

Das Sonderheft der Nachrichten aus dem Kösel-Verlag „*Auf frischen, kleinen, abstrakten Wegen*“ darf man wegen der darin mitgeteilten Briefe, vor allem aber auch wegen der Abbildungen als eine wertvolle Ergänzung begrüßen. „Dies große, kühne, göttlich-teuflische Geschöpf“, nennt Friedrich von Gentz, der selbst eine widersprüchliche Natur war, den sein Antisemitismus nicht hinderte, sich mit einzelnen Juden zu befreunden, seine Freundin Rahel Varnhagen. In vielen Äußerungen beweist sie, daß diese Charakterisierung nicht so ganz unzutreffend war. Ihre menschlichen Schwächen und Unzulänglichkeiten, aber auch ihre Größe und Bedeutung werden durch den Briefwechsel bestätigt. In unaufhebbare Widersprüche war sie in verschiedenster Hinsicht verwickelt. Leidenschaft und Liebe hatte sie dem jungen Raphael d'Urquijo schenken können. Mit Friedrich von Gentz verband sie eine Herzensfreundschaft, von der sie zeitlebens nicht lassen wollte. Was konnte ihr der sehr viel jüngere August Varnhagen bedeuten, mit dem sie dennoch die Ehe einging, den sie mütterlich lieben, aber für den sie keine Leidenschaft empfinden konnte; zumal sie ihm nicht nur an Alter, sondern auch an Geist überlegen war. Varnhagen freilich muß man dankbar sein, daß er der Nachwelt das Bild seiner so widersprüchlichen und faszinierenden Frau erhalten hat. Widersprüchlich war nicht zuletzt auch ihre religiöse Position. Sie selbst bezeichnet sich als eine durch die Aufklärung emanzipierte Jüdin, nennt sich „eine Tochter Friedrichs“. Das überkommene Judentum war ihr zu eng. Sie wurde Christin. Aber was heißt das? Der Herausgeber stellt im vierten Band die Frage: „War Rahel ein Christ?“ und gibt dann folgende Antwort: „Ja, wie Angelus Silesius, wie Saint-Martin, wie Goethe, wie Hölderlin, wie Charles Péguy, wie Simone Weil.“ (Das scheinen mir sehr verschiedene Weisen der religiösen Existenz zu sein, die nur in ihrer Absage an dogmatische Bindungen übereinstimmen. Allerdings nur darauf kommt es dem Herausgeber in diesem Zusammenhang an.) „Sie war fromm, kindlich einfältig mit ‚Witz‘, gelassen, gottergeben. Der Fromme aber ... wird Christ heißen müssen, darf ein Christ heißen wollen – wie diese deutsch sprechende und schreibende Jüdin eine Deutsche sein und heißen wollte – weil kein Machtanspruch eines Einzelnen den Lebens- und Geisteszusammenhang, in dem er steht, den Geisteszusammenhang, der ihn trägt, leugnen oder unwirksam machen kann. Freilich, Rahel war, im späten Bündnis mit der Mystik, ein praktischer, fortschreitender, protestierender Christ; Dogmen kümmerten sie nicht; das vom Sündenfall insbesondere war ihr ein Ärgernis“ (S. 390). Aber sie ist auch nie selbstzufrieden, sie spricht vom „großen Defizit“, an dem sie leidet, das sie hungrig macht. Deshalb nennt sie der Herausgeber einen „radikalen Utopist für diese Erde und darüber hinaus“ (S. 391). Dadurch nicht zuletzt ist sie für uns, bei allem Zeitbedingen ihres Wesens, so anziehend. Die Salons von Berlin stellen gewiß nur einen Aspekt jüdischen Lebens in Berlin dar. Ihre Wirkung sollte nicht überschätzt werden. Aber die Bemühung um das Menschsein, das aus den Briefen der Rahel Varnhagen spricht, hat seine Bedeutung nicht verloren.

W. E.

Year Book XII (Leo Baeck-Institute), Hrsg.: R. Weltsch. London 1967. East and West Library. 323 Seiten. Dieses zwölfte Jahrbuch des Leo Baeck-Instituts ist seinem Präsidenten, Dr. Siegfried Moses, anlässlich seines

80. Geburtstages gewidmet. Nach einer reichhaltigen Einleitung bringt der 1. Teil des Jahrbuchs von Richard Fuchs eine Darstellung der „Hochschule für die Wissenschaft des Judentums“ in der Zeit des Nationalsozialismus. Diese bedeutende Institution für Judentumsforschung und -lehre wurde am 6. 5. 1872 eröffnet und am 19. 7. 1942 geschlossen. Die beiden anderen Hochschulen für die Ausbildung jüdischer Lehrer und leitender Persönlichkeiten des Gemeindelebens, die einen bedeutsamen Beitrag des deutschen Judentums für die Judaistik leisteten, waren das Rabbinerseminar in Breslau und das Hildesheimer Rabbinerseminar.

Der 2. Teil des Jahrbuchs behandelt, in Monographien über Juden in Politik und Wirtschaft, u. a. (von Robert A. Kann) Friedrich Justus Stahl, den Begründer der konservativen preußischen Staatsphilosophie, und (von Paul Breines) eine, verglichen mit Stahl, so gegensätzliche Persönlichkeit wie Gustav Landauer, von dem sein Freund Buber bemerkte, daß Landauer „als ein Prophet der Menschheit lebte, der als ‚Martyrer leben und sterben muß‘“ (p. 83) und der durch Freikorpsgruppen in München im Mai 1919 umkam.

Der literarische Teil enthält u. a. einen Beitrag von Hartmut Binder über Franz Kafka. Der 3. Teil des Jahrbuchs behandelt ein Kapitel jüdischer und europäischer Wirtschaftsgeschichte und einen Weg aus der Enge des Ghettos über die Emanzipation und den Beginn der industriellen Revolution in das Zeitalter des Hochkapitalismus. (Kurt Grunwald: Europas Eisenbahnen und jüdischer Unternehmungsgeist.) Ein weiterer Teil bringt schließlich Memoiren und Dokumente von Rahel Liebeschütz und Auszüge von Erinnerungen des Internisten Hermann Zondek (Jerusalem).

Briefe aus zwei Generationen aus der Biedermeierzeit und eine 36 Seiten umfassende, ausgewählte Bibliographie vom Schrifttum aus der Nachkriegszeit über deutsches Judentum vervollständigen dieses für die Geschichte des mitteleuropäischen Judentums aufschlußreiche Werk.

G. L.

A. ROY ECKARDT: *Elder and Younger Brothers. The encounter of jews and christians*. New York 1967. Charles Scribner's Sons. IX, 188 pp.¹

CLEMENS THOMA (Hrsg.): *Auf den Trümmern des Tempels. Land und Bund Israels im Dialog zwischen Christen und Juden*. Wien-Freiburg-Basel 1968. Herder-Verlag. 127 Seiten.¹

Diskontinuität oder/und Kontinuität von jüdischem und christlichem Gottesvolkverständnis, ein Gegenüber von altem und neuem Bund oder Erneuerung und Ausweitung des Bundes, so daß Juden und Christen demselben Gottesbund, wenn auch in verschiedener Weise, zuzurechnen wären, das ist die Grundfrage, die heute bei jeder Begegnung von Juden und Christen auf theologischem Feld – zumindest implizit, oft aber explizit – zur Debatte steht. Um Diskontinuität oder/und Kontinuität geht es auch in den Publikationen von A. Roy Eckardt und Clemens Thoma.

Eckardt unterzieht die christlichen Positionen, evangelische wie katholische, einer strengen Prüfung. Er gliedert sein Buch in drei Teile. Im ersten erörtert er die

¹ Diese beiden Besprechungen sind mit freundlicher Genehmigung des Rezensenten, W. P. Eckert, entnommen aus: *Mitteilungsblatt der Germania Judaica* (VII, 4), Köln 1968. S. 36 ff.

Gründe und Motive des Antisemitismus und kommt zu dem Ergebnis, daß sozialpsychologische Erklärungsversuche unzureichend sind, daß der Antisemitismus ohne die Vorurteile der Christen zumindest nicht eine solche Bedeutung im Westen hätte gewinnen können. Der Verfasser greift diese These im dritten Teil seines Buches erneut auf und weist auf antisemitische Stellen hin, die sich auch im Neuen Testament finden. (Schon bei seinem Vortrag auf der internationalen christlich-jüdischen Konferenz in Cambridge 1966 hatte er auf diese Stellen hingewiesen; meine Berichterstattung im Freiburger Rundbrief (XVIII, Nr. 65/68, 1966, S. 90²) nimmt er zum Anlaß, seine Ansicht noch einmal zu präzisieren.) Erst wenn die Christen zugestehen, daß das Neue Testament tatsächlich auch antijudaistische Aussagen enthält, und nicht versuchen, diese Stellen umzudeuten, kann die Entgiftung wirklich gelingen. Die vom Verfasser angeschnittene Problematik wird inzwischen weiter diskutiert in dem von N. P. Levinson, M. Stöhr und mir herausgegebenen Sammelband „Antijudaismus im Neuen Testament?“³ (s. o. S. 38). Angesichts der langen Geschichte des christlichen Antisemitismus – der Verfasser kennt wohl die Unterscheidung von Antijudaismus und Antisemitismus, hält sie aber für nicht so gewichtig, als daß man auf sie im Sprachgebrauch Rücksicht nehmen müßte – findet er es bedauerlich, daß die kirchlichen Verlautbarungen nach dem Zweiten Weltkrieg, insbesondere die Erklärung des Zweiten Vatikanischen Konzils über das Verhältnis der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen, kaum oder sogar keine Reue über die Schuld der Christen zeigen.

Eckardt macht keinen Hehl daraus, daß ihn die Konzils-erklärung auch in anderer Hinsicht enttäuscht hat. Der christliche Judenhaß ist ein Zeichen der Diskontinuität zwischen Juden und Christen. Über die Diskontinuität sollte aber doch nicht das Gemeinsame vergessen werden, die Unaufgehobenheit des Bundes, damit die Möglichkeit und Notwendigkeit der ökumenischen Begegnung von Juden und Christen. Der Verfasser kennt die Bedenken sehr wohl, die auch von jüdischer Seite dagegen geäußert werden, nicht zuletzt die Befürchtung, daß unter diesem Programm sich doch, wenn auch unausgesprochen, Missionsabsichten verbergen. Aber er hält diese Bedenken letztlich nicht für gerechtfertigt. A. Roy Eckardt hatte das Manuskript seines Buches vor dem Sechstagekrieg abgeschlossen. Unter dem Eindruck der Krise, in die die Bemühungen um das christlich-jüdische Gespräch in Amerika gerieten, als die offiziellen Vertreter der Kirchen trotz der sich immer mehr zuspitzenden Lage im Nahen Osten entweder schwiegen oder sogar einseitig zugunsten der Araber Stellung nahmen³, hat der Verfasser, gemeinsam mit seiner Frau, ein Nachwort, einen Appendix, erarbeitet (S. 163–167). Darin geht er den Gründen für dieses Schweigen nach. Er ist überzeugt, daß es weder durch die Kompliziertheit der Lage im Nahen Osten noch durch den Widerstreit der Rechtsgründe, die jede der beiden Parteien für sich ins Feld führen kann, gerechtfertigt wird, zumal in anderen auch nicht immer eindeutigen Fällen die offiziellen Kirchenvertretungen sich nicht gescheut haben, Stellung zu beziehen. Im Schweigen der offiziellen Kirchenvertreter sieht Eckardt einen Beweis für die Fortdauer einer anti-

jüdischen Haltung in den Kirchen. Demgegenüber verteidigt er das Recht Israels mit historischen und theologischen Gründen.

Daß dieses Recht auch aus christlich-theologischer Sicht schon vor dem Sechstagekrieg anerkannt werden konnte, beweist der Band, den Clemens Thoma zwar erst 1968 herausgegeben hat, der aber die Vorträge eines Symposiums des Koordinierungsausschusses für christlich-jüdische Zusammenarbeit in Österreich enthält, das bereits vom 31. Oktober bis 2. November 1966 stattfand. Außer der Einführung und dem Diskussionsbericht steuerte der Herausgeber das zentrale Referat bei: Die Zerstörung des Tempels von Jerusalem (70 n. Chr.) als Wende (S. 53 bis 75). Religionsvergleichend argumentierend kann er feststellen: „Die Zerstörung eines irgendwie hochkulturellen Integrationszentrums samt den damit verbundenen Versprengungen kann aber nach den bisherigen Erfahrungen der vergleichenden Hochkulturforschung nur dann das hergebrachte Religionsgefüge radikal ändern, wenn die betroffene Bevölkerung dabei ganz oder fast ganz aufgerieben wird. Da sich die Juden nach der Zerstörung des jerusalemischen Tempels als beachtliche Gemeinschaft weiter halten konnten, ist anzunehmen, daß die Tempelzerstörung im Rahmen der jüdischen Religionsgeschichte nur als eine episodenhafte Zäsur zu werten ist, nicht als ein radikal umwälzendes Ereignis.“ Daran schließt er die beachtenswerte Bemerkung: „Die biblische Religionsgeschichte, die der Theologie den Boden bereiten will, würde durch das Herbeiziehen von Vergleichsmaterial gerade im Fall der Tempelzerstörung in dem Sinne Nutzen ziehen, daß sie weniger schnell zu extremen Schlußurteilen abgleiten würde“ (S. 56). Thoma prüft die jüdischen und christlichen Aussagen, die in der Tempelzerstörung ein heilsgeschichtlich leicht- oder schwerwiegendes Ereignis sehen. Dabei kann er nachweisen, daß sich für jede der beiden Betrachtungsweisen sowohl jüdische als christliche Zeugnisse finden. Angesichts dieses Befundes ist es schwierig, zu einem eindeutigen Urteil über die Bedeutung zu kommen, die die Tempelzerstörung für die Zeitgenossen, Juden wie Christen, tatsächlich gehabt hat. In einem heutigen christlich-jüdischen Dialog könnte der Rückgriff auf die Tempelzerstörung insofern einen Sinn haben, als Juden und Christen daran erinnert werden, daß jedes Heilszeichen in der Bibel zu einem Drohzeichen, jedes Drohzeichen zu einem Heilszeichen werden kann, Juden und Christen darin mit dem souveränen und menschlich unfaßbaren Handeln Gottes in der Geschichte konfrontiert werden (S. 72 f). Als Argument christlicher Polemik erweist sich der Hinweis auf die Tempelzerstörung wertlos. In der Geschichte der christlichen Polemik hat es allerdings jahrhundertlang eine große Rolle gespielt und wurde auch noch in neueren Werken, so bei Martin Noth, als ein Zeichen des Endes Israels, seiner Verwerfung, gewertet.

Wolfgang Wirth nimmt zur „Verwerfung“ Israels als polemischer Aussage Stellung (S. 33–52). Der Wert seiner Untersuchung besteht in dem Vergleich zwischen neutestamentlicher und rabbinischer Polemik. Dadurch werden die polemischen Aussagen im Neuen Testament erst in ein richtiges Licht gerückt. Vor Verabsolutierungen wird man sich hüten, wenn man sich über die Bedeutung der Polemik als literarisches Genus klarge- worden ist. Kurt Lüthi untersucht die biblische Botschaft vom Heiligen Land in ihrer aktuellen Bedeutung für die

² Vgl. auch FR XIX/69/72 S. 191 (Anm. d. Red. d. FR).

³ s. FR XIX/69/72 S. 19.

Christenheit (S. 15–31). Das Land ist Gabe und Aufgabe zugleich. Hierin sieht der Verfasser bereits eine Analogie zu den Gaben des Neuen Testaments gegeben, die ebenfalls zugleich Aufgabe sind. Er lehnt die These von J. J. Stamm ab („Der Staat Israel und die Landverheißungen der Bibel“, Zürich–Frankfurt; 2. Aufl. 1961), nach der die Landverheißungen des Alten Testaments im Neuen Testament grundsätzlich und immer personalisiert und auf Jesus bezogen werden. Das Richtige scheint ihm vielmehr F. W. Marquardt zu treffen („Die Bedeutung der biblischen Landverheißungen für die Christen“, Theol. Existenz heute, Nr. 116, München 1964). Lüthi unterstreicht, daß Person im Neuen Testament immer wieder zum Ort ausgeweitet wird, wie ja die Formel „in Christo“ durchaus deutlich mache. Der Gläubige ist in Christus, nicht nur durch seine persönliche Verbindung mit ihm, „sondern die Verbindung hat einen Ort: die Gemeinde, die Versammlung mit den Brüdern; das natürlich wiederum nicht in ausgesonderten Räumen, sondern das in Öffnung auf Diakonie, auf Welt hin“ (S. 20). Dazu dann der Hinweis, daß nach der Bergpredigt dem Armen Land verheißt wird. Dann aber scheint es nicht unmöglich zu sein, gerade unter dem Stichwort von der Treue Gottes die Verbindung der Juden mit dem Land für das christlich-jüdische Gespräch fruchtbar zu machen. Was das Land in der jüdischen Tradition bedeutete und noch heute bedeutet, konnten Kurt Schubert für das rabbinische Judentum (S. 77–90) und Leon Slutzky für das mittelalterliche und das neuzeitliche Judentum (S. 91 bis 110) mit vielen Zeugnissen belegen. Ob der Staat Israel heilsgeschichtlich verstanden werden darf, vermochte die Diskussion nicht zu klären. Aber es wurde Übereinstimmung über die Verbindung der Juden mit dem Lande erzielt. Das Land bleibt Gabe und Aufgabe. Untreue kann diese Aufgabe verspielen. Aber da die Treue Gottes größer ist als die Untreue der Menschen, „kann dieses Verspielen nicht so weit gehen, daß der bleibende Bezug dieses Volkes zu diesem Land nicht mehr als der eindeutige Wille Gottes erscheinen könnte“. Dieses Votum eines der christlichen Diskussionspartner (S. 118) fand anscheinend allgemeine Zustimmung. Für den Fortgang des christlich-jüdischen Gespräches hat jedenfalls dieses Symposium einen wesentlichen Beitrag geleistet. W. E.

KARL HEINRICH RENGSTORF und SIEGFRIED VON KORTZFLEISCH (Hrsg.): Kirche und Synagoge. Handbuch zur Geschichte von Christen und Juden, Darstellung mit Quellen. Band I, Stuttgart 1968. Ernst Klett Verlag. 504 Seiten.

Der heute oft gewünschte Dialog von Juden und Christen ist nur zu haben, wenn die Last der Vergangenheit nicht verdrängt wird. Die Geschichte der christlich-jüdischen Beziehungen, die auf weite Strecken hin eine Geschichte der christlichen Judenfeindschaft ist, muß darum bewußt gemacht werden. Dieses Ziel hat sich das vorliegende Handbuch gestellt. Allerdings will sich das Handbuch nicht einfach als eine Geschichte des Antisemitismus verstanden wissen. Die Herausgeber erklären in ihrer Einführung: „Gerade jüdische Gelehrte unter den Mitarbeitern wiesen hartnäckig darauf hin, daß das Verhältnis der Christen zu den Juden immer ambivalent geblieben sei. Zwar wurde das Judentum kaum je als gleichrangiger Partner anerkannt; aber neben denen, die versuchten, die Juden zu missionieren – was praktisch

der Aufhebung des Judentums gleichkäme –, gab es auch Kräfte, die darauf bedacht waren, das Judentum als eine ‚heilsgeschichtliche Größe‘ zu erhalten. Dieser Widerspruch durfte nicht aufgelöst, er mußte dargestellt werden. Das gleiche gilt für die ebenfalls ambivalente Haltung der Juden gegenüber den Christen. Die anti-jüdischen Positionen der Christen mußten ferner verglichen werden mit anderen Antipositionen der Christen gegenüber Ketzern, Sektierern und Schwärmern oder gegenüber Moslems und Heiden“ (S. 19 f.). Als Ziel haben sich die Herausgeber gesetzt, einen Überblick über die ganze Geschichte der christlich-jüdischen Beziehungen zu geben, nicht einzelne besonders auffällige Perioden auszuwählen. Der erste Band reicht von der neutestamentlichen Zeit bis zur protestantischen Orthodoxie. Es sollte nicht nur über einen jeweiligen Zeitabschnitt gesprochen werden, sondern aus den Dokumenten selbst sollte der Zeitgeist sichtbar werden. Auf die Sammlung von Dokumenten legten die Herausgeber und ihre Mitarbeiter großen Wert. Allerdings stellte sich schon bald heraus, daß viele dieser Dokumente, wenn sie nicht zureichend erklärt werden, eher Verwirrung schaffen, als daß sie zum Abbau von Vorurteilen nützlich sind. Die Dokumente mußten also in eine nicht zu knappe Darstellung eingebaut werden. Wenn auch größtmögliche Objektivität angestrebt wurde, so war es doch nicht zu umgehen, daß die Akzentsetzung bei den Autoren, denen jeweils ein Zeitabschnitt anvertraut wurde, je nach ihrer Herkunft verschieden ausgefallen ist. Dankbar wird man vor allem den vierten Abschnitt begrüßen müssen, der der „Jüdischen Antwort“ vorbehalten ist. Erwin I. J. Rosenthal hat ihn verfaßt. Zutreffend nimmt Rosenthal seinen Ausgang von der Tatsache, daß die Position der Juden im Streitgespräch mit den Christen von vornherein eine schwierige war, weil ihnen das Streitgespräch aufgezwungen wurde, sie sich also in der Defensive befanden. Um so beachtlicher sind die Antworten, die die Verteidiger des jüdischen Glaubens mit Tapferkeit und Freimut gaben. Bemerkenswert ist auch die jeweils verschiedene Akzentsetzung im Religionsgespräch. So ist, wie Rosenthal zeigt, für Josef Albo (gest. 1444) der Glaube an den Messias ein abgeleitetes, nicht ein Grundprinzip des Glaubens. Das Christentum verdient nach seiner Ansicht die Charakterisierung als Offenbarungsreligion nicht, weil es gegen die Einheit des göttlichen Wesens verstoße. Rosenthal schöpft die Zeugnisse für die jüdische Antwort gegen die christliche Polemik aus polemischen jüdischen Kommentaren zur Bibel, den Aussagen der Philosophen (Gaon Saadja, Moses Maimonides, Josef Albo), aus den Zeugnissen der Religionsgespräche in Paris, 1240; Barcelona, 1263; Tortosa, 1413/14, aus den Hebräischen Streitschriften. Im Schlußabschnitt stellt der Verf. die Frage nach Trennendem und Einendem: „Christliche Wahrheit stand gegen jüdische Wahrheit, denn beide Seiten mußten (und müssen) auf der Wahrheit ihres Glaubens bestehen. Verstandesmäßig läßt sich die Frage des Wahrheitsgrades (wenn man so sagen könnte) wohl nie lösen ... Deshalb scheint doch etwas Wesentliches, ja Ausschlaggebendes in der Hartnäckigkeit zu stecken, mit der die jüdischen Polemiker weniger über die Frage, ob Jesus der verheißene Messias war, diskutieren wollten als über grundlegende Fragen wie die Natur Gottes und die Natur Jesu, auch wenn praktisch diese Grundfragen in der Messianitätslehre eingeschlossen waren ... Die wach-