische Lyriker Uri Zwi Grünberg hat ihr das später bestätigt. Sie gebrauchte Gleichnisse der Kabbala, ohne sie zu kennen. Ihr Wissen lag in ihres „Blutes Mostvergorenheit“, wie sie es selbst in ihrem großartigen Gedicht „Mein Volk“ nannte.

Und dann übersiedelte sie — in den letzten Jahren ihres ruhelosen Lebens — nach Jerusalem, sie kehrte heim in das „Hebräerland“, wie sie 1937 ihr schönes Reisebuch über das Land Israel nannte. Sie kam in ihr Eigentum, und die Ihren nahmen sie nicht auf. Sie „suchte allerorten eine Stadt, die einen Engel vor der Pforte hat“. Sie fand diese Stadt nicht — auch nicht in Jerusalem. Das war ihr großer, ihr größter Schmerz. Aber wie sollte sie in dem irdischen Jerusalem ihr himmlisches Jerusalem finden? Man stelle sich vor, Hölderlin wäre nach Athen übersiedelt. Hätte er sein Griechenland dort gefunden?

Else Lasker-Schüler träumte weiter in Jerusalem von Jerusalem. Hier schrieb sie: „Gott baute aus Seinem Rückgrat: Palästina, aus einem einzigen Knochen: Jerusalem.“

Diese Formulierung ist typisch für den archaischen Bildreichtum ihrer Sprache. Der Mythos der Genesis von der Erschaffung der Eva aus der Rippe Adams wird hier aufgegriffen umgewandelt. Alles unbewußt. Sie dachte nicht, sie dichtete, sie verdichtete das Unsagbare in die Wortgebilde ihrer Dichtung. Wenige verstanden sie: Langsam aber wird sie mehr und mehr gehört. Ihre Stimme ist nicht verhallt. Die müde, gehetzte Frau, die zusammengekauert in Jerusalem im (längst nicht mehr existierenden) Café Cercle hielt, eindringlich zu dem kleinen Kreis von Menschen sprechend, die sie verstanden, ist heute eine gefeierte Dichterin, eine Klassikerin. Nach Annette von Droste-Hülshoff gilt die Lasker-Schüler als die größte Lyrikerin deutscher Sprache.

Der nun auch schon verstorbene Züricher Regisseur Ernst Ginsberg gab 1951 eine 630 Seiten umfassende einbändige Auswahlgabe ihrer Werke im Kösel-Verlag in München heraus¹. Im selben Verlag liegt nun eine dreibändige Gesamtausgabe der Werke von Else Lasker-Schüler vor: Friedhelm

¹ Vgl. FR V, 17/18, 1952/53, S. 421.

Kemp gab die Gedichte (1902–1943), Dramen und Prosa heraus, den Nachlaß editierte (1960) der in Jerusalem lebende Schriftsteller Werner Kraft. Weiteste Verbreitung aber fand die Sammlung der Gedichte von Else Lasker-Schüler „Helles Schlafen — dunkles Wachen“, die als Nummer 1 der lyrischen Sonderreihe des Deutschen Taschenbücher-Verlages erschien. Dieser Titel umreißt genau die Situation dieser Dichterin, deren Realität der Traum gewesen ist.

Im Büro des IOME in Jerusalem bewahrt der Sekretär dieser Organisation mitteleuropäischer Einwanderer, der Dichter Manfred Sturmann, in einem feuerfesten Schrank den Nachlaß der Dichterin. Anfragen aus aller Welt laufen bei ihm ein. Übersetzungen der unübersetzbaren Werke wurden vorgenommen, auch auf Schallplatten gesprochen. Welch ein Verlust, daß ihre eigene Rezitation, mit Glöckchenbegleitung, nicht mehr auf Schallplatte oder Tonband (damals noch unüblich) festgehalten wurde! Mir klingt der singende Ton ihres Vortrages noch im Ohr, wenn ich in den Gedichten lese. Aber die Zahl ihrer Hörer wird immer kleiner. Wir haben sie noch gehört — die Lasker-Schüler; die heutige Generation kann sie nur lesen. Es ist nicht dasselbe. Denn die Stimme war wie ein Abendwind von Eden oder ein Schluchzen an der Klage-mauer oder ein Jubel Schulamits, die ihren Hirten auf den Bergen Judas gewährte. Die Stimme klingt uns noch im Ohr, aber das Wort der Dichterin wirkt weiter. Es ist nicht leiser geworden in diesen zwanzig Jahren. Im Gegenteil — es wird heute mehr gelesen, kommentiert, ergründet als je zuvor. Studenten schrieben Dissertationen über die Dichterin, ihre Briefe werden gesammelt. Das ist keine leichte Arbeit, denn in oft unlesbarer Schnörkelschrift, mehrere Schichten übereinander schreibend, vertraute sie z. B. der Postkarte ganze Sammlungen von Vers- und Prosazeilen an. Sie zu entwirren ist noch der Zukunft vorbehalten. Ihre größten Inspirationen erhielt Lasker-Schüler aus der Bibel. Was die Droste über die Bibel sagte, konnte auch die Lasker-Schüler sagen:

Bruder mein, so laß uns sehen
Fest auf Gottes Wort!
Die Verwirrung wird vergehen,
Dies lebt ewig fort.

Ein Gran Ewigkeit ist aber auch in ihr eigenes Wort mit eingegangen. Es ist das Wort einer unablässigen Gottsucherin, die bekennen durfte:

Ich suchte Gott auf innerlichsten Wegen
Und kräuselte die Lippe nie zum Spott.
In meinem Herzen fällt ein Tränenregen.
Wie soll ich dich erkennen lieber Gott ...

Sie konnte in frommem Ernst sagen: „Wenn wir ganz tief graben — vielleicht stoßen wir auf Gott.“ Sie hat mit dieser im Gespräch hingeworfenen Äußerung eine Wende der Theologie angesagt. Die Lasker-Schüler las keine gelehrten theologischen oder philosophischen Werke. Aus ihrem Herzen erblühten wie Wunderblumen die tiefsten Erkenntnisse. Sie konnte ganz unbefangen Arnold Zweig nach einem Vortrag fragen „Glauben Sie an Gott?“ und ihn damit in Verlegenheit versetzen. Sie selbst „glaubte“ nicht an Gott — sondern lebte mit Ihm, was viel mehr ist. Sie war immer im Dialog mit dem Ewigen. Sie hatte Visionen: Engel erschienen ihr. biblische Gestalten besuchten sie in der Armut ihres dürftigen Zimmers.

Man stelle sich aber nicht vor, daß sie in mystischer Kontemplation ihre Tage verdämmerte. Sie war (man glaube es oder nicht) ein politischer Mensch. Sie wollte mit mir zum Zionistenkongreß nach Genf fahren, sie wollte mit dem ewigwigen Jerusalemer Schriftsteller Gerson Stern zu Stalin nach Moskau fliegen. Sie schlug Fritz von Unruh als Präsident Palästinas vor und wurde sehr böse, als ich kalauerte: „Hier haben wir schon Unruh genug.“ Sie berichtete von Hitler, daß er wahnsinnig sei und die dicksten Teppiche zerbeiße, sie schwärmte (leider) von Mussolini, den sie vor der Irreführung durch Hitler bewahren wollte. Sie marschierte tapfer mit in einer Jerusalemer Demonstration gegen das britische Weißbuch, das die Einwanderung nach Palästina abtrotzeln wollte. Sie bangte um die Zukunft Israels und sagte: „Wenn sich die Juden nicht bessern, wird Gott ein anderes Volk erwählen.“ Sie konnte sehr bitter werden und sagen: „Das ist nicht mehr Erez Israel; das ist schon Erez-Miesrael ...“ Sie war nicht pathetisch. In einem Gemisch von Berlinerisch mit Anklängen an jenes Wuppertaler Platt, in welchem ihr Drama „Die Wupper“ geschrieben ist, konnte sie realistisch sein — aber immer zugleich surrealistisch.

Bei der Trauerfeier für die Dichterin vor zwanzig Jahren in der Synagoge „Emeth Weemunah“, die sie regelmäßig besuchte, sagte der Rabbiner der Gemeinde Dr. Kurt Wilhelm (heute Oberrabbiner von Schweden) [s. u. S. 168 f.]: „Wenn wir alle längst vergessen sein werden, wird diese Frau noch leben.“ Ein wahres Wort — das sich bereits in den letzten Jahrzehnten zu erfüllen begann.

Neben der blauen Blume der Romantik steht das blaue Klavier der Else Lasker-Schüler, von dem sie sang: „Es steht im Dunkel der Kellertür, / Seitdem die Welt verrohte.“ Es wurde aus dem Dunkel der Kellertür wieder hervorgeholt und eine große Gemeinde in aller Welt, wie sie es selbst beschrieben hat: „Sterb ich am Wegrund wo, liebe Mutter, kommst du und trägst mich hinauf zum blauen Himmel ...“

16. Literaturhinweise

Clemens Bauer: Deutscher Katholizismus. Entwicklungslinien und Profile. Frankfurt/M. 1964. Verlag Knecht. 136 Seiten.

Der Freiburger Historiker Clemens Bauer faßt in diesem Bändchen vier verschiedene, aus den letzten acht Jahren stammende Einzelbeiträge zusammen, die alle trotz ihrer divergierenden Themen um den Fragepunkt „Deutscher Katholizismus“ kreisen und dessen Entwicklung im 19. und 20. Jahrhundert zu verdeutlichen suchen. Bauer erörtert im ersten Beitrag „Bild der Kirche — Abbild der Gesellschaft“, ausgehend von „dem Neuen, das jüdische und christliche Religion in die Welt des Religiösen und unter die Weltreligionen“ gebracht haben, „daß sie Religionen der Geschichtlichkeit und der konkreten Sozialität sind“ (S. 10), was dies für die Kirche bedeutet hat und bedeutet, nämlich daß sie in ihrer jeweiligen

äußeren Gestalt weitgehend durch die jeweilig vorgegebenen Sozialstrukturen ihrer Umwelt geprägt wird, wie etwa „die innere Ordnung der judenchristlichen Gemeinden ... von Anfang an in der Ältesten-Ordnung die Struktur der jüdischen Kultgemeinschaft“ abbildete (S. 13 f.).

Die weiteren Beiträge zeigen die Wandelbarkeit der Kirche bzw. speziell die Wandlung des „Deutschen Katholizismus“ (der Begriff wird im zweiten Beitrag geklärt) und seines Selbstverständnisses, in der Konfrontierung von „Deutschem Katholizismus und bürgerlicher Gesellschaft“ (II), an Hand des „Staatslexikon der Görres-Gesellschaft“, das als „Spiegel der Entwicklung des deutschen Katholizismus“ befragt wird (III), und schließlich an Hand der „Selbstbildnisse des Franz Xaver Kraus“ (IV) in seinen Tagebüchern.

R. P.

Gerhard Bergmann: Alarm um die Bibel. 3. Aufl. Gladbeck 1963. Schriftenmissionsverlag. 128 Seiten.

Otto Rodenberg: Um die Wahrheit der Heiligen Schrift. Aufsätze und Briefwechsel zur existentialen Interpretation. 3. Aufl. Wuppertal 1963. R. Brockhaus Verlag. 144 Seiten.

Das Büchlein G. Bergmanns trägt auf einer Binde die Aufschrift: 50 000 Exemplare — 3 Auflagen in 5 Monaten. Das sieht wirklich nach „Alarm“ aus! Das Anliegen dieses Büchleins steht außer Frage: Es möchte Klarheit schaffen „über das Verhältnis von moderner Theologie und Gemeinde“ (S. 11), und die dazu angeführten Programmpunkte kann man nur unterstreichen. Näherhin geht es darum, die Gemeinde mit den Grundzügen der modernen Theologie bekanntzumachen, Mißverständnisse auszuräumen, durch Klärung der Fronten zur Verständigung zu führen und „ein ganz ungebrochenes Ja zur Heiligen Schrift zu sagen“. Ein gültiges und gutes Programm! Und der Verfasser ist bemüht, so zu sprechen und zu erklären, daß die „nichtstudierten Gemeindeglieder es auch verstehen können“. Behält man das im Auge, dann wird man dem Verfasser gerne zugestehen, daß eine Reihe notwendiger Wort- und Sachklärungen recht gut gelungen ist. Diese bilden aber zunächst nichts mehr als Materialien für das, was nun folgen muß. Und es folgt! Spätestens hier wird aber dem kritischen Leser klar, daß nicht alle stark vereinfachenden Erklärungen nur unter dem Blickwinkel der Rücksicht auf den theologisch nicht gebildeten Christen gesehen werden können. Im Gegenteil, man wird den Eindruck nicht mehr los, daß hier durch Vereinfachung eine Verzeichnung entsteht, die schließlich das Anliegen des ganzen Unternehmens in Frage stellt! So kann nämlich das Notwendige gerade nicht geleistet werden: eine Einführung in die moderne Bibelwissenschaft, in ihre Arbeitsmethoden; es kann kein Weg aufgezeigt werden zu den neuen Erkenntnissen, welche sie unserer Welt anzubieten hat. Angesichts dieses geradezu grundsätzlichen Verfehlers des Anliegens, das das Büchlein eigentlich haben will, nützt es dann wenig, wenn immer wieder herausgestellt wird, daß namhafte Vertreter der modernen Bibelwissenschaft persönlich integre Menschen seien oder „irrende Brüder“. Es nützt auch wenig, wenn mehrfach betont wird, daß die moderne Bibelwissenschaft ihre Berechtigung habe — es wird übrigens kein einziges konkretes Beispiel vorgeführt, an dem der Leser festzustellen vermöchte, wo und worin diese Berechtigung liegen, um was für eine Wissenschaft es sich denn hier nun handeln könnte, nachdem eben diese Bibelwissenschaft sonst im konkreten Fall stets als rationalistisch abgelehnt wird. Damit haben wir einen weiteren Punkt genannt, der das völlige Verfehlen eines guten Anliegens deutlich macht: der Verfasser weiß dem Leser nichts davon zu sagen, daß modernes kritisch-historisches Arbeiten an der Bibel durchaus nicht mit der existentialen Interpretation zusammengehen muß — und schon gar nicht mit jeder Art derselben! Das hätte unbedingt klar herausgestellt werden müssen. Kurze Hinweise wie S. 116, „... daß es innerhalb der neurationalistischen Theologie graduelle Unterschiede gibt“, ohne jede weitere sachliche Erklärung, sind in sich nachgerade falsch, geschweige denn, daß der theologisch nicht gebildete Leser sich hieraus nun ein Urteil bilden könnte. „Neurationalistisch“, das ist der Sammelbegriff, besser sagt man wohl das Schlagwort, unter dem hier nahezu alle modernen Bemühungen um ein sachgerechtes Verständnis der Bibel und ihrer Botschaft an den heutigen Menschen ebenso abgetan werden wie manche Überspitzungen einer zu einseitig orientierten Interpretation. Übrigens braucht man persönlich kein Verfechter einer existentialen Interpretation zu sein, um verlangen zu müssen, daß diese eine sachgerechtere Darstellung erfahre, als es seitens des Verfassers geschieht!

Otto Rodenberg legt eine Zusammenstellung von Aufsätzen und Briefen zur existentialen Interpretation vor. Leider ist eine solche Zusammenstellung notgedrungen eine oft recht einseitige Auswahl. Auch hier fehlt leider einfach an der sachlichen Seite der Darstellung so viel, daß der Versuch der Antwort nicht befriedigen kann. O. K.

Werner Bieder: Das Mysterium Christi und die Mission. Ein Beitrag zur missionarischen Sakramentalgestalt der Kirche. Zürich 1964. EVZ-Verlag. 115 Seiten.

In dieser lesenswerten Studie widmet der Verf. dem „Mysterium Israels“ wichtige Gedanken, die hier ausführlicher nachgezeichnet werden sollen, so daß auf eine weitere Besprechung der Studie verzichtet werden muß. Bieder möchte die Alternative, die meist aus Röm 11, 25—27 entnommen wird, das Mysterium Israels sei entweder seine Verstockung oder seine endliche Errettung, nicht aufrechterhalten. Das Wort *mysterion* habe eschatologische Bedeutung. „Ist die jüdische Religion immer wieder und noch ein Zeichen des Israel die Treue haltenden Gottes, so sind doch die Träger dieser Religion ohne den eschatologischen Rettereingriff Gottes verloren. Daß sie trotz der in der Geschichte weiterdauernden Verstockung am Ende der Tage gerettet werden, das ist das „Geheimnis“ (S. 27).

Die Kirche erfährt hier nach B. eine „schmerzliche Schranke“, insofern sie Israel nicht zum Glauben bringen kann, weil Gott dies erst nach vollzogener Heidenmission tue. Damit sei allerdings kein Fahrplandenken gegeben; die Kirche könne ihre eigene Existenz nicht losgelöst von Israel verstehen, sie kommt von Israel her und hat von ihm herzukommen. Das ist für sie die Botschaft der Geschichte und der Gegenwart des Judentums. Spekulationen über das „ganze“ Israel, das gerettet wird, verbieten sich ihr. „Die Kirche muß, wenn sie das ‚ganz‘ ernstlich bedenkt, durch alle mit dem Tod zusammenhängende Verstockungswirklichkeit hindurchblicken und mit Gott die Rettung im Auge haben, die auf ‚ganz Israel‘ wartet“ (S. 28). Viel mehr als gegenüber den Heiden wird der christliche „Zeugnisaktivismus“ Israel gegenüber „in die echte demütige Erwartung eingewiesen: er weiß, daß nicht nur das ‚Eingehen‘ der Heiden, sondern noch viel mehr das vorlaufende Herankommen der Israeliten zum Glauben an Jesus Christus nicht in der Hand irgendeines menschlichen Bekehrers steht. Die Gespräche, die mit Israel zu führen sind, können nicht zu Bekehrungsaktionen führen, wohl aber an den Punkt, wo einer, Gott selber, die Türe zum Heil schon jetzt so öffnet, daß dem israelitischen Bruder kein anderer Ausweg mehr übrigbleibt als der Weg der geschenkten Freiheit, seinem Messias und Retter in die Arme zu laufen. Mit Israel zusammen kann die Kirche vor die Grenze treten, aber hinüberführen in den Glauben an Jesus Christus kann sie nicht“ (S. 28 f.).

Israel erscheint hier als Testfall der Missionstheologie, insofern es das Mysterium, die Grenze und die Nähe am schärfsten zeigt. R. P.

Josef Blank: Krisis. Untersuchungen zur johanneischen Christologie und Eschatologie. Freiburg/Br. 1964. Lambertus-Verlag. 369 Seiten.

Alle Untersuchungen zum Johannes-Evangelium stehen heute (und wohl noch lange) nächst dem Text selbst zuerst einmal vor dem großen, um mit Blanks Lehrer Schnackenburg zu reden, durch seine „geschlossene Sicht imponierenden“ Johanneskommentar Rudolf Bultmanns. So auch diese „Untersuchungen zur johanneischen Christologie und Eschatologie“, eine Würzburger, um einen Anhang erweiterte Dissertation von J. Blank, der im Vorwort ausdrücklich bekennt, man könne sich mit Bultmanns Auffassungen „nicht auseinandersetzen, ohne dabei von ihm zuerst einmal zu lernen“ (S. 7). Das Ergebnis der Auseinandersetzung Blanks, die auf solider, die verwickelten methodischen Anforderungen meisternder Interpretationsgrundlage geführt wird, ist beachtlich. Blank erweist die johanneische Eschatologie als Konsequenz der johanneischen Christologie; er stellt der „Vergegenwärtigungseschatologie“ Bultmanns und dessen konsequent existentialer Interpretation die in „Jesus Christus ereignishaft vollendete Eschatologie“ gegenüber, die er durch „konsequent christologische Interpretation“ gewinnt. Das Christus-Ereignis als das „eschatologische Ereignis“ ist nach Blank Grund aller präsentischen und futurischen Eschatologie. Es gibt „Zukunft Gottes, weil es bereits eine wirksame Gegenwart des in Jesus Christus göttlich gewirkten Heiles gibt“ (S. 345).

Hier mag nur noch auf die abschließende Bemerkung Blanks mit Nachdruck hingewiesen werden, „daß vielleicht gerade das Johannesevangelium und das johanneische Christentum dem Menschen von heute besonders nahezukommen vermögen. Denn hier wird die christliche Botschaft von ihrer wesentlichen Mitte her verkündet. Hier wird klar und deutlich gesagt, daß das ‚Wesen des Christentums‘ und des christlichen Heiles eine Person ist, in der Gott sich selbst dem Menschen vorgestellt und mitgeteilt hat“ (S. 349). R. P.

Paul Bruin-Philipp Giegel: Petrus der Fels. Die Anfänge des Christentums. Zürich und Stuttgart. Artemis Verlag 1964. 208 Seiten (darunter 11 Farbtafeln und 96 Abbildungen). Nach „Hier hat Gott gelebt“ und „Welteroberer Paulus“ legt das damit schon genugsam bekannte Gespann: Bibliker-Fotograf (Bruin-Giegel) jetzt diesen stattlichen Band vor. Natürlich fesseln insbesondere die ausgezeichneten ganz- oder doppelseitigen Bilder mit manchen neuentdeckten Motiven aus dem Heiligen Land in der ersten Hälfte (die zweite ist Petri Wirken in Rom gewidmet). Die Leistung des Fotografen verdient höchsten Beifall.

Die hauptsächlich kerygmatisch interessierten biblischen Texte zu einer Vita Petri auszugestalten, ist natürlich ein problematisches Unternehmen. Der sprachlich glänzend formulierte Text und das sichere Einfühlungsvermögen des Verf. können über grundsätzliche Bedenken nicht hinweghelfen. Im Grunde genommen wissen wir doch nicht so viel von der Biographie Petri, wie Bruin vortäuscht. Es wird einfach zu viel biblisches Material auf eine Ebene projiziert (die neuere exegetische Forschung auch wenig berücksichtigt, vgl. S. 32 ff. Cäsarea Philippi). Auch hätte der Verf. den original zitierten Schrifttext von den eigenen Paraphrasen absetzen müssen. Ist das nicht doch zu sehr „biblische Romantik“? Und wie sähe eine Gewinn- und -Verlust-Rechnung aus? R. P.

Lucien Cerfaux: Christus in der paulinischen Theologie. Deutsche Übertragung von Auguste Schorn und Ernst Simon Reich. Düsseldorf 1964. Patmos-Verlag. 332 Seiten. „Christus in der paulinischen Theologie“ ist die mittlere der drei großen Studien zur paulinischen Theologie, in denen Cerfaux die Stellung der Kirche (1942), Christi (1951) und des Christen (1962) im theologischen Denken Pauli erarbeitet hat.

Cerfaux interpretiert die paulinische Christologie auf Grund der — wie Verf. herausstellt — dem Apostel vorgegebenen urapostolischen Tradition, die für Verf. vor allem in der Apostelgeschichte greifbar ist (eine These, die neuerdings zunehmend der Kritik unterliegt).

Cerfaux entfaltet dieses Zentralthema der Verkündigung des Apostels an Hand der Briefe in drei Stufen und legt nacheinander die Botschaft von der Heilstat Christi, der Gnadengabe und dem Mysterium Christi dar. Für Leser des FR dürften insbesondere die Abschnitte über das „Gesetz und Christus“ (S. 141 ff.) sowie über die „Heiligkeit des Judentums“ (S. 189) interessant sein, wo Cerfaux den „Irrtum der Juden“ in der Sicht Pauli zu erheben versucht. R. P.

Die Psalmen: Erläutert von **Alfons Deissler**, Düsseldorf 1964. Patmos-Verlag. I. Teil (Ps. 1—41). 169 Seiten. II. Teil (Ps. 42—89). 186 Seiten.

Es spricht für diesen Kommentar, daß der 1. Band in 2. Auflage fast gleichzeitig mit dem 2. Band erschien. Man hat nur einen Wunsch an den Verfasser: daß er sein Werk möglichst rasch zu Ende führen kann.

Professor Deissler will dem christlichen Psalmenbeter helfen. Jeder, der zum Breviergebet verpflichtet ist, weiß, wie hart diese Pflicht wird, wenn man zu den Psalmen kein rechtes Verhältnis findet. Der Kommentar macht aus der Last einen reichen Schatz.

Nach kurzen text- und formkritischen Bemerkungen führt der Verfasser jeweils in den Leitgedanken des Psalmes ein. Das ist nicht nur eine Notlösung, da die Kürze ein von Vers zu Vers fortschreitendes Kommentieren verbietet. Es ist ein

ganz wesentlicher Vorzug; zu leicht würde sonst der geplagte Beter vor Versen den Psalm nicht mehr sehen. Aber auch die Übertragung des Psalmes auf die Ebene des christlichen Beters wird nunmehr möglich, ohne daß man Taschenspielererei mit Worten treiben müßte. Nicht von äußeren Ähnlichkeiten, sondern vom Wesen des Psalmes her ergibt sich der christliche Sinn; er ist wirklich eine Überhöhung des alten Gebetes, nicht seine Vergewaltigung.

Über Kleinigkeiten kann man immer streiten. So unschön etwa die Ausdrücke ‚alt-‘ und ‚neutestamentlich‘ sind — ‚neu-‘ und ‚altdunkel‘ wird nicht jeder für schöner halten. Und mancher wird mit dem Verfasser über seine (sehr wohl begründete) Spätdatierung vieler Psalmen rechten wollen, die (etwa in den ‚messianischen‘ Psalmen) zwar den Abstand zum Neuen Bund verringert, aber auch (etwa bei Ps. 29) die übliche Deutung tiefgreifend ändert. Doch dererlei läßt sich nie vermeiden.

Der Kommentar ist ein glänzendes Beispiel biblischer Unterweisung überhaupt; er ist, in jedem Sinn des Wortes, notwendig. D. A.

Otto Eißfeldt: Einleitung in das Alte Testament. 3., neubearbeitete Auflage. Tübingen 1964. J. C. B. Mohr. XVI. 1129 Seiten.

Unentbehrlich für jeden, der sich ernsthaft mit dem Alten Testament beschäftigen will, sind Besitz und Benutzung dieser Einleitung. Die neue Auflage hat ihren Wert beträchtlich erhöht. Zunächst wurde der Abschnitt über die vorliterarischen Formen erweitert; die Vorherrschaft der Literarkritik, die unangefochten bleibt, wurde dadurch immerhin etwas gemildert. Unnötig ist es, auf die Meisterschaft hinzuweisen, mit der literarkritische Fragen behandelt werden. Der Abschnitt über die in der Wüste westlich des Toten Meeres gemachten Funde ist ebenfalls erheblich erweitert worden.

Den Löwenanteil an den 170 neuen Seiten haben die Literaturangaben erhalten. Wer sich über eine bestimmte Stelle oder über ein bestimmtes Buch orientieren will, findet rasch alle wichtigen Angaben, die er braucht. Bibeltheologische Werke, die nicht ein bestimmtes Buch, sondern ein bestimmtes Thema behandeln, das sich durch die ganze Bibel zieht, kommen zwar dabei zu kurz. Doch ist das mit der Anlage der Einleitung fast notwendig gegeben. Was man erwarten kann, findet man; meist werden die Erwartungen übertroffen. Jeder Student des Alten Testaments weiß, was er Professor Eißfeldt für seine gewaltige Arbeit schuldet. D. A.

Eduard Ellwein: Heilsgegenwart und Heilszukunft im Neuen Testament. München 1964. Chr. Kaiser-Verlag. = Theologische Existenz Heute 114. 61 Seiten.

Die beiden hier vereinigten Vorlesungen überblicken die Auslegungsgeschichte zweier wichtiger neutestamentlicher Texte: Joh 15, 17—29 und 1 Kor 15, und stellen sich der Diskussion um das Verständnis der Eschatologie im NT, die Heilsgegenwart und Heilszukunft in spannungsreicher Einheit verkündigt — eine Einheit, die ständig der Vereinseitigung und Verkürzung ausgesetzt ist. In der reformatorischen Auslegung von 1 Kor 15 sieht E. die Spannung kraftvoll durchgehalten, „Geist vom Geiste Pauli lebendig“. R. P.

Feine-Behm-Kümmel: Einleitung in das Neue Testament. 13. Auflage. Heidelberg 1964. Verlag Quelle u. Meyer 461 Seiten.

Willi Marxsen: Einleitung in das Neue Testament. Eine Einführung in ihre Probleme. 2. Auflage. Gütersloh 1964. Verlagshaus Gerd Mohn. 240 Seiten.

Edgar Hennecke — Wilhelm Schneemelcher: Neutestamentliche Apokryphen in deutscher Übersetzung. 3., völlig neu bearbeitete Auflage von W. Schneemelcher. Band II: Apostolisches, Apokalypsen und Verwandtes. Tübingen 1964. Verlag Mohr. 661 Seiten.

1964 erschienen drei für das Studium des Neuen Testaments unerläßliche Hilfsmittel, die hier nur kurz vorgestellt werden

können. Werner Georg **Kümmel**, Neutestamentler in Marburg, bearbeitete die bekannte Standard-Einleitung von Feine-Behm völlig neu und brachte sie auf den heutigen Forschungsstand, eine immense Leistung angesichts der fast unübersehbar angeschwollenen internationalen Literatur. Kümmel trägt seine wohlbegründeten, maßvoll-kritischen Urteile in Auseinandersetzungen mit Thesen der heutigen Diskussion vor, orientiert auch knapp und zuverlässig über die Stufen der bisherigen Erforschung der Einleitungsfragen. Wie sehr man auf dieses gediegene Handbuch gewartet hat, zeigt die Tatsache, daß schon nach einem halben Jahr eine Neuauflage notwendig wurde.

Das gleiche läßt sich von W. **Marxsen**s Einleitung sagen. Marxsen geht aber in verschiedener Hinsicht neue Wege; die allgemeine Einleitung (Text, Kanon) findet keine Berücksichtigung, die spezielle hält im Aufbau nicht die traditionelle Reihenfolge ein, sondern bespricht die einzelnen Schriften in ihrer historischen Reihenfolge bzw. nach den „Traditionslinien“, die sie repräsentieren. Auch in den einzelnen Abschnitten läßt Marxsen sich stärker von der Struktur der einzelnen Schrift leiten, als das bisher üblich war. Schließlich läßt sich nach Marxsen das Neue Testament „in seiner jetzigen Abgeschlossenheit“ unmöglich als „Kanon“ bezeichnen; kanonisch im strengen Sinn ist für Verf. nur „die apostolische Bezeugung Jesu als der Ereignung Gottes“, des Kanon vor dem NT (S. 238). Marxsen faßt die Einleitung in das NT als „theologische Aufgabe“ auf und möchte auch der Verkündigung dienen.

Der zweite Band der von E. **Hennecke** begründeten und jetzt vollständig überarbeiteten Ausgabe der Neutestamentlichen Apokryphen zeigt im Vergleich mit der letzten Auflage von 1924 die großen Fortschritte der Wissenschaft in der Erforschung der Apokryphen. Neue Texte sind aufgenommen worden, die großen Apostelgeschichten des zweiten und dritten Jahrhunderts erscheinen in guter deutscher Übersetzung. Über andere Gebiete (jüngere Apostelakten, Apokalypsen und Verwandtes) vermitteln ausgewählte Überblicke einen guten Eindruck. Die Probleme der Hauptteile wie der Einzelschriften werden von den verschiedenen Bearbeitern, die mit dem verdienstvollen Herausgeber W. Schneemelcher diese große Aufgabe bewältigt haben, in gründlichen Einleitungen erschlossen. R. P.

Georg Fohrer: Überlieferung und Geschichte des Exodus. Eine Analyse von Ex 1—15. Berlin (1964). Verlag Töpelmann = BZAW 91. 125 Seiten.

Nach einer Einführung, in der Verf. die Grundsätze der Hexateuchanalyse gegen eine Tendenz, die im Verlauf der Redaktionsgeschichte entstandene Letztgestalt besonders zu würdigen und dabei möglichst stehenzubleiben, drastisch verteidigt („Wer würde denn eine redaktionelle Mischung von Schillers ‚Jungfrau von Orleans‘, Shaws ‚Die heilige Johanna‘ und Brechts ‚Die heilige Johanna der Schladithöfe‘ als ideal betrachten?“ S. 5), wendet sich Verf. dieser Analyse zu und untersucht nacheinander die einzelnen Abschnitte und teilt sie mit sicherem Gespür den einzelnen Quellengeschichten zu. Eine Übersicht am Schluß des Buches orientiert darüber. Die Besprechung kann hier nicht in Details eintreten. Erwähnenswert ist vielleicht, daß Fohrer an einigen geschichtlichen Kernbeständen festhält, wie sich aus der Behandlung einiger Fragen ergibt: Chronologie und Einwanderung nach und Auszug aus Ägypten; Bestimmung der israelitischen Gruppe, die diese Ereignisse erlebt und die Erinnerungen daran überliefert hat. Besonders interessant fand der Berichterstatter die Ausführungen zur Gestalt des Moses, der Verf. als Religionsstifter gilt. R. P.

Georg Fohrer: Das Buch Hiob. Gütersloh 1963. Verlagshaus Gerd Mohn. Kommentar zum Alten Testament XVI. 565 Seiten.

Angesichts dieses Ertrages eines Jahrzehnts intensiver Beschäftigung mit dem Buche Hiob, einem der „erregendsten

und ergreifendsten Bücher der Bibel“, kann man nur tiefe Bewunderung über das große Werk aussprechen. Georg Fohrer, Alttestamentler in Erlangen, der schon 1948 eine Übersetzung des Buches Hiob vorgelegt hat, bietet nun einen Kommentar, der an Gründlichkeit, Ausführlichkeit und behutsamer Darlegung nicht leicht übertroffen werden kann.

In der Einleitung berichtet Fohrer kurz über die neuere Hiobforschung, über das Werden des Buches Hiob (aus Rahmen- erzählung, Hiobdichtung und späterem Zusatz der Reden Elihus) und über das Verhältnis des zwischen dem 5. und 3. Jahrhundert schreibenden Hiobdichters zur Tradition; der Dichter war nach Fohrer nicht unmittelbar von einer literarischen Vorlage abhängig, wohl aber war die Dialogform mit Rahmenerzählung sowie das Problem des ungerechten Geschicks des Menschen längst vorbereitet, was aber die Einzigartigkeit der Hiobdichtung nicht herabsetzt. Fohrer berichtet weiter über die stilistischen Merkmale dieses Meisterwerks, dann über den Text und die Versionen.

Im Hauptteil folgt die Übersetzung mit der gründlichen, alle Gesichtspunkte heutiger Textauslegung berücksichtigenden Erklärung; zuerst die Erläuterung der Textfragen sowie der Realien, dann die Entfaltung der historischen und theologischen Bedeutung des Textes, die zur geistigen Aneignung der großen theologischen Dichtung anleitet. In der Auslegung zu V. 1 wird deutlich, welchen Platz das Buch Hiob, das nach Fohrer wie andere Werke der Weltliteratur zwar viel gerühmt, aber wenig gelesen wird, nach einer „Neuentdeckung durch Theologie und Gemeinde“ beanspruchen darf. Der Hiobdichter sieht mit der Einführung des Mannes im Lande Uz „bewußt von einer geschichtlichen Einordnung der Gestalt Hiobs ab. Er will gleich zu Beginn darauf hinweisen, daß es nicht um eine bestimmte geschichtliche Gestalt mit ihren Eingrenzungen und Bedingtheiten geht, sondern um die Existenz des Menschen überhaupt. Hiob soll nicht als zeitgebundene und -bedingte Person erscheinen, sondern als Beispiel und Symbol des leidenden Menschen, wo und wann auch immer er lebt. Auf diese Weise erhebt das Buch Hiob von Anfang an den Anspruch auf uneingeschränkte Geltung“ (S. 71). Fohrers großer Kommentar, den Beobachtungen zur Theologie des Buches abschließen, wird wohl zu einer Neuentdeckung beitragen. R. P.

Paul Gaehter: Das Matthäus-Evangelium. Ein Kommentar. Innsbruck-Wien-München 1964. Tyrolia-Verlag. 978 Seiten.

Der umfangreiche Kommentar des bekannten Innsbrucker Professors für Neues Testament geht aus von einer eigenen, wenngleich nicht neuen Ansicht über Ursprung und Werden des Matthäus-Evangeliums. Der Verfasser steht damit im Gegensatz zu einem weit über jede konfessionelle Grenze hinaus anerkannten Forschungsergebnis von der Abhängigkeit des Matthäus-Evangeliums von dem des Markus. Man wird selbstverständlich mit dem Verfasser vom Eigenwert des Matthäus-Evangeliums sprechen müssen. Man wird aber doch sehr verschiedener Auffassung darüber sein können, ob letzten Endes theologische Besonderheit und literarische Eigenart geeignet sind, einen Eigenwert im Sinne einer Nichtabhängigkeit zu postulieren, oder ob sich aus einem sachentsprechenden Verständnis dieser Größen nicht gerade bessere Argumente gegen die These Gaehters schmieden lassen, als der Verfasser sie im Sinne seines Verständnisses vorzubringen vermag. Der durchaus in verschiedener Bedeutung zu verstehende Begriff Eigenwert wird ohne Angabe von Gründen in dem Sinne interpretiert, als müsse er geradezu notwendig eine Nichtabhängigkeit beinhalten. Von dieser (jedenfalls für den Leser) auf engstem Raum mehr festgestellten als begründeten Entscheidung hängt aber ganz wesentlich die Ausrichtung des ganzen Kommentars ab. Es ist schade, daß der an so vielen guten Einzelheiten, Bemerkungen und Beobachtungen reiche Kommentar sich dadurch dem Vorwurf einer im voraus festgelegten folgenschweren Einseitigkeit kaum wird entziehen können.

Greifen wir ein Beispiel heraus, an dem eine gewisse Unaufgeschlossenheit des Verfassers für Einsichten und Ergebnisse

moderner Forschung an den Evangelien für uns besonders, ja man möchte sagen schmerzlich spürbar wird. Im Kommentar zu Matthäus 27, 25: Da antwortete ihm das ganze Volk: „Sein Blut komme über uns und unsere Kinder!“ führt der Verfasser eine Reihe von Stellen aus den verschiedensten Büchern des Alten Testaments an, woraus hervorgeht, daß der Ausdruck „sein Blut über uns“ eine Formel ist, „welche die Verantwortung an vergossenem Blut zum Ausdruck bringt“ (S. 914). Angesichts der Andersartigkeit der Szenerie und des Fehlens eines solchen Ausrufs bei den anderen beiden synoptischen Evangelien und bei Johannes wäre hier (natürlich nicht erst nur hier!) wieder einmal eine gute Gelegenheit zu Ausführungen über den „Eigenwert“ und die „Eigenart“ des Matthäus-Evangeliums in literarischer und theologischer Hinsicht gewesen! An dieser Stelle wäre ein erklärendes Wort notwendig, auch aus Gründen der Aktualität jener Fragen, die aus einem falschen Verständnis über den Bedeutungsraum einer solchen Aussage immer wieder entstehen. Statt dessen überrascht der Verfasser mit Feststellungen wie: „An der Geschichtlichkeit des Ausrufs ist nicht zu zweifeln“ (S. 914). Von dem bereits genannten Fehlen dieses Ausrufs in den anderen Evangelien fällt kein Wort. Auch dem Leser, der von der Eigenart der Evangelien, wie die moderne biblische Forschung sie versteht, nichts weiß, wird angesichts einer solchen Differenz in der Darstellung so bedeutender Ereignisse in den Evangelien die Frage kommen, ob man hier eine „Geschichtlichkeit“ im Sinne Gaechters behaupten kann! Der Hinweis, daß das Matthäus-Evangelium einen „Tatbestand, den alle vier Evangelien bezeugen, in seiner Darstellung schärfer zum Ausdruck“ gebracht habe, genügt einfach nicht. Zudem: wenn der Evangelist hier etwas zum Ausdruck bringt — und zwar „schärfer“, wie der Verfasser sagt —, hat er dann nicht bereits die Grenzen jener „Geschichtlichkeit“ überschritten, welche der Verfasser für den Evangelisten eben noch beansprucht hat? Es ist sehr zu bedauern, daß der Kommentator hier nicht tiefer anzusetzen weiß! Dadurch hätte sich nämlich auch jene unbefriedigende Verlegenheitsauskunft erübrigen lassen, mit welcher der Verfasser zum guten Schluß die Situation zu retten sucht, wenn er sagt: „Theologisch bleibt allerdings fraglich, wie weit Gott diese Selbstverfluchung Israels ‚zur Kenntnis genommen hat‘, wie weit nicht.“ O. K.

Dieter Georgi: Die Gegner des Paulus im 2. Korintherbrief. Studien zur religiösen Propaganda in der Spätantike. (Wissenschaftliche Monographien zum Alten und Neuen Testament, 11. Band.) Neukirchen-Vluyn 1964. Neukirchener Verlag. 320 Seiten.

Der Verfasser hat sich einem Thema verschrieben, das, namentlich in der Formulierung des Untertitels, in Zukunft noch an Bedeutung gewinnen wird. Infolge der Spärlichkeit der Zeugnisse stellt sich immer wieder die Frage, wie die Umwelt der neutestamentlichen Schriften, in die sie hineingesandt wurden, ausgesehen haben mag. Die Fragen lauten weiterhin, wie sah die Welt aus, in welcher sich die Anfänge der christlichen Mission vollzogen, wie beschaffen waren denn die Bedingungen dieser Mission, was machte ihre Fortschritte, aber auch ihre Schwierigkeiten aus. So geht es dem Verfasser um die Erhebung der missionarischen Funktion der Gegner des Paulus und des Hintergrundes unter religionsgeschichtlichem Aspekt. Über die Selbstbezeichnungen der Gegner, welche der Verfasser in Bezeichnungen der Funktion und der Herkunft unterteilt, kommt er sodann zu einem umfassenden Versuch einer Übersicht über die „Mission in neutestamentlicher Zeit“, wobei er die jüdische, die heidnische und die urchristliche Mission darstellt. Die jüdische Mission in der damaligen Zeit erfährt dabei eine besonders ausführliche Behandlung, und zwar sowohl hinsichtlich ihrer Organisation wie auch ihrer theologischen Begründung. Hier wird dem Leser Einblick gegeben in die Weite der An- und Einpassungsmöglichkeiten, über die das Judentum angesichts der heidnischen damaligen Welt verfügte. Diese Adaptionmöglichkeiten, die keineswegs nur äußerlicher Natur waren, ließen es denn auch starken Einfluß gewinnen. Neben der jüdischen

Mission erfährt die heidnische durch den Verfasser eine gute Darstellung. So ergibt sich ein Bild geistiger und religiöser Strömungen jener Zeit, in der die urchristliche Mission ihren Anfang nimmt. — Wie der Verfasser darzulegen weiß, handelt es sich bei den Gegnern des Paulus im 2. Korintherbrief um andere als es jene waren, mit denen er sich in seinem 1. Brief an die Korinther auseinanderzusetzen hatte. Im letztgenannten waren es in Korinth Ansässige, im erstgenannten Leute, die von außen kamen und mit ihren Ideen in die Gemeinde eindrangten. O. K.

Ferdinand Hahn: Das Verständnis der Mission im Neuen Testament. (Wissenschaftliche Monographien zum Alten und Neuen Testament, Band 13.) Neukirchen-Vluyn 1963. Neukirchener Verlag. 168 Seiten.

Das Thema der Habilitationsschrift des jetzigen Professors für Neues Testament an der Universität Kiel ist von besonderer Aktualität. Der Verfasser möchte zunächst einmal nur das Thema in umfassender Weise wieder aufnehmen; denn, wie er eingangs zeigt, gibt es kaum zusammenfassende Darstellungen dieses Problems. Vor allem ist es die einseitige Beschränkung, welche die Bearbeitung der Thematik in der neueren Forschung dadurch erfahren hat, daß man den Blick in einseitiger Weise auf die Heidenmission lenkte.

Wie der Verfasser klar herausstellt, muß die theologische Begründung der Mission ein Hauptanliegen der Mission und damit der Kirche sein. Nur aus dieser Begründung heraus läßt sich die Existenz der Kirche als Missionskirche begreifen. Die Mission war in der Urkirche eine Selbstverständlichkeit, die Urkirche „lebte durch die Mission und für die Mission“, wie der Verfasser treffend sagt (S. 10). Dabei zeigt sich aber bereits für die frühe Kirche eine umfassende Problematik, die sich in den verschiedenen Schriften des Neuen Testaments widerspiegelt: eine Problematik, die nicht zugunsten einer schönen Harmonie beliebig aufgerechnet werden kann! So gibt es keineswegs ein einheitliches Verständnis der Mission. Was sie beinhaltet, wie sie durchzuführen ist — das sind für die Urkirche Fragen, die sich drängend stellen, und auf die es recht verschiedene Antworten gibt! Mission bei den Juden und Mission bei den Heiden, Zusammengehörigkeit beider im Glauben und in der Gemeinde, Gültigkeit und Verbindlichkeit des Alten Testaments — und worin und wie weit, das sind nur einige der schwierigen Fragen in kurzer Skizzierung! Die vorliegende Untersuchung umgreift „Mission“ und „Missionsverständnis“ von den alttestamentlichen Voraussetzungen bis zu den johanneischen Schriften. Man kann dieser Schrift nicht nur ein ihre Thematik widerhallendes Echo in der wissenschaftlichen Welt der Theologie wünschen (dieses wird gewiß nicht auf sich warten lassen), sondern vor allem eine Beachtung seitens all derer, die für Mission heute in besonderer Weise zuständig sind! O. K.

Rudolf Halver: Der Mythos im letzten Buch der Bibel. Eine Untersuchung der Johannes-Apokalypse. Hamburg 1964. Verlag Reich. Theologische Forschung 32. 219 Seiten.

Diese gründliche Untersuchung befaßt sich insbesondere mit dem religionsgeschichtlichen Hintergrund der Apokalypse, dem AT, den spätjüdischen Apokalyptikern sowie dem Qumranschrifttum, das eingehend verglichen wird, und schließlich dem übrigen neutestamentlichen Schrifttum. Im Hauptteil wird das mythologische Urgestein, das sich hinter den Bildern der Apokalypse verbirgt, zu erheben versucht. Die Studie Halvers, zu der im einzelnen freilich manche kritischen Anmerkungen zu machen wären, verdient hier im FR einen besonderen Hinweis, weil H. sehr gut herausarbeitet, daß die Apokalypse des Johannes sowohl fast ganz aus dem AT wie in gleicher Weise fast ganz aus dem NT herausgewachsen ist. Man hat oft empfunden und diesem Empfinden kräftigen Ausdruck verliehen (etwa Luther), daß die Apokalypse mehr in das AT als in das NT gehöre. Halver erweist vorzüglich, daß das letzte Buch der Bibel vom Geiste Jesu und seiner Apostel durchtränkt ist. R. P.

Hans Hilger (Hrsg.): Gottes Wort und unsere Antwort. Handbuch für den Bibelunterricht. Band 1: Altes Testament, bearbeitet von Hans Hilger, Lothar Knecht, Johannes Mertes. Freiburg 1964. Verlag Herder. 547 Seiten.

Für viele Katholiken ist die neuere Bibelwissenschaft zu einer ernsthaften Glaubensanfechtung geworden. Durchweg gibt es denselben Grund für diese Unsicherheit: Man hört es jetzt so ganz anders, als man die Bibel früher in der Schule erklärt bekommen hatte. Das Auseinanderklaffen zwischen Exegese und Katechese, zwischen wissenschaftlicher und erbaulicher Bibelauslegung ist eine der gefährlichsten Erscheinungen im geweckten katholischen (und nicht nur in diesem!) Kirchenvolk.

Man kann hoffen, daß diese Schmerzen der künftigen Generation erspart bleiben und daß eine spätere Beschäftigung mit der Bibel nicht im Gegensatz zum Schulunterricht, sondern in seiner Weiterführung bestehen wird. Das angezeigte Buch ist eine solide Grundlage solcher Hoffnung.

Zwei Eigenschaften vor allem machen das Buch wertvoll. Zunächst seine Methode. Das Ziel des Religionsunterrichtes ist grundsätzlich nicht verschieden vom Ziel der Verkündigung überhaupt. Das Wort Gottes soll nicht nur gehört und verstanden, sondern aufgenommen und „getan“ werden. Diesem Ziel dient der Plan, der für jede Schulstunde jeweils durchgeführt wird. Dem *Wort Gottes* nähert man sich durch Hinführung — Lesung — Texterklärung — Betrachtung; *unsere Antwort* erfolgt im Wort — im Tun — im Befolgen. Damit ist das Werk in vollem Einklang mit der neueren bibeltheologischen Arbeit: Die Exegese hört erst auf mit der „Aktualisierung“ der Botschaft; denn deswegen wurde sie von ihren Verfassern niedergeschrieben.

Die Aktualisierung geschieht im Buche aber nicht auf Kosten, sondern mit Hilfe der wissenschaftlichen Exegese. Das ist sein zweiter, unbezahlbarer Vorteil. Natürlich kann das Buch keine eigentliche Wissenschaft bringen: Dafür ist der Schulunterricht nicht der richtige „Sitz im Leben“. Aber überall ist die Wissenschaft als Grundlage und Wegweisung zu erkennen. Dadurch gewinnt einmal das Verständnis der Botschaft; das allein ist sehr erfreulich angesichts des oft gehörten unverständigen Vorwurfes, daß Bibelkritik der Erbauung schade. Vor allem aber wird der Schüler sich später ohne Schaden und unnötige Zweifel eingehender mit der Bibel beschäftigen können.

Deswegen gehört das Buch in die Hand eines jeden, der Bibelunterricht an Schulen zu geben hat. Manchem Religionslehrer wird es nicht nur für den Unterricht, sondern auch für sein eigenes Verständnis unschätzbare Dienste erweisen können. Wer aber heute noch glaubt, über die Methode dieses Buches — ob er es nun benutzt oder nicht — hinwegsehen zu können, der versündigt sich an seinen Schülern.

D. A.

Karl Jaspers: Die maßgebenden Menschen. Sokrates, Buddha, Konfuzius, Jesus. München 1964. Verlag R. Piper. 210 Seiten.

In diesem Paperback sind die Einleitung und der Teil „Die maßgebenden Menschen“ aus Jaspers umfassenderen Werk „Die großen Philosophen“ einem weiteren Leserkreis zugänglich gemacht. Das historische Einfühlungsvermögen Jaspers, der diesen großen Menschen mit einem ursprünglichen Sehen begegnet, ist bewundernswert. Doch zeigt die Gestalt Jesu insbesondere, wie im Grunde jedes Einfühlungsvermögen an ihr Scheitern muß, weil keines zureicht.

Jesus wird von Jaspers sehr stark als jüdischer Mensch begriffen mit seinem Gottes- und Leidensverständnis; vom Neuanfang des Christentums wird Jesus durch Jaspers stark abgelöst. Dem Philosophiehistoriker kommt es auf die Linien der geschichtlichen Wirklichkeit des Menschen Jesus an, die nach seiner Erfahrung „für die Glaubensweisen sowohl der Rebellens als auch des kirchlichen Denkens... ohne Interesse“ ist (S. 193).

Die Problematik der Frage nach dem historischen Jesus wird durch das Bild, das Jaspers zeichnet, deutlich ins Bewußtsein erhoben. Zu fragen wäre allerdings im Sinne

Jaspers, ob die Kirchen mit ihrem Glaubensinteresse und der Relativierung der Geschichtlichkeit Jesu — sei es im Skeptizismus, sei es im Fideismus, der blind alles historisch glaubt — nicht vielen Menschen den Zugang zu Jesus und zum Glauben an ihn als den Christus verstellen haben.

Auch was Jaspers über die Einheit und Größe „der biblischen Religion“ über allen Kirchen zu sagen hat, ist des Nachdenkens wert.

R. P.

Joachim Jeremias: Unbekannte Jesusworte. Dritte, völlig neubearbeitete Auflage. Gütersloh 1963. Verlagshaus Gerd Mohn. 120 Seiten.

Seit fünfzehn Jahren kann sich der interessierte Leser über die versprengten, nicht in den Evangelien überlieferten Jesusworte in dem wertvollen und nützlichen Buch von J. Jeremias ausgezeichnet orientieren. Die Neuauflage berücksichtigt einmal neues Material (Thomasevangelium; syrische Überlieferungen) und legt zum ändern nur noch solche Worte aus, deren historische Echtheit ernsthaft erwogen werden kann. Es sind nur „wenige funkelnde Edelsteine“, die inmitten „von Geröll und Schutt“ der zumeist apokryphen Überlieferung aufleuchten, aber eine Begegnung mit ihnen lohnt.

Die Agrapha-Forschung ist natürlich über den Verlust der von den frühen Vätern her bekannten judenchristlichen Evangelien besonders unglücklich. Der Talmud überliefert nur zwei unbekannte Jesusworte (die zudem wohl unecht sind), eine Tatsache, die Jeremias auf die im Altertum übliche Polemik durch Totschweigen zurückführt.

R. P.

M. de Jonge: Testamenta XII Patriarcharum. Edited according to Cambridge University Library MS Ff. 1. 24 fol. 203a-262b. With short notes. Leiden 1964. Verlag Brill. 86 Seiten.

Der durch seine Studien zu den Testamenten der Zwölf Patriarchen bereits rühmlich bekannte Herausgeber legt hier den Text der Cambridger Handschrift mit allen Fehlern, Itacismen etc. vor und gibt einen kleinen Apparat mit den wichtigsten Lesarten anderer Handschriften bei. Die kleine Studienausgabe dürfte allen denen hoch willkommen sein, die diese wichtige spätjüdische Schrift aus dem zweiten Jahrhundert v. Chr. in einer kleinen handlichen Ausgabe benutzen möchten. Eine völlige Neuausgabe der Testamente, die durch Handschriftenfunde seit Charles' Edition von 1908 notwendig geworden ist, bedarf selbstverständlich noch einige Jahre der Vorbereitung. Man darf hoffen, daß dem Herausgeber auch dieses größere Werk gelingen möge.

R. P.

Otto Kaiser: Der Königliche Knecht, eine traditionsgeschichtlich-exegetische Studie über die Ebed-Jahwe-Lieder bei Deuteronesaja. Göttingen 1962. Vandenhoeck & Ruprecht. 148 Seiten.

Der Verf. untersucht in seiner interessanten Studie die folgenden Stücke: Jes. 42, 1—9; 49, 1—6; 50, 4—11; 52, 13—53, 12; die Texte werden jeweils zunächst in Übersetzung geboten, daran knüpft sich dann der Kommentar. Der Prophet ist in den gottesdienstlichen Versammlungen des exilierten Volkes in Babylon aufgetreten, um die von den enttäuschten Juden geäußerten Zweifel und Klagen zu beantworten. Trotz seines tragischen politischen Schicksals bleibt Israel weiter erwählt, steht im Dienste Gottes. Unter Aufnahme der feierlichen Formen des Königsrituals proklamiert der Prophet den Eintritt Israels in die eigentlich dem jüdischen König zugemessene Aufgabe, die Völker der Erde zur rechten Erkenntnis des einzigen Gottes und zum rechten Verhalten zu führen. Das konkrete Bild des Knechtes ist durch königliche wie durch prophetische Züge bestimmt. Die merkwürdige Tatsache, daß die Gestalt des Knechtes schwer faßbar wird, denn einmal erfolgt eine Identifikation mit Israel, andererseits hat der Knecht aus Israel eine Aufgabe an Gesamtisrael zu erfüllen, erklärt sich aus dem Glauben an die besondere Mission der Exilierten: Sie sind das eigentliche Israel. Der Knecht wird also nicht mit dem Propheten gleichgesetzt. Israel ist für den Propheten der Knecht Gottes, welchen er der Völker-

welt gegenüberstellt. Die eigentliche Aufgabe des Königtums, irdischer Sachwalter Gottes zu sein, geht nun auf das Volk über: Indem es die Leiden des Exils auf sich nimmt, wird es zum Zeugen der Herrlichkeit Gottes, der die Macht zu helfen besitzt, und der diese Macht durch die Verkündigung seines um die Zukunft wissenden Propheten beweist. Hier zeigt sich, wie eng die Aufgabe Israels mit der des Propheten verbunden ist: Der Prophet ist selbst ein Stück dieses exilischen Israels, auf dessen Schultern die Last und die Hoffnung ruht. Die Abkehr vom Königtum als irdischer Institution und die damit verbundene kühne Uminterpretation der alten Königs-ideologie beweist die schöpferische Größe des Propheten. Die Studie von O. Kaiser ist selbst ein wichtiger Beitrag zu viel diskutierten Problemen, und sie wird ihren Platz in der wissenschaftlichen Literatur für lange Zeit behaupten.

E. L. Ehrlich

Ehrhard Kamlah: Die Form der katalogischen Paränese im Neuen Testament. (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament, Band 7.) Tübingen 1964. Verlag J. C. B. Mohr. 245 Seiten.

Die Studie des gelehrten Verfassers stellt die Veröffentlichung seiner Habilitationsschrift dar. Dabei ist es ihm gewiß in hohem Maße geglückt, zwei Extreme zu meiden: die Studie beschränkt sich einerseits nicht auf eine bloße Zusammenstellung einer Menge von Material, andererseits versagt sie sich einer exakten philologischen Arbeit nicht, so verbindet sie eine sorgfältige Prüfung der Materialien mit dem Blick auf den „hermeneutischen Horizont“. — Eine weitere Klärung einer Reihe von Fragen, die sich hier erheben, wird die wissenschaftliche Diskussion im Laufe der Zeit erbringen können; es wäre nicht richtig, wollte man „Meinungen“ über dies oder jenes gegen die vom Verfasser erarbeiteten Einsichten ins Feld führen, ohne daß man diese ebenso exakt durchgeprüft hätte, wie man das dem Verfasser anerkennend zugestehen muß!

Der Verfasser weiß aufzuzeigen, daß sich im Neuen Testament vor allem zwei „Typen“ von Katalogen unterscheiden lassen: Der eine versieht den Katalog der Tugenden mit einer Zusage des Heils, während der Lasterkatalog mit einer Unheilsdrohung beschlossen wird; der andere fordert geradezu in Befehlsform dazu auf, die Laster ab- und die Tugenden anzulegen. Diese beiden Typen „meinen in unterschiedlicher Form das gleiche“, so urteilt der Verfasser (vgl. S. 214): Es geht in beiden Formen um das „Gott wohlgefällige, zu Gott gehörende Verhalten“. Die Unterschiedlichkeit der Formen, die sich besonders in der beschreibenden Darstellungsweise des erstgenannten Typs gegenüber dem befehlsartig auffordernden Charakter des zweiten Typs kundtut, ist auf den „verschiedenen Weg“ dieser Formen zurückzuführen: gemeinsam ist dabei beiden Formen ein „antithetisches Schema“, das nach Darlegung des Verfassers der iranischen Kosmologie entstammt. Der Weg der ersten Form führt über die jüdische Anthropologie zum Urchristentum, die zweite erreicht es über die astrologisch orientierte Interpretation des hellenistischen Synkretismus. Beide Formen sind im Urchristentum als „Grundparänese“ anzusprechen, andere paränetische Reden erweisen sich als durch sie geprägt.

O. K.

Wilhelm Knevels: Die Wirklichkeit Gottes. Ein Weg zur Überwindung der Orthodoxie und des Existentialismus. Stuttgart 1964. Calwer Verlag. 285 Seiten.

Der Verfasser ist Professor emeritus der Theologie und Beauftragter der evangelischen Kirche für die Arbeit an den Volkshochschulen West-Berlins. Hieraus ergibt sich einerseits eine Qualifikation des Verfassers, andererseits wird zugleich die Situation deutlich, aus der heraus dieses Buch geschrieben wurde. Beides gilt es, im Auge zu behalten.

Die Aktualität des Anliegens, dem sich der Verfasser verschrieben hat, bedarf keiner weiteren Worte. Sie ist zu offenkundig. Ebenso klar ist aber auch die Problematik eines solchen Unternehmens. Wer auch nur in etwa einen Überblick über die zur Diskussion stehenden Fragenkomplexe hat, wird mit einer kritischen Spannung an unser Buch herangehen.

Wird es das bieten können, was es verspricht? Die Anlage des Werkes in elf Kapitel mit insgesamt 45 Unterteilungen (wobei allerdings 4 Kapitel ohne Unterteilung sind) und die dafür gewählten, durchweg treffenden Überschriften zeigen an, wie umfassend hier angesetzt werden soll. Eine gewisse Überraschung bringt nun im 1. Kapitel, überschrieben „Grundlegende Besinnung“, der 1. Abschnitt unter dem Titel „Begriff der Wissenschaft“. Bereits der Umfang — es sind gerade zwei Seiten — zeigt an, daß hier auch nicht annähernd der Frage nach dem heutigen Wissenschaftsbegriff nachgegangen werden kann. Was gesagt wird, kann so und so verstanden werden: Es ist jedenfalls zu bruchstückhaft, zu sehr zusammengezogen, als daß auch nur in etwa erkennbar würde, was Wissenschaft nach dem Urteil des Verfassers sein kann oder sein will und was nicht. Darüber kann auch der Bezug der Nummer 1 der „Richtlinien“ auf W. Heisenbergs „Wandlungen in den Grundlagen der Naturwissenschaft“ nicht hinwegtäuschen, und zwar gerade was die Bedeutung der heutigen Naturwissenschaften für den Begriff der Wissenschaft anbelangt. Nach der Lektüre des ganzen Werkes kann man allerdings sich nur schwer des Eindrucks erwehren, daß hier nicht eine bestimmte Absicht maßgebend gewesen sei. Demgegenüber bringt der 2. Abschnitt „Religionswissenschaft-Theologie“ auf 9 Seiten eine bedeutend befriedigendere Erklärung dieser Begriffe und ihrer Inhaltlichkeiten. Wenn aber im 3. Abschnitt, mit „Wesen der Religion“ betitelt, die Frage Karl Barths und anderer Theologen (übrigens verschiedener Konfessionen!), ob der biblische Glaube eine Religion genannt werden könne, auf 11 Zeilen und 2 Anmerkungen abgehandelt wird und der Verfasser dabei nur auf die „der Feuerbachschen Theorie bedenklich ähnelnde Konzeption“ abhebt und von den fundamentalen Unterschieden überhaupt nicht spricht, dann ist das letztlich nicht der Kürze der Behandlung dieser Frage zuzuschreiben, sondern einer gewissen Tendenz, die zwar einem in sich zu Recht aufgenommenen Anliegen entstammt, diesem aber gerade nicht gerecht wird: Der Verfasser will der ins Praktische umgesetzten existentialen Interpretation der Bibel Einhalt gebieten; er will den Mißverständnissen, denen er in der Praxis der religiösen Bildungsarbeit begegnet, von vornherein den Boden entziehen — und er verfällt dem Gegenteil: damit es nur ja keine Mißverständnisse mehr gebe, werden Aussagen radikal vereinfacht, wird durchaus Diskutables so verkürzt, daß man darauf die unmißverständliche Antwort gehen kann. So soll im Grunde bereits das Vorfeld für jede existentielle Interpretation verlegt werden.

Leider muß auch hier gesagt werden: erste Voraussetzung einer „Widerlegung“ ist und bleibt, daß man sich wirklich auf die Ebene der Diskussion begibt. Das ist gewiß einfacher gesagt als getan! Aber wer schließlich sich anschiekt, der Öffentlichkeit einen „Weg zur Überwindung der Orthodoxie und des Existentialismus“ im Christentum anzubieten, wird sich derlei Einwände wohl oder übel gefallen lassen müssen. Daß es hier natürlich überhaupt nicht um eine „Widerlegung“ im einfachen Sinn des Wortes gehen kann, dürfte klar sein. An dieser Stelle muß man es aber wieder als einen Mangel empfinden, daß z. B. das 7. Kapitel, betitelt „Die historisch-kritische Wissenschaft vom Neuen Testament“, gleichsam nur einen einzigen Abschnitt von knapp 8 Seiten umfaßt. Dabei fehlt es eben an der Ausführung; es fehlt an einem sich ins einzelne einlassenden Diskutieren jener umfangreichen Abschnitte des Neuen Testaments, welche — angeblich oder wirklich — den Ausgangspunkt für jene Interpretation abgeben, die vom Verfasser ad absurdum geführt werden soll. Es ist nicht einzusehen, wie eine ernsthafte Diskussion geführt werden könnte, ohne daß man nicht allseits ganz konsequent auf die sachliche Seite der Darlegungen des Gesprächspartners eingeht. Dabei ist eine vorprüfende Selbstkritik unerlässlich, eine Selbstkritik in der Auswahl der Argumente. Man darf sich nicht aus der ständigen Frage befreien wollen, ob die andere Seite auch richtig verstanden sei und ob z. B. die Einführung neuer Begriffe wirklich einer sachlichen Klärung dienen kann oder nicht. So mag einem etwa der Begriff der „Übergeschichte“, der vom Verfasser gebraucht wird, doch als

eine Art Monstrum erscheinen, das nicht recht dazu dienen kann, die sachlichen Schwierigkeiten zu beheben, welche ein mehrschichtiges Verständnis von „Historizität“ erfordert. Es ist ja gut, wenn der Verfasser sich mit Entschiedenheit gegen ein zu naives Verständnis von Geschichte wehrt, gegen eine Einsichtigkeit oder gar Einlinigkeit, nur wäre er wohl besser beraten, wenn er sich mehr darum bemühte, zu zeigen, wieso ein Begriff wie „historisch“ für uns mehrschichtig ist, wo hier unser Bemühen um ein Verständnis eines so komplexen Begriffes einsetzen muß und wie es gewonnen werden kann — statt dem Leser den Begriff der „Übergeschichte“ zuzumuten, den dieser höchstwahrscheinlich doch nur nach Art eines Schlagwortes verstehen und gebrauchen wird.

Diese Ausstellungen wollen in keiner Weise den echten Wert des Buches in Frage stellen. Es scheint aber, daß dieser Wert anderswo liegt, als der Untertitel es nahelegen möchte. Hier wird nicht „ein Weg zur Überwindung der Orthodoxie und des Existentialismus“ aufgewiesen, sondern ein Beitrag geleistet, der als eine Art Versuch den kritischen und fachlich gebildeten Leser zu einer Überprüfung seiner theologischen Position auffordert. Als Versuch dieser Art ist das Buch ein Beitrag und eine nicht zu unterschätzende Arbeitshilfe, aber eben das und nicht mehr. O. K.

Adolf Kolping: Katholische Theologie gestern und heute. Thematik und Entfaltung deutscher katholischer Theologie vom I. Vaticanum bis zur Gegenwart. Bremen 1964. Verlag C. Schünemann. 431 Seiten.

Dem fast allgemeinen Interesse, das die heutige katholische Theologie im Zusammenhang mit dem Konzil findet, möchte der Freiburger Fundamentaltheologe mit seiner überblickshaften, doch erstaunlich umfassenden Information dienen. Das ist dankenswert, sowohl im Sinne einer vom Konzil angestrebten Selbstbesinnung auf die Kirche wie auch der Bemühungen der Konfessionen um gegenseitige Kenntnis. Dankenswert ist auch, daß Kolping seinen eigenen Standort und damit seine Perspektive vielerorts deutlich durchscheinen läßt und somit dem Leser eine kritische Lektüre erleichtert. Besonders interessant für die Leser des FR mag etwa Koldings kritische Stellungnahme zum von M. Buber und F. Ebner angeregten Personalismus in der heutigen katholischen Theologie Deutschlands erscheinen. R. P.

Hans-Joachim Kraus: Prophetie in der Krisis. Studien zu Texten aus dem Buch Jeremia. Biblische Studien 43. Neukirchen (1964). Neukirchener Verlag. 132 Seiten.

Unter dem bewußt gewählten, abgründig doppeldeutigen Titel dieses kleinen Bandes sind einige Studien vereinigt, die sich mit der Prophetie Israels befassen. Im Zentrum steht die Frage nach den wahren und falschen Propheten, die nur durch die paradoxe Wahrheit beantwortet werden kann, daß Prophetie nur aus letzter prophetischer Vollmacht beurteilt und entlarvt werden kann, daß Prophetie nur durch in ihrer Wahrheit und Lüge erkannt werden kann, eine Wahrheit, die wahrhaftig ihre Aktualität nicht eingebüßt hat. R. P.

Rudi Kroeber: Der Prediger. Hebräisch und Deutsch. Berlin 1963. Akademie-Verlag. Schriften und Quellen der Alten Welt, Bd. 13. 163 Seiten.

Diese fast bibliophil zu nennende Ausgabe des Predigers will diese alttestamentliche Schrift, die zu den wertvollsten Werken der altorientalischen Weisheitsliteratur zählt und über die beiden Jahrtausende seit ihrer Entstehung hinweg immer wieder tiefen Einfluß auf religiöse und denkende Menschen in Juden- und Christentum geübt hat, einem breiteren Leserkreis zweisprachig zugänglich machen.

Der Zielsetzung der Reihe entsprechend, in der das kostbare Buch erscheint, enthält es eine ausführliche historisch-literarische Einleitung. Kroeber sieht „in dem Verfasser einen Weisheitslehrer, der als ein Angehöriger der herrschenden Schicht in führender Stellung am politischen Leben teilnahm, und dessen Werk . . . in seiner Mischung von Weltoffenheit und Konservativismus, von Skepsis und Glauben, wie in seiner

Ablehnung neuer religiöser Ideen und Strömungen die geistige Haltung jener Kreise widerspiegelt, die im folgenden Jahrhundert in der Partei der Sadduzäer ihren gesellschaftlich-politischen Zusammenschluß fanden“ (S. 6).

Hebräischer Text und deutsche Übersetzung stehen nebeneinander; der hebräische Text ist punktiert, die deutsche Übersetzung neu; sie bricht an manchen Punkten mit der geläufigen Tradition. In 1, 2 heißt es nun „Nichtigkeit der Nichtigkeiten“; Kroeber hält den Bedeutungswandel des Wortes „citei“ für zu groß, als daß es in der zentralen Stelle der Übersetzung noch benutzt werden könnte. Den Ausdruck „Prediger“ hält K. allerdings mit der Tradition der deutschen Übersetzungen fest, obwohl „Prediger“ als Verfassersname „aus sprachlichen wie aus sachlichen Gründen ungenau“ sei. Quohelet ist ein Versammlungsleiter oder das führende Mitglied einer Versammlung.

Unter dem Text finden sich die textkritischen Erläuterungen, die auch erstmals die Qumranfunde zu Quohelet beiziehen; der Übersetzung folgen reiche Erläuterungen in den Fußnoten. Schließlich gibt der Übersetzer noch eine wertvolle und anregende Einführung in die Gedankenwelt des Predigers, die das Verständnis des Textes erleichtert. Man darf für das schöne Buch dankbar sein. R. P.

Alfred Kupferschmid: Das Kommen Christi und unsere Zukunft. Eine Auslegung von Matthäus 24 und 25. Basel 1963. Reinhardt-Verlag. 141 Seiten.

Die Auslegung nimmt zuwenig Rücksicht auf die Ergebnisse der neutestamentlichen Forschung und läßt sich zu tief in aktuelle Themen verstricken, was — ohne die Auslegung solcher Themen vom Schrifttext her — sonst legitim wäre. Von diesem schwerwiegenden, grundsätzlichen Vorbehalt abgesehen, bietet das Bändchen viele wertvolle, erfrischend offene und kritische Gedanken, im Anschluß an Mt 24, 1 f. und 1 Petr 4, 17 auch zum Verhältnis von Christen und Juden. Beim Blick auf das Gericht Gottes über Israel in der abendländischen Geschichte interpretiert Kupferschmid die Heimsuchungen Israels als Zeichen der erbarmenden und vergebenden Liebe Gottes, der sein Volk „heim-sucht“, und der es endlich retten wird (Röm. 11, 25 f.). „Die Hoffnung für die Zukunft der Juden ist also auch unsere Hoffnung. Sollte diese Tatsache, da wir eine gemeinsame Hoffnung haben, nicht in einem brüderlichen Verhalten gegen die Juden sichtbar werden?“ (S. 18).

Kupferschmid sieht auch die Kirche im Gericht, da er die „Riesenschuld der Kirche“, insbesondere ihr Verhalten gegen die Juden bedenkt. Und er zitiert den Russen Wladimir Solowjew, der um die Jahrhundertwende schrieb: „Die Juden haben sich von jeher jüdisch zu uns verhalten, wir aber, wir Christen, haben im Gegenteil bis jetzt noch nicht gelernt, uns zu den Juden in christlicher Weise zu verhalten.“ Das Zitat ist zugleich eine Anfrage! R. P.

Johannes Kuhn u. Helmut Riethmüller: Das Neue Testament für Menschen unserer Zeit. Teil I. Stuttgart 1964. Quell-Verlag. 373 Seiten.

Illustrierte Bibelausgaben haben eine sehr alte Tradition; aber diese Art ist neu, ist modern. Dem Text sind ganzseitige Fotos beigegeben, aber keine schönen Bilder aus dem Heiligen Land etwa, sondern Aufnahmen aus dem heutigen Leben bei uns mit all seinen Bezügen, Fotos, die verdeutlichen: Das Wort geht Dich an! Ein Beispiel sei gerade im FR erwähnt. S. 304 liest man links den kursiv gesetzten Vers 22b im 4. Kapitel des Johannesevangeliums: Die Rettung kommt aus dem jüdischen Volk. Rechts zeigt das Foto eine Dorfstraße aus der Zeit des Dritten Reiches, mit einem Schild im Vordergrund, das die Aufschrift trägt: „Juden sind in dieser Ortschaft nicht erwünscht!“ Auf diese Art wird eine Konfrontation mit dem Wort Gottes erreicht, das seinen anfordernden Charakter durch manche Fotos, die zum Nachdenken anregen, neu erhält.

Kritisch zu fragen wäre allerdings, ob der Text mit der auf die Alltagssprache zugeschnittenen Übersetzung den theologi-

schen Gehalt der Evangelien nicht zu sehr beschneidet? Die Evangelien sind eben nicht Biographien Jesu, sondern Verkündigungsschriften. („Verraten“ statt „offenbaren“ in Mt 11, 27 verflacht den großen Anspruch dieses Wortes; von dieser Art sind leider manche Beispiele zu finden!) R. P.

Ernst Kutsch: Salbung als Rechtsakt im Alten Testament und im alten Orient. Berlin 1963. 78 Seiten.

Alfred Jepsen / Robert Hanhart: Untersuchungen zur israelitisch-jüdischen Chronologie. Berlin 1964. 96 Seiten.

Sigmund Mowinkel: Tetrateuch-Pentateuch-Hexateuch. Die Berichte über die Landnahme in den drei altisraelitischen Geschichtswerken. Berlin 1964. 87 Seiten.

Alle: Verlag Töpelmann, BZAW 87, 88, 90.

Auf die neuesten Beihefte zur ZAW sei hier kurz hingewiesen. **E. Kutsch** hat seine Untersuchungen zur Salbung im israelitischen Recht, die er erstmals im ³RGG niederlegte, weitergeführt; er teilt die Ergebnisse seiner Studien über die Salbung mit Öl und ihre Bedeutung (kräftigende, reinigende, erfreuende Wirkung), über den hebräischen Sprachgebrauch sowie die Salbung als Rechtsakt mit. Als Rechtsakt kommt die Salbung als Reinigung = Freimachung vor (Sklavin bei Entlassung u. a.). Erwähnt sei, daß nach Kutsch auch hinter der Salbung des Hohenpriesters im frühen Judentum die Vorstellung der „Reinigung“ steht, nicht die von der (kräftigenden) Königssalbung hergeleitete Vorstellung der Übertragung von Amtsautorität. Die Salbung des Hohenpriesters dient seiner Heiligung, ihre Wurzel liegt im kultischen Bereich.

A. Jepsen überprüft die neueren Darstellungen der Chronologie der Könige von Israel und Juda (Mowinkel, Albright, Thiele und Schedl) im Hinblick auf die von Begrich erarbeitete Aufstellung, die Verf. ihrer Einheitlichkeit und ihrer methodischen Auswertung der Tradition wegen für die beste hält. **R. Hanhart** überprüft im Licht der 1954 erstmals veröffentlichten Seleukidenliste (seit 1880 im Britischen Museum), die ein absolutes Zeitgerüst für die Zeit der Makkabäerkriege darstellt, die innerjüdischen Quellen, deren eigenes Geschichtsbild im Vergleich mit den historisch gesicherten Datierungen deutlicher erkennbar wird.

S. Mowinkel behandelt das quellenkritische Problem der Berichte über die Landnahme in den drei altisraelitischen Quellen: Jahwist, Deuteronomist und Priesterschrift unter der durch die Symbola des Titels angedeuteten Fragestellung neu. Verf. schätzt den geschichtlichen Wert der aus wenigen Überlieferungen und ätiologischen Sagen gebildeten „Rekonstruktion“, die mit deuteronomistischer Theologie und legendarischen Zügen ausgestattet in der Überlieferung nun vorliegt, gering ein, so daß eine „Geschichte“ der Landnahme nicht geschrieben werden kann.

Alle drei Beihefte zur ZAW verdienen Aufmerksamkeit und Interesse des um das Alte Testament bemühten Lesers. R. P.

C. Larcher: L'actualité chrétienne de l'Ancien Testament. Paris 1962. Editions du Cerf. 533 Seiten.

Ganz sicher war das Alte Testament von Anfang an das Buch der Kirche. Aber warum und mit welchem Rang und welcher Verpflichtung? Sobald man es nicht einfach liest, sondern sich über seine Lesung grundsätzliche Gedanken macht, zeigt sich, daß einer festen Praxis nur eine höchst unsichere und tastende Theorie zur Seite steht.

Das angezeigte Buch ist deswegen schon als Versuch wertvoll. Denn da der moderne Mensch zur Reflektion verdammt zu sein scheint, fällt es uns immer schwerer, einfach zu lesen, ohne zu wissen, warum und wozu. Larchers Buch ist ein Zeichen dieser Besinnung; es ist ja auch kein Zufall, daß im gleichen Jahr in Frankreich das Buch von Grelot erschien: *Le sens chrétien de l'Ancien Testament*.

Man muß dem Autor ferner dankbar sein für seine gute Übersicht. Man erfährt im Buche alles Wichtigere, was zu diesem Thema in den letzten Jahrzehnten bis zum Jahre 1960 gesagt und geschrieben worden ist.

Der Verfasser selbst geht „historisch“ vor; er versucht darzustellen, wie der Herr und nach ihm die Urkirche und die Alte Kirche das Alte Testament aktualisiert haben. Er macht sich dabei, als guter Schüler des heiligen Thomas, erst alle Einwände, die man erheben kann; auch wiederholt er alle Antworten, die man gegeben hat. Gerade darin liegt, wie gesagt, ein wesentlicher Vorteil dieses Werkes. Die Praxis Jesu nun und der beginnenden Kirche, so will der Verfasser sagen, ist auch für uns irgendwie verbindlich. Auf sie berufen wir uns, um zu erklären, warum wir überhaupt das Alte Testament haben; auf sie müßten wir uns auch berufen können, um zu erklären, auf welche Weise wir das Alte Testament lesen.

Natürlich hat das seine Schwierigkeiten. Können wir z. B. alttestamentliche Prophetien so unbefangen auf die Erfüllung in Jesus Christus auslegen, wie die Urkirche es getan hat? Genügen ein paar ähnlich klingende Worte in einem sonst recht verschiedenen Zusammenhang, um eine Weissagung und ihre Erfüllung in ihnen zu sehen?

Hier allerdings führt uns der Verfasser im allgemeinen nicht weiter. Das ist sehr ehrlich. Es ist nur enttäuschend, wenn man vorher Hoffnung auf mehr bekommen hatte. Nach einer Übersicht über die Arbeiten Zimmerlis, Eichrods und Baumgärtels zu diesem Thema, die mit großer Sorgfalt durchgeführt waren, hört man, daß es „in diesen Systemen interessante und nützliche Bemerkungen“ gebe (349 f.); aber sie seien nur „Teilaspekte“, die die „Rolle der messianischen Weissagungen“ nicht wirklich freilegen (350). Der folgende eigene Beitrag fügt jedoch nur ein paar allgemeine Gedanken an, die nicht weiter führen als die „Teilaspekte“, ohne deren Präzision zu besitzen.

Vielleicht ist die Anlage überhaupt etwas zu weitläufig. Wir erfahren in dem Buch viel mehr, als der Titel verspricht: oft eine gedrängte Theologie des Alten Testaments. So wichtig etwa die Theologie des Gesetzes für beide Testamente ist, so gut wäre es gewesen, ihre Behandlung mit Rücksicht auf das Thema des Buches zu straffen. Ist die Übersicht über das Gesetz im Alten Testament (199–218) schon mit christlichen Augen gesehen? Ein orthodoxer Jude wäre mit der Darstellung kaum in allen Punkten einverstanden. Wie steht dazu die Gesetzestheologie des heiligen Paulus? Trifft sie überhaupt das Alte Testament, oder richtet sie sich nur gegen ein judaistisches Verständnis? Ist das Judentum mit seiner Gesetzesauffassung die legitime Fortsetzung des alten Israel, oder steht Jesus — und mit ihm vielleicht Paulus — der alten Tradition viel näher? Auf diese Frage hätte sich die Behandlung vielleicht mehr zuspitzen können.

Ähnlich informieren uns die Seiten 458–478 sehr gut über Bildungsideal und Lehre der alttestamentlichen „Weisheit“. Aber es ist nicht durchweg klar, was die Darstellung mit dem Thema des Buches zu tun hat.

Es wäre unrecht, diese Schwächen dem Verfasser anzukreiden. Sie hängen mit der unfertigen wissenschaftlichen Diskussion zusammen. Das Problem ist heute wieder so neu, daß man sich nicht auf längst gebahnten und deswegen deutlichen Wegen bewegen kann. Wer jetzt schon alles klären will, läuft Gefahr, mehr zu sagen, als er verantworten kann. So ist die Methode des Verfassers wohl berechtigt: das Netz möglichst weit auszuwerfen, damit sich möglichst viel darin verfängt. Aussortieren kann man dann immer noch. D. A.

X. Léon-Dufour (Hrsg.): Wörterbuch zur biblischen Botschaft. Freiburg/Br. 1964. Verlag Herder. 828 Seiten.

Das von X. Léon-Dufour, J. Duplacy, A. George, P. Grelot, J. Guillet und M.-F. Lacan 1962 herausgegebene „Vocabulaire de Théologie Biblique“ verdient allein deshalb die schnelle Übersetzung ins Deutsche, weil das „Wörterbuch zur Biblischen Botschaft“ eine lang gefühlte Lücke schließt. Es bietet dem Seelsorger, Katecheten und Lehrer die wissenschaftlich-exegetisch erarbeitete biblische Botschaft, für den Dienst in der Verkündigung dargestellt, in 290 biblischen Grundworten als wertvolle Arbeits- und Vorbereitungsgrundlage an.

Es ist sicherlich nicht zuletzt darauf zurückzuführen, daß das Wörterbuch in weitgehender Gemeinschaftsarbeit der fran-

zösischen Exegeten entstanden ist, in echtem teamwork, wenn es in vielen Artikeln die immer wieder auftauchende Schwierigkeit meistert, dem Anspruch des Gelehrten und dem des Gläubigen zugleich gerecht zu werden. Eine Eigentümlichkeit des Wörterbuches zur biblischen Botschaft, die im FR erwähnt werden muß, ist die, daß die einzelnen Artikel in ihrer Konzeption die heilsgeschichtliche Kontinuität, die Zusammengehörigkeit von Altem und Neuem Testament, betonen. Manchmal werden die Linien sogar über das Neue Testament bis in die Kirche unserer Zeit hin ausgezogen, vom Anliegen des Wörterbuches her durchaus zu Recht.

Schließlich sei hier noch auf einige Artikel hingewiesen, die in einer Besprechung im FR besonders interessieren dürften und zugleich die praktisch-verkündigungs-mäßige Ausrichtung des Wörterbuches belegen. Im Artikel „Jude“ warnt der Herausgeber, X. Léon-Dufour, den Prediger und Katecheten davor, das Johannes-Evangelium, das zweifellos in dieser Gefahr steht, in antisemitischem Sinn zu verwenden. P. Grelot spricht im Artikel „Israel“ auch das Verhältnis des „Israel von einst und des neuen Israel“ an und entfaltet die Gedanken Pauli aus dem Römerbrief zum Mysterium Israels und seiner endlichen Rettung. X. Léon-Dufour und J. Cantinat bemühen sich im Artikel „Pharisäer“ darum, „nicht pharisäisch zu urteilen“ und die Vorzüge dieser religiösen Führer des Judentums zur Zeit Jesu anzuerkennen.

Das Handbuch gehört in die Hand aller Prediger und Katecheten und dürfte, wenn es eifrig zu Rate gezogen wird, auch für die Beziehung von Altem und Neuem Gottesvolk reiche Frucht stiften.

R. P.

Manfred Linz: *Anwalt der Welt. Zur Theologie der Mission.* Stuttgart-Berlin 1964. Kreuz-Verlag. 239 Seiten.

Die Bemühungen um ein Neuverständnis der Mission werden in den christlichen Kirchen intensiviert. Die Hamburger theologische Dissertation von M. Linz untersucht an Hand charakteristischer Predigten über einige „klassische“ Missionstexte die bisherigen Motive und Methoden der äußeren Mission und versucht von der exegetisch-theologischen Analyse der Texte (Mt 28, 18–20; Is 2, 2–5; 60, 1–6; Mk 13, 10 par) her eine Neubegründung. Was eine solche Neubegründung vom Alten Testament zu lernen hätte, wird deutlich ausgesprochen, wieviel vom Alten Gottesvolk, wird zwischen den Zeilen lesbar. Die Öffnung des Christentums gegenüber der Welt gelingt nur, wenn dieses etwas von der konkreten Bindung an die Geschichte und einer letzten Offenheit gegenüber der Zukunft zurückgewinnt (S. 106), die Israels Erwartung auszeichnet; etwas vom Wissen um die Unverfügbarkeit der Geschichte, die als Geschichte Heilsgeschichte ist (ohne Nebeneinander).

Linz vermag gründlich (und hoffentlich auch wirksam) vor einer falsch verstandenen „Erfüllungstheologie“ zu warnen; das Alte Testament wird nicht durch die Erfüllung erledigt: „Man kann das Alte Testament nur dann ‚ausreden‘ lassen, wenn man erkennt, daß in ihm das auf Vollendung zulaufende Handeln Gottes mit Mensch und Welt berichtet wird, das in Christus nicht seinen Abschluß, sondern gerade seine endgültige Ausweitung gefunden hat, und dessen Ziel-Ziel-Kommen er dem Glauben verbürgt“ (S. 107).

R. P.

Norbert Lohfink SJ.: *Das Hauptgebot. Eine Untersuchung literarischer Einleitungsfragen zu Deuteronomium 5–11.* (Analecta Biblica, Band 20.) Rom 1963. Pontificium Institutum Biblicum. XXIV und 317 Seiten.

Man darf von einer exegetischen wissenschaftlichen Facharbeit nicht von vornherein erwarten, daß sie Ergebnisse anzubieten vermag, die einem weiteren, wenngleich interessierten Kreis von Lesern in ihrer Bedeutung unmittelbar offenkundig sein können. Um so erfreulicher ist es, wenn eine solche Arbeit damit überrascht. Und das darf man von der Lohfinks sagen.

Abgesehen also von dem streng wissenschaftlichen Ertrag und der notwendigen Diskussion einer Reihe von Einzelheiten, welche uns hier nicht beschäftigen können, gilt es, die Bedeutung

dieses Werkes auch für die praktische theologische Arbeit und für das Anliegen eines vertieften jüdisch-christlichen Verstehens zu würdigen. Die genannte Bedeutung liegt vor allem darin, daß ein wissenschaftlich gründlich gearbeitetes Werk klar aufzeigt, wie sehr das Hauptgebot des Neuen Testaments auch das Hauptgebot des Alten Testaments ist. Die neutestamentliche Frage nach dem ersten und größten Gebot, nach jenem Gebot, an dem das ganze Gesetz und die Propheten hängen, ist immer schon eine Frage des Alten Testaments, und Lohfink stellt fest: „Der Ort, wo sie am längsten, feierlichsten und grundsätzlichen zu Wort kommt, ist unser Deuteronomium 5–11.“ Aber der Autor bleibt nicht bei dieser zwar sehr treffenden, jedoch immer noch mehr allgemeinen Feststellung. Er zieht ganz klar die Konsequenzen, die konkret und unmißverständlich zum Ausdruck bringen, was damit gesagt sein will: „material“ und „formal“ wird die Antwort des Evangeliums (unbeschadet der je verschiedenen „Situation“ des betreffenden Abschnitts bei den einzelnen Synoptikern) auf die Frage nach dem Hauptgebot von Deuteronomium aus gegeben. „Er (nämlich Jesus) bestätigt das Gebot der Liebe als Hauptgebot, und so bleibt die Liebe auch in der christlichen Moral das erste und größte Gebot.“

Nicht genug damit! Auch für das paulinische Denken, und namentlich für dessen zentralen Begriff der Gerechtigkeit, erweist sich Deuteronomium 5–11 als grundlegend. Lohfink sagt: „Indem Paulus die Idee einer eigenen Gerechtigkeit ablehnt, greift er aber nur auf einen Gedankengang zurück, der schon innerhalb von Deuteronomium 5–11 durchgedacht wurde.“ Der Autor spricht von einem falschen Gesetzesverständnis als von einer „tödlichen Gefahr“, die aber bereits in unserem Abschnitt aus Deuteronomium „gesehen und behandelt“ wurde. So kann er gleichsam abschließend sagen: „Die Vorausformulierung des paulinischen Gedankengangs steht Deuteronomium 9, 1–24. Die Vorwegnahme der paulinischen Terminologie findet sich Deuteronomium 9, 4–6.“

O. K.

Hans Lubczyk: *Der Auszug Israels aus Ägypten. Seine theologische Bedeutung in prophetischer und priesterlicher Überlieferung.* (Erfurter Theologische Studien, Band 11.) Leipzig 1963. St. Benno-Verlag. XII und 192 Seiten.

Der Verfasser hebt hervor, daß sich bereits im Deuteronomium zwei Schichten einer Tradition vom Auszug aus Ägypten voneinander unterscheiden lassen. Die eine ist der vordeuteronomischen Prophetie verwandt. Sie zeichnet sich dadurch aus, daß sie den Götzendienst verurteilt und die Verehrung Jahwes verlangt. Die andere Traditionsschicht läßt sich in ihrer kulturellen Orientierung von priesterlich-levitischen Kreisen als Ursprung ableiten.

Die Tradition vom Auszug aus Ägypten hat für prophetische Überlieferungskreise eine andere theologische Ausrichtung als für priesterlich-levitisch bestimmte. Prophetische Überlieferung hat ihr besonderes Interesse am Auszug aus Ägypten als einer unmittelbaren Gottestat: Israel ist aus den Völkern erwählt, sein einmaliges Verhältnis zu seinem es errettenden Gott wird darin offenbar; es erheben sich daraus aber auch bestimmte Forderungen, wie etwa die nach absolutem Vertrauen auf den allein und einzig zu verehrenden Gott. Die erwähnende Tat Jahwes zeigt aber in den genannten Forderungen auch eine andere Seite, nämlich die der Drohung an den, der sich in der Versuchung zur Untreue und zum Abfall sieht. — Demgegenüber richtet sich das Interesse priesterlich-levitisch orientierter Überlieferungskreise sehr stark auf das, was sich als Institution aus dem als Offenbarung, als Offenbarmachung sich verstehenden „Charakter“ des Auszugs aus Ägypten ableiten läßt, so das Gesetz, Tempel und Kult, das Königtum. Die Funktion der Institutionen im Verhältnis zwischen dem sich offenbarenden Gott und dem Menschen treten ins Blickfeld.

Sehr klar und sachlich einführend abgewogen stellt der Verfasser das viel diskutierte Problem des Verhältnisses von Prophetie und Priestertum dar; die Entwicklungskonstante des Priestertums sieht er besonders durch dessen Stammes-

gebundenheit garantiert. Prophetie und Priestertum entwickeln sich in einem örtlichen und zeitlichen Nebeneinander und Gegeneinander ein und derselben Glaubensgemeinschaft, die ihr Kräftespiel zu einem wirklichen Leben braucht, wobei es aber nicht zu einer ausschließenden Gegensätzlichkeit kommen kann.

O. K.

Das Lied der Lieder. In deutsche Verse übertragen und erläutert von **Leopold Marx**. Vorwort von Albrecht Goes. Stuttgart 1964. Philipp Reclam jun. 80 Seiten.

Das Hohelied gehört, ungeachtet seines poetischen Namens, zu den umstrittensten Büchern des Alten Testaments. Es sieht zur Zeit nicht so aus, als würde die Wissenschaft den Streit leicht entscheiden können. Das macht den Leser ratlos und unsicher. Die Übersetzung von Leopold Marx läßt allen gelehrten Streit vergessen. Man liest es, als einen Kranz alter Liebeslieder, mit Entzücken und Freude. Nicht jede Wendung ist gleich verständlich; aber diese Fremdheit erhöht nur die bunte, bezaubernde Schönheit der Lieder.

Damit ist allerdings der gelehrte Streit nicht schon, wie der Kommentator glauben machen möchte, entschieden. Gewiß haben sich die „Gelehrten“ oft geirrt; doch wenn man Probleme einfach übersieht, hat man sie dadurch noch nicht gelöst. So darf der Leser dem Übersetzer und Kommentator durchaus folgen und „alle Gelehrsamkeit zu Hause lassen“ (47); die „zarte Schönheit“ der Lieder (ebd.) wird ihm aufgehen. Ob er aber auch ihre Wahrheit vernimmt, muß er in der Schwebe lassen.

D. A.

Willi Marxsen: Die Auferstehung Jesu als historisches und theologisches Problem. Gütersloh 1964. Verlag Mohn. 35 Seiten.

Diese kleine, methodisch sehr geschickte und überaus anregende Studie des Münsteraner Neutestamentlers ist ein wichtiger Beitrag in der Entmythologisierungsdiskussion, speziell zum Problem der Auferstehung Jesu. Jesu Auferweckung bzw. Auferstehung ist nach M. ein Interpretament der Jünger Jesu, die nach seinem Tode behaupteten, ihn gesehen zu haben, die mit Hilfe der Kategorie „Auferweckung“ dieses ihr Widerfahrnis interpretierten. Die dieser Interpretation vorgegebene jüdische Anthropologie und Auferstehungshoffnung muß also als Kategorie in Rechnung gestellt werden. In der Interpretation Marxsens ist nicht die Auferstehung das entscheidende Datum, sondern Jesus, der irdische Jesus, in seinem Reden und Tun, der in den Glauben hineinstellt, der das Gericht vorwegnimmt, indem er die Stellung der Menschen zu sich und zu seinem Ruf als für das Ende gültig und damit für endgültig bezeichnet. „Diese — an ihn gebundene — Er-eignung Gottes, die mit seinem Tode eigentlich vorbei war, wurde durch das Widerfahrnis des Sehens neu ausgelöst“ (S. 33), das die Zeugen dieses Widerfahrnisses als Auferweckung interpretieren.

Mit diesem kurzen Referat ist nur ein Strang der sehr komprimierten Abhandlung Marxsens wiedergegeben, die im übrigen zu intensivem Studium empfohlen werden kann, insbesondere auch deshalb, weil die Auferweckung Jesu zentraler Punkt im jüdisch-christlichen Gespräch bleiben muß.

R. P.

Hubert Muschalek: Urmensch-Adam. Die Herkunft des menschlichen Leibes in naturwissenschaftlicher und theologischer Sicht. Mit 21 Abbildungen im Text und 8 Bildtafeln. Berlin 1963. Morus-Verlag. 255 Seiten.

Dem interessierten Laien kann man diese klare Darstellung durchaus empfehlen. Vereinfachungen sind natürlich in solchen für breitere Leserkreise angelegten Darstellungen nie zu vermeiden. Die Interpretation der Kapitel 1–8 der Genesis leidet (wie kaum anders zu erwarten) an der leider allzu verbreiteten und allzu glatten Unterscheidung von Inhalt und Erzählungsform, obwohl dieser Schritt natürlich ein immenser Fortschritt früheren noch starrerem Auffassungen gegenüber war. Aber man muß sich auch davon frei machen, als sei die Form für die Botschaft des Gotteswortes unbedeutend, ferner davon, als hätte der Hagiograph nur aus „pädagogischer An-

passung“ eine Darstellungsform für seine Zeit gewählt, als entspreche die Darstellungsform nicht genau seinem eigenen Horizont und das Ausgesagte — in seinem Sinn auch naturwissenschaftlich — genau seiner Aussageabsicht.

R. P.

Franz Mußner: Der Jakobusbrief. Herders theologischer Kommentar zum Neuen Testament, Band XIII, 1. Freiburg 1964. Verlag Herder. 238 Seiten.

Der Verfasser ist Professor für Neues Testament an der Theologischen Fakultät Trier und durch verschiedenste Veröffentlichungen weit über Fachkreise hinaus bekannt. Franz Mußner stellte seinem Werk ein Wort Pius' XII. voran: „Wir Christen sind auch Juden.“ Das klingt gut, leider noch nicht in allen Ohren! So man aber sieht, in welchem Maß es dem Verfasser gelungen ist, dieses Wort aus dem Text des Jakobusbriefes heraus gleichsam zu erstellen, vermag man erst seine Sinn-tiefe zu ermessen. Oft wirken vorangestellte Worte künstlich, nachträglich aufgeklebt, allenfalls „gut gefunden“. Nicht so hier: das Werk atmet dieses Wort, so möchte man sagen. Sehr treffend spricht der Verfasser im Vorwort von diesem Stück urchristlicher Literatur als einer „reifen Frucht am Baum des Judentums“. Daher vermag die Arbeit des gelehrten Verfassers wirklich einen (nicht nur bescheidenen!) Beitrag zum jüdisch-christlichen Gespräch zu liefern.

Als wissenschaftlicher Kommentar setzt sich das Werk mit der neueren Forschung auseinander. Hier empfindet man es als angenehm, daß der Verfasser das Wichtige so zu skizzieren weiß, daß einerseits das wissenschaftlich erforderliche Niveau voll gewahrt und andererseits trotzdem dem Nichtfachmann ein „Einlesen“ ermöglicht wird, so daß man — und das ist doch von größter Bedeutung — dieses Werk für das die praktische Arbeit vorbereitende Studium nachdrücklichst empfehlen kann. Für die Vorbereitung der praktischen Verkündigung eignet es sich auch nicht zuletzt aus Gründen einer wirklich guten Überschaubarkeit: Im Hinblick darauf hat der Verfasser sich ganz offensichtlich Beschränkungen auferlegt, die ihn gar manches, das man „auch noch hätte sagen können“, nicht sagen ließen. Das zeigen z. B. auch die sehr stark auf die theologische Thematik des Jakobusbriefes hin gearbeiteten acht Exkurse: rein dem Umfang nach zählen davon sechs je drei bis fünfeinhalb Seiten. Nur der erste Exkurs. „Die ‚Armenfrömmigkeit‘ des Jakobusbriefes“ betitelt, überschreitet diese Zahl (S. 76–84), der zweite über „Das Gottesbild des Briefes“ bleibt darunter (S. 97 f.). Zu was diese so äußerliche Kennzeichnung? Warum ein solches Hervorheben von Quantitäten? Es geschieht wahrhaftig nicht ohne Grund! Wie oft hört man die Klage des überforderten Predigers und Lehrers angesichts einer Flut von Veröffentlichungen: „Wer soll all das denn lesen — und wann?“ Und wer von uns hätte denn nicht schon selbst die Erfahrung gemacht, daß in der einem bedrängenden Kürze der Zeit der bloße Umfang gelehrter Ausführungen zu einer bestimmten Sache lähmend wirkt: Das schaffe ich jetzt doch nicht mehr, sagt man vor sich hin und meint damit schon fast eine Entschuldigung für das zu haben, was man dann tut; man macht sich nach bewährtem Rezept „so seine eigenen Gedanken“ oder fischt aus einem sachlich wenig oder nicht fundierten Büchlein ein paar Punkte, die man rasch verarbeitet! Und dabei ist es heute mehr denn je an der Zeit, daß die praktische Verkündigung selbst direkt aus den Quellen lebt, um die es ihr doch geht! Das Werk F. Mußners ist in dieser Hinsicht nicht nur eine Einladung zum Studium an den Prediger und Religionslehrer, es ist geradezu eine Verpflichtung. Wenn der gelehrte Verfasser sich so sehr die Mühe macht, in einem wissenschaftlichen Kommentar verkündigungstheologisch aktuell zu sein, dann darf man mit Recht erwarten, daß der Lehrer und Prediger sich verpflichtet fühlt, dieses Angebot dankbar anzunehmen! Besondere Beachtung verdient auch die Berücksichtigung der Auslegung wichtiger Stellen und Zusammenhänge bei großen Theologen der Kirchengeschichte. Und wenn der Überblick zuweilen auch nur sehr gerafft gegeben werden kann, so erstreckt sich doch immer wieder so etwas wie ein Aufriß der Auslegungsgeschichte.

Die wissenschaftliche Forschung wird dem Verfasser dankbar sein für die Klarheit seiner Darstellung und für sein sorgsam abwägendes Urteil. Auch wird sie ihm den ersten Versuch einer umfassenderen Einbeziehung von Qumrantexten zur Erhellung und Klärung der vielfältigen Problematica des Jakobusbriefes zu danken wissen.

O. K.

Walter Pangritz: Das Tier in der Bibel. München/Basel 1963. Ernst Reinhardt Verlag. 174 Seiten.

Das geschmackvoll gestaltete und mit 13 gut ausgewählten Bildbeigaben ausgestattete Buch behandelt vier Themenkreise: Gott und das Tier. Der Mensch und das Tier. Die widergöttlichen Mächte und das Tier. Der Mensch zwischen Gott und Tier. Diese vier Themenkreise sind in ebenso gut getitelte Abschnitte unterteilt, deren Gedankenführung sich bereits im Inhaltsverzeichnis mustergültig präsentiert. Eine weitere Stärke des Buches ist seine flüssige Sprache, die sich besonders in der Nach- und Auszeichnung biblischer „Bilder“ bewährt. Darüber hinaus gebührt dem Verfasser volle Anerkennung für den gewiß als geglückt zu bezeichnenden Versuch, das umfangreiche Material der biblischen Schriften zu sammeln und in einer so ansprechenden Weise zu vergegenwärtigen.

Ginge das Buch nun über eine aus- und untermalende Darstellung und Vergegenwärtigung dessen, was sich in der Bibel als Material zum Thema „Das Tier“ findet, nicht hinaus, dann wäre es wohl weniger gerechtfertigt, Fragen aus einer tieferliegenden Problemschicht an dieser Stelle aufzurollen. Indes klingt aber schon auf dem Umschlag des Buches ein nicht sehr glücklich aufgegriffenes Thema an, wenn es da heißt: „Statt des gewagten Experimentes einer Entmythologisierung eröffnet sich hier ein Weg über die Tiefenschicht unserer Seele zurück zur Bildersprache der Bibel.“ Man könnte das „überlesen“, wenn das nur auf dem Umschlag stünde und nicht auch im Buch (wenngleich mehr in den im Schlußteil untergebrachten Anmerkungen als im Text selbst; vgl. dazu etwa S. 165 die zu S. 139 gehörende Anmerkung Nr. 33) eine — freilich sachlich differenziertere — Aufnahme fände. Wird aber eine Thematik angesprochen, so kann man ihr nicht mehr nach Belieben ausweichen. Ja es fallen auch Schatten nach rückwärts! Man kann natürlich in begeisternden Worten über das Tier als Geschöpf Gottes sprechen und dabei auf die in ihm sich offenbarende Weisheit und Liebe Gottes abheben (vgl. S. 11—18). Man kann auch sprechen über „Das Tier unter Gottes Fürsorge“ (S. 19—22). Aber nun müßte doch wohl eine nähere Erklärung über das Wie dieser Fürsorge folgen! Und dies namentlich im Hinblick auf das, was im folgenden Themenkreis „Der Mensch und das Tier“ und dort besonders im Abschnitt „Der Mensch als Herr der Tiere“ gesagt wird. Das Wie der Fürsorge! Dem nachdenkenden Leser stellt sich nämlich unausweichlich die Frage, was für eine liebende Fürsorge Gottes für das Tier sich denn real in der Welt zeigt, in der biblischen Welt doch wohl nicht anders als in unserer heutigen! Wie erhalten denn die jungen Löwen von Psalm 104 ihre „Speise von Gott“? Man kann sich auf die Seite des Löwen stellen und unter bewußtem Verzicht auf die Ausmalung der Realität, ja sogar auf ihre bloße Nennung, von der liebenden Fürsorge Gottes für den Löwen sprechen — großartig! Würde es sich nicht nahelegen, die „Angelegenheit“ auch einmal aus der Perspektive einer Gazelle zu sehen, die niemand etwas getan hat und die nun grausam sterben muß, um diese liebende Fürsorge zu bewerkstelligen? Und was wird aus den Jungtieren, deren Mütter zur „Speise von Gott“ für die großen Raubkatzen geworden sind? Das ist doch die Realität des Lebens, für die der heutige Mensch eine Antwort haben will! An diesen Tatsachen darf man doch nicht einfach vorbeireden! Was soll der moderne Mensch hieraus denn eigentlich lernen? Was soll dieses Zurück zur Bibel, dieses Zurück zu ihrer Bildersprache denn konkret erbringen? Etwa die Gefühle einer Naturromantik? Hier müßte eine naturwissenschaftliche und theologische Erklärung einsetzen! Ansonsten besteht nämlich die nicht zu unterschätzende Gefahr, daß die aus solchen Darlegungen erwachsenden Un-

gereimtheiten auf das ohnehin so belastete Gottesverständnis des modernen Menschen zurückfallen und dort gerade das bewirken, was zu vermeiden doch unsere Aufgabe sein sollte!

O. K.

Siegfried Plath: Furcht Gottes. Der Begriff im Alten Testament. Stuttgart 1963. Calwer Verlag. Arbeiten zur Theologie II. Reihe. Band 2. 143 Seiten.

Dieser Veröffentlichung, einer wenig geänderten Greifswalder Dissertation aus dem Jahre 1958, kommt insofern besondere Bedeutung zu, als sie einen so zentralen Begriff der israelitisch-jüdischen Frömmigkeitsgeschichte in sehr sorgfältiger Analyse untersucht. Der Begriff wird in den einzelnen Schichten des AT aufgesucht, die Entfaltung seiner Bedeutung bis hin zum terminus technicus für die rechte Frömmigkeit hin beschrieben. Die Furcht Gottes entspricht, wie Verf. aufzeigt, in den einzelnen Stadien der israelitisch-jüdischen Frömmigkeitsgeschichte in gewisser Weise dem jeweils dominierenden, verschieden geprägten Gottesbild. Da die Furcht immer Gott total erlebt, weist sie den eigenartigen Doppelaspekt des Abgestoßen- und Angezogenwerdens auf, wie es R. Otto für das Gotteserlebnis überhaupt beschrieben hat.

R. P.

Gerhard von Rad: Das fünfte Buch Moses. Deuteronomium übersetzt und erklärt. Göttingen (1964). ATD 8. Verlag Vandenhoeck und Ruprecht. 150 Seiten

Der gediegene kleine Kommentar des bekannten Alttestamentlers macht es sich zu einer Hauptaufgabe, die Spuren des langen traditionsgeschichtlichen Wachstumsprozesses in der Auslegung aufzuzeigen, den das Deuteronomium in der Phase seiner Selbständigkeit durchlaufen hat, bevor es um die Mitte des sechsten Jahrhunderts in das große deuteronomistische Geschichtswerk eingebettet wurde; dadurch ist die Eigenart dieses gedrängten Kommentars weitgehend bestimmt, der in meisterhafter Weise mit den Problemen und der Theologie dieses biblischen Buches vertraut macht.

R. P.

Claus Schedl: Psalmen. Im Rhythmus des Urtextes. Eine Auswahl. Klosterneuburg 1964. Klosterneuburger Buch- und Kunstverlag. 95 Seiten.

Der Grazer Alttestamentler C. Schedl legt eine Auswahlübersetzung der Psalmen „im Rhythmus des Urtextes“ vor, die in mehrfacher Hinsicht bemerkenswert ist. Ihre Aktualität erhält die Übersetzung dadurch, daß sie zu einer Zeit erscheint, da die deutschsprachigen Alttestamentler im Auftrag der Bischöfe des deutschsprachigen Raumes eine Einheitsübersetzung für Unterricht und Liturgie in Angriff genommen haben (so auch die Neutestamentler). Neu an Schedls Übertragung ist der Versuch, den Rhythmus des Urtextes im Deutschen wiederzugeben. Gewiß wird mancher Beter dem Übersetzer für manchen neu gewonnenen Psalm dankbar sein, bei anderen stellt sich u. E. möglicherweise die Gefahr des Leierens ein, weil der Rhythmus im Deutschen zu glatt werden kann. Was die fachgelehrte Kritik zur Übersetzung selbst sagen wird, die an vielen Stellen auf mit Hilfe des Rhythmus gestützten Textbesserungen beruht, wird man abwarten müssen. Der Eifer des Verf. im Auffinden formaler Kompositions- und Zahlenschemata ist auffällig.

Wer die Psalmen liebt, wird jedenfalls gerne auch zu dieser Übertragung greifen, dieser oder jener Psalm wird sich ihm neu aufschließen, zumal jedem Psalm eine kurze Deutung angefügt ist.

R. P.

Karl Hermann Schelkle: Das Neue Testament. Seine literarische und theologische Geschichte. Kevelaer ² 1964. Verlag Butzon & Bercker. Berckers Theologische Grundrisse II. 267 Seiten.

Als sehr nützliches Hilfsmittel zum Studium des NT hat sich, wie die so schnell erfolgte zweite Auflage beweist, Schelkles übersichtliche, für einen breiteren Leserkreis berechnete Einführung in das NT erwiesen. Schelkle schildert nach einer ausführlichen Einleitung, in der er aus der Geschichte der neutestamentlichen Auslegung und über Stand und Aufgaben

heutiger katholischer Bibelwissenschaft berichtet, die Entstehung der Schriften des NT sowie die Sammlung dieser Schriften im neutestamentlichen Kanon. Ein Anhang informiert über Handschriften und Text des NT. Man wird dem Verfasser dafür dankbar sein, daß er insbesondere „die großen Linien der inneren literarischen und theologischen Geschichte des Neuen Testaments deutlicher werden“ (S. 7) läßt, auch dafür, daß er sich einer allgemeinverständlichen und doch präzisen Sprache bedient. An manchen Stellen möchte man allerdings wünschen, daß er sein Konzept, das grundsätzlich an der heutigen wissenschaftlichen Fragestellung ausgerichtet ist, noch strenger durchgeführt hätte. Im katholischen Raum wird man Verfasser insbesondere für die klare Stellungnahme zugunsten der historisch-kritischen Methode dankbar sein können. „Historisch-kritische Arbeit am Neuen Testament ist nicht Ungehorsam und nicht Unglaube gegenüber dem Wort Gottes“ (S. 33). Ein Namen- und Sachregister sowie ausgewählte Hinweise auf deutschsprachige Literatur erhöhen den Wert dieses theologischen Grundrisses. R. P.

Heinz Robert Schlette: Die Religionen als Thema der Theologie. Freiburg 1963. Verlag Herder. = Quaestiones Disputatae 22. 127 Seiten.

Die Aktualität erhält vorliegende „Quaestio“ nicht erst durch die Ankündigung Papst Pauls VI., er wolle (neben dem Sekretariat für die Einheit der Christen) ein Sekretariat für das Gespräch mit den nichtchristlichen Religionen einrichten. Die nichtchristlichen Religionen sind in den vergangenen Jahren mehr und mehr ein Thema geworden, dessen sich die Theologie — nicht zuletzt auch ihres Selbstverständnisses wegen — annehmen muß. Der Verf. macht mit dieser Quaestio einen begrüßenswerten Anfang in einem schon erstaunlich reifen Entwurf, der in einer heilsgeschichtlichen Konzeption die Religionen als die „ordentlichen“ Heilswege, die christliche (katholische) Religion als den „außerordentlichen“ Heilsweg verstehen lehrt, der unter dem besonderen Anspruch Gottes steht, zu demütigem Zeugnis verpflichtet. Über die Grundhaltung der beiden Testamente zu den Religionen werden hier wichtige Worte gesagt (vgl. S. 24 ff.; 75 ff., insbesondere zum Noe-Bund). Die jüdische Religion wird nicht thematisch behandelt (was in diesem engen Rahmen ja gar nicht möglich war), aber von der Gesamtfragestellung her und von den Linien des vorgelegten Entwurfs her könnte künftig vielleicht Bedenkenswertes zur jüdischen Religion als einem Thema christlicher Theologie gesagt werden. R. P.

Heinz Robert Schlette: Die Konfrontation mit den Religionen. Eine philosophische und theologische Einführung. Köln 1964. Verlag Bachem. 80 Seiten.

Der Leser von Schlettes Quaestio Disputata wird auch gerne zu dieser kleinen Ergänzung greifen. Schlette formuliert einige Gedanken neu, setzt einige Akzente anders, beleuchtet einige dort nicht besprochene Fragen. Durch die Konfrontation des Christentums mit den nichtchristlichen Religionen ist nach Schlette ein neues Klima der Katholizität in der katholischen Kirche spürbar geworden. „Die Konfrontation mit den Religionen trägt in hohem Maße dazu bei, daß Brüderlichkeit, Freiheit, Wahrheit und Wahrhaftigkeit die bestimmenden Kennzeichen dieses neuen Klimas darstellen“ (S. 73). Auch das Gespräch zwischen Juden und Christen wird in diesem Geist geführt werden und in den größeren Horizont des Gesprächs mit allen Weltreligionen hineingestellt werden müssen. R. P.

Rudolf Schnackenburg: Von der Wahrheit, die frei macht. Gottes in der Bibel geoffenbarte und präsenzte Wahrheit. München 1964. 129 Seiten.

Vincent Berning — Paul Neuenzeit — Heinz Robert Schlette: Geschichtlichkeit und Offenbarungswahrheit. München 1964. 92 Seiten.

Beide: Verlag Pustet. Bücherei der Salzburger Hochschulwochen.

Dankenswerterweise macht der Verlag Pustet seit 1958 wichtige Vorträge der Salzburger Hochschulwochen einem breite-

ren Publikum bekannt. Von den Hochschulwochen 1963 liegen zwei wertvolle Bändchen vor, die sich mit der Offenbarung Gottes in beiden Testamenten befassen. Die drei Vorträge des Würzburger Exegeten **R. Schnackenburg** (hinzu kommt ein schon in der Biblischen Zeitschrift veröffentlichter Aufsatz, der sich mit neueren Arbeiten zum Problemkreis der Offenbarung auseinandersetzt) entfalten in allgemeinverständlicher und sicherer Weise wertvolle Gedanken über die „Wahrheit“: (1) als göttliche Offenbarung, (2) in menschlichem Gewand, (3) mit einem Anspruch an den Menschen.

Das zweite Bändchen enthält drei kurze Vorträge, die die Verfasser je als einleitende Referate zu einem gemeinsamen Arbeitskreis gehalten haben, der Philosoph, der Bibler und der Dogmatiker. **Neuenzeit** gibt in seinem kurzen Abriß über die Entwicklung der biblischen Zeitvorstellungen einige wichtige Anregungen, einmal zum eschatologischen Nebeneinander von Zukunfts- und Gegenwartsaussagen im NT, dann zum Verständnis unserer Heilssituation und unserer Aufgabe, die eigene Zeitlichkeit in die gefüllte Zeitlichkeit des Heilsgeschehens Christi hineinzusetzen.

H. R. Schlettes Gedanken zur Dogmengeschichte und zur Geschichtlichkeit des Dogmas sind besonders wertvoll. Eine sichere theologische Analyse führt zur Bestimmung des „depositum“ als „Ereignis“, eben in Kreuz und Auferstehung Jesu, das im Glauben erfahren, im Dogma, in der Verkündigung, in der angemessenen Unangemessenheit menschlicher Sprache geschichtlich je zur Sprache gebracht wird. Notiert sei ein wichtiger Satz — der Leser sollte ihn freilich im Zusammenhang nachlesen — (S. 89): „Ist aber die Geschichtlichkeit als die Perspektive des Dogmas das dem Menschen allein Angemessene und Mögliche, so wäre es die Ur-Häresie schlechthin, den vorliegenden Bestand an dogmatischer Formulierung für komplett und unüberholbar zu halten.“ Wenn die Konfessionen sich nicht nur im Besitz der Wahrheit, sondern ebenso stets zu ihr unterwegs wüßten, ergäben sich auf der Pilgerfahrt zu ihr vielleicht häufiger fruchtbare Begegnungen. R. P.

Rudolf Schnackenburg: Neutestamentliche Theologie. Der Stand der Forschung. München 1963. 159 Seiten.

Béda Rigaux: Paulus und seine Briefe. Der Stand der Forschung. München 1964. 235 Seiten.

Beide: Kösel-Verlag. Biblische Handbibliothek Bd. I und II.

Die deutsche Ausgabe (Schnackenburg) bzw. Übersetzung (Rigaux) der beiden ersten in einer belgischen Subsidia-Reihe erschienenen Bände, die mit dem Stand der Forschung in bestimmten Bereichen der neutestamentlichen Exegese bekannt machen wollen, ist sehr begrüßenswert. Die beiden ersten Bände der Handbibliothek bieten allen, die sich einen Zugang zur Welt des Neuen Testaments verschaffen wollen, wertvolle Hilfen.

Der Würzburger Exeget **R. Schnackenburg** orientiert über Problemstellung, neueste Arbeiten und Lösungsversuche der heutigen neutestamentlichen Theologie, er beurteilt die Arbeiten und weist auf die anstehenden Forschungsaufgaben hin. „Ich kann mir nicht vorstellen, wie die hier zu lösende Aufgabe auf so beschränktem Raum besser hätte bewältigt werden können“, urteilte J. Schmid. Der Brüsseler Exeget **B. Rigaux** zieht die kritische Bilanz der heutigen Paulusforschung, an der er selbst ja auch beträchtlichen Anteil hat. Er berichtet über die Interpretation des paulinischen Schrifttums in der neueren Exegese, die Paulusbiographien, den Stand der Forschung zu Bekehrung und Apostolat, zur Chronologie des Lebens und der Briefe, schließlich über das Urteil der neueren Kritik in den Einleitungsfragen, die Ergebnisse der formgeschichtlichen Untersuchung der Briefe und den heute auch in der katholischen Forschung nicht mehr Paulus zugesprochenen Hebräerbrief, der deshalb berücksichtigt wird, weil er mit seiner Gedankenwelt dem paulinischen Schrifttum nähersteht als jede andere Schrift des Neuen Testaments. Im FR sei das anerkennende Urteil Rigaux' über J. Klausners Paulusbiographie (vgl. FR V, 17/18) erwähnt. R. P.

Gerhard Schneider: Neuschöpfung oder Wiederkehr? Eine Untersuchung zum Geschichtsbild der Bibel. Düsseldorf 1961. Patmos Verlag. 95 Seiten.

Das Büchlein ist aus einer Trierer Dissertation entstanden, aber für eine größere Leserschaft überarbeitet; es verbindet so Zuverlässigkeit mit Lesbarkeit.

Eine zentrale Kategorie der biblischen Botschaft wird aufgezeigt: die ‚Erstrecktheit‘ der Geschichte auf ein Ziel hin, die möglich ist, weil Gott Geschichte schafft (18). Die Wiederkehr des Früheren, ein Grundmotiv vieler Religionen, erscheint in der Bibel als Überbietung des Früheren, als Neuschöpfung. Darin unterscheidet sich die Religion der beiden Testamente von den Religionen der Umwelt. Umsichtig führt der Verfasser den Leser durch die Bibel und erklärt sorgfältig eine Reihe ihrer Aussagen.

Dabei vermeidet das Buch nicht ganz die Gefahr, vorschnell von *dem* AT zu reden, wenn es sich nur auf Teile der alttestamentlichen Überlieferung berufen kann. Zum Beispiel gibt es durchaus Schriften im AT (etwa das chronistische Geschichtswerk oder die Weisheitsliteratur), in denen eine eschatologische Ausrichtung allen Geschehens oder überhaupt nur Geschichte keine Rolle spielen; die also zeitlose oder zyklische Struktur haben. Darauf geht der Verfasser (trotz S. 22 f.) nicht ein; das ist sein gutes Recht, nur sollte es sich mehr auf die Formulierung der Thesen auswirken. Sonst verdeckt man den Reichtum der biblischen Traditionen, die mehr als nur eine Geschichtstheologie (und Theologien ohne Geschichte) kennen.

Bei der Unterscheidung, die zwischen der Lehre Zarathustras und des AT gemacht wird (54 f.), hat man darüber hinaus den Eindruck, als habe die These vor dem Beweis gestanden. Die „spätere Entwicklung der Zarathustrareligion“ wird zwei Sätze später mit der „Religion Zarathustras“ identifiziert. Dadurch gewinnt man den gesuchten Unterschied: Der Weltablauf sei dort „notwendig“, in *dem* (!) AT dagegen greife Gott „frei in die Geschichte ein“.

Vielleicht schließen bibeltheologische Abhandlungen in knapper Form fast unumgänglich solche Übertreibungen ein. Durchweg aber hat der Verfasser sie durch die strenge Führung seines Themas auf ein geringes Maß beschränkt, und der Leser wird mit Freude und Gewinn das Buch wieder aus der Hand legen.

D. A.

Gerhard Schneider: Der Brief an die Galater. Düsseldorf 1964. 164 Seiten.

Otto Knoch: Der Brief des Apostels Jakobus. Düsseldorf 1964. 123 Seiten.

Benedikt Schwank OSB: Der erste Brief des Apostels Petrus. Düsseldorf 1963. 143 Seiten.

Alle: Patmos-Verlag. Reihe: Geistliche Schriftlesung 9, 19 und 20.

Über die im Patmos-Verlag von den Professoren Schelkle, Schürmann und Trilling herausgegebene Reihe wurde bereits im letzten FR ausführlicher berichtet (FR XV, 123). Die Reihe ist inzwischen weiter gewachsen, und den Lesern können die hier genannten, sorgfältig gearbeiteten Bändchen empfohlen werden. Ergänzend zur vorjährigen Besprechung sei darauf hingewiesen, daß jeder Autor seine Leser zuerst kurz mit den Einleitungsfragen und dem Aufbau der zur geistlichen Lesung gewählten Schrift bekannt macht. Die „Lesemeister“ der drei neuen Bände sind: G. Schneider, Dozent an der Pädagogischen Hochschule in Koblenz, O. Knoch, der verdienstvolle Direktor des Katholischen Bibelwerkes in Stuttgart, und B. Schwank, Ordenslektor in Beuron.

R. P.

Willy Schottroff: „Gedenken“ im Alten Orient und im Alten Testament. Die Wurzel zakar im semitischen Sprachkreis. Neukirchen 1964. Neukirchener Verlag. = Wiss. Mon. ANT 15. 370 Seiten.

Im letzten FR (XV, 116b) konnten wir eine kürzere Studie über die Wurzel zakar anzeigen; inzwischen ist nun diese umfassende Untersuchung, eine für den Druck gekürzte Dissertation der Mainzer Evang. Theol. Fakultät, erschienen.

Schottroff geht im ersten Teil der Wurzel zakr in den semitischen Sprachen nach (im Akkadischen, Kanaanäischen, Aramäischen und Südsemitischen, mit den entsprechenden Untergliederungen). Der zweite Teil ist der Untersuchung der Wurzel zakr im Alten Testament gewidmet.

Das Alte Testament sagt „gedenken, sich erinnern“ vom Menschen und von Gott aus. Nach Schottroff (wie vielen anderen Exegeten) ist dem Verbum über seinen bloß gedanklichen Bezug (erinnern an etwas) hinaus eine Tendenz zur Tat eigen, denn die Erinnerung ergreift Vergangenes um der Gegenwartsbedeutung willen. In der deuteronomischen Paränese werden z. B. Gebote durch mahnende Erinnerung an die Vorgeschichte des Bundes eingeschränkt. „Daß zakr Terminus für die kultische Vergegenwärtigung des göttlichen Heilshandelns wäre“, läßt sich hingegen nach Schottroff nicht erweisen (S. 339). Dieser Hinweis ist nur einem von den vielen vom Verf. mit erstaunlichem Fleiß unter eingehender Diskussion der Quellen wie der Literatur erarbeiteten Ergebnisse entnommen.

R. P.

Heinz Schwantes: Schöpfung der Endzeit. Ein Beitrag zum Verständnis der Auferweckung bei Paulus. Stuttgart 1963. Calwer Verlag. Arbeiten zur Theologie I. Reihe, Heft 12. 95 Seiten.

Die gekürzte Fassung der Jenenser theologischen Dissertation des Verf. behandelt im ersten Teil die alttestamentliche und spätjüdische Schöpfungstradition bei Paulus, im zweiten Teil die Paulus eigene Botschaft vom Schöpfer und der Schöpfung der Endzeit. Verf. weist für Paulus eine entschiedene Erweiterung des „traditionellen“ Schöpfungsbegriffs auf, die eben darin begründet ist, daß nach Pauli theologischem Denken Schöpfung und Auferweckung eine Einheit bilden. Die endzeitliche Schöpfung ist (allein) die Auferweckung von den Toten, so daß die Welt der Neuen Schöpfung strenggenommen keine „Welt“ mehr ist, sondern sich nur mehr aus der Schar der Auferweckten rekrutiert (S. 92). Die exegetischen Ergebnisse des Verf. dürften sich z. T. eng mit denen neuerer philosophischer Analysen berühren. Schwantes Studie ist ein Studium wert, sie dient in der Tat der Klärung dieses wichtigen Stückes der Theologie im AT und NT.

R. P.

K. E. Skydsgaard u. L. Vischer (Hrsg.): Schrift und Tradition. Untersuchung einer theologischen Kommission. Zürich 1963. EVZ-Verlag. 185 Seiten.

Die sieben wichtigen Beiträge zum Problem der Tradition stammen aus der Feder von Mitgliedern der europäischen Sektion der von der dritten Weltkonferenz für Glauben und Kirchenverfassung im Lund 1952 mit der Untersuchung des Problemkreises „Tradition“ beauftragten theologischen Kommission. Die Aufsätze dienen als Ergänzung zum Bericht dieser Kommission, sind aber auch als Studiendokumente zu dem in der interkonfessionellen, ökumenischen Diskussion so wichtigen Themenkreis hochaktuell.

Die Frage „Schrift-Tradition“ ist ja auch vom Konzil in Rom wieder aufgegriffen worden; es hat nach der dritten Session den Anschein, daß (im Sinn der Mahnung der Herausgeber vorliegender Beiträge, beim jetzigen Stand der ökumenischen Diskussion seien bindende, endgültige Aussagen noch nicht möglich) das Schema „De revelatione“ die Tür zum Gespräch mit den anderen Konfessionen offen läßt. Vorliegender Band enthält sehr wertvolle Beiträge zu diesem Gespräch, das in einzelnen Beiträgen schon intensiv aufgenommen wird (etwa Würdigung Möhlers und Newmans). Vielleicht werden die Probleme bis heute nicht genügend unter Berücksichtigung des Alten Testaments bedacht, so daß von einer stärkeren Einbeziehung der von daher möglichen Fragestellungen eine wesentliche Förderung der Diskussion zu erwarten wäre.

R. P.

Erich Dinkler (Hrsg.): Zeit und Geschichte. Dankesgabe an Rudolf Bultmann zum 80. Geburtstag. Tübingen 1964. Verlag Mohr. 749 Seiten.

Aus der reichen Dankesgabe der Schüler Bultmanns, exegetischen Beiträgen, systematischen Beiträgen zur Theologie und

zur Philosophie und Beiträgen zur Konkretion und Zeitgeschichte, die ein Bild des Reichtums der Anregungen des Lehrers vermitteln können, mag hier im FR der Aufsatz von Hannelies Schulte: Rudolf Bultmanns Stellung zum Alten Testament und ihre Bedeutung für den Religionsunterricht (S. 719—727) stellvertretend besprochen werden. Nach Verf. hat gerade Bultmann gezeigt, daß die Geschichtsschreibung Israels dazu hilft, das Daseinsverständnis der Bibel zu erkennen, dessen Strukturen im Alten und Neuen Testament dieselben sind. Die Geschichtsschreibung Israels zeigt uns die Geschichtlichkeit unserer Existenz, sie verwehrt uns, das Heil Gottes von unserer konkreten Geschichte zu trennen. Die methodische Behandlung der alttestamentlichen Geschichten im Unterricht kann großen Gewinn bringen. Sie lehrt nicht nur am Text beobachten, sondern befreit auch von der fruchtlosen Alternative, ob die Bibel nun „doch recht hat“ oder nicht. Sie lehrt die alttestamentlichen Geschichten als „Predigt“ verstehen. Geschichtsschreibung als Ruf zur Verantwortung. Der Religionslehrer kann gerade an Hand der alttestamentlichen Geschichten vor dem Mißverständnis des Evangeliums als „Pilgrimsmythus“ (Logstrup) bewahren. „Der eschatologische Charakter des Heils ist nur im Neuen Testament gegeben. Aber für die Beziehung des Glaubens auf die Diesseitigkeit des Glaubenden — dafür steht das Alte Testament und erinnert die Christenheit unaufhörlich daran, daß sie diese Relation nicht aufgeben darf. So ist das Alte Testament gerade in seinen geschichtlichen Teilen ein Wächter für das Neue“ (S. 725), eine Erkenntnis, die ja auch insbesondere durch die Schriften D. Bonhöffers nachdrücklich bewußt gemacht wird. R. P.

Hans Walter Wolff: Gesammelte Studien zum Alten Testament. München 1964. Verlag Kaiser. Theologische Bücherei, Neudrucke und Berichte aus dem 20. Jahrhundert, 22. 384 Seiten.

Diese Sammlung von Aufsätzen des bekannten Alttestamentlers aus den letzten dreißig Jahren (1934—1964) kreist insbesondere um das Thema der Prophetie (Heils- und Unheilsprüche, Zitat im Prophetenspruch, Thema „Umkehr“, Hauptprobleme, Geschichtsverständnis). Hier darf auf den Aufsatz: „Zur Hermeneutik des Alten Testaments“ besonders verwiesen werden, da er sich eindringlich mit dem Ringen um den Gesamtsinn des Alten Testaments, der zwischen Religionsgeschichte, Synagoge und Kirche umstritten ist, beschäftigt. Verf. vermag das Zeugnis der Väter in seinem Gesamtsinn in den jüdischen Söhnen heute nicht wiederzuerkennen, für ihn weist das Neue Testament die echte Entsprechung zum alttestamentlichen Kerygma auf. „Das Neue Testament bietet die Analogie eines auf Geschichtsfakten bezogenen Zeugnisses von dem Bundeswillen Gottes, der sich inmitten der Welt ein Volk erwählt und es zur Freiheit unter seiner Herrschaft beruft“ (S. 270). Mit seiner Bestimmung des Verhältnisses der Testamente ist für Wolff auch der spezielle Ansatz alttestamentlicher Hermeneutik gegeben. „Im Neuen Testament liegt der Kontext des Alten vor, der als sein geschichtliches Telos den Gesamtsinn des Alten Testaments aufdeckt und auch im einzelnen mit seinen Entsprechungen den Zeugnisinn alttestamentlicher Zusammenhänge verstehen hilft“ (S. 271). Ebenso gilt aber für Wolff: „Das neutestamentliche Christus-Ereignis kann nur vom Alten Testament her vollständig verstanden werden“ (S. 277). R. P.

Max Zerwick SJ.: Der Brief an die Galater. 122 Seiten.

Eugen Walter: Der zweite Brief an die Korinther. 101 Seiten.

Beide: Düsseldorf 1964. Patmos-Verlag. Die Welt der Bibel, Kleinkommentar 2, 3.

In der vom Patmos-Verlag seit einiger Zeit herausgegebenen Taschenbuch-Reihe „Die Welt der Bibel“ sind nun die ersten beiden Kleinkommentare zum Neuen Testament erschienen. In diesen kurzgefaßten, für einen allgemeinen Leserkreis verständlich verfaßten, auf den gesicherten Grundlagen der heutigen exegetischen Forschung aufbauenden Kommentarbänd-

chen soll in den nächsten Jahren für den Laien ein kleiner Gesamtkommentar zum Neuen Testament entstehen.

Die beiden ersten Bändchen empfehlen sich mit ihrer kurzen, klaren und gediegenen Auslegung. **Zerwick**, der Exeget, bleibt näher am Text, den er meisterhaft zu verdeutlichen versteht; **Walter**, der Seelsorger, spricht stärker zu den gläubigen Lesern hin und holt zuweilen weiter aus der Sicht der späteren Entfaltung der kirchlichen Lehre. R. P.

Hans Bardtke, hrsg. v.: Qumran-Probleme. Vorträge des Leipziger Symposions über Qumran-Probleme vom 8.—14. Oktober 1961. Berlin 1963. Akademie-Verlag. 368 Seiten.

Der vorliegende Band vereinigt 19 Vorträge, die auf der Leipziger Tagung über Qumran-Probleme gehalten wurden. Sie stammen von Forschern aus zahlreichen Ländern, auch aus einer Reihe von Ostblockstaaten, von deren biblischer und religionsgeschichtlicher Forschung allgemein weniger bekannt ist (Joseph Amussin, Leningrad: Spuren antiquumranischer Polemik in der talmudischen Tradition; István Hahn, Budapest: Josephus und die Eschatologie von Qumran; Stanislav Segert, Prag: Die Sprachenfragen in der Qumrangemeinschaft; u. a.). Auf die Vielfalt der interessanten Beiträge und Ansichten kann hier nicht im einzelnen eingegangen werden. hingewiesen sei auf das neue Verständnis der Messiaserwartungen der Qumrangemeinde, das Konrad Weiß (Rostock) vorschlug; in Qumran liege die „Erwartung einer Mehrheit messianischer Gestalten“ vor, auch „von Einzelgestalten unter verschiedenen Bezeichnungen und mit verschiedenartigen Wesenszügen und Funktionen“ (S. 357). Erwähnt sei auch die Hinzuziehung der geographischen und neugriechischen Forschung zur Bewältigung der durch die Qumranfunde aufgegebenen Probleme, die im vorliegenden Sammelband zum Ausdruck kommt. R. P.

Kurt Bauer: Judenrecht in Köln bis zum Jahre 1424. Veröffentlichungen des Kölnischen Geschichtsvereins, Heft 26. Köln 1964. Verlag der Gürzenich-Buchhandlung H. Wamper GmbH. 104 Seiten.

Der Anstoß zu der Arbeit über das Kölner Judenrecht wurde durch eine Seminarübung zum Speyerer Judenprivileg vom Jahre 1090 gegeben. Aus dieser ersten Anregung ist unter Betreuung des Kölner Rechtshistorikers Viktor Achter vorliegende Dissertation entstanden. Zunächst muß gesagt werden, daß derartige Untersuchungen ein um so größeres Interesse verdienen, als bei der Überschneidung der verschiedenen Rechte die Stellung der Juden im Mittelalter von Ort zu Ort große Differenzen aufweist. Generalisierende Urteile über das Leben der Juden im Mittelalter berücksichtigen viel zu wenig die Rechtsverschiedenheit, die gerade für diesen Zeitraum so charakteristisch ist. Auch hat Guido Kisch mit Recht bereits darauf hingewiesen, daß es nicht nur darauf ankommt, festzustellen, wie theoretisch das Recht beschaffen war, sondern daß man nachweisen muß, ob die Rechtssatzungen tatsächlich in Geltung waren. Einzeluntersuchungen wie die vorliegende sind daher grundsätzlich zu begrüßen. Sie sind geeignet, unser Bild vom christlich-jüdischen Gegenüber differenzierter und damit richtiger zu sehen.

Der Verfasser hat sich mit großer Liebe seinem Thema gewidmet. Viele wertvolle Einsichten sind ihm dabei gelungen. Dazu gehört z. B. seine Untersuchung über die Stellung der Juden als Bürger und den Begriff der Mitbürgerschaft. Als fruchtbar erwies sich die Gegenüberstellung des dafür verwendeten deutschen Begriffes „Samenburger“ zu dem lateinischen „Concives“. Der Verfasser stellt fest, daß in den lateinischen Urkunden, sowohl in den städtischen wie in den vom Erzbischof erlassenen, der Begriff Concives nur auf die christlichen Mitbürger angewandt wird, während die Juden als „tamquam concives“ bezeichnet werden. Darin wird ausgesprochen, daß die Juden als Bürger den Christen nicht gleichgestellt sind. Gemeinsam mit den Christen ist ihnen nur, daß sie innerhalb derselben Stadtmauern wohnen, den Schutz der Stadt genießen und dementsprechende Verpflichtungen dann eingehen. Samenburger ist daher für ihn kein juristischer Begriff, sondern nur eine Bestimmung des Zustandes,

nämlich des Schutzbürgerseins auf Zeit. Hier fragt sich nun allerdings, ob es nicht doch ratsam gewesen wäre, zur Klärung der Kölner Verhältnisse Vergleiche mit anderen Städten durchzuführen. Vielleicht ließe sich gerade etwa aus des Felix Fabri Geschichte von Ulm einiges gewinnen, der ausführlich die verschiedenen Grade und Stände innerhalb der Stadt erörtert und dabei den Juden den letzten Platz zuweist. Oder um ein außerdeutsches Beispiel zu nennen: In den Trienter Prozeßberichten werden die jüdischen Einwohner nur als *Habitatores* bezeichnet, während die christlichen Einwohner zugleich als Bürger — *Cives* — bezeichnet werden. Bauer hat das Problem empfunden und verweist es in eine Arbeit über die allgemeine Rechtsstellung der Juden im Mittelalter. Aber es fragt sich, ob die Einzelgeschichte so gänzlich von der Betrachtung der Zusammenhänge gelöst werden darf. Er selbst führt ja auch Literatur zur allgemeinen Problematik heran.

Dankenswert sind die Ausführungen über die Auseinandersetzung zwischen Stadt und Erzbischof über die Stellung der Juden. Vor allem das 5. Kapitel darf hier besonderes Interesse finden. In einem ersten Abschnitt wird der Streit zwischen dem Erzbischof und dem Domkapitel geschildert. Es ging dabei vor allem um die Zuständigkeit des Judengerichtes. Den Mitgliedern des Domkapitels erschien es unzumutbar, in Zivilsachen vor dem Judengericht zu erscheinen, das in der Synagoge stattfand. Der Erzbischof war einerseits bereit, der Stadt und dem Kapitel entgegenzukommen, andererseits aber auf das Geld der Juden angewiesen, hatte daher doch wieder den Juden die bisherige Gerichtspraxis zugestanden. In einem zweiten Abschnitt desselben Kapitels geht der Verfasser auf die zunehmend unfreundliche Haltung der Kölner Bürger gegenüber den Juden ein und stellt die Frage nach dem Einfluß der Kirchengesetzgebung auf die Ratsverordnung von 1347. Der Einfluß der Kirchengesetzgebung auf die Abfassung der städtischen Rechte kann in der Tat nicht gelegnet werden. Ob man allerdings so ohne weiteres zu dem Endurteil kommen kann, daß die in den Ratsverordnungen enthaltenen Beschränkungen für das Auftreten der Juden weitgehend durch kirchlichen Einfluß entstanden sind, muß doch bezweifelt werden. Unleugbar gehen Bestimmungen wie die, daß die Juden während der Karwoche, an den Ostertagen und bei Sakramentsprozessionen ihre Häuser nicht verlassen durften, auf kirchliche Vorschriften zurück. Wenn ihnen aber z. B. verboten wird, an Sonn- und Feiertagen Pfänder an ihren Türen zum Verkauf auszustellen, so muß das nicht unbedingt auf kirchlichen Einfluß zurückgeführt werden, sondern kann auch im Zusammenhang mit wirtschaftlichen Maßnahmen gesehen werden.

So verdienstvoll die Arbeit des Verfassers ist, so sehr ist zu bedauern, daß er wichtige Literatur unberücksichtigt läßt. So muß man mit Verwunderung feststellen, daß er die maschinengeschriebene Dissertation von Goldmann über die Judenbischöfe nicht kennt und nicht benützt. Diese Dissertation enthält so viel Material zur Kölner Rechtsgeschichte, daß es unverständlich ist, daß sie überhaupt nicht berücksichtigt wird. Unzweifelhaft hat der Verfasser von Guido Kisch vieles gelernt. Für jemand, der sich mit Problemen der Rechtsgeschichte, insbesondere der Stellung der Juden im mittelalterlichen Rechtsleben befaßt, ist es aber merkwürdig, daß er von Guido Kisch lediglich ein einziges Buch, nämlich seine Forschungen zur Rechts- und Sozialgeschichte der Juden im Deutschland des Mittelalters, Zürich 1955, zitiert. Sollten ihm die anderen Arbeiten von Kisch unbekannt geblieben sein? Sie sind an deutschen Bibliotheken, z. B. in Frankfurt, vorhanden. Aus dieser Lektüre hätte er noch manche wichtige Einsicht gewinnen können, die seiner Arbeit zustatten gekommen wäre. Trotz dieser Einschränkung soll der Wert der Studie nicht bestritten werden.

W. E.

Jochanan Bloch: Das anstößige Volk. Über die weltliche Glaubensgemeinschaft der Juden. Heidelberg 1964, Verlag Lambert Schneider, 197 Seiten.

Unter dem Titel Das anstößige Volk legt Jochanan Bloch eine Kampfschrift vor. Streit jedoch macht oft blind. So ist das

Buch von Bloch für die richtigen Einsichten seiner Gegner blind, die Darstellung wimmelt von heftigen Ausfällen. Vor allem polemisiert er gegen Martin Noth, den Bonner evangelischen Alttestamentler, und Hans-Martin Klinkenberg, der für das Handbuch der Ausstellung Monumenta Judaica einen Artikel verfaßte „Zwischen Liberalismus und Nationalismus“. In meinem Beitrag „Kritik an der Kritik“ in Monumenta Judaica, Fazit einer Ausstellung, Köln 1965, S. 111—123 habe ich bereits nachdrücklich auf das Unsachliche in den Angriffen des Verfassers hingewiesen.

Zuzugeben ist freilich, daß der Ansatz von Bloch nicht völlig falsch ist. In der Tat muß es den unbefangenen Leser überraschen, wenn er in der theologischen Literatur auf den Ausdruck Spätjudentum stößt. Dieser Ausdruck bezeichnet nämlich das Judentum nach Abschluß der biblischen Schriften bis zum Zeitalter Christi. Mit dem Jahre 70, dem Jahre der Zerstörung des Tempels, ist für christlich-theologische Betrachtung die Geschichte des Judentums weithin uninteressant geworden. Von der These des Endes Israels kann wirklich gesprochen werden. Es wäre sicher glücklicher, wenn der irreführende Ausdruck Spätjudentum auch in der christlichen theologischen Literatur aufgegeben würde. Immerhin darf erwähnt werden, daß es an Neubesinnungen nicht fehlt. Kurt Schubert spricht vom nachbiblischen Judentum, ein Ausdruck, den man durchaus empfehlen kann. Zwar bedeutet das Jahr 70 nicht das Ende Israels, aber es scheint doch nun ebenso verkehrt zu sein, den Eindruck erwecken zu wollen, wie der Verfasser es tut, als habe das Jahr für das Judentum keine oder doch keine sehr erhebliche Rolle gespielt. Die Zerstörung des Tempels hat zwar das Judentum nicht vernichten können, weil längst schon der Gebetsgottesdienst den Opfergottesdienst an Bedeutung übertroffen hatte, weil der wichtigste Gottesdienst in der Synagoge stattfand, aber die Katastrophe des Jahres 70 ging keineswegs spurlos am Judentum vorüber. Es sei nur erwähnt, welch furchtbaren Eindruck die Katastrophe auf alle Zeitgenossen und auch noch auf die späteren Generationen gemacht hat. Anstelle der Vielfalt der religiösen Formen tritt nun die Einschränkung auf eine Religionspartei, die der Pharisäer. Die geistesgeschichtlichen Folgen bleiben beim Verfasser völlig unberücksichtigt.

Es soll nicht bestritten werden, daß es auch deutsche Alttestamentler gegeben hat und möglicherweise noch gibt, die gegenüber den Juden Vorbehalte haben, die möglicherweise oder tatsächlich sogar antisemitisch eingestellt sind. Verfasser aber versucht den Eindruck zu erwecken, als sei mehr oder weniger die ganze deutsche alttestamentliche Wissenschaft antisemitisch eingestellt gewesen. In Bausch und Bogen wirft er natürlich die Judenmission. Nun ist es sicher nicht zu bestreiten, daß missionarische Einstellung aus enttäuschter Hoffnung in Judenfeindschaft münden kann. Martin Stöhr hat das in dem Sammelband von Marsch-Thieme, Christen und Juden, Mainz und Göttingen 1961, im Abschnitt Martin Luther und die Juden deutlich gemacht [vgl. FR XIII, 50/52, S. 80]. Man sollte aber nicht vergessen, was Judenmissionare zum rechten Verständnis von Juden und Judentum beigetragen haben. Erinnert sei nur an den mutigen Kampf von Franz Delitzsch und Hermann Strack gegen die Blutlüge. In Anm. 84 auf S. 160 polemisiert Bloch gegen an zwei theologischen Fakultäten bestehende jüdische Institute, die von Neutestamentlern geleitet werden. Er bemerkt wörtlich: „Eines davon steht mit der Judenmission in Verbindung, wodurch es für unsere Zwecke vollkommen ausfällt.“ Unsere Zwecke meint Studien des nachbiblischen Judentums. Mit der Unterstellung, das Institut falle dafür ganz aus, wendet sich der Verfasser offensichtlich gegen das von Prof. Rengstorff in Münster geleitete Institutum Judaicum Delitzschianum. Leistet das Institut wirklich, wie der Verfasser behauptet, nichts zur Kenntnis des nachbiblischen Judentums? Ein Blick in die vom Institut herausgegebenen Veröffentlichungen belehrt uns eines anderen. Es seien nur die Franz-Delitzsch-Vorlesungen erwähnt mit ihren Beiträgen jüdischer und nichtjüdischer Gelehrter zu Themen mittelalterlicher jüdischer Philosophie, zum Verhältnis von Kirche und Synagoge, zur Darstellung

der Juden in der mittelalterlichen Kunst. Von dem anderen judaistischen Institut spricht Johanan Bloch mit keinem Wort. Er meint aber offenbar Tübingen. Vielleicht wäre es doch etwas gerechter gewesen, wenn er wenigstens mit einem Wort oder Satz auf die von Tübingen ausgehenden Publikationen hingewiesen hätte, wie z. B. die vorbildliche Edition von Flavius Josephus *De bello Judaico*. So ist das Bild von den Studienmöglichkeiten auf dem Gebiet der Judaistik keineswegs so trostlos, wie es Verfasser wahrhaben will.

Wenn Verfasser dagegen polemisiert, das Judentum nur als Konfession zu betrachten, so ist dieser Angriff ebenfalls nicht völlig unberechtigt. Aber auch hier verzeichnet Verfasser die Maße. Aus seiner Polemik gegen Judentum als Konfession unterschätzt er die Bedeutung des Moses als Stifter der jüdischen Religion. Selbst wenn man Moses nicht die konstituierende Bedeutung zuerkennen will, die man Jesus und Mohammed für die christliche bzw. die islamische Religion zusprechen muß, so ist doch die jüdische Religion ohne Moses schlechterdings nicht denkbar. Das zähe Festhalten des orthodoxen Judentums an der Einheit der Fünf Bücher Mose beweist zur Genüge, wie stark gerade von der Gestalt des Moses her das Judentum bestimmt ist.

Die Bestimmung der Eigenart des jüdischen Volkes ist sicher außerordentlich schwierig. Es ist zu wenig, nur von der Religion aus eine Deutung zu versuchen. Aber ebensowenig kann der umgekehrte Versuch befriedigen, Judentum in einem nationalen Sinne zu definieren, wie das Verfasser versucht. Statt gegen deutsche Autoren zu polemisieren, wäre es nützlicher gewesen, wenn Bloch sich mit der innerjüdischen Auseinandersetzung beschäftigt hätte. Der Fall des Pater Daniel Rufeisen beweist zur Genüge, daß auch im heutigen Israel es unendlich schwer ist, Judentum als volkliches vom Judentum als Konfession zu unterscheiden. Was an seinem Buch besonders bedauert werden muß, ist, wie hier weniger sachliche Kritik geübt als den Gegnern eine unlautere Gesinnung unterstellt wird.

W. E.

Bernard Blumenkranz: Les auteurs chrétiens du moyen-âge sur les Juifs et le Judaïsme. Paris 1963. Édition Mouton. 304 Seiten.

Die hier auf Französisch mitgeteilten Texte lateinisch schreibender christlicher Theologen aus dem Mittelalter sind eine Wiederausgabe und Zusammenfassung; sie waren in den Jahren 1949–1953 in der „Revue des études juives“ erschienen. Diese Texte sind hier mit einem Index ausgestattet, der nicht nur auf die verschiedenen Autoren hinweist, sondern auch uns diejenigen Bibelstellen bekanntgibt, die damals in der Theologie für die Argumentation gegenüber den Juden ausschlaggebend waren.

Dieses Buch ist eine solide und objektive Dokumentation, die geeignet ist, die unter uns bestehenden, oft recht breiten Lücken historischer Sachkenntnis aufzufüllen, die sonst meistens mit recht vagen Klischeevorstellungen vollgestopft werden und dadurch verderbliche Vorurteile erzeugen.

Der Zeitraum der hier aufgeführten Theologen spannt sich von der Mitte des 4. (Johannes Cassian) bis zum Ende des 11. Jahrhunderts (Gilbert Crispin); das für die Juden von namenlosem Schrecken und blutigem Wüten gegen sie erfüllte Geschehen des ersten Kreuzzugs dient als zeitlicher Abschluß. Denn durch diesen ersten Kreuzzug wurde für die Stellung der Juden im Abendland ein folgenswerer Einschnitt markiert, der für sie einen Wendepunkt bedeutete.

Man lernt hier auf Grund eigener Aussagen die maßvolle und besonnene Art Papst Gregors des Großen kennen, erfährt von der *Stellungnahme Isidors von Sevilla*, die weithin die Diskriminierungspolitik im westgotischen Spanien gegenüber den Juden stützte, und liest zum Teil auch von schrecklichen Ausfälligkeiten eines Agobard von Lyon.

Bei der uns gebotenen Neuorientierung des Verhältnisses zwischen Juden und Christen dürfen diese Stimmen aus der Vergangenheit nicht fehlen; denn es kann dabei ja nicht um eine wehleidige Apologetik noch um eine vereinfachende Pauschalierung von Vorwürfen gehen, sondern nur um eine gerechte

Aufarbeitung all der zum Teil irrigen Meinungen über die Juden, die auch heute wieder einer wirklichen Begegnung im Wege stehen.

Rudolf Pfisterer

Martin Buber: Der Jude und sein Judentum. Köln 1963. Joseph Melzer Verlag. 837 Seiten.

Die mit einer Einleitung von Robert Weltsch — es sind nahezu 30 Seiten — versehene Ausgabe stellt sich, nach M. Bubers Vorwort, ergänzend an die Seite der drei Bände seiner „Werke“: es sind Reden und Aufsätze „zur jüdischen Sache“, gesammelt aus einem Zeitraum von rund sechzig Jahren! Darum ist die Einleitung von Robert Weltsch, die eine „Erklärung des historischen Rahmens“ sein will, eine willkommene Hilfe zum Verständnis dieser Sammlung, zumal M. Buber selbst von den in ihr enthaltenen frühen Arbeiten sagt, daß sie ihm „fern gerückt“ seien. Daß der Autor die Sammlung dem „interessierten Leser von heute und morgen“ vorlegt, sagt wohl von selbst etwas über die Bedeutung, die er seinem Werk beimißt.

Man kann gewiß nicht besser die drei großen Themenkreise charakterisieren, als der Autor selbst es tut, in denen er „zur jüdischen Sache“ spricht: es ist einmal die Zeit des Kampfes gegen jene, die dem Judentum den Lebensraum versagen wollten; es ist der Kampf innerhalb des Judentums um das Zentrum, um „Zion“, um seine bloße Existenz; schließlich ist es die Auseinandersetzung um die Art, wie „Zion“ verwirklicht werde.

Den zweiten und dritten Themenkreis wird man als ein innerjüdisches Ringen zu verstehen haben, natürlich nicht ausschließlich, aber doch primär. Trotzdem, vielleicht gerade deswegen, stellen sich über das Judentum Fragen und Angebote an den Menschen, an die menschliche Gesellschaft überhaupt, und sie wollen und müssen einem sie bewußt aufnehmenden Denken begegnen. Von unzweifelhaft größter allgemeiner Bedeutung sind die Fragen und Antworten des ersten Themenkreises; nicht deswegen, weil sie es in sich wären! Hier gibt es kein wertendes Urteilen! Vielmehr weil im Hinblick auf uns der erste Fragenkreis eine Vorrangigkeit besitzt. Ist er durchschritten, so öffnen sich die anderen. Freilich könnte man einwenden, daß die Frage des Lebensraumes doch weithin gelöst sei. Aber ganz abgesehen davon, wo in der Welt dem nun so ist oder nicht, über die Frage eines mehr äußerlich gewährten Lebensraumes hinaus stellt sich jene nach dem geistigen Lebensraum, und das eben nicht nur unter dem Aspekt eines Gewährenlassens, eines bloßen Tunkönnens! Lebensraum: das beinhaltet für jedes geistige Leben die Forderung nach der Möglichkeit des Gesprächs, das bedeutet das Verlangen nach einer ernsten geistigen Beschäftigung des Anderen mit dem, was ihm geboten wird. Und es besteht kein Zweifel, daß wir hier vor einer überaus großen Aufgabe stehen, deren Mannigfaltigkeit kaum zu überschauen ist. Aus dem Werk M. Bubers ließen sich die Grundlagen gewinnen, die zur Schaffung eines geistigen Lebensraumes des Verstehens und der Begegnung notwendig wären.

O. K.

Rudolf Bultmann: Das Urchristentum im Rahmen der antiken Religionen. Hamburg 1963. ro-ro-ro. 268 Seiten.

Hans-Joachim Schoeps: Das Judenchristentum. Untersuchungen über Gruppenbildungen und Parteikämpfe in der frühen Christenheit. Bern-München 1964. Francke-Verlag. DALP-TB Bd. 376. 118 Seiten.

Bultmanns bekannte (schon 1954 in zweiter Auflage erschienene) Darstellung des komplexen Phänomens „Urchristentum“ ist in Rowohlt's Taschenbuchreihe einem breiteren Leserkreis zugänglich gemacht worden. Sie sei hier in Erinnerung gerufen, weil sie ja Bultmanns Interpretation des „alttestamentlichen Erbes“ und des „Judentums“ enthält, eine Interpretation, die freilich ihre Aufgabe darin sieht, „die Phänomene der vergangenen Geschichte aus den Möglichkeiten menschlichen Existenzverständnisses zu interpretieren“ (S. 8).

In der Reihe der Dalp-Taschenbücher legt H. J. Schoeps die wichtigsten Ergebnisse seines 1949 erschienenen großen Werkes „Theologie und Geschichte des Judenchristentums“ vor und

stellt sie in einen auch für die breitere Öffentlichkeit verständlichen Zusammenhang. Uns will scheinen, daß die Popularisierung der (viel kritisierten) Thesen auch ohne die Attacken gegen die „durch kirchlich eingefärbte Brillen sehende Exegese“ (S. 10) möglich gewesen wäre. R. P.

Ernst Ludwig Ehrlich: Der antike jüdische Staat. 73 Seiten.

Eli Rothschild: Die Juden und das Heilige Land. Zur Geschichte des Heimkehrwillens eines Volkes. 96 Seiten.

Cecil Roth: Der Anteil der Juden an der politischen Geschichte des Abendlandes. 50 Seiten.

Gerhard Holdheim: Der politische Zionismus. Werden — Wesen — Entwicklung. 63 Seiten.

Sämtliche herausgegeben von der *Niedersächsischen Landeszentrale für Politische Bildung*. Hannover 1964. Berenbergsche Buchdruckerei.

Mit freundlichem Einverständnis der Schriftleitung des in Tel Aviv in deutscher Sprache erscheinenden Mitteilungsblattes der „Olej Merkas Europa“ (XXIII/20) vom 14. 5. 1965 S. 5 f. entnehmen wir, leicht gekürzt, die dort unter der Überschrift „Eine jüdische Schriftenreihe aus Niedersachsen“ erschienenen Besprechungen von dem im Mai 1965 verstorbenen Oberrabbiner von Schweden, Dr. Kurt Wilhelm (s. u. S. 168 f.)

Der westdeutsche Bundesstaat Niedersachsen umfaßt ein Gebiet, auf dem sich viel jüdische Geschichte ereignet hat. An den Höfen zu Hannover und Braunschweig und Lippe saßen die jüdischen Hoffaktoren, die Behrens und Samson und Jacobson, die Begründer der jüdischen Gemeinden der Neuzeit. Sie selbst waren die Vertreter einer großbürgerlichen Existenz noch vor der Emanzipation der Juden. In Niedersachsen entstanden die neuen jüdischen Schulen, gegen den alten Chederunterricht¹ und weniger um des jüdischen als um des deutschen willen. Das Städtchen Seesen am Harz mit seinem von Israel Jacobson begründeten Jacobs-Tempel wurde zur Muttergemeinde der jüdischen Reform in aller Welt. Im Detmoldschen wurde der Altmeister der Wissenschaft des Judentums geboren, und in Wolfenbüttel besuchte er die Samson-Schule und in der Herzog-August-Bibliothek der gleichen Stadt machte er seine ersten Studien an hebräischen Handschriften und wurde Zunz.

Heute kommt nach einer langen Pause und wegen dieser langen Pause wieder etwas Jüdisches aus Niedersachsen. Die Niedersächsische Landeszentrale für Politische Bildung führt einen lobenswerten Plan durch, mit diesen in losen Lieferungen erscheinenden Bändchen von 50 bis 100 Seiten Judentum im weitesten Sinn darzustellen. Schon die Aufmachung der Bücher spricht an. Die Umschlagseiten sind mit einem stilisierten siebenarmigen Leuchter geschmückt, und dieses Symbol sagt deutlich, was die Schriftenreihe beabsichtigt. Sie wendet sich an den Leser in Deutschland, um ihm Probleme des Judentums und Israels nahezubringen. Der Herausgeber hat seine Absichten äußerst glücklich formuliert, und darum sei ihm selbst das Wort erteilt:

„Die Schriften werden ihre eigentliche Aufgabe erfüllen, wenn sie den Lesenden zwingen, ihren Inhalt nach-zu-denken, nachdem er die letzte Seite gewendet hat. Sie wollen die Gedanken zwei Zielen zuleiten: In knapper Darstellung soll die Leistung des Judentums gewürdigt werden. Jeder unvoreingenommene Leser wird dabei erkennen, mit welcher Hingabe Angehörige dieses Volkes bemüht waren, der Menschheit zu dienen, mit welchem Erfolg sie ihren Geist und ihre Arbeitskraft für diesen bejahten Auftrag einsetzten. Dann wird aber auch deutlich werden, wie schwer das deutsche Volk sich selbst geschlagen hat, als es verbrecherischen Machthabern gelang, die jüdischen Mitbürger zu peinigen, zu verjagen und Millionen von ihnen grausam zu vernichten. Bekenntnis zur Abkehr von diesen würdelosen Wegen deutscher Politik in der Vergangenheit fordert Kenntnis: Kenntnis der Opfer und Leiden, welche die Juden hinnehmen mußten, Kenntnis aber auch der hohen Würde der Teilnahme am Leben des Geistes.“

¹ Unterricht durch privaten ungeprüften Lehrer für Knaben in d. traditionellen ostjüdischen Elementarschule.

Es ist unnötig, den Lesern diese Autoren vorzustellen. Wir begegnen hier alten Bekannten aus Israel und Europa und Fachleuten auf ihren Gebieten.

Ernst Ludwig Ehrlich, der schon vor einigen Jahren (in der Sammlung Göschen) eine inzwischen auch in englischer Übersetzung erschienene Geschichte Israels verfaßt hat, ist es wieder gelungen, in klarer und knapper Darstellung das Wesentliche über das antike jüdische Staatswesen auszusagen. Er berücksichtigt dabei die wichtigste wissenschaftliche Literatur bis zur unmittelbaren Gegenwart und ermöglicht es dem interessierten Leser, über die vorliegende Arbeit hinaus weiterzulernen.

Der jüdische Historiker **Cecil Roth** aus Oxford, der jetzt in Israel lebt, hat in einer kleinen Bibliothek von Büchern und Aufsätzen jüdische Geschichte in ihrer Gesamtheit und in Teilproblemen behandelt. Die für die Schriftenreihe aus dem Englischen glücklich übersetzte Studie ist ein jüdischer Gang durch die Geschichte Europas von der Römerzeit bis zur Gegenwart, wobei die Frage behandelt wird, welche aktive oder passive politische Rolle die Juden in den verschiedenen Ländern und Zeiten gespielt haben.

Auch **Gerhard Holdheim** beginnt bei den Römern, um festzustellen, daß seit der Zerstörung Jerusalems der geistige Zusammenhang zwischen dem jüdischen Volk und dem jüdischen Land ununterbrochen bestanden hat. Der moderne Zionismus setzt einerseits die alte jüdische Zionsliebe fort, andererseits überwindet er sie durch aktive Politik. Diese Entwicklung des Zionismus bis zu seiner Erfüllung im jüdischen Staat ist eine spannende Lektüre auch für den, der die Dinge kennt.

Diese Hinweise auf die einzelnen Hefte der Schriftenreihe aus Niedersachsen wollen keine Zensuren austeilen, aber ich kann nicht umhin, **Eli Rothschilds** Büchlein als besonders geglückt zu nennen. Diese Arbeit füllt die berühmte Lücke aus; es gibt keine andere volkstümliche Darstellung der Geschichte des jüdischen Palästina in irgendeiner europäischen Sprache, eine Geschichte von Erez Israel, die zugleich eine Geschichte der Einwanderungen und der Einwanderer ins Land ist. Rothschild, der bewährte Führer auf den Wegen in Zion, läßt den Leser die Wege nach Zion in den verschiedenen Epochen und aus allen Herren Ländern nachwandern. Es will scheinen, als sei diese Schrift auch auf Grund guter Kenntnis der Leserschaft entstanden. Hier hatte der Verfasser seine Leser, deutsche Lehrer und Volksbildner, vor Augen, nachdem er in Deutschland mit ihnen ins Gespräch kommen konnte.

Der Niedersächsischen Landeszentrale für Politische Bildung sei gedankt für diese „Steine in einem Brückenpfeiler“, wie es in der Ankündigung heißt. Wer denkt hier nicht an das Psalmwort: „Der Stein, den die Bauleute verwarfen, er ist zum Eckhaupt geworden.“ Dr. Kurt Wilhelm

Wolfgang von Einsiedel (Hrsg.): Die Literaturen der Welt. In ihrer mündlichen und schriftlichen Überlieferung. Beiträge zu einer Gesamtdarstellung. Zürich 1964. Kindler-Verlag. 1402 Seiten.

Mehr als hundert Literaturen, von der äthiopischen bis zur Zigeuner-Literatur, vereinigt dieser wertvolle Band. Die Literatur des Judentums wird in drei Beiträgen behandelt: Lajb Fuks (Amsterdam) schrieb die Beiträge über die hebräische Literatur (S. 85—100) und die jiddische Literatur (S. 101 bis 109); Julius Assfalg (München) behandelt in seinem Beitrag über die aramäischen Literaturen (S. 111—118) auch die jüdisch-palästinensische (S. 114). Die gediegenen, sehr konzisen Überblicke stehen hier in einer so reichen Umgebung — die nicht besprochen werden kann — insofern einzigartig da, als für die jüdische Literatur nicht nur der Höhepunkt am Anfang dasteht, mit „ihrer höchsten Schöpfung, der Bibel“, sondern auch insofern sich die jüdische Literatur stets „um die Bibel bewegte... wie ein Planet um die Sonne“ (S. 87). Dies gilt nach Fuks auch für die neuhebräische Literatur, die auf dem Wege sei, „eine typische Nationalliteratur zu werden, die als solche einem eigenen Entwicklungsgesetz untersteht.“

Aber sie hat den Nabelstrang zu ihrer Vergangenheit nicht abgebunden. Noch immer bilden Bibel und nachbiblisch-hebräisches Schrifttum auch für sie die nährende Substanz“ (S. 100).

Ein sehr interessantes Unternehmen ist es übrigens, an Hand der vielen Beiträge des Bandes, die ja durchaus nicht unter diesem Gesichtspunkt geschrieben wurden, dem Einfluß der Bibel auf die Literaturen der Völker nachzuspüren, bis hinein in den Spiritualstil der neoafrikanischen Literatur (vgl. S. 1373).

R. P.

Gertrud von le Fort: Die Tochter Jephtas. Eine Legende. Frankfurt/Main 1964. Insel-Verlag. 34 Seiten.

Die Dichterin beheimatet ihre „Legende“ in einer spanischen Stadt zur Zeit der Inquisition und der Pest. Sie erzählt — wie nur Gertrud von Le Fort erzählen kann —, wie im Herzen zweier Männer der Haß überwunden wird, der Rachedurst des Rabbiner-Arzt Charon ben Israel und der Fanatismus des jungen Erzbischofs, „der das Königspaar zu dem harten Ausweisungsbefehl bestimmt hatte“. Der Haß der Männer wird besiegt durch die liebende Hingabe des Mädchens Michal, der blinden Rabbinertochter, die als erstes Opfer der Pest stirbt. In ihrer letzten Stunde bittet sie den Vater, den vom Pesttod bedrohten Christen der Stadt beizustehen: „Gott will es... auch Feinde sind Menschen und unsere Brüder.“ Im Antlitz der Synagoge, die ein junger Künstler meißelte, dem Abbilde Michals, erkennt der Erzbischof die Züge der Mutter Jesu: „Ich suchte eine Synagoge und habe eine Maria gefunden.“ — Im Jüngsten Gericht wird man nicht nach der Rechtgläubigkeit fragen, sondern nach der Liebe und Barmherzigkeit.“

Angela Rozumek

Herbert Freeden: Jüdisches Theater in Nazi-Deutschland. Tübingen 1964. Verlag J. C. B. Mohr (Paul Siebeck). Schriftenreihe wissenschaftlicher Abhandlungen des Leo-Baeck-Instituts, Bd. 12. 184 Seiten, 4 Tafeln.

Herbert Freeden geht auf Persönlichkeiten und Programm des Jüdischen Kulturbundes ein, unterrichtet über den Willen zur kulturellen Selbstbehauptung der Juden im Deutschland nach 1933. Naturgemäß steht dabei Berlin im Vordergrund, denn von Berlin aus wurde der Plan eines Jüdischen Kulturbundes gefaßt, in Berlin war auch die Dachorganisation, vom Spruch der Machthaber in Berlin hing schließlich die ganze Tätigkeit des Kulturbundes ab. Über das engere Thema, das der Titel ankündigt — Jüdisches Theater in Nazi-Deutschland —, gibt Freeden auch Aufschluß über die weitere Tätigkeit des Kulturbundes. Hierbei galt es abzugrenzen, was Aufgabe des Kulturbundes war und was den Jüdischen Lehrhäusern als eigenes Programm zukam. Dankenswert ist alles, was der Verfasser an statistischem Material zusammentragen konnte. So unterrichtet er im Anhang über Leiter und Künstler des Jüdischen Kulturbundes 1938 nach Pult und Bühne, ein Almanach, herausgegeben vom Reichsverband der Jüdischen Kulturbünde in Deutschland. Wichtiger noch aber ist, was er über das Publikum festzustellen weiß. Obwohl die Juden aus dem Kulturleben in Deutschland mehr und mehr ausgeschlossen wurden, gelang es dem Kulturbund keineswegs, sämtliche Juden als Mitglieder zu gewinnen. Höchstens ein Drittel aller Juden in Deutschland fand den Weg auch in den Kulturbund. Freeden stellt fest, daß im Grunde die jüdische Kulturbewegung in Deutschland eine Angelegenheit des Menschen mittleren Alters war. Sie saßen in den führenden Gremien, sie bestimmten die Kulturpolitik, sie waren die ausführenden Künstler, und sie waren auch das Publikum. Daß die Jugend weitgehend abseits stand, war durch die Notwendigkeit begründet, schnell und intensiv auf die Auswanderung vorzubereiten. Viele Jugendliche wurden aus ihren bisherigen Berufen verdrängt und mußten einen neuen Beruf finden, der ihnen im Ausland bessere Chancen einer neuen Existenz als der alte bot.

Nur der Rhein-Ruhr-Bezirk wies einen hohen Prozentsatz jugendlicher Teilnehmer an den Veranstaltungen auf. Der Schwerpunkt dieses Bezirkes war Köln. Neben Berlin besaß

der Jüdische Kulturbund Rhein-Ruhr-Köln eine eigene Schauspielbühne bis zum Jahre 1938. Während im Rhein-Ruhr-Bezirk die Aktivität jugendlicher Besucher sehr stark war, stellte sich in anderen Bezirken mehr und mehr heraus, wie schwer es war, die Jugendlichen zu gewinnen. Dabei zeigte es sich, daß es eben doch nicht nur die Probleme der Umschulung, der Zwang, möglichst schnell für die Auswanderung bereit zu sein, waren, die sich hindernd für den Besuch der Jugendlichen auswirkten. Freeden notiert die Erklärung von Friedrich Brodnitz auf der Tagung der Jüdischen Kulturbünde, Berlin, April 1935: „Dieselbe Jugend, die von Jeremias begeistert und von Fidelio erschüttert ist, hat für Pirandello und den späteren Schnitzler nur ein Achselzucken übrig.“

Damit wird aber schon die wesentliche Frage aufgeworfen, was denn die Aufgabe eines Jüdischen Kulturbundes sein konnte. Durfte man sich damit zufriedengeben, durch Kulturbundveranstaltungen jüdischen Künstlern, die sonst keine Möglichkeit des Auftretens mehr hatten, eine Chance zu bieten, konnte es gleichgültig sein, was man spielte? Sollte der Kulturbund nicht dazu da sein, die Folgen der Emanzipation zu überwinden? Jüdisch bewußte Kreise forderten vom Kulturbund in einer Reihe von Zeitschriftenartikeln oft nicht ohne heftige Kritik ein spezifisch jüdisches Programm. Diese Forderung deckte sich freilich nur zum Teil mit den Wünschen des Publikums, das vor allem Trost und auch Ablenkung verlangte. Stücke, die ausschließlich der jüdischen Sonderstellung galten, waren daher weit weniger erfolgreich als Unterhaltungsstücke. Für den Kulturbund war es um so weniger leicht, eine gerechte Lösung zu finden, als er einerseits ausschließlich auf die Einnahmen aus den Veranstaltungen angewiesen war, andererseits Vorstand und Mitglieder tief im deutschbewußten Judentum eingewurzelt waren, daher von Hause aus eher einem bürgerlichen Bildungsprogramm als einem jüdisch bewußten zuneigten. Der immer unerträglicher werdende Druck auf die Juden nötigte jedoch zu einer nachhaltigen Auseinandersetzung mit dem Problem der Bewährung als Jude. Es fehlte auch nicht an Versuchen zur Umdeutung von Stücken, an Identifizierung anderer Leidender mit dem eigenen Schicksal. So kann Freeden die jüdische Rundschau mit einem Beitrag vom 21. Dezember 1933 zitieren, in dem zur Aufführung von Shakespeares Othello bemerkt wird: „Der jüdische Zuschauer und Zuhörer ist oft genug geneigt, an Stelle des Wortes Mohr das Wort Jude zu setzen und den Sinn der Othello-Tragödie, jener übersteigerten Ehrempfindlichkeit des mit einem Stigma versehenen Außenseiters, auf sich selbst zu beziehen. Trotzdem, Shakespeare hat es ganz bestimmt nicht so gemeint und wollte im Grunde nur eine individuelle Tragödie geben. Es ist daher nur mit allergrößter Vorsicht möglich, hierbei aktuelle Parallelen zu ziehen.“ Eine gültige jüdische religiöse Dichtung zu finden und sie zu interpretieren erwies sich als außerordentlich schwierig. Hinzu kam die ständige Bevormundung durch das NS-Regime, die manche Aufführung von vornherein vereitelte. Aber auch das Makabre fehlte nicht. Die Nazis nötigten den Kulturbund nach dem Pogrom 1938, das Theaterspiel noch einmal fortzusetzen, und selbst in Theresienstadt gab es noch so etwas wie ein nazistisch lizenziertes, ja befohlenes jüdisches Theater.

Was unter äußerer und innerer Gefährdung aufgenommen und bis zum bitteren Ende durchgeführt wurde, war möglich dank der Opferwilligkeit und Begabung der Organisatoren, von denen die meisten umgekommen oder bestenfalls im letzten Augenblick entkommen sind. Was in den dreißiger Jahren noch möglich war, hat der Zweite Weltkrieg mit seiner Vernichtungspolitik völlig unmöglich gemacht. Das Wirken des Kulturbundes gehört der Vergangenheit an. Es war ein letzter Beitrag des deutschen emanzipierten Judentums zur deutsch-jüdischen Begegnung vor der Vernichtung. [Dem Israelitischen Wochenblatt (65/14), Zürich, 2. 4. 1965, S. 54, entnehmen wir: „In den vielen biographischen Einzelheiten fand sich, soweit wir sahen, nur ein Irrtum: Eugen Burg (S. 81), der Schwiegervater von Hans Albers, ist nicht ausgewandert, sondern im Kriege umgekommen.“] W. E.

Joseph Gutmann: Jüdische Zeremonialkunst. Frankfurt/M. 1963. Ner-Tamid-Verlag. 90 Seiten, 68 Abbildungen.

Joseph Gutmann hatte nicht die Absicht, sämtliche Kultgegenstände zu behandeln, auch nicht sie wenigstens alle aufzuzeichnen. Das hätte den Rahmen des knappen Bandes bei weitem gesprengt. Es ist auch fraglich, ob die Vorarbeiten schon weit genug gediehen sind, um eine solche Übersicht geben zu können. Stattdessen setzte sich der Verf. das Ziel, eine Auswahl ästhetisch-schöner Geräte zu bieten. Da er aber Ost- und Westeuropa, Amerika und Nordafrika in gleicher Weise zu berücksichtigen hatte, ist nun doch so etwas wie ein Überblick über die Jüdische Sakralkunst entstanden. Das Wort Jüdisch ist dabei freilich problematisch. Nur dort, wo Juden handwerklich tätig waren oder gar ein Handwerksmonopol besaßen, kann man von jüdischer Kunst in dem Sinne sprechen, daß Juden die Hersteller waren. In vielen vom Islam beherrschten Ländern, z. B. im Jemen und in Nordafrika, waren Juden in der Metallbearbeitung tonangebend, während die Moslems das Schmiedehandwerk als ihrer unwürdig ansahen. In Osteuropa konnten Juden ebenfalls im Handwerk tätig sein, teils sogar eigene Gilden bilden. In Mitteleuropa und in Westeuropa blieben die Juden aus den Zünften ausgeschlossen, konnten daher meist nicht in Handwerk und Gewerbe tätig sein. Daher handelt es sich bei west- und mitteleuropäischen Beispielen der Zeremonialkunst um Auftragsarbeiten, auf Bestellung wohlhabender jüdischer Kunden von christlichen Handwerkern und Künstlern angefertigt. Jüdische Kunst kann man das eigentlich nicht nennen. Ein frühes literarisches Beispiel führt der Verf. aus Arles an, leider ohne Nennung seiner Quelle und Zitierung des Textes, wie überhaupt das Fehlen von Quellenangaben gerade bei diesem Buch sehr zu bedauern ist. In Arles jedenfalls wurde 1439 ein Vertrag geschlossen über eine Torakrone, die ein christlicher Goldschmied anfertigen sollte. Dabei wird verlangt, sie solle einer mittelalterlichen Stadtmauer mit Türmen an jeder Ecke gleichen. Damit ist aber bereits ein zweites Problem genannt. Von jüdischer Kunst kann auch nicht hinsichtlich der Ausgestaltung geredet werden. Dazu wirkt das Vorbild der Umwelt zu mächtig. So ist den Werken der jüdischen Zeremonialkunst anzumerken, aus welchem Land und aus welcher Zeit sie stammen. Jüdisch sind die Kunstwerke nur, insofern die Auftraggeber Juden waren, die Geräte für den synagogalen oder häuslichen Kult bestimmt waren und wenigstens zum Teil die Ausführenden jüdische Handwerker waren. Dafür sind die Zeremonialgeräte ein Beweis dafür, wie es trotz aller Gegensätze zwischen Christen und Juden doch immer wieder zu einem Zusammenwirken und doch wohl auch zu echter Begegnung kam. Leider sind nur wenige mittelalterliche Beispiele der Zeremonialkunst erhalten. Die meisten stammen erst aus den letzten Jahrhunderten. Besonderen Dank muß man dem Verf. dafür wissen, daß er Auskunft über Wandlungen von Kult und Kultgerät gibt, über das Aufkommen der Bräuche berichtet und Datierungen bietet. W. E.

Moses Hadas: Hellenistische Kultur. Werden und Wirkung. Stuttgart 1963. Ernst Klett-Verlag. Übersetzt aus dem Englischen von Egidius Schmalzriedt. 356 Seiten.

Moses Hadas, Professor für Griechisch an der Columbia University in New York, besitzt ein umfassendes Wissen sowohl der griechischen und römischen als auch der jüdischen Antike. Das befähigt ihn zu einer zwingenden Zusammenschau. Sehr sympatisch berührt die Bescheidenheit, die im Vorwort zum Ausdruck kommt. Moses Hadas erklärt darin: „Die Leser, soweit es sich nicht um Studenten der Altertumswissenschaft handelt, seien darauf hingewiesen, daß dies Buch nicht antike Texte oder wissenschaftliche Nachweise bieten will. Es strebt weder nach vollständiger und unparteiischer Darstellung, noch begrenzt es seine Ausblicke und Folgerungen, wie es einem Nachschlagewerk ansteht, auf herkömmliche Meinungen.“

Moses Hadas war sich bewußt, daß das Gesamtgebiet hellenistischer Kultur viel zu umfangreich ist, um in einem einzelnen Band bewältigt zu werden. Er entschloß sich daher, diejenigen Aspekte auszuwählen, die er als grundlegend oder

zumindest als beispielhaft empfindet und die sich zugleich mit seinen eigenen Interessen decken. Diese Gesichtspunkte werden schon in der Kapiteleinteilung sichtbar. Da ist die Rede von Alexander und der Oikumene, von Platon als dem Wegbereiter, von den Apologeten der Barbaren, von Aretalogien und Martyrien, von Gebet und Beichtbekenntnis, von römischen Evangelisten und von Autorität und Gesetz.

Das Faszinierende des Buches liegt in der Zusammenschau. Die Gegenüberstellung griechischer und jüdischer Anschauungen macht die Frage deutlich, was denn nun eigentlich der Hellenismus bedeutet, wie weit er in das Judentum vor Christus eingedrungen ist. Viele überraschende Parallelitäten ergeben sich. Nicht ohne Zufall wird spartanische Gesetzgebung und jüdische Gesetzgebung einander gegenübergestellt. Er stellt die Frage nach einer Wirkung Spartas dank der Makkabäer, die von diesem griechischen Gemeinwesen lernten, auf die europäische Geschichte und zieht daraus die etwas kühne Folgerung: „Weder aus dem alten Athen noch aus dem alten Israel, sondern aus Sparta leiten sich ein Regime, das die Kontrolle über jeden Winkel des individuellen Lebens beansprucht, oder ein Autokrat, der von Gottes Gnaden regiert, her“ (Seite 324). Ein wenig allzu kühn erscheint mir auch die Deutung des Namens der Pharisäer als Separatisten, auch wenn sie durch Anführungszeichen abgeschwächt wird. Zumindest der deutsche Leser muß damit Vorstellungen assoziieren, die absolut nicht auf die Pharisäer zutrafen. Der vorsichtiger Ausdruck die Abgesonderten würde schon eher als Namensdeutung zutreffen, weil sie in der Tat sich von einer bestimmten Haltung, nämlich der der Offenheit gegenüber den hellenistischen Einflüssen, absonderten. Zutreffend bemerkt Hadas, daß die Pharisäer die untere Schicht des Volkes vertraten. Ob man sie aber wirklich als Proletariat ansprechen kann, ist doch zu bezweifeln, zumal es für die Armen und Ungebildeten einen eigenen Ausdruck, Am ha-arez, gegeben hat. Jedoch sind das relativ kleine Schönheitsfehler, die den Wert des Buches in keiner Weise verringern. Besonderes Interesse verdienen die Untersuchungen Moses Hadas, die das Fortleben der Antike im Christentum sowie das christliche und heidnische Gegenüber in der Spätantike darstellen. Hier vermag vor allem sein Kapitel über die Aretalogien und Martyrien wertvolle Einsichten zu vermitteln. Aretalogie ist im hellenistischen Zeitalter die Beantwortung der Frage nach dem Bestehen des Todes. Der Vergleich mit den Evangelien drängt sich unmittelbar auf. Daneben werden aber auch die Parallelen zur jüdischen Literatur genügend berücksichtigt. Moses Hadas macht darauf aufmerksam, daß in der Literatur der alexandrinischen Juden Moses einen höheren Rang einnimmt als in der Literatur der Juden Palästinas. Er führt das auf das Bestreben der Juden zurück, griechischen Weisen, wie Epikur, ein Gegenbild gegenüberzustellen, eben die Person des Moses. Dann weist der Verfasser auf die merkwürdige Parallele der Episode der Abenteuer des Helden der wahren Geschichten bei Lucian mit dem Erlebnis des Jona im Bauch des Walfisches aus dem Alten Testament hin. Er weist nach, daß zwar schon im 2. Buch der Könige, Kap. 14, 25, ein Jona, Sohn des Amittai, als Prophet unter Jerobeam III. (786 bis 746 v. Chr.) erwähnt wird und daß das Jonabuch neben die Schriften der Propheten des 8. Jahrhunderts gestellt wird, jedoch tatsächlich erst im hellenistischen Zeitalter entstanden ist. Wenn er auch nicht entscheiden will, ob die Geschichte vom Mann im Bauch eines großen Fisches aus einer gemeinsamen Quelle stammt, so scheint ihm doch die literarische Gestaltung auf mehr als eine nur zufällige Verwandtschaft zu deuten. Denn Jonas Entwicklung, seine wunderbaren Erlebnisse und die Lehren aus ihnen entsprächen genau dem Charakter der Aretalogie.

Die Untersuchung über die hellenistische Kultur, die der Verfasser vorlegt, ist reich an derartigen Parallelen und trägt dadurch zu einer wirklichen Zusammenschau und dem Verständnis des Lebens der hellenistischen Kultur bei. Dabei sind stilistische Probleme, z. B. Verwertung der Landschaftsbilder, ebenso berücksichtigt wie kultische Fragen. Hier sei z. B. auf den Abschnitt über Gebet und Beichtbekenntnisse verwiesen.

in dem das Problem der griechischen Antike erörtert wird, Vorwissen Gottes und Berechtigung eines Fürbittgebets miteinander in Einklang zu bringen. Auch hier geht der Verfasser auf die griechische Art ebenso wie auf die jüdische Art des Betens ein, um die Einwirkung beider auf die frühe christliche Theologie zu untersuchen.

Am Ende des Bandes hat der Übersetzer zum Problem der Übertragung ins Deutsche in einer eigenen Bemerkung Stellung genommen. Mit Recht hebt er hervor, daß ein wortgetreues Übertragen oft eher eine Verdunkelung als eine Erhellung des vom Verfasser gemeinten Sinnes bedeutet hätte. In Übereinstimmung mit dem Verfasser wurden Beispiele aus der anglo-amerikanischen Bildungswelt durch deutsche Äquivalente ersetzt. Das nötigte ihn zu gelegentlicher Erweiterung der Textbelege und zur Ergänzung der Anmerkungen durch leichter zugängliche deutschsprachige Literatur. Man darf dem Übersetzer bestätigen, daß er nicht nur gewissenhaft gearbeitet hat, sondern daß es ihm auch gelungen ist, Übersetzungen antiker Literatur ins Deutsche und bearbeitende Literatur in einem Maße nachzuweisen, daß das Weiterstudium für den interessierten Leser sehr erleichtert wird. Es ist wahrlich dankenswert, daß ein Buch vorgelegt wird, das jeden interessieren muß, der sich für die Spätantike und für den Zusammenhang von Antike im römisch-griechischen Sinn und Judentum und Christentum interessiert.

W. E.

Elisbeth Janda/Max M. Sprecher (Hrsg.): Lieder aus dem Ghetto. 50 Lieder jiddisch und deutsch mit Noten. Vorwort von Fritz Nötzold. München 1962. Ehrenwirth. 188 Seiten. Mamme-Ioschen, Muttersprache war den Juden Osteuropas ihre jiddische Umgangssprache, ein Idiom, zu drei Viertel aus mittelalterlichem Deutsch entwickelt mit Einsprengeln aus hebräisch-aramäischen und slawischen Wörtern.

„As men tracht (= betrachtet, denkt)
tracht men jiddisch,
un as men redt,
redt men jiddisch“,

heißt es in einem jiddisch-ukrainischen Lied aus unserer Sammlung. Daß diese Sprache, die Millionen von Juden des Ostens vertraut war, sich als ein deutscher Dialekt erweist — ebensogut deutsch, scheint uns, wie etwa das Schweizer Umgangssprache mit seinen zahllosen romanischen Einsprengeln —, ist eine bestürzende Tatsache. Sprache verbindet doch. So sehr, so lange war also durch seine Sprache die Judenheit des Ostens auf eine eigentümliche Weise mit dem Volk verbunden, das ihr in unserer Zeit den Todesstoß versetzte. Es ist fast auszurechnen, wann auch das Jiddische als lebendige Sprache untergegangen sein wird. Um so wertvoller sind Veröffentlichungen wie das vorliegende Buch, das dem Lehrbeauftragten für Jiddisch an der Universität Heidelberg und der „Heidelberger Bänkelsängerin“ zu verdanken ist. Die hier mit Text und Weise — und mit hochdeutscher Übersetzung — aufgezeichneten Lieder sind Volkslieder, deren Verfasser unbekannt sind. Nur von dem Lied der drei Näherinnen und den beiden letzten Liedern weiß man, wer sie verfaßt hat. Es sind Lieder verschiedensten Inhalts, helle und düstere, Lieder der Liebe und Sehnsucht, Abschiedslieder, Neck- und Rätsellieder, Erzähllieder, Lieder der Handwerker, aber bezeichnenderweise keine der Bauern.

Die Herausgeber haben — leider — keine geistlichen Lieder in die Sammlung aufgenommen. Aber der Rabbiner, der Rebbe, spielt eine wichtige Rolle. Auch wenn er geneckt wird, bleibt er die Ehrenperson und ein begehrter Bräutigam. Das schnippische Mädchen, das weinend und einsam auf seinem Stein sitzt, läßt sich weder vom Schneider noch Schuster noch Doktor in seinem Kummer trösten. Nur der Rabbi kann ihre Tränen trocknen. „A Rebbe far a Mann will ich doch, a Rebbe's Tochter bin ich doch.“

In einer Reihe von Liedern spiegelt sich die Armut und ausweglose Not, die sooft in jüdischen Städten herrscht, der Hunger des kleinen Handwerkes und Krämers, Angst und

Verlassenheit des Verfeimten. Besonders ergreifend im Lied des alten Müllers (S. 174), der sich fragt, ob er in seinem Leben wohl „ein Stückl Glück“ gehabt habe. Jetzt hat er sagen hören, man werde ihn aus dem Dorf und aus der Mühle vertreiben.

„Wo werde ich wohnen?
wer wird mich schonen?
Ich bin schon alt,
ich bin schon müd...“

Die beiden letzten Lieder des Buches stammen aus den brennenden Ghettos der jüngsten Vergangenheit.

Angela Rozumek

Gert Jeremias: Der Lehrer der Gerechtigkeit. Studien zur Umwelt des Neuen Testaments 2. Göttingen 1963. Verlag Vandenhoeck u. Ruprecht. 376 Seiten.

Diese Studie über den „größten Repräsentanten der Frömmigkeit des antiken Judentums“ (S. 352), den Lehrer der Gerechtigkeit aus Qumran, beeindruckt sehr. Verf. zeichnet an Hand der Dokumente aus Qumran die „wahrhaft große Gestalt“ des Lehrers und konfrontiert ihn und seine Botschaft abschließend mit Gestalt und Botschaft Jesu.

Durch die Identifizierung des „Frevelpriesters“, des großen Gegners des „einzigen Lehrers“, mit Jonathan (153-43) gewinnt Verf. einen festen Anhaltspunkt für die Datierung des Lehrers. Der „Lügenmann“ ist nach Jeremias hingegen weder mit dem Frevelpriester noch etwa mit Antiochus Epiphanes zu identifizieren, sondern nur als Kopf einer von der Gemeinde des Lehrers abgespaltenen religiösen Gruppe erkennbar, ein zweiter Gegenspieler des Lehrers. Zu den Kittim = Römern steht der Lehrer nach J. in keiner Beziehung, und mit der Verfolgung unter Alexander Jannai, dem „Zorneslöwen“, steht er auch in keinem Zusammenhang.

Nach der Einordnung bzw. Lösung in bzw. aus den äußeren Ereignissen zeichnet J. an Hand einiger Texte, insbesondere von Psalmen, die er dem Lehrer selbst zuschreibt, das Bild dieser imponierenden Persönlichkeit. In der Gemeinschaft erscheint er als der große, von Gott gesandte Toralehrer, dessen Gebote bis zum Ende der Zeiten normativ sind; er gilt jedoch nicht als eine messianische Gestalt.

In den Psalmen stellt sich der Lehrer selbst vor, wie er sich und seine Aufgabe sah: in der Belehrung der Gemeinde über die Geheimnisse Gottes und in der Zuwendung des Wohlgefallens Gottes an sie durch seine Verkündigung; in seiner Sorge und Mühe um die Gemeinde, die von seiner Liebe getragen ist; mit seiner Selbstsicherheit und seinem Sendungsanspruch, daß nur in seiner Lehre wahres Wissen zu finden und nur durch seine Verkündigung Rettung möglich ist.

Die angedeuteten Züge zeigen schon die Parallelen zur Gestalt Jesu. Jeremias' Vergleich macht aber auch die grundsätzlichen Unterschiede deutlich, den unüberbrückbaren Gegensatz: die Kluft zwischen Gesetz und Evangelium. Nach J. ragt der Lehrer aus dem zeitgenössischen Judentum dadurch heraus, daß er die Forderung Gottes noch stärker radikalisiert; er steht aber wie dieses unter dem Urteil Jesu, „daß Gott gerade den Unreinen und Sünder, der sich verzweifelt Gott ausgeliefert, und nicht den selbstsicheren Frommen annimmt“ (S. 352 f.).

R. P.

Paul Jacob und Ernst Ludwig Ehrlich: Littera Judaica in memoriam Edwin Guggenheim. Frankfurt/M. o. J. (1964). Europäische Verlagsanstalt. 308 Seiten.

Der Gedenkband für den verstorbenen Großpräsidenten des Bnai Brith, Edwin Guggenheim, ist als erster Band einer Veröffentlichungsreihe des kontinentaleuropäischen Distriktes gedacht. Er soll die Vielseitigkeit des Interessenkreises von Bnai Brith spiegeln. Die Beiträge dieses ersten Bandes gliedern sich in die Abschnitte: Bibel und Talmud, Geschichte und Geistesgeschichte und Soziologie. Französische und deutschsprachige Artikel sind in ihm zu finden, da es sich hier um ein internationales Unternehmen handelt. Abgesehen von Artikeln mehr speziellen Charakters enthält der Band einige Bei-

träge, die unmittelbar zum christlich-jüdischen Gespräch beitragen oder die den christlichen Leser auf die Eigenart jüdischen Denkens hinweisen, ihm dadurch die Voraussetzung für das Gespräch geben. Sie seien hier ausdrücklich genannt: Zwi Chajjim Taubes, *Die Idee des Bundes im Pentateuch*; André Neher, *La contestation de la philosophie par la Bible*; Leo Adler, *Warum es im rabbinischen Judentum nicht zur Entstehung einer eigenen Religionsphilosophie kommen konnte*; Leo Baeck, *Der Wandel der jüdischen Blickrichtung*; Einige Gedanken über Judentum und Christentum, ein Gespräch mit Margarete Susman; Fritz Kaufmann, Baeck und Buber. Andere Artikel behandeln Spezialprobleme. Besonders gewinnreich ist der Beitrag von Rafael Edelmann, *Zur jüdischen Geistesgeschichte in der Emanzipationszeit*. Ein Brief I. N. Mannheimers. Darin geht es um die Anfänge des Reformjudentums. Menschlich besonders ansprechend ist das Gespräch mit Margarete Susman. Es nimmt seinen Ausgang von der Vernichtung der Juden in der Zeit des zweiten Weltkrieges und stellt die Frage nach dem Warum der sich immer wiederholenden Verfolgungen. Frau Susman sieht den tiefsten Grund in der Unbedingtheit und Unerfüllbarkeit des Gesetzes. Sie sieht die Paradoxie des jüdischen Schicksals besonders deutlich ausgesprochen im Johannes-Evangelium, das einerseits betont, das Heil kommt von den Juden, andererseits aber die Juden als verworfen erklärt, weil sie den Einen und Einzigen abgelehnt haben, der kam, um das Gesetz zu erfüllen. Daß die Juden Jesus als den Christus abgelehnt haben, sieht sie darin begründet, daß das Judentum nicht an eine Gestalt Gottes glauben könne, sich daher der Hohepriester Kaiphas und mit ihm die Juden vor Jesu Anspruch entsetzt hätten, in ihm werde sichtbar, den kein Auge lebend schauen dürfe. Trotzdem und trotz aller durch die Geschichte bedingten Gegensätze seien Judentum und Christentum zutiefst verbunden. Das Judentum hofft auf den Messias, das Christentum glaubt ihn schon gekommen. Judentum und Christentum wissen sich eins in der Botschaft vom Reich Gottes. Die Probleme sind damit freilich mehr angedeutet als geklärt. Das scheint nun aber überhaupt ein Charakteristikum des ganzen Bandes zu sein. Er bringt wenig Lösungen, er deutet an, weist die Probleme auf, gibt Anregungen. Der Leser wäre freilich befriedigter, wenn er weitergeführt würde. Dies scheint jedoch erst den späteren Bänden der Serie vorbehalten zu sein. W. E.

Flavius Josephus: *De Bello Judaico*. Der jüdische Krieg. Zweisprachige Ausgabe mit Einleitung und Anmerkungen von Otto Michel und Otto Bauernfeind. München 1963. Kösel Verlag. Band II, 1. Buch IV—V—XII und 274 Seiten. Nachdem bereits der erste Band der Neuausgabe des Jüdischen Krieges im Freiburger Rundbrief (XIII, 50/52 S. 97 f.) gewürdigt werden konnte, freuen wir uns, nun den ersten Halbband des zweiten Bandes anzeigen zu dürfen. Er enthält die Bücher 4 und 5 des Jüdischen Krieges, in denen Flavius Josephus schildert, wie sich der Ring der römischen Legionen um Jerusalem zusammenschließt, bis es kein Entweichen mehr gibt, wie trotzdem der Parteienstreit in der Stadt unbarmherzig tobt, wie der Hunger immer bedrohlichere Formen annimmt. Parallel zu dem innerjüdischen Parteienstreit verlaufend, schildert Flavius Josephus den inner-römischen Parteienkonflikt, der sich in dem verhängnisvollen Dreikaiserjahr 69 austobt, bis der Statthalter von Palästina Vespasian zum römischen Imperator aufsteigt. Der Halbband folgt im Stil der Übersetzung, in der Gliederung und im Aufbau den Prinzipien des ersten Bandes. In Ergänzung zu Band I wird wichtige Literatur nachgetragen. Die Gelegenheit, Corrigenda und Addenda zu Band I zu bringen, angeregt nicht zuletzt durch die Rezensionen, haben sich die Herausgeber nicht entgehen lassen. So wurde Anm. 1 zu S. XI neugefaßt, die Geburt des Josephus auf die Zeit zwischen dem 13. 9. 37 und dem 16. 3. 38 datiert, zur Selbstbezeichnung Hebräer (bell. 1, 3) auf den Befund der jüdischen Inschriften in Rom verwiesen. Wie die Herausgeber in ihrem Vorwort ausdrücklich erklären, legen sie besonderen Wert auf den

textkritischen Apparat und die Anmerkungen, die im Verhältnis zum ersten Band noch vermehrt worden sind. Nahezu 70 Seiten sind diesmal den Anmerkungen reserviert, S. 207 bis 274. Die Herausgeber bemerken dazu, es sei ihr ausdrückliches Bemühen gewesen, soweit als möglich auch den reichen Beitrag der jüdischen Geschichtswissenschaft zum Gehör zu bringen. In der Tat findet man in den Anmerkungen nicht nur eine Auswertung der antiken Quellen vor allem der römischen Parallelberichte, sondern auch eine ausführliche Auseinandersetzung mit der Literatur zur Religion, Geschichte und Archäologie der Zeit. So werden z. B. die Ausgrabungsergebnisse von Masada berücksichtigt und zur Literaturkritik herangezogen. Zum Verständnis der jüdischen Geschichte und Religion wird gerade durch diesen Anmerkungsapparat außerordentlich gefördert! In den Anmerkungen zu Buch V werden, was neben den Theologen vor allem auch den Kunsthistoriker und Archäologen sehr interessieren dürfte, eingehend Tempelkult, Funktionen und Gewandung des Hohenpriesters beschrieben. Dieser Band, der gerade hinsichtlich der Religionsgeschichte bedeutsame Texte enthält, wurde von den Herausgebern Martin Buber gewidmet. Man darf nur einen Wunsch aussprechen: Möge dieses verdienstvolle Werk zügig voranschreiten. W. E.

Hans Kohn: Karl Kraus. Arthur Schnitzler. Otto Weininger. Aus dem jüdischen Wien der Jahrhundertwende = Schriftenreihe Wissenschaftlicher Abhandlungen des Leo Baeck Institute of Jews from Germany, Bd. 6, Tübingen 1962. J. C. B. Mohr (Paul Siebeck). 72 Seiten.

Verfasser stellt in seiner Robert Weltsch gewidmeten Schrift an drei repräsentativen Gestalten dar, welcher Art die von Juden in Wien gelebte Geistigkeit war. Er betont mit Recht, daß zwar keineswegs es Juden allein, aber eben doch vorwiegend Juden waren, die zu Beginn des zwanzigsten Jahrhunderts, vor dem Ende des ersten Weltkrieges Wien zu einem geistigen Mittelpunkt in Europa machten! Juden bildeten damals etwa neun Prozent der Wiener Stadtbevölkerung. Aber gleich hier setzt das Problem ein. Die geistig hervorragenden Juden waren weder glaubensmäßig noch sozial in ihrer jüdischen Umwelt geborgen. Verf. betont: Schnitzler, Kraus und Weininger waren einsame Gestalten, gleichsam abgeschnitten von ihrer Herkunft, und keiner Gruppe, auch keiner literarischen zugehörig, an keine Ideologie gebunden. Ihrer Einsamkeit sich bewußt, sind sie ausgesprochen melancholisch, wie denn Melancholie die Grundhaltung vieler Wiener Juden war, eine Stimmung von Leid und Unordnung. Von den drei vom Verf. dargestellten Persönlichkeiten blieb nur Schnitzler offiziell Jude, akzeptierte seine jüdische Abstammung ebenso selbstverständlich wie sein Wienertum. Kraus und Weininger verließen das Judentum und verhielten sich ihm gegenüber ablehnend. Kraus, der noch Hitler erleben mußte, hat unter dem Eindruck der nationalsozialistischen Barbarei zuletzt eine positivere Stellung zu seiner jüdischen Abstammung gefunden. Verf. macht darauf aufmerksam, wie hinter Schnitzlers scheinbar leichtfertigen Gestalten der Abgrund gähnt, wie sich unter dem Eindruck des spezifisch österreichischen Antisemitismus unter den Juden Wiens nicht nur eine äußere, sondern auch eine innere Unsicherheit verbreitet, die sich z. B. in den Diskussionen seiner Romane Einsamer Weg und Der Weg ins Freie spiegelt. Weininger in seinem Radikalismus konnte an seiner jüdischen Umwelt kein Genüge finden, aber ebensowenig an einer kirchlichen Tradition. Da nur wenige geistige Menschen seiner Zeit wirklich religiös waren, blieb er auch als Christ nach seiner Konversion ein Einsamer. Kennzeichnend ist, daß er nicht Katholik wie die Mehrheit der Österreicher wurde, sondern Protestant, geprägt von der Überzeugung der Sündhaftigkeit und Verworfenheit des Lebens. Diese Überzeugung äußerte sich in seinem Selbsthaß, in seinem Haß gegen das Judentum ebenso wie in seiner Verachtung der Geschlechtlichkeit, seiner Polemik gegen die Frau. Kraus, im Grunde ein konservativer Traditioneller, eiferte mit sittlichem Pathos gegen die kulturzerstörerische Tätigkeit und kapitalistische Käuflichkeit der

jüdischen Presse Wiens, wie er sich ausdrückte, übersah aber weitgehend die weit größere Gefahr der Germanophilie. Mit Recht kommt der Verf. zu dem Schluß: „Man kann von dem Wien der Jahrhundertwende und der Stellung jüdischer Menschen in ihm nicht sprechen, ohne zu betonen, wie sie alle von dem National- und Rassedanken, das um jene Zeit in Mitteleuropa und gerade in Wien überhand nahm, bedrückt und bedrängt wurden.“ Dies läßt sich in der Tat gerade an diesen drei Repräsentanten zeigen. W. E.

Johann Maier: Vom Kultus zur Gnosis. Studien zur Vor- und Frühgeschichte der „jüdischen Gnosis“. Bundeslade, Gottesthron und Märkabah = Kairos. Religionswissenschaftliche Studien, Heft 1, Salzburg 1964. Otto Müller Verlag. 151 Seiten.

Als erstes Heft einer Veröffentlichungsreihe der Österreichischen Gesellschaft für Religionswissenschaft, die mit Kairos. Religionswissenschaftliche Studien die von der Zeitschrift Kairos behandelten Fragen eigenständig weiterverfolgen und vertiefen sollen, legen die Herausgeber Josef Haekel und Kurt Schubert die Studie von Johann Maier vor: Vom Kultus zur Gnosis. Es handelt sich dabei um den, wie der Verfasser schreibt, „größeren Teil einer im November 1963 von der Philosophischen Fakultät der Universität Wien approbierten Habilitationsschrift“, aus der jedoch ein wichtiger Abschnitt über das altisraelische Ladeheiligtum an anderer Stelle, nämlich als Beiheft zur Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft erscheint. Dem Verf. geht es um die Vorgeschichte der jüdischen Mystik, um ihre Einwurzelung in die jüdische Überlieferung. Die Frage nach den Voraussetzungen der jüdischen Esoterik konnte im Rahmen der alttestamentlichen Studien nicht laut werden, weil sie außerhalb des biblisch-theologischen Interessenbereiches liegt. Der Religionswissenschaftler mußte also einen Schritt weiter gehen, konnte und durfte aber bei der Klärung der Geschichte der jüdischen Esoterik auf die Auseinandersetzung mit den Ergebnissen der alttestamentlichen Wissenschaft nicht verzichten. Dabei mußte berücksichtigt werden, daß die Forschung jüdischerseits wie christlicherseits weitgehend kontroverstheologisch belastet war, das nachbiblische Judentum zu einseitig sah. Die Qumranforschung, an der der Verf. nicht unbeteiligt war — bereits 1960 legte er die beiden Bände vor: Die Texte vom Toten Meer —, bewies aber, wie komplex das Frühjudentum ist. Verf. ist bestrebt, die innerjüdischen Entwicklungen nachzuzeichnen. Er nimmt dabei ausdrücklich Stellung gegen die Tendenz, die auch heute noch weit verbreitet ist, die Religion des Judentums im hellenistischen Zeitalter einfach als Ergebnis eines orientalistisch-hellenistischen Synkretismus hinzustellen. Ihm gelang der Nachweis der eigenständigen Entwicklung der religiösen Entwicklung im Judentum, auch hinsichtlich der Esoterik, auch hinsichtlich der jüdischen Gnosis. Um diesen Nachweis zu führen, setzt er mit der Beschreibung von Tempel und Bundeslade ein. Dies ist um so mehr gerechtfertigt, als die frühe jüdische Mystik den Gottesthron in den Mittelpunkt der Spekulation stellt. Für den Verf. ergab sich daher zwanglos die Gliederung seiner Arbeit in drei Teile. Im ersten behandelt er die historischen und religionsgeschichtlichen Voraussetzungen der israelitisch-jüdischen Kultsymbolik, die Bedeutung des Jerusalemer Tempels, insbesondere des salomonischen Tempelbaus. Der zweite Teil gilt Bundeslade und Gottesthron. In diesem Teil weist der Verf. nach, daß die Bundeslade nicht von vorneherein und allgemeinverbindlich als Kultsymbol für alle israelitischen Stämme galt, sondern wahrscheinlich als Symbol oder Behälter eines Symbols während der Philisternot im Zusammenhang mit einem israelitischen Stämmebündnis angefertigt wurde. Der zeitweilige Verlust der Lade bei der entscheidenden Niederlage der israelitischen Stämme gegenüber den Philistern läßt sie bedeutungslos werden, bis David sie nach Jerusalem überführt und zum Palladium der vereinten Heerbanne von Israel und Juda macht in der Absicht, die zu einem Königreich vereinten Stämme zugleich an seine Dynastie und an Jerusalem, ihre neue Residenz, zu binden. Seit dem salo-

monischen Tempelbau wird die Lade als Zeichen der Erwählung des Hauses David verstanden. Die Lade steht zwar im Allerheiligsten des Tempels, wird aber nicht als Gottesthron angesehen. Gott thront vielmehr über den Cherubim. Verf. deutet die Cherubim als nebeneinanderstehende Kolosse, wie wir sie auch sonst in Vorderasien finden. Die Lade stand anscheinend zwischen ihnen. Im Deuteronomium ist schon eine Abwertung des Königtums zu bemerken, es wird dem Sinaibund unterworfen. Die Lade gilt jetzt als Behälter der Gesetzestafeln. Die Priesterschrift deutet darüber hinaus die Lade als einen transportablen Ersatz der Epiphaniestätte im Allerheiligsten des Tempels. Sie bereitet damit die Möglichkeit einer Vermengung von Lade und Thron vor. Aber erst in der späteren rabbinischen Überlieferung, im Zusammenhang mit der Midrasch-Exegese, verbinden sich gelegentlich Thronvorstellungen mit der Lade. Da die Lade in der kulttheologischen Spekulation keinen wirklichen Platz hat, knüpft die esoterische Überlieferung nicht an sie, sondern an den Kerubenthron im Tempel an. Der dritte Teil der Untersuchung kann sich nun Gottesthron und Märkabah zuwenden. Verf. untersucht Herkunft und Charakter der Thronvorstellung im alten Israel und im Frühjudentum, die Thronvisionen in vorexilischer Zeit, die Thronwagenvision Ezechiels, die Thronvorstellung in der Apokalyptik und in der rabbinischen Überlieferung, um dann auf Spekulation und Praxis der Märkabah-Mystik einzugehen. Während in der Apokalyptik der Gottesthron als Offenbarungsstätte im Vordergrund steht, geht es der esoterischen Disziplin (bis etwa nach 150 nach Christus) vor allem um die Beschreibung des kabod, der gestalthaften Erscheinung Gottes. Mit der legendenhaften Beschreibung der Gefahr dieser Meditation kommt es zum Bestreben, die meditative Versenkung ritualistisch-magisch zu bewerkstelligen. Die Vorstellung vom Gottesthron als Ausdruck der Welt- und Geschichtsmächtigkeit des Schöpfergottes bewahrte diese Esoterik vor einem Aufgehen in einer hellenistischen Gnosis, obwohl die ritualistischen Praktiken dieser nicht unähnlich waren. Noch aus einem andern Grund war die jüdische Esoterik gegenüber der Gnosis immun. Sie ritualisierte den Kosmos, sicherte dadurch die universalkosmische Geltung des Gesetzes und verhinderte somit einen kosmischen Dualismus. Der Aufstieg zum Gottesthron war letztlich nicht durch listige Magie, sondern durch rituellen Dienst zu erreichen. Ziel der Praktiken war nicht so sehr das individuelle Heil, sondern die Schau des thronenden Königs, die der Daseinsbewältigung in dieser Welt dienen sollte. Verf. hat mit seiner Studie einen wichtigen Beitrag geleistet zum Verständnis der Eigenständigkeit der jüdischen Esoterik und damit sowohl zum Problem der jüdischen Gnosis als auch der Grundlegung der späteren jüdischen Mystik. W. E.

Martin Metzger: Grundriß der Geschichte Israels. Neukirchen 1963. Neukirchener Verlag. Neukirchener Studienbücher 2. 240 Seiten.

Verf. gibt eine kurzgefaßte, übersichtlich gestaltete kleine Geschichte Israels, die außer dem Gerüst der politischen, soziologischen, kulturellen und religiösen Daten auch das Zeugnis Israels vom Reden und Handeln Gottes, wodurch Israel sich selbst erst geschichtlich versteht, miteinbegreift. Die Kürze der Darstellung verlangt Entscheidungen, auch solche, mit denen nicht jeder Leser einverstanden sein wird. Aber Grundrisse sollen ja auch nur vorläufig orientieren und zum Weiterstudium anregen, wozu in guter Auswahl Literatur verzeichnet ist.

Ein Schlußkapitel ist dem „Alten und dem Neuen Gottesvolk“ gewidmet, ein Zeichen dafür, daß Schuldgefühl und Selbstbesinnung bei uns anhalten: „Das Heil, das dem Heiden in Christus widerfuhr, ist nicht ablösbar vom Heilshandeln Gottes in der Geschichte Israels. Der Heide ist in das Heil hineingenommen, das Gott Israel zugewendet hat, ist Teilhaber der Segensverheißung geworden, die Gott Israel am Anfang seiner Geschichte gab. — Hätte die Kirche diese Tatsache allezeit im Auge behalten — ihr Verhalten dem Judentum gegenüber wäre ein anderes gewesen. Die Kirche wäre

vor schwerer Verfehlung bewahrt worden, dem Judentum wäre unsagbares Leid erspart geblieben“ (S. 240). R. P.

Alphons Mulders: Missionsgeschichte. Die Ausbreitung des katholischen Glaubens. Regensburg 1960. Verlag Pustet. 535 Seiten.

Die Übersetzung der Missionsgeschichte des Ordinarius für Missionswissenschaft an der katholischen Universität Nijmegen, die nun schon seit einigen Jahren vorliegt, hat die seit Schmidlins großer Missionsgeschichte von 1925 klaffende Lücke geschlossen. In sechs Kapiteln werden die Geschehnisse, Ergebnisse, Probleme und Missionsmethoden von der apostolischen Zeit bis zur Gegenwart zusammengefaßt. Angesichts solcher erstaunlichen Leistungen katholischer Historiker bedauert man nur ab und zu, daß die früheste Zeit, das Judentum und das Neue Testament, gemessen am neueren Forschungsstand, meist etwas stiefmütterlich-schematisch abgehandelt werden. So fällt im Werk von Mulders die unkritische nacherzählende Benutzung der Apostelgeschichte sofort auf. Auch wollen die generalisierenden Urteile über das Judentum in der Einleitung nicht recht gefallen. So kann man nicht einfach sagen, daß die Sadduzäer, „die Nationalisten unter den Juden“, die Lehre von der Auferstehung des Fleisches verwerfen, sofern diese keine offizielle Lehre war. Nicht minder fraglich sind die summarischen Ausführungen über die Reichgottesverkündigung Jesu sowie über Jesu missionarische Anliegen und Absichten, insbesondere über die Stellung Jesu zur Heidenmission. R. P.

José Orabuena: Im Tale Josaphat. Eigene Lebensgeschichte. Zürich-München-Paderborn-Wien 1964. Thomas-Verlag und Verlag Schöningh. 301 Seiten.

Der Titel mag uns zunächst verwundern. Dieser „Lebensbericht“ aber ist im dauernden Angedenken, ja im Angesicht der Toten und des Todes geschrieben und in der Zuversicht, daß die zueinander gehören, einander finden und erkennen werden, wenn Gott sie einst zusammenruft „im Tale Josaphat“.

Der Autor erzählt die Geschichte seiner „geistigen und seelischen Entwicklung“ — „wie ich lernte zu schreiben, wie ich lernte zu glauben, und wie ich nun eben lerne zu sterben“. Er wuchs in Berlin als Sohn jüdischer Eltern auf, die gütig und von kantischer Pflichttreue waren, jedoch ohne religiösen Sinn. Das Kind wußte nicht, „daß es Gott und daß es ein Gebet gebe“. Die Mutter kannte wohl die Bibel, vermochte aber nicht zu glauben, zu ihrem eigenen Leid, wie sie dem erwachsenen Sohn äußerte. Der Religionsunterricht im Gymnasium war ohne Wärme; der Rabbiner schien nur von einem drohenden und strafenden Gott zu wissen. Was Gottesglaube ist, jüdisches Frömmigkeitsleben, lernte der junge Soldat des Ersten Weltkriegs, als er herzkrank in ein Genesungsheim nach Wilna verschlagen wird. Jahrzehnte später findet das Wilna-Erlebnis seinen Niederschlag in dem Roman „Groß ist deine Treue“ (vgl. FR XII, 80). Ihm selbst wird endlich das Gebet „zur Notwendigkeit“, erst unbewußt, dann immer tiefer erkannt und erlebt. Aus dem Gebet erwächst der Glaube und die Begegnung mit Christus. Der Eintritt in die katholische Kirche erfolgt nach langem Zögern und Prüfen erst 1952 in Askona und Einsiedeln, wobei er sich gewiß ist: „Ich verlor durch die Taufe nicht mein Judentum; ich bestätigte es“ (S. 161).

Orabuenas Weg als Schriftsteller war steinig und einsam. Wenige verstanden und förderten ihn. Unter den zeitgenössischen Schriftstellern, die ihm Freunde wurden, gedenkt er des hochbegabten und unglücklichen Josef Roth mit besonderer Liebe (S. 175—181). War J. Roth ein Spötter und skeptischer Geistes, so doch zugleich gläubig wie wenige aus seinem Kreis. Von ihm stammt der Ausspruch, den Orabuena in „Ebenbild — Spiegelbild“ festgehalten hat, jemand „sei so dumm, daß er nicht einmal an Gott glaube“. Orabuenas Hauptwerk, der großartige Roman der Juden von Wilna, entstand in Dänemark, das Orabuena nach „Ebenbild — Spiegelbild“ in England.

Harte Jahre des Exils. Armut und äußere Enge. Aber auch wunderbare Tröstungen und Führungen. Herrliche Träume, schöpferisch und wegweisend, bei denen einem die Engeltäume der Bibel einfallen.

Die letzten Kapitel des Lebensberichtes bezeugen des Autors „immer inniger werdende Beziehung zum Tode“, eine „Vorbereitung, die das Alter sucht“, voll Ernst, doch „ohne Abneigung dem Leben gegenüber“, in vertrauender Ruhe und großer Dankbarkeit. A. R.

James Parkes: Antisemitismus. München 1964. Verlag Rütten und Loening. Aus dem Englischen übersetzt von Arno Dohm. 256 Seiten.

James Parkes, anglikanischer Geistlicher, hat sich seit vier Jahrzehnten mit dem Problem des Antisemitismus beschäftigt und wiederholt dazu Stellung genommen. In dem neuen Buch Antisemitismus zieht er eine Summe seiner Forschung. Im Vorwort rechtfertigt er sein Unternehmen mit der Erklärung, im Jahre 1945 habe sein Buch *An Enemy of the People: Antisemitism* einen großen Erfolg in England und Amerika gehabt, es sei auch in Deutschland herausgebracht worden, jedoch, wie es sich zeigte, zu früh, da die Deutschen zu jener Zeit ein Buch mit einem derartigen Thema nicht hätten vertragen können. Darum habe er das Thema noch einmal aufgegriffen. Er habe dabei festgestellt, daß trotz der veränderten Situation die Probleme des Antisemitismus im wesentlichen geblieben seien.

Die Untersuchung von James Parkes verrät eine außerordentliche Belesenheit ebenso wie seine Bereitschaft, alle antisemitischen Vorurteile abzubauen. Er geht dabei zunächst auf das Problem der Gruppenvorurteile und überhaupt der Psychologie des Vorurteils ein, wobei Gruppenvorurteile unserer Zeit analysiert werden. Sein Hauptaugenmerk gilt dann der Stellung der Juden in der neueren Geschichte, vor allem seit dem Ende des 19. Jahrhunderts bis zur Gegenwart. So widmet sich Kapitel 3 den Juden als den politischen Prügelknaben (1879 bis 1914), Kapitel 6 der jüdischen Welt seit 1881, Kapitel 7 und 8 dem Nationalsozialismus und seinem Einfluß bis heute, Kapitel 9 unterrichtet über die überlebende jüdische Gemeinschaft, Kapitel 10 über Israel und die arabische Welt. Auch dem Antisemitismus in der Sowjetunion wird ein eigenes Kapitel, das 11., gewidmet.

James Parkes gehört zu den Verfechtern der These, daß der Antisemitismus zuletzt auf christliche Wurzeln zurückgeht. Mit dieser Ansicht steht er freilich nicht allein. Jüdische Forscher wie Jules Isaac haben die gleiche Ansicht vertreten. Andere haben freilich widersprochen, so Hannah Arendt. James Parkes hat seine Ansicht, der Antisemitismus gehe auf christliche Wurzeln zurück, im 5. Kapitel seines letzten Buches erneut zu begründen versucht. Zum Anlaß nimmt er die Wiederbelebung falscher Zitate aus dem Talmud, die stets sich wiederholende Anklage auf Ritualmord, die Vermutung einer gefährlichen jüdischen Weltverschwörung gegen die Christenheit. Er verschweigt nicht, daß es schon einen vorchristlichen Antisemitismus gegeben hat. Trotz des von ihm selbst zugegebenen gelegentlich recht gespannten Verhältnisses zwischen Juden und Nichtjuden in der heidnischen Antike glaubt er von einer grundsätzlichen Verschlechterung des Verhältnisses von Juden und Nichtjuden erst seit dem Sieg der Kirche sprechen zu müssen. Er sieht eine einheitliche Linie des Mißverhältnisses von den ersten Tagen der Christenheit bis Auschwitz: „Geändert wurde der normale Verlauf der Beziehungen zwischen Juden und Nichtjuden durch das Vorgehen der christlichen Kirche. Das behaupten zu müssen ist tragisch, aber vor den Beweisen gibt es keine Ausflucht. Noch tragischer jedoch ist, daß nirgends die Linie durchbrochen wurde, die von den ersten Verleumdungen des Judentums im ersten Entwicklungsstadium der christlichen Entwicklung sich weiterzieht bis ins 4. Jahrhundert, als den Juden, während die Kirche ihren ersten Triumph erlebt, die bürgerliche Gleichberechtigung versagt wurde, und weiter durch Schrecken des Mittelalters bis zu Hitlers Todeslagern in unserer Zeit. Allerdings

kamen im Laufe der Jahrhunderte noch andere Ursachen hinzu. In Motivierung und Klima ist die nationalsozialistische Periode der christlichen Lehre nichts schuldig geblieben. Einzelne Christen haben ihr Leben gewagt und verwirkt, indem sie Opfer Hitlers retteten, aber — bei den Kirchen ist die Linie geblieben, wie sie war, ununterbrochen weder durch ausreichende Schuldbekennnisse noch durch Wiedergutmachung oder Reue.“ Wir haben diesen Abschnitt so ausführlich zitiert, weil er nach unserer Ansicht nicht nur etwa für die Methode von Parkes aufschlußreich ist, sondern sein eigenes Unternehmen richtet. Vorurteile kann man nur überwinden durch Klärung, nicht aber durch Schaffung neuer Vorurteile. Trotz seiner außerordentlichen Belesenheit fehlt es dem Verfasser am Vermögen, ein differenziertes Urteil zu fällen. Niemand wird die Verfolgungen der Juden bagatellisieren wollen. Doch sind folgende Fragen zu stellen: Gelten die Verfolgungen für alle Zeiten, gelten sie in gleicher Intensität, steht nicht Verfolgung Duldung und auch Anerkennung gegenüber? Um die Lage der Juden beurteilen zu können, muß man berücksichtigen, wie das Mittelalter selbst den Juden einen Platz zwischen den Heiden einerseits und den Ketzerern andererseits angewiesen hat. Der Kult der Heiden galt als verwerflich, als Götzendienst; im Kult der Juden sah man eine Fortsetzung des alttestamentlichen Kultes, der seinerseits in typologische Beziehung zum christlichen gesetzt wurde. Insofern der alttestamentliche Kult verehrungswürdig war, galt das auch für den jüdischen Kult. Damit soll nicht geleugnet werden, daß trotzdem der Verdacht antichristlicher Gebete und Flüche bestand. Damit wird die Frage nach einer jüdischen Abwehrhaltung gegenüber den Christen aufgeworfen. Daß es eine antichristliche jüdische Polemik gab, wird der nicht bestreiten, der an den Sefer Nizzachon und die Toledoth Jeschu denkt. Parkes hat wohl in seinem Versuch, den Juden gerecht zu werden, zu wenig bedacht, daß manche Vertreter des Judentums durch ungeschicktes Auftreten Gefühle des Hasses erwecken konnten. Doch noch ein Wort zu der mittelalterlichen Problematik. Stärker, als Parkes es tut, müßte die Aufsplitterung der Rechtssphären, der Widerspruch zwischen theoretischem und praktischem Recht, gesehen werden. Damit soll natürlich in keiner Weise die Tatsache einer christlichen Judenfeindschaft verringert oder verkleinert werden. Trotzdem muß man sich gegen das Bild einer geradlinigen Entwicklung, wie Parkes es zeichnet, mit Nachdruck verwahren. Auch ist zu bedenken, daß der nationalsozialistische Antisemitismus sich keineswegs auf christliche Motive gestützt hat, sondern sich auf völkisch-rassistische Motive berief. Das Problem liegt freilich darin, zu klären, wie es zur Transformation der Motive kommen konnte. Auch scheint es nicht gerecht, den Kirchen als ganzes jedes Zeichen der Reue abzusprechen. An Reuebekenntnissen der evangelischen Kirche in Deutschland hat es nicht gefehlt. Es sei auch auf die Verlautbarungen der katholischen Bischöfe Deutschlands von 1961 und 1962 hingewiesen (vgl. FR XIII, 3; XIV, 3)¹. Inzwischen hat ferner die Debatte auf dem Zweiten Vatikanischen Konzil über das Verhältnis Kirche und Juden gezeigt, wie viele katholische Bischöfe um Verantwortung und Mitschuld der Christen wissen. Wiewohl nun James Parkes mit seiner Grundthese von der christlichen Wurzel des Antisemitismus Widerspruch hervorrufen wird, so ist seine Arbeit doch gewiß auch in diesen Partien noch bedenkenswert. Es muß aber gefragt werden, ob so generalisierende Urteile, wie sie sich bei Parkes finden, nicht letztlich doch mehr schaden als nutzen, weil sie dem Fragenden kein zutreffendes Bild der geschichtlichen Vorgänge zu vermitteln vermögen. Da die Fehlurteile den Zugang zur eigentlichen Problematik vielfach verstellen, wäre es wünschenswert, derartigen Arbeiten sorgfältige Detailuntersuchungen zur Seite zu geben. Sie könnten ein zutreffenderes Bild ergeben, als es Parkes bei aller guten Absicht zu zeichnen vermag.

W. E.

¹ Erklärung der deutschen Bischöfe zum Eichmann-Prozeß, Gebet für die ermordeten Juden und ihre Verfolger, vom 29. 8. 1962. Aus dem Hirtenwort der in Fulda versammelten Bischöfe Deutschlands.

Max Präger / Siegfried Schmitz (Hrsg.): Jüdische Schwänke. Wiesbaden 1964. Rheinische Verlagsanstalt. 282 Seiten.

Mit einem interessanten Nachwort von S. Schmitz versehen, haben die Herausgeber hier eine Auswahl jüdischer Schwänke, jüdischer Witze, vorgelegt, die im wesentlichen der 1920 im Verlag der Schweizerischen Gesellschaft für Volkskunde in Basel erschienenen Sammlung „Rosinkes mit Mandlen“ entnommen sind. Die J. Olsvanger als Zeugnis der Volksliteratur der osteuropäischen Juden herausgegeben hatte. Eine geringere Zahl von Schwänken entnahmen die Herausgeber und Übersetzer der Sammlung „Jüdische Witze“ von A. Rawnitzky, einige wenige fügten sie aus eigener Kenntnis hinzu. S. Schmitz sieht die soziologische Grundlage des jüdischen Witzes in der Fremdheit der Juden inmitten ihrer Umgebung: zu den besonderen Kennzeichen zählt er die fast schrankenlose Assoziationsfähigkeit, ein orientalisches Erbe, die breite ausgeschmückte Erzählung, die Neigung zum Schwankhaften, schließlich die Züge, die sich aus den sozialen, wirtschaftlichen Verhältnissen der jüdischen Massen im Osten ergaben. Nach Schmitz ist ja der „ursprüngliche jüdische Witz . . . , wie eben jeder Witz, ein von der Masse getragenes Geistesprodukt, demgemäß beeinflußt durch die innere geistige Veranlagung der jüdischen Masse, die im Osten wohnt“ (S. 272).

Die Ausgabe hat hohes Niveau, die Lektüre belehrt nicht nur, sie ergötzt auch echt. Die Gliederung der Herausgeber ist klar und einleuchtend.

Wer hier zum erstenmal mit dem jüdischen Witz bekannt wird, mag bemerken, daß die spitz-geschlossenen Pointen selten sind: das Breite und seltsam Offene dieser Schwänke wird ihn aber zu eifriger Lektüre laden.

R. P.

Henri Daniel-Rops: Er kam in sein Eigentum. Die Umwelt Jesu. Aus dem Französischen übersetzt von Sigrid Stahlmann. Stuttgart 1963. Deutsche Verlagsanstalt. 424 Seiten, 16 Abbildungen, mehrere Zeichnungen und Karten.

Man wird kaum ein Buch nennen können, das die vielfältigen, wissenswerten Realien (alles, was das tägliche Leben betrifft) aus der Umwelt Jesu in spannenderer, lebenswürdigerer und gefälligerer Form dem Leser serviert. Darin ist der Verf., Mitglied der Académie Française, unübertroffen. Aber gerade weil sich das Buch so leicht und unterhaltend liest, muß vor seinen nicht zu verhehlenden Schwächen gewarnt werden. Sie liegen hauptsächlich darin, daß die Ergebnisse der neueren Exegese wenig herangezogen werden, daß fast alle neutestamentlichen Schriften in ihren Aussagen mehr oder weniger als historisch bare Münze genommen werden und in den Realienkontext hineingearbeitet werden. So einfach sind die Dinge nicht, das muß falsche Vorstellungen wecken! So wird der lukanische Bericht von der Vorstellung im Tempel zu einer „rührenden Szene“ (S. 110), und Maria kommen, „während sie das Magnifikat betet, . . . so viele biblische Erinnerungen, daß man etwa dreißig herausgefunden hat!“ (S. 115). Jesu Totenerweckungen und seine Auferweckung erscheinen auf einer Ebene (S. 327), Worte aus den Synoptikern und dem Johannesevangelium werden bedenkenlos kombiniert und in dieser Kombination dem historischen Jesus unterstellt. Verzerrungen sind daher leider unvermeidlich, und man hat Bedenken, das Buch dem kritiklosen Leser zu empfehlen, obwohl es sehr viel Wissenswertes bietet, das dieser in Fachbüchern kaum nachlesen wird.

Auf die Bedenken, die von jüdischer Seite geäußert wurden, sei hingewiesen. (Vgl. Israelitisches Wochenblatt der Schweiz 1964/18 S. 78, Zürich, 1. 5. 1964.) Warum deutsche Verlage öfter solch künstlich aufgeputzte Titel wählen, statt beim einfach übersetzten Originaltitel zu bleiben (hier: La vie quotidienne en Palestine au temps de Jésus), bleibt rätselhaft. Man weckt nur falsche Vorstellungen.

R. P.

Karl Thieme (Hrsg.): Franz Rosenzweig. Die Schrift. Aufsätze, Übertragungen und Briefe. Frankfurt/M. o. J. (1964). Europäische Verlagsanstalt. Bibliotheca Judaica. 256 Seiten.

Das Nachwort zur Auswahl aus den Werken und Briefen Franz Rosenzweigs, das bereits vor Erscheinen des Auswahl-

bandes erstmals veröffentlicht wurde im Freiburger Rundbrief XV, 57/60, Januar 1964, S. 13–20, schreibt der inzwischen ebenfalls verstorbene Karl Thieme: „Ob aus dem begrenzten Kreis derer, an deren Adresse Franz Rosenzweig sein Werk gerichtet hatte, der deutschen Juden vor Auschwitz, der wesentlich weitere Kreis derer nun zu werden beginnt, an die es gerichtet ist, das ist die Frage, die zu seinem Teil jeder Leser dieser Auswahl zu beantworten haben wird.“ In seiner für ihn so charakteristischen, die Fülle der Gedanken in wenige aber verschachtelte Sätze pressenden Sprachweise beschwört der Herausgeber die Aufmerksamkeit des Lesers für das Werk dessen der gemeinsam mit *Martin Buber* aus hebräischem Sprachgeist die Bibel neu übersetzte — Norbert Lohfink charakterisierte in Stimmen der Zeit 87, S. 444 ff. die Übersetzung als vom Geist des Expressionismus bestimmt, dem sich Rosenzweig in der Tat zugehörig fühlte. Neben Buber ist Rosenzweig wohl der bedeutendste Denker, den das deutsche Judentum kurz vor seinem Untergang hervorgebracht hat. Gleich Buber steht er jenseits von Orthodoxie und Liberalismus. Im Unterschied zu Buber steht er aber auch über den Gegensätzen von Zionisten und Antizionisten, empfindet er die Zionisten als kleinjüdisch — ein Wort, das er in Anlehnung an den Ausdruck Kleindeutsch prägt. Vgl. dazu seinen Brief an Hedwig Cohn-Vohsen vom 7. 3. 1918, S. 222 bis 225. Doch das hindert ihn nicht, den Zionismus als notwendig für das Judentum anzuerkennen. Wie die Sozialdemokratie zur Verwirklichung des Gottesreiches durch die Kirche wichtiger sei als die Kirchlichen, so meint er in einem Brief an Hans Ehrenberg vom 19. 4. 1927, so sei der Zionismus für die Synagoge unentbehrlich. Aber während das Werk Martin Bubers zumindest in aller Mund ist (ob es tatsächlich gelesen und erarbeitet wird, ist freilich eine andere Frage), gehört Franz Rosenzweig, einen kleinen Kreis von Kennern abgesehen, heute zu den Vergessenen.

Die vorliegende Auswahl aus seinem Werk versteht sich als Hinführung und Einführung. Sie will den Leser dazu anlocken, sich mit den Gedanken Rosenzweigs vertraut zu machen. Gerüstet mit dem Vorwissen, das ihm die Auswahl bietet, wird er sich dann die großen Werke, besonders den *Stern der Erlösung*, leichter erschließen. Die Auswahl trägt den Titel: *Die Schrift*. Um die Erschließung der Heiligen Schrift, um ihre Übersetzung, um die Aufgabe des Übersetzers überhaupt hat Rosenzweig sein Leben lang gerungen. Mit dem Übersetzer Rosenzweig machen die beiden ersten Abschnitte der Auswahl, denen der Herausgeber die Überschriften: *Die Schrift und Interpretationen* gab, vertraut. Übersetzen ist, wie Rosenzweig in dem Aufsatz *Die Schrift und Luther* S. 51, bekennt, das, was theoretisch niemand kann, weil es keine vollkommene Übertragung von einer in eine andere Sprache geben kann, aber praktisch doch jeder tun muß und praktisch tut. Jede Mitteilung, jede Unterredung ist Übersetzen: „Wer spricht, übersetzt aus seiner Meinung in das von ihm erwartete Verständnis des Anderen, und zwar nicht eines unvorhandenen allgemeinen Anderen, sondern dieses ganz bestimmten, den er vor sich sieht und dem die Augen, je nachdem, aufgehen oder zufallen.“ Übersetzen ist notwendig, solange es Gespräch gibt. Eine gelungene, eine gute Bibelübersetzung einer vergangenen Generation kann die folgende nicht von der Verpflichtung ihrer eigenen Übersetzung entbinden. Übersetzen ist für Rosenzweig Antwort geben auf die Schrift, Rede und Widerrede, jeder Generation neu aufgegeben, denn jedes Geschlecht ist von der Bibel zum Gespräch eingeladen, zur Begegnung aufgefordert, Antwort geben muß jeder Mensch: „Der Frage des dritten Kapitels der Genesis suchte Paulus die Antwort, indem er die Worte des zwanzigsten Kapitels des Exodus in Frage stellte. Seine Antwort wurde von Augustin und Luther wiederholt, doch auf sein Infragestellen gaben die beiden jeder wieder eine eigene Antwort, jener die Antwort seines Gottesstaates, dieser die Antwort seines Schreibens an die Ratsherren, daß sie christliche Schulen aufrichten sollten“ (S. 76 f.). Übersetzen heißt Interpretieren, jede Übersetzung der Heiligen Schrift offen-

bart eine bestimmte Theologie, jede Neuübersetzung stellt die vorhergehende Theologie in Frage.

Nicht der Willkür ist damit das Wort geredet. Rosenzweig wehrt sich gegen jede Verharmlosung ebenso wie gegen unangebrachte Aufrauungen der Übersetzung. Ein Greuel sind ihm Versuche einer Nachdichtung. Im Nachwort zu den Hymnen und Gedichten des Jehuda Halevi das in den Auswahlband ebenfalls mitaufgenommen ist, fordert er, daß das Fremde in die eigene Sprache als Fremdes eingebracht werde, daß der Leser das Fremde als Fremdes in der eigenen Sprache kennenlernen kann. Hat die fremde Sprache etwas zu sagen, dann muß davon die eigene Sprache angereichert werden: „Es ist gar nicht möglich, daß eine Sprache, in die Shakespeare oder Jesaja oder Dante wirklich hineingesprochen hat, davon unberührt geblieben wäre. Sie wird eine Erneuerung erfahren, genau wie wenn ein neuer Sprecher in ihr selbst aufgestanden wäre. Ja mehr noch. Denn der fremde Dichter ruft in die neue Sprache ja nicht bloß das, was er selber zu sagen hat, hinein, sondern er bringt die Erbschaft des allgemeinen Sprachgeistes seiner Sprache mit zu der neuen, so daß hier nicht bloß eine Erneuerung der Sprache durch den fremden Menschen, sondern durch den fremden Sprachgeist selber geschieht“ (S. 83).

Solches Übersetzen ist aber nur möglich, wenn der Übersetzer in den Dialog mit dem zu Übersetzenden eintritt. So ist die Übersetzung der Schrift nur verständlich aus den religiösen und philosophischen Positionen Rosenzweigs. Ihnen ist der dritte Abschnitt der Auswahl gewidmet, der die Überschrift trägt: *Neues Denken*. Gegenüber den Christen, für die die Heilige Schrift, der er den Namen die Bibel unbedingt zuerkennt, nur das Alte Testament ist, hält er bewußt an der Einheit der Schrift fest. Von jüdischer Bibel zu sprechen, erscheint ihm als in die Defensive gehen. Aber sein Bekenntnis zum Judentum ist nicht selbstverständlich. In der Auseinandersetzung mit christlich gewordenen Freunden und Verwandten erfährt er sein Judesein und begründet es. Die entscheidenden Briefe, in denen er sein Verhältnis zum Christentum, zur Judenmission, zum Zionismus sagt, hat der Herausgeber in den Auswahlband aufgenommen. Hervorgehoben seien die Briefe vom 31. 10. und 1. 11. 1913 an Rudolf Ehrenberg. Was er im letzteren Schreiben über das Verhältnis von Kirche und Synagoge sagt, gehört zum Tiefsten, was zu diesem Thema jüdischerseits geäußert wurde. Er bekennt sich zur Demutsgestalt der Synagoge, „die vom Allgemeinmenschlichen unverlockt, nur vom Ärgernis weiß“, und darum der Kirche eine stumme Mahnerin ist, daher aufbewahrt bis zum Tage, da der letzte Grieche in die Kirche eingegangen sein wird und der Jüngste Tag, „der Erntetag der Hoffnung, anbricht“ (S. 218).

Gespräch zwischen Christen und Juden, wie es sich u. a. die Gesellschaften für christlich-jüdische Zusammenarbeit in Deutschland zur Aufgabe gesetzt haben, dürfte an den Werken und Briefen Rosenzweigs nicht vorbeigehen. Die Auswahl erleichtert zweifellos den Zugang zu dem an sich nicht leicht erschließbaren Werk Rosenzweigs. Doch geht der Band nicht nur die an, die am Gespräch der Religionen interessiert sind, die von ihrem Glauben her erkannt haben, daß die Begegnung von Christen und Juden von der gemeinsamen Grundlage der Heiligen Schrift her gefordert ist. Vielmehr hat Rosenzweig in seiner Auseinandersetzung mit Kant, Schelling und Hegel einen gewichtigen Beitrag zur deutschen Geistesgeschichte geleistet, den man nicht unbeachtet sein lassen sollte. In einer Zeit, die fast schon vergessen hat, was der Versuch, Deutscher und Jude zugleich zu sein, bedeuten konnte, ist es doppelt geboten, auf die Werke und Briefe von Rosenzweig hinzuweisen.

Der Auswahlband ist das Angebot, einen zu Unrecht Vergessenen wieder kennen zu lernen. Man möchte wünschen, daß dies Angebot von vielen angenommen würde. Es wäre sehr zu begrüßen, wenn die Auswahl zur Einladung würde, Rosenzweigs Werk als Ganzes kennenzulernen. W. E.

Cecil Roth: A History of the Jews in England. Oxford 1964. Clarendon Press: Oxford University Press. Third Edition. 311 Seiten.

Bereits 1941 konnte Cecil Roth die erste Auflage seiner Geschichte der Juden in England erscheinen lassen. In den fünfzehn Jahren, die zwischen dem Abschluß des Manuskriptes für die erste Auflage und dem Erscheinen der dritten Auflage vergangen sind, wurden bedeutsame Einzelstudien veröffentlicht. Verf. hat sie in der Neuauflage seiner Geschichte berücksichtigen können. Vor allem kam ihm die Untersuchung von Richardson über die englische Judenheit unter den angevinischen Königen zugute. Verf. hatte selber bereits 1937 eine umfassende Bibliographie zur Geschichte der Juden in England erscheinen lassen und sich auch in den letzten Jahren in mehreren Studien vor allem zur Geschichte der Juden im mittelalterlichen England befaßt. So darf er als ein vorzüglicher Kenner gerade dieses Stoffes gelten. Beim Lesen seiner Darstellung empfindet man erst, wie sehr uns eine knappe, rasch orientierende, zugleich aber gut dokumentierte und Auskunft über die Quellen gebende Geschichte der Juden in Deutschland fehlt. Roth verbindet die Gedrängtheit der Darstellung, die rasche Übersicht und Zusammenschau ermöglicht, mit einer guten Dokumentation. Sein ergänzender Anmerkungsapparat, für den er rund 24 Seiten benötigt, konzentriert sich auf die Hauptprobleme, wie z. B. das erste Auftreten der Juden in England, die Erörterung des Wertes kirchlicher Bestimmungen in den angelsächsischen Gesetzesammlungen für die Feststellung tatsächlich vorhandener jüdischer Siedlung. Er bietet eine Übersetzung ins Englische von dem Bericht des Ephraim von Bonn über das Massaker in York (1190), den Joseph ha-Cohen in sein Emek ha Bakha (Tal der Tränen) aufgenommen hatte und der auch bei Neubauer und Stern in den Hebräischen Berichten über die Judenverfolgungen während der Kreuzzüge veröffentlicht wurde. Besonderes Interesse verdient die Beobachtung, daß es im dreizehnten Jahrhundert Konvertiten zum Judentum gab, Geistliche, die sich unter dem Eindruck ihrer hebräischen Studien dem jüdischen Glauben zuwandten, die deswegen angeklagt und als Apostaten verbrannt wurden. Aufsehen erregte die Bekehrung eines Oxforder Dekans 1222 zum Judentum, mehr noch die des Dominikaners Robert von Reading 1275, die auch Florentius von Worcester erwähnt. Nach jüdischen Chronisten wurde sie Anlaß zur Vertreibung der Juden aus England. Roth bemerkt, daß sie der Vertreibung (1290) nicht unmittelbar vorausgeht, wohl aber Anlaß der Beschränkungen gewesen sein kann, wie sie mit dem Statutum de Judeismo gegeben waren. Verdienstvoll ist auch, daß er zu ermitteln sucht, wie groß die Zahl der Juden Englands zur Zeit ihrer Ausweisung 1290 war. Nach der Steuerliste von 1280 waren 1179 Personen über 12 Jahre steuerpflichtig. Rechnet man die Nichtsteuerpflichtigen einschließlich der Armen hinzu, so kommt man auf höchstens 2500 bis 3000 Juden zur Zeit der Vertreibung. Das ist die Zahl, die bereits Caro in der Sozial- und Wirtschaftsgeschichte der Juden angenommen hatte. Die Diskussion der wirtschaftlichen Lage der Juden in England nimmt bei Roth einen großen Raum ein. Doch erwähnt er wenigstens die wissenschaftliche Tätigkeit und geht auf das Problem der christlich-jüdischen Kontroversen ein. Gegen Blumenkranz neigt er mit Werblowsky dazu, die Disputation des Giselbert Crispin als literarische Fiktion zu werten. So beachtenswert die Geschichte der Juden im mittelalterlichen England ist, so vermag sie sich doch nicht an Bedeutung mit der Geschichte der Juden im neuzeitlichen England zu messen. Die Frage der Wiederezulassung, die Gründe für die Wiederezulassung, die soziale und politische Bedeutung der Juden in England bis zu ihrer Emanzipation und den ersten jüdischen Parlamentsmitgliedern, wird eingehend erörtert. Dabei kommt das Verhältnis der Kirchen zu den Juden eingehend zur Sprache, ebenso die Frage des Judaisierens oder angeblichen Judaisierens mancher Christen. Diese Anklage wurde z. B. gegen James Whitehall von der Christ-Church in Oxford 1624 erhoben. Die Ehrfurcht vor dem Wort des Alten Testaments, besonders dem hebräischen Urtext, veranlaßte manche

Baptistenprediger, den Sabbat zu halten (vgl. dazu Roth, Kapitel VII). In einer so kurzgefaßten Geschichte darf man freilich nur Hinweise erwarten. Die Literaturverweise erlauben jedoch dem Leser eine weitere Vertiefung. Gerade die Bemühungen um die Wiederezulassung der Juden in England, die Aufnahme der sephardischen Juden, erinnert an den großen Zusammenhang der englisch-jüdischen Geschichte mit der Spaniens und der Niederlande. Innerhalb der Geschichte der christlich-jüdischen Begegnung ist das ein besonders wichtiges Kapitel. So ist die Darstellung, die Roth bietet, nicht nur für die englische Geschichte wertvoll, sondern darüber hinaus von allgemeinem Interesse.

W. E.

Nelly Sachs: Zeichen im Sand. Die szenischen Dichtungen der Nelly Sachs. 1963. 355 Seiten.

Fahrt ins Staublose. Die Gedichte der Nelly Sachs¹. 1961. 386 Seiten. Beide: Frankfurt/Main. Suhrkamp Verlag.

Der Friedenspreis des deutschen Buchhandels ist in diesem Jahr der Dichterin Nelly Sachs zugesprochen worden und wird ihr am 17. Oktober in der Frankfurter Paulskirche feierlich überreicht werden². Sie ist die erste Frau, die diesen nunmehr zum 15. Mal verliehenen Preis erhält, und sie ist Jüdin — nicht nur das: ihr Werk lebt aus dem jüdischen Schicksal und aus dem Geist der jüdischen Mystik. Niemand könnte mit größerem Recht einen Friedenspreis erhalten als sie, deren Visionen hervorwachsen aus der Vernichtung ihres Volkes und die doch ohne Haß ist.

Diese deutschsprachige Jüdin, der es noch im Jahre 1940 gelang, mit ihrer alten Mutter aus ihrer Geburts- und Heimatstadt Berlin nach Schweden zu entkommen, und die seither dort, abgesondert von der Sprache ihrer Dichtung, lebt, jetzt schon seit Jahren nach dem Tod der Mutter allein, ist zweifellos gegenwärtig eine der stärksten lyrischen Kräfte in deutscher Sprache und so in zwiefacher Hinsicht eine außerordentliche Erscheinung. Lyrik dieser Art, visionäre, ekstatische oder traumhafte Lyrik, selten in unserer Zeit in deutscher Sprache, wird zunächst immer nur von wenigen in ihrem Rang erkannt werden. Nelly Sachs hat Gedichtbände — mit jahrelangen Unterbrechungen — seit 1947 in Deutschland veröffentlicht; aber sie ist eigentlich erst in den letzten Jahren im Bewußtsein jener Deutschen, die Lyrik lesen, wirklich bekannt geworden und hat ihren Platz als eine der Ersten im Bereich der lyrischen Schöpfung eingenommen.

Die biographischen Daten der Nelly Sachs sind rasch zusammengebracht. Sie wurde 1891 in Berlin geboren als einziges Kind eines wohlhabenden und kunstliebenden jüdischen Hauses. Sie liebte Musik und Tanz und fing auch schon früh an, Gedichte zu schreiben, „gute Lyrik der Zeit, aber sie ragte nicht darüber hinaus als etwas unerhört Neues“, wie Walter A. Berendsohn schreibt³, mit einem zuweilen von Trakl, zuweilen von Hofmannsthal herkommenden schwermütigen Ton. Irgendwie hat sie unter dem Nationalsozialismus bis zum Jahre 1940 verborgen in Berlin leben können, während alle ihre Freunde, ihre Verwandten nach und nach verschwanden und aus den Vernichtungslagern im Osten nie wieder zurückgekehrt sind. Dann gelang ihr die Flucht nach Schweden. (Selma Lagerlöf hatte ihr die Ausreisegenehmigung besorgt.) Dort lebte sie mit ihrer Mutter ganz verborgen, mittellos, einsam. Als die Mutter 1943 erkrankte, schrieb sie in langen Nachtwachen an ihrem Bett das Mysterienspiel „Eli“, ein

¹ Das Buch enthält: „In den Wohnungen des Todes.“ Berlin 1946. Aufbau-Verlag. „Sternverdunkelung.“ Amsterdam 1949. Bermann-Fischer/Querido-Verlag. „Und niemand weiß weiter.“ Hamburg und Münster 1957. Verlag Heinrich Ellermann. „Flucht und Verwandlung.“ Stuttgart 1959. Deutsche Verlags-Anstalt.

² Der Börsenverein des Deutschen Buchhandels begründete die Entscheidung damit, daß die Lyrik und die szenischen Darstellungen der Dichterin einsteht „für das jüdische Schicksal in unmenschlicher Zeit, als ihre Familie in den Konzentrationslagern des Dritten Reiches umkam und sie das Leiden und Sterben ihrer mitgeflüchteten Mutter erleben mußte. Die Ausrottung ihrer jüdischen Glaubensgenossen wurde zum Motiv ihres dichterischen Werkes“. Nelly Sachs' „Ihre abendliche Widerlegung, daß nach Auschwitz ein Gedicht nicht mehr möglich gewesen sei.“

³ In: Nelly Sachs zu Ehren. Frankfurt/M. 1961. Suhrkamp Verlag. S. 97.

Spiel vom Schicksal des jüdischen Volkes in Polen, reine Lyrik, und nun nicht mehr gute Verse ohne besondere Eigenart, sondern erschütternde Visionen in einer unverwechselbaren, gleichsam neugeborenen Sprache. Das Mysterienspiel wurde erst viel später, 1951, veröffentlicht. Es ist in „Zeichen im Sand“ enthalten. Nach dem Krieg erschienen nun nach und nach ihre Gedichtbände: 1947 „In den Wohnungen des Todes“¹, 1949 „Sternverdunkelung“¹, 1957 „Und niemand weiß weiter“¹, 1959 „Flucht und Verwandlung“¹. 1961 gab dann der Verlag Suhrkamp einen Sammelband ihrer Gedichte unter dem Titel „Fahrt ins Staublose“ heraus, in dem außer den bisher veröffentlichten Zyklen noch die Gruppen „Fahrt ins Staublose“ und „Noch feiert Tod das Leben“ zum ersten Mal erscheinen (auf ihren eigenen Wunsch sind von ihren Gedichten vor 1940 keine aufgenommen). 1964 erschien als Inselbüchlein „Glühende Rätsel“ als bisher letztes. Auch eine Anzahl szenischer Dichtungen folgten der ersten: „Abram im Salz“ ist 1944, „Nachtwache“ 1945, „Simson fällt durch die Jahrtausende“ 1955 begonnen worden. 1955 entstand „Der magische Tänzer“ und darauf bis heute eine Anzahl ganz kurzer Szenen, bei denen Tanz, Mimik, Musik ebensoviel Gewicht haben wie das Wort. Sie alle sind in dem Sammelband „Zeichen im Sand“ bei Suhrkamp 1962 veröffentlicht worden. „Eli“ ist mehrmals im deutschen Rundfunk gesendet worden und macht als Hörspiel einen sehr großen Eindruck. Nelly Sachs hat sich auch als Übersetzerin moderner schwedischer Lyrik einen Namen gemacht, und allmählich ist sie so zu einer weithin hörbaren Stimme geworden, hat sich aus ihrer Einsamkeit herausgelöst und die Verantwortung übernommen, die ihr Name ihr nun auferlegt. Seit dem Krieg hat Nelly Sachs bisher nur einmal deutschen Boden betreten, als sie 1960 in Meersburg den Droste-Preis empfing². Sie will im Oktober persönlich in Frankfurt den Friedenspreis entgegennehmen.

Nelly Sachs war bereits über 50 Jahre alt, als die eigentliche visionäre und sprachschöpferische Kraft in ihr aufbrach. Das Wort war zwar bereits ihr vertrautes Medium, die lyrische Schwingung ihrer Seele eingeboren. Um Unerhörtes zu schaffen, fehlte noch die unerhörte Vision. Um wirklich Großes zu schaffen, genügt die geheimnisvolle Verbindung zwischen Erleben und Wort, die den Lyriker ausmacht, nicht. Es gehört dazu die Gewalt eines allumfassenden Welterlebnisses, vielleicht auch der schreckliche Druck des Zusammenpralls mit den Kräften des Negativen. Nelly Sachs ist dies durch die Vernichtung ihres Volkes und den Verlust fast aller, die sie liebte, widerfahren. Sie war herangewachsen in der deutschen Bildungswelt vor dem Ersten Weltkrieg, ohne zunächst ihr Judentum als Besonderheit zu erleben. Erst spät wurde sie durch die Vermittlung christlicher Freunde mit den Werken der jüdischen Mystik, den Schriften der Chassidim bekannt, die sie dann aber sogleich als Heimatgrund erkannte und sich zutiefst zu eigen machte. Doch ihre große Dichtung ist erst unter dem Schrecken der Judenvernichtung zum Durchbruch gekommen: „Israels Leib im Rauch durch die Luft“, wie es in dem ersten Gedicht ihres Gedichtbandes „In den Wohnungen des Todes“ heißt.

Israels Schicksal ist die Kraft, die ihr Wort zur großen Dichtung gemacht hat. Aber Israels Schicksal ist und war immer Israels Verhältnis zu Gott. Nelly Sachs hat ihre besonderen Wortzeichen für dieses Verhältnis, die auf die unbeschreibliche Weise der lyrischen Aussage und lyrischen Vision in jedem ihrer Gedichte, jeder ihrer Dichtungen das Ganze zur Anwesenheit bringen: Gott, die Schöpfung, den Menschen; den Abgrund des Lichts und den Abgrund der Nacht, und dies zugleich in dem einmaligen Ton, der zwischen Jahwe und dem Auserwählten Volk zu Hause ist. Ihre Worte vermitteln

den Eindruck jahrtausendealten Leidens dieses Volkes in seinem heutigen Leiden — „Urzeitenspiel von Henker und Opfer / Verfolger und Verfolgten / Jäger und Gejagte“¹ —, aber sie vollbringen auch das, was die Dichterin als das Werk des Heiligen, d. h. des jüdischen Mystikers in der chassidischen Tradition bezeichnet: daß er „die Gebete der Verfolgten, / die vom Fußboden bis zum Himmel aufgebahrt sind, / mit Heimweh beflügeln kann...“².

Besonders in den ersten Gedichtbänden und in dem Mysterienspiel „Eli“ sind es noch die ganz konkreten Schrecken und das einzelne Leid, von dem ihre Inspiration ausgeht. Aber auch dies ist schon Zeichen, in den Schöpfungszusammenhang eingeordnet. Man könnte unzählige Beispiele dafür anführen. Es sei hier nur ein kurzes Gedicht, fast mehr ein Gebet als ein Gedicht, aus ihrer ersten Sammlung „In den Wohnungen des Todes“³ zitiert. Ein Motto steht darüber:

„Alles Vergess'nen
denkst du in Ewigkeit.“

Das Gedicht lautet:

Du gedenkst der Fußspur, die sich mit Tod füllte
Bei dem Annahen des Häschers.
Du gedenkst der bebenden Lippen des Kindes,
Als sie den Abschied von seiner Mutter erlernen mußten.
Du gedenkst der Mutterhände, die ein Grab aushöhlten
Für das an ihrer Brust Verhungerte.
Du gedenkst der geistesverlorenen Worte,
Die eine Braut in die Luft hineinredete zu ihrem toten
Bräutigam.

Es ist der uralte Klang der Bibel: „Herr, gedenke...“, „Herr, gedenke nicht...“, den wir alle heute noch nachsprechen. Darin ist der Überschnitt aus dem Vergänglichen ins Ewige getan, der für Nelly Sachs so charakteristisch ist. Später wird Israels Schicksal in unserer Zeit andeutungshafter aufgerufen, und das ewig Gültige oder ewig Zeichenhafte daran leuchtet stärker. So in dem wunderbaren Gedicht „Abschied“ aus dem Buch „Sternverdunkelung“⁴.

Abschied —
aus zwei Wunden blutendes Wort.
Gestern noch Meereswort
mit dem sinkenden Schiff
als Schwert in der Mitte —
Gestern noch von Sternschnuppensterben
durchstochenes Wort —
mitternachtgeküßte Kehle
der Nachtigallen —
Heute — zwei hängende Fetzen
und Menschenhaar in einer Krallenhand,
die riß —
Und wir Nachblutenden —
Verblutende an dir —
halten deine Quelle in unseren Händen.
Wir Heerscharen der Abschiednehmenden,
die an deiner Dunkelheit bauen —
bis der Tod sagt: schweige du —
doch hier ist: weiterbluten!

Israels Schicksal ist ein Zeichen. Es gilt für Menschenschicksal überhaupt. Aber zugleich ist es auch einmalig, wie Gottes Anruf einmalig war: „Höre, Israel...“ Die selber so tief Mitbetroffene fragt vor diesem Rätsel: Warum? „Warum die schwarze Antwort des Hasses auf dein Dasein, Israel“ (Gedichtanfang aus „Sternverdunkelung“)⁵. In diesem Gedicht versucht die Dichterin eine Deutung:

Fremdling, du,
einen Stern von weiterher
als die anderen...

¹ S. o. S. 136. Anm. 1.

² Als erste öffentliche Ehrung erhielt die Dichterin im Jahre 1958 den Literaturpreis des Verbandes schwedischer Lyriker. Der Kulturkreis im Bundesverband der deutschen Industrie verlieh ihr 1959 eine Ehrengabe. Nach dem Droste-Preis erhielt sie 1961 den Literaturpreis der Stadt Dortmund von einer Stiftung zugesprochen, die mit ihrem Namen dauernd verbunden bleiben soll. (Anm. d. Red. d. FR.)

¹ Fahrt ins Staublose, S. 77.

² Das, S. 350.

³ Das, S. 27.

⁴ Fahrt ins Staublose, S. 124.

⁵ Das, S. 100.

Deine Herkunft verwachsen mit Unkraut —
deine Sterne vertauscht
gegen alles, was Motten und Würmern gehört,
und doch von den Traumsandufeln der Zeit
wie Mondwasser fortgeholt in die Ferne.

Wie weit dein Weg von der Segnung,
den Äon der Tränen entlang
bis zu der Wegbiegung.
da du in Asche zerfallen.

dein Feind mit dem Rauch
deines verbrannten Leibes
deine Todverlassenheit
an die Stirn des Himmels schrieb! . . .

Warum die schwarze Antwort des Hasses
auf dein Dasein,
Israel?

Aber Israel soll auf den Haß mit Frieden antworten — das
ist für Nelly Sachs Israels Auftrag in dieser Zeit:

Leget auf den Acker die Waffen der Rache,
Damit sie leise werden — . . .

Das Kind im Schlafe gemordet,
Steht auf; biegt den Baum der Jahrtausende hinab
Und heftet den weißen, atmenden Stern,
Der einmal Israel hieß,
An seine Krone.
Schnelle zurück, spricht es.
Dorthin, wo Tränen Ewigkeit bedeuten.

(„Stimme des Heiligen Landes“, aus:
„In den Wohnungen des Todes“¹⁾)

Kinder, Unschuldige, die Frommen: sie haben ein Vermögen,
das Dasein zu heilen, Israels Dasein und auch das Dasein der
Welt überhaupt, der Scherben. in die sie auseinanderfällt:

Aber der Zusammenhang
liegt eingerollt
in der Gebetskapsel eines Frommen,
dem die Scherben gekittet wurden
mit der Gnade Wunderbalsam—

(Aus „Und niemand weiß weiter“²⁾)

Viele von Nelly Sachs' späteren Gedichten gehen weniger
deutlich von einem bestimmten Bild, einer umschriebenen Er-
fahrung aus, sie sind schwerer faßbar, allgemeiner, aber auch
gewaltiger. Sie werden auch immer mehr Fragment — denn
das Fragment mit seinen offenen Grenzen deutet am stärksten
das Unendliche an —, bis die Dichterin zuletzt, in ihren neue-
sten Gedichten, „Glühende Rätsel“, wieder — wie es das Alter
bringt — vom Kleinen, ja vom engsten Alltag ausgeht, vom
Wäschewaschen, Stopfen, der Krankenstube, dem Krank-
sein —, ohne das Sprungbrett des großen Geschehens oder
der Elemente als Ausgang — und von da sofort zu Meer,
Stern, Tod, Auferstehung überspringt, in kurzen, schwer ver-
ständlichen und völlig fragmentarisch gewordenen Zeilen.
Leiden bleibt immer ihr großes Thema; es bleibt der vor-
bestimmte Weg zu Gott. Der gesamte Kosmos und die Ele-
mente des Kosmos ebenso wie die kleinen Dinge der Schöp-
fung leihen ihr die Worte für ihre Visionen. — Da Lyrik sich
nicht durch die Wiedergabe ihres Erlebnisgrundes vermitteln
läßt, da ihr Wesen vielmehr in jedem einzelnen Wort und
dessen Glanz liegt, sei diese kurze Skizze mit zwei von Nelly
Sachs' vollkommensten Gedichten abgeschlossen. Das eine ist
aus dem Gedichtband „Und niemand weiß weiter“ von 1957
genommen³⁾, das andere aus „Noch feiert Tod das Leben“
von 1961⁴⁾. Das eine lautet:

Wer weiß, wo die Sterne stehn
in des Schöpfers Herrlichkeitsordnung
und wo der Friede beginnt
und ob in der Tragödie der Erde
die blutig gerissene Kieme des Fisches
bestimmt ist.
das Sternbild *Marter*
mit seinem Rubinrot zu ergänzen.
den ersten Buchstaben
der wortlosen Sprache zu schreiben —

Wohl besitzt Liebe den Blick.
der durch Gebeine fährt wie ein Blitz
und begleitet die Toten
über den Atemzug hinaus —

aber wo die Abgelösten
ihren Reichtum hinlegen.
ist unbekannt.

Himbeeren verraten sich im schwärzesten Wald
durch ihren Duft,
aber der Toten abgelegte Seelenlast
verrät sich keinem Suchen —
und kann doch beflügelt
zwischen Beton und Atomen zittern

oder immer da.
wo eine Stelle für Herzklopfen
ausgelassen war.

Das andere lautet:

Die gekrümmte Linie des Leidens
nachtastend die göttliche Geometrie
des Weltalls
immer auf der Leuchtspur zu dir
und verdunkelt wieder in der Fallsucht
dieser Ungeduld ans Ende zu kommen —

Und hier in den vier Wänden nichts
als die malende Hand der Zeit
der Ewigkeit Embryo
mit dem Urlicht über dem Haupte
und das Herz der gefesselte Flüchtling
springend aus seiner Berufung: Wunde zu sein —.

Dr. Lili Sertorius

Else Schubert-Christaller (Hrsg.): In Deinen Toren, Jeru-
salem. Jüdische Legenden, nacherzählt von Else Schubert-
Christaller, mit einem Geleitwort von Albrecht Goes. Heil-
bronn 1964. Eugen-Salzer-Verlag. 88 Seiten.

In einer neuen Auflage, unter Verwendung einer Ansicht
von Jerusalem aus der Schedelschen Weltchronik, Nürnberg
1593, gestaltete Peter Schneider den neuen Einband dieses
„nach Gehalt und Gestalt gleich wertvollen Buches“. Wir
zitieren aus der von Angela *Rozumek* verfaßten Bespre-
chung¹⁾: Das Geleitwort von Albrecht *Goes* „will nicht den
Abgrund überdecken, der sich in diesen 23 Jahren auftat“. Im Gegenteil. „Es gibt Abgründe, die man nicht überbrücken
soll. Es gibt Daten, die man nicht ausradieren soll aus dem
Gedächtnis der Nation . . . Antisemitismus ist keine Meinung
noch weniger eine Haltung, sondern eine Pest.“ Jeder Deut-
sche sollte sich diesen Satz einprägen. Und wir sollten das
kleine Buch, in dem er steht, vielen zum Geschenk machen.
Nicht nur um dieses Satzes willen, . . es ist [auch] dazu ange-
tan dem Bild des jüdischen Menschen in manchen Augen, das
noch immer durch den Zerrspiegel des Rassenwahns verzeichnet
ist, eine überzeugende Korrektur zu geben. Die Weisheit und
Milde eines vielerfahrenen alten Volkes ist in diesen Legen-
den des Alten Gottesvolkes, das mehr als andere Völker
gesiebt und geprüft wurde. Die Erzählungen sind zumeist
dem Talmud entnommen. Fast alle berichten von gottes-

¹ Das. S. 68.

² Das. S. 176.

³ Das. S. 169.

⁴ Das. S. 383.

¹ Vgl. Rundbrief (V, 19/20). Januar 1953, S. 35. Da dieses Heft nahezu ver-
griffen ist, wiederholen wir die Besprechung leicht gekürzt.

kundigen Männern. Lehrern ihres Volkes, die nicht nur „Lehrmeister“, sondern „Lebemeister“ waren, erfahren in den geistlichen Dingen und den Menschen liebevoll zugeneigt. „Denn je mehr Weisheit ein Mensch hat, zu desto mehr Wirken ist er verpflichtet.“ ... Die Liebe zum Nächsten, der Dienst der Barmherzigkeit an Armen und Geringen erscheint auch hier von entscheidender Bedeutung ... G. L.

Klaus-Dietrich Schunck: Benjamin. Untersuchungen zur Entstehung und Geschichte eines israelitischen Stammes. (Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft 86.) Berlin 1963. Verlag T. Töpelmann. 188 Seiten.

Die vorliegende Studie führt uns zurück ins 13. vordchristliche Jahrhundert, in dem die Vorfahren des Stammes Benjamin in das Westjordanland einzudringen suchten. Diese Vorfahren kommen aus der syrischen Wüste; es sind Sippen, die sich in jenem Raum aus größeren Verbänden abgelöst haben und die nun Siedlungsraum suchen. Dieses Unternehmen bringt sie mit einer Gruppe von Sippen zusammen, in der wir die Vorfahren des Stammes Ephraim erkennen. Das Unternehmen gelingt: der Siedlungsraum wird gewonnen und kann weiter ausgedehnt werden. Nach der Landnahme ändert sich auch das Verhältnis dieser beiden Sippengruppen: aus einem Bündnis, das einem unmittelbaren Ziel diente, wird ein Bund kultisch-religiöser Art. Die Sippengruppen formieren sich zu Stämmen, die stärkere als Stamm Ephraim, die kleinere und schwächere als Stamm Benjamin, wobei es natürlich nicht ausbleiben kann, daß der weitaus stärkere Stamm Ephraim infolge der engen Beziehungen und Bindungen in zunehmendem Maße an Einfluß gewinnt. Dieser Einfluß wird schließlich zu einer Vorherrschaft und endet (um 1100 v. Chr.) mit dem „völligen Verlust der stammesmäßigen Selbständigkeit Benjamins“. Dieser Zustand ändert sich wieder unter dem aus Benjamin kommenden König Saul. Der Geburtsstamm des Königs erhält seine Selbständigkeit wieder. Die Gegnerschaft Benjamins gegen David scheint sich hauptsächlich auf die Person des Königs gerichtet zu haben und nicht gegen die politischen Pläne der Einbeziehung der Nordstämme in ein Königtum aus dem Stamme Juda. So erklärt es sich auch, warum Benjamin im Gegensatz zu den anderen Stämmen des Nordens unter König Rehabeam sich auf die Seite Judas stellt. Und selbst nach der Katastrophe des Jahres 587 v. Chr. spielt dieser nach 1 Samuel 9, 21 „kleinste unter den Stämmen Israels“ eine eigene Rolle. Man kann dem gelehrten Verfasser, dem für diese ausgezeichnete Studie dankende Anerkennung gebührt, nur beipflichten, wenn er abschließend (S. 172) sagt: „Die Geschichte Israels, ja des ganzen jüdischen Volkes, ist unlösbar mit der Geschichte Benjamins verbunden.“ O. K.

Marcel Simon: Die jüdischen Sekten zur Zeit Christi. Einsiedeln-Zürich-Köln 1964. Verlag Benziger. 154 Seiten.

Der Straßburger Professor für Religionsgeschichte gibt in dieser kleinen Studie einen anschaulichen, die Quellen kritisch nachzeichnenden, kurzen und allgemeinverständlichen Bericht über die verschiedenen Richtungen des Judentums zur Zeit Christi. Der Titel „Sekte“, der leicht falsch aufgefaßt werden könnte, wird im Eingangskapitel genau auf den Bedeutungsumfang festgelegt, den er etwa bei Josephus im Wort *haireisis* hat. Besonders eingehend wird die Bundesgemeinschaft von Qumran besprochen. Verf. erörtert auch die Frage der Beeinflussung des Christentums durch die jüdischen Sekten und schreibt dabei insbesondere dem alexandrinischen Judentum mit seinem Streben nach Verbindung von biblischer Offenbarung mit griechischem Denken nachhaltigen Einfluß auf die Entwicklung der frühen Kirche zu.

Denen, die im Geiste des FR die Annäherung des Gottesvolkes beider Testamente erscheinen, sei das kleine Buch sehr empfohlen; die gegenseitige Kenntnis fördert das Verständnis füreinander. Viele Christen werden insbesondere die Korrektur des ihnen normalerweise geläufigen Pharisäerbildes als Gewinn aus der Lektüre mitnehmen. „Der evangelische Befund ist gewiß nicht ganz falsch, da es in den Reihen der Pharisäer bestimmt Heuchler und Frömler gegeben hat.

Aber das Bild ist nicht vollständig und vor allem einseitig. Es wäre zweifellos ebenso ungerecht, darin die glaubwürdigste Darstellung des Pharisäers zu sehen, wie wenn man mit Hilfe von Tartuffe einen Katholiken charakterisieren wollte“ (S. 35). Auf die „Lichtseiten“ der Pharisäer wird von Simon nachdrücklich hingewiesen (worüber sich K. Thieme gefreut haben würde; vgl. FR XIV, 74a). R. P.

Eva Strommenger — Max Hirmer: UR. München 1964. M. Hirmer-Verlag. 48 Seiten u. 38 Bildtafeln.

Wer zu dem kleinen kostbaren Bändchen greift in der Erwartung, er könne sich hier im Stil von „Die Bibel hat doch recht“ über Abraham und seine Heimat unterhalten lassen, mag enttäuscht sein. Der aufgeschlossene Leser jedoch, der bereit ist, unter der behutsamen und sachkundigen Führung von E. Strommenger und mit Hilfe der wunderbaren Fotografien von M. Hirmer in eine eigenständige Kultur, die sich bis ins vierte Jahrtausend zurückverfolgen läßt, einzudringen, dieser Leser wird an dem Bändchen seine helle Freude haben. Sofern er auf Abraham und Israel schauen will, mag es ihm nach dem Studium des Bändchens besser gelingen, das Volk der Bibel in den Kreis der eigenständigen Kulturen ringsum einzuordnen. Wie die Verf. sachkundig berichtet, ist die Frage, ob das ausgegrabene Ur Abrahams Heimat sei, in der Forschung noch kontrovers und wohl eher negativ zu entscheiden. R. P.

Leopold Zunz: Jude — Deutscher — Europäer. Ein jüdisches Gelehrtenchicksal des 19. Jahrhunderts in Briefen an Freunde. herausgegeben und eingeleitet von Nahum N. Glatzer. Tübingen 1964. Verlag J. C. B. Mohr. = Schriftenreihe wissenschaftliche Abhandlungen des Leo-Baeck-Instituts, Bd. 11. 498 Seiten, 4 Tafeln.

Nahum Glatzer hatte schon 1958, ebenfalls als Veröffentlichung des Leo-Baeck-Instituts, einen umfangreichen Briefband vorgelegt: „Leopold and Adelheid Zunz. An Account in Letters.“ Inzwischen hat er 400 weitere Briefe von Leopold Zunz an seine Freunde in einer mustergültigen Edition erschlossen. Darüber hinaus bietet er in seiner ausführlichen Einleitung eine verständnisvolle Einführung in das Wirken und Werden von Leopold Zunz, der 1794 in Detmold geboren, 1886 in Berlin gestorben, einer der bedeutendsten jüdischen Gelehrten im 19. Jahrhundert war, ohne den Begründung und Entwicklung der Wissenschaft des Judentums nicht denkbar sind. Mit Recht betont Nahum Glatzer in seinem Vorwort, daß Zunz in seinem politischen Freiheitsstreben sich nicht allein auf die jüdische Gemeinschaft beschränkte, sondern sein Kampf ums Recht ein allgemein menschliches Anliegen war. Die Kompromißlosigkeit seines Charakters verurteilte ihn freilich dazu, seinen Weg als einzelner gehen zu müssen. Weder der den modernen Forschungsmethoden und Ergebnissen abholden Orthodoxie noch der religiösen Reform, die weitgehend im äußerlichen verharnte, konnte sich Leopold Zunz zugehörig wissen. Der gegebene Wirkungsplatz wäre für Zunz ein Lehrstuhl an einer der deutschen Universitäten gewesen. Aber dazu fehlte es an den nötigen inneren Voraussetzungen. Die christlichen Gelehrten sahen im Judentum weitgehend einen toten Stoff, Judentum war für sie etwas Abgetanes, daher kam für sie die Gründung eines jüdischen Lehrstuhls nicht in Frage. So mußte sich Zunz mit dem bescheidenen Posten als Lehrer und Direktor einer jüdischen Gemeindeschule, dann eines Lehrerseminars begnügen. Nicht durch seine Stellung, wohl aber durch seine Persönlichkeit und durch sein schriftstellerisches Werk hat er auf die Zeit und mehr noch auf die Zukunft der jüdischen Wissenschaft eingewirkt. In seiner Einleitung geht Nahum Glatzer auf die Schriften von Leopold Zunz ein, analysiert sie und berücksichtigt dabei auch die Wertung des christlich-jüdischen Gegenüber durch Leopold Zunz. So erklärt die 1819 erschienene und im Konzept herausgegebene Schrift „Die Organisation der Israeliten in Deutschland“: „Der Israelit haßt den Christen nicht. Er scheut nur seinen Haß und seine Verfolgung... Verachtet den oberflächlichen antijüdischen Schriftsteller; aber

er haßt den Christen nicht.“ Glatzer bemerkt dazu, es habe Zunz sehr viel daran gelegen, „das Mißtrauen zwischen Jude und Christ aus dem Weg zu räumen“. Wie die Briefe selbst zeigen, sieht Zunz den Grund für dieses Mißtrauen vor allem in der Enge theologischer Anschauungen. Er bekämpft jede Art von Konfessionalismus. Als Haupthindernis freier Begegnung erscheint ihm die Persönlichkeit des Papstes; es ist dabei zu erinnern, daß wir uns im Zeitalter Papst Pius' IX. befinden, der sich nach anfänglicher Sympathie für die liberalen Tendenzen seiner Zeit unter dem Eindruck der 48er-Revolution mehr und mehr liberalismusfeindlich gab. Im Kirchenstaat allein bestand noch das Ghetto. Papstfeindliche Äußerungen von Leopold Zunz besagen daher noch nichts über sein Verhältnis zum christlich-jüdischen Gegenüber. Seine Kritik an der Stellung des Papstes muß im Zusammenhang mit seiner Reserve auch gegenüber jüdischen Persönlichkeiten gesehen werden. Die Frage nach Toleranz beschäftigt ihn immer wieder. Auch bei den großen jüdischen Gelehrten der Vergangenheit erkennt Zunz Zeugnisse der Intoleranz. So findet er, daß Raschi nicht tolerant sein konnte. Er war „zu sehr Rabbiner“, als daß ihm „die edle, der Menschen Irrtum schonend ertragende Weisheit“ zugeschrieben werden könnte. Als Zeuge des ersten Kreuzzuges mußte er „ein theologischer und politischer Gegner der christlichen Völker“ sein. Die Sonderstellung des Juden in der außerjüdischen Welt gab Zunz zu schaffen. Ursprünglich apologetische Anliegen sind es, die ihn vielfach zu seinen wissenschaftlichen Untersuchungen veranlassen. Das gilt für seine Forschungen über die Namen der Juden, veranlaßt durch die 1836 erlassene königlich-preussische Kabinettsorder, die den Juden untersagte, jüdische durch christliche Namen zu ersetzen. Zunz wies die Tradition auch sogenannter christlicher Namen bei den Juden des Mittelalters nach. Er folgerte, es gäbe eigentlich gar keine christlichen Namen, sondern die von den Christen geführten Taufnamen seien entweder biblisch, also christlich und jüdisch zugleich, oder ursprünglich aus dem Heidentum stammend. Daher könne gegen die Verwendung dieser Namen kein Bedenken erhoben werden. Die feierliche Namengebung bei der Beschneidung erklärt Zunz aus der Ghettosituation der Juden. Apologetisches Interesse bewegte ihn auch bei der Niederschrift seiner gottesdienstlichen Vorträge der Juden. Gegen das preussische Verbot, in den Synagogen deutsche Predigten zu halten, machte Zunz in dieser Schrift geltend, daß die Predigt in der Landessprache in vielen jüdischen Gemeinden, z. B. Italiens, längst geübt und Tradition sei. Sein reifstes Werk aber war seine synagogale Poesie. Außer der sorglichen Einleitung gibt Glatzer auch eine Übersicht über die Quellen seiner Briefsammlung. Sie ist gedacht als Ergänzung zu dem ersten Band der Briefe von Leopold und Adelheid Zunz, die daher auch in der vorliegenden Sammlung nicht mitberücksichtigt werden. Die Briefe selbst sind ziemlich knapp gehalten, geben aber trotz dieser gedrängten Form nicht nur einen Einblick in Hoffnungen und Enttäuschungen von Leopold Zunz und seinen Freunden, sondern sind auch ein guter Spiegel der innerjüdischen Auseinandersetzungen im 19. Jahrhundert, vor allem innerhalb des deutschen Judentums. W. E.

W. P. Eckert / E. L. Ehrlich: Judenhaß — Schuld der Christen?!: Versuch eines Gesprächs. Essen 1964. Verlag Hans Driewer. 525 Seiten.

I. Eckert-Ehrlich: Das Buch, das 1964 unter diesem Titel von Eckert und Ehrlich herausgegeben wurde, verdient mehr als eine bloße Besprechung. Dieses Buch ist ein Denkmal für das gewaltige Ringen des christlichen Lebens angesichts des Judentums. Es ist ein Dokument von historischer Bedeutung, weil in der Darstellung des jüdisch-christlichen Verhältnisses die ganze Krise der katholischen Kirche offenbar wird. Mit Recht ist es deshalb dem Gedächtnis Karl Thiemes gewidmet, der sich sehr um die Erneuerung der Kirche bemüht hat.

Es ist eine Sammlung von über zwanzig Studien jüdischer und christlicher Autoren. Dennoch trägt es deutlich das persönliche

Gepräge der beiden Herausgeber Eckert und Ehrlich. Vertreter des katholischen und jüdischen Typs, wie es im Laufe der Geschichte seine Ausprägung gefunden hat. Der Ausländer ist W. Eckert zunächst dankbar, daß er, nach dem Tode von Karl Thieme, in die Rundbrief-Arbeit eingetreten ist. Eckert ist ein Mann von ungeheurer Arbeitskraft. Seine Arbeiten für den „Rundbrief“, die „Monumenta Judaica“, und jetzt das Buch über den „Judenhaß“ bezeugen es.

Eckert ist ein systematischer Theologe, durchdrungen von einer thomistischen Denkweise. Er ist nicht der Sucher, der Thieme war, er ist weniger Künstler trotz seines großen und sachkundigen Interesses für die Literatur. Seine starke Objektivität wird wohlthuend erwärmt von einer tiefen Liebe zum jüdischen Volke. Seine Bildung ist beneidenswert.

Der bewegliche Ehrlich beherrscht nur schwer die Kräfte seines sensiblen Temperamentes. Seine Sensibilität läßt ihn oft leiden. Er schaut mit prophetischem Blick in die Geschichte. Das menschliche Leid geht ihm sehr nahe, und es ist sehr beeindruckend, wie ihn in seiner bewegten Liebe zum Menschen das menschliche Drama beunruhigt, das sich unter den Christen abspielt, wie auch der innere Zwiespalt der Kirche, der so unerwartet und unwiderlegbar zum Ausdruck kommt in der großen Wende der Kirche gegenüber den Juden.

II. Überblick: Kann ein Deutscher sich ein Buch denken, das nicht systematisch aufgebaut ist? „Judenhaß“ ist ein Symposium von jüngeren und älteren Juden und Christen, die sich Israel verbunden fühlen und für die das Drama der jüdisch-christlichen Verhältnisse zu einer persönlichen Beunruhigung geworden ist. Es enthält historische Beiträge, theologische Aufsätze, kulturhistorische Essays, Reportagen über die aktuellen Ereignisse, Zusammenfassungen von Studien über Liturgie und Katechese und über ökumenische Probleme. Es ist aber keine Anthologie. Eckert und Ehrlich nennen es den „Versuch eines Gesprächs“. Die Zusammenarbeit dieser beiden hat zweifellos die Bedeutung eines Gesprächs. Die Anzahl von Juden aber, die zu Wort kommt, ist nur gering, und eigentlich liefern sie nur Veröffentlichungen, die bereits anderswo erschienen sind. Eckert und Ehrlich sind der Meinung, daß ein Gespräch möglich sein muß, weil Juden und Christen einander viel zu sagen haben. Sie erkennen aber die fast unüberwindbaren Hindernisse. Diese werden zusammengefaßt in vier Gruppen:

1. die religiösen Vorurteile
2. die einstige Interpretation des Alten und Neuen Testaments
3. das Teufelsbild, das der Volksglauben sich von den Juden geformt hat
4. die totale Entfremdung beider Seiten.

Auf Grund dieser Kategorien haben sie die Aufsätze auf sechs Kapitel verteilt:

- I. Fragen der Geschichte
- II. Das Bild der Juden in der Verkündigung
- III. Das religiös bestimmte Bild vom Juden
- IV. Legenden aus dem Haß
- V. Die Stellung der Kirche zu den Juden im Licht des Konzils
- VI. Möglichkeiten und Grenzen des Gesprächs

Ungeköstelt ist diese Systematik nun gerade nicht. Der Untertitel bringt die Gefahr mit sich, den Gedankenaustausch mit den Juden als eine Weiterführung des ökumenischen Gesprächs zu sehen. Mit Recht schließt die Sammlung mit der Bemerkung:

„Das christlich-jüdische Gespräch ist also nicht das Vergleichen und Abstimmen zweier Glaubensbekenntnisse.“

Ebensowenig ist dies der Fall beim Gespräch mit den anderen Kirchen. Die Kirche ist zuerst eine Lebensgemeinschaft, nicht eine Lehrgemeinschaft. Anders aber verhält es sich im jüdisch-christlichen Gespräch, weil das Jude-sein sich nicht auf eigene Wahl gründet. Jude-sein bedeutet zu einer Schicksalsgemeinschaft gehören, es ist ein Auserwähltsein. Es liegt eine tiefe

Wahrheit in dem Wort Franz Rosenzweigs, das dort zitiert wird: „Was Christus und seine Kirche in der Welt bedeuten, darüber sind wir einig: Es kommt niemand zum Vater denn durch ihn. Es kommt niemand zum Vater — anders aber, wenn einer nicht mehr zum Vater zu kommen braucht, weil er schon bei ihm ist. Und dies ist nun der Fall des Volkes Israel (nicht der einzelnen Juden).“

Ein Gedankenaustausch, ein Gespräch ist aber von größter Bedeutung, wenn nur das Typische des jüdisch-christlichen Verhältnisses nicht außer acht gelassen wird. Die Verbundenheit zwischen dem jüdischen Volk und der Kirche ist fester als die Bindung der christlichen Kirchen untereinander. Die Vielzahl der Kirchen kann verschwinden. Die Kirche und das jüdische Volk verschwinden nicht. Das Buch ist deshalb besonders wertvoll als eine tiefgehende Einführung in die Problematik des aktuellen jüdisch-christlichen Verhältnisses. Ein ausführliches Personenregister, eine begründete Bibliographie und eine Biographie der Autoren machen das Buch zu einem echten Arbeitsinstrument.

III. Deutschland und die Juden: An Gediegenheit läßt das Buch nichts zu wünschen übrig. Die Auswahl muß streng gewesen sein. Es ist erfreulich zu sehen, wie der Kreis der Mitarbeiter in Deutschland sich erweitert. Alle Beiträge verdienen eigentlich eine Besprechung. Viel neues Material ist zusammengetragen worden, sowohl über die Geschichte des jüdisch-christlichen Verhältnisses als auch über die aktuellen Probleme und die kirchliche Verkündigung. Weil einzelne Besprechungen nicht möglich sind, werden hier einige Beiträge besprochen, die im ganzen den aktuellen Aspekt des jüdisch-christlichen Verhältnisses zeigen.

Ein besonders fesselndes Kapitel liefert Rabbiner **R. R. Geis** unter dem Titel „Warum wurde Deutschland von den Juden geliebt?“ In dieser Frage liegt an sich schon der Akzent einer selbsterlebten Tragik. Es scheint mir, als ob den Juden die Vergangenheit viel näher stünde als uns Christen. Ist die mündliche Überlieferung im engen Kreis stärker oder ist es die Bindung des Leidens, die bis auf den heutigen Tag ihren Einfluß ausübt?

Wohl nirgends hat die Judenemanzipation nach der Französischen Revolution zu einem so intensiven und vollkommen neuartigen Geistesleben geführt wie in Deutschland. Dies mag daher kommen, weil das Mittelalter für die Juden in Deutschland länger gedauert hat als anderswo; zu gleicher Zeit gab es eine stärkere Wechselwirkung zwischen den Juden und der christlichen Bevölkerung. Die Juden haben im neunzehnten Jahrhundert in Deutschland eine intensive Aktivität entwickelt. Sie spielten eine wichtige Rolle im entstehenden Liberalismus. Sie standen an der Wiege des Sozialismus. In Kunst und Literatur, in Philosophie und in allen Wissenschaften standen sie vorn. Es war, als machte die Freiheit sie trunken. Sie träumten von der Freiheit als dem Ende allen Ausschlusses und aller Einsamkeit. Die Assimilation schien die Erfüllung der messianischen Zeit. Aber Geis lenkt die Aufmerksamkeit auf die bemerkenswerte Gleichzeitigkeit der jüdischen Emanzipation und der Entwicklung der deutschen Länder. „Gerade diese Kultur mußte die Juden faszinieren. An der Salonkultur des französischen Rokoko beispielsweise haben die Juden nur spärlich, an der Blüte des Elisabethanischen England gar keinen Anteil gehabt. Hier in Deutschland waren sie aber nicht nur dabei, das große, nicht mehr auszulöschende ‚Ja‘ gab ihnen die Liebe zu Kant und Lessing, zu Goethe, Schiller und Humboldt ein. Die Freundschaft zwischen Lessing und Mendelssohn war so wenig ein Zufall wie die Tatsache, daß Kant zuerst von Juden verstanden wurde. Kant selbst nannte Mendelssohn den ‚wichtigsten Mann‘, und kaum weniger bedeutsam waren für ihn Marcus Herz, Lazarus ben David und Salomon Maimon. Goethe fühlte sich in dem Salon Berliner Jüdinnen am besten verstanden und rühmte Rahel Levin, die Frau Varnhagens von Ense's, die als eine der ersten ihm das Gefühl der Resonanz gegeben habe. Geradlinig führte da der Weg zu den vielen jüdischen Goethe-Interpreten Bielschowsky und Simmel,

Gundolf, Cassierer und Strich. Schiller wurde sogar Dank seines Ethos über Deutschland hinaus der Dichter des jüdischen Ostens, wo man ihn liebend-nah ‚Reb Schiller‘ nannte“ (S. 86). Hier ist die Rede von einer inneren Schicksalsgemeinschaft. Das Zusammenströmen der Kräfte, die gegenseitige Inspiration der Juden und Christen ist in keinem Land jemals so kräftig gewesen wie gerade in Deutschland. Wer wollte auch nur all die schöpferischen Kräfte nennen, die dieser deutsch-jüdischen Symbiose das Gepräge gaben, wie Heinrich Heine und Herman Cohen, Max Liebermann und Gustav Mahler, Paul Ehrlich und Albert Einstein, Karl Marx und Sigmund Freud? — Diese Namen beweisen zur Genüge, wie über diese deutsche Kultur, die unbestritten die Vorherrschaft in Europa des neunzehnten Jahrhunderts erwarb, das jüdische Denken und Suchen die ganze Welt beeinflusst hat. Hierdurch empfindet man um so schmerzlicher die bittere Tragik des Hitlerischen Judenhasses.

IV. Der latente Antisemitismus in der Kirche: Die große Wende im jüdisch-christlichen Verhältnis wird sich nie durchsetzen können, wenn die Christenheit sich nicht zu einer scharfen Diagnose des Antisemitismus entschließt, der in der eigenen Brust latent vorhanden ist. Drei Kapitel aus „Judenhaß“ bringen dies in ungewollter Kombination klar zum Ausdruck: Der Beitrag **B. Blumenkranz**, Das Bilderevangelium des Hasses, die protestantische Reportage über das Zweite Vatikanische Konzil; **J. C. Hampe**, Die Judenfrage auf dem Konzil und der Aufsatz von Schwester **Marie-Louis-Gabriel**, Kirche und Juden zwischen den beiden Vatikan-Konzilien.

Sie dürften erstaunt sein, sich hier zusammen zu sehen. Jeder von ihnen aber liefert ein unentbehrliches Teilstück für eine überraschende und unwiderlegbare Analyse der heutigen Lage. **B. Blumenkranz**, der bekannte Historiker des mittelalterlichen Judentums, trägt eine Stück Kunstgeschichte bei. Romanische und gotische Kirchen, ebenso wie die byzantinischen Mosaiken in ihren Skulpturen und Glasfenstern, zeigen auf überraschende Weise, wie beslagen der mittelalterliche Künstler in der Bibel war. Die bildliche Darstellung der biblischen Geschichte wird die „Biblia pauperum“, die Bibel der Armen genannt. Man würde wünschen, daß der moderne Christ seine gedruckte Bibel ebenso gut las, wie der mittelalterliche seine Bibel kennenlernte durch den bildhaften Bibelunterricht. Wie sehr alle diese von Judenhaß durchzogenen Vorstellungen das christlich-religiöse Denken beeinflusst haben, wird erst deutlich, wenn man, nachdem man Blumenkranz' Beispiele studiert hat, zu der Feststellung kommen muß, daß die meisten Christen dies übersehen, weil die haßerfüllte Vorstellung von den Juden im Leben Christi selbstverständlich geworden ist. Hierauf weist auch treffend die Abbildung auf dem Titelblatt hin: Das Relief aus Naumburg, auf dem der Hohepriester abgebildet ist, der von einem anderen Priester begleitet — beide tragen die im Mittelalter für die Juden vorgeschriebenen Spitzhüte —, dem Judas das Blutgeld zahlt.

Das ist die Kraft des Mythos: Sie übt unbewußt ihren Einfluß aus, sie prägt mit einem einzigen Zeichen, mit einem einzigen Namen unverwischbar ganze Geschlechter. So ist für die Juden die Verkündigung des Evangeliums eine Botschaft des Hasses und der Lästerung geworden. Die sog. „christliche Kunst“ des neunzehnten und zwanzigsten Jahrhunderts hat diese Lästerei nie überwunden. Wohl ein Beweis dafür, wie dringend notwendig und aktuell die *Konzilserklärung über die Juden* ist. Aufgezeichnet ist der Kommentar in einem feinfühligem Bericht **J. C. Hampes**, der Pressereferent der evangelischen Kirche beim Vatikan Konzil ist.

Unbeabsichtigt wird dieser Beitrag sehr schön vervollständigt durch die versöhnliche Gegenüberstellung der Haltung der Kirche im ersten und im zweiten Vatikan Konzil von Schwester Marie Louis-Gabriel. Darin kann dankbar ein großer Fortschritt festgestellt werden.

Zwei Priesterbrüder Lemann, von jüdischer Herkunft, reichten 1870 beim Konzil die Bitte ein, einen liebevollen Aufruf

an das jüdische Volk zu richten, sich zur Kirche zu bekehren. Auch in ihren Augen galten die Juden damals noch selbstverständlich als die große Gefahr für Gesellschaft und Kirche und waren gezeichnet durch das Blutzeichen des Gottesmordes. Tatsächlich hat sich in hundert Jahren viel geändert.

Nicht ohne Berechtigung und nicht ohne Ironie wird dann aber auf die Geschichte des jüdischen Kindes hingewiesen, das von einem Dienstmädchen insgeheim getauft wurde und daraufhin von Beamten des päpstlichen Staates den Eltern entzogen wurde. Es wurde Priester und starb nach langem vorbildlichem Leben im Jahre 1939!

Ebenso wird hingewiesen auf die Tatsache, daß die „Civiltà Cattolica“, die Zeitschrift, die als offizielle Interpretin des Vatikans gilt, in der Dreyfus-Affäre auf die Seite des konservativen, stark antisemitischen französischen Bürgertums trat. Es ist wohl keinem entgangen, daß dieselben Kreise, die bis auf den heutigen Tag einen Hang zum Absolutismus aufweisen und alles Heil von einem weltfremden Konservatismus erwarten, den Juden gegenüber genau dieselbe Haltung einnehmen während dieses Vatikan Konzils und alles versuchen, um die Erklärung über die Juden zu torpedieren. Eckert und Ehrlich haben hier also dringend notwendige Arbeit geleistet. Es ist ein Ruf im letzten Stadium des zweiten Vatikan Konzils und ein Dokument von bleibendem Wert für die Kirchengeschichte des zwanzigsten Jahrhunderts.

Wegen dieser weitgreifenden Bedeutung bedauert es der Ausländer, daß diese Buch nicht einen ausgeprägteren internationalen Charakter trägt. Die Tatsache, daß schon mehrere Nichtdeutsche an diesem Buch mitgearbeitet haben, ist ein Beweis dafür, daß auch die Herausgeber diese Bedenken gehabt haben.

In der Bibliographie könnten eigentlich mehr ausländische Werke verzeichnet sein. Möge das Buch einen neuen Horizont öffnen für die internationale Zusammenarbeit an einem Problem, das nur international gelöst werden kann, das Problem: Die große Wende im Verhältnis zwischen der Kirche und den Juden.

Msgr. A. C. Ramselaar, Utrecht

Vera Elyashiv: Deutschland — kein Wintermärchen. Eine Israeli sieht die Bundesrepublik. Wien-Düsseldorf 1964. Econ Verlag. 325 Seiten.

Während des Eichmannprozesses in Jerusalem war die israelische Journalistin Vera Elyashiv deutschen Berichterstatern und dem deutschen Fernsehteam durch kollegiale, hilfsbereite Haltung aufgefallen. Der Nordwestdeutsche Rundfunk lud sie zu einem Besuch in die Bundesrepublik ein und regte sie zu einem Buch über die Bundesrepublik an.

Vera Elyashiv — aus Kowno stammend — hat als Kind alle Schrecken der NS-Verfolgungen am eigenen Leibe erfahren; als einzige ihrer Familie überlebte sie Konzentrations- und Arbeitslager.

Die Einladung des NWR nahm sie nach anfänglichem Zögern an — gegen den Rat ihrer israelischen Freunde. Von Deutschland dürfe man, wie sie meint, nicht wegsehen; man müsse vielmehr mit Nüchternheit und größtmöglicher Objektivität die Veränderungen des Deutschland von heute gegenüber dem von gestern auf ihre Echtheit und Beständigkeit prüfen. Die Intelligenz, die besondere Beobachtungs- und Darstellungsgabe der Verfasserin machen ihr überaus kritisches Buch zu einer nachdenkenswertesten, herausfordernden Lektüre. Ihr Charme und Humor — auch den läßt das Buch erkennen — inögen ihr mehr noch als alle Empfehlungen die Tore zu so vielen bekannten Persönlichkeiten in der Bundesrepublik geöffnet haben.

Jeder, der Ähnliches wie die Verfasserin erlebt hat, wird bei der Begegnung mit Nachkriegsdeutschland zunächst ein unheimliches, beklemmendes Gefühl überwinden müssen, bis er ein Übermaß an Skepsis verliert und mit allgemeingültigen Maßstäben zu messen in der Lage ist. Für Vera Elyashiv mußte das Bemühen um Objektivität besonders schwer sein. Kannte sie doch zuvor nur ein — von einer verbrecherischen Regierung beherrschtes, von der NS-Ideologie fast völlig er-

fülltes Deutschland. Nicht aber kannte sie das Deutschland früherer, besonders der zwanziger Jahre, wo Juden — trotz stets vorhandenem Antisemitismus — ein integrierender Bestandteil deutschen kulturellen, wirtschaftlichen und auch politischen Lebens waren und sich auch als solche fühlten.

Das Bild, das sie in diesem Buch von der Bundesrepublik zeichnet, ist mit wenigen Ausnahmen bedrückend.

Zu — im allgemeinen — günstigen Ergebnissen kommt sie bei ihren Untersuchungen über die Frage des Antisemitismus in der Bundesrepublik. Einen staatlichen Antisemitismus gibt es in Deutschland nicht. In keinem anderen Lande werde ferner von der Regierung und privaten Stellen — wie z. B. von der Bundeszentrale für politische Bildung, den Kirchen, von Presse, Rundfunk etc. — soviel Informationsmaterial über die Juden in Vergangenheit und Gegenwart veröffentlicht wie gerade in der Bundesrepublik. — Auch in der Bevölkerung selbst sei der Antisemitismus nicht größer als in anderen Ländern, aber — da bei der verschwindenden Zahl von Juden in Deutschland das Objekt für einen Antisemitismus fehle — anders geartet. Er dokumentiere sich jetzt in einem objektlosen Judenhaß, der aus dem Drange nach Selbstrechtfertigung dem Gefühle entspringe, daß die Deutschen durch die Juden, nämlich durch die an ihnen begangenen Verbrechen, vor aller Welt schuldig geworden seien.

Das von Papst Johannes XXIII. begonnene Werk der Ausmerzung des Judenhasses aus dem Christentum im Sinne der Bemühungen des deutschen Kardinals Bea fortzusetzen, hält die Verfasserin für eine der vordringlichsten Aufgaben — insbesondere auch im Hinblick auf den Religionsunterricht. Wenn, so führt sie aus, gemäß den Worten des Evangeliums den Kindern in der Schule gesagt wird, die Juden haben Christus ans Kreuz geschlagen, so steht zwar das heutige Judentum nicht im Blickpunkt der Kinder; aber es bestehe doch die Gefahr, daß die Kinder, die ja ungeschichtlich dächten, den Kreuzestod Christi den Juden von heute anlasteten. Als Beispiel hierfür berichtet die Verfasserin von einem persönlichen Erlebnis an einer bayrischen Volksschule. Auf ihre Frage an ein kleines Mädchen, ob sie wisse, was Juden sind, antwortete das Kind: Das sind die bösen Menschen, die unseren Heiland umgebracht haben! — Wenn auch das Kind, wie sich aus der weiteren Befragung ergibt, aus einem verdummten elterlichen NS-Milieu stammte, so ist doch selbst ein solcher Einzelfall höchst beschämend und nachdenklich stimmend. — Andererseits sollte aber auch nicht übersehen werden, daß es eines der Hauptanliegen der Christen aller Konfessionen in Deutschland ist, den Judenhaß aus dem Christentum auszurotten, und daß es gerade die deutschen Katholiken sind, die in dieser Hinsicht alle Hoffnungen und Erwartungen auf die kommende Periode des Vatikanischen Konzils setzen [s. o. S. 3].

Gegenüber der Vergangenheit fehlt den Deutschen nach Meinung der Verfasserin nicht das Schuldgefühl. Aber in einer Art Schuldsolidarität fühlten sie sich — selbst die juristisch Unschuldigen — nicht nur gegenüber den Opfern des Dritten Reiches, sondern gleichermaßen auch gegenüber allen schuldig, die noch zur Verantwortung gezogen werden. Die Mehrheit der Deutschen wolle daher einen dicken Strich unter der Vergangenheit. — Doch auch dieser Schlußfolgerung der Verfasserin kann in einer so verallgemeinerten Form nicht zugestimmt werden. Mögen einige moralisch Anspruchslose so denken: Wie aber beispielsweise die Bundestagsdebatte über die Verjährung von NS-Verbrechen [s. o. S. 95 ff.] und deren Resonanz in Presse und bei den Massenmedien gezeigt haben, trifft gerade das Gegenteil zu — nämlich das Bestreben der Verantwortungsbewußten, die Vergangenheit nicht auf sich beruhen zu lassen, sondern aus ihr Folgerungen zu ziehen.

Verständlicherweise ist für die Verfasserin die Frage der gerichtlichen Ahndung von NS-Verbrechen von besonderem Interesse und für das Gesamtbild der Bundesrepublik von ausschlaggebender Bedeutung. Für ihre negative Kritik beruft sie sich auf einige der damals ergangenen, heute ja leider fast zur Regel gewordenen Urteile in NS-Verbrecher-Prozessen, in denen bei Massenmord-Tatbeständen un-

verständlich milde Bestrafung oder sogar Freispruch erfolgten.

Verständlicherweise ist ferner für sie ein ausschlaggebendes Kriterium, inwieweit politisch belastete Personen aus der NS-Zeit noch heute im Beamten-Apparat oder an sonst maßgeblichen Stellen der Bundesrepublik beschäftigt sind. Nach ihrer Auffassung gibt nur eine einzige Institution in der Bundesrepublik die Gewähr für die Ausmerzung nationalsozialistischer Elemente aus führenden Stellen — die Bundeswehr durch die Einrichtung des Personalgutachterausschusses mit seinen strengen Auswahl-Grundsätzen. Dagegen sei es bei allen anderen Beamtengruppen möglich gewesen, daß unerwünschte, zunächst auch ausgeschiedene Elemente durch die Maschen des Artikel 131 Grundgesetz wieder in ihre alten Berufe zurückkehren konnten.

Im einzelnen behandelt die Verfasserin sehr kritisch — nicht mit wissenschaftlicher Gründlichkeit, jedoch mit journalistischem Scharfblick — viele Bereiche des öffentlichen Lebens in der Bundesrepublik wie die Justiz, das Schul- und Hochschulwesen, die Innen- und Außenpolitik etc. etc. Für ein näheres Eingehen hierauf ist an dieser Stelle kein Raum. Doch sollten auch hier die recht bedenklichen persönlichen Erfahrungen der Verfasserin bei Vertriebenen-Organisationen wie dem Witiko-Bund und bei einer Tagung rechtsradikaler Elemente nicht unerwähnt bleiben. Wenn solche Vorgänge von ihr auch in einer für das Gesamtbild der Bundesrepublik überdimensionierten Form dargestellt werden, so bleibt trotzdem die Frage der Verfasserin verständlich, warum sich die Bundesrepublik dem Verdacht aussetze, staatsgefährdende rechtsradikale Elemente nachsichtiger zu behandeln als linksradikale — ein Verdacht, der inzwischen durch die Anprangerung rechtsradikalen Schrifttums im Bundestag durch den Abgeordneten Arndt und den Bundestagspräsidenten Dr. Gerstenmaier wenigstens teilweise entkräftet wird [s. o. S. 99]. Ist die Bundesrepublik tatsächlich demokratisch? lautet ihre am Schluß nochmals wiederholte Frage. Sie erklärt hierauf einem Gesprächspartner, der sie auf die damals akute Spiegel-Affäre hinweist: Die Tatsache, daß diese Affäre Presse und Massenmedien alarmiert hat, daß sie die meisten Deutschen aus ihrer Ruhe aufschreckte, beruhige sie mehr, als sie die Affäre selbst erschrecke. Dennoch — als Endergebnis ihres Besuches — blieb für Vera Eyashiv die Bundesrepublik ein Rätsel und eine Herausforderung. Statt mit Antworten verließ sie Deutschland mit neuen Fragen.

Uns aber bleibt die Frage: Ist, was die Verfasserin beobachtet und dargestellt hat, tatsächlich richtig? — Man wird zu antworten haben: es ist „auch“ richtig. Ihr Buch ist ja, wie sie selbst sagt, keine umfassende Analyse Deutschlands. „Es enthält nicht Deutschland“, sondern was „sie“ in Deutschland sah und was das Gesehene gerade bei ihr an Reaktionen auslösen mußte. Eine Erklärung gibt sie hierfür in den ergreifenden Schlußsätzen des Buches: Wer die Konzentrationslager der Deutschen mit den unaussprechlichen seelischen Unmenschlichkeiten, die schlimmer, qualvoller waren als alle körperlichen Mißhandlungen und Entbehrungen, überlebt hat, wird sich mit dieser Welt versöhnen müssen, um weiterleben zu können; aber für den hat diese Welt einen anderen Sinn, als sie es sonst hätte; für sie hat darum auch Deutschland einen anderen Sinn . . .

Doch trotz dieser so subjektiven Note kommt zweifelsfrei dem Buche der Vera Elyashiv auch eine objektive, allgemeine Bedeutung zu. Prägen doch gerade die von ihr beobachteten und von ihr — wie von so manchem anderen ausländischen Schriftsteller und Berichterstatter — wiedergegebenen Tatsachen so häufig das Bild der Bundesrepublik im Ausland. Gefährlichen Selbsttäuschungen darüber, wie das Ausland uns — zu recht oder zu unrecht — sieht, kann dieses Buch entgegenwirken. Es kann vor allem — trotz mancher Irrtümer, Mißinterpretationen, Überdimensionierungen und Verallgemeinerungen — dazu beitragen, daß die Erfahrungen aus der jüngsten Vergangenheit, die für andere Völker durchaus lebendig, in der Bundesrepublik aber vom Vergessen bedroht ist, zu heilsamer Lehre und Mahnung werden. Dr. Heinrich Liebrecht

Ingo Hermann: Das Experiment mit dem Glauben. Düsseldorf 1963. Patmos-Verlag. 118 Seiten.

Dieser „bibeltheologische Gesprächsbeitrag“ verdient insbesondere — abgesehen von den ebenfalls sehr anregenden übrigen Kapiteln — des dritten Kapitels wegen hier im FR Aufmerksamkeit. Der Verfasser tritt in Auseinandersetzung mit M. Bubers Schrift über die „Zwei Glaubensweisen“ (vgl. FR III, 10/11) in ein Gespräch mit dem gläubigen Judentum ein, wie M. Buber selbst es in diesem Buch (S. 174—178) gewünscht hat. I. Hermann interpretiert die von Buber in ausschließenden Gegensatz gestellten Glaubensweisen der *emuna*, des Vertrauensglaubens, und der (von Buber so verstandenen) *pistis*, des Fürwahrhaltens als spannungsreiche Beziehungseinheit.

Nach Buber ist gerade auch der christliche Auferstehungs-glaube ein „Daß-Glaube im prägnanten Sinn“. An diesem Punkt nimmt I. Hermann das Gespräch auf, an diesem Punkt fällt die Entscheidung des Gesprächs. Der Blick darf nach H. nicht „unsachgemäß auf den Auferstehungsvorgang fixiert“ werden (S. 68), die Auferstehungsverkündigung hat funktionelle Bedeutung, der Glaube wird nicht durch die Auferstehung ex ovo begründet, wohl aber entscheidend gestützt. „Wenn aber nicht das einmalige und plötzliche Ereignis der Auferweckung im Mittelpunkt des Denkens steht, sondern der Gott, der seinen Messias nicht in der Gefangenschaft des Todes beläßt (Apg 2, 24; vgl. 2, 31 f.; 3, 18), dann könnte nach dem jüdischen Vertrauensglauben die Auferweckung als eine weitere Bestätigung des längst im Vertrauen erfahrenen Gottesverhältnisse erscheinen. Nur das Wie des göttlichen Handelns wäre dann neu, doch wäre es — genau betrachtet — nicht überraschender und unerwarteter als die Rettung am Schilfmeer oder die Entrückung Henochs“ (S. 69 f.). Die Eingengung des *pistis*-Begriffes, wie sie Buber vorgenommen und insbesondere der johanneischen und paulinischen Theologie zugesprochen hat, dürfte sich bei einer gründlichen Untersuchung des neutestamentlichen Materials nicht halten lassen. Die Einwirkung der alttestamentlich-jüdischen Tradition mit ihrem Verständnis des Gottesverhältnisse auf das Neue Testament ist stärker, als Buber sie eingeschätzt hat.

Selbstverständlich müßten die Christen mehr und zuerst umdenken, da sie die jüdische Tradition auch durch ihr NT nicht genug bewahrt haben, sondern in ihren Katechismen allzusehr vom „Fürwahrhalten“ geschrieben haben. R. P.

Bernard Lambert OP.: Das ökumenische Problem, Bd. II. Freiburg 1964. Verlag Herder. Übersetzt aus dem Französischen von Dr. Walter Scheier. 308 Seiten.

Dem Werk von Bernard Lambert, das ökumenische Problem, kommt angesichts des Zweiten Vatikanischen Konzils eine besondere Bedeutung zu. Wie auch in seiner kleineren Schrift, die in der Herderbücherei erschienen ist, Bd. 176, Von Rom nach Jerusalem, Briefe über das Konzil, ist er bemüht, den Wandel im Denken der Kirche gerade in den letzten Jahren zu zeigen. Im zweiten Band nun geht es nicht nur um Ökumene im engeren, sondern auch im weiteren Sinn. Das vorletzte 11. Kapitel widmet sich dem Thema Israel und die Wiedervereinigung der Christen, die Kirche der Juden und der Heiden. Im Rahmen des Freiburger Rundbriefes muß dieses Kapitel besonders gewürdigt werden. Verfasser gliedert es in drei große Abschnitte. Im ersten erörtert er die Frage, ob Israel überhaupt zur Ökumene gehört. Diese Frage ist um so berechtigter, als auf dem Zweiten Vatikanischen Konzil wiederholt die Frage gestellt wurde, wo der rechte Ort für eine Erklärung über die Stellung der Kirche zu den Juden sei, ob eine solche Erklärung in das Schema bzw. die Konstitution über den Ökumenismus gehöre oder ob die Konstitution über die Kirche der richtige Ort sei. Da die Kirche als Volk Gottes im alttestamentlichen Gottesvolk ihr Vorbild findet, schien es vielen Konzilsteilnehmern angemessen, gerade um des ekklesiologischen Aspektes willen die Frage der Stellung der Kirche zu den Juden in der Konstitution über die Kirche verankert zu wissen. Andererseits war es Kardinal Bea, der Leiter des Sekretariats für die Förderung der christlichen

Einheit, der bereits von Papst Johannes XXIII. mit der Bearbeitung eines Textes über dieses Verhältnis betraut wurde. Während im Jahre 1963 die Erklärung über die Juden als Kapitel 4 des Ökumenismus-Schemas vorgelegt wurde, entschieden sich die Väter auf der 3. Session des Zweiten Vatikanischen Konzils 1964 dahin, daß die Erklärung zwar von Kardinal Bea erarbeitet werden soll, aber ihren Ort wahrscheinlich im Anhang zur Konstitution über die Kirche erhalten wird.

Der Verfasser ist mit dieser Problematik durchaus vertraut, zumal er aus eigener Beobachtung den Verlauf der Sitzungen kennt. Bei seiner Darstellung des Problems berücksichtigt er auch das Verhältnis des Ökumenischen Rates der Kirchen zu den Juden. Persönlich kommt er zu der Überzeugung, daß das Judentum in die Ökumene einbezogen werden muß. Denn zwar bleibt es außerhalb der Kirche, aber es wirkt doch unaufhörlich auf sie und in ihr. Er spricht von einer Art schicksalhafter Solidarität, die bewirke, daß Christen und Juden nicht voneinander loskämen. Wenn er jedoch schreibt, „der Jude kann seine Augen nicht vom Christen abwenden, der Christ kann den Juden nicht ignorieren“, so kann man der ersten Hälfte dieses Satzes nicht unbedingt zustimmen. Innerhalb der christlichen Umwelt ist der Jude existentiell von den Christen herausgefordert, und insofern kann er tatsächlich nur schwer der Frage nach dem Sinn seines Glaubensweges gegenüber dem christlichen ausweichen. Aber Juden leben nicht nur in christlicher Umwelt, sondern auch in einer nicht-christlichen. Steht ihm der Islam nicht genauso nahe und genauso fern wie das Christentum? Gibt es in der jüdischen Literatur eine besondere Wertung der Glaubenshaltung der Christen gegenüber der anderer nichtjüdischer Gerechter? Es scheint doch so zu sein, daß die Christen, wenn sie positiv vom Judentum gesehen werden, so bewertet werden wie alle nicht-jüdischen Gottesverehrer. Bernard Lambert aber stellt sich diese Frage überhaupt nicht. Er hat sich in das Problem offensichtlich nur von der christlichen Literatur aus hineingearbeitet. Darum kann er einen Satz schreiben wie den: „Das Judentum ist in seiner Tendenz christlich; das volle Nein jedoch, das es den eschatologischen Ereignissen, wie sie sich in Christus und der Kirche kundtun, entgegengesetzte, bildet eine Art negativer Zusammensetzung alles dessen, was die christlichen Sekten verworfen und dem gesamten Christentum entgegengehalten haben“ (S. 213). Der Verfasser scheint dazu zu neigen, die Züge, die auf eine Verwandtschaft zwischen Juden und Christen hindeuten, zu überzeichnen. So schreibt er z. B.: „Der Jude glaubt noch an die Rechtfertigung durch das Gesetz.“ Aber glaubt der Jude wirklich an eine Rechtfertigung durch das Gesetz? Es scheint, daß ein paulinischer Gedanke bemüht und auf die Juden umgedeutet wird. Das Gesetz hat doch wohl eher den Sinn einer ständigen Erinnerung an den sich offenbarenden Gott als den einer Rechtfertigung. Auf der gleichen Seite 228 erklärt der Verfasser, daß die Juden den Messias erwarten. Aber er erwähnt nicht, warum die Juden in Jesus den Messias nicht sehen können. Für die Juden ist Jesus nicht etwa auf Grund eines Mangels an seiner Persönlichkeit nicht der Messias, sondern einfach deshalb nicht, weil an ihm sich nicht die messianischen Weissagungen erfüllt haben. Hier wäre es gut gewesen, wenn der Verfasser die Studien, die z. B. Kurt Schubert zu diesem Thema vorgelegt hat, berücksichtigt hätte. Vgl. seine beiden Sammelwerke: *Der historische Jesus und der Christus unseres Glaubens*, 1962 [vgl. FR XV, 123], und *Vom Messias zum Christus*, 1964. Mit Recht betont Schubert immer wieder, daß die Juden Jesus ablehnten, weil er in unmessianischer Weise einen messianischen Anspruch erhoben hat.

Trotz der Verzeichnungen, die sich in der Darstellung der jüdischen Religion bei Bernard Lambert finden, muß ihm in seinem Grundanliegen recht gegeben werden. Denn in der Tat kommt die Kirche von ihrem jüdischen Ursprung nicht los. Und so darf einem Satz zugestimmt werden wie dem: „Ein Ökumenismus, der sich nur auf die Beziehungen zwischen den Christen beschränke, wäre von vornherein zur Aussichtslosigkeit verurteilt, weil er sich auf eine zu enge Grundlage

stellte“ (S. 215). Mit Recht betont er, daß der Ökumenismus dort beginnt, wo ausdrücklich die Existenz des anderen anerkannt wird. Damit weist er die Aufgabe, die uns gestellt ist: dem Judentum, und zwar auch dem gegenwärtigen, wie es manche der Väter auf dem Zweiten Vatikanischen Konzil, wie z. B. der Erzbischof Seper von Zagreb, ausdrücklich betont haben, gerecht zu werden. Er selbst hat freilich diese Aufgabe nicht in befriedigender Weise gelöst.

Bernard Lambert scheint anzunehmen, daß das Alte Testament gleich der späteren jüdischen Entwicklung ist. Aber so wie die Kirche nicht einfach mit dem Neuen Testament gleichgesetzt werden kann, so kann auch das nachbiblische Judentum nicht einfach aus dem Alten Testament allein erklärt werden. Genügt es wirklich, zu erklären, daß das, was vom Judentum nicht in das Christentum eingegangen sei, seinen Wert noch als messianische Ankündigung behalte? (S. 220.) Solche Erörterungen scheinen uns nicht über das auch schon im Mittelalter Gewußte hinauszuführen.

Die beiden folgenden Abschnitte gelten der Annäherung zwischen Christen und Juden und der Kirche Israels und der Heiden. Im ersten der beiden Abschnitte gibt Bernard Lambert nun zunächst doch einen Überblick über die Geschichtsentwicklung und gesteht dabei ein, wieviel die Christen an den Juden gesündigt haben. Auch die Schuld der Kirchenväter wird nicht verschwiegen. So erwähnt er, daß noch Papst Pius IX. sich dem Bau einer Synagoge in Rom widersetzte. Nach den vielen verpaßten Gelegenheiten eines Gesprächs sieht er nun durch zwei Ereignisse eine neue Chance der Begegnung gegeben. Einerseits durch das Erwachen der ökumenischen Bewegung, andererseits durch die Gründung des neuen Staates Israel. Zwar sei zuzugeben, daß noch unklar ist, was der neue Staat auf kultureller und religiöser Ebene bringen werde, aber es sei sicher, daß er als Mittler zwischen den größten Kulturen berufen sei. Damit werde aber auch Israel als Partner der Christenheit erneut bewußt. In einem zweiten Unterabschnitt geht er auf die Rolle des Judentums hinsichtlich eines Ausweges aus der Sackgasse ein, in die die Christen geraten sind. In der Tat muß jedem, der am ökumenischen Gespräch zutiefst interessiert ist, auffallen, daß es unüberbrückbare Grenzen gibt. Die Einbeziehung des jüdischen Partners in das ökumenische Gespräch kommt zweifelsohne auch der innerchristlichen Begegnung zugute. Bernard Lambert meint: „Der Vorrang der Bibel im Judentum könnte sich als ein wirksamer Treffpunkt zwischen Katholiken und Protestanten erweisen.“ Hier bricht nun bei ihm die Einsicht auf, daß dieser Satz doch wohl einer Einschränkung bedarf wegen der Bedeutung des Talmuds und der Talmudinterpretation. Jetzt spricht er zum erstenmal aus, daß biblisches und rabbinisches Judentum doch nicht ein und dasselbe sind. Aber aus dieser Erkenntnis werden keine Folgerungen gezogen. Die Frage nach der Bedeutung des Talmud bleibt ungeklärt. Trotzdem ist zuzugeben, daß sich Bernard Lambert hier auf einer richtigen Spur befindet, denn das Bibelstudium lebt gerade auch im modernen Judentum wieder stärker auf, und der Staat Israel, der so durchtränkt ist von biblischen Erinnerungen, trägt auf seine Weise zur Förderung des Bibelstudiums erheblich bei. Jüdische und christliche Exegese haben sich vielerlei zu sagen. Hier darf erwähnt werden, daß Erzbischof-Koadjutor Eldinger, als er zur Erklärung über das Verhältnis der Kirche zu den Juden auf der dritten Session des Zweiten Vatikanischen Konzils sprach, erwähnte, wieviel er in der Exegese seinen jüdischen Freunden verdanke. Trotz der kritischen Bemerkungen, die wir uns bei der Lektüre des Kapitels 11, Die Kirche der Juden und der Heiden, nicht versagen konnten, möchten wir doch nicht verfehlen, dankbar zu bekennen, wie sehr es begrüßt werden muß, daß dieses Problem überhaupt gesehen und der im ganzen höchstbeachtliche Versuch gemacht wird, die Begegnung von Kirche und Israel für die Ökumene fruchtbar zu machen. In der Tat geht es ja nicht nur um ein menschlich freundliches Gespräch zwischen Christen und Juden, sondern um die von Gott aufgegebene Begegnung, das gemeinsame Suchen und Finden von Gottes Wahrheit.

W. E.

Johannes Oesterreicher: Auschwitz, der Christ und das Konzil. Meitingen 1964. Kyrios-Verlag. 51 Seiten.

Zielweisend hat der Verfasser seinen Ausführungen den „Bußruf“ der deutschen Bischöfe vom August 1962 vorangestellt [vgl. FR XIV, 53/56, S. 3].

Zunächst beleuchtet Oesterreicher mit einzelnen Dokumenten der Nationalsozialisten die psychologischen Voraussetzungen ihres Kampfes gegen das Judentum. Er kommt — mit anderen Autoren — zu der wesentlichen Feststellung, es habe sich darum gehandelt, die eigenen „unheimlichen Triebkräfte zu tarnen“ und „den eigenen Anschlag gegen die Menschheit zu verdecken“. Es sei zudem „die Vorfront des nationalsozialistischen Kreuzzuges gegen die christliche Religion“ gewesen. „Gemäß der Schrift sind die Juden das Volk, das auf Gottes Geheiß den Berg Sinai umstand, um dort Seine Stimme zu hören. Gemäß der jüdischen Tradition aber vertrat die bei der Verkündigung der Gebote anwesende Generation alle künftigen Generationen. Da Israel gleichsam *ein* Leib ist, waren alle späteren Geschlechter mit den Wüstenwanderern um den vor der Majestät des Herrn bebenden Berg versammelt.“ Noch heute gebietet die Thora „dem sittlichen Wirrsal Einhalt“ (S. 11). Von daher versteht sich die Ablehnung, der Haß und der Wille, jene zu vernichten, die Gottes Autorität verkünden. — Der vielschichtigen Realität menschlichen Daseins wird der Verfasser gerecht, indem er auch auf politische, soziale und ökonomische Motive des Antisemitismus hinweist. Doch letztlich erinnert der Anblick der Juden an Christus, der über das Gesetz hinausgehende Liebe forderte. Die Darlegungen erreichen einen Höhepunkt in der These: „Der innere Widerstand gegen Christus und der Ärger über Seine Geburt in Israel“ sind das Hauptmotiv der Judenverfolgung gewesen. In fast allen SS-Dienststellen war der Wandspruch anzutreffen: „Gelobt sei, was hart macht!“ Dieser Ausspruch Nietzsches gibt den Blick in die ideengeschichtlichen Zusammenhänge frei. Der Verfasser nennt Nietzsche „den Vater des antitheologischen Impulses“ der nationalsozialistischen Periode. Das Christentum, das aus jüdischer Wurzel entsproß, war für ihn „die antiarische Religion par excellence“, der Christengott der „Krankengott, Arme-Leute-Gott, Symbol eines Rettungsankers für alle Ertrinkenden“. Das Christentum galt ihm als „Folgerichtigkeit“ des jüdischen Instinkts. Der von Hitler und seinem Gefolge erhobene gesetzesfreie Übermensch erdachte die Gaskammern von Auschwitz, ein „angeordnetes und überwachtes Massaker, das . . . in astronomischen Ausmaßen durchgeführt“ wurde. Freilich lassen sich schaurige Parallelen in früheren Zeiten feststellen: antisemitische Bewegungen in der Frühkirche, im Mittelalter, besonders während der Kreuzzüge und auch später, „Fälle blinder Perversität“ sie alle.

Dann wendet sich die Schrift den bedeutsamen positiven Klärungen zu. Im Hinblick auf das wahre Reich Christi und seine ewigen Werte ist das einzelpersonliche Gewissen stetig auszubilden und zu feinfühligem Wachsamtum zu erziehen. Autorität sollte nur unbescholtenen, reifen Persönlichkeiten zugestanden werden. In unserer Frage gelte immerfort das Wort eines Bernhard von Clairvaux: „Wer einen Juden anrührt, um sich an dessen Leben zu vergreifen, das ist so sündlich, als rühre er Jesum selbst an.“ — Damit kommen wir zur eigentlich christlichen Antwort. Kardinal Suenens sprach sie im Jahre 1960 bei einem neuen Aufflammen des Judenhasses aus: „Das lange Leiden eines Volkes quer durch die Zeiten und Länder, dessen Geheimnis vor unseren Augen fort dauert, lädt uns ein, ihm — über alle menschliche Voreingenommenheit hinweg — unser Herz zu öffnen . . . Ehren wir das Volk Israel, das der Welt das kostbarste Gut geschenkt hat, das die Erde trägt: unseren Herrn Jesus Christus.“ Die neue geistig-geistliche Atmosphäre des Konzilsalters, der Wille zu echter, ehrfürchtiger Begegnung von Christen und Juden verlangt, so betont Oesterreicher, Konsultor des Einheitssekretariates, „Herzenstakt und die wahrhaft menschliche, weil vom Gotteswort gespeiste Rede“. In diesem Sinne ist der erste Textentwurf, den Kardinal Bea dem Konzil vorlegte, von den tiefen Gedanken wahrer Brüderlichkeit geprägt. Jetzt, am

Ende der 3. Sitzungsperiode, kann der Verfasser von der endgültig geformten, schon positiv abgestimmten Dekretvorlage sagen: „Zum erstenmal wiederholt es (ein Konzilsdokument) die paulinische Versicherung, daß das jüdische Volk Gott stets teuer ist, daß er es liebt, weil seine Gnadengaben unwiderruflich sind. Zum erstenmal werden die Prediger und Hörer der Frohbotschaft Pauli aufgefordert, im jüdischen Volk nicht ein verworfenes, verfluchtes oder des Gottesmordes schuldiges Volk zu sehen . . . Die Vorlage ist ein großes, einzigartiges Dokument . . . Sie muß der Kirche wie der ganzen Welt Gnade um Gnade bringen“ (KNA 94/95 v. 1964). Der einzelne Gläubige kann und muß sich danach ausrichten, kann und muß in der gleichen Haltung Papst Paul VI. nacheifern, der seiner Gesinnung zu Jerusalem Ausdruck gab, als er in der Grabeskirche das Sühnegebet für alle sprach [s. FR XV, S. II]. Das Glaubensbewußtsein der Christen sollte, so schreibt Msgr. Oesterreicher zusammenfassend, wieder seine volle Dimension erhalten, indem der Sinn für die biblische Tradition und die Kontinuität der Heilsgeschichte zurückgewonnen wird. Alsdann werden alle neu erfahren, daß Abraham der Vater unseres Glaubens ist und daß das alttestamentliche Gottesvolk ein Glied der Gemeinschaft der wahren Anbeter unseres Vaters im Himmel bleibt. Einssein mit Jesus bedeutet im tiefsten Einswerden mit allen Kindern Abrahams.

Agape Menne OSB.

Wolfgang Seiferth: Synagoge und Kirche im Mittelalter. München 1964. Kösel-Verlag. 247 Seiten, 65 Abbildungen auf Tafeln.

Wolfgang Seiferth, Professor an der Howard University, legt in diesem Band Synagoge und Kirche im Mittelalter seine umfassenden Studien zu dem kunsthistorisch fesselnden Thema vor, das er mit Hilfe historischer und theologischer Einsichten zu deuten sucht. Dank des Druckkostenzuschusses seiner Universität war es möglich, das reiche Bildmaterial, das er dem Band beigegeben hat, zu veröffentlichen. Seine Sammlung von Materialien wird hinfort jeden, der sich mit dem Thema Kirche und Synagoge beschäftigt, unentbehrlich sein. Weit gespannt wie die kunsthistorisch bedeutsamen Objekte, die in die Untersuchung einbezogen sind, sind auch die Themen der einzelnen Kapitel, in die er sein Buch gegliedert hat. Da ist die Rede von Eintracht und Zwietracht im Heilswerk Gottes, von mystischer Hochzeit und Streitgespräch, von der Allegorie zur Gestalt, von der Ecclesia universalis und schließlich vom humanistisch-protestantischen Nachspiel. Bei der Übersicht und beim Überfliegen der Kapiteileinteilung mag dem Leser jedoch schon ein erstes Bedenken kommen. Sind die Themen der Einzelkapitel nicht allzu weit gespannt? Vereinen sie nicht höchst Disparates? Entscheidender ist die Frage, ob nicht unter dem Stichwort Ecclesia et Synagoga Dinge mitbehandelt werden, die gar nichts mit dem Rahmenthema zu tun haben. So fragt es sich, ob wirklich ein eigenes Kapitel über Agobards Briefe notwendig ist. Doch wiegen diese Bedenken weniger schwer als die Feststellung, daß wichtige Arbeiten zum gleichen Thema, insbesondere die Studien von Adolf Weis zur Straßburger Synagoga sowie sein Artikel Ekklesia und Synagoge im Reallexikon der deutschen Kunstgeschichte, nicht berücksichtigt sind. Seiferth stützt sich bei der Interpretation des Zusammenhanges von Bild und Spiel zu sehr auf die Arbeiten von Paul Weber: Geistliches Schauspiel und kirchliche Kunst in ihrem Verhältnis erläutert an einer Ikonographie der Kirche und Synagoge, Stuttgart 1897. Der von Weber postulierte Zusammenhang von Spiel und Bild besteht jedoch, wie Weis nachgewiesen hat, nicht, zumindest nicht in dem von ihm angenommenen Ausmaß. Auch wäre es nützlich gewesen, wenn Seiferth zum Thema mystische Hochzeit und Hohelied die Untersuchungen von Friedrich Ohly berücksichtigt hätte. Aber auch seinen Namen sucht man vergeblich. Das Hohelied taucht in seinem Buch an zwei Stellen auf, auf Seite 52 und Seite 219. An der ersten Stelle erfahren wir, daß die Kirche als Braut Christi ihren Typus im Hohelied des Alten Testaments nach mittelalterlichem Verständnis habe. Gerade hier wäre nun einzusetzen und nach dem Verhältnis einmal von

Synagoge als alttestamentlichem Typus der Kirche und dann als Typus der mittelalterlichen Judenheit zur Kirche zu sprechen. Sodann wäre darauf hinzuweisen, daß die Ausdeutung der Braut im Hohenlied nur in einer bestimmten Zeit theologischen Forschens auf die Kirche bezogen wurde, daß daneben auch die Ausdeutung als Typus der Seele verstanden wurde. Gerade darauf hat Ohly zu Recht aufmerksam gemacht. An der zweiten Stelle ist von Bachs Kantate Nr. 140 die Rede unter dem Gesichtspunkt einer Nachwirkung der mittelalterlichen Typologie. Die Frage nach solchen Nachwirkungen ist zweifellos nicht unberechtigt. Wichtiger aber wäre es gewesen, zu erörtern, wie die Struktur des typologischen Denkens im Mittelalter überhaupt beschaffen ist. Ecclesia und Synagoga stellen eine Zweiheit dar. Wie vereint sich diese Zweiheit mit dem Streben nach einem Dreierschritt, das für das typologische Denken des Mittelalters charakteristisch ist? Die Kirche auf der Erde versteht sich als eine Erfüllung der Gemeinschaft der Synagoga im Alten Testament und weist doch zugleich auf die Ecclesia triumphans hin, die Gemeinschaft derer, die für immer als Erlöste bei Christus weilen. Dieser Aspekt scheint von Seiferth nicht genügend berücksichtigt worden zu sein.

Bei der Durchsicht der Anmerkungen stellt man fest, daß er die theologische Literatur des Mittelalters vielfach nur aus der Sekundärliteratur kennengelernt hat, jedenfalls nach der Sekundärliteratur zitiert. Dafür einige Beispiele: Ziemlich ratlos ist der Leser, wenn er auf Seite 34 findet, daß die jüdische Überlieferung aus den ersten Jahrhunderten einen ähnlichen Parallelismus wie den im Denken Augustins findet, den Vergleich des Götzendienstes mit dem Ehebruch, und dazu lediglich zitiert wird H. J. Schoeps, *Jüdische Geisteswelt*, S. 64, ohne jeden näheren Quellennachweis. Der Vergleich Götzendienst mit Unzucht ist biblisch. Hier braucht nur an die kleinen Propheten erinnert zu werden. Aber interessieren würde, wie dieser Vergleich in der jüdischen Überlieferung verwertet wird. Ein anderes Beispiel: Auf Seite 47 wird Prudentius' Paraphrase der Klagelieder zitiert. Auf der folgenden Seite findet sich die Stellenangabe wie folgt zitiert: (übs. nach Minge, PL 60, 319). Heißen soll das doch wohl, daß der Text der *Patrologia latina* von Minge entnommen ist. Dann hätte der lateinische Titel des Werkes zitiert werden müssen und anschließend daran der Fundort in der *Patrologia latina*. Wenn keine sonstige Übersetzung angegeben ist, sind wir gerne bereit anzunehmen, daß Seiferth die Übersetzung angefertigt hat. So wie das Zitat aber bei ihm lautet, klingt es, als sei es unter Zugrundelegung einer Übersetzung von Minge von ihm neu übersetzt worden, was natürlich ein völliges Mißverständnis wäre. Auf Seite 32 wird ein Augustinus-Zitat sogar nur nach A. von Harnack, Augustin, *Reflektionen und Maximen*, Tübingen 1922, gebracht. Doch sind dies relativ kleine Schönheitsfehler angesichts der Fülle der Literatur, die Seiferth tatsächlich gelesen hat. Bei seiner Besprechung des *Ludus de Antichristo* erwähnt er leider nur in einer Anmerkung, daß Hypocrisis in diesem Zusammenhang nicht sosehr bewußte Unaufrichtigkeit, sondern Selbsttäuschung bedeute. Es wäre wünschenswert gewesen, wenn er diese richtige Erkenntnis stärker unterstrichen hätte. In der Tat muß nämlich das Bild der Heuchler im *Ludus de Antichristo* im Zusammenhang mit dem biblischen Vorwurf der Heuchelei gegenüber den Gegnern Jesu, insbesondere den Pharisäern, gesehen werden.

Seiferth hätte für seine theologische Ausdeutung manche Erkenntnisse noch aus den Arbeiten von Bernard Blumenkranz gewinnen können. Als Beispiel sei seine Abbildung 52 erwähnt aus dem Codex Fr. 166 der Nationalbibliothek Paris Fol. 40b. Begräbnis der Synagoge, um 1410, Werkstatt der Brüder von Limburg. Dazu bemerkt er, im versöhnlichen Geist sei das feierliche Begräbnis der Synagoge dargestellt. „Zu Füßen des Sarkophages segnet Christus die Leiche ein, am Kopfende blickt die gekrönte Ecclesia als Nachfolgerin auf die Zeremonie herab. Der Sinn der Gruppe ist klar... Synagoge muß sterben, wie auch Miriam und Moses in der Wüste sterben mußten, bevor die Menschheit unter der Führung Christi

das verheißene Land betreten wird.“ Es ist allerdings doch die Frage, ob hier wirklich die Synagoge gemeint ist oder nicht einfach das Gesetz oder das Alte Testament, das nun erfüllt ist und darum stirbt und feierlich von Christus bestätigt wird. Das war ein Gedanke, den schon Augustinus vortragen hat. Sind solche kritischen Anmerkungen bei der Lektüre des Buches von Seiferth auch angebracht, so ist es selbst in den Partien, in denen es zum Widerspruch herausfordert, anregend zu lesen. Als Einführung in die Problematik der mittelalterlichen Deutung der beiden Heilsgemeinschaften Ecclesia und Synagoga wird das Buch gute Dienste leisten.

W. E.

Otto Veit: Christlich-jüdische Koexistenz. Frankfurt am Main 1965. Europäische Verlagsanstalt. Sammlung „res novae“. Veröffentlichungen zu Politik, Wirtschaft, Soziologie und Geschichte. Bd. 39, 144 Seiten.

Das Fachgebiet des Verfassers ist Soziologie und Währungspolitik. Die Soziologie, der er unter anderm die Studien *Die Flucht in die Freiheit* (1947) und *Soziologie der Freiheit* (1957) gewidmet hat, führte ihn auch zur Beschäftigung mit dem Phänomen des Antisemitismus. Da der Antisemitismus auch neuerer Prägung manche verwandte Züge mit dem Judenhaß vergangener Zeiten, in denen christliche Theologen und Staatsmänner ihn rechtfertigten, sah er sich zur Beschäftigung mit religiösen Fragen veranlaßt. Seine so entstandene Schrift *Christlich-jüdische Koexistenz* ist die eines Dilletanten, wobei das Wort hier in seinem ursprünglichen Sinn gebraucht sein soll, eines Menschen, der sich aus Neigung mit diesem Thema beschäftigt. Der Verf. liefert den Beweis, daß dabei sehr viel Gutes herauskommen kann. Seine Belesenheit ist groß. Er ist allerdings nicht immer genügend kritisch gegenüber seiner Lektüre. Verzeichnungen kommen mehrfach in seiner Darstellung vor. Vor allem seine Darstellung der Erbsündenlehre ist zu einseitig und ebenso seine Ausführungen über deren Konsequenzen. Auch die Behauptung, daß durch die platonische Philosophie ein Zug der Weltverneinung in das christliche Abendland hineingekommen sei, kann in dieser Form nicht unwidersprochen bleiben. Der Toleranzgedanke ist älter als Lessing. Versuche zu einer Universalreligion zu finden, die eine Versöhnung im Glauben ermöglicht hätte, hat es auch schon im Mittelalter und erst recht im Humanismus gegeben: Peter Abälard, Ramon Llull, Nikolaus von Kues, um nur einige Namen zu nennen. Warum diese Versuche gescheitert sind, diese Frage ließe sich nicht zuletzt aus dem Problem Verhältnis Ratio und Fides (Vernunft und Glaube) im Mittelalter und aus anderm klären! In den Fragestellungen des Verf. liegt der eigentliche Gewinn seiner Arbeit. Er versteht klar und verständlich zu gliedern, wägt die Lösungen gegeneinander ab. Zu danken ist ihm dafür, daß er die Frage nach der Herausforderung der Christen durch die Juden stellt und in ihr einen der Gründe der Verfolgungen sieht. In der Tat ist die Existenz der Juden als Sondergruppe in christlicher Umwelt eine tragisch notwendige Herausforderung gewesen. Mit Recht bemerkt der Verf., daß das Judentum als Offenbarungsreligion von Hause aus ebenso wenig tolerant war wie das Christentum, daß daher jüdischerseits jahrhundertlang wenig Neigung zum Gespräch bestand. Die Befangenheit der Aufklärer wird ebenso richtig erkannt und zu Recht bemerkt, daß die Lösung nicht in Gleichmacherei bestehen kann. Die Erfahrung des Leidens, der Verfolgung und Vernichtung zwingt zu Neubestimmung, die nur in wechselseitiger Anerkennung liegen kann.

W. E.

H. G. Adler: Die Erfahrung der Ohnmacht. Beiträge zur Soziologie unserer Zeit. Frankfurt/Main 1964. Europäische Verlagsanstalt. Sammlung „res novae“. Veröffentlichungen zur Politik, Wirtschaft, Soziologie und Geschichte Band 29. 275 Seiten.

H. G. Adler, der durch seine Arbeiten über das Lager Theresienstadt und über die Geschichte der Juden in Deutschland bekannt geworden ist (s. FR XIII, 50/52 S. 117), legt nun einen Band mit Aufsätzen zur Soziologie unserer Zeit vor.

Die Themen sind recht verschiedenartig. Neben Gedanken zur Todesstrafe, die der Verf. grundsätzlich ablehnt, da er findet, die Hinrichtung sei schlimmer als der im Affekt oder triebhaft geschehene Mord, veröffentlicht er Gedanken zu einer Soziologie des Konzentrationslagers, in der er russische und deutsche Lager, die unterschiedlichen Zielsetzungen der Bolschewisten, wirtschaftliche Ausbeutung ihrer Opfer, und der Nationalsozialisten, Beseitigung der weltanschaulichen Gegner, miteinander vergleicht. Ein Großteil der Artikel hat Probleme der Zeitgeschichte sowie das Wesen der Zeitgeschichte zum Gegenstand. So gilt die Aufmerksamkeit des Verf. der französischen Revolution und ihrer Auswirkung auf die Nachwelt, dem „freideutschen Jugendtag 1913“ oder der deutschen Jugendbewegung und der Politik, den Methoden und Aufgaben der Zeitgeschichte. Die anderen Aufsätze gelten der Soziologie von Verfolgung und Verfolgtsein. Da die Verfolgung Andersdenkender und Mißliebiger ein Signum der totalitären Staaten ist, die in jüngster Vergangenheit und noch in der Gegenwart die Geschichte grundlegend beeinflussen haben, stehen die Aufsätze, die diesem Aspekt gewidmet sind, in einem sinnvollen Zusammenhang mit den Studien, die der Zeitgeschichte gelten. Trotz der Verschiedenheit der Themen ist so ein in sich gerundetes Buch entstanden. Obwohl der Verf. selbst zu den Verfolgten unserer Zeit gehört, wahr er stets in seiner Darstellung einen ruhig-objektiven Ton. Das hindert ihn nicht, seine Meinung sehr klar und unmißverständlich zu äußern. Selbst dort, wo man ihm nicht unbedingt beipflichten wird, muß man ihm bescheinigen, daß er die Probleme wohl durchdacht hat. Im ganzen ist so ein heilsam mahnendes Buch entstanden, das zum Nachdenken und selbständigen Urteil anregt.

W. E.

Neue Literatur zum Verhältnis der Katholischen Kirche und der Katholiken Deutschlands zum Nationalsozialismus.

Dieter Albrecht (Hrsg.): Der Notenwechsel zwischen dem Heiligen Stuhl und der Deutschen Reichsregierung. I. Von der Ratifizierung des Reichskonkordats bis zur Enzyklika „Mit brennender Sorge“. — Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte bei der Katholischen Akademie in Bayern, hrsg. von Konrad Repgen. Reihe A Quellen. Bd. 1. Mainz 1965. Matthias-Grunewald-Verlag. XXVIII und 459 Seiten.

Nach Jahren intensiven Forschens und Vorbereitens legt die bereits in den fünfziger Jahren geplante aber erst 1902 formell gegründete „Kommission für Zeitgeschichte“ bei der Katholischen Akademie in Bayern ihren ersten Quellenband vor. Ein weiterer Quellenband, über das Reichskonkordat, ist bereits im Druck. Außerdem sind wichtige Darstellungsbände in Vorbereitung. Die Arbeit der Kommission kann man nicht genug begrüßen. Den vielen allzu einseitigen Urteilen wird damit die Spitze abgebrochen. Auf Grund der Quellenerschließung wird sichtbar, wie einseitig auch z. B. Friedländer gearbeitet hatte. So kann der Bearbeiter des ersten Bandes Dieter Albrecht nachweisen, daß Friedländer völlig zu Unrecht sich auf von Bergen als einen seiner Kronzeugen beruft; denn dieser war voll Mißtrauen gegenüber der Kurie und naiv gegenüber dem nationalsozialistischen Regime. Bei den nunmehr vorgelegten Akten handelt es sich im wesentlichen um Memoranden und Noten des Hl. Stuhles, die durch Kardinalstaatssekretär *Pacelli* an die Reichsregierung und um Noten und Promemorien der deutschen Reichsregierung, die der deutsche Botschafter am Vatikan Diego von Bergen überreicht hat. Quellengrundlage der Edition bilden Ausfertigungen, Durchschriften und Abschriften der beiderseitigen Noten, die im Politischen Archiv des Auswärtigen Amtes in Bonn aufbewahrt werden. Ein Drittel der Akten etwa wurde bereits 1934 in einem, nur schwer erreichbaren Vatikanischen Weißbuch veröffentlicht. Es ist daher sehr verdienstvoll, daß diese schwer oder überhaupt bisher nicht zugänglichen Quellen erschlossen wurden. Wenn man die, übrigens durch viele wertvolle Hinweise auf die das einzelne Schriftstück veran-

lassende Ereignisse oder Schreiben mustergültig erschlossene, Dokumentation unvoreingenommen liest, dann kann man sich der Erkenntnis nicht verschließen, daß der Vatikan das Konkordat als Waffe gegen die totalitaristischen Ansprüche der Nationalsozialisten zu nutzen wußte. Zwar hat Kardinalstaatssekretär *Pacelli* erklärt, die Kirche könne mit den verschiedensten Staatsformen zusammenwirken, aber er hat von vornherein keinen Zweifel darüber gelassen, daß die Voraussetzung dazu die Respektierung des Sittengesetzes war. Eine weitere wertvolle Einsicht kann man aus den Akten gewinnen. An ihrer Abfassung war Prälat Kaas nicht uneteiligt. Vielleicht muß doch das Urteil über ihn revidiert werden!

Schließlich zeigt sich, daß der Vatikan bereit war, öffentlich zu protestieren, wenn die deutschen Bischöfe dies für richtig hielten und es gar forderten. So geschah es mit der Enzyklika „Mit brennender Sorge“. Der Bearbeiter des Bandes stellt einander gegenüber den Entwurf von Kardinal Faulhaber und den Text der Enzyklika. In dem durch die Bedingungen des Konkordates gesteckten Rahmen hat der Vatikan auch gegen die Judenverfolgung Protest eingelegt, ebenso waren die Bischöfe nicht untätig. Erwähnung verdient das vertrauliche Promemoria des Hl. Stuhles, überreicht durch den Staatssekretär Kardinal *Pacelli* an den deutschen Geschäftsträger Dr. Klee anläßlich des Austausches der Ratifikationsurkunden, am 9. September 1933 zugunsten der deutschen *Katholiken jüdischer Abstammung* und die brüske Zurückweisung dieser Fürsprache durch das Reichsministerium des Inneren (S. 396 f., S. 397, Anm. 1). Schwächen der Position wurden nicht verschwiegen, etwa Beschränkung auf Verwerfung des Rassenantisemitismus.

Doch überwiegen die klaren Stellungnahmen, so Protest gegen den Versuch, den Arier-Paragraphen der katholischen Kirche aufzudrängen (S. 13). Die Veröffentlichung dieser Quellen kann dazu beitragen, viele Fehlurteile zu korrigieren. Wir können nur hoffen, daß dieses verdienstvolle Werk in rascher Folge weitergeführt wird.

W. E.

Werner E. Mosse, Arnold Paucker (Hrsg.): Entscheidungsjahr 1932 zur Judenfrage in der Endphase der Weimarer Republik. Ein Sammelband. Tübingen 1965. J. C. B. Mohr (Paul Siebeck). In: Schriftenreihe des Leo Baeck Instituts. Band 13. XVIII und 608 Seiten.

Konrad Ackermann: Der Widerstand der Monatsschrift *Hochland* gegen den Nationalsozialismus. München 1965. Kösel Verlag. 211 Seiten.

Günter Lewy: Die Katholische Kirche und das Dritte Reich. München 1965. Piper Verlag. 450 Seiten. Aus dem Amerikanischen von Hildegard Schulz. Die Originalausgabe erschien 1964 in New York unter dem Titel: *The Catholic Church and Nazi Germany*.

Paul Friedländer: Pius XII. und das Dritte Reich. Reinbek bei Hamburg 1965. Rowohlt Verlag. 179 Seiten. Eine Dokumentation mit einem Nachwort von Alfred Grosser. Die deutsche Ausgabe besorgten Rainer Specht (Text) und Eberhard Jäckel (Dokumente).

Hochhuths Schauspiel *Der Stellvertreter*, das den Anspruch erhob, eine getreue Wiedergabe der geschichtlichen Wirklichkeit zu sein [s. FR XV, 137 ff.], hat nicht nur die Diskussion über das Verhalten der Katholischen Kirche, ihres Oberhauptes, besonders Papst Pius XII. und der Katholiken gegenüber Nationalsozialismus und Nationalsozialisten erneut angefaßt, sondern bereits einige Veröffentlichungen zu diesem Thema inaugurieren. Andere Publikationen waren zwar bereits vor dem Streit um *Hochhuth* konzipiert, haben aber gerade durch ihn eine besondere Aktualität erhalten. Noch sind die vatikanischen Akten nicht zugänglich. Doch ist bereits eine Arbeit angekündigt, die im Auftrag des Vatikans unter Auswertung der Archivalien neueren Fehldeutungen energisch entgegenzutreten soll. Man darf mit Spannung dieser Veröffentlichung entgegensehen. Bisher haben viele Aussagen und Publikationen nur den Wert einer Hypothese. Es wird, ehe ein zutreffendes Gesamtbild gewonnen werden kann, noch manche Ein-

zelstudie nötig sein. Manche Historiker wie Saul *Friedländer* geben auch offen zu, daß ihr Bild wegen der Einseitigkeit der benutzten Quellen auch nur einseitig sein kann. Sie glauben aber, wenigstens in der Grundrichtung ihrer Ansichten nicht zu irren. Da die Thesen dieser Historiker öffentlich zur Diskussion gestellt wurden, müssen auch wir uns mit ihnen auseinandersetzen. So fragwürdig zur Zeit noch der Versuch eines Gesamtbildes sein muß, so sind Einzelerkenntnisse durchaus schon zu gewinnen. Sie geben in der Tat die Richtung an, in der sich künftig die Fragestellung des Historikers bewegen wird.

In der Diskussion um das Verhältnis der Katholischen Kirche zum Nationalsozialismus kommt eine besondere Bedeutung der Zeit vor der Machtübernahme zu. Ob der Vorwurf einer Anfälligkeit der Katholiken, der Laien, aber auch der Geistlichen, ja sogar der Bischöfe gegenüber dem Antisemitismus zu Recht besteht, ob daher gefolgert werden kann, daß die katholischen Christen Deutschlands weitgehend für nationalsozialistische Anschauungen und gar Praktiken empfänglich waren, muß an der Zeit geprüft werden, in der eine freie Entscheidung noch durchaus möglich war. Das Jahr 1932 hat in diesem Sinne eine besondere Bedeutung. Als 13. Band der Schriftenreihe wissenschaftlicher Abhandlungen des Leo Baeck Instituts gab *Werner E. Mosse* unter Mitwirkung von *Arnold Paucker* den Sammelband *Entscheidungsjahr 1932. Zur Judenfrage in der Endphase der Weimarer Republik* (s. u. S. 170⁴), heraus. In diesem Buch geht es nun freilich nicht nur um die Haltung der Katholischen Kirche zu diesem Problem. Vielmehr ist der Band in folgende Abschnitte gegliedert: Die jüdische Situation, gemeint ist damit die demographische und wirtschaftliche Struktur der Juden sowie ihr Anteil am öffentlichen Leben, Antisemitismus gesehen von soziologischer und sozialpsychologischer Warte mit besonderer Berücksichtigung der deutschen Rechte, Kirchen und Parteien in ihrer Stellung zur Judenfrage, die Haltung der Juden, die innerjüdische Reaktion auf die Krise der deutschen Demokratie, der jüdische Abwehrkampf, schließlich die Diskussionen über die Judenfrage 1930—1932. Die Einbettung der Frage nach der Haltung der Kirche in die so vielfältig verschlungene Situation muß als Gewinn bezeichnet werden. Die Zusammenschau, die der Sammelband ermöglicht, bewahrt vor vorschnellen Urteilen. Über die evangelische Kirche informiert der Hamburger Alttestamentler Hans-Joachim *Kraus*. Der Beitrag über die deutschen Katholiken stammt noch aus der Feder des allzufrüh verstorbenen katholischen Vorkämpfers für ein ökumenisches Gespräch mit den Juden, Karl *Thieme*. Der Verf. vermeidet es also, von der Katholischen Kirche ohne weiteres zu sprechen. Durch den von ihm gewählten Titel macht er bereits sichtbar, daß es nicht nur darauf ankommt, was kirchenoffiziell verlautbart wird, daß ferner die Haltung der Katholiken nicht ohne weiteres mit der Stellungnahme der Kirche gleichgesetzt werden kann. Darüber hinaus gibt er in der Einleitung eine nähere Abgrenzung seines Themas. Es geht ihm vorwiegend um die Katholiken, die Staatsbürger des Deutschen Reiches innerhalb der Grenzen von 1919 bis 1937 waren, ohne daß der Blick über die Reichsgrenze hinaus vermieden wird. Ausgeschlossen bleiben nur diejenigen, die lediglich nominell der Katholischen Kirche angehört haben, die sich aber tatsächlich schon in ihrer Kindheit von ihr abwendeten. Nicht beschränken durfte sich der Verfasser auf die Angehörigen der „katholischen Parteien“, Zentrum und Bayerische Volkspartei, zumal deren Haltung in dem Paragraph „Die Parteien der Mitte“ von P. B. Wiener zu berücksichtigen waren. Wohl aber war nach den kirchenamtlichen Entscheidungen zu fragen. Das Heilige Offizium hatte am 25. März 1928 ausdrücklich den Antisemitismus verurteilt. Von den beiden nach 1928 einsetzenden Lexiken — dem Großen Herder und dem Lexikon für Theologie und Kirche — wird die damalige unzweideutige kirchliche Verurteilung des Antisemitismus nicht zur Kenntnis genommen oder doch nur in gewundenen Worten erwähnt. Auch das Staatslexikon kann nicht befriedigen. Neben wohlmeinender Würdigung findet sich grobe Verkenning der Gegebenheiten jüdischer Existenz! Doch ist

allen drei Lexiken gemeinsam, daß sie jede Ausnahmepolitik gegenüber den Juden ablehnten. Das entsprach zwar der Haltung auch des Zentrums, keineswegs aber der Tendenz mancher Zeitungen und Zeitschriften, die für die Meinungsbildung der deutschen Katholiken recht bedeutsam waren. Der Verf. bringt dafür manche Beispiele. Auf den Katholikentagen seit Ende der zwanziger Jahre ist ein Nationalismus zu beobachten, der eine Anfälligkeit auch für nationalsozialistische Ideen verrät. Von Antisemitismus ist zwar nicht die Rede, doch ist der Weg vom Antiliberalismus zum Antisemitismus nicht weit. P. B. Wiener ergänzt die Ausführungen Thiemes durch seine Analyse der Haltung der Parteien der Mitte. Anders als die liberalen Humanisten in der Deutschen Demokratischen Partei haben die Sprecher des Zentrums weit seltener den Antisemitismus mit wissenschaftlichen Gründen zu analysieren und so zu widerlegen versucht, als ihn vielmehr im Zusammenhang der nationalsozialistischen Rassentheorien als Ausdruck einer Gegenreligion bekämpft. Sie haben sich dabei auf die klare Haltung der katholischen Hierarchie gestützt, die aus grundsätzlichen Erwägungen den Nationalsozialismus einschließlich seines Antisemitismus verwarf. Die eindeutige Verurteilung des Antisemitismus durch die offiziellen Sprecher des Zentrums darf aber nicht übersehen lassen, daß, wie der Verf. doch wohl nicht zu Unrecht feststellt, unter den Anhängern und Wählern des Zentrums ein Unbehagen gegenüber den Juden weit verbreitet war. Auch hinderte die Ablehnung des Antisemitismus nicht, daß seit Mitte 1932 die Bereitschaft, mit den Nationalsozialisten zusammenzugehen, beim Zentrum sich verstärkte. Ähnlich war die Haltung der Bayerischen Volkspartei. In Erkenntnis der Gefahr, die ihr von einem Sieg der Nationalsozialisten drohte, wandte sie sich auch gegen deren Judenhetze.

Wenn Thieme auf den Antisemitismus fördernde Zeitschriftenartikel auch aus der Feder von Katholiken aufmerksam machen mußte, so darf doch ergänzend auf die Feststellung von Konrad *Ackermann* in seiner Studie *Der Widerstand der Monatsschrift Hochland gegen den Nationalsozialismus* hingewiesen werden. In dem ersten Teil seines Buches geht es ihm um die historische und typologische Grundlegung, um Struktur, Ausmaß und Methode des geistigen Widerstandes, die Möglichkeit, Widerstand zum Ausdruck zu bringen, und die Frage, wie die Zeitschrift „Hochland“ in den Jahren 1933 bis 1941, bis zu ihrem Verbot, diese Möglichkeit genutzt hat. Im zweiten Teil: Aktuelle Bezüge, und im dritten Teil: Gesamtdarstellungen, kann dann die Rede vom Widerstand im einzelnen sein. Verf. weist darauf hin, daß schon vor der Machtübernahme „Hochland“ wiederholt gefordert hat, auch den Juden gegenüber Toleranz, staatsbürgerliche Gesinnung und Nächstenliebe zu beweisen. Nach der Machtübernahme aber wurde die Judenfrage zum zentralen Problem, „denn der Antisemitismus war das eigentliche Grunddogma der nationalsozialistischen Ideologie“. Der Rahmen, der der geistigen Opposition gesteckt war, war sehr gering. Immerhin bot „Hochland“ noch 1933 Elias *Hurwicz*, der selbst Jude war, die Gelegenheit unter dem Pseudonym F. *Muralt*, den Antisemitismus als ein Ablenkungsmittel und Ventil für Volksleidenschaften zu brandmarken. Der nationalsozialistischen Ideologie, ihrem Rassewahn, wurde das christliche Menschenbild entgegengestellt. Das bot dann Gelegenheit zur positiven Wertung der religiösen Bedeutung des Judentums für die Kirche, wie es z. B. in einem Artikel von Josef *Bernhart* noch im Dezember 1939 zum Ausdruck kommt. In den früheren Jahrgängen konnte sogar noch mehr gewagt werden. Der Verf. erinnert daran, daß im Juliheft 1934 die polnische Novelle „Srul aus Lubartow“ erschien, die das Schicksal eines frommen Juden in den sibirischen Kolonien schilderte. Im Novemberheft 1934 wurden vier Zeichnungen des englischen Malers Thomas *Derrick* veröffentlicht zum Thema: Die Parabeln des Herrn im Gewand dieser Zeit. Die letzte stellte den barmherzigen Samaritanen in der Gestalt eines kleinen jüdischen Handelsreisenden dar, was die zugehörige Besprechung nochmals unterstreicht. Am Beispiel der Zeitschrift „Hochland“ läßt sich also erweisen, wie Verf. es getan hat, daß die An-

fälligkeit für den Antisemitismus keineswegs allgemein unter den Katholiken Deutschlands war. Dankens- und beherzigenswert sind die Feststellungen, die der Verf. bei der Beschreibung des Verhaltens der Zeitschrift „Hochland“ zum Konkordatsabschluß trifft. Er erwähnt, daß das Konkordat unter anderm auch in mehreren Artikeln der Stimmen der Zeit freudig begrüßt wurde: „Diese Aufsätze bedeuten eine völlige Verkenning der tatsächlichen geistigen und politischen Situation. Es widerspricht jedoch der geistigen Fairneß und verrät einen außerordentlichen Mangel an historischer Redlichkeit, auf Grund dieser beiden Aufsätze . . . ein grundsätzliches Einschwanken der Zeitschrift auf die nationalsozialistische Linie zu behaupten“ (S. 148, Anm. 30).

Mangel an Fairneß und der notwendigen historischen Redlichkeit muß man Guenter Lewy vorwerfen, der unter dem Titel *Die katholische Kirche und das Dritte Reich* bestrebt ist, die Geschichte des Verhältnisses der Katholischen Kirche in Deutschland zum Nationalsozialismus zu schildern, beginnend mit dem Jahr 1932, endend mit dem Ausgang des zweiten Weltkrieges. Man muß dem Verf. ein gründliches Quellenstudium zubilligen. Ihm wurde die Möglichkeit gewährt, in neun deutschen Diözesanarchiven zu arbeiten. Außerdem konnte er deutsche und amerikanische Staatsarchive einsehen. Amtliche Veröffentlichungen und eine umfangreiche Literatur hat er gesichtet. Aber anscheinend stand seine Grundthese schon vor dem Quellenstudium fest. Der sicher allzu gern geglaubten und oft gar zu schnell entworfenen Sicht vom Widerstand der Katholischen Kirche in Deutschland, gleichsam als das Verdienst aller Katholiken, wollte er das Bild einer stets sich anpassenden Kirche gegenüberstellen. Alle Schwächen,

die er entdecken kann, jeder falscher Zungenschlag, jede Unterlassung, jede unglückliche Formulierung werden aufgespürt. Die Einkleidung, der Rahmen der Reden und Veröffentlichungen, gedacht als Verpackung eines sonst nicht zur Veröffentlichung von den Nationalsozialisten freigegebenen Inhaltes, werden breit zitiert, die eigentlichen Inhalte kommen nicht zu Wort. Um seine These von der Ankränkelung der katholischen Kirche durch den Antisemitismus zu beweisen, beruft sich der Verf. auf die Aussagen von abtrünnigen Geistlichen wie jenes Vikar Roth, der zum Beamten im Ministerium für kirchliche Angelegenheiten aufrückte. Zwar erwähnt der Verf., daß Pater Muckermann sich 1932 gegen die antisemitische Propaganda der Nationalsozialisten gewandt habe, daß er von der Verwüstung von 109 jüdischen Friedhöfen und Synagogen gesprochen habe, zwar erwähnt er, daß auch andere sich gegen die antisemitischen Hetzereien wandten, so auch einige Bischöfe, aber trotzdem glaubt er feststellen zu müssen: „Aber eine Kirche, die einen gemäßigten Antisemitismus für gerechtfertigt hielt und nur an extremen und unmoralischen Handlungen Anstoß nahm, war schlecht vorbereitet, um wirksam gegen das nationalsozialistische Evangelium des Hasses anzugehen. Hier liegen die Wurzeln dafür, daß es die Kirche versäumt hat, gegen die spätere Vernichtungspolitik der Nationalsozialisten zu protestieren oder dagegen aktiv zu werden — nämlich in der höchst ambivalenten Haltung der Kirche gegenüber den Juden; diese Haltung läßt sich nachweisen, von der Frühkirche bis hinein in die Zeit vor Hitlers Machtübernahme und danach“ (Seite 300). Dieser Satz ist recht charakteristisch für Lewy. Ähnliche vereinfachende Behauptungen durchziehen das ganze Buch¹. Ein Vergleich mit den

1 Zur Richtigstellung solcher Vereinfachungen, Ungenauigkeiten und der in dem Buch enthaltenen Fehler wäre ein großer Umfang erforderlich. Hier sei nur auf ein Beispiel derartiger Vereinfachung hingewiesen: Auf Seite 323 heißt es: „Die Berichte der Regierungspräsidenten, die im allgemeinen als *aufrecht* galten (Hervorhebung durch FR), stellten fest, daß die Öffentlichkeit auf die Judendeportationen nicht ablehnend reagiert habe...“ Dazu sei zunächst bemerkt: Um möglichst wenig Aufsehen zu erregen, wurden die Deportierten ja gerade „bei Nacht und Nebel“, am frühen Morgen geholt — wie ein damals bei den Betroffenen und Untergrundhelfern zirkulierendes Gedicht feststellt:

„Ich sah heut tausend Menschen verstörten Angesichts.

Ich sah heut tausend Juden, die wanderten ins Nichts.

Im Grau des kalten Morgens zog die verfemte Schar . . . (Zitiert von Else Rosenfeld: „Ich stand nicht allein. Erlebnisse eine Jüdin in Deutschland 1933–1944. S. 152 — vgl. FR XV, S. 153.) — Aber es ist eine völlige Verkenning der damaligen Situation, derartige damalige amtliche Berichte als „*aufrecht* gelten“ zu lassen. War doch alles zum mindesten „*frisiert*“! Man kann hierzu nur mit Werner Bergengruen sagen:

Wo ist das Volk, das dies schadlos an seiner Seele ertrüge?

Jahre und Jahre war unsere Nahrung die Lüge . . .

rühmten in Vätern sich selbst,

und alles, alles war Lüge . . .

Lüge atmeten wir

bis ins innerste Herzensgefüge

sickerter, Tropfen für Tropfen,

der giftige Nebel der Lüge.

Und wir schrien zur Hölle,

gewürgt, erstickt von der Lüge,

daß im Strahl der Vernichtung

die Wahrheit herniederschlug.

(Aus Die Lüge. In: Dies Irae. Zürich, 1945. Verlag Die Arche.) — Ferner heißt es bei Lewy im gleichen Abschnitt: „Die Kirche, Hüterin christlicher Nächstenliebe sah schweigend zu“ (d. h. den Deportationen). Auch dies ist eine allzu große Vereinfachung; es sei nur erinnert z. B. an den *Adventsbrief des Bischofs von Berlin, Graf von Preysing, vom 13. 12. 1942* (siehe unten den folgenden Wortlaut daraus); sowie an die damaligen Silvesterpredigten des Freiburger Erzbischofs Conrad Groeber im ungewöhnlich überfüllten Freiburger Münster, wo die Freiburger Bevölkerung damals schon stundenlang vor Beginn das Münster füllte, um einen nur damals in solcher Weise gehaltenen kirchenpolitischen Jahresüberblick zu hören, der z. B. am 31. 12. 1940 auch die Deportation der im Oktober 1940 nach Gurs deportierten badischen Juden einbezog. — Aus dem genannten Hirtenbrief vom 13. 12. 1942 im Wortlaut:

„Wie die letzten Grundsätze des Rechts nicht zeitbedingt sind, nicht Ausfluß völkischer Eigenart sein können, so kann das Recht und die Inanspruchnahme von Rechten und die Ausübung solcher Rechte auch nicht das Vorrecht eines einzelnen Volkes sein. Wer immer Menschenantlitz

trägt, hat Rechte, die ihm keine irdische Gewalt nehmen darf. Es ist ein Ruhmesblatt in der Geschichte der Menschheit, daß das Recht der Fremden sich immer mehr entwickelt hat, daß das Völkerrecht diese Rechte näher umgrenzt und festlegte. *All die Urrechte, die der Mensch hat, das Recht auf Leben, auf Unversehrtheit, auf Freiheit, auf Eigentum, auf eine Ehe, deren Bestand nicht von staatlicher Willkür abhängt, können und dürfen auch dem nicht abgesprochen werden, der nicht unseres Blutes ist oder nicht unsere Sprache spricht.* Ein deutscher Philosoph, der für Allzuvieler richtunggebend geworden ist, hat hier einen verhängnisvollen Einfluß geübt. Er stellte auf, daß für besonders veranlagte Einzelpersonlichkeiten und für hochbegabte Völker es ein Jenseits von Gut und Böse, ein Jenseits von Recht und Unrecht gäbe, daß sie frei seien, sich über all das, was Recht und Sittlichkeit gebieten, hinwegzusetzen; daß es ein ihnen zukommendes Recht sei, schwächeren Naturen und Völkern, die auf tieferer Kulturstufe stehen, ob wirklich oder vermeintlich, und nicht so viele Vorzüge aufweisen, jedes Recht zu nehmen. Und es hängt mit diesem furchtbaren System zuinnerst zusammen, daß dieser Philosoph wie kein anderer die Existenz Gottes leugnet und damit eben auch die Existenz eines allgemein verbindlichen Rechtes.

Vor diesen Theorien muß ich euch, meine lieben Diözesanen, warnen. Gerade im Kriege, wo Macht gegen Macht steht, und Macht scheinbar alles vermag, stehen wir in Gefahr, das Recht gering einzuschätzen. Und doch kann nur durch die Anerkennung und Achtung des Rechtes für Alle eine bessere Zukunft, ein gerechter Friede begründet werden. Prüfen wir uns selbst, wie weit der Gedanke eines ewigen unwandelbaren Rechtes in uns lebt, wie weit wir der Überzeugung sind, daß gewisse Urrechte des Menschen keinem, wer immer es sei, versagt werden dürfen. Wir wissen uns klar darüber bleiben, daß ein Versagen solcher Rechte oder gar ein grausames Vorgehen gegen unsere Mitmenschen ein Unrecht am fremden, aber auch am eigenen Volke sind. Wenn einmal, so gilt hier der Satz: „Das eben ist der Fluch der bösen Tat, daß sie fortzeugend Böses muß gebären.“

Meine lieben Diözesanen! Metanoite! — Denket um! So rufe ich euch zu. Kein Irrtum, der sich in der Welt breit macht, bleibt ganz ohne Einfluß selbst auf treue Kinder der Kirche, auf solche, die wahre Jünger Jesu sein wollen. Halten wir daran fest, daß Jedem sein Recht gegeben werden muß. Halten wir daran fest, daß dieses Recht Alle schützt, die keiner persönlichen Schuld zu zeihen sind. Und halten wir weiter noch daran fest, daß dieses Recht allgemein und für Alle gilt. Wir wollen im persönlichen Leben nie etwas beanspruchen, worauf wir kein Recht haben, nie etwas verweigern, was einem Anderen zusteht. Wir wollen den Geist der Redlichkeit, der Gerechtigkeit in uns pflegen. — Bedenken wir immer, daß, wenn wir fremdes Recht achten, wir damit Gottes Herrscherrecht anerkennen und bekennen.“ Hervorhebung durch Red. FR.) — Hier sei nur noch vermerkt: Lewy schreibt Seite 322: „In Freiburg verhalf Frau Dr. Gertrud Luckner . . . Juden . . . Sie wurde im November 1943 festgenommen . . .“ Dies war nicht im November 1943, sondern am 24. 3. 1943 —

Ausführungen Thiemes zeigt, daß die Behauptung eines gemäßigten Antisemitismus keineswegs für die ganze katholische Kirche gilt, daß es zwar auch antisemitische Stimmen unter der katholischen Presse gegeben hat, daß es Irrtümer über jüdisches Leben selbst bei Wohlmeinenden gab, daß daneben es aber auch eine eindeutige und unbedingte Verurteilung des Antisemitismus gegeben hat. Ebenso mißlich ist, von der Judenfeindschaft vergangener Jahrhunderte ohne weiteres auf den neuzeitlichen Antisemitismus schließen zu wollen. Die einschränkenden Maßnahmen der mittelalterlichen Kirche gegenüber den Juden müssen im Zusammenhang der Ketzer-gesetzgebung gesehen werden, des allgemeinen Mangels an Toleranz. Erst recht muß der Schluß von Lewys von dem so ohne weiteres behaupteten gemäßigten Antisemitismus auf das Schweigen der Kirche zu den Judenverfolgungen im Sinne einer Art Billigung als voreilig und unbeweisbar zurück-gewiesen werden. Das Problem der Existenz der Kirche in einem totalitären Staat ist dem Verf. noch nicht zur Genüge aufgegangen. Sein Buch ist zu polemisch, zu einseitig, um als Geschichte des Verhältnisses der Katholischen Kirche zum Dritten Reich gelten zu können. Trotz all seiner Einseitigkeiten und ungerechten Urteile sollte man dieses Buch dennoch gründlich lesen. Die Schlußfolgerungen sind zwar vielfach falsch, aber das angeführte Material ist, auch wenn man von den Fehlschlüssen absieht, immer noch erschütternd genug. So ungerecht es ist, die Katholische Kirche oder die Katholiken in Deutschland als Verbündete oder doch Weggenossen der Nationalsozialisten zu bezeichnen, so muß doch zugegeben werden, daß es Versagen und Schuld gab. An das vielfältige Versagen, an die Schuld zu erinnern, ist berechtigt. Ob die Kirche zu einem so großen Unrecht, wie die Nationalsozia-listen es an den Juden begingen, schweigen darf, ist eine sehr schwere Frage. Sie hat mit dem Schweigen keineswegs das Unrecht gebilligt. Konnte irgendein Christ sich im Unklaren darüber sein, daß der Mord an den Juden ein schweres Verbrechen war? Die zehn Gebote gelten doch unbedingt. Die Nationalsozialisten zu bekehren, war aussichtslos. Mußte nicht trotzdem die Kirche sprechen? Es sind Gewissensfragen, die Bücher wie die von Lewy stellen. Es ist nur zu fürchten, daß die Einseitigkeit der Darstellung den Leser unwillens macht, die richtigen Beobachtungen Lewys zur Kenntnis zu nehmen. Nach der Lektüre seines Buches empfindet man, wie notwendig eine Darstellung des ganzen Komplexes wäre, die wirklich abgewogen sine ira et studio abgefaßt wäre, die ein wirkliches Urteil erst ermöglichen würde. Dazu war Lewy wohl schon auf Grund seiner Kindheitserlebnisse im Deutsch-land des Dritten Reiches nicht fähig.

Mit Lewy stimmt Saul Friedländer darin überein, daß er bei den deutschen Bischöfen einen Hang zum Antisemitismus ver-mutet. Im Gegensatz zu Lewy konzentriert er jedoch seine Aufmerksamkeit auf *Pius XII. und das Dritte Reich. Eine Dokumentation mit einem Nachwort von Alfred Grosser*. Auch von Friedländer darf man nicht eine Studie sine ira et studio erwarten. Er hat sein Buch dem Gedenken an seine in Auschwitz ermordeten Eltern gewidmet. Es kann nicht über-raschen, daß er in Übereinstimmung mit Hochhuth vermutet, das Schweigen Papst Pius XII. habe auf politischem Kalkül beruht. Er glaubt, es sei dem Papst darum gegangen, vor allem den Einbruch der Bolschewisten aufzuhalten. Aber Friedländer, der aus seiner Überzeugung keinen Hehl macht, ist immerhin um Objektivität bemüht. Er gibt zu, daß die ihm zugänglichen Quellen, im wesentlichen Dokumente des Auswärtigen Amtes, höchst einseitig sind. Er weiß, daß die Veröffentlichung der vatikanischen Dokumente das Bild er-heblich verändern könnten. Er weiß, daß der Vatikan seine Opposition gegen die Pläne einer Regierung, also auch der

des Dritten Reiches, sehr wohl unter dem Anschein einer äußeren Liebenswürdigkeit verbergen kann. Doch glaubt er, sich in der Grundkonzeption nicht ganz zu irren, da es eine auffallende Übereinstimmung zwischen den deutschen Doku-menten und den Aussagen der Alliierten über die Haltung des Papstes gebe. Auch sei vor allem der Vorgänger von Weizsäckers Diego von Bergen, der von 1920 bis 1943 deut-scher Botschafter beim Heiligen Stuhl gewesen sei, ein relativ verlässlicher Zeuge, da er auch in Diensten Hitlers nicht zum Nationalsozialisten geworden sei. In seiner abwägenden Form enthält das Buch Friedländers eine Kritik an Papst Pius XII., die weit schwerer wiegt als die Polemik Lewys. Da Fried-länder zugibt, daß das, was er als Motive des Papstes vor-trägt, hypothetisch ist, kann er nur dann wirklich widerlegt werden, wenn Selbstzeugnisse von Papst Pius XII. veröffent-licht werden. Es ist sehr zu wünschen, daß eine derartige Ver-öffentlichung bald erfolgt.

W. E.

Günther van Norden: Kirche in der Krise. Die Stellung der evangelischen Kirche zum nationalsozialistischen Staat im Jahre 1933. Verlag: Presseverband der Evangelischen Kirche im Rheinland. Düsseldorf 1963. 212 Seiten.

Verf. erklärt in der einleitenden Vorbemerkung, daß seine Untersuchung keine Kirchengeschichte sein wolle, da, um diese schreiben zu können, erst die Geschichte der Landeskirchen erarbeitet werden müßte. Schon der Titel „Evangelische Kirche“ ist an sich unpräzise, denn die evangelische Kirche gab es 1933 so wenig wie heute, in Deutschland gab es damals vielmehr 28 Landeskirchen unterschiedlicher Größe, Bedeu-tung und bekennnismäßiger Richtung. Die Hauptrichtungen, die der Deutschen Christen wie die der Bekennenden Kirche im Jahre 1933, und zwar in ihrer politischen Stellung sicht-bar zu machen, ist Anliegen des Buches. Die enge Verbindung, die bis zum Ende des 1. Weltkrieges zwischen den einzelnen Kirchen und den fürstlichen Obrigkeiten bestand, wirkte in der Weimarer Zeit nach. Viele evangelische Christen dachten konservativ, wählten deutsch-national, hatten gegenüber der neuen Regierungsform starke Vorbehalte. Daß aber an so starkem Einfluß innerhalb der evangelischen Kirche eine deutsch-evangelische Bewegung gewinnen konnte, lag an einem langdauernden Säkularisierungsprozeß, einem erheb-lichen theologischen Substanzverlust, der durch die Erneuerung der evangelischen Theologie nach dem 1. Weltkrieg noch nicht tiefgreifend genug hatte überwunden werden können. In der Entleertheit von Glaubensinhalten war die Aufnahmefähig-keit für Ideen gegeben, die wenig oder gar nichts mehr mit der christlichen Botschaft zu tun hatten, das Schwärmen für einen Heiland der Deutschen und ähnliches. Freilich fehlte es nicht an Abwehrkräften. Es ist aber doch erschreckend zu beobachten, wie die stark politisch interessierte Bewegung der Deutschen Christen alle Schlüsselstellungen zu erobern begann, daß zu den Deutschen Christen nicht nur Schwärmer, sondern so angesehene Professoren wie der Tübinger Gerhard Kittel gehörten, der bei grundsätzlicher Anerkennung des christlichen Juden als christlichen Bruder eine zukünftige Aus-schließung jüdischer Christen vom Pfarramt für richtig hielt, während 21 deutsche Neutestamentler gegen die Einführung des Arierparagraphen in die evangelische Kirche protestier-ten. Auch der Pfarrernotbund lehnte ihn als bekennniss-widrig ab. Verf. macht deutlich, daß den Nationalsozialisten die Deutschen Christen willkommen waren, solange sie glaub-ten, durch sie Einfluß auf die evangelische Kirche zu gewin-nen, daß aber bei dem offenkundigen religiösen Desinteresse der Partei gar nicht die Absicht der Identifizierung bestand, daß daher die Nationalsozialisten sich nur allzuschnell wieder von ihren scheinbaren Verbündeten trennten und damit die Auflösung dieser Richtung selber einleiteten. Das Jahr 1933 wurde somit zu einem Jahr, in dem die Geister sich scheiden mußten, sehr bald daher auch die Kräfte der Erneuerung herausgefordert wurden. Gerade an dem Verhältnis zu den Juden mußte sich zeigen, wie viel oder wie wenig noch von der christlichen Botschaft lebendig war. Die Propagierung

es führt hier zu weit, um auf den diesbezüglichen Zusammenhang einzu-gehen, den Lewy nicht richtig wiedergibt. Es handelte sich auch nicht um eine Hilfe in Freiburg, sondern von Freiburg aus und um eine weit ausgedehnte Hilfstätigkeit, durch eine ununterbrochene Wandertätigkeit über das damalige Deutschland (bis nach Wien, Kattowitz usw.) im Auf-trag des Freiburger Erzbischofs, als Caritasreferent der deutschen Bischofs-konferenz [Anm. d. Red. FR].

eines deutschen Heilandes, eines arischen Christus, die Preisgabe des Alten Testaments bedeutete eine Auflösung der christlichen Botschaft. Der aus dieser Sicht geborene Judenhaß hatte nichts mehr mit früheren Formen eines christlichen Antijudaismus zu tun, der doch noch immerhin um die gemeinsamen Ursprünge wußte. Darum mußte dem Antisemitismus von der Seite auch der evangelischen Gläubigkeit ein unbedingtes Nein entgegengesetzt werden. Der im Jahre 1933 innerhalb der evangelischen Kirche ausgetragene Kampf konnte viel zu einer Klärung beitragen. Die Darstellung der oft sehr heftigen Auseinandersetzungen stützen sich auf ein umfangreiches Dokumentationsmaterial, das vor allem auch in den Anmerkungen ausführlich erschlossen wird. Insbesondere konnte die Dokumentensammlung des Landeskirchenarchivs in Düsseldorf ausgewertet werden sowie die Gotthardbriefe, Chronik der Kirchenwirren, 1934 ff., das Kirchliche Jahrbuch für die evangelische Kirche in Deutschland 1933—1944, Gütersloh 1948. Dazu kommt noch ein umfangreiches Literaturregister, das auch die Literatur der frühen dreißiger Jahre berücksichtigt. Für das Verständnis der kirchengeschichtlichen Situation im Entscheidungsjahr 1933 ist das Buch höchst bedeutsam. Nach dem Studium der Probleme der evangelischen Kirche wird dem Leser aufgehen, daß viele Probleme ähnlich, manche sich allerdings in anderer Nuancierung auch für die katholische Kirche gestellt haben. Die Schwierigkeit, eine richtige Antwort zu finden, muß er begriffen haben. Manches Urteil erweist sich dann doch als allzusehnell gefällt. Die vorliegende Publikation läßt den Leser begreifen, wie diffizil die Probleme sind, daß also vorschnelle Urteile nicht angebracht sind.

W. E.

Friedrich Zipfel: Kirchenkampf in Deutschland 1933—1945. Religionsverfolgung und Selbstbehauptung der Kirchen in der nationalsozialistischen Zeit. Veröffentlichungen der Historischen Kommission zu Berlin beim Friedrich-Meinecke-Institut der Freien Universität Berlin. Bd. 11 (Publikationen der Forschungsgruppe Berliner Widerstand beim Senator für Inneres von Berlin, Bd. 1). Berlin 1965. Verlag Walter de Gruyter. XVI und 571 Seiten.

Die sorgfältige Studie von Friedrich Zipfel über das Ausmaß der Verfolgung der Kirchen durch die Nationalsozialisten wie über die Gründe und den Umfang des kirchlichen Widerstandes ist um so mehr geeignet, das Bild, das Günter Lewy und Saul Friedländer sowie andere vom Verhältnis der katholischen Kirche zum Nationalsozialismus zeichnen, in wesentlichen Punkten zu korrigieren, als auch durch diese neue Veröffentlichung wichtige Quellen neu erschlossen, höchst aufschlußreiche Dokumente zugänglich gemacht werden. Die 68 zum Teil recht umfangreichen Dokumente füllen fast die Hälfte des Bandes, S. 261-542. In der Erkenntnis, daß es bis heute noch nicht möglich ist, eine Geschichte des Kirchenkampfes und der religiösen Verfolgung in allen Verästelungen und Verzweigungen zu schreiben, suchte der Verfasser nach einem übergreifenden Blickpunkt, unter dem die einzelnen Aktionen anzuvisieren waren. Er fand ihn in der Beobachtung des Wirkens von Partei und Staat in der Auseinandersetzung mit den Kirchen. Dementsprechend wählte er vorwiegend aus den Amtsstuben der Verfolger stammende Quellen aus, die mit Ausnahme eines Dokuments bisher noch nicht publiziert worden sind. Diese Quellen geben Auskunft über die Denkweise und die Praxis der nationalsozialistischen Politik gegenüber den Kirchen. Sie ergänzen nicht nur Friedländers Dokumentation, der sich vorzüglich auf die Akten des Auswärtigen Amtes stützt, und die Quellen Lewys, der die Archive einer Reihe deutscher Diözesen aufsuchen durfte, sondern sie beweisen auch, wie wenig sich die Nationalsozialisten über die Haltung der Kirchen im unklaren waren. Auf Grund seines Aktenstudiums kann der Verfasser die klare Feststellung treffen: „Die in jüngster Zeit kritisierten Loyalitätserklärungen des deutschen Episkopats wie auch der Abschluß des Konkordates können nicht darüber hinwegtäuschen, daß auf katholischer Seite von Anfang an das

nationalsozialistische Gedankengut nicht nur als fremd, sondern als feindlich empfunden wurde“ (S. 54). Er fügt dann hinzu, es sei anfangs freilich nicht einheitlich beantwortet worden, wie man dem Staat und seinen Trägern zu begegnen habe. Zutreffenderweise stellt er fest, daß eine Frontstellung gegen die neuen Gewalthaber aber unmittelbar nach der Machtübernahme einerseits der katholischen Staatsauffassung widersprochen, andererseits aber auch der Kirche jede Möglichkeit genommen hätte, die Interessen ihrer Gläubigen gegenüber dem Staat zu vertreten. Von diesem Gesichtspunkt aus nimmt er zu der nunmehr bereits fünf Jahre zurückliegenden Darstellung von Böckenförde „Der deutsche Katholizismus im Jahre 1933“ Stellung (S. 54, Anm. 1). Die Berechtigung der Frage Böckenfördes nach dem Verhältnis des Katholizismus, insbesondere des Episkopates, zum Nationalsozialismus streitet er nicht ab, findet aber die Form derartig, daß sie Widerspruch hervorrufen mußte. Er scheint Buchheim zuzustimmen, der in seiner Entgegnung darauf hingewiesen hat, daß Böckenförde den allgemeinen politischen Hintergrund unzureichend berücksichtigt hatte, darüber hinaus wichtige Quellen so gekürzt abgedruckt hat, daß sie tendenziös entstellt wurden. Wenn dieser Vorwurf berechtigt ist, dann gilt er jedoch noch viel mehr gegenüber der Darstellung von Günter Lewy. Es ist das Verdienst der nunmehr vorliegenden Publikation, daß sie diesen politischen Hintergrund sichtbar macht. So ist ein eigenes Kapitel den Verfolgern und ihrer Organisation gewidmet (S. 137-173). Im ersten Abschnitt dieses Kapitels weist er im ersten Satz auf eine Bemerkung in den Erinnerungen des Leiters eines amerikanischen Geheimdienstes, Allen Welsh Dulles, in der Schweiz hin, der Deutschland als das „erste besetzte Gebiet“ bezeichnet. An diese Bemerkung anknüpfend schreibt der Verfasser: „In neueren Darstellungen zur Geschichte der Herrschaftsausübung im Dritten Reich ist diese Erkenntnis, wenigstens soweit es den nichtjüdischen Teil der deutschen Bevölkerung betrifft, weitgehend verlorengegangen. Ursache hierfür ist wohl die Auswahl der Dokumente der Nürnberger Kriegsverbrecherprozesse, deren Hauptzweck ja der Nachweis der völkerrechtlich belangvollen Verschwörung des nationalsozialistischen Deutschland gegen Frieden und Menschlichkeit gewesen war, nicht aber die Bestrafung für die Unterdrückung des deutschen Volkes. Von diesem Ausgangspunkt her wurden Fehlbeurteilungen übernommen und weitergesponnen, die es bereits in den Prozessen der unmittelbaren Nachkriegszeit erschwerten oder unmöglich gemacht hatten, die wesentlichen Ursachen dafür zu erkennen, daß sehr viele Deutsche keine Kenntnis von dem Ausmaß der Verbrechen haben konnten, daß das wenige Bekannte gedankenlos verdrängt oder angstvoll und murrend hingenommen wurde und daß einzelne Personen oder Organe, die weder weltanschaulich noch unmittelbar organisatorisch den Unterdrückerorganisationen angehörten, sich zur Mitwirkung bereit fanden“ (S. 137). Der Verfasser ist überzeugt, daß jede Untersuchung über Verfolgung und Widerstand, wenn sie nicht vordergründig bleiben will, nach der Organisation der Verfolgung und nach ihren weltanschaulichen Voraussetzungen fragen muß. Er selbst gibt einen Überblick über die Verordnungen und Verfügungen des nationalsozialistischen Staates sowie einen Einblick in Organisation und soziologische Zusammensetzung der Gestapo, des SD, der Spitzengliederungen der Polizei und des SD. Auch das Verhältnis von SS und Gestapo wird eigens berücksichtigt. Besonders wertvoll ist der Abschnitt über die Gestapoelite. Erwähnenswert ist die Beobachtung, daß die Verantwortlichen in Gestapo, SS und Partei eigentlich überraschend jung waren. Oft schon vor der Mitte des vierten Lebensjahrzehnts, also um das 35. Lebensjahr, eine führende Position einnahmen. So wurde Himmler bereits mit 29 Jahren Führer der SS, mit 33 hatte er die bayerische, mit 34 die deutsche politische, mit 36 die gesamte deutsche Polizei in seiner Hand. Als sein Vertreter in die politisch polizeiliche Stellung folgte ihm der um 3½ Jahre jüngere Heydrich. Nach den Stellungsbesetzungsplänen von 1941 und 1943 waren von den SS-Führern nach Kriegsende 5

über 45, 12 zwischen 45 und 35, 3 unter 35 Jahre alt. Die zweite Feststellung ist fast noch aufschlußreicher. Von 116 leitenden Angehörigen der Gestapo waren 46 Juristen, 8 Philologen, 3 katholische und 1 evangelischer Theologe, 5 Diplomvolkswirte, 2 Ärzte, 1 Diplomlandwirt und 5 Studenten. Insgesamt 66 Akademiker. Der Verfasser bemerkt dazu: „Das Charakteristische für die leitenden Beamten dieser Verfolgungsbehörden ist, daß der überwiegende Teil nicht mehr zur Kriegsteilnehmergeneration des Ersten Weltkrieges gehörte und bei der Machtübernahme bereits dem Hitlerjugendalter entwachsen war, daß außerdem rund die Hälfte eine abgeschlossene akademische Ausbildung genossen hatte. Diese Männer gehörten also fast ausnahmslos dem mittleren oder dem Bildungsbürgertum an, altersmäßig zählten sie vorwiegend zu Jahrgängen, die in normalen Zeiten ihren beruflichen Aufstieg noch vor sich haben... Gescheiterte Existenzen im eigentlichen Sinne des Wortes finden wir unter diesen Leuten kaum, wohl aber eine Reihe äußerst ehrgeiziger Männer“ (S. 167). Die weitere Untersuchung ergibt, daß diese Personen im Zusammenhang mit der Gärung innerhalb der Jugendbewegung gesehen werden müssen, und zwar vor allem in der der völkischen Spielart. Sie befanden sich in Opposition zu der Gesellschaft, aus der sie selbst kamen. Ihre Kritik schoß weit über die Ziele der alten Wandervogelkritik hinaus, und in dem Maße, in dem sich infolge der sozialen Umschichtung als Folge des Krieges das Bürgertum als Schicht aufzulösen begann, wuchs in seiner Jugend mit „der Verachtung der eigenen Welt ein Gefühl der Entwurzelung heran, das es ihr bei zunehmender Verflachung des Religiösen und gleichzeitiger hysterischer Steigerung des Nationalen erlaubte, auch gegen die Vertreter der alten Welt bedenkenlos vorzugehen“ (S. 170). Die bloße Verneinung würde aber die Stoßkraft dieser Jugendlichen nicht erklären, wenn nicht als Positivum die Ideologie eines Männerbundes, eines auf den Führer eingeschworenen Ordens hinzugekommen wäre. Die Mischung aus dem Ressentiment gegenüber der Niederlage des Ersten Weltkrieges und ihren Folgen und aus der Ideologie des neuen Herrenmenschentums erklärt das Werden jener Gestapoelite, die mit innerer Notwendigkeit in den Entscheidungskampf gegen die Kirchen hineinwuchs.

Die Untersuchungen des Verfassers werden mitbestimmt durch die von dem bereits verstorbenen Senator für das Innere von Berlin, Joachim Lipschitz, angeregten Forschungen. Dem vorliegenden Band sollen andere über den bürgerlichen Widerstand, über den Arbeiterbewegung und über die Judenverfolgung folgen. Bei den Untersuchungen stellte sich als besonders schwierig heraus, festzustellen, welche Rolle im einzelnen die Mittelschicht des Bürgertums gespielt hat. Der vorliegende Publikationsband gibt indirekt bereits eine Antwort; die jedoch hier nur am Rande behandelten Fragen sollen in einem gesonderten Band behandelt werden.

Der Band „Kirchenkampf in Deutschland“ geht weit über das engere Thema „Kirche und Judentum während des Dritten Reiches“ hinaus. Im einzelnen waren zu behandeln das Verhältnis von Nationalsozialismus und Christentum, die Versuche, die Kirche zu entmachten. Es war von der Organisation der Verfolger ebenso wie vom Kampf gegen die kleinen Glaubensgemeinschaften, insbesondere gegen die Ernsten Bibelforscher, zu berichten, und schließlich nachzuweisen, daß auch während des Krieges der Kirchenkampf nicht aufgehört hat. Immerhin wird des öfteren zu den Juden der Möglichkeit direkter und indirekter Hilfsmaßnahmen, der Unterbrechung bzw. Begrenzung dieser Hilfsmaßnahmen durch nationalsozialistische Strafaktionen berichtet und nachgewiesen, wie der öffentliche Hinweis auf Verfolgungen mit harten Strafen geahndet wurde. Die vom Verfasser veröffentlichten Dokumente lassen keinen Zweifel darüber, daß die Nationalsozialisten sehr genau wußten, wie unmißverständlich insbesondere die katholische Kirche den Antisemitismus verwarf (Vgl. z. B. Dokument Nr. 10: Lagebericht des Reichsführers SS, S. 272—326, insbesondere Abschnitt A Katholische Bewegung I Rassenfrage, 1. Kampf gegen den Rassegedanken

überhaupt, 2. Herabsetzung der germanisch-deutschen Geschichte (!), 3. Eintreten für das Judentum.) In diesem dritten Abschnitt werden auch die Adventspredigten des Kardinal Faulhaber moniert, obwohl sie nur das vorchristliche Judentum zum Gegenstand hatten, weil diese Predigten in Wahrheit doch auf eine Verteidigung des Judentums hinauslaufen und auch so in der jüdischen und Auslandspresse verstanden werden! „Schließlich hat sich ja doch die ‚rassische‘ Anlage des jüdischen Volkes in christlicher Zeit nicht verändert.“ Liest man diese Zeugnisse und die Feststellungen der persönlichen Opfer, die Männer der Kirche um ihrer Überzeugung willen gebracht haben, so muß man dem Verfasser recht geben, wenn er in seiner Schlußbemerkung zur Endlösung der Kirchenfrage schreibt: „Wenn die Vertreter der Kirchen auch nicht in der Lage waren, die Entwicklung Deutschlands zum Unrechtsstaat aufzuhalten und furchtbare Verbrechen zu verhindern, so war es ihnen doch möglich, in Einzelfällen Verfolgten Schutz zu gewähren. Wesentliches Ergebnis des Kirchenkampfes aber war es, daß sich in der katholischen Kirche wie auch in der bekennenden Kirche eine moralische Widerstandskraft gebildet hatte, deren innerer Gehalt den Machthabern des nationalsozialistischen Staates stets unverstündlich geblieben ist. Dennoch erkannten sie am Verhalten der Kirche, daß es opportun war, ihren Machtgelüsten Zügel anzulegen... Aus der dem nationalsozialistischen Ideengebäude gegenüber behaupteten Bekenntnistreue, aus bewußt in Kauf genommener Verfolgung und aus dem Leid ihrer Vertreter und Anhänger ist den Kirchen das Recht und die Verpflichtung erwachsen, auch in der Zukunft ihren Auftrag als Hüterin von Recht und Moral zu behaupten“ (S. 260).

W. E.

Wanda von Baeyer-Katte, Gerhard Beumert, Walter Jacobsen u. a. (Hrsg.): Politische Psychologie, eine Schriftenreihe. Frankfurt/Main. Europäische Verlagsanstalt.

Bd. 1: Politische Psychologie als Aufgabe unserer Zeit. 1963. 108 Seiten.

Von Prof. Willi Hellpach wird ein knappes geistiges Bild entworfen. In ihm ist das verkörpert, was in den aktuellen Beiträgen aufgedeckt wird. Wenn Prof. Wolfgang Metzger im Geleitwort sagt, daß die aus selbständigen Menschen bestehende Gesellschaft bei uns erst noch entstehen muß, ja, daß man das beunruhigende Gefühl nicht los wird, daß wir uns von einer demokratischen Gesellschaft wieder entfernen, anstatt uns hier mehr und mehr anzunähern, dann ist hiermit der Alarmruf gegeben. Wenn wir nur einige Stichworte im Hinblick auf das Thema herausheben, wird die ungeheure Aktualität der Schriftenreihe deutlich: Urteilsbildung, politische Gewissenskonflikte, Aufarbeitung (ein unmögliches Wort), Bewältigung der Vergangenheit (ein unmögliches Ziel) (nur im Willen zur Wiedergutmachung und Sühne — Worte, die nicht genannt werden — annehmbar); verdrängen, vergessen, ablenken, laissez faire als Fehlformen; verpaßte Gelegenheiten; Konfrontation mit dem Bösen; Verzichtleistung; Gegnerschaft und Partnerschaft. Lauter schicksalsträchtige Begriffe.

Bd. 2: Autoritarismus und Nationalismus — Ein deutsches Problem? 1963. 95 Seiten.

Dieser Band befaßt sich mit der Frage, ob der deutsche Volkscharakter in besonderer Weise für Autoritarismus und Nationalismus anfällig sei, worin das Verlockende und Verführerische des Führerprinzips liege. Wenn die Frage „vorsichtig“ bejaht wird, so kann man hier sehr verschiedener Ansicht sein und anstatt allzu großer Vorsicht eine bestimmtere und entschiedenere Sprache wünschen. Es darf hier nicht mit einer verwachsenen Psychologisierung das Grundübel behandelt werden. Es muß das Geschwür in seiner Verderblichkeit erkannt und sauber beseitigt werden, so daß nicht gefährliche Relikten übrigbleiben. Die Parolen des Rechtsradikalismus sind 1962 noch nicht auf ihrem Höhepunkt angelangt; sie sind

schon heute bedeutend gefährlicher einzuschätzen. Es ist kein Trost und keine Entschuldigung, wenn man auf andere Länder hindeutet, die die gleichen Fehler haben. Aber das Gefährliche im deutschen Wesen ist, daß die Aggressivität und die nationale Überheblichkeit einestheils sich mit einem erheblichen Mangel an Umgangsformen, anderenteils mit einem Überintellektualismus und Kritizismus bei gleichzeitigem Einschrumpfen der Gemütswerte verbündet. Die Kunst des Umgangs beherrschen nur einzelne; die Mitmenschlichkeit ist erst ein neueingeführtes Wort, das noch kaum verstanden wird. Der Umgangston in der Unterhaltung, wenn Menschen „unter sich“ sind, schöpft stark aus dem Wörterbuch des Unmenschen. Das Organisationstalent des Deutschen beruht auf einem nüchtern und sachlich denkenden Verstand, der Herz und Gemüt ausschaltet. Der Schreibtischmörder ist eine deutsche Mißgestalt. — So begrüßenswert es ist, daß diese Schriftenreihe entstehen konnte, so darf sie nicht der Gefahr der Verharmlosung erliegen. Mit Psychologie allein ist hier nichts geholfen; sie muß zu entschlossener Tat führen. Darum wäre vor allem der falsche Autoritätsbegriff, in dem das deutsche Volk heute noch völlig eingefangen ist, zu klären und zu läutern. Autorität ist in erster Linie Verpflichtung, nicht Berechtigung. Und es wäre zu zeigen, wie auf den verschiedenen Lebensgebieten das Persönliche, die Ehrfurcht vor dem Leben, das Mitmenschliche zur Geltung gebracht werden kann, in der Schule, im Umgang mit den Mitmenschen, im beruflichen Verkehr, in der Zusammenarbeit, in der Verwaltung, in der Wissenschaft. Hier müßten eingehende genaue Wegweisungen gegeben werden.

Bd. 3: Vorurteile, ihre Erforschung und ihre Bekämpfung. 1964. 118 Seiten.

Das Wort Vorurteil wird, wie aus dem Heft, insbesondere aus den beiden Geleitworten von Helmut von Bracken und René König in erster Linie auf den Antisemitismus in Deutschland bezogen. Letzterer sagt mit dankenswerter Deutlichkeit: Der Antisemitismus ist heute in Deutschland nach wie vor lebendig. Und er begründet diese These. Dieses Heft müßte von allen, die in verantwortlichen Stellen arbeiten, gelesen und beherzigt werden. Freilich klingt das Wort „Vorurteil“ beinahe wie eine Verharmlosung. Der Antisemitismus kann auch nicht als „Auswüchse“ des Nationalsozialismus bezeichnet werden. Der Nationalsozialismus lebte aus dem Judenhaß. Die Verbrechen, die hier geschahen, waren nicht das Werk einzelner „Schreibtischmörder“, auch nicht einzelner „primitiver Naturen“. Um Millionen von Menschen zu töten, brauchte man ein Heer von Zehntausenden, Helfern und Helfershelfern. Man hat die Opfer nicht in den Schlachthof geführt, wie man das bei Tieren tut, sondern sie in einer in allen Einzelheiten und Varianten unausdenkbaren Grausamkeit zu Tode gequält. Das war nur möglich, weil der Nationalsozialismus wie eine Pest wirkte und die Menschen verrohte. In der Auschwitz-Wanderausstellung ist ein Foto in Großformat: ein alter Jude im Kaftan, eine ehrwürdige Gestalt mit langem, weißem Bart; vor ihm ein SS-Mann, der sich den „Spaß“ machte, ihm den Bart anzuzünden. Das Bild ist umsäumt von vielen Uniformierten, die darüber unmißverständlich ihr höllisches Vergnügen hatten. Der Antisemitismus ist der Beweis, zu welchen Bestialitäten Menschen in der Masse fähig sind. Nicht Vorurteile, sondern unmenschliche Grausamkeit, die in jedem Menschen sitzt wie ein Raubtier. Wehe, wenn es geweckt wird! Man muß dieser Tatsache in aller Nüchternheit Rechnung tragen. Der zahme Satz: „Der Mensch ist offenbar viel unvernünftiger, viel undisziplinierter, als es das optimistische Selbstverständnis des Rationalismus bisher angenommen hatte“, müßte nach all den Zeugnissen, die uns die großen Prozesse nach Tausenden liefern, rauer gefaßt werden. Die verschiedenen Reaktionen auf diese Prozesse lassen in erschreckender Weise erkennen, wie ernst die Tatsache „Hitler in uns“ (Max Picard) zu nehmen ist. Haß und Grausamkeit müssen in ihren ersten unschuldigen Anfängen im Kind schon gesehen werden. Der letzte Beitrag: „Andorra — ein psychologisches Modell“ spricht die angemessene Sprache und zieht daraus die harten Konsequenzen. G. v. Mann

Emmi Bonhoeffer: Zeugen im Auschwitz-Prozeß. Begegnungen und Gedanken. Wuppertal 1965. Johannes Kiefel Verlag. 64 Seiten.

Mit freundlichem Einverständnis der Schriftleitung der „Jungen Kirche“ (5/65), Dortmund, S. 272 ff., entnehmen wir die dort unter dem Titel „Mahnung und Hilfe“ veröffentlichte Besprechung:

Der Auschwitz-Prozeß gehört zu den Vorgängen, die wir bei unseren Gedanken über den 8. Mai 1945 nicht außer acht lassen dürfen. Hier liegt nun ein schmales Bändchen vor, das ich zu den wichtigsten Veröffentlichungen dieses Jahres zähle. Es hilft uns, Auschwitz zu sehen; es verbirgt nichts von den Greueln und zeigt uns, was in den Überlebenden vorgeht. Es erfüllt uns mit tiefer Scham und erlaubt uns doch nicht, uns billig freizukaufen. Es sät keinen Haß und keine Menschenverachtung, aber ruft nach der Liebe, die selbst hier einen neuen Anfang gewähren kann. Emmi Bonhoeffer ist eine der Frauen, die sich der Zeugen annehmen, die als Überlebende nach Frankfurt gerufen sind und wieder einem doppelgesichtigen Deutschland begegnen: dem der Unbelehrbaren und schon wieder Unverschämten, dem der Einsichtigen und Erschütterten. Sie berichtet von ihren Begegnungen in Briefen an eine Freundin in Amerika, sie fragt nach dem Sinn der Prozesse. Ein Pole sagte: „... durch die Gründlichkeit der Prozeßführung reinigt sich der deutsche Staat.“ Ich fragte zurück: „Meinen Sie mit der Reinigung den Prozeß oder den Lokaltermin?“ Darauf antwortete er: „Den Prozeß als ersten, den Lokaltermin als zweiten, aber der wichtigste wird der dritte Schritt sein: das Nachdenken, das der Prozeß auslösen muß, das Fragen und Forschen: wo und wann wurden die Weichen falsch gestellt, daß es zu einem Auschwitz überhaupt kommen konnte? Diese Fragen müssen sich alle Völker stellen.“

Dieser Band gehört in jede Schulbibliothek und in die Hand der Glieder unserer Gemeinden. Er hilft uns, geistlich und sachlich zurechtzufinden in der Verwirrung, die diese Prozesse bei vielen auslösen und in der es sehr darauf ankommt, die Dinge recht, das heißt vom Menschen als dem Geschöpf Gottes her zu sehen. Helmut Gollwitzer schreibt in seinem Vorwort:

„Jeder Bericht von diesem Prozeß, der — wenn auch der größte und längste — nur einer von vielen in diesen Jahren ist, schlägt an unser Herz, an unser Gewissen und an unsere Erinnerung. Jeder Bericht ist ein Versuch, durch die Wand, mit der wir vor dem Schrecklichen abgesichert sind, hindurchzudringen, sie dünner zu machen, uns zu öffnen, damit wir bereit werden, Auge in Auge mit dem, was geschehen ist, zu leben, damit wir nicht mehr feige oder stumpf oder selbstgerecht uns vor dem verbergen, was doch zu unserer eigenen Vergangenheit gehört, also zu unserem eigenen Leben. Daß es dazugehört, das wollen wir nicht wahrhaben, weil es ja wirklich nicht leicht ist, es wahr sein zu lassen. Die Zeitungen berichten, daß — Meinungsumfragen zufolge — eine Mehrheit in unserem Volke diese Prozesse ablehne, ungefähr eine ebenso große Mehrheit wie diejenigen, die die Todesstrafe für Mörder von Taxifahrern befürwortet. Es sind also vielfach die gleichen Menschen, die für eine Kategorie von Untaten Straflosigkeit, für die andere strengste Bestrafung wünschen. Unter den Ursachen, die Emmi Bonhoeffer für die Ablehnung jener Prozesse angibt, scheint mir die gewichtigste diejenige zu sein, die am seltensten offen ausgesprochen wird: Die Strafe, die man für den Mörder eines Taxichauffeurs fordert, bedroht uns nicht; mit seiner Tat haben wir, so meinen wir, nicht das geringste zu tun, ihm gegenüber fühlen wir uns als die Unschuldigen, die Gerechten. Mit den Greueln des Hitler-Regimes, mit der grausamen Ermordung von Juden, Zigeunern, Polen, Russen, Kommunisten usw. haben wir alle irgendwie zu tun. Die meisten von uns haben sich irgendwann einmal von Hitlers Plänen etwas versprochen, haben die Menschengruppen, die er vernichten wollte, irgendwann einmal geringeachtet, haben zugesehen oder weggesehen, als die Greuel geschahen, haben sich das Wissen davon und das Nachdenken darüber vom Leibe gehalten, haben durch Unterlassen von Protest und Hilfe sich selbst das Leben gesichert.

haben davon profitiert. daß sie nicht zu diesen verfolgten Gruppen gehörten; viele von uns, wenn sie selbst nicht aktiv beteiligt waren. haben doch nahe Verwandte und Freunde, die im Dienste dieser nun so schauerlich demaskierten Hitler-Bewegung gestanden haben. Deshalb spüren Ungezählte im Unterbewußtsein: Wenn aufgedeckt wird, was damals geschah, dann hängen wir mit den Angeklagten in diesen Prozessen auf vielfältige Weise zusammen, dann reicht die Schuldfrage, die in diesen Prozessen aufgeworfen wird, bis in unser Leben hinein. Darum wehrt man sich gegen die Prozesse, darum möchte man sie beendet wissen; um ihrer selbst willen, um der Ruhe ihres Gewissens willen möchten viele, daß, wie sie sagen, 'endlich ein Schlußstrich gezogen' werde.

Ein Bericht, wie dieser hier von Frau Bonhoeffer, zeigt hoffentlich vielen, daß es nötig, gut, heilsam ist, wenn dieser Wunsch nicht erfüllt wird. Nur wenn wir es uns nicht leicht machen, nur wenn jeder mit sich selbst ins Gericht geht, nur wenn wir die Vergangenheit ins Auge fassen, finden wir den Weg in eine Zukunft, in der der Wiederholung dieser Vergangenheit ein Riegel vorgeschoben wird. Nur dann nützen wir auch die Möglichkeit der Gegenwart.

Das Verhalten der Frauen, die sich in Frankfurt der Zeugen des Auschwitz-Prozesses angenommen haben, gibt uns ein Beispiel solcher Möglichkeiten. Gehören die Ermordeten zu unserer Vergangenheit, so gehören diese Zeugen und die von ihnen repräsentierten Überlebenden und Hinterbliebenen zu unserer Gegenwart. Sie sollen nicht noch einmal Zeugen unserer Gefühllosigkeit und Gleichgültigkeit werden; heute könnten sie ein wenig von dem erfahren, was damals versäumt wurde. So haben wir alle Anlaß, Emmi Bonhoeffer, die aus eigenem Leiden zu einer Helferin für viele geworden ist, und ihren Mitarbeiterinnen zu danken für den Dienst, den sie stellvertretend für uns alle tun, und aus ihrem Beispiel die Wahrheit für die Gelegenheiten der Gegenwart zu lernen. Denn Zeugen aus der Hölle der Konzentrationslager, Überlebende und Hinterbliebene treten nicht nur in Frankfurt auf; an vielen Orten finden in diesen Jahren solche Prozesse statt — und nicht nur bei solchen Prozessen erscheinen sie in unserer Reichweite.“

H. K.

Ladislav Fuks: Herr Theodor Mundstock. München 1964. Biederstein-Verlag. 243 Seiten. Aus dem Tschechischen übersetzt von Josef Hahn.

Ladislav Fuks, geboren 1923 in Prag, wandte sich unmittelbar nach dem Zweiten Weltkrieg dem Studium der Philosophie, Psychologie, Kunst- und Literaturgeschichte zu. 1963 erschien im tschechischen Original sein erster Roman Pan Theodor Mundstock, den dankenswerterweise nunmehr die Biederstein-Verlag dem deutschen Publikum bekannt macht. In der Gestalt des Theodor Mundstock wird ein Prager Jude beschworen. Ein Angestellter mittleren Alters und mittleren Einkommens. Ein Mann, der mehr in Erinnerung als in der Wirklichkeit zu Hause zu sein scheint und der doch etwas ausstrahlt, das seinen Mitmenschen Hilfe und Trost geben kann. Der Roman durchleuchtet Gedanken, Erinnerungen, jegliche Regung des Seelenlebens, des liebenswerten und ein wenig im Leben zu kurz gekommenen Herrn Theodor Mundstock. In diesen Erinnerungen wird die zarte Geschichte seiner Liebe sichtbar, der die Erfüllung versagt blieb, weil dem Mädchen, dem er sich zugehörig weiß, das Erlebnis der Verhöhnung als Jüdin gerade anläßlich der Beerdigung ihres eigenen Vaters einen unheilbaren inneren Schock versetzt hat. So entzieht sich das Mädchen dem entscheidenden Ja-Wort, vermag sich aber doch nicht von dem Freund und Verehrer zu lösen, ebenso wie dieser die Schatten der Vergangenheit nicht zu bannen vermag, aber auch ebensowenig sie vergessen kann. Sie ist und bleibt die einzig mögliche Lebensgefährtin. Über der Hoffnung, die stets doch unerfüllt bleiben muß, beginnt er zu altern, ohne doch auf sein Hoffen verzichten zu können. Freunden von einst, die er jetzt in den Tagen der Besatzung kaum zu besuchen wagt, sucht er Hoffnung für die Zukunft zu geben. Er weiß, daß der Tag der Deportation für sie alle kommen wird, wartet Tag für Tag auf den Deportations-

befehl, der ihn aus dem bisherigen Lebenskreis herausreißen und der bitteren Vernichtung aussetzen wird. Die Angst peinigt ihn, und doch muß er Kraft finden, den Freunden Hoffnung zu schenken. Die Furcht vor dem unentrinnbaren Schicksal sucht er zu überwinden durch Training auf die möglichen und wahrscheinlichen Gefahren und Belastungen, denen er bei der Deportation ausgesetzt werden könnte. Dieses Training soll seine inneren Widerstandskräfte wecken und stärken, damit er nicht nur Kraft für sich selbst hat, sondern vor allem auch für den ihm besonders ans Herz gewachsenen heranwachsenden Sohn einer Freundesfamilie, der übrigbleibt, als die anderen Familienmitglieder bereits deportiert sind, und der dem gleichen Deportationszug zugeteilt wird wie Herr Mundstock selbst. Der Versuch, den jungen Mann zu schützen, schlägt jedoch fehl, das Training zur Vorbereitung auf alle Möglichkeiten im Lager bleibt umsonst, denn noch ehe er den Platz erreicht, wo die Deportierten sich in Prag versammeln sollten, wird er beim Überqueren der Straße von einem Lastwagen zu Tode gefahren.

Dennoch war dieses sein Training, seine Vorbereitung, nicht umsonst, weil in dem Entschluß, sich seinem Schicksal zu stellen, er allein die Wirren seiner Seele zu überwinden vermochte, die Angst schließlich von sich abschüttelte und sich zu jener Herzensgüte durchrang, die nichts mehr für sich will, sondern nur dem anderen zu helfen bereit ist.

Dem Bericht der inneren Erfahrungen entspricht die Darstellung des Romans. Ladislav Fuks arbeitet mit den Stilmitteln der modernen Prosa, innerem Dialog, zeitlichen Rückblenden, Zukunftsvisionen. So gelingt es ihm, die Ereignisse der Jahre 1941/42 so suggestiv zu gestalten, daß sich der Leser von ihm in den Bann gezogen weiß. Es ist Fuks eine wohl gültige Darstellung der inneren Bedrängnis des Menschen im Anblick der drohenden Deportation gelungen, die zum Verständnis der Notzeit viel beizutragen vermag. Zugleich darf sein Roman als ein Beispiel bedeutender dichterischer Gestaltung gewertet werden.

W. E.

Charles Goldstein: Leben ohne Stern. Ein Bericht. München 1964. Verlag Piper. Übersetzung aus dem Jiddischen von Harry Maör, deutsche Bearbeitung von Nataly Landor. 329 Seiten.

Das Buch ist gewidmet dem Andenken an die Mutter, die im Alter von 77 Jahren auf dem Leidensweg nach Treblinka tot zusammenbrach, dem Bruder, den man erschoss, als er sich um sie bemühte, der Schwester und den anderen Verwandten, von denen niemand weiß, wann und wo sie ihr Leben lassen mußten. Leben ohne Stern ist ein Bericht über eine Gruppe von acht Menschen, Freunden, die die vier Monate nach dem Scheitern des Warschauer Aufstandes in einem Keller Warschaus durchstehen, bis sie befreit werden. Von nächtlichen Streifzügen durch das zerstörte Warschau weiß Charles Goldstein zu berichten, vom Leben im Dunkel, auf wenige und primitivste Nahrungsmittel beschränkt. Auch die späteren Schicksale der Leidensgefährten vergißt er nicht zu erwähnen. Wichtiger jedoch als der Bericht der äußeren Geschehnisse ist das, was er an inneren Erfahrungen dem Leser mitzuteilen hat. Ursprünglich bestand die Gruppe nur aus sieben jüdischen Freunden, dann wird sie um den achten, einen Kranken, einen katholischen Priester, vermehrt. Die Gespräche mit diesem Priester heben den Bericht über die einfache Darstellung der Leidenszeit hinaus, denn in der Begegnung mit dem Priester kommen auch die Vorurteile zur Sprache, die christlich-jüdisches Gegenüber oder Miteinander vergiften. Der Priester, dem die Juden in dem Ausgesetztsein ihrer Existenz begegnen, ist vom Antisemitismus nicht unberührt geblieben und kann sich nur schwer von manchen Vorurteilen frei machen. Als Kranker, der von Hustenanfällen geschüttelt wird, stellt er zudem eine Gefahr für die übrigen Kellerbewohner dar. Die Versuchung, sich des unbequemen Partners zu entledigen, ist groß, der Priester spürt es; die Kellerbewohner werden sich ihrer ungunstigen Gefühle bewußt, überwinden sie und finden so zueinander. Sehr aufschlußreich ist das Gespräch zwischen dem Priester und seinen jüdischen Gefährten über die

Gründe seiner Abneigung gegenüber den Juden. Der Priester gesteht ein, daß er sich für jüdische Probleme früher nicht interessiert habe, keinen einzigen Juden persönlich kannte und daher zu dem Urteil kam, die dauernden Judenverfolgungen könnten doch nicht grundlos sein. Er erklärt, viele Polen hätten so wie er gefühlt, sie hätten sich keine Gedanken um das schreckliche Schicksal der Verfolgten gemacht, um dann zu erklären, deshalb brauchten sie ja noch lange nicht Antisemiten zu sein.

Charles Goldstein antwortete: „Es gibt aber Zeiten, wo die Gleichgültigkeit allein eine Sünde sein kann. — Daß man den Juden nicht geholfen hat, macht es den Deutschen leichter, sie zu vernichten.“ Der Priester gibt das ohne weiteres zu, erklärt aber, daß er, als er von den nationalsozialistischen Judenverfolgungen hörte, von Mitgefühl ergriffen worden sei, aber zu mehr kam es bei ihm damals nicht. Was hier der eine katholische Priester eingesteht, gilt für viele Christen, nicht nur in Polen. In der Begegnung zwischen dem Priester und den Juden wird, ohne daß das der Verfasser ausdrücklich erörtert, die Verantwortung und die Schuld der Christen gegenüber den Juden sichtbar. Damit aber geht es nun nicht nur um einen Bericht über die inneren Erfahrungen und das Reifen durch die extreme Bedrohung des Lebens, sondern gerade in seiner unaufdringlichen Art ist dieser Bericht ein Appell an alle Christen, sich ihrer Verantwortung bewußt zu werden. W. E.

Kurt R. Grossmann: Die unbesungenen Helden. Zeugnisse der Menschlichkeit aus Deutschlands dunklen Tagen. Hamburg 1964. Furche Verlag. Bd. 40 der Stundenbücher. 174 Seiten.

Erfreulicherweise erscheint dieser Auszug aus dem gleichnamigen, auch heute nicht minder lesenswerten Buch, das 1957 im Arani Verlag veröffentlicht wurde (damals mit dem Untertitel: Menschen in Deutschlands dunklen Tagen). Vgl. die Besprechung im FR XV, 41/44 S. 112 r. G. L.

Reinhard Henkys: Die nationalsozialistischen Gewaltverbrechen. Geschichte und Gericht. Herausgegeben von Dietrich Goldschmidt. Mit einer Einleitung von Präses Kurt Scharf. Stuttgart-Berlin 1964. Kreuz Verlag. 392 Seiten.

Immer wieder wird — seit etwa Jahresfrist — in den laufenden NS-Verbrecher-Prozessen das Werk von Reinhard Henkys zitiert. Was ist das für ein Buch, das von einem bis dahin der breiteren Öffentlichkeit unbekannten Angehörigen der jungen Generation (Jahrgang 1928), dem Redaktionsmitglied des Evangelischen Pressedienstes in Bethel, Reinhard Henkys, geschrieben wurde? Offenbar im Auftrag, jedenfalls aber mit Billigung und Unterstützung des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD) ist Henkys daran gegangen, eine zusammenfassende Darstellung der NS-Gewaltverbrechen unter Berücksichtigung ihres Hintergrundes und ihrer geschichtlichen Zusammenhänge zu geben, erstmals an Stelle der bisher erschienenen Einzelveröffentlichungen und Dokumentationen einzelner Prozesse eine Übersicht über die Ahndung der NS-Verbrechen in der Bundesrepublik seit 1945 vorzulegen und Einsicht in die durch die Prozesse aufgeworfenen juristischen, gesellschaftlichen historischen Probleme zu vermitteln. Vom Vorsitzenden des Rates der EKD, Präses D. Kurt Scharf persönlich, stammt die Einleitung „Volk vor Gott“, mit dem er die Gründe für das berühmt gewordene Wort des Rates der EKD zu den NS-Verbrecher-Prozessen vom 13. 3. 1963¹ deutet und erläutert.

¹ Vgl. FR XV, 37 ff. Anm. d. Red. d. FR.

„Der Rat hat nicht der Rache das Wort geredet. Rache wäre es, wenn der Versuch unternommen würde, Gleiches mit Gleichem zu vergelten. Damals wurden ahnungslose unschuldige Menschen ohne irgendeinen für sie erkennbaren Grund außer dem, daß sie als Juden geboren waren oder polnische oder tschechische Staatsangehörigkeit hatten, aus ihrem Beruf, aus ihrer Umgebung herausgerissen, oft von einem Tag auf den anderen eingekerkert, verschleppt. Sie selbst und ihre Kinder — diese oft nicht älter als ein oder zwei Jahre — sind auf die vielschichtigste Art gequält und ermordet worden. Millionen russischer Kriegsgefangener sind teils willent-

Der Herausgeber Dr. Dietrich Goldschmidt, Honorarprofessor für Soziologie an der Freien Universität Berlin und Direktor am Institut für Bildungsforschung in der Max-Planck-Gesellschaft, bekannt geworden durch Schriften und Aufsätze zur politischen Bildung und Religionssoziologie — insbesondere „Der ungekündigte Bund“ 1962², zusammen mit H. J. Kraus — hat eine kurze Untersuchung unter dem ursprünglich für das Buch vorgesehenen Titel „Ein Volk und seine Mörder“ beigesteuert. In ihr finden sich kluge und nachdenkliche Worte wie diese:

Goldschmidt durchbricht auch sonst Tabus. Er sagt rund heraus, daß die deutschen Gerichte die üblichen Definitionen für Täter und Teilnehmer auf die neuen NS-Massenverbrechen nicht anwenden und führt die „immer wiederholte Verurteilung wegen Beihilfe unter Nutzung des dafür gegebenen weiten Ermessensspielraumes für die Festsetzung des Strafmaßes“ als Beweis an. Es scheint ihm auch nicht von ungefähr zu sein, daß die selben Juristen und Politiker, die heutzutage grundsätzlich ein strenges Vergeltungsstrafrecht auf natürrechtlicher Grundlage vertreten, sich mit den NS-Prozessen kaum beschäftigen oder sie durch eine allgemeine Amnestie unnötig machen möchten.

Einen umfangreichen Beitrag „Die strafrechtliche Problematik der NS-Gewaltverbrechen“ leistet der Ordinarius für Straf- und Prozeßrecht an der Universität Tübingen, namhafter Fachschriftsteller und Lehrbuchverfasser, Professor Dr. Jürgen Baumann.

Er spricht offen aus, daß durch die nationalsozialistische Herrschaft das Rechtsbewußtsein des deutschen Volkes in einer Weise pervertiert worden sei, daß es noch Jahrzehnte dauern werde, bis die Spuren dieser unseligen Zeit getilgt und bis im deutschen Volk wieder ein sicheres Gefühl für Recht und Unrecht entstanden sei.

Die Nationalsozialisten hätten den Machtrausch eines Volkes herbeigeführt, es das Recht und seine Unverletzbarkeit vergessen lassen, die Grundlagen jeden Gemeinschaftslebens vernichtet.

„Zu oft hört man heute das Wort vom ‚Gras, welches man über die Dinge wachsen lassen soll‘. Über den Massengräbern und Krematorien der Nationalsozialisten wächst kein Gras! Zu tief ist die Wunde, die die Verbrecher dem deutschen Volke und der Welt geschlagen haben. Wer einer Amnestie in diesen Dingen das Wort redet und sich von einer allgemeinen Zudeckung dieser Dinge etwas verspricht, übersieht, daß auf faulem und

lich, teils fahrlässig getötet worden. Rache dafür würde heißen, daß man mit Gliedern unseres Volkes ähnlich verführe.

Woran der Kirche aus mehr als einem Grund liegen muß, ist die Feststellung der Schuld. Die individuelle Schuld der Handelnden, der Hauptakteure jener Zeit und ihrer Werkzeuge, der willigen Vollstrecker des bösen Willens, soll ermittelt werden... Auch Besessenheit ist Schuld. Auch für Besessenheit gibt es Heilung nur, wenn das Übel bloßgelegt wird in seiner ganzen Scheußlichkeit. Wer verlangt, daß die Schuld... bevor die Tatbestände erhoben und die Schuld festgestellt worden sind, durch eine Generalamnestie verdeckt werden soll, der mißachtet die göttliche Grundlage und die Würde des Rechts... Wie kann Gnade walten, ohne daß die Tatbestände, die Schuld, die Täter, ermittelt worden sind? Soll Gnade ein dunkles Angebot sein ins Ungewisse hinaus an Unbekannte, die im Dunkeln bleiben wollen?“

² S. FR XV, 57 ff. Anm. d. Red. FR.

„Durch die Gerichtsverfahren gegen NS-Gewaltverbrecher wird der Schleier zerrissen, den Verdrängen und Vergessen bereits weithin über die jüngste Vergangenheit gelegt hatten... Einwände gegen die Prozesse fungieren vielfach als Rationalisierungen des Bestrebens, sich selbst und seine Kinder der Gegenüberstellung mit der neuesten Geschichte zu entziehen... Die Kontinuität der Geschichte führt auch die Vorstellung ad absurdum, als sei der Nationalsozialismus wie ein plötzliches Unwetter aufgetreten, gegen das es keine Abwehr und aus dem es kein Entrinnen gab.“ Viele empfänden bewußt oder unbewußt eine gewisse Art von Solidarität mit den Angeklagten und seien sich vielleicht darüber klar, daß sie unter entsprechenden Umständen womöglich ähnlich gehandelt hätten. Die Autoritätsgläubigkeit mache eine besondere historische Belastung, eine geschichtliche Prädisposition der Deutschen deutlich, die von elementarer Bedeutung für den Erfolg des Nationalsozialismus und die Durchführung seiner Verbrechen gewesen sei, die auch in der Gegenwart fortwirke und zu deren Aufhebung radikale geschichtliche Aufklärung gehöre. In keinem Falle könne man sich, wie Professor Hofstätter, Hamburg, es vorgeschlagen habe, von seiner Geschichte „sachte distanzieren“.

morastigem Grund kein Rechtsgebäude errichtet werden kann. Wie können wir einem Taschendieb, der fünf Mark gestohlen hat, nachjagen, wenn wir Mörder unbestraft lassen! Unsere Justiz gäbe sich selber auf, führte sich ad absurdum, wenn sie lächerlichen Verkehrsübertretungen nachgehen und schwerste Verbrechen ungesühnt lassen müßte.

Noch sind die Mörder unter uns, und solange das der Fall ist, kann und darf es keine Ruhe geben. Wir haben bisher viel zu wenig getan, um diejenigen, die in der NS-Zeit Verbrechen begangen haben, ihrer gerechten Strafe zuzuführen... Gegen einige hundert Personen wird ermittelt, obwohl doch Tausende an der Ermordung der Juden direkt beteiligt waren. Daß die Untaten der NS-Zeit... auch nur zum größten Teil gesühnt wären, kann man bei dieser Sachlage wahrlich nicht behaupten.“

Baumann bekennt sich zu der Aufgabe, die hier von seiner Juristengeneration — er ist Jahrgang 1922 — geleistet werden müsse, die vordringlicher sei als die Bewältigung so mancher, wenn auch noch so drängender Tagesprobleme. Die ganze deutsche Rechtsgemeinschaft, deren Rechtsbewußtsein auf dem Spiele stehe, müsse angesprochen werden. Um dieses allgemeine Rechtsbewußtsein wieder herzustellen und bei der Auffindung von Maßstäben Hilfe zu leisten, befaßt sich Baumann mit einer Fülle prozessualer und materiellrechtlicher Probleme, wie Verjährung, Beweisfragen, Kausalität, den zum Mord qualifizierenden Motiven und Ausführungsarten, Rechtswidrigkeit, § 7 Deutsches Beamtengesetz, § 47 Militärstrafgesetzbuch, übergesetzlicher Notstand, Pflichten-Kollision, völkerrechtliche Repressalien, Befehlsnotstand, Teilnahme, Rechtssprechung des Bundesgerichtshofes (Staschynskij-Urteil), Strafzumessung.

Man wird den von Baumann vertretenen Thesen, die er mit Gründlichkeit und Sachkenntnis bis in die kleinsten Details abwandelt, fast durchweg folgen können. Manchmal scheint er mir allerdings in der Befolgung des Grundsatzes „in dubio pro reo“ sehr weit zu gehen, so wenn er Schuldaußschluß annimmt, wenn der Täter geglaubt hat, das RSHA sei an Gesetze nicht gebunden, oder im „Krieg“ gegen die Juden sei die Erschießung wehrloser Menschen erlaubt. Auch vermag ich Baumann nicht zu folgen, wenn er bei Erörterung des Strafzumessungsgrundes der Spezialprävention meint, „daß diese Menschen, selbst wenn sie nicht bestraft würden und selbst dann, wenn uns eine neue Diktatur und Barbarei beschert würde, nicht wieder in gleicher Weise straffällig würden“. Baumanns Auffassung, daß die Täter „inzwischen die Stimme des Gewissens in einer Weise vernommen haben, die sie unfähig macht, derartiges wieder zu tun“, scheint mir auf Grund der Haltung der Angeklagten im Auschwitz-Prozess — aber nicht nur in diesem — zu optimistisch zu sein. Die Uneinsichtigkeit der Angeklagten und die Abwesenheit jeglicher Reue fällt Prozeßbeobachtern in NS-Verbrecher-Prozessen immer wieder auf. Ein reuiger oder auch nur erschütterter Täter gehört zu den absoluten Ausnahmen.

Den systematischen, nahezu zwei Drittel des Buches umfassenden Teil „Geschichte und Gericht der nationalsozialistischen Gewaltverbrechen“ hat Henkys bearbeitet. Sehr methodisch befaßt er sich in sechs Kapiteln mit den Themen: I. Voraussetzungen zum Massenmord (Ideologie, Personal und Organisation). II. Mordaktionen. III. Bilanz der Opfer (Juden und russische Opfer). IV. Gesetzliche Grundlagen der gerichtlichen Ahndung. V. Die Prozesse (gegliedert in die Nürnberger Verfahren, andere alliierte und ausländische und deutsche Verfahren). VI. Probleme und Erkenntnisse (Verzögerungen und ihre Gründe; Sinn und Möglichkeiten weiterer Strafverfolgung; Schuld und Strafe; Befehlsnotstand, Schuldabgrenzung, Schreibtischmörder, Täter und Gehilfen, Strafmaß). Den größten Raum nimmt zwangsläufig das Kapitel über die Mordaktionen ein. Eingehend beschäftigt sich Henkys zunächst mit den unsystematischen Mordverbrechen außerhalb der KZ-Lager und anschließend mit dem KZ-Lager-System und den KZ-Morden.

Wichtiges hat er zum Thema der mordenden Ärzte zu sagen, das mit seiner sogenannten Euthanasie, seinen medizinisch getarnten Humanversuchen und den ärztlichen Ausrottungsmaßnahmen vom normalen Menschen wohl am wenigsten verstanden werden kann. Man kann mit Fug und Recht sagen, daß es noch nie in der Geschichte der Menschheit eine der-

artige Pervertierung, Korruption und Bestialisierung der Heilberufe gegeben hat, wie sie hemmungs- und bedenkenlos im Dritten Reich praktiziert wurde. Noch nie haben Ärzte, deren Aufgabe die Erhaltung menschlichen Lebens ist, den von ihnen geschworenen Eid des Hippokrates so vergessen, das Zeichen des roten Kreuzes auf weißem Grund so verraten und sich so willig in die Massenvernichtungsmaßnahmen einschalten lassen, wie sie insbesondere in deutschen Irrenanstalten und in Auschwitz millionenweise betrieben wurden. Gründlich behandelt Henkys die Verbrechen an den Polen, die Judenvernichtung in Polen, die Einsatzgruppenmorde in Rußland, Auschwitz und den Massenmord an den Juden Europas und schließlich die Todesmärsche und die Morde der Endphase.

Dem von Henkys bearbeiteten Hauptteil von rund 200 Seiten ist ein umfangreicher, ganz vortrefflicher Anmerkungsteil beigegeben. Bei der Fülle der Anmerkungen (379!) ist allerdings das ständige Zurückblättern müssen sehr störend. Bei einer Neuauflage wird empfohlen, es wie bei dem Beitrag von Baumann zu halten und die Anmerkungen jeweils als Fußnoten auf der dazugehörigen Seite zu bringen.

Als besondere Dokumente, die man nicht missen möchte, sind dem Buch beigegeben: das bereits erwähnte sprachlich und inhaltlich überaus eindrucksvolle Wort des Rates der EKD zu den NS-Verbrecher-Prozessen vom 13. März 1963 [FR XV, 37]; der Brief der Arbeitsgemeinschaft der Bergischen Gefängnisgemeinde an den Rat der EKD vom 7. September 1963, der den Verzicht auf weitere Strafverfolgung der nationalsozialistischen Rechtsbrecher und eine generelle Amnestie fordert; der kurze Bußruf der deutschen Bischöfe (verlesen in den katholischen Kirchen Deutschlands am 23. September 1962 [s. FR XIV, 53/56 S. 3])¹; der Brief des Deutschen Koordinierungsrates der Gesellschaften für christlich-jüdische Zusammenarbeit e. V. vom 12. März 1963 an die Strafrechtler der deutschen Universitäten zu den Prozessen gegen nationalsozialistische Gewaltverbrecher [Anm. d. Red. d. FR], der trotz seiner eindringlichen Sprache bis jetzt im wesentlichen ohne Widerhall geblieben ist; die aufschlußreichen Antworten der Bundestagsabgeordneten Wilhelmi, Kohut und Ollenhauer und die Presseerklärung über die Aufgaben der Zentralen Stelle der Landesjustizverwaltungen zur Aufklärung nationalsozialistischer Gewaltverbrechen. Schließlich bringt das Buch eine umfassende, sorgfältig ausgewählte Übersicht über die Literatur zum Nationalsozialismus sowie zum Thema nationalsozialistische Gewaltverbrechen und ihre Ahndung unter besonderer Berücksichtigung der Stellung der Kirche zum Nationalsozialismus und eine erschreckende Zusammenstellung von 22 Urteilen gegen nationalsozialistische Gewaltverbrecher, die die ständige Tendenz deutscher Schwurgerichte, nur wegen Beihilfe zu bestrafen, zeigen.

Henkys, der von Haus aus weder Historiker noch Jurist ist, bringt eine Fülle von Material, sorgfältig überprüft und systematisch geordnet. Jeder an einer Epoche unfassbaren Geschehens menschlich und zeitgeschichtlich Interessierte sollte diese Ausführungen lesen oder zumindest als Informationsquelle und Nachschlagewerk benutzen. Insbesondere wird das Werk allen Prozeßbeteiligten der NS-Verbrecher-Prozesse — seien sie Richter, Staatsanwälte, Nebenklagevertreter oder Verteidiger — zum Studium empfohlen; stellt sich doch immer wieder heraus, wie lückenhaft die Kenntnisse vieler Richter und Rechtsanwälte auf diesem speziellen Gebiet sind. Ich könnte mir auch sehr wohl vorstellen, daß das Buch ebenso ausgezeichnete Verwendung im zeitgeschichtlichen Unterricht der Oberklassen der Gymnasien, der Schulen der Polizei, der Bundeswehr und des Bundesgrenzschutzes findet wie bei strafrechtlichen Vorlesungen und Seminaren der Studenten der Rechtswissenschaft, den Arbeitsgemeinschaften der Rechts-

¹ Außerdem sei auch verwiesen auf das „Gebet für die ermordeten Juden und ihre Verfolger“ (gebetet in den katholischen Kirchen Deutschlands am 11. 6. 1961) sowie auf die „Erklärung der deutschen Bischöfe zum Lichmann-Prozeß“; beide Verlautbarungen vom 31. 3. 1961. Vgl. FR XIII, 50/52 S. 3. Juni 1961. Anm. d. Red. d. FR.

² Vgl. auch FR XV, 38 ff.

referendare, den Hochschulen für Erziehung, die die künftigen Lehrer auszubilden haben, und schließlich den Seminaren für Studierende der Philologie, die einmal Sozial- oder Gemeinschaftskunde und Geschichte des Dritten Reiches in den Gymnasien zu unterrichten haben werden.

Notwendig wird allerdings, daß der Verlag bessere Buchbinderarbeit leistet: Man kann das 392 Seiten umfassende, als Paperback herausgebrachte Buch noch so schonend behandeln, es bricht nach einiger Zeit auseinander.

Henry Ormond, Frankfurt a. M.

Primo Levi: Atempause. Hamburg 1964. Verlag Christian Wegner. Aus dem Italienischen übersetzt von Barbara und Robert Picht. 238 Seiten.

Atempause ist die Zeit zwischen der Befreiung aus dem KZ Auschwitz und seinen Nebenlagern und der Wiedereingliederung in die Heimat. Primo Levi gibt einen sachlichen Bericht, der liebevoll auf die Details eingeht. Siebzehn Jahre nach den Ereignissen schildert er den Abzug der Deutschen, das Zwischenstadium, in dem sich das Lager danach befindet, die lange Fahrt voller Umwege durch Rußland, bis endlich das Ziel, die Heimat, erreicht wird. Der eigentliche Gegenstand des Berichtes ist also die Zwischenzeit zwischen KZ und Wiedereingliederung. Eine Zwischenzeit in jeder Beziehung. Das KZler-Dasein hat aufgehört, die Eingliederung in die gewohnte Welt ist noch nicht vollzogen. Sehr scharf werden die Schwächen und Eigentümlichkeiten, aber auch die lebenswerten Eigenschaften der ehemals Gefangenen deutlich. Wenn der Verlag von einem düsteren Schelmenroman der Nachkriegszeit spricht, so ist diese Bezeichnung nicht völlig unzutreffend, denn in der Tat lassen sich Züge finden, die an den spanischen Schelmenroman des 17. Jahrhunderts erinnern mit seinen ersten realistischen Darstellungen des Proletariates. Doch erweckt das Wort Schelmenroman unwillkürlich Vorstellungen, die dem Thema nicht angemessen sind. Das Schicksal dieser Ausgestoßenen ist so furchtbar, daß selbst die Schilderung burlesker Züge darüber nicht hinwegzutäuschen vermag. An solchen Zügen fehlt es nun allerdings tatsächlich nicht. Von Verkäufertalent und Schwarzem Markt, von Liebe und Liebessehnsucht, von Verstellung und Aufrichtigkeit, von der Sehnsucht nach wahrer Freundschaft und vom Menschlich-Allzumenschlichen ist in diesem Buch wiederholt die Rede. Die Zwischenzeit erweist sich schließlich als Atempause, in der das erlebte Leid zurücktreten konnte, aber doch nicht wirklich überwunden wurde. Es bricht wieder auf im Augenblick der Ankunft. Mehr andeutend als beschreibend, erzählt von diesem Wiederaufbrechen Primo Levi auf der letzten Seite seines Berichtes.

Als er heimkehrt, steht das Haus, die Familienmitglieder leben, und er stellt nüchtern-sachlich fest: „Niemand hatte mich erwartet. Ich war aufgedunsen, bärtig und zerlumpt, sie erkannten mich nur mit Mühe.“ Die Eingliederung in das normale Leben vollzieht sich scheinbar ohne Schwierigkeiten. Aber immer wieder steht das Erlebte wie eine ständige neue Bedrohung in den Angstträumen auf und stellt das normale Leben in Frage. Die Zwischenzeit war also keine Zeit der Genesung, sondern nur Atempause. Primo Levis Buch hat seinen Wert gerade darin, daß es den Leser die Folgen der KZ-Haft für die Jahre danach wenigstens erahnen läßt. Deutlich macht, daß diese Jahre nicht einfach aus der Erinnerung gestrichen werden können, daß der Versuch des Vergessens notwendigerweise scheitern muß. Er läßt uns ahnen, daß Überleben allein noch nicht Rettung bedeutet.

W. E.

E. G. Lowenthal (Hrsg.): Bewährung im Untergang. Ein Gedenkbuch. Herausgegeben im Auftrag des Council of Jews from Germany, London. Mit einem Vorwort von Hans Reichmann. Stuttgart 1965. Deutsche Verlagsanstalt. 199 Seiten. 116 Abbildungen.

Wenn man sich in die damaligen apokalyptischen Jahre zurückzuversetzen versucht, dann sagt der Titel dieses Buches eigentlich über den Inhalt alles aus. „1. April 1933 — der gelbe

Fleck an allen jüdischen Geschäften und Betrieben, auf den Schildern jüdischer Anwälte und Ärzte als Symbol der gewaltsamen Zerreißung des Zusammenlebens der deutschen Juden mit ihrer Umwelt. „Tragt ihn mit Stolz, den gelben Fleck!“ rief damals Robert Weltsch in seiner Jüdischen Rundschau den deutschen Juden zu. Was als Schandmal gedacht war, sollte den deutschen Juden zum Ehrenzeichen werden. Seit jenem schicksalhaften 1. April 1933 wurden die Frauen und Männer, die an der Spitze der jüdischen Gemeinden und der Gemeindeverbände, der zentralen Organisationen . . . vor Aufgaben gestellt, . . . wie wohl wenige Gemeinschaften sie je hatten tragen müssen.“ Im September 1933 vereinigten sich die Landesverbände der jüdischen Gemeinden mit den führenden jüdischen Organisationen zur Reichsvertretung der deutschen Juden¹. Sie wurde „jedoch in erster Linie zur politischen Repräsentanz der deutschen Juden. Die Geschichte dieser Reichsvertretung ist noch nicht geschrieben. . . Nicht nur die führenden Persönlichkeiten des deutschen Judentums, Mitglieder des Präsidiums der Reichsvertretung¹, Vorsitzende der großen Gemeinden und Organisationen gaben der Haltung der deutschen Juden jener Jahre ihre Würde. Mit ihnen stellten sich in all den vielen Orten Deutschlands, in denen es jüdische Gemeinden und jüdische Menschen gab, Gemeindevorsitzende und Rabbiner, Lehrer . . . und andere in der gleichen aufrechten Haltung den zynischen Vollstreckern des Vernichtungswillens entgegen. So geschah es in jenen Jahren, daß ein Ziel, das unsere Feinde erstrebten, mißlang. In den Jahren des äußeren Zusammenbruchs sind die deutschen Juden vor der Katastrophe des inneren Zusammenbruchs bewahrt geblieben“ (S. 7 f.).

Dieses Gedenkbuch mit nekrologartigen Lebensbildern von über 180 jüdischen Männern und Frauen, die ihr Leben dahingaben, um die Vernichtung des deutschen Judentums nicht zur Vernichtung aller in Deutschland beheimateten Juden werden zu lassen, ist ein einzigartiges Zeugnis, in das viele Einblick nehmen sollten.

Herausgegriffen seien hier nur Professor Dr. Cora *Berliner* und Hannah *Karminski*, jene zwei unvergeßlichen eindrucksvollen Frauen, die in jenen Jahren leitend in der Reichsvereinigung der Juden standen und auch ihr Ausharren mit dem Tode — unter nicht vorstellbaren Umständen — besiegelten. Stellvertretend für andere möge auch genannt sein Rabbiner Isidor *Caro*, der ebenfalls mit seiner Frau, als es noch Zeit war, jede Auswanderungsmöglichkeit ausgeschlagen hatte und freiwillig mit den ersten Tausend seiner Kölner Gemeinde im Juni 1942 nach Theresienstadt ging. Die ihm dort angebotenen Matratzen „lehnte er ab, solange die anderen Kölner nicht auch solche erhielten, er schlief weiter auf bloßer Erde. Am 28. August 1943, bis zuletzt ungebrochenen Mutes und der Erlösung gewiß, starb er an Hunger und Entbehrung“ (S. 35 f.).

„Dem erschütternden Ernst dieser Dokumentation war nur der einfache Bericht gemäß.“

Das Vorwort zu diesem Buch, dem es an erster Stelle mit zu verdanken ist, schrieb Dr. Hans *Reichmann*² zwei Monate vor seinem im Mai 1964 erfolgten Tode. „Es wird zugleich Ausdruck der Erinnerung an ihn bleiben“ — und auch des Dankes, den wir ihm schulden.

G. L.

Rahel Minc: Kinder der Nächte. Schicksale jüdischer Kinder 1939—1945. Frankfurt/Main 1964. Hirschgraben Verlag. Aus der Reihe: Menschen in der Zeit, Texte für die Politische Bildung. 58 Seiten.

Die kleine Schrift enthält einige Dokumente über das Schicksal jüdischer Kinder in der Verfolgungszeit: unvorstellbares Kinderleid, heldenhafte junge Menschen. Wer noch eine Spur von Menschlichkeit in sich hat, wird diese kurzen Schilderungen aus Polen, Holland, Frankreich, Italien, Kreta mit

¹ Präsident war der damalige Berliner Rabbiner Dr. Leo *Baeck*, die führende Persönlichkeit des deutschen Judentums.

² Dr. Hans *Reichmann* war mitführend im „Council of Jews from Germany“ und Direktor der United Restitution Organization (U. R. O.)/London.

Erschütterung lesen. Diese Broschüre müßte weit verbreitet werden; sie sollte auch in den Oberklassen der Schulen gelesen werden, sie ist Erzieherin zur Menschenliebe.

G. v. Mann

Saul B. Robinsohn / Chaim Schatzker: Jüdische Geschichte in deutschen Geschichtslehrbüchern. Braunschweig 1963. Albert Limbach Verlag. Schriftenreihe des Internationalen Schulbuchinstitutes. 7. Band. 53 Seiten.

Die Herausgeber der Schriftenreihe des Internationalen Schulbuchinstitutes, Georg Eckert und Otto-Ernst Schüddekopf sehen das Neue und Wesentliche in der von dem Direktor des UNESCO-Institutes für Pädagogik in Hamburg, Saul Robinsohn, und dem Haifaer Studienrat Chaim Schatzker erarbeiteten Studie über Jüdische Geschichte in deutschen Geschichtsbüchern mit Recht darin, daß die beiden Verf. sich nicht mit der Kritik begnügen, sondern ein Schema erarbeiten, nach dem die deutschen Schulbuchverfasser und die Geschichtslehrer bei der Darstellung der Geschichte Israels und der deutsch-jüdischen Beziehungen vorgehen könnten.

Die Verfasser haben ihre Arbeit folgendermaßen gegliedert. Sie stellen zunächst einige Grundsatzfragen: 1. Warum und zu welchem Ende sollen Themen der jüdischen Geschichte in deutschen Lehrbüchern behandelt werden: als Moralische Wiedergutmachung oder aus der Erkenntnis, daß die Geschichte der Juden ein notwendiges Element historischer Bildung ist? Beide Antworten werden von Deutschen gegeben. 2. Geht es hauptsächlich um das Schicksal der Juden im Dritten Reich oder auch um die frühere Geschichte? 3. Welcher Art soll die Darstellung sein, wie weit wird der Schüler mit der Notwendigkeit, Verantwortung zu tragen, vertraut gemacht? 4. Entspricht die Darstellung dem Fassungsvermögen des Schülers?

Sodann gliedern die beiden Verfasser die jüdische Geschichte in fünf große Abschnitte und analysieren den Anteil jedes dieser Abschnitte in den in deutschen Schulen benutzten Lehrbüchern. Die Abschnitte sind: 1. Von den Anfängen bis zur Errichtung des Zweiten Tempels, 2. Die Zeit des Zweiten Tempels, 3. Das Mittelalter, das für sie schon mit der Spätantike (Entstehung des Talmuds, justinianische Gesetzgebung) einsetzt und noch die frühe Neuzeit mitumfaßt (bis zu den alttestamentarischen Grundlagen der calvinistischen Staatslehre), 4. Die Neuzeit (ab zweite Hälfte des 17. Jahrhunderts) bis zum Ende des Ersten Weltkrieges. 5. Das Dritte Reich. Die Kritik der Verfasser geht dahin, daß die Darstellungen zumeist nur ungenügend die jüdische Eigenentwicklung sichtbar machen. Davon sind dann nun ihre eigenen Vorschläge bestimmt. Zu 1: Der Darstellung der Biblischen Geschichte sollte die Unterrichtung über den antiken Vorderen Orient vorausgehen. Empfohlen wird die Lektüre ägyptischer und hebräischer Hymnenliteratur oder der Vergleich assyrisch-babylonischer Gesetzgebung mit frühbiblischen sozialen Lehren und Sozialgesetzen. Um der Gefahr des Abgleitens in Mythologie, Religions- und Ideengeschichte zu entgehen, sollten die Ergebnisse der Archäologie und die Geographie Palästinas berücksichtigt werden. Quellenlektüre: ausgewählte Kapitel aus dem Buch der Richter und aus Samuel. Zu 2: Die innerjüdische Sicht: In Gesetz und erlebter und gedeuteter Geschichte findet sich die jüdische Gemeinschaft neu im babylonischen Exil und dann in der wiedergewonnenen Heimat, sie stößt mit der Welt des Hellenismus zusammen, Drama der Hasmonäer. Der chiliastische Befreiungskampf gegen die Römer endet zwar mit einer Niederlage, die jüdische Gemeinschaft festigt sich aber in der pharisäisch-rabbinischen Tradition. Empfohlen wird von den Verfassern, im Geschichtsunterricht dann einzusetzen, wenn die Periode der flavischen Kaiser behandelt wird, von hier aus Rückgriff auf die Auseinandersetzung mit dem Hellenismus, die Makkabäerbücher sollten als Ausdruck des Kampfes des Volkes von Bauern und Handwerkern gegen die aristokratische, hellenistisch assimilierte Oberschicht ausgewertet werden. Blick auf die Vieltgestalt religiösen Lebens im Zeitalter der Evangelien; neben Flavius Josephus und römischen Quellen sollten einige aus-

gewählte Abschnitte aus den Qumranrollen als Quellentexte herangezogen werden. Notwendig ist die Erläuterung der jüdischen Messiasvorstellungen. Stellvertretend könnte die Gestalt des Bar Kochba geschildert werden. Der Ton liegt dabei auf historischer, nicht theologischer Betrachtung. Wenn man den Vorschlag der Verfasser akzeptiert, dann sollte man freilich eine Abstimmung zwischen Geschichts- und Religionsunterricht erreichen. In diesen und ähnlichen Ausführungen über das Mittelalter verrät sich eine von den Verfassern zwar nicht zugegebene, aber doch vorhandene Ablehnung des christlichen Geschichtsbildes. Bei jüdischen Autoren kann das zwar nicht überraschen, aber ihre Vorschläge sollen schließlich in allen Schulen anwendbar sein, also auch in Konfessionsschulen. Da Standpunktlosigkeit nicht möglich ist, sollte die Lösung darin gefunden werden, daß der Lehrer Verständnis auch für den anderen Standpunkt weckt. Die Darstellung der jüdischen Messiashoffnungen ist in der Tat ein Prüfstein für die Fähigkeit des Lehrers, sich in die innerjüdische Problematik hineinzuarbeiten.

Zu 3. Es sollte die Ausbreitung der Diaspora geschildert werden und Einblick in die jüdischen Gemeinschaften gewährt werden, rechtliche Existenzgrundlagen der jüdischen Gemeinschaft innerhalb der andern mittelalterlichen Stände, Gründe (religiöse bzw. pseudoreligiöse und wirtschaftliche) für Judenverfolgungen. Dankenswert der Hinweis nicht nur auf die Stadtgeschichte, sondern auch auf die dichterische Gestaltung: Heine, Der Rabbi von Bacharach. Zustimmung muß auch die Forderung finden, das Selbstverständnis des talmudisch-rabbinischen Judentums sichtbar zu machen: Textproben aus Ritual- und Gebetbüchern. Als Persönlichkeit könnte Josel von Rosheim dargestellt werden.

Zu 4. Schilderung der Existenzkrisen des Judentums, erläutert an dem Pseudo-Messias Sabbatai Zwi und an Joseph Süss Oppenheimer (als Gegenbild zu Josel von Rosheim) — der Versuch der Gewinnung der Bürgerlichen Emanzipation unter Wahrung der jüdischen Konfession — Moses Mendelssohn. — Zum Verständnis des Ostjudentums — Einblicke in Erzählungen und Lehren der Chassidim. Schon Abschnitt 4 nötigt zur Erörterung der Probleme der Integration. Das gilt erst recht für Abschnitt 5, indem nicht nur der Untergang der europäischen Judenheit behandelt werden soll, sondern auch der Neubeginn, insbesondere in Israel. Hier ist nun abermals über den Geschichtsunterricht hinauszugreifen, auch der Geographieunterricht ist zu berücksichtigen. Es geht um die gerechte Schilderung der Probleme des Orients. Die Analyse historischer und soziologischer Art sollte nach dem Willen der Verfasser mit einem Aufruf zur Versöhnung verbunden werden, bzw. wenigstens dem Bemühen um Entspannung. Die Anregungen, die beide Verfasser mit ihrer Studie geben, sollten Gehör finden. Die Vorschläge, die sie bezüglich der Unterrichtsgestaltung machen, sind durchaus realistisch. Sie berücksichtigen die Knappheit der Zeit, die dem Lehrer zur Verfügung steht. Sie sind fern davon, ein Zuviel zu fordern. Die von ihnen empfohlene Auswahl ist geeignet, ein zutreffendes Bild von der jüdischen Geschichte zu geben. Die Einblicke in das jüdische Selbstverständnis vermögen Anteilnahme und ein echtes Mitgehen zu wecken. Man kann nur wünschen, daß diese Vorschläge tatsächlich im Unterricht realisiert werden.

W. E.

Hubert Rohde: Der Nationalsozialismus im zeitgeschichtlichen Unterricht. Am Modell „Nationalsozialistischer Erziehung“ durchgeführt. Das pädagogische Gespräch. Aktuelle Veröffentlichungen des Willmann-Instituts. München/Wien. Freiburg/Basel/Wien 1965 Herder. 157 Seiten.

Hubert Rohde, der in der Reihe „Das pädagogische Gespräch“ bereits eine Studie Mensch ohne Gott. Erziehung im atheistischen Materialismus vorgelegt hat, widmet sich in seiner neuen Arbeit den Zielen und Methoden der nationalsozialistischen Erziehung. Er ist überzeugt, daß es unmöglich ist, im zeitgeschichtlichen Unterricht der Schule alle Aspekte des Nationalsozialismus in genügender Breite und Ausführlichkeit zu behandeln. Wenn man also notwendigerweise eine Auswahl treffen müsse, dann biete sich Erziehungswesen und Er-

ziehungsgeschehen im sogenannten Dritten Reich um so eher an, als sich der Nationalsozialismus als „Bewegung“, d. h. als Erziehungsvorgang an der ganzen Nation verstand. Ein weiterer Grund kommt für den Verf. hinzu. Er möchte dem Schüler Gelegenheit zur eigenen Urteilsbildung geben. Dazu muß er an seinen eigenen Erfahrungen anknüpfen. Die liegen aber ausschließlich im Bereich der Schule und des Erzieherischen überhaupt. In diesem Rahmen soll der Jugendliche — der Verf. denkt an Schüler der Oberstufe der Volksschulen und den weiterführenden Schulen — an die Quellen selbst herangeführt werden. Verf. gruppiert Einführungen, Hinweise zur kritischen Beurteilung und Textauswahl in drei Teile: Das Erziehungsdiskurs im Nationalsozialismus: Die Erziehungszustände im Nationalsozialismus; Die Antwort des Widerstandes. Dieser letzte Teil ist unverhältnismäßig kurz geraten. Ihm sind nur fünf Seiten vorbehalten, während Teil I mehr als 50, Teil II rund 70 Seiten zugebilligt werden. Allerdings legt der Verf. das Schwergewicht seiner Untersuchung auf die Entlarvung der nationalsozialistischen Ideologie. Der Schüler, gedacht ist an Jungen und Mädchen vom 13. bis 14. Lebensjahr, soll im Anschluß an einen Abschnitt des vorliegenden Buches ein Kurzreferat von etwa zehn bis fünfzehn Minuten halten. Als Themen schlägt der Verf. z. B. vor: Die Bedeutung der Hitler-Jugend in der nationalsozialistischen Erziehung — Die deutsche Jugendbewegung und der Nationalsozialismus — Die nationalsozialistische Weltanschauung — Die „nordische“ Rasse. Für ältere Schüler, ab 14. und 15. Lebensjahr, empfiehlt er umfassendere Referate von der Dauer von 20 bis 30 Minuten z. B. zu den Themen: Demokratische und totalitäre Erziehungsziele — Toleranz oder totale Uniformierung — Die kulturelle Entwicklungshöhe des 20. Jahrhunderts und der Abfall in den nationalsozialistischen Atavismus. An das Referat soll sich das Schülergespräch anschließen. Das Erarbeitete sollte durch weitere Dokumentation, Bildmaterial, Ausstellungsbesuch, Tonbandaufnahmen usw. ergänzt werden. Verf. ist der Überzeugung, daß auf diese Weise die Jugend zur Erkenntnis geführt werden kann, daß die nationalsozialistische Ideologie durch einen übersteigerten Nationalismus gekennzeichnet war, verbunden mit dem biologistischen Menschenbild eines Vulgärdarwinismus, beherrscht vom Pseudoglauben an die „arische“ Rasse und vom Haß gegen die jüdische „Gegenrasse“ ebenso wie von der Ablehnung des angeblich artfremden Christentums. Um sein Ziel zu erreichen, die Erziehung des Menschen zu einer Gegenreligion zu erziehen, war der Nationalsozialismus ein Gegner der Freiheit, sowohl der des Gewissens und des religiösen Bekenntnisses als der der öffentlichen Meinungsäußerung und der der Forschung und der Lehre. Der Jugendliche, der das eingesehen hat, wird den Nationalsozialismus als Rückfall in den extremen Nationalismus einer beinahe kulturlosen Frühzeit begreifen. Verf. erwartet jedoch vom Unterrichtenden, daß er bei der Entlarvung der sogenannten völkischen Erziehung des Nationalsozialismus als Erziehung zum Irrglauben zwischen einem übersteigerten Nationalismus und einem durchaus berechtigten Nationalbewußtsein zu unterscheiden vermag. Neben der Bereitschaft zur Sühne und Wiedergutmachung müsse in der Jugend auch das Wissen um die Werte der Nation vorhanden sein. Nur so könne sich die Staatsgesinnung bilden, die einerseits die Wiedervereinigung des deutschen Volkes vorbereiten hilft, andererseits die Einigung Europas im Bewußtsein der Zugehörigkeit zu seinem Volk zu vollziehen bereit ist. Mit seinem Buch stellt der Verf. hohe Anforderungen an die Schüler. Ob wirklich die Volksschüler der Oberstufe dieser Aufgabe gewachsen sind? Für die Schüler der höheren Schulen ist mit dem vorliegenden Buch eine vorzügliche Arbeitshilfe gegeben. In den Einführungen müßte allerdings einiges präzisiert werden. So ist die auf Seite 134 gegebene Gliederung der Hitlerjugend und des Jungvolkes nicht ganz zuverlässig. Die Bezeichnung Rottenführer gab es im Jungvolk nicht, sondern nur in der Hitlerjugend. Die Gliederung des Jungvolkes endete nicht beim Stamm. Es gab z. B. auch noch den Jungbann. In der Hitlerjugend war keineswegs jede Gefolgschaft nach den be-

sonderen Interessen der Jugendlichen ausgerichtet. Neben den besonderen Gruppen, wie z. B. der Flieger-HJ, gab es die normalen Gefolgschaften, deren Gebiet sich weitgehend mit dem der nationalsozialistischen Ortsgruppe bzw. des Stadtviertels deckte. Auch sollte man sich meines Erachtens vor einer Überschätzung des Einflusses der Hitlerjugend hüten. Persönliche und örtliche Verhältnisse müssen berücksichtigt werden. So sicher viele Jugendliche vom Nationalsozialismus, insbesondere in den ersten Jahren, manchmal auch noch bis zum Schluß begeistert waren, so sicher gab es schon früh konsequente Ablehnung vor allem von Jugendlichen, die aus einem politisch wachen oder religiös aktiven Elternhaus kamen. Zwar suchten die Nationalsozialisten die religiöse Unterweisung der Jugendlichen unmöglich zu machen. Aber wenn der Verf. auf S. 135 schreibt, infolge des Verbots des Religionsunterrichtes für Schüler über 14 Jahre und der Nötigung zum Sonntagsdienst, die den Besuch des Gottesdienstes unmöglich gemacht habe, seien die Jugendlichen von ihrem 14. Lebensjahr in vielen Fällen ohne jede religiöse Unterweisung und seelsorgliche Führung geblieben, dann wäre doch der Hinweis nötig gewesen, daß dies keineswegs für alle galt. Jugend läßt sich nicht gern kommandieren. Das Verbot des Religionsunterrichtes konnte auch die gegenteilige Wirkung zur Folge haben, daß man sich nun freiwillig zum religiösen Werkkreis traf. Das ist in der Tat mehr als einmal geschehen. Zuzugeben ist freilich, daß die wissenschaftliche Ausbildung im Religionsunterricht durch die nationalsozialistischen Maßnahmen erschwert war. Die Literatúrauswahl ist zu knapp. Ein Hinweis auf Literatur über die Hitlerjugend fehlt ganz. Für ein Buch, das dem Unterricht dienen soll, wäre es empfehlenswert, nicht nur Buchtitel in der Literaturübersicht zu bringen, sondern jeweils eine kurze Charakteristik beizufügen. Unbestreitbar ist aber, daß Rhodes Buch pädagogisches Geschick verrät.

W. F.

Ilse Stanley: Die Unvergessenen. Wien/München/Basel 1964. Verlag Kurt Desch. 412 Seiten.

Bereits 1957 erschien die englische Ausgabe dieses Erinnerungsbuches. Die Verfasserin übertrug es selbst ins Deutsche. Ihr Buch ist Bekenntnis. Sie berichtet darin von ihrem Leben. Als Tochter des Kantors Magnus Davidsohn wächst sie in Berlin auf, schildert die gutbürgerliche Welt des Berliner Westens von den Tagen vor dem ersten Weltkrieg, als sie noch ein kleines Mädchen war, bis zur Schwelle des zweiten Weltkrieges, als sie nach Jahren aufopferungsvoller Tätigkeit im Rahmen der Berliner jüdischen Gemeinde, die der Befreiung bzw. der bei der Gestapo durchgesetzten Entlassung einer Reihe Gemeindeglieder galt, im letzten Augenblick nach Amerika auswanderte. Sie schildert, wie sie in New York abermals ihr Leben aufbaut, wie sie in der Not des Neubeginns in ihrem zweiten Mann, dem Schauspieler Milton Stanley, die entscheidende Hilfe erfährt. So spannend sich der Bericht ihres Lebens liest — in dem wir von ihren beruflichen und menschlichen Kämpfen und Nöten, von Versagen und Erfolgen erfahren, in dem wir die Furcht vor der Gestapo und ihre Überwindung beim wiederholten Gang in deren Hauptquartier und bei der Fahrt zu den Konzentrationslagern miterleben —, so ist das doch der Verfasserin nicht die Hauptsache. Sie meint mit dem Bekenntnis mehr. Nicht umsonst nennt sie ihr Buch Die Unvergessenen. Sie berichtet von Leid und Leidensüberwindung, sie berichtet von Zeugnissen der Menschlichkeit und Größe bei Glaubensgefährten, aber auch bei Nichtjuden, ja sogar bei Gegnern, sie erwähnt Menschlichkeit und Gerechtigkeitsinn, ja sogar echte Hilfe durch einen Gestapobeamten, ebenso wie sie nicht menschliches Versagen bei Glaubensgefährten, ja sogar in der eigenen Familie verschweigt, ohne allerdings je die Pietät zu verletzen, weil es ihr um mehr geht als um eine spannende Erzählung. Aufgewachsen im religiösen Liberalismus, spielt das Glaubensbekenntnis für sie eine verhältnismäßig geringe Rolle. Unbefangen schildert sie den Gottesdienst in ihrer Berliner Synagoge in Ausdrücken, die dem christlichen Kult entlehnt sind. Für die Tochter eines jüdischen Kantors ist das immer-

hin einigermaßen bemerkenswert. In allen Ausführungen über ihren Glauben, in ihren Vergleichen zwischen jüdischem und christlichem Glauben verrät sie unwillkürlich, daß sie mit der Eigenart ihres Glaubens nicht sehr vertraut ist. Doch das hindert nicht, daß sie in sich eine aufrichtige Gottesliebe fühlt. Die Synagoge ist für sie das Vaterhaus. Die Liebe, die sie ihrem Vater entgegenbringt, überträgt sie auf Gott und die Synagoge als sein Haus. Da die Synagoge in Berlin, in der Fasanenstraße, in der Reichskristallnacht zerstört wurde, sammelt sie für den Wiederaufbau. Es soll ein Symbol des guten Willens, der Versöhnung werden. So legt sie den Grundstein für eine unpolitisch-humanitäre Organisation zur internationalen Verständigung, für die sie in einer großen Fernsehsendung über ihr Leben und ihre Taten wirken kann. Dem gleichen Ziel ist das Bekenntnisbuch gewidmet. Zwar nicht durch ihre religiösen Anschauungen, wohl aber durch das Beispiel tätiger Nächstenliebe, der Überwindung des Hasses durch die Liebe spricht ihr Buch unmittelbar an. W. E.

Max Tau: Ein Flüchtling findet sein Land. Hamburg 1964. Verlag Hoffmann & Campe. 267 Seiten.

Der aus Beuthen in Oberschlesien stammende Max Tau hatte in seinem Buch „Das Land, das ich verlassen mußte“ die Geschichte seines Lebens bis zum Jahre 1938, dem Jahr seiner Auswanderung, erzählt. Der nun vorliegende Bericht schließt sich an diese Lebensperiode an und schildert die Jahre 1938 bis 1945, in denen er von norwegischen Freunden aufgenommen und geschützt wurde. Norwegen wurde ihm zur zweiten Heimat. Aus Liebe zu den Norwegern nahm er so lange als irgendmöglich an ihrem Schicksal teil, erlebte die Schrecken der Besatzungszeit, bis ihm unmittelbar die Gefahr der Verhaftung drohte. Im buchstäblich letzten Augenblick flüchteten ihn Freunde nach Schweden. Auch von Schweden aus nahm er aufs lebhafteste Anteil an dem Leid, das über die Norweger durch die deutsche Besatzung gekommen war. Noch während der letzten Kriegsjahre erhielt er durch die norwegische Exilregierung das Bürgerrecht. Nach dem Kriege ist er nach Norwegen zurückgekehrt, ohne doch seine Liebe und Sehnsucht zur ursprünglichen deutschen Heimat aufgegeben zu haben.

Der deutsche Buchhandel erteilte ihm als erstem nach dem Krieg seinen Friedenspreis.

Eigentlich wollte Max Tau in Norwegen nur Zwischenstation machen; seine Absicht war es, von dort nach London zu Bruno Cassirer zu gehen. Aber die damalige nationalsozialistische Regierung sprach ihm die Staatsbürgerschaft ab, so daß er als Staatenloser galt und deshalb keine Einreiseerlaubnis nach England erhielt. Aber es war doch kein Zufall, daß ihn der Weg gerade nach Norwegen geführt hatte. Nach seinem Studium an den Universitäten Hamburg, Kiel und Berlin war er Verlagslektor geworden und hatte sich vor allem für die skandinavische Literatur eingesetzt, Gabriel Scott und Sigrid Undset im deutschsprachigen Raum bekannt gemacht, sich für die Anerkennung von Olav Duun und Tarjei Vesaas eingesetzt. Dieses Mühen um das Bekanntwerden der norwegischen Literatur hatte ihm viele Freunde erworben. Er selbst hat dann sich in Norwegen dafür eingesetzt, deutsche Literatur in norwegischer Übersetzung bekanntzumachen. So galt und gilt seine Liebe dem Werk Thomas Manns.

Sein Erinnerungsbuch beginnt mit der Nennung norwegischer Dichter und Schriftsteller. Für denjenigen, der ihre Werke nicht kennt, bleiben diese Partien des Erinnerungsberichtes etwas blaß. Am meisten plastisch tritt das Bild des wohl bedeutendsten Karikaturisten des Simplicissimus, Thomas Theodor Heine, hervor, der sich bis ins hohe Alter seinen kritischen und darum die Dinge scharf durchleuchtenden Verstand bewahrt hat. Charakteristisch sein Wort, auf den letzten Seiten der Lebenserinnerung erzählt, das Max Tau aus den ersten Tagen nach dem Krieg berichtet. Er überreichte bei dieser Gelegenheit dem Freund die erste Ausgabe von Christian Morgensterns Galgenlieder und sagte zu Tau: „Der Friede ist ausgebrochen. Glauben Sie nur nicht, daß sich jetzt alle Wunschträume erfüllen. Seien Sie um die Zukunft besorgt.“

So wertvoll es ist, aus dem Gedenken des Freundes ein Bild der Menschen vor Augen gestellt zu bekommen, mit denen er Umgang hatte, die ihn bereichert haben und die auch dem Leser heute noch etwas durch den Adel ihrer Persönlichkeit zu sagen haben, nicht hierin liegt das Wesentliche des Buches, sondern in der Darstellung von Leid und Leidbewältigung. Da ist zunächst das eigene Leid. Der Vater, der verlassen stirbt, die Mutter, die nach Auschwitz deportiert wird, von der der Sohn nur weiß, daß sie den Tod in den Gaskammern erlitten hat, die Schwester Friedel, die in Köln einer doppelten Bedrohung ausgesetzt ist, den Luftangriffen einerseits, dem Schicksal der Deportation andererseits, die sieht, wie der Tag X sich mit tödlicher Sicherheit ihr nähert und doch die Angst überwindet. Dann Max Tau selbst, gerettet zwar, geborgen von treu sorgenden Freunden, aber gequält von Selbstvorwürfen, weil er nicht in der Lage ist zu helfen, tatenlos zusehen muß, was man den Angehörigen und Freunden in Deutschland antut und was seit Beginn der Besetzung sich nun auch in Norwegen ereignet. Ohne je dem Haß zu verfallen, berichtet er von den Untaten, die Hitlers Schergen und Verräter vom Schlag eines Quisling anrichten. Es ist gut, immer wieder an das erinnert zu werden, was in deutschem Namen geschah. Aus der Fülle der von ihm berichteten Fälle sei der des Polizeinspektors Gunnar Eilifsen erwähnt, der sich geweigert hatte, junge Mädchen zu verhaften, die nicht zu dem von den Nazis befohlenen Einsatz kamen. Auf Grund eines Gesetzes, das erst fünf Tage nach der Befehlsverweigerung erlassen wurde, verurteilte man ihn zum Tode, verhaftete außerdem am Tage seiner Hinrichtung 700 Polizisten in Oslo, zwang ihnen eine Loyalitätserklärung ab und verhaftete 470 Polizisten im Lande, die man zur Umschulung in ein Konzentrationslager nach Deutschland schickte. Max Tau verschweigt nicht, daß selbst die Fürbitte eines den Nazis so genehmen Dichters wie Knut Hamsun von Nazis willkürlich Verurteilte nicht vor ihrem Schicksal zu retten vermochte. Aber soviel an Ungerechtigkeit, Terror, Greueln er, der so tief von Friedenssehnsucht erfüllt ist, zu berichten weiß, nie läßt er sich von Haß hinreißen. Was ihn bewegt, spricht die Dichterin Nelly Sachs in ihrem ersten Gespräch mit Max Tau und gleich im ersten Satz aus: „Wir müssen dafür sorgen, daß die Verfolgten nicht zu Verfolgern werden.“ In ihren Gedichten In den Wohnungen des Todes schließt sich Nelly Sachs dem Chor der Toten an: „Wir Toten Israels sagen euch, wir reichen schon einen Stern weiter in unseren verborgenen Gott hinein“ [s. o. S. 136 f.]

Nicht nur von Verfolgung und Leid weiß Max Tau zu berichten, sondern auch vom Widerstand, nicht zuletzt dem Widerstand der evangelischen und der katholischen Kirche in Norwegen. Max Tau berichtet, wie die Geistlichen nicht schweigen konnten. Er weiß von Theologieprofessoren und von Bischöfen zu berichten, die öffentlich die Judenverfolgungen geißelten und als Frevel an Gottes Gebot brandmarkten. Er weiß von den Bischöfen zu berichten, die auf ihr Staatsamt verzichteten und sich auf die Seelsorge beschränkten, um nicht Diener Quislings zu sein. Aber er muß hinzufügen, daß die Stimme der Christen nicht gehört wurde, und er schreibt: „Alle Gebete waren vergebens, der Feind war unerbittlich, keine menschliche Stimme erreichte ihn, jede Mahnung zum Guten beantwortete er mit noch größerem Unrecht.“ Nicht von den Erfolgchancen her darf beurteilt werden, ob das Zeugnis Sinn hatte, sondern von dem inneren Wert, den es für die Zeugnenden selbst hatte, und dem Trost, den es den Bedrängten bot. So bleibt das letzte Wort das des Gebetes. Es wird am eindrucksvollsten in dem Bericht, den Max Tau, der aus einem weitgehend säkularisierten Judentum kommt, von dem Kaddisch gab, das er zu Ehren seines Vaters in Oslo betete, neben ihm der Rabbiner Samuel, der später gewarnt wurde und nach Schweden hätte gehen können, aber seine Gemeinde nicht im Stich lassen wollte. Am Ende dieses Berichtes steht der Satz: „Aus meinem Innern stieg der Wunsch auf, daß dieser Gemeinschaft der durch das Leid Geprüften vielleicht doch einmal die Kraft verliehen würde, das Gute aus dem Men-

schen herauszulieben, um auf dieser Erde den Frieden zu schaffen, der es den einzelnen ermöglicht, von innen her zu wachsen, zu gedeihen und zu blühen.“ W. E.

Maria Zelzer: Weg und Schicksal der Stuttgarter Juden. Ein Gedenkbuch, herausgegeben von der Stadt Stuttgart. Stuttgart 1964. Ernst Klett Verlag. 588 Seiten.

Mit den Worten des Stuttgarter Oberbürgermeisters war es „nicht nur eine Verpflichtung, sondern auch eine menschliche Ehreuschuld“, das tragische Schicksal der Stuttgarter Juden nicht in Vergessenheit geraten zu lassen. In einem Buch von fast 600 Seiten Umfang hat man keine Mühe gescheut, ihre Geschichte, die geistig-kulturellen Strömungen in der jüdischen Bevölkerung Stuttgarts, ihre religiösen, kulturellen und caritativen Anstalten aufzuzeichnen. Über zwei Drittel des Buches sind der Darstellung ihres Schicksals im nationalsozialistischen Staat mit dem Untertitel „Vom Staatsbürger zum rechtlosen Sklaven“ gewidmet. Das Buch führt uns von dem Ermächtigungsgesetz vom 24. März 1933, dem Judenboykott des 1. April 1933, über die Jahre der „Scheinruhe“, in denen die Dissimilation der Juden als das vom Nationalsozialismus angestrebte Ziel erschien, trotzdem aber Judenhetze, Einengung des geistigen und materiellen Lebensraumes weitergingen und die Nürnberger Gesetze in Kraft traten. Das Jahr 1938 brachte den Anschluß Österreichs und das offene Pogrom vom November 1938. Ein „Hagel von Gesetzen und Verordnungen“ leitete die Endlösung ein oder stellte sie dar¹. Deportation der in Stuttgart lebenden jüdischen Polen, offene Beraubung, die Aktion „Juden in jüdische Häuser“, später die Umsiedlung vieler Juden aufs Land, der Judenstern, der Judenladen, der schon die Aushungerung bedeutete, sind die Meilensteine der Judenpolitik von 1933 bis 1941. Von 1941 ab folgen die Deportationen. Mit Recht sagt die Verfasserin, daß Worte zu arm sind, um diese Tragödie zu beschreiben. Beredter als selbst die erschütternden persönlichen Berichte von Überlebenden mag die Mitteilung der Gestapo Stuttgart an die jüdische Kultusvereinigung sprechen, in der sie die Abschiebung von 1000 württembergischen Juden ins Reichskommissariat Ostland ankündigt. Eiskalte Sachlichkeit und bürokratische Pedanterie werden hier zu einem Dokument von unüberbietbarer Grausamkeit:

„Weil in dem Siedlungsgebiet zur Errichtung eines Ghettos nicht das geringste Material, sowohl zum Aufbau als zur Lebenshaltung selbst, vorhanden ist, ersuche ich . . . zu veranlassen, daß eine sich nach der Kopffzahl richtende Menge von Baugerät, Werkzeugkästen, Küchengerät für Gemeinschaftsverpflegung, . . . Kessel, . . . Öfen, Eimer und Sanitätskästen vorhanden sind. Diese Gegenstände werden zusammen mit dem Gepäck befördert. Dabei ist folgender Maßstab anzulegen:

- auf je 10 Personen einen Eimer,
- auf je 10 Personen einen Pickel, ein scharfes Beil oder Axt,
- auf je 20 Personen eine Säge,
- auf je 50 Personen einen Ofen mit Ofenrohr und Ofenblech, Sanitätskästen,
- auf je 100 Personen einen Kochkessel und eine Nähmaschine.

Der für die Beförderung vorgesehene Eisenbahnzug fährt fahrplanmäßig am 1. 12. 1941 zwischen 8 und 9 Uhr von Stuttgart ab . . .“ (S. 224).

Der Transport ging nach Riga-Jungfernhof. „Die für die kommende Frühjahr-Fronarbeit Untauglichen mußten ‚abgegeben‘ werden; es waren 1600 Erwachsene und 240 Kinder². Sie wurden am 26. März 1942 im Bickernschen Hochwald bei Riga erschossen“ (S. 224 ff.). Von den Stuttgarter Juden überlebten 28. Dann folgte der Transport nach Izbica, von dem keiner zurückkehrte, die Transporte nach Theresienstadt, Transporte direkt und indirekt nach Auschwitz. Noch im November 1944 und Februar 1945, als Kriegsende und Zusammenbruch schon greifbar waren, gab es Transporte von Juden in Mischehen und von „Mischlingen“.

Das Herz stockt bei der Vergegenwärtigung der letzten Periode des deutschen Judentums, ein Kapitel aus der Danteschen Hölle. 120 Seiten des Buches nehmen die Totenlisten der Stuttgarter Juden ein. Die wenigen Orts- und Zeitangaben umschreiben einen Leidensweg ohnegleichen. Die Originalberichte über Verschickung, Arbeitslager, Theresienstadt, Auschwitz sind eine einzige Folge von seelischer und physischer Quälerei, Bosheit, Roheit, Hunger, Krankheit, Tod und Mord. Niemand, der für diese Transporte und Lager verantwortlich war, an oberster oder unterster Stelle, scheint je das leiseste Zögern gekannt zu haben, das Gebot „Du sollst nicht töten“, zu brechen. Vielleicht gedachten sie, es mit dem Volk, dem es zuerst als Verpflichtung aufgegeben, und von dem es der Welt zugerufen wurde, auszutilgen.

Diese Tatsachen und Berichte zu sammeln und unbeschönigt mitzuteilen, ist ein großes Verdienst des Buches. In aller Grauenhaftigkeit müssen sie gewußt werden. Nicht die Deutschen und nicht die Juden dürfen die Opfer vergessen.

Einige Schwächen des Buchs können nicht unerwähnt bleiben. Daß jede Andeutung fehlt, daß die wirtschaftlich-soziale Lage der Juden durch zwingende geschichtliche Tatsachen bedingt und keineswegs freie Wahl war, ist erstaunlich. (Beispiele: das kirchliche Zinsverbot, das Landesfürsten und andere Kreditbedürftige auf die jüdischen Geldhändler anwies. Die Berufswahl war für Juden durch das Verbot von Landbesitz und Ausschuß von Zunftzugehörigkeit im Mittelalter stark eingengt, aber selbst in neuerer Zeit nicht frei.) Den jüdischen Millionären, mit großer Ausführlichkeit dargestellt, stand die Masse des bescheidenen und höheren Mittelstandes gegenüber.

Merkwürdig subjektive Beurteilungen unterlaufen. Die Verfasserin sieht den Weg zur Freiheit als den Weg zur „Entjudung“. Die Orthodoxen werden als die einzigen bewußten Juden gesehen. Weder die zionistische Richtung noch die jüdisch-liberale, der Männer wie Otto Hirsch und Leo Baek angehörten, werden in richtiger Perspektive gesehen, noch wird der Beitrag der Assimilierten zum Stuttgarter Kulturleben voll gewürdigt.

Dann eine Reihe von faktischen Irrtümern und Lücken. Auswanderungsorganisation war der „Hilfsverein der deutschen Juden“, gegründet für verfolgte Ostjuden, 1933 umgeschaltet auf die Auswanderung der deutschen Juden. Das Buch erwähnt den Hilfsverein nicht, scheint die von der Gestapo geforderte „Mittelstelle“ als offizielle Auswanderungsorganisation zu betrachten. — Der Einsatz der Juden in Heer und Heimatdienst im letzten Weltkrieg ist ausführlich geschildert, aber es fehlt die Judenanzahl 1917 mit ihren tiefgehenden Folgen. Weder der Anschluß Österreichs, noch der Ausbruch des zweiten Weltkriegs sind in ihrer Bedeutung für die furchtbare Verschärfung der antisemitischen Verfolgung erwähnt.

Daß in den Listen des Anhangs viele Irrtümer unterlaufen, war wohl unvermeidlich, aber sind sie überhaupt nötig? Wofür? Die Frage gilt auch für Namensregister aus früherer Zeit im Text.

Schwer wiegt auch das Unausgewogene und die falschen Akzente, die vielfach festgestellt werden müssen.

So nehmen die Mitteilungen einzelner, nicht notwendig repräsentativ, zu großen Raum ein. — Gegenüber den Veranstaltungen der Jüdischen Kunstgemeinschaft, Konzerte, Purim und andere Feiern, deren Wert für die innere Stärkung der bedrückten, verzweifelte Menschen gewiß nicht unterschätzt werden soll, tritt die überaus wichtige Arbeit der Jüdischen Nothilfe für Berufsausbildung und Umschichtung, Übernahme der finanziellen Unterstützung Bedürftiger, wirtschaftliche Hilfe für die Auswanderung, Kinderverschickung, Schaffung von Kindertages- und Erholungsstätten, Gründung eines Lehrlingsheims ganz in den Schatten, ebenso die gute Arbeit des jüdischen Frauenbundes, des Hedchaluz¹ und anderer Organisationen.

¹ Blau, Bruno: Das Ausnahmerecht für die Juden in den europäischen Ländern 1933—1945. (Vgl. FR V, 17/18. S. 41 f.)

² „Jungfernhof“ wurde Konzentrationslager für Tausende von Juden.

¹ Ist eine jüdische Organisation zur Vorbereitung und beruflichen Ausbildung junger Juden für ein Arbeiterleben in Palästina.

Die Verfasserin meint, die Stuttgarter Juden seien bis zum November 1938 nicht „auswanderungsfreudig“ gewesen, ein seltsamer Ausdruck für die innere Verfassung der deutschen Juden, die an Freunde, Heimat, Landschaft, Kultur, Muttersprache tief gebunden waren, aber auch eine Verkenntung der überwältigenden Schwierigkeiten, die sich der Auswanderung entgegenstellten: die Schließung der meisten Grenzen, Schwierigkeiten der Visumbeschaffung, Arbeitsverbot oder Arbeitslosigkeit in den Einwanderungsländern.

Der Bericht möchte nun nochmals zu den Verdiensten des Buches „Weg und Schicksal der Stuttgarter Juden“ zurückkehren. Für viele ist die Darstellung der Schlußperiode des deutschen Judentums darin der erste Zugang zu den Erlebnissen der Opfer des Nationalsozialismus. — Wertvoll ist die Zeittafel mit Daten aus der deutschen Geschichte und der der Stuttgarter Juden (S. 539 ff.). — Viele der führenden Männer und Frauen der jüdischen Gemeinde aus früherer und neuerer Zeit werden lebendig gemacht; der großen, ausstrahlenden Persönlichkeit Otto Hirschs ist ein ausführlicher Bericht gewidmet. Den Männern, die sich im „Verein zur Abwehr des Antisemitismus“ dem vorhitlerischen Antisemitismus entgegenstellten, Theodor Bäuerle, Johannes Fischer, Robert Bosch, wird ein ehrendes Denkmal gesetzt; Robert Bosch ist einer der ganz wenigen, die aus eigener Initiative einer jüdischen Hilfsorganisation großzügig wirtschaftlich beistanden.

In einer seiner Drohreden im Januar 1939, dem Jahr, in dem er frevelhaft den zweiten Weltkrieg herbeiführte, sagte Hitler:

„Ich will heute wieder ein Prophet sein. Wenn es dem internationalen Finanzjudentum ... gelingen sollte, die Völker noch einmal in einen Weltkrieg zu stürzen, dann wird das Ergebnis nicht die Bolschewisierung der Erde und damit der Sieg des Judentums sein, sondern die Vernichtung der jüdischen Rasse in Europa“ (S. 215).

Nun, trotz seines Vernichtungsfeldzugs gegen die Juden war eine Folge des Krieges die Staatswerdung Israels. Viele der verfolgten deutschen Juden konnten sich im Ausland ein gesundes, produktives Leben aufbauen. Die Führer der Nationalsozialisten sind physisch vernichtet. Die Welt hat sich mit Schauder vom Antisemitismus abgewandt. Das „andere Deutschland“ tat, was möglich war, um das den Juden zugefügte moralische und materielle Unrecht wieder gut zu machen. Das Buch „Weg und Schicksal der Stuttgarter Juden“ ist ein Beitrag zur Geschichte der Wiedergutmachung und der deutschen Selbstreinigung.

Dr. Lina Wolff/USA (früher Stuttgart)

Freund, Miriam: Die Söhne Jakobs. In Glasfenstern dargestellt von Marc Chagall. Deutsche Übersetzung von Christiane Sieche. Freiburg — Basel — Wien 1964. Verlag Herder. 64 Seiten.

Es sind die 12 Glasfenster der Synagoge „auf den Hügeln Judäas“ in Jerusalem, die uns hier in vorzüglichen, unter der persönlichen Aufsicht des Künstlers gedruckten Wiedergaben dargeboten werden. Keine Aufgabe, sagt die amerikanische Autorin in ihrer lebendig und liebevoll geschriebenen Einführung, habe Chagall jemals so gefesselt wie die Schaffung dieser Fenster. „Obwohl sein 72. Geburtstag bereits hinter ihm lag, freute er sich in seinem Atelier wie ein Kind“, als er die Pläne dafür entwarf. „Er ließ sich Mühe und Arbeit nicht bezahlen. Seine Fenster sollten ein Geschenk an sein Volk sein.“ Was für ein Geschenk! Man liest es aus jedem Fenster heraus, mit welcher Freude und Hingabe es geschaffen worden ist. Da es nach der jüdischen Tradition nicht erlaubt ist, im heiligen Raum Menschen abzubilden, findet sich auch in Chagalls Fenstern keine menschliche Gestalt (wenn auch Hände, die segnen, und das menschliche Auge). Aber viele der von ihm geliebten Tiere. Die Farben sind von leuchtender Tiefe, jedes Fenster in einem bezeichnenden Grundton, rot, gelb, grün, blau. Goldgelb z. B. ist der Grundton des Fensters für Levi, den Stamm der Priester, „ein Freudenlied zu Ehren des Sabbat“. Purpurrot leuchtet das Fenster des

Königsstammes Juda; zwei segnende Hände zu Häupten weisen auf die Davidskrone hin.

Chagall ließ die Fenster in Reims anfertigen, in dem Glasmaleratelier Simon-Marc, dessen Technik auf jahrhundertalter Überlieferung fußt. Es wurde mit größter Sorgfalt gearbeitet, die Wirkung des Lichts in Jerusalem selbst studiert. Die vollendeten Fenster wurden auf die Bitte der französischen Regierung zuerst in Paris ausgestellt, in einem eigens dafür errichteten Pavillon im Tuileriengarten, danach in New York im Museum für moderne Kunst. „Sechs Wochen lang“, erzählt Miriam Freund, „schwebte Chagalls Name über den Wolkenkratzern ... überall griff man wieder zur Bibel.“ Auch der Beschauer der Tafeln im Buch, der Leser der anschaulichen Deutungen der Herausgeberin, wird verlockt, nach der Bibel zu greifen, die Genesis aufzuschlagen, die Worte des Patriarchen über seine Söhne nachzulesen — Chagall wußte sie auswendig — und die Segensprüche des sterbenden Moses über die 12 Stämme. Seit 1962 sind die Fenster am Ort ihrer Bestimmung, in der neuen Synagoge des Hadassah-Krankenhauses. Sie wurden in der gleichen Anordnung eingesetzt, je drei auf den vier Seiten, wie sich einst beim Zug durch die Wüste die 12 Stämme um die Bundeslade scharten. Es geschieht dem Beschauer vor den Bildern — schon vor den Abbildern im Buch —, wie es einem bei großer Kunst zu geschehen pflegt: daß man, je öfter man sie sieht, je mehr man sich hineinversteift, um so mehr verzaubert wird. Für eine Neuauflage des Buches möchte man wünschen, die Tafeln würden gesondert in einer Mappe beigegeben, weil sich ihre schönen Einzelheiten erst gegen das Licht gehalten deutlich erkennen lassen. „Schön sind sie freilich in ihrer Farbenglut und voll Poesie“, meinte jemand; „sind sie aber auch fromm?“ Sie sind es — in der Weise Chagalls. Sie loben den Schöpfer des Lebens in seinen Geschöpfen und den Gott Israels, der sein Volk durch Not und Gefahr in das Land der Verheißung führte — einmal vor Jahrtausenden und in der gegenwärtigen Weltstunde von neuem. Sie strahlen das Vertrauen des Gläubigen auf Gottes Führung aus, Vertrauen trotz allem.

A. R.

Ludwig Kaufmann (Hrsg.): Begegnung im Heiligen Land. Christenheit, Israel und Islam. Luzern-Frankfurt/M. 1964. Verlag C. J. Bacher AG.¹ 196 Seiten.

Die einfach-schlichte, fast trocken anmutende Überschrift des Bildbandes „Begegnung im Heiligen Land“, in dem die Pilgerreise des Papstes Paul VI. in Wort und Bild festgehalten werden will, läßt kaum ahnen, welche Fülle von Begegnissen, Fragen und Problemen, Aufgaben und Verpflichtungen in diesem Buch, an dem eine Reihe führender Männer mitgearbeitet haben, eingefangen ist. Man spürt es auf jeder Seite, wie die so ganz „persönliche Pilgerreise“ des Papstes in die Weite ging, Menschen zusammenführte, in deren Hände das Geschick vieler ruht, sie verstehen, sie achten und lieben lehrte und so gewiß segensvolle Anregungen und Kräfte mitgab für ferne Zeiten.

Um es gleich vorwegzunehmen: der Geist des Buches, in dem alles, auch das, was uns im ersten Augenblick unangenehm berühren mag, gesagt wird, ist von edler Vornehmheit, tiefem Verständnis und von verantwortungsbewußter Liebe gehalten, so daß man gern liest und schaut und sich führen, ja in eine uns alle verpflichtende Haltung drängen läßt.

Die fast durchweg trefflichen Bilder und wörtlich wiedergegebenen Aussprachen und Reden des Papstes und führender Persönlichkeiten des kirchlichen und staatlichen Lebens werden kostbarer Besitz für immer bleiben. Wie es natürlich ist, wird der ganze Rahmen der Begegnung, Landschaft und Volk, kulturelle Verhältnisse einst und jetzt, neues Wollen und bewundernswerte Erfolge, vor allem auch die religiöse Situation

¹ Das Buch ist inzwischen auch in französischer Übersetzung erschienen. (Edition Rencontre. Lausanne-Paris.) Ferner wurde es von zwei Schweizer Buchgemeinden übernommen, und zwar unter dem Titel: Kirchen und Religionen im Gespräch.

in der Gegenwart deutlich umrissen und lebendig dargestellt.

Unvergesslich bleiben dem Leser die Zeilen über den „Jordan — Grenze und Übergang“ (S. 17 ff.). Sie sind derart, daß sie eigentlich in unseren theologischen Seminaren und in den oberen Klassen der höheren Schulen vorgelesen werden könnten und sollten. Ebenso der gehaltvolle Aufsatz „Israel — im Auftrag für unsere Zukunft“ (S. 45 ff.). Wer Israel kennenzulernen das Glück hatte, wird dem Verfasser nur dankbar zustimmen können.

„Judentum und Christentum“ begegnen sich im Hl. Land auf Schritt und Tritt. In welchem Geiste? Wenn die Juden zurückhaltend, ja sogar kühl und mißtrauisch sind, werden wir dies auf Grund so vieler christlicher Fehler und unliebsamer Vorkommnisse verstehen. Unsere „Mission“ — eine andere lehnt man entschieden ab — wird sein müssen: „dem Glauben des anderen einen offenen Sinn und ein liebendes Herz entgegen zu bringen“. Was ein P. Gauthier in Nazareth für die armen, christlichen Araber tut, fand und findet auch Anerkennung, Wohlwollen und Unterstützung der israelischen Regierung. Wo das rechte Verstehen, die ehrfurchtsvolle Haltung und die wohlmeinende Liebe nicht fehlt, bricht auch auf der anderen Seite etwas auf, das näher bringt, verbindet, überwindet und sich am Ende als Freund bewährt. Hier wird der Boden für ein christlich-jüdisches Gespräch bereitet, in das der Beitrag von Willehad Eckert: „Gespräch mit den Juden“, so trefflich einführt (S. 180 ff.).

Das schöne Wort des griechischen Patriarchen Athenagoras von Konstantinopel: „Siehe, indem wir uns gegenseitig zu finden suchten, haben wir zusammen den Herrn gefunden“ — steht unsichtbar über dem ganzen Bildband und wird für jeden eine selten schöne und gewinnreiche „Begegnung“.

Professor E. Eiffler

Ephraim Kishon: Drehn Sie sich um, Frau Lot! Satiren aus Israel. München 1964. Deutscher Taschenbuchverlag Nr. 192. 173 Seiten.

Dieses köstliche Buch ist eine ungekürzte Ausgabe, das 1961 in deutscher Sprache erstmals im Verlag Albert Lang-Georg Müller erschien (vgl. FR XIV, 53/56 S. 62 r.). G. L.

Wolfgang Kahle: Bericht aus Israel. Ein Tag mit Zahava. Hamburg 1964. Christian Wagner Verlag. 191 Seiten.

Christoph von Imhoff: Israel — die zweite Generation. Politische Bücherei Nr. 5/6. Stuttgart 1964. Deutsche Verlags-Anstalt. 289 Seiten.

Ilse Wilm: Schalom Israel. Tagebuch einer Reise ins Heilige Land. Bielefeld 1963. Ludwig Bechtauf Verlag. 91 Seiten.

Walther Zimmerli: Israel und die Christen. Hören und Fragen. Neukirchner Verlag des Erziehungsvereins 1964. 87 Seiten.

W. Kahle, seit 1954 Redakteur beim Bayerischen Fernsehen, besuchte Israel vom Frühjahr 1963 bis Ostern 1964 dreimal. Seine zutreffende Feststellung: „Merkwürdig, daß mir das Land bei jedem Besuch wieder anders erschien, so als sähe ich es gerade zum erstenmal“, scheint auch einer der Gründe, warum das Thema Israel auf dem internationalen Büchermarkt so üppig wuchert. Von einem ganz anderen Gesichtspunkt aus sehen die vier oben genannten Verfasser, deutsche Besucher, das Land und ergänzen einander. Ausgangspunkt für diesen informationsreichen „Bericht aus Israel“ war ein Fernsehfilm: „Ein Tag mit Zahava“. Er schildert die gegensätzlichen Landschaften, erzählt u. a. von den Menschen und dem „dennoch“ ihres Lebens, von der Lebensfrage Nr. 1 in Israel: Wasser (S. 159 ff.), ferner von der Aufforstung (zur Zeit der Staatsgründung gab es etwa fünf Millionen Bäume; seither, bis Frühjahr 1964, sind 50 Millionen neu gepflanzt worden), er erinnert an das Problem der arabischen Flüchtlinge (S. 37 ff.). Die Studie bringt auch noch Charakterbilder von Ben Gurion, Theodor Herzl und von Chaim Weizmann: „Die Wegbereiter“ (S. 66 ff.).

Christoph v. Imhoff, jetzt stellvertretender Chefredakteur am Düsseldorfer Handelsblatt, richtet den Blick auf die zweite Generation, die jetzt die Pioniere ablöst. Er schreibt dieses aufschlußreiche Buch auf Grund eines Besuches — wie W. Kahle war er auch dreimal in Israel — als politischer Redakteur am Kölner Stadtanzeiger. Wenn die heutige, dort im Lande geborene Generation „ihr Erbe nicht preisgeben will, muß sie eine Lösung finden: für die Spannungen zwischen europäischen und orientalischen Juden, für die mit einem Kulturkampf drohenden Glaubenskonflikte, für die Stellung Israels zwischen Ost und West, für die weitere Entwicklungshilfe in Asien und Afrika, für das Verhältnis zu den Arabern“. Seit 1948 verstärkte sich Jahr für Jahr die Einwanderung der Juden aus orientalischen Staaten. „... vorausgesetzt, daß die Entwicklung im gleichen Stil weitergeht — (könnte) im Laufe der nächsten zwanzig Jahre eine Gewichtsverschiebung (erfolgen), die dem europäischen Element bestenfalls noch einen Anteil von 30 Prozent der Gesamtbevölkerung einräumt“ (S. 115). Alle die neuen Probleme werden im Zusammenhang beleuchtet. Der Verfasser sieht sie auch aus der Verantwortung von deutscher Seite aus: „Wir müssen in Israel das zu fördern suchen, was auch dem Araber nützt. Gerade weil auf unserer Geschichte eine so starke Hypothek liegt, haben wir auf nichts anderes hinzuwirken als auf den Frieden zwischen hüben und drüben. Wer für Israel ist, muß auch für die Araber sein; wer für die Araber denkt, muß auch für Israel denken. Israel und Ismael sind zu eng ineinander verzahnt, als daß man sie auch nur in Gedanken voneinander trennen könnte. Beide Völker nehmen ihren Gruß aus der gleichen Sprachwurzel: das israelische ‚Schalom‘ und das arabische ‚Salem‘. Beides heißt: Frieden!“

Tagebuch einer Reise ins Heilige Land beruht auf einer Flugzeugreise einer Gruppe aus der Evangelischen Kirche in Deutschland vom 2. bis 12. November 1962 von **Ilse Wilm**, der Gattin des Präses der Westfälischen Kirche, D. Ernst Wilm. Dieser einführende Bericht erschien zuerst in „Unsere Kirche“ dem „Evang. Sonntagsblatt für Westfalen und Lippe“. „Die Fahrt galt nicht allein dem Besuch der alten biblischen Stätten sondern auch der Begegnung mit dem modernen Israel. Der Sinn dieser Reise war ein neues Nachdenken über Gottes Weg und Plan mit Israel und über Gottes Verheißungen über diesem Volk, die bestehen und niemals aufgehoben wurden.“ Diesem warmen Bericht sind ausgezeichnete Photos beigegeben.

In „Israel und die Christen“ legt der Göttinger evangelische Alttestamentler **W. Zimmerli** sechs Arbeiten gesammelt vor, „die alle um das Verhältnis der Christen zu Israel und dem Judentum kreisen“. Verfasser möchte mit diesen „zusammengestellten Beiträgen das Gefragte und Fragen nach beiden Seiten hin hörbar machen. Sie sind ferne davon, eine lösende Formel zu finden und möchten dazu auch nicht mißbraucht werden“, wie der Verfasser in seinem Vorwort betont. In diesem Zusammenhang nun scheint uns die folgende Besprechung zu liegen, die von jüdischer Seite das „Israelitische Wochenblatt der Schweiz“ (64/43, vom 23. 10. 1964, S. 70) bringt. Wir veröffentlichen sie (mit einer Kürzung) als Anregung zur Diskussion.

„Am gewichtigsten ist zweifellos die Rede, welche W. Zimmerli am Dortmunder Kirchentag 1963 gehalten hatte: ‚Die Schuld am Kreuz‘¹, wo er sich dagegen wendet, die Passion Jesu einseitig den Juden zur Last zu legen ...

Zimmerlis Position im christlich-jüdischen Dialog ist deutlich umrissen: Er weiß um Israels Erwählung, um den „ungekündigten Bund“, er weiß darüber hinaus, was Israel in Jahrhunderten von der Kirche angetan wurde, er leidet darunter, daß Christen sich unter Verleugnung der Liebe Christi immer

¹ Dieser Beitrag wurde im Rahmen einer Umfrage, „Schuld am Kreuz?“, mit noch zwei anderen Beiträgen von Dr. Paul Winter und Rechtsanwalt Otto Küster vom Süddeutschen Rundfunk/Kirchenfunk am 16. 4. 1965 gesendet.

wieder der Judenverfolgungen schuldig gemacht haben. Inso- weit fußt Zimmerli auf einer sinngemäßen Auslegung von Röm 9-11. Andererseits hat sich aber Zimmerli die fast lutherische Auslegung des paulinischen Galaterbriefes zu- eigen gemacht, nach der für ihn das vom Judentum notwen- digerweise so betonte „Gebot“ zu einem Fluche geworden sei. Dabei beruft sich Zimmerli leider auch auf die Propheten, womit die ganze Diskussion über das „Gesetz“ nun aber überaus fragwürdig wird. Wenn nämlich Jeremias meint, Gott werde einst Israel das Gesetz ins Herz schreiben, so denkt der Prophet natürlich nicht an die „Aufhebung des Gesetzes“, sondern allein daran, daß schließlich eine veräußerlichte An- wendung des Gesetzes dahinfallen oder überhaupt die wahre Gesetzeserfüllung möglich werde. Wenn Israel endlich Gottes Gesetz und Bund in seinem Herzen trägt, wird es ein Volk sein, das den Bund ganz erfüllt, so wie Gott es will. Das aber bedeutet keine Verwerfung oder gar Verfluchung des Geset- zes, sondern den Zustand der totalen Adaption dieses Geset- zes seitens des Volkes Israel, das bisher der Erfüllung so oft ausgewichen ist. Sicher kann man durchaus auch die Proble- matik der Gesetzeserfüllung befragen, und dies ist eh und je von den Juden unternommen worden, etwa wenn in der jü- dischen Tradition nach der Rolle des Gesetzes in der eschato- logischen Zeit nachgesonnen wurde. Ferner ist nicht einzu- sehen, warum die paulinische Bestreitung der Geltung der Tora nicht auch für die Juden Anlaß zum Nachdenken sein kann. Die Infragestellung der eigenen Existenz hat noch niemandem geschadet und führt nur zur Vertiefung des reli- giösen Bewußtseins. Aber zumindest in diesem letzten „Gesetz und Freiheit“ gewidmeten Artikel vermißt man dann doch bei Zimmerli etwa die eigene „Infragestellung“, die er den Chris- ten in der schönen Einleitung zu diesem Büchlein gerade anrät, obwohl er auch dort auf dem Standpunkt des gesetzes- feindlichen Galaterbriefes beharrt. Das würde freilich gewiß sein sehr gutes Recht sein, wenn er sich dabei nicht auf die alttestamentlichen Propheten beriefe und die paulinische Kon- zeption von der Antinomie nicht aus den Propheten begrün- den wollte. Das ist schlechthin unmöglich und bedeutet ein Verkennen der prophetischen Botschaft, die niemals vom Gesetz als solchem abstrahiert hat, wohl von den Weisen, wie es die Menschen ausgeübt haben.

Aus den Aufsätzen dieses kleinen Büchleins spricht auf jeder Seite der Versuch, Israel gerecht zu werden, das Bemühen, eine neue Haltung zum jüdischen Volk zu finden, das Be- wußtsein abgrundtiefer Schuld an diesem Volke. Dafür dür- fen wir dem Menschen Zimmerli dankbar sein, wenn wir leider dem Theologen Zimmerli auch nicht immer zu folgen vermögen. Aber das dürfte er gewiß von einem Juden auch nicht erwarten: Die Kluft zwischen Christentum und Judentum bleibt und wird bestehen, bis der Eine, der da kommen wird, sie aufhebt. Er ist noch nicht gekommen. E. Jr.“ G. L.

Pinchas E. Lapide: Israel für Pilger. Ein Führer für Pilger durch das Heilige Land. Frankfurt/M. 1964. Ner-Tamid- Verlag. 78 Seiten.

Dieser handliche Führer — „allen Menschen gewidmet, die den Frieden lieben“ — ist für den nichtjüdischen Besucher Israels gedacht. Er gewährt ihm Einblick in das Land, seine historischen und geographischen Faktoren, zugleich auch als Wiege der drei monotheistischen Religionen, in seine heiligen Stätten wie auch in seine modernen Institutionen. Dieser Führer will kein Baedeker sein, vielmehr bietet er eine schnelle, aber umfassende Orientierung für einen Rundgang durch die Hauptorte des neuen Staates. Der Pioniergeist hat auch „aus Israel ein Leitbild für die Entwicklungsnationen der Welt gemacht, ein Versuchsfeld, das mit allem Eifer ganz Afrika und Asien dienen soll... Vielleicht wird... auf dem Boden Israels... dereinst das Muster der großen Einheit erstehen und aus den vielfach verschlungenen Fäden unseres unruhigen Zeitalters sich ein harmonisches Gewebe heraus- bilden“ (S. 78). G. L.

M. Sasek: Israel. München 1963. Kindler Verlag. 60 Seiten im Großformat, koloriert mit erläuternden Unterschriften.

Miroslav Sasek „hat die Israelis belauscht in ihrem Alltag, dort wo er mühselig und dort wo er heiter ist. Mit seinem Zeichenstift und seinem niemals trivialen Humor hat er sie festgehalten bei ihrer Arbeit und bei ihrer Muße. So farben- froh wie das ganze Leben Israels ist dieses bezaubernde Buch. Ob er im Negev gebannt vor dem fast unwirklichen Kolorit von Fels und Sand steht, ob er die heiligen Stätten besucht, die blühenden Orangenhaine oder die Kibbuzim — stets gelingt es Sasek, dem Betrachter das heutige Israel mit allen seinen Gegensätzlichkeiten vor Augen zu führen“, so z. B. auf S. 43.

„Und hier lebte die Heilige Familie nach ihrer Rückkehr aus Ägypten.“

„Im neuen Nazareth jedoch erwarten völlig anders geartete Unterkünfte die Ankömmlinge.“

Die dazugehörenden Buntzeichnungen sind freilich durch Worte nicht zu vermitteln.

Dieses unvergleichliche Buch bietet Kleinen und Großen ab 8 „bis zu 120“ sowohl eine einzigartige Orientierung wie eine unerschöpfliche Freude. G. L.

Bibliographische Notizen

Bartsch H. W.: Wer verurteilte Jesus zum Tode? In: Novum Testamentum, Vol. VII, Fas. 3 (June 1964), Leiden. S. 210 bis 216.

In dieser Studie handelt es sich um eine Antwort an Ethelbert Stauffer, der in unsachgemäßer und beleidigender Weise das Buch von Paul Winter, On the Trial of Jesus (Berlin 1961), in der Theol. Literaturzeitung besprochen hatte [vgl. FR XIII, 50/52, S. 98]. Bartsch weist nach, daß Stauffer in einem Anti- judaismus befangen ist, der den theologischen Grund für einen Antisemitismus bildet, ferner ist Stauffer „in einer fast pathologisch anmutenden Aversion“ gegen die formgeschicht- liche Forschung eingenommen, die heute von den meisten evangelischen und katholischen Gelehrten angewendet wird. Diese ganze Tendenz von Stauffer sei, so belegt Bartsch, ja nicht neu, denn bereits 1935 (Theologisches Lehramt in Kirche und Reich) hätte sich Stauffer antisemitisch gebärdet. Inwie- weit Winter mit seinen Thesen recht hat, steht hier nicht zur Diskussion, wohl aber sollten seine Thesen kritisch geprüft und nicht gehässig abgewiesen werden. Insbesondere handelt es sich hier um die Frage, ob eine Verurteilung durch das Synhedrium stattgefunden hat oder nicht E. L. E.

E. J. Bickerman: Symbolism in the Dura Synagogue. In: Harvard Theological Review (58, 1). Cambridge, Mass. Ja- nuary, 1965. S. 127—151.

In diesem Artikel setzt sich Bickerman mit dem vielbändigen Werk von Erwin R. Goodenough auseinander (Jewish Sym- bols in the Greco-Roman Period IX—XI, New York, 1964). Bickerman zeigt, daß Goodenough von unbewiesenen Voraus- setzungen ausgeht: Dem Gegensatz zwischen rabbinischem und „hellenisiertem“ Judentum, eine Erfindung deutscher Theo- logen des 19. Jahrhunderts. Richtig ist, daß, wie Lieberman bewiesen hat, auch das rabbinische Judentum hellenistischen Einflüssen ausgesetzt war. Diesem Fehlteil liegt letztlich die schiefe Vorstellung von den Rabbinern als Gesetzesneuroti- kern zugrunde. Einer der Irrtümer Goodenoughs besteht dar- in, in den Symbolen der Synagoga von Dura oder denen Pa- lästinas unwandelbare Werteinheiten zu sehen, die neue rationale Erklärungen erhielten. Goodenough hat eine Schwäche für „mystische“ Deutungen, die er hinter allen Symbolen sucht. Für ihn bedeutet Entlehnung zugleich eine ideologische Übernahme. E. L. E.

Blumenkranz B.: Jewish Polemics and Legislation in the Middle Ages. In: Journal of Jewish Studies VI, 3—4 (London, 1964). S. 125—140.

Verf. zeigt auf, daß die antijüdischen Traktate vom frühen Mittelalter an bis ins 14. Jahrhundert die Existenz aktiver und energischer jüdischer Gruppen voraussetzen, welche durch diese Schriften bekämpft werden sollten. Insofern können diese Texte auch als Quelle für die jüdische Geschichte gelten. Eine wohldokumentierte Studie, welche einen Extrakt mancher größerer Arbeiten von Blumenkranz darstellt. E. L. E.

Buchheim Hans: Hochhuths „Stellvertreter“ in der Sicht des Historikers. Bemerkungen über die Schwierigkeiten des Widerstandes gegen eine totalitäre Herrschaft. In: Zeitwende. Die neue Furche 35 (1964). S. 253—258.

Verf. weist auf die Schwierigkeiten des Widerstandes unter totalitärer Herrschaft hin. Das Ausland war informiert über die Verbrechen des nationalsozialistischen Regimes und forderte daher die bedingungslose Kapitulation. Gegen die Vernichtung der Juden, die gerade unter den Bedingungen des Krieges besonders leicht durchzuführen war, die deutschen Katholiken zu mobilisieren, hätte vorausgesetzt, daß diese als Gruppe erfaßbar gewesen wäre. Die Herrschaft eines totalitären Regimes und damit also auch die der Nationalsozialisten gründet sich jedoch darauf, daß sie alle Opponenten, also auch die überzeugungstreuen Katholiken, in die Vereinzelung drängt. „Den Bischöfen fehlte ein aktionsfähiges Kirchenvolk, und auch der Papst hatte unter diesen Umständen in Deutschland buchstäblich nicht die Macht, das Verbrechen zu verhindern.“ Verf. hat nicht die Absicht Hochhuths These einfach eine Gegenthese mit absoluter Sicherheit gegenüberzustellen, wohl aber will er die Ungereimtheiten Hochhuths aufweisen. Das ist umso mehr die Aufgabe des Historikers, als „merkwürdigerweise heute viele Menschen eher dazu neigen, ein kritisches Urteil für wahr zu halten, selbst wenn es auf offenkundigen Vorurteilen beruht, als ein verstehendes Urteil, das sich auf gewissenhafte Forschung und Erwägung des Für und Wider stützt“ [vgl. FR XV, 137 ff.]. W. E.

Grässer E.: Die antijüdische Polemik im Johannesevangelium. In: New Testament Studies. 11. No. 1 (Oktober 1964). S. 74—90.

Ein wichtiger Beitrag zur Entwirrung eines Problems, das gerade in letzter Zeit manches Unheil angerichtet hat. Grässer zeigt, daß der Begriff „Juden“ im Johannesevangelium vieldeutig und sehr undifferenziert ist, dies völlig im Unterschied zu den Synoptikern, die zwischen den einzelnen jüdischen Gruppen unterscheiden. Dies rührt aus dem im Johannesevangelium bereits fortgeschrittenen kirchlichen Standpunkt her, von dem aus der Autor des Johannesevangeliums auf die lange hinter ihm liegende Jesus-Zeit zurückblickt. Von jüdischen Bräuten redet er daher als von etwas Fremdem (2, 6. 13; 5, 1 u. a.). Joh. 8, 12—59 bildet den Schlüssel zur Auseinandersetzung mit den „Juden“, es ist kein Gespräch mehr wie in Jesu Zeiten, sondern eine scharfe Polemik. Die „Juden“ werden nicht als empirisches Volk bezeichnet, sondern es handelt sich um eine „kosmische“ Frage: Wahrheit in Christo oder Lüge in der Verleugnung Christi. Ein solches Konzept ist nur aus dem zeitgeschichtlichen Hintergrund zu verstehen, dem de-facto-Ausschluß der Christen aus dem Verbands der Synagoge. So ergibt sich dann auch der Zweck des Buches: Festigung der christlichen Gemeinde angesichts der Anfechtung und Feindschaft durch die Welt, als deren Repräsentanten „die Juden“ erscheinen. Da in seiner Zeit der totale Bruch erfolgt ist, bemüht sich der Verf. des Johannesevangeliums um den Nachweis, warum es in der Gemeinde Gottes keine zwei Israel geben darf. Es geht hier daher um den Absolutheitsanspruch der an Christus glaubenden Gemeinde, die vor dem „Umglücken“ gesichert werden soll. So ist die Polemik nicht nur nach außen, sondern auch innerchristlich bestimmt, gegen die Verweltlichung des Christentums. E. L. E.

Kraus H. J.: Gottesdienst im Alten und im Neuen Bund. In: Evangelische Theologie 4/5 (April/Mai 1965). S. 171—206.

Sehr wichtige und eingehende Darstellung des alttestamentlich-jüdischen und des neutestamentlich-christlichen Gottesdienstes. Verf. zeigt das Herauswachsen der neutestamentlichen Liturgieformen aus dem AT und dem Judentum auf und bestimmt den jeweils verschiedenen Sinngehalt der kultischen Äußerungen. E. L. E.

Julius J. Loewenstein: Franz Rosenzweig. In: Zeitschrift f. Religions- und Geistesgeschichte VII. 1 (Köln 1965), S. 20 bis 43.

Tiefschürfende Studie über FR's religionsphilosophische Gedankenwelt. E. L. E.

Lutherische Rundschau. Zeitschrift des Lutherischen Weltbundes: 143 (Juli 1964). S. 333—453. Juden, Christen, Mission.

Das Heft enthält die Referate, die auf der von der Abteilung Weltmission des Lutherischen Weltbundes vorbereiteten Konsultation in Logumkloster (Dänemark), im April des gleichen Jahres gehalten worden sind. An der Konsultation nahmen ungefähr vierzig Theologen, Pfarrer, Missionssachverständige aus vierzehn Ländern teil, ein Vertreter des Komitee für Kirche und jüdisches Volk des Ökumenischen Rates der Kirche und von der National Conference of Christians and Jews Rabbiner Arthur Gilbert aus New York. Von den in Logumkloster gehaltenen Vorträgen enthält diese Julinummer nicht: Pastor Risto Santala (Israel): Der Staat Israel — eine christliche Würdigung, Prof. Harold Floren (Kanada): Die kirchliche Arbeit unter den Juden durch Missionszentren und Kirchengemeinden, Pastor William E. Wallner (USA): Der Jude in der Kirche — Kann ein Judenchrist Jude bleiben?, Pastor Anker Gjerding (ÖRK, Schweiz): Die Präsenz der Kirche im Staate Israel. Von den dem Thema Mission ausdrücklich gewidmeten Referaten fand hingegen Aufnahme in das vorliegende Heft der Beitrag von Karl Heinrich Rengstorff (S. 356—376): Der Platz des Juden in der Theologie der christlichen Mission. Das Recht auf eine besondere Judenmission wurde von ihm vor allem mit dem Hinweis auf das Selbstverständnis der Kirche verteidigt. Er wandte sich gegen Schleiermachers verhängnisvolle These, nach der das Christentum zwar in einem besonderen geschichtlichen Zusammenhang mit dem Judentum stehe, sich aber hinsichtlich seines eigenen Daseins und seiner Zielsetzung zu Judentum und Heidentum gleich verhalte. Dadurch werde der Kirche ihre Grundlage, die Einwurzelung in das Alte Testament, entzogen. Außerdem werde die Geschichtlichkeit Jesu Christi durch eine derartige Behauptung in Frage gestellt. Das sieht er auch durch den Versuch bestätigt, das Neue Testament zu entmythologisieren. Das Nein der Juden zu Jesus Christus erinnere die Christen an ihren Auftrag: „Gott will das Dasein von Juden aber um der Kirche und ihrer Verkündigung willen, damit Kirche und Verkündigung unter der Regel bleiben, unter der sie angetreten sind, als der Auferstandene seine Jünger zum Zeugnis von ihm vor aller Welt auf seine Wiederkunft hin ermächtigte und verpflichtete.“ Die Kirche kann nach seiner Überzeugung nicht auf die aus dem Judentum kommenden Christen verzichten, sie weiß aber, daß trotz der Bekehrungen einzelner das jüdische Volk als ganzes nach dem Heilsplan Gottes auch um ihrerwillen bis zur Endzeit bestehen wird. Er sieht das Trennende zwischen Juden und Christen als so groß an, daß er noch nicht von „jüdischen Brüdern“ sprechen möchte, sondern erst, wenn der Messias Gottes beide einen wird. Verbunden sollen sich die Christen den Juden wissen in der in Gott gegründeten Menschlichkeit. Gegner einer besonderen Judenmission war hingegen Günther Harder. Von ihm schreibt Bischof Heinrich Meyer in seinem Bericht über die Konsultation: „Prof. G. Harder, Berlin, nahm aktiv und konstruktiv an der Arbeit teil, konnte sich aber nicht allen Ergebnissen anschließen.“ Die darin angedeuteten Probleme und Unstimmigkeiten kommen in diesem Bericht auch in der vorsichtigen Erwähnung zum Aus-

druck, daß nur vier der vorbereiteten Erklärungen angenommen wurden, die fünfte Arbeitsgruppe, die die Aufgabe hatte, eine spezifisch theologische Definition und Beurteilung des Verhältnisses von Kirche und jüdischem Volk zu erarbeiten, jedoch sich nicht auf eine gemeinsame Erklärung einigen konnte. Die vier ausgearbeiteten Erklärungen finden sich im Anschluß an den Bericht. Sie gelten den Themen: 1. Kirche und Israel. Eine Aussage wird nur über das alttestamentliche und das neutestamentliche Israel (Kirche) gemacht, deren Ausöhnung ersucht wird. Die Bezeichnung Judenchristen wird abgelehnt, weil sie eine unbiblische Aufspaltung der Gemeinde bedeuten würde. Über den Staat Israel kann noch keine theologische Aussage gemacht werden, da das Ereignis seiner Gründung noch zu jung ist. 2. Mission und Gespräch. Mission wird wesentlich im Sinne des Lebenszeugnisses verstanden. Solches Zeugnis, zu dem auch und gerade das Gespräch gehört, ist auch den Juden gegenüber Pflicht. Wo jüdische Bevölkerungsgruppen normalerweise von christlichen Gemeinden nicht erreicht werden können, müssen Missionsorganisationen für die Verkündigung bei ihnen sorgen. 3. Die Kirche und der Antisemitismus. Der Antisemitismus ist eine Verneinung der Gottebenbildlichkeit der Juden. Christlicher Antisemitismus ist geistlicher Selbstmord. Die christliche Schuld muß zugegeben werden. Als Lutheraner wird dieses Schuldbekenntnis ausdrücklich abgelegt, zugleich zur Versöhnung der Christen mit den Juden aufgerufen. Gefordert wird die Überprüfung der Lehrbücher, das Auftreten gegen jede Form des Antisemitismus. Die Gemeinden werden aufgerufen, ihre jüdischen Nächsten kennenzulernen und zu lieben. 4. Das Leben der lutherischen Kirche in Israel. Es wird eine Zusammenfassung und Zusammenarbeit der Gemeinden und Organisationen erstrebt. Ein ökumenisches Studienzentrum, an dessen Aufbau auch der Ökumenische Rat der Kirchen mitwirken soll, soll im Zusammenhang mit dem Schwedischen Theologischen Institut in Jerusalem errichtet werden. Von den Schwierigkeiten der Christen, vor allem jüdischer Herkunft, in Israel wird berichtet und die Solidarität mit ihnen bekundet.

Günther **Harder**, der zum Thema Das christlich-jüdische Gespräch referierte, widersprach den Missionsabsichten: „Solange ... die Zeit der Heiden, die Zeit der Völker anhält — und wir stehen noch mitten darin —, ist das besondere Unternehmen einer Judenmission der Christenheit nicht aufgetragen.“ Die um so weniger, als wir kein Recht haben, die Ausgewähltheit des jüdischen Volkes zu bestreiten. Um so notwendiger ist aber das Gespräch, das wir Christen um Jesus Christus willen beginnen, der uns erst den Zugang zur Heiligen Schrift eröffnet. „Das Gespräch wird sich bewegen um die Frage nach dem Willen Gottes.“ Zum Verhältnis Mission und Gespräch formulierte er dann zehn eigene Thesen. In ihnen wird das Gespräch, nicht die Mission gefordert, das Nein der Judenschaft gegenüber Jesus respektiert, vor Proselytenmacherei gewarnt. Auf das Christuszeugnis braucht und soll man dabei ebenso wenig verzichten wie auf die Annahme jedes Juden, der aus innerer Überzeugung den Weg zu Christus und seiner Kirche gefunden hat. Auch das Referat des Rabbiner Arthur **Gilbert** (S. 377—394) [s. o. S. 77 ff.]: Die Sendung des jüdischen Volkes in der Geschichte und in der modernen Welt, ließ an Deutlichkeit nichts zu wünschen übrig. Er begann mit dem Nein des Rates der orthodoxen Rabbiner von Amerika zum Kapitel 4 des Ökumenismusschemas, das auf der Tagung vom 3. bis 5. Februar 1964 ausgesprochen wurde, weil in diesem Text die Juden lediglich in den Begriffen des kirchlichen Selbstverständnisses beschrieben würden und die eschatologische Hoffnung auf die Vereinigung des jüdischen Volkes mit der Kirche ausgesprochen werde. Er selbst ist der Meinung, daß es nicht berechtigt sei, die Meinung des andern vorschreiben zu wollen. Darum habe er sich auch zum Gespräch eingefunden. Das Prädikat Israel könne er der Kirche nicht zuerkennen, die Paulinische Sicht der Christen aus den Heiden als geistliche Nachkommen Abrahams müsse er ablehnen. Die Juden werden aber durch ihre Schriften, nicht zuletzt durch die Weisheit des Talmuds

gelehrt, auch die Frommen der Welt zu achten, die die sieben noachidischen Gebote befolgen. Sie sind sicher, daß auch sie das Heil erlangen. Die Tora verpflichtet nur die Juden. Juden sollen nicht Christen, Christen nicht Juden werden. Doch haben Juden und Christen einander viel zu sagen. Die Christen warnen die Juden vor engem Stammesdenken, die Juden die Christen vor dem selbstgenügsamen Glauben, sich ihres Heiles sicher zu wähnen.

Pfister Rudolf: (S. 395—412) forderte in seinem Referat Das Judentum in der Verkündigung und im Unterricht der Kirche (S. 345—355) eine Revision von Religionsunterricht und Verkündigung. Aarne **Siirala** stellte die Ergebnisse der Lutherforschung seitens der rein historischen und seitens der lutherisch-theologischen Forschung in seinem Referat Luther und die Juden einander gegenüber. Er wehrt sich dagegen, Luther alleinverantwortlich für den neueren Antisemitismus zu machen, gibt aber Verkürzungen in der biblischen Sicht Luthers zu, die ihn zu seinen verhängnisvollen Formulierungen verführten. Diese müßten freilich im Zusammenhang der übrigen Scheltworte Luthers auch gegen andere gesehen werden. Über das unterschiedliche Verständnis von Eschatologie sprach Johannes **Aagaard** Die Kirche und die Juden in der Eschatologie. W. E.

Niedermayer, Franz: Die spanischen Juden in Literatur und Wissenschaft. In: Hochland 57 (April 1965). S. 363—374.

Verf. gibt einen Überblick über wichtige Literatur zur Geschichte der Juden in Spanien. Insbesondere würdigt er Américo Castro, Spanien, Vision und Wirklichkeit, und Julio Caro Baroja, Los judíos en la España moderna y contemporánea. Verf. kommt bei der Besprechung der verschiedenen Unternehmungen der Spanier, durch ihre geschichtlichen Studien einen Teil der Schuld gegenüber den Juden einzulösen, zu dem Schluß: „Für uns Deutsche bleibt es eine lehrreiche und selbsterzieherische Aufgabe, Spaniens Erkenntnisse mitzubedenken, findet man doch bei Caro Baroja manche Analogien zu unserm Verhalten, wenn auch unser Anteil an der europäischen Schuld gegenüber der Judenheit ungleich schwerer wiegt“ (S. 372). Er weist dann auf die merkwürdige Tatsache hin, daß weder die deutschen Hispanisten wissenschaftlich noch die deutschen Schriftsteller belletristisch dieses Thema bisher in befriedigender Weise behandelt hätten, sieht man von einigen Dichtern jüdischer Herkunft und jüdischen Bekenntnisses ab. Hier bieten sich also noch echte Aufgaben. W. E.

Pauly, Ferdinand: Zur Vita des Werner von Oberwesel. Legende und Wirklichkeit. In: Archiv für mittelhochdeutsche Kirchengeschichte, 16 (1964). S. 94—109.

Verf. führt den Nachweis, daß die Behauptung des Ritualmordes, der angeblich 1287 in Oberwesel geschehen sein soll, schon wegen der zahlreichen Widersprüchlichkeiten in den mittelalterlichen Berichten nicht aufrechterhalten werden kann. Nach seiner Überzeugung wurde Werner ursprünglich als Märtyrer seiner Keuschheit verehrt, er fiel einem Sexualmörder zum Opfer. Da man aber den Mörder nicht ermitteln konnte, wurden nachträglich die Juden haftbar gemacht und das ursprüngliche Motiv in einen Ritualmord umgedeutet (vgl. FR XV, S. 158 l.). W. E.

Ramselaar A. C.: Beziehungen der Juden und Christen in der Gegenwart. In: Theologisch-praktische Quartalschrift 112, 4 (Linzer 1964), S. 265—273.

Ausgehend vom Konzilsentwurf, stellt der überaus kundige und tief in die Probleme eindringende Verf. folgende Forderungen auf: Erneuerung der christlichen Verkündigung über das Volk Gottes; eine neue Menschlichkeit in den Auffassungen und im Verhalten der Christen zu den Juden, nicht nur theologische Schlagworte, an denen Juden nicht interessiert sind. E. L. E.

Rigobert, Wilhelm: Das Religiöse in der Dichtung Franz Kafkas. Versuch einer Interpretation. In: *Hochland* 57 (April 1965), S. 335—349.

Verf. setzt sich in einem ersten Abschnitt seines Aufsatzes mit dem Phänomen der verwirrenden Fülle der Kafka-Interpretationen auseinander, um dann die aus der Umwelt, Prager Elternhaus, Lehr- und Lernerlebnisse, wie aus der psychologischen Situation Kafkas, Ablehnung des patriarchalischen Vaters, gegebenen Voraussetzungen seiner Dichtung zu analysieren. Drei Themen seiner Dichtung werden besprochen: Der Mensch in Angst und Verzweiflung (Das Urteil), Der Mensch in seiner Schuld (Der Prozeß), Der Mensch unterwegs zum Unendlichen (Das Schloß). Im letzten Abschnitt kommt Verf. zum Schluß, daß Kafkas Streben nach dem Absoluten in der Verneinung scheitern mußte, weil der Mensch als Geschöpf Gottes auf die Dauer nicht im Zustand der Negativität, der Sinnlosigkeit, der Glaubensleere verharren kann. Kafkas Gottesbild sei aus Angst und Verzweiflung gewonnen. Kafka leide also nicht an einer Verzweiflung ohne Gott, sondern an einer Verweigerung, weil das Bild Gottes zu entschwinden droht. Er weiß aber um ein Jenseits, einem Sein jenseits des Todes. Dort gibt es Sinngebung. Sein Gottes. W. E.

Serper A.: Le Débat entre Synagogue et Eglise au XIII^e siècle. In: *Revue des Etudes Juives, Historia Judaica* / Fasc. 3/4 (Den Haag, 1964), 4. série, t. III. S. 307—333.

Kurzer Überblick über die wesentlichen Texte dieser Gattung mit wissenschaftlichem Kommentar und Bibliographie. E. L. E.

Spaemann, Heinrich: Christus und das Volk der Juden. In: *Hochland* 57, 5 (Juni 1965), S. 409—427¹.

„Gedanken zur kommenden Konzilserklärung über die Juden“ lautet der Untertitel dieses aus einem in der Glaubentiefe bewegten Herzen geborenen Beitrags, der in seiner Gesamthaltung die würdigste Antwort auf *Carlis* Artikel (s. o. S. 31 ff.) darstellt. Er geht davon aus, daß in unserem Denken und Verhalten Israel gegenüber sich eine dreifache Sünde verbarg: der Zweifel an der Treue Gottes seinem auserwählten Volk gegenüber; unsere Identifizierung dieses Volkes mit der Kreuzigung Jesu; unsere Selbstüberhebung, als wären wir nicht beteiligt an der Kreuzigung Jesu. Dadurch hat sich auf das Herz des jüngeren Bruders eine Decke gelegt, der nicht unähnlich, die sich über die Augen des älteren legte, als er der erbarmenden Liebe des Vaters widersprach. Gab es doch jahrhundertlang so etwas wie einen christlichen Antisemitismus, dem pseudotheologische Begründungen nie gefehlt haben. Bevor aber die Decke von den Herzen der Juden genommen wird, müssen unsere Augen sehend werden, daß wir in diesem Volk wieder den Bruder erkennen und lieben. „Auschwitz ist die Verdichtung eines in seiner abgründigen Tragik bis dahin nie wirklich erkannten zweitausendjährigen Prozesses schuldhaften Versagens von Getauften in der Bruderliebe.“ Spaemann glaubt aber, daß aus dieser Todesnacht der Anfang der Auferstehung Israels hervorging, d. h. er glaubt, in der Volkwerdung Israels in seinem Land bereits die Er-

füllung einer ersten Phase der Prophezeiung Ezechiel 37 sehen zu dürfen. Von diesem weltgeschichtlichen Augenblick an sieht sich die Christenheit, sieht sich die Kirche erst wieder einem konkreten Israel gegenüber. Damit bekommt unsere eigene christliche Existenz einen neuen Aspekt gemäß Eph 2 und Röm 11. Hier wird Sp. auch seinerseits konkret. „Wir würden uns selbst — wir hier in Deutschland zumal — der Verantwortunglosigkeit schuldig machen, wenn wir in unserer Liturgie, in unseren Predigten und Katechesen auch weiterhin zwar der jüdischen Kinder in Bethlehem gedächten, zur selben Zeit aber an unseren Altären und von unseren Kanzeln die Millionen, die in Auschwitz und an anderen furchtbaren Stätten aus dem gleichen Grunde getötet wurden, mit dem Mantel des Vergessens und des Schweigens bedeckten.“ Er meint, daß in Auschwitz selbst etwas geschehen mußte, weil es nächst Golgatha keinen Ort in der Welt gäbe, der eine solche Leidensnacht gesehen hat, die uns heilsgeschichtlich angeht. Er meint aber auch, daß, wenn es schon einen Weltmissionssonntag und eine Weltgebetsoktav gibt, ein Gebets-tag für Israel mindestens ebenso angemessen wäre. Denn solange Israel nicht sein Charisma der Konkrektion der Christenheit zubringt, wird dieser notwendig etwas fehlen. „An der Stelle, wo wir noch nicht eins sind, da sind wir noch nicht heil.“ Pfarrer Eugen Walter

Survey, B'nai B'rith International Council, Washington, D. C., Special Report: The Status of Jews in Soviet Union, 1964, 16 pp. Umfassendste und neueste bisher erschienene Übersicht über die Diskriminierung der Juden in der UdSSR in religiöser, kultureller und bürgerlicher Beziehung. E. L. E.

The Journal of Bible and Religion: Philadelphia/Pa., XXXII, 2 (April 1965).

Samuel Sandmel: Reflections on the Problem of Theology for Jews, S. 101—112; Herausarbeitung der grundlegenden Unterschiede einer christlichen und einer jüdischen „Theologie“.

M. L. Diamond: James Parkes: Honesty in the Christian-Jewish Interchange, S. 113—121: Darstellung des bedeutenden Lebenswerkes des englischen anglikanischen Geistlichen und Forschers.

A. Roy Eckardt: Can there be a Jewish-Christian Relationship? S. 122—130: Verf. setzt sich mit den oft unkundigen und theologisch ungerechtfertigten fundamentalistischen und missionarischen Versuchen auseinander, eine echte Partnerschaft zwischen Christen und Juden zu verhindern; er zeigt die oft noch vorhandenen antijüdischen Vorurteile auf, die bei Katholiken und Protestanten vorhanden sind und einer ehrlichen Beziehung im Wege stehen.

A. Roy Eckardt: The Jewish-Christian Gegenüber Some recent Christian Efforts in Europa, S. 149—155. Eine Übersicht über die in Europa geleistete Arbeit; über den FR heißt es: „Incomparable is the encyclopedic Catholic annual, Freiburger Rundbrief, edited by the indefatigable Gertrud Luckner.“

M. Celnik — I. Celnik: Bibliography: Judaism and Jewish-Christian Relations, S. 156—165: Eine wertvolle Übersicht über im englischen Sprachgebiet erschienenen Werke aus dem erwähnten Gebiet. E. L. E.

¹ Voraussichtlich soll dieser Beitrag in etwas erweiterter Form im Frühjahr 1966 als kleines Buch erscheinen.

17. Aus unserer Arbeit

In memoriam Dr. Margarete Sommer

Als ich erstmals auf der Suche nach Hilfsmöglichkeiten für die Juden von Freiburg aus 1940 nach Berlin kam und in der Nähe der Berliner St.-Hedwigs-Kathedrale abgestiegen war, ergab es sich dadurch, eigentlich zufällig, daß mein erster Gang mich zu dem damaligen Dompropst Bernhard Lichtenberg¹ führte. Daraus erwuchs ein lebhafter und ständiger Kontakt. Dompropst Lichtenberg schickte mich schon bei diesem ersten Besuch zu Frau Dr. Sommer. Seit jener Zeit waren wir in der gleichen tiefen Sorge um die Verfolgten verbunden. Es kam dann — am 1. 9. 1941 — gerade genau 14 Tage, ehe die Polizei-Verordnung über die Kennzeichnung der Juden mit dem Judenstern in Kraft trat² — dazu, daß Margarete Sommer, die vom damaligen Bischof von Berlin, Graf Preysing, errichtete „Hilfsstelle beim Bischöflichen Ordinariat“ Berlin übernahm.

Als ich am März 1943 von der Gestapo aus dem D-Zug nach Berlin verhaftet wurde, war es für mich ein Trost, daß Frau Dr. Sommer in Berlin die Hilfsstelle in der Hand hatte. (Zu dem damaligen Zeitpunkt gab es außerhalb von Berlin kaum mehr nicht untergetauchte Juden.)

Margarete Sommer hat, schon schwer erkrankt, noch in ihrer letzten Lebenszeit an einem Fernsehmanuskript: „Bernhard Lichtenberg, die Geschichte eines mutigen Lebens“ mitgewirkt³.

Wir bringen einen Nachruf aus dem „Petrus-Blatt“, der Katholischen Kirchenzeitung für das Bistum Berlin, Nr. 27. vom 4. 7. 1965 (etwas gekürzt).

„In den Morgenstunden des 30. Juni starb nach langer schwerer Krankheit Frau Dr. Margarete Sommer im 72. Lebensjahr. Mit ihr verliert das Berliner Bistum eine mutige Frau, die in der bedrückenden Zeit des Nationalsozialismus und in den schweren Jahren der Nachkriegszeit in der Frauenseelsorge der Diözese tatkräftig und an leitender Stelle mitgewirkt hat. Noch einen Tag vor ihrem Tod hat Erzbischof Dr. Alfred Bengsch die Schwerkranke besucht und ihr den bischöflichen Segen erteilt. . .

1934 schied sie demonstrativ aus ihrer Unterrichtstätigkeit am Pestalozzi-Fröbel-Haus aus, weil sie mit den weltanschaulichen Richtlinien der Nationalsozialisten nicht übereinstimmte. (Sie hatte dort Volkswirtschaft und Wohlfahrtspflege gelehrt.) Etwas später erhielt sie den Ruf für das Referat Frauenseelsorge im Bischöflichen Ordinariat Berlin. Die Zeitsituation brachte es mit sich, daß sie dort sehr bald im Hilfswerk des Bischöflichen Ordinariats in jene Aufgaben hineinwuchs, die sie zur Helferin und Trösterin unzähliger verfolgten und notleidenden Menschen machte, vor allem der Juden. Diese Jahre haben denn auch die Mitte ihres Lebens gebildet. Sie war vital und mutig, klug und erfinderisch — „liebend erfinderisch“, hat man von ihr gesagt. Sie wußte immer, was man tun konnte und was nicht, kannte Mittel und Wege, auch die gefährlichsten, zu Behörden, wo selbst SS-Leute vor ihr Respekt bekamen. Wie sie damals zupackte und Menschenleben rettete, Verstecke für Verfolgte auftrat, Kinder unterbrachte, Notleidende ernährte — und vielfach aus ihren

eigenen Mitteln —, das könnte Bände füllen. Aber sie selbst hat nie Aufhebens davon gemacht. All ihr Tun war ihr selbstverständlich, denn jeder Mensch, der ihr geschickt wurde bedeutete ihr eine unmittelbare von Gott gestellte Aufgabe. Sie war damals in all jenen Hilfsaktionen ‚verlängerter Arm‘ des Bischofs Graf Preysing, der die meisten Dinge mit ihr allein und durch sie allein erledigte, um niemanden unnütz zu gefährden. Zwei Priester allerdings waren als ‚Mitwisser‘ dabei: Dompropst Lichtenberg, der ihr viele Menschen zuführte, und der Generalvikar Dr. Prange, der schützend seine Hand über sie hielt. [Prälat Dr. Prange starb am 15. 6. 1965, kurz vor Dr. Sommer¹.]

Der Generalvikar machte seinerzeit auch ein kleines Zimmerchen für sie im Ordinariat in der Behrenstraße frei, wo sie dann später mit allen anderen ausgebombt wurde. Mit Schreibmaschine und Kartei, die ihr das Wichtigste waren, mußte sie noch mehrfach umziehen. Aber sie war durch nichts zu erschüttern, nach schlimmsten Bombennächten war sie morgens, während andere jammerten, resolut an der Arbeit. „Sie war immer furchtlos“, erzählte noch kürzlich einer ihrer damaligen Mitarbeiter, dem sie ebenfalls entscheidend geholfen hat. . . Ähnliches wird auch von ihrer katechetischen Tätigkeit berichtet: in denselben schlimmen Jahren fuhr sie bis in die entlegensten Berliner Vororte, um den Müttern zu zeigen, wie sie ihre Kinder religiös erziehen sollten, und sie unterrichtete selber. . . Noch etwas Besonders muß festgehalten werden, sie kämpfte ‚wie eine Löwin‘ um das Heim St. Michael in Niederschönhausen. Denn in dem finsternen Gesetz über den ‚nicht lebenswerten‘ Nachwuchs hatte sie ‚Löcher‘ entdeckt: wenn solche gefährdeten Menschen in geschlossenen Anstalten untergebracht werden konnten und bei ihnen keine Aussicht auf Nachwuchs bestand, entgingen sie der Sterilisation. Das St.-Michael-Heim war eine solche Zuflucht, eine der ganz wenigen in ganz Deutschland! [Das Entdecken solcher ‚Löcher‘ gehörte damals mit zu unseren besonderen Hilfsmethoden! Anm. d. Red. FR.]

1946 hat Bischof Graf Preysing, als er mit dem Kardinalshut aus Rom zurückkam, seiner tapferen Mitarbeiterin den ihr von Papst Pius XII. verliehenen Orden „Pro ecclesia et pontifice“ mitgebracht. 1953 wurde sie mit dem Bundesverdienstkreuz erster Klasse ausgezeichnet. . .“ R. i. p. G. L.

Dr. Kurt Wilhelm s. A., Oberrabbiner von Stockholm, zum Gedenken

In Stockholm verstarb Ende Mai 1965 an den Folgen eines Herzanfalls Oberrabbiner Kurt Wilhelm im Alter von 65 Jahren. Dr. Wilhelm war ehemals Rabbiner in Braunschweig, seit 1948 Oberrabbiner in Stockholm.

Er hat nun seine letzte Ruhestätte in Jerusalem gefunden. Wir bringen aus einem Nachruf von Professor Dr. Hugo Bergmann den folgenden Auszug².

„Kurt Wilhelm zeugte für ein humanistisches Judentum, das tief verankert ist im Glauben an den Gott Israels, von herzlicher Liebe erfüllt ist zum jüdischen Brauchtum und dabei offen ist für die große Welt des Glaubens. Wie viele Rabbiner haben wir heute in der Welt, die bereit sind und die fähig sind, ein Gespräch mit den Vertretern der großen Religionen der Welt im Namen des Judentums zu führen, mit Hinduismus, Buddhismus, Katholizismus, Protestantismus, Islam.

¹ Dompropst Lichtenberg wurde 1942 „wegen Kanzelmisbrauchs und Vergehens gegen das Heimtücke-Gesetz“ von einem Sondergericht zu zwei Jahren Gefängnis verurteilt und anschließend ins Konzentrationslager Dachau „überstellt“, das der Schwerverletzte jedoch nicht mehr lebend erreichte. Er starb, 69jährig, unterwegs auf dem Transport, im Krankenhaus in Hof am 5. 11. 1943. Es war der gleiche Tag, als ich in das KZ-Ravensbrück eingeliefert wurde.

Schon 1934 hat Prälat Bernhard Lichtenberg Rosenberg öffentlich angegriffen und hat in einer Zeugenaussage vor einem Berliner Gericht gefordert, Alfred Rosenberg, den engen Mitarbeiter Hitlers und Verfasser des „Mythos des 20. Jahrhunderts“ auf die Anklagebank zu bringen. Das geht aus einer handschriftlichen Eintragung der Pfarrchronik der St.-Hedwigs-Kathedrale hervor. . .

(Der erste Schritt zu einem Seligsprechungsprozeß für Bernhard Lichtenberg ist, wie von KNA kürzlich gemeldet, vom Berliner Bischof, Erzbischof Dr. Alfred Bengsch, Ende April [1965] unternommen worden. [Aus: KNA, Nr. 101. Bonn-München, 14. 5. 1965.]

² Vgl. Reichsgesetzblatt Teil I, Seite 547, vom 1. 9. 1941.

³ Fernsehsendung (ZDF), 20. Juli 1965, 20 Uhr (mit Paul Verhoeven als B. Lichtenberg). Nach der Chronik von Maria Matray und Answald Krüger.

¹ Adolf Prange wurde am 23. 8. 1893 in Breslau geboren, am 19. 6. 1926 empfing er in Breslau die Priesterweihe. Er war vor 1933 in Breslau Studentenpfarrer, zu gleicher Zeit als Eugen Rosenstock-Huessy (s. o. S. 69 ff.) an der Breslauer Universität Deutsche Rechtsgeschichte, Soziologie, Arbeitsrecht u. a. lehrte.

² Entnommen aus: Israelitisches Wochenblatt (65/24), Zürich, 11. 6. 1965, S. 43 und: MB. der Olej Merkaz Europa, Nr. 22. Tel Aviv, 28. 5. 1965, S. 5.

wie es Kurt Wilhelm vor wenigen Monaten in dem Buche *„Die Antworten der Religionen“* (Verlag Szczesny, München) getan hat? Wir haben Rabbiner (nicht viele), die ihm an Kenntnissen überlegen sein mögen, aber wir haben, fürchte ich, da Wilhelm von uns gerufen wurde, niemanden, der ihn ersetzen könnte in dieser persönlichen Vereinigung von *Kenntnissen, Gesinnung, Mut und Treue*, die er besaß. Da ich von Mut spreche, steht vor meinen Augen ein Bild: Jom Kipur 1946 in der Synagoge *„Emet We'emuna“*, die Wilhelm in Jerusalem begründet hatte; Seelen-Gedächtnisfeier. Rabbiner Wilhelm flucht in den Maskir die Namen der Opfer des Anschlages auf das King-David-Hotel ein, der jüdischen und der nichtjüdischen: in diesem heiligsten, erschütterndsten Augenblick des Gottesdienstes hören wir den Rabbiner der Gemeinde nach den jüdischen Namen die Namen verlesen: *„Mohammed“, „Mahmud“, „Ali“* und so weiter. Ich weiß nicht, ob Wilhelm die Gemeindevorsteher vorher verständigt oder einfach mitgerissen hat, wie uns, die Betenden. Kein Widerspruch erfolgte: Das war gelebtes, gekämpftes, erkämpftes Judentum. Die politische Seite der Sache gehört der Geschichte an. Aber religiös gesehen, schuf hier Wilhelm ein Symbol, das ihn mit einem Schlage in die Reihe der großen Vertreter unseres Israel erhob [und der Menschheit! Anm. d. Red. FR].

Das Judentum Wilhelms war ein umfassendes, ökumenisches Judentum. War es nicht ein Wunder zu nennen, als Leonhard Ragaz 1945 in Zürich starb. Ragaz, der Sozialist, der Pazifist, der Kämpfer für ein *„Israel“*, das Judentum und Christentum umfassen sollte, daß damals in Jerusalem, in Wilhelms Synagoge, eine Gedächtnisfeier für Ragaz stattfand, in welcher Buber kühne Worte über das Verhältnis des Judentums zu Jesus sprach? Wilhelm hat sich, indem er diese Feier in *„Emet We'emuna“* veranstaltete, nicht mit Ragaz identifiziert, aber er wußte, daß wir hier zu einem Gespräch aufgefordert sind, dem wir nicht ausweichen sollen. Und als vor kurzem eine kleine Gruppe in Israel die Zeitschrift *„Prozdor“* gründete, die für ein weites, humanistisch gläubiges Judentum wirken wollte, da trat Wilhelm als aktiver Helfer auf den Plan.“

In dieser Offenheit und ganzen Haltung war er auch stets für unsere Anliegen bereit. Das Vorstehende drückt auch unser Gedenken, unseren Dank aus. G. L.

Fahrt der Begegnungen durch die USA vom 4. 11. bis 14. 12. 1964

von Gertrud Luckner

Diese vielseitig erfüllte Reise hat mir durch die mir überreich zuteilgewordene Güte, Großherzigkeit und Gastfreundschaft so viel unvergeßliche Einblicke, Eindrücke und Erfahrungen gegeben, daß auf dem mir leider nur beschränkt zur Verfügung stehenden Raum ich nicht so berichten kann, wie ich es gern möchte. Zudem sind im letzten Jahreslauf so viele den Rundbrief angehenden Geschehnisse erfolgt, daß dieses Rundbriefheft allzu überlastet ist, noch dazu durch das uns besonders am Herzen liegende Anliegen des Konzils. Trotz der daher unumgänglichen Beschränkung, die mich zwingt, vieles hier zu übergehen oder nur knapp anzudeuten oder auf das untenstehende Programm der Reise hinzuweisen, möchte das Folgende meinen von Herzen kommenden Dank nicht minder zum Ausdruck bringen.

Nach wiederholten, länger vorangegangenen Aufforderungen verdanke ich diese, mich durch die Vereinigten Staaten führende Vortragsreise Kurt R. Grossmann von der Jewish Agency/American Section, der diese Reise angeregt und organisiert hat. Er hat auch die weitgespannten vielseitigen Verbindungen und Kreise, bei denen ich sprach, koordiniert. Dies war noch mühseliger für ihn, nachdem ich diese zunächst bereits für das Frühjahr 1964 geplante Fahrt aus arbeitsmäßigen Gründen verschieben mußte. Schließlich warteten wir die im Herbst 1964 stattfindende Präsidentenwahl in USA ab, und ich traf am 4. November, nach New Yorker Zeit (Eastern Time) 15.35 Uhr, auf dem „Kennedy Airport“ ein, wo Herr und Frau Grossmann mich in Empfang nahmen, und mich durch die New Yorker noch in leuchtenden Herbstfarben stekenden Parks und Straßen in mein Hospiz brachten. Am

nächsten Tag meines dortigen Aufenthaltes, führte mich nach dem lunch Klara Caro — die mit ihrem Gatten, dem Kölner Rabbiner¹, 1942 nach Theresienstadt deportiert wurde und Theresienstadt überlebte — in ihre Synagogengemeinde (*„Congregation Habonim“*), wo ich über jüdisch-christliche Versöhnungsarbeit meinen ersten Vortrag in New York hielt. Um 17 Uhr war ein Empfang mit der Presse bei der *„National Conference of Christians and Jews“* in deren interessanten Centre und am Abend dieses Tages — genau 21 Jahre nach dem Tag meiner Einlieferung in das Konzentrationslager Ravensbrück — hielt ich vor dem „Aufbau“-Kreis einen Vortrag — den einzigen während meines USA-Aufenthaltes in deutscher Sprache: *„Einer christlich-jüdischen Versöhnung entgegen. — Mein Beitrag“*. Bezeichnenderweise kam es zu einem Impromptu-Interview Gespräch, wie meist über Fragen, die die Anwesenden in Bezug auf Deutschland bewegten (in jenen Wochen u. a. insbesondere auch die Frage der Verjährung von NS-Verbrechen², über diplomatische Beziehungen zwischen der Bundesrepublik und Israel³, über das Verhältnis der deutschen Jugend zur NS-Zeit u. ä.).

Am folgenden Tag hatte ich Gelegenheit, die schöne und imposante Zentrale des *„National Council of the Churches of Christ“* in den USA kennenzulernen. Eine große Freude war die Wiederbegegnung mit Mr. C. Arild Olsen, dem Generalsekretär dieses bedeutenden Werkes der vereinigten protestantischen und der orthodoxen Kirchen. Mr. Olsen war unmittelbar nach dem Kriege als Vertreter der evangelischen Kirchen bei der USA-Militärregierung in Berlin, als ich Ende Januar 1946 von Freiburg aus im Dienste der Caritas, unter damaligen, heute unvorstellbaren Umständen, zu einem mehrwöchigen Aufenthalt dorthin gelangte. Seine immer bereite Hilfe in jener Zeit, als es galt, die Verbindung für die Caritas von Berlin nach Freiburg zu schlagen, bleibt unvergeßlich.

Bei einem inoffiziellen Luncheon machte mich Mr. Olsen mit seinem engsten Mitarbeiterstab in New York bekannt. Nach dem Essen faßte ich in einer kurzen Ansprache den Inhalt meiner Arbeit damals und heute in dem Thema zusammen: *„Das Alte und Neue Gottesvolk“*. — Am gleichen Abend war ich beim *„Catholic Worker“* eingeladen in die *„Bowery“*, die Straße des Elends, der gescheiterten Existenzen, der Säufer und Landstreicher. Das Werk von Dorothy Day für die Ärmsten der Armen, die am Straßenrand der Bowery schlafen, ist einzigartig. Die (ehrenamtlichen) Mitarbeiter von Dorothy Day hatten mich zu der *„Bread and Soupline“*, der kostenfreien Ausgabe einer Mahlzeit, die die Helfer mit ihren Betreuten gemeinsam einnehmen, eingeladen. Später hielt ich in dem gleichen Raum — man hatte einen alten Vorführungsapparat leihweise erobert — einen Lichtbildervortrag über *„Eine deutsche Katholikin entdeckt Israel“* vor einem aufs höchste interessierten vollen Zuschauerraum, in dem die Helfer und die Betreuten eine Gemeinschaft bildeten (die Tür mußte, wie immer, vor unerwünschten Eindringlingen [Trunkenbolden] bewacht werden). Die anschließende Diskussion war, was Anteilnahme und Verständnis anging, ungewöhnlich.

Vor einem ganz anderen Kreis sprach ich im *„Herzl-Institut“* am 8. 11. über dasselbe Thema. Am Jahrestag der brennenden Synagogen in Deutschland, am 9. November, gab es drei Empfänge. Am Vormittag wurde ich im New Yorker Rathaus von dem Council President Paul R. Screvane, anstelle des erkrankten Bürgermeisters Wagner empfangen. Für meine Arbeit in den Verfolgungsjahren überreichte mir Herr Screvane die Plakette der Stadt New York (mit der Abbildung des Stadtwappens zum dreihundertsten Jahrestag der Gründung der Stadt 1664-1964)⁴.

¹ S. o. S. 157.

² S. o. S. 95 ff.

³ S. o. S. 91 f.

⁴ Nach der *„New York Times“* vom 11. 11. 1964: *„Mr. Screvane commended Dr. L. for her „unstinting devotion to the cause of humanity in the terrible period when Hitler and his hordes persecuted Jews and other minorities“.*

Anschließend hatte der ständige deutsche Beobachter bei den Vereinten Nationen, Botschafter Freiherr Sigismund von Braun, zu einem Frühstück im UN-Speisesaal der Delegierten im Hauptquartier¹ der Vereinten Nationen, eingeladen, wobei man einen Eindruck von der Atmosphäre des Hauses erhielt, in das ich an einem anderen Tage zu einer eindrucksvollen Führung abgeholt wurde.

Am Spätnachmittag, so berichtet der „Aufbau“, vom 13. 11. 1964: „... richtete der deutsche Generalkonsul in New York, Klaus Curtius, auf einem Empfang in der Deutschen Botschaft... ergreifende Worte des Dankes an sie: „Dank im Namen der jüdischen Mitbürger, die sie retten konnte, im Namen der Menschheit, der sie neue Hoffnung gab, und im Namen des deutschen Volkes, dessen verlorene und geschändete Ehre sie wiederherzustellen half.“

Das deutsche Generalkonsulat in New York setzt sich mit aller Intensität für die Ansprüche der Wiedergutmachungsberechtigten und für die mit der Wiedergutmachung zusammenhängenden Fragen dort ein. Zu einem von der „Conference on Jewish Material Claims“ gelegentlich meiner Anwesenheit veranstalteten Lunch mit den leitenden Persönlichkeiten der an der Wiedergutmachung interessierten New Yorker Organisationen kam auch Generalkonsul Curtius. Ich möchte dem Generalkonsulat für alle mir erwiesene Güte noch einmal meinen sehr herzlichen Dank zum Ausdruck bringen, ebenso dem „German Information Office“ für die Ermöglichung der Rundreise bis nach Los Angeles, der deutschen Botschaft in Washington für den schönen Tag mit dem „sightseeing“, dem Lunch im Hause bei Botschafter Dr. Knappstein, dem tea bei Freiherrn von Stackelberg und die besondere Bereicherung mit so vielen wertvollen Begegnungen bei dem mir am Abend gegebenen Empfang, ferner auch Frau Hanna Kiep² für die Vermittlung der Einladung zu der Tagung des Katholischen Frauenbundes der USA³ (s. u. r.), und die schönen Stunden des Zusammenseins mit ihr, schließlich auch dem Generalkonsul in Los Angeles für die Einladung zum Luncheon.

Unvergesslich eindrucksvoll war auch der Besuch im Leo-Baeck-Institute (L. B. I.) in New York. Die „American Federation of Jews from Central Europe“ hatte gemeinsam mit diesem am 3. 12. zu einem Empfang geladen. Dabei konnte ich den das L. B. I. tragenden Kreis und die Mitarbeiter kennenlernen sowie einen Einblick in die weithin bekannte wertvolle Arbeit des wissenschaftlichen Instituts⁴ gewinnen —

das zugleich eine Kulturstätte der aus Deutschland stammenden Juden darstellt.

Überall gab es unerwartete Wiederbegegnungen nach langen, schweren dazwischen liegenden Jahren. Es war eine freudige Überraschung, als auf dem Empfang bei Generalkonsul Curtius plötzlich altbekannte Mitarbeiter der amerikanischen Caritas (NCWC) auftauchten. Trotz des sehr besetzten Programms gab es dann doch manches Zusammensein mit und ohne Lunch mit diesen Helfern aus der ersten Nachkriegszeit in Deutschland. Zufällig erschien am 25. 11., gerade noch vor meiner Abreise, das Buch, das diese Hilfe der freien amerikanischen Wohlfahrtsorganisationen in Deutschland beschreibt, die unter dem Namen „Cralog“ zusammengeschlossen und bekannt geworden ist¹. Dadurch kam zwei Tage vor meiner Abreise noch eine Pressekonferenz zustande, wobei Gelegenheit war, die leitenden Persönlichkeiten dieser Verbände kennenzulernen (s. u. 171).

Aus diesem bisherigen Überblick ist zu erkennen, wie verschieden die Kreise waren, mit denen mich meine Reise in Kontakt brachte. Einen Überblick gibt das folgende Programm. Es war auch eine große Bereicherung, durch Augenschein unmittelbar Einblick zu erhalten in so manches Werk, von dem ich bisher einzelnen Mitarbeitern begegnet war oder durch Literatur Kenntnis hatte (wie die *School of Religion in Iowa*, das *Leo-Baeck-Institute*, das *Ratisbonne Centre in Kansas City*, von dem eine besondere Verbindung auch nach Ein Karem bei Jerusalem geht, u. a.). Das größte Erlebnis war auf jeder Veranstaltung und an jedem Ort unerwarteterweise die Wiederbegegnung mit Menschen aus den aller- verschiedensten Situationen und Jahren.

Was gäbe es alles zu berichten über die wertvolle Leistung von Persönlichkeiten und Institutionen. Aus den eingangs erwähnten Gründen muß ich mir dies leider versagen. Insbesondere würde ich auch ausführen mögen, was mir allorts jeweilig an Hilfe und Güte zuteil geworden ist. Da dies nicht möglich ist, bleibt mir nur ein allgemeines Wort herzlichen Dankes an jeden von Ihnen, der auch alle einschließt, die vielleicht in dem folgenden Programm nicht ausdrücklich genannt sind.

Vielleicht wird es mir einmal möglich sein, ausführlicher über die Fülle der Erfahrungen dieser für mich so wertvollen Reise zu berichten.

Das Programm der Besuchsreise:

4. 11., 15.30: Ankunft in New York; 5. 11., 14.30: *Congregation Habonim*, Luncheon-lecture: „The Problem of Jewish-Christian Reconciliation“; 16.30: *National Conference of Christians and Jews*; 20.30: (Community Centre) „Aufbau-Kreis: „Towards a Christian-Jewish Reconciliation — My contribution“; 6. 11., 12.00: *National Council of the Churches of Christ*, Luncheon-lecture: „The Old and the New People of God“; 20.30: *The Catholic Worker*: „A German Catholic discovers Israel“ (with slides); 7. 11., 18.00: dinner and party at Mr. Grossmann's house; 8. 11., 14.45: *Herzl Institute*: „A German Catholic discovers Israel“; 9. 11., 10.00: At Mayor F. Wagner's at City Hall (s. o. S. 169); 12.30: luncheon by UN-Observers Fed. Rep. of Germany; 17.30: reception by German Consul General und Mrs. Curtius; 10. 11., 9.30: UN-Headquarters (guided tour); 12.00 by shuttle (Flugbus) to Washington: 32nd National Convention of National Council of Catholic Women (NCCW); 11.—13. 11., „Convention of NCCW“ (s. o. r., Anm. 2); 12. 11., 11.00: with Mrs. Kiep German Embassy to Arlington Cemetery (President Kennedy); 13.00: lunch at Private Clubhouse; 13. 11., 16.00: return-flight to New York; 20.00: dinner at Rabbi Baerwald's; 14.—15. 11., 10.30: flight to West-Lebanon (Vermont) Dr. Eugen Rosenstock-Huussy (and Gräfin Freya von Moltke) to Norwich; 16.00: County-Drive; 15. 11., 13.45: to New York (Dr. Citron); 16. 11., with Mr. Grossmann to German Information Office; 16.00: National Catholic Welfare Conference

Library“) sowie Dr. Hans Reichmanns (Generalsekretär der URO, s. o. S. 157), wie auch des mit dem L. B. I. eng verbunden gewesenen Rabbiners Dr. Eschelbacher (1929—1939 Rabbiner in Düsseldorf), denen auch wir ein dankbares Gedenken bewahren (Anm. d. Red. FR).

¹ „Transfigured Night. The Cralog Experience“ by Eileen Eagan and Elizabeth C. Reiss. Philadelphia-New York 1964. Livingstone Publishing Company 195 Seiten.

² S. o. r. Anm. 1.

¹ Das Haus ist ein gewaltiger Granitblock, der die Jahreszahl „1949“ und in fünf Sprachen die Aufschrift „Vereinte Nationen“ trägt.

² Hanna Kiep ist die Witwe des im Zusammenhang mit dem 20. 7. 1944 am 26. 8. 1944 hingerichteten Gesandten Otto C. Kiep (1930—1933 Generalkonsul in New York).

³ Da der Katholische Frauenbund der USA 1964 seine alle zwei Jahre stattfindende Tagung diesmal in Washington vom 11. bis 14. 11. abhielt, veranlaßte Frau Kiep eine Einladung an mich, um mir einen Einblick in diese imposante Arbeit zu ermöglichen. (Der Frauenbund hat 13 578 Ortsgruppen und 116 diözesane und erzdiozesane Gruppen und vertritt insgesamt in USA 10 Millionen katholische Frauen. Zu dieser Tagung waren 5000 Delegierte anwesend. — Aus dem vielseitigen Programm sei hier aus einem der Programmpunkte zitiert: „Take God's Order into the World...“ — A Negro Point of View..., A Protestant Point of View..., A Jewish Point of View..., A Catholic Point of View..., Panel Discussion. Erwähnenswert ist die Gleichberechtigung auch der Negerinnen auf dieser Tagung (erfreulich und hier auch selbstverständlich).

Frau Kiep hatte auf dem großen Bazar auch einen Ausstellungs-Stand der deutschen Botschaft organisiert, der auf knappem Raum die Bundesrepublik in kultureller Sicht in bester Weise repräsentierte.

⁴ Das L. B. I. wurde gegründet vom „Council of Jews from Germany“ — der Spitzenvereinigung der aus Deutschland ausgewanderten Juden (mit Arbeitszentren in Jerusalem, London und New York) mit dem Ziel: eine neue, nach modernen Gesichtspunkten angestellte Erforschung der Geschichte der Juden in Deutschland von der Emanzipation bis zum 9. 11. 1938. Das L. B. I. hat bemerkenswerte Schriften herausgegeben. Vgl. auch *Year Book XI*. London 1964. 448 Seiten; sowie o. S. 147 r. In der Einleitung gedenkt Herausgeber Robert Weltsch u. a. der 1964 verstorbenen beiden Mitglieder des L. B. I.: Dr. Alfred Wieners (Begründer der Londoner „Wiener

(NCWC)/Empire State Building 65. floor; 20.00: supper (House-Party); 17. 11., 10.00: German Information Office; 13.00: NCWC (lunch); 18.—28. 11.: *Cross-Country-Tour*; 18. 11., 10.35: flight to Iowa City: From Airport with Father Welch, Prof. Bargebuhr to University of Iowa/School of Religion (Protestants-Catholics and Jews); 19. 11., 10.30: with Fr. Welch to Sisters of Mercy's Hospital; 12.30: lunch at Clubhouse (with members of staff of School of Religion); 16.30: at Prof. Bargebuhr's class of graduates (Israel slides); 18.00: dinner; 20.00: lecture at University: „A Catholic discovers Israel“; 20. 11.: flight from Des Moines to Kansas City (Mo); 20.—23. 11., Kansas City/Ratisbonne Centre; 21. 11., 10.00: Sightseeing (drives with Mr. Rine, Director of NCCJ, with Mr. Callum, visit of the charming School of Ratisbonne Centre); 20.00: Ratisbonne Centre and NCCJ: dinner at University with lecture: „The Old and the New People of God“ (introduced by Mrs. Wasserstroem [Jewish] and Mr. Mc Callum [R. Catholic], concluded by a Jesuit Father); 22. 11.: Press-Conferences, Interviews, Tea-Party; 20.00: House-Party; 23. 11. *Cross-Country flight* (vermittelt das Erlebnis eines Kontinents! und — from winter to spring!) to Los Angeles: (My gratitude to Haskell Lazere, Regional [West-Coast] Director of American Jewish Congress for all the arrangements, with so great a kindness, care and hospitality!); 13.00: Press-Conference at Ambassador Hotel 1; 14.45: lunch with Mr. und Mrs. Lazere, visit of Jewish Centre, Press-Interview; 20.30: visiting Israeli friends; 24. 11., 9.30—16.30: Sightseeing with Mr. Lazere, lunch at beach of Pacific; 18.00: dinner at Rabbi Dr. und Mrs. Nussbaum's; 20.50: Temple Israel of Hollywood/The American-Jewish Congress/Hebrew Union College: Lecture; 22.30: reception at Israel's Consul Shalev's Home; 25. 11., 9.45: Press-Interview; 12.00: Lunch German Consul General; 14.00: to Mrs. Lion Feuchtwanger's house (unique library of „First Editions“!), Supper at Mr. und Mrs. Lazere's (on drive back to Hotel looking at Stores with Californian fruit and vegetables!); 26.—27. 11.: Improvised tour by Mr. Lazere to San Francisco 2; Thanksgiving Day: Sightseeing with Mr. Seymour Fromer (Jewish Education), Mr. Marshall Kuhn, Director of Jewish Education (Oakland) takes me to his family's „Thanksgiving Dinner“, with Mr. Kuhn drive: „San Francisco at night“; 27. 11., 10.00 Flight to Chicago (17.55) supper with Prof. und Mrs. Schwerin (Leo Baedk Institute) und Consul Dr. Niemöller; 21.00: Temple Ezra: „Towards a Christian-Jewish Reconciliation“; 28. 11.: breakfast with an old friend, Riverside-Drive with Prof. und Mrs. Schwerin und Consul Dr. Niemöller; 12.00: lunch (small party); 14.00: flight to New York; 20.00: Joseph Popper Lodge at Congregation Habonim: „Christian-Jewish Relationship“; 29. 11.: With Mr. und Mrs. Grossmann: sightseeing (The Cloisters, Verrazanno Bridge etc.); 30. 11., 12.30: Women's Division of American Jewish Congress (Stephen Wise Congress-House): Luncheon-lecture, introduced by Rabbi Dr. Joachim Prinz; 18.00: Shuttle to Washington, evening with friend—formerly Ravensbrück; 1. 12.: Sightseeing arranged by German Embassy; 12.30: lunch at German Ambassador's; 17.00: tea at Freiherr von Stackelberg's; 19.30: reception German Embassy at Freiherr von Stackelberg's house. Flight to New York; 2. 12., 9.00: by bus to West Hartford (Conn); 14.00: Lecture for students of St Joseph's College: „The Old and the New People of God“, flight back to New York; 3. 12., 12.20: Lecture: B'nai B'rith Hillel Foundation (City College); 16.30: reception Leo-Baedk-Institute (The American Federation of Jews from Central Europe und L. B. I.); 4. 12., 10.30: Radio Interview; 12.30: Luncheon-talk: Conference on Jewish Material Claims; 5.—6. 12.: to Hartford (Conn) visiting friends; 6. 12., 13.00: flight to Boston, with friends to Harvard University, Student's Party, late evening flight to New York; 7. 12.: Flight to Buffalo, Airport arrival; 15.30: guest of family Kennedy; 20.30: House-Party at a Jewish hostess, guests: Jews and Christians; 8. 12., 9.30: Canisius College / Anti-Defamation League of B'nai B'rith / United Jewish Federation of Buffalo: All-day Conference on Catholic-Jewish Understanding 3; Keynote Address: „A German Catholic looks at Catholic-Jewish-Understanding“ (together with David P. Feldman of B'nai B'rith Upstate N. Y. Council, and Dr. Joseph Lichten, Intercultural Affairs Anti-Defamation League of B'nai B'rith; 9. 12.: All-day trip with Mrs. Kennedy to Canadian and US Niagara Falls, evening-flight to New York; 10. 12., 10.00: Drive with Professor Roy Eckardt 4 of Lehigh University / Bethle-

hem to Prof. Eckardt's home at Coopersburg, dinner with members of the staff of Lehigh University; 11. 12., 9.00: Lecture for students: „Christian-Jewish Reconciliation“; 10.00: drive to New York; 14.30: Press-Conference with American Council of Voluntary Agencies (s. o. S. 170); 12. 12., 12.15: Lunch (Mrs. Caro), afternoon: visiting friends (formerly Ravensbrück); 13. 12.: with Mr. und Mrs. Grossmann for departure to „Kennedy-Airport“, because of fog night at Airport-Hotel; 14. 12.: Leaving New York 12.30; 15. 12.: MEZ 1.30 arriving Zürich.

Abschließend bringe ich einen Bericht¹ von Ilse Blumenthal-Weiss², der auch die „Begegnungen“ in den Mittelpunkt stellt:

„Seit den düsteren Ereignissen der Vergangenheit, die immer noch wie ein Alpdruck unser Gedächtnis beunruhigen, ist die Beziehung zwischen jüdischen und nichtjüdischen Menschen in Deutschland in mancher Hinsicht erschwert. Eine nicht zu leugnende Befangenheit auf beiden Seiten und die Neigung, bestimmte Gesprächsstoffe entweder zu vermeiden oder zu provozieren, hinterläßt oft das Gefühl, sich in einer Treibhausumgebung oder auf Glatteis bewegt zu haben. Vor allem aber fühlt sich der aus dem Ausland kommende jüdische Besucher in eine Art Zwischenreich versetzt, das er zuvor nicht kannte. Denn die Stunden und Tage vergehen wie transparente Kombinationen aus Vergangenheit, Gegenwart und Zeitlosigkeit.“

Im beglückenden Gegensatz zu diesem Schwebzustand des Bewußtseins steht die Realität gelegentlicher Begegnungen. Da findet Mensch zu Mensch dann vorbehaltlos zueinander. Und im freien, offenen Gespräch werden Gedanken ausgetauscht und Brücken geschlagen. Wenn längst schon wieder der große Trennstrich von Kontinent zu Kontinent und der begonnene Dialog unterbrochen worden ist, bleibt die Erinnerung an diese seltenen Begegnungen als ein verheißungsvolles Versprechen zurück.

Und dann geschieht das Erstaunliche: die furchtbare Katastrophe, durch die das deutsche Judentum bis auf einen kleinen Rest ausgerottet worden ist, wird zum Anlaß für die Fortsetzung jener Beziehungen, die einen so nachhaltigen Eindruck hinterlassen haben. Die beiden Frauen nämlich, denen man in Freiburg und Darmstadt-Eberstadt, der jeweiligen Stätte ihres Wirkens, begegnete, sind nach Amerika gekommen, um auch in diesem Lande von der schweren Schuld, die begangen wurde, zu sprechen, und um zur Verständigung, zu der tätigen Liebe von Mensch zu Mensch aufzurufen.

War es ein Zufall oder das geheimnisvolle Zusammenwirken von Sühneverlangen und Erkenntnis der Stunde, der die Katholikin Dr. Gertrud Luckner und die Protestantin Dr. Klara Schlück, die sich Mutter Basilea nennt, aus den gleichen Gründen, zur gleichen Zeit, in das gleiche Land brachte? Der sie, die sich weder in Deutschland noch während ihres Aufenthaltes in den USA begegneten, in Ost und West vor ähnlichen Zuhörergruppen, die ein Gemeinsames verband, sprechen ließ? Vor Studenten und Professoren; vor katholischen und protestantischen Vereinigungen; vor jüdischen Amerikanern, Emigranten und Rabbinerverbänden; vor Persönlichkeiten des kirchlichen und politischen Lebens? Geben wir uns keinen müßigen Fragen hin. Sondern stellen wir nur mit Genugtuung die schöne Duplizität der Ereignisse fest, die dazu geführt hat, diesen außergewöhnlichen Frauen wiederzubegegnen, ihnen zuzuhören und wieder wie damals von dem Ernst ihrer Überzeugung und der Vorbildlichkeit ihrer Handlungen und Haltung zutiefst beeindruckt zu sein.

¹ Im Brennpunkt stand gerade die Frage der Verjährung von NS-Verbrechen. Vgl. Heinrich Knappstein, Botschafter der Bundesrepublik Deutschland: „Der Massenmord darf nicht verjähren — und er wird nicht verjähren.“ In: „Aufbau“ (XXX/52). New York, 25. 12. 1964. S. 1 ff. (vgl. o. S. 95 ff.).

² Unvergesslich bleibt diese einzigartig schöne, kosmopolitische Stadt, „das Tor zum Orient“, deren Straßen „entweder in den Himmel oder in das Meer führen“.

³ Es war die „Second Annual Western New York Conferences on Catholic-Jewish Understanding.“

⁴ Editor of: „The Journal of Bible and Religion“. Published quarterly by the American Academy of Religion, Philadelphia.

Zu erwähnen ist, daß die genannten sehr gut besuchten Veranstaltungen zu lebhaften, ausgedehnten Diskussionen führten.

¹ „Begegnungen: Dr. Gertrud Luckner und Mutter Basilea in New York.“ Leicht gekürzt. (Aus: „Allgemeine Wochenzeitung der Juden in Deutschland“ [XIX/43], Düsseldorf, 22. 1. 1965.)

² Ilse Blumenthal-Weiss sprach am 18. 6. 1965 im Rahmen des Katholischen Frauenbundes und des Vereins katholischer deutscher Lehrerinnen, Freiburg i. Br., sowie am 21. 6. vor der Katholischen Studentengemeinde in Freiburg über „Geschichte oder Legende? Eichmann in Jerusalem“ (s. o. S. 106), ferner am 19. 6. 1965 im Rahmen der deutsch-israelischen Studiengruppen über „Jüdisches Schicksal im deutschen Gedicht“. Die Teilnehmer der gut besuchten Veranstaltungen waren von den Vorträgen sehr beeindruckt.

Rein äußerlich schon unterscheiden sich diese Besucherinnen von dem üblichen Strom der Touristen. Sie sind keine Neugierigen, die im Eilschritt Sehenswürdigkeiten einsammeln, Kaufhäuser abgrasen und in Superlativen — die höchsten . . . die größten . . . die kostbarsten usw. — schwelgen. Still und unauffällig schieben sie sich durch die Menschenmassen auf den Straßen, im anspruchslosen Lodenmantel die eine, in der schwarzen Ordenstracht die andere. Zuweilen bleiben sie stehen, staunen sekundenlang den Demonstrationen modischer Eleganz und Extravaganz nach und gehen schon wieder weiter. Gehen zu Freunden und Fremden, um ihnen von den Innenwerten des Lebens zu sprechen und von den großen Aufgaben, die zu erfüllen sind.

Wir wissen, daß Gertrud Luckner lange Zeit im Konzentrationslager Ravensbrück inhaftiert war, weil sie jüdischen Menschen während des Naziterrors bedingungslos Hilfe leistete. Wir wissen, daß sie sofort nach Beendigung des Krieges, trotz schwerer Gesundheitsschäden, erneut an die Arbeit ging . . .

Mutter Basilea hat im Jahre 1947 den evangelischen Orden der Marienschwestern in Darmstadt-Eberstadt gegründet, um zusammen mit einigen Gleichgesinnten die schwere Schuld Deutschlands gegenüber den Juden auf sich zu nehmen und ein Sühnewerk zu beginnen . . . Weder Gertrud Luckner noch Mutter Basilea unternehmen bei ihrem Werk Missionsversuche.

Und nun erzählen die beiden Frauen ihren amerikanischen Hörern von ihrer Tätigkeit. Sie beschönigen nichts, wenn sie von der Tragödie der Vergangenheit sprechen und den Aufgaben, die die Gegenwart erfordert. Ohne rednerische Brillanz, schlicht und demütig, legen sie Bekenntnisse ab. Gestehen, gedenken, geloben. Die Worte Schuld und Sühne werden oft und oft ausgesprochen. Aber das Wort Liebe überstrahlt am Ende alles. Dieses Wort, das im Munde dieser Rednerinnen zur Botschaft wird an alle Menschen, an die ganze Welt.

Kein Laut, kein Räuspern ist zu hören, wenn Gertrud Luckner und Mutter Basilea sprechen. Aber wenn sie geendet haben, stürmen Fragen auf sie ein. Manchmal erstaunen die beiden, weil das Publikum in Amerika so wenig zu wissen scheint von dem, was geschah. Haben sie zu sehr am Rande der Katastrophe gelebt und ihr Gewissen damit nicht beschweren wollen? — Aber schon geht das Erstaunen in ein entgegenkommendes Lächeln über, das sagen möchte: wie gut, daß wir kamen. Nun kann Unwissen in Wissen, Absichtsstehen in Bereitschaft verwandelt werden. Nun kann es einer dem andern sagen, was unser Anliegen ist: von der Liebe zu den Menschen zu sprechen; von der Liebe zu Israel. Und über allem: von der Liebe zu Gott.“

In Anbetracht der ausführlichen Dokumentation zur Konzils-erklärung über die Juden und des großen Umfangs des Rundbriefs können wir die sonst in den Rundbriefen enthaltenen „Kleinen Nachrichten“ und das „Echo“ in diesem Heft nicht mehr bringen — Der in Nr. 57/60 angekündigte Bericht über die Israelreise folgt im nächsten Rundbrief.

Als Sonderdruck ist erschienen: *Die Konzils-erklärung zum Verhältnis der Katholiken zu den Nichtchristen, besonders zu den Juden* (S. 5 ff.). — Es sei zugleich ein Druckfehler berichtet, der sich eingeschlichen hat. S. 30, Anm. 3. . . daß die Juden im Laufe ihrer Geschichte immer wieder verfolgt wurden (statt werden!).

Wir freuen uns mitzuteilen, daß Herr Pater Dr. Ludwig Kaufmann SJ., Mitherausgeber der vom Apologetischen Institut des Schweizerischen Katholischen Volksvereins in Zürich herausgegebenen „Orientierung“, unserem Herausgeberkreis beigetreten ist.



Zu Ehren Martin Bubers s. A. Baumspende für Israel

Anlässlich des 85jährigen Geburtstages von *Martin Buber* am 8. 2. 1963 unterzeichneten deutsche Persönlichkeiten einen Aufruf zur Pflanzung eines Waldes in Israel zu Ehren Martin Bubers¹. Bis zum Sommer 1965 sind DM 14 530,— an Spenden eingegangen.

Wir danken allen Spendern von Herzen und wiederholen unseren im letzten Rundbrief (XV, 57/60) S. 75 ausgesprochenen Dank an die dort Genannten. Wir danken auch den Städten, die sich mit etwas größeren Spenden beteiligt haben, und nicht zuletzt vielen Spendern, die durch ihre oft bescheidenen Beträge den diesem Aufruf zugrunde liegenden Sinn in besonderer Weise unterstützten.

Inzwischen ist der oben abgebildete Stein mit der Tafel im Sommer 1964 im Kibbuz *Hazorea* errichtet worden, und die Pflanzung des Waldes wurde dort begonnen. Es wurde schließlich dieser Ort gewählt, da Professor Buber mit *Hazorea* besonders verbunden war, dessen Gründer überwiegend aus Württemberg kamen. Der Kibbuz möchte wegen seiner Verbundenheit mit Professor Buber mit diesem Wald eine individuellere Gestaltung verbinden, als dies sonst bei einem Wald unter vielen Wäldern möglich ist.

Wir würden wünschen, daß der Wald durch weitere Baumpflanzungen vergrößert werden könnte, um dem am 13. 6. 1965 verstorbenen Martin Buber den ihm gebührenden Ehrenplatz einzuräumen. Damit wäre auch die Voraussetzung geschaffen, um zum ersten Jahrestag seines Todes die feierliche Einweihung des Waldes zu einem kulturellen Ereignis zu gestalten. Infolge der langen Erkrankung von Professor Buber konnte die bereits geplante, feierliche Einweihung des Waldes zu seinen Lebzeiten nicht mehr stattfinden.

Spenden können eingezahlt werden an:

*Jüdischer Nationalfonds, Landeszentrale für Deutschland, 4 Düsseldorf, Mauerstraße 41. Postscheckkonto Köln 1857 27 oder Bank für Gemeinwirtschaft AG., Niederlassung Düsseldorf, Konto D/20 800*².

Der 1963 veröffentlichte Aufruf¹ — den ein deutscher Freund verfaßte — scheint uns auch noch nach Martin Bubers Tod eine Würdigung, die wir wiederholen³ möchten und an den Schluß dieses Rundbriefs stellen:

„... Martin Buber ist ein Mann, dem wir Dank schulden. In unserer Gegenwart, in der das Materielle übermächtig wird, hat er an die Wirklichkeit des Geistes erinnert. Gegen die Gefahr, die von der Unpersönlichkeit der Maschinen und Organisationen her droht, hat er die Bedeutung der Person und ihrer Begegnungen ins Bewußtsein gerufen. Einer Zeit endlich, die das wahnwitzige Geschehen der Judenverfolgung erlebte, hat er zuerst zusammen mit seinem Freunde Franz Rosenzweig, dann, die schwere Arbeit allein verrichtend, die Bibelübersetzung gegeben, aus welcher uns der Laut der alten Offenbarung mit neuer Ursprünglichkeit entgegentritt.

Martin Buber ist ein Mann des Gedankens und des Wortes. Einen solchen pflegt die akademische Sitte mit einer Festschrift zu ehren. Die in diesem Aufruf sprechen, waren aber der Meinung, es werde besser durch etwas Lebendiges geschehen. Dort, wo er wohnte, in Israel, sollen Bäume gepflanzt werden. Nicht nur einer, sondern ein Wald soll entstehen.

Vielleicht berührt der Gedanke manchen Leser als Romantik. Er mag sich aber erinnern, daß der Baum von je Symbol des Lebens war, und zwar eines Lebens, das dauert. Immer auch hat der edle Baum den Charakter des Mahnmals gehabt, denn er, der durch Generationen lebt, hält Erinnerung wach.

Das ist kein künstlich hergeholter Gedanke, sondern das Baumsymbol gehört zu jenen, die aus dem Wesen der Dinge stammen und daher immer gelten. Auch gewinnt es eine besondere Gegenwartskraft, wenn der Baum, um den es sich handelt, in einem Lande gepflanzt werden soll, das mit harter Arbeit fruchtbar gemacht wird ...“

¹ Vgl. FR XV, 57/60 (1964), S. 165 f.

² Die Sammelgenehmigung wurde dem Jüdischen Nationalfonds lt. Bescheid des Finanzamtes Düsseldorf-Nord, Nr. 454/J 1, erteilt — Der Jüdische Nationalfonds stellt auch Spendenbescheinigungen mit steuerbegünstigter Wirkung aus und beantwortet gegebenenfalls alle Anfragen.

³ Leicht gekürzt.