

FREIBURGER RUNDBRIEF

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

Aus dem Inhalt

Paulus Gordan OSB:
Das ökumenische Gewissen der Kirche –
Kardinal Augustin Bea zum Gedenken

20 Jahre Freiburger Rundbrief.
Karl Thieme zum Gedenken

Zum 9. November 1968. Bußtagspredigt
von Helmut Gollwitzer 16. 11. 1938

Rabbiner Dr. Albert Friedländer:
Israel und die Diaspora bei Leo Baeck

Entwicklungen im Nahen Osten
u. a.: Ansprache von Abba Eban vor der UNO
8. 10. 1968

Systematisches Gesamtregister über den Inhalt
Freiburger Rundbrief Jahrgang I–XX

Jahrgang XX 1968

Nummer 73/76

Dezember 1968

FREIBURGER RUNDBRIEF

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

XX. Folge 1968 / Nr. 73/76

Freiburg, Dezember 1968

1	Das ökumenische Gewissen der Kirche. Kardinal Augustin Bea zum Gedenken. Von P. Paulus Gordan OSB / Rom	3
2	20 Jahre Freiburger Rundbrief. Karl Thieme zum Gedenken	5
	I Karl Thieme in den Umbrüchen unseres Jahrhunderts von Dr. Walter Lipgens, Prof. für Geschichte der Neuzeit / Universität des Saarlandes – II Grundpositionen Karl Thiemes von D. Dr. Dr. Ernst Wolf, Prof. für systemat. Theologie / Universität Göttingen – III Karl Thieme in Rom von Prof. Dr. Josef Höfer / Paderborn – IV Karl Thieme – Wegbereiter christl.-jüd. Begegnung von Dr. Willehad P. Eckert OP – V Karl Thieme – und wo stehen wir heute? Von Dr. E. L. Ehrlich / Basel	5
3	30 Jahre danach: Zum 9. November 1968. Bußtagspredigt, gehalten am 16. 11. 1938 von Prof. D. Dr. Helmut Gollwitzer / Berlin	25
4	Der Segensspruch von Professor Dr. Hugo Bergmann / Jerusalem	26
5	Begegnung zwischen christlicher Scholastik und jüdischer Philosophie an der Hebräischen Universität. Von P. Marcel OP, Haus St. Isaías der Dominikaner / West-Jerusalem	28
6	Thomas von Aquino – Seine Stellung zu Juden und zum Judentum. Von Dr. Willehad P. Eckert OP	30
7	Israel und die Diaspora bei Leo Baeck. Vortrag von Rabbiner Dr. Albert Friedländer, London	38
8	Entwicklungen im Nahen Osten	42
	I Israels Friedensplan. Ansprache des Außenministers des Staates Israel, Abba Eban, vor der Vollversammlung der UNO am 8. 10. 1968 – II Israel erklärt den Vereinten Nationen seine Bereitschaft zum Truppenrückzug auf dem Sinai. Von Robert H. Estabrook – III Drei Pläne für die Zukunft von Zeev Barth – IV Arabische Selbsterkenntnis	42
9	Rundschau (u. a.: Jüdische und israelische Stimmen zum Tode von Kardinal Bea; Erzbischof J. Rayas Liturgie-Reform in Israel; Gerechtigkeit und Frieden im Nahen Osten; Israel und die Theologie. 3. Chr.-jüd. Studentagung in Arnoldshain; Die geistige Gestalt des heutigen Judentums; Starb Jesus umsonst?)	54
10	Literaturhinweise (u. a. Jerusalemer Bibel – David Flusser, Jesus – K. Kenyon, Archäologie im Hl. Land – F. Thieberger, Jüd. Fest, jüd. Brauch – Zum Verhältnis der kath. Kirche zum Nationalsozialismus: B. Stasiewski, Akten deutscher Bischöfe über d. Lage der Kirche 1933–1945 – Elie Wiesel, Gesang der Toten – Ben Gurion, Wir und die Nachbarn)	98
11	Aus unserer Arbeit (u. a. Dank an Kardinal Bea; In memoriam Romano Guardini; Gespräch mit den Juden im Arbeitsbereich der Bischöflichen Kommission II für ökumenische Fragen)	149
12	Systematische Übersicht über die Literaturhinweise	154
13	Systemat. Gesamtregister über den Inhalt Freiburger Rundbrief, Jahrgang I–XX (u. a. Aufsätze und Berichte, Tagungen, Rundschau, In memoriam, Aus unserer Arbeit. – Untergliederungen: Bibel u. Theologie, Katechese, Jüd. Geschichte u. Judentum, Kirche u. Synagoge, Ökumene, Christen u. Juden, Deutsche u. Juden, Verfolgung u. Widerstand, Sühne u. Wiedergutmachung, Staat Israel, Kirche u. Christen in Israel, Jerusalem u. d. Hl. Stätten. – Dazu Standortsangabe s. Umschlagseite 3)	I–XXV

Als Manuskript gedruckt • Nachdruck gestattet.

Herausgeber:

Dr. Willehad P. Eckert OP, Dr. Rupert Gießler, Msgr. Dr. Georg Hüssler, Ludwig Kaufmann SJ, Dr. Gertrud Luckner, Karlheinz Schmidthus, Prof. Dr. Anton Vögtle.
Geschäftsstelle: Dr. Gertrud Luckner, D 78 Freiburg im Breisgau, Deutscher Caritasverband, Werthmannplatz 4.

Postverlagsort Freiburg i. Br.

FREIBURGER RUNDBRIEF

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

DIESE XX. FOLGE DES RUNDBRIEFS ERSCHEINT ZUM GEDENKEN AN KARL THIEME

(insbes. s. u. S. 5–24)

1 Das ökumenische Gewissen der Kirche Kardinal Augustin Bea zum Gedenken

Von Pater Paulus Gordan OSB, Rom

Kardinal Augustin *Bea*, dessen langes, arbeitsreiches Leben am Morgen des 16. November in einer römischen Klinik sanft erlosch, ist eine jener, gerade in unseren, dem Alter und den Alten gegenüber so kritischen Tagen, nicht seltenen Gestalten, die erst in ihrer letzten Lebenszeit zur Gipfelhöhe weltweiter Wirksamkeit gelangen¹. Er war schon fast achtzig Jahre alt, als ihn Papst Johannes XXIII. in ein Amt und eine Aufgabe berief, für die es kein Vorbild und keinen Rahmen gab. So blieb ihm nichts anderes übrig, als selbst zum Vorbild innerhalb eines von ihm selbst gestalteten, großräumigen Rahmens zu werden.

Gewiß, er war für diese Aufgabe vorbereitet; vom Ende her betrachtet läßt sich erkennen, was zuvor kaum jemand, nicht einmal er selber, geahnt hätte: Er war ein stiller, zäher und frommer Ordensmann, ein vielgereister und kluger Oberer, betraut mit wichtigen Geschäften der Gesellschaft Jesu, ein hochgebildeter Bibelgelehrter und Liebhaber des Gotteswortes beider Testamente, dazu stets schon innerlich beteiligt am Gespräch zwischen den getrennten Christen. Aber es bedurfte dennoch

einer besonderen, charismatischen Berufung, damit alle diese Eigenschaften wie zu einem Kristall zusammenschließen konnten zu jener einmaligen Gestalt, die gemeinsam mit dem Papst, durch den dieser Ruf an ihn gelangte, sinn- und leitbildhaft an einer kirchengeschichtlichen Wende stehen würde: Der verschwiegene Beichtvater Pius XII. wurde durch Johannes XXIII. zum ökumenischen Gewissen des Konzils, mehr noch: zum Testamentsvollstrecker des letzten Willens Jesu: „Daß alle eins seien!“

Das „Sekretariat Bea“, wie es bald im Konzilsjargon hieß, wurde mehr und mehr zum Motor der Allgemeinen Kirchenversammlung. Gerade die umstrittensten Dokumente waren in die redaktionelle Verantwortung dieses Sekretariats gelegt: Das Dekret über den Ökumenismus, die Erklärung über die religiöse Freiheit, die Erklärung über das Verhältnis der Kirche zu den nicht-christlichen Religionen (beide Erklärungen ursprünglich als Bestandteile des Ökumenismusdekretes entworfen). Dazu kam des Kardinals besondere, persönliche Beteiligung an der Konstitution über die Göttliche Offenbarung, für die er eine spezielle Zuständigkeit als Exeget, aber auch als Ökumeniker besaß und in zähem

¹ Würdigungen in Nachrufen jüdischer- und israelischerseits s. u. S. 54 ff. (Anm. sämtlich d. Red. d. FR).

Ringen mit den Verteidigern des ursprünglichen, durchaus „antiprotestantischen“ Entwurfs auch geltend machte.

„Bewundert viel und viel gescholten“ – kein Wunder, daß dieses Wort in jenen Konzilsjahren von dem kleinen, zarten und dennoch großen alten Mann gelten konnte! Die Dokumente, die er vor dem Plenum immer wieder zu verantworten hatte, standen mehr als andere im grellen Scheinwerferlicht der Öffentlichkeit. Probleme, wie die der Gewissensfreiheit in religiösen Dingen, und vor allem das Verhältnis der Kirche zu den Juden waren für die Welpresse zu Testfragen der Glaubwürdigkeit des ganzen Konzils gestempelt worden. Achtzehnmal ergriff Kardinal Bea als Konzilsvater das Wort, viermal trat er im Namen seines Sekretariats als „Relator“ vor die Versammlung, davon dreimal zu jenem immer wieder neuformulierten Text, der schließlich als Erklärung über das Verhältnis der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen am 28. 10. 1965 gegen Ende der letzten Sitzungsperiode feierlich verkündet wurde^{1a}.

Man weiß, daß es in diesem Dokument recht eigentlich um die Stellung der katholischen Kirche zu den Juden ging. Mit sicherem menschlichem und theologischem Instinkt hatte noch Johannes XXIII. diese Frage dem von ihm geschaffenen Sekretariat für die Einheit der Christen anvertraut. Mochte er es nur ahnen oder im Lichte des Glaubens wissen, – das Unheil der Spaltung auch noch der heutigen Christenheit hat im Tiefsten seine Wurzeln im Ur-Schisma zwischen dem alten und dem neuen Gottesvolk, und darum muß die Heilung auch von dieser Wurzel her erfolgen. Und wenn es bei dem Bemühen um Einheit darum ging, vor allem das zu suchen, was den Getrennten gemeinsam ist, – wie konnte man dann an Israel vorübergehen, das „den Stand der Sohnschaft besitzt, die Herrlichkeit Gottes, die Bundeschlüsse, die Gesetzgebung, den Gottesdienst, die Verheißungen und die Väter, aus denen der Gesalbte dem Fleische nach stammt, der als Gott über allen ist, gepriesen in alle Ewigkeit?“ (Röm 9, 4 f.). Zunächst integraler Bestandteil des Schemas über den Ökumenismus, wurde der Text später davon abgetrennt. Sogar der Versuch wurde gemacht, ihn der Zuständigkeit des „Sekretariats Bea“ zu entziehen. Er geriet in den Strudel politischer Leidenschaften, indem man geltend machte, ein versöhnliches Wort an Israel könnte als positive Äußerung des Konzils zum modernen Staate gleichen Namens aufgefaßt werden. Auch mehr oder minder judenfeindliche Grundeinstellungen wurden laut, – vor allem am Rande und außerhalb des Konzils, in Traktäthen und Schmähchriften, die meinten, dem Kardinal keinen größeren Schimpf antun zu können als dadurch, daß sie ihn selbst zum Judenabkömmling stempelten oder ihm nachsagten, er stünde im Solde des internationalen Judentums oder der Freimaurerei. Der Text war schließlich nur zu retten, indem man ihn immer wieder abschwächte und entschärfte, und vor allem, indem man ihn in einen größeren Zusammenhang „verpackte“ und (in Nummer 4 der Erklärung) vom Judentum als von einer unter anderen nichtchristlichen Religionen handelte², hier freilich Aussagen machte, die der ursprünglichen Absicht Johannes XXIII. und Kardinal Beas so nahe wie möglich kamen. Ein erster Schritt zur Wiederaufnahme eines seit unsäglich langer Zeit unter-

brochenen Gesprächs war damit getan; und auch darin mag man einen posthumen Sieg des Kardinals der Einheit sehen, daß der Dialog mit Israel weiterhin in der Kompetenz seines Sekretariats verblieben ist, das in seiner letzten Plenarsitzung, während sein Präsident sich schon zum Heimgang rüstete, neuerlich beschloß, diesen Dialog zu intensivieren³.

Der Bibeltheologe und Ökumeniker Bea ließ sich durch die vielen Anfechtungen, die er wegen seines klug, zäh und sanftmütig geführten Kampfes gerade um das rechte Wort an Israel zu erdulden hatte, nicht irremachen. Er wußte sich Gehör zu verschaffen. Wenn er in der weiten Konzilsaula sprach, – präzise, wohlartikulierte, ruhig, aber doch mit verhaltenem Feuer – lauschte ein jeder. Wie kein anderer wußte er, daß mit dem Ende des Konzils die Aufgabe, den Ökumenismus in allen seinen vielfachen Verästelungen zu verwirklichen, erst eigentlich begann. Da war ihm kein Weg zu weit, keine Reise zu beschwerlich, keine Mission zu heikel, – was immer der Sache diene, fand ihn bereit. Dann fiel die körperliche Müdigkeit von ihm ab, das fahle Gesicht gewann Farbe, der gegen die Brust geneigte Kopf richtete sich auf und der Geist der Liebe, Versöhnung und Einheit spielte auf dem gebrechlichen Instrument. In Wort und Schrift vertrat er vernehmbar den Auftrag, der erst mit seinem Tode enden sollte, und wies immer wieder die Wege zum letzten Ziel. Sicher hatte er Gegner und Feinde, aber er selber war niemandes Feind, und, was an ihm lag, so entwarfnete er alle Gegner durch seine schlichte Güte. Er war zu nüchtern und zu klug, um sich Illusionen zu machen; er wußte, daß die Einheit, die zu fördern ihm anvertraut war, noch in weiter Zukunftsferne lag. Jahrhunderte der Spaltung zwischen den Christen, fast zwei Jahrtausende der Trennung zwischen Kirche und Synagoge ließen sich nicht in wenigen Jahren überbrücken. Aber wenn Kardinal Bea auch nicht Josua war, der das Gottesvolk in das Gelobte Land der Einheit führen durfte, so war er doch – der schwächliche und schwache alte Mann! – wie Moses, der von Bergeshöhe das Land der Verheißung, zu dem er die Wege gewiesen hatte, von ferne schauen durfte, ehe er die Augen für diese Welt schloß. Beim feierlichen Trauergottesdienst in St. Peter am Morgen des 19. November leuchtete zu Häupten des Sarges, der seine sterbliche Hülle barg, eine festliche Osterkerze⁴, – Sinnbild und Unterpfand jener Gotteskraft, die vor allem das letzte Lebensjahrzehnt des heimgegangenen Kardinals und Apostels der Einheit durchstrahlt hatte: der *Hoffnung*.

³ s. u. S. 153.

⁴ Eine solche Osterkerze leuchtete auch – wie Bischof Jan Willebrands in seiner Trauerpredigt in Riedböhringen sagte – gleich nach dem Hinscheiden an der Bahre. Sie brannte auch bei diesem Requiem, bei der Beisetzung in der Riedböhringer Pfarrkirche am 21. 11. und bei dem Pontifikalrequiem im Freiburger Münster am 22. November. – Nach der Beisetzung sang die ganze Gemeinde das Lied „Christ ist erstanden“. – Die Traueranzeige des Erzbischofs von Freiburg lautete:

Aus der irdischen Pilgerschaft im Dienst am Wort Seiner Offenbarung hat der Herr Seinen priesterlichen Diener, den Hochwürdigsten Herrn Augustin Kardinal Bea, geb. am 28. Mai 1881 in Riedböhringen, gest. am 16. November 1968 in Rom, in Seinen Frieden heimgerufen. „Im Namen des Herrn Jesus“ hat P. Augustin Bea SJ den Auftrag der Kirche als Vermächtnis des Herrn übernommen und gehorsam dem göttlichen Ruf der Stunde und der Gnade des Heiligen Geistes der Einheit der Christen in Wahrheit und Liebe Wege bereitet.

Freiburg i. Br., den 17. November 1968.

Hermann, Erzbischof von Freiburg

^{1a} Vgl. FR XVIII/65/68, S. 3–38.

² a. a. O., S. 28 f.

2 Zwanzig Jahre Freiburger Rundbrief Karl Thieme zum Gedenken

Zur Einleitung

In der nach dem Tod von Professor Dr. Karl Thieme erschienenen XV. Jahresfolge 1963/64 des Freiburger Rundbriefs wurde kurz berichtet, wie mit Professor Thieme im Frühjahr 1948 in einem kleinen Kreis die Herausgabe einer Korrespondenz, die gelegentlich erscheinen sollte, beschlossen wurde¹. Daraufhin bereiteten wir – hektographiert, vier Wochen nach der Währungsreform! – zum Mainzer Katholikentag am 1. 9. 1948 das erste Heft des Rundbriefs vor².

Die in dem Geleitwort zu diesem ersten Heft in den Grundzügen kurz umrissene Zielsetzung der ‚Korrespondenz‘ ist auch heute noch nicht überholt, sie ist noch dringender geworden. Die nunmehr vorliegenden 20 Jahresfolgen zeigen, in welcher Weise sie sich ausgeweitet hat. In dem *Geleitwort* steht:

„Im Anschluß an die Hilfstätigkeit in den Verfolgungsjahren, die im Auftrag des verstorbenen Erzbischofs von Freiburg, Dr. Conrad Gröber, als Caritasreferent der Fuldaer Bischofskonferenz und im Rahmen des Deutschen Caritasverbandes ... erfolgte, wurde im Frühjahr 1948 in Freiburg in einem kleinen Kreis Interessierter erörtert, welche Konsequenzen aus der Tatsache zu ziehen seien, daß in der Hitlerzeit zum ersten Mal Christen und Juden gemeinsam verfolgt worden sind. Dabei wurde auch die Herausgabe einer Korrespondenz angeregt, die das Verhältnis zwischen den Angehörigen des alten und denen des neuen Gottesvolkes informierend und klärend behandeln und so die verhängnisvolle gegenseitige Unkenntnis überwinden helfen soll.

¹ s. FR XV/57/60. S. 71 f.

² Der Rundbrief wurde erstmals im Rahmen der Arbeitsgemeinschaft für „Übernationale Zusammenarbeit“ des Mainzer Katholikentages vom 1. bis 5. 9. 1948 verteilt.

Schweigen, Gleichgültigkeit und Verständnislosigkeit liegen über der Ermordung von Millionen. Inzwischen sind Abneigung und Judenhaß als Folge mancher verhängnisvollen Entwicklung dieser Jahre erneut im Wachsen. Sie finden in unglücklichen Zwischenfällen Vorwände ...

Es ist daher notwendig, daß diese Erscheinungen in ihren eigentlichen Ursachen aufgrund genauer Informationen untersucht und aufgeklärt werden, um sie vorurteilsfrei zu verstehen und erkennen zu können. Mancher Schleier, der sich in der Zeit der Untergrundhilfe über das Vergangene gebreitet hat, muß gelüftet werden, um Gegenwärtiges zu verstehen, damit Brücken geschlagen und gesunde menschliche Beziehungen zu unseren jüdischen Mitmenschen wiederhergestellt werden können ... Es bedarf auch einer grundsätzlichen Besinnung der Christen, um alte Vorurteile zu überwinden. Eine Beziehung zwischen Menschen ist unmöglich, wenn ein Gespräch nicht zustandekommt. Wir möchten uns ein solches Gespräch mit unseren jüdischen Brüdern wünschen ...

Dieser Rundbrief, der gelegentlich erscheinen soll, will ein Versuch in dieser Richtung sein. Die Herausgeber sind für weitere Anregungen dankbar ...“

Für die erste, aus vier Heften bestehende Jahresfolge haben als Herausgeber gezeichnet: Dr. Rupert Gießler, Msgr. Kuno Joerger, Dr. Gertrud Luckner, Professor Karl Thieme. Karlheinz Schmidthüs gehört seit Beginn der 2. Jahresfolge (Dezember 1949) dem Herausgeberkreis an.

Den Autoren der folgenden Beiträge, die das Leben und den Entwicklungsgang von Karl Thieme zeichnen und in dieser Professor Thieme entsprechenden Weise ihm unseren Dank für seine Wegbereitung des christlich-jüdischen Dialogs abstatten, ist dafür von Herzen zu danken.

Gertrud Luckner

I Karl Thieme in den Umbrüchen unseres Jahrhunderts

Von Dr. Walter Lipgens, Professor für Geschichte der Neuzeit an der Universität des Saarlandes

Als die erste Nummer des „Rundbriefs“ erschien¹, war Karl Thieme nicht mehr fern von der Vollendung seines fünfsten Lebensjahrzehnts. Kaum mehr als ein sechstes war ihm noch zu leben vergönnt, in dem er den größten Teil seiner fulminanten Arbeitskraft, so weit sie nicht vom Amt beansprucht war, diesem Rundbrief widmete. Das geistige Profil dieses letzten Lebensjahrzehnts ist den Lesern des Rundbriefs bekannt; es zu würdigen sind andere berufener. Thiemes reife Leistungen und schon die Mitbegründung des „Rundbriefs“ aber waren Frucht und Konsequenz des vorangegangenen Lebensweges

und vieler Vorentscheidungen, die wenigstens im Umriß zu wissen für das Verständnis des Spätwerkes wichtig ist.

Doch auch aus überbiographischem Grunde sei der Versuch einer biographischen Skizze seiner ersten fünf Lebensjahrzehnte unternommen. In Thiemes Denketappen spiegeln sich mehr als drei Jahrzehnte europäischer Geschichte, die aufzuarbeiten und zu bewältigen wir bei der ungeheuren Beschleunigung der geschichtlichen Entwicklung die größte Mühe haben. Bei dieser Aufarbeitung kann kaum etwas so hilfreich sein, wie der geistige Nachvollzug des Lebensweges bedeutender Zeitgenossen, sofern sie große Etappen dieser Bewältigung

¹ s. o. Anm. 2 (Anm. d. Red. d. FR).

bereits leisteten. Das aber kann von Thieme mit Bestimmtheit gesagt werden, der stets mit politischer Wachheit zugleich konsequenteste theoretische Leidenschaft in dem Willen miteinander verband, zu differenzierter, die Fülle des früheren europäischen Wissensstandes nicht aufgebender, zugleich zur Zukunft offener „Wahrheit“ durchzudringen.

Die folgenden kurzen Absätze sind mehr eine Skizze der Aufgabe, als deren Erfüllung. Sie wollen einige Hauptetappen aufzeigen, die Wendepunkte anhand der wesentlichen Schriften mehr sichtbar machen als analysieren. Sie stützen sich auf Notizen, die vor fünfzehn Jahren dadurch angeregt wurden, daß Thieme dem Verfasser eine Art „Autobiographie“ anvertraute und die im folgenden daraus mitgeteilten Auszüge zu zitieren erlaubte. Darin liegt die Legitimation, der etwaige Wert, aber auch die Verpflichtung des folgenden Versuchs. Doch muß der Leser die Zitate mit der Fähigkeit zu geschichtlicher Rückversetzung lesen können, als historische Quellen ihrer Lebensstufe und Umwelt.

A Die Bewußtwerdung der politisch-geistigen Umwelt begann für Thieme in eben den Jahren, in denen der Niedergang Europas in der ersten Weltkriegs-Katastrophe begann. Die exemplarische Bedeutung seiner ersten selbständigen Lebensetappe liegt in der geistigen Überwindung eben der nationalistisch-rechtsnihilistischen Kräfte, die Europa danach in die zweite Weltkriegs-Katastrophe stürzten. – Thieme war, 1902 in Leipzig als Sohn des protestantischen Dogmatik-Professors der Universität geboren, herangewachsen im Weltbild eines gemäßigt-liberalen Protestantismus, der den „Neu-Orthodoxen“ mißtraute, und national-liberaler Bismarckverehrung, die noch im Juli 1918 an den nahen Sieg glaubte. Noch als Primaner aber war er in einer Gruppe der Jugendbewegung den Frühformen der später sogenannten „konservativ-revolutionären Ideen“ begegnet, hatte Blüher und Spengler in sich aufgenommen und sich mit Elitedenken und Machiavellismus zu einem der vielen damaligen „antiliberalen Söhne liberaler Väter“ entwickelt. „Dementsprechend“, schrieb er in seinem späteren autobiographischen Rückblick, „verachtete ich die Universität, noch ehe ich sie – 1921 als 19jähriger – bezog, um Philosophie, Geschichte und Germanistik an ihr (in Basel, Berlin und Leipzig) zu studieren . . . Meine geistige Entwicklung verlief mehr neben als in ihr, (. . . da ich) meinen biologischen Aristokratismus ausbaute – eben darum aber auch die praktische Politik der Zeit aus verächtlichem Abstand betrachtete“.^{1a} Doch um die Zeit der Promotion zum Dr. phil., 1924 in Leipzig, begann Thieme eine persönliche Ablösung von diesem prätotalitären Rechtsnihilismus und einen Erkenntnisprozeß zu leisten, der geistig zum Hunger nach der „Wirklichkeit“ und politisch nach „links“ führte. Den Anstoß dazu empfing er vor allem von dem damaligen Leipziger juristischen Privatdozenten und späteren Staatsrechtslehrer Hermann Heller, einem der führenden Köpfe des „Hofgeismarkreises“, und seiner überzeugenden Vertretung des Sozialismus. Thieme übernahm, während er in Leipzig sein Referendarjahr für den höheren Schuldienst absolvierte, Kurse an der Volkshochschule, die Heller speziell

auf die Interessen der sozialistischen Arbeiterschaft ausgerichtet hatte. Dieser Kontakt mit einer bildungshungrigen Arbeiterelite zwang Thieme vor die eigentlichen mitmenschlichen Probleme und befreite ihn für immer vom allzu einfachen „Haß gegen die Mediokrität“. Er trat im Dezember 1924 in die SPD ein und widmete auch in den Folgejahren viel Freizeit der Arbeiterbildungsbewegung.

Dieser erlebnismäßigen Ablösung vom Aristokratismus und naiven Rationalismus gesellte Thieme, lebenslang ein leidenschaftlicher Leser, intellektuelle Studienfrüchte verschiedener Art. Zur deutschen Klassik trat die „Lebenswissenschaft“, zumal in den Arbeiten von Ludwig Klages. „Sein Werk, welches ich jahrelang maßlos überschätzte, hatte doch zuletzt nur die Bedeutung eines Gegengiftes für mich, indem es mich vom Kantianismus befreite.“ Ausgreifende historische Lektüren führten erstmals im Winter 1925/26 zu ernsthafter Beschäftigung mit der Geschichte der frühchristlichen Kirche und zu der zunächst nur intellektuellen Meinung, „daß dem Apostel Petrus tatsächlich der von Jesus eingesetzte Primat über die Kirche zukomme und diese sich aus den im Neuen Testament geschilderten Anfängen mit zwingender Notwendigkeit zu dem entwickelt hat, was wir noch heute ‚Katholische Kirche‘ nennen“.² Vorerst blieben logische Schlüsse dieser Art unverbindliche Bestandteile eines philosophischen Historismus, absorbiert in die noch Jahre beharrnde Grundauffassung totaler Geschichtlichkeit alles Geistigen.

Unterdessen war Thieme Ende 1926 als Studienassessor aus dem Schuldienst ausgetreten und von Hellers Freund Hans Simons als Direktionsassistent an die Berliner „Deutsche Hochschule für Politik“ gerufen worden. „Die viereinviertel Jahre der Verwaltungs- und später auch Lehrtätigkeit an dieser Hochschule bis Ostern 1931 wurde für mich zur eigentlichen hohen Schule politischer Erkenntnis, – nicht zum wenigsten infolge des problematischen Charakters jener Institution und der an ihr gelehrt ‚politischen Wissenschaft‘“.³ Dort war der äußere Rahmen für eine Entwicklung gegeben, die in seinen Vorlesungen über „politische Propaganda“, Kulturpolitik und politische Ideologien zum stufenweisen Abbau der restlichen national-konservativen Irrationalismen führte. Dort erarbeitete er sich sein umfassendes Wissen und Begreifen der modernen soziologischen und politisch-ideengeschichtlichen Entwicklungen. Dort begann auch sein spezielles Interesse für in die Zukunft weisende Eschatologie. Er lernte die Lehre von Marx als „negative Theologie in der Beschreibung der Zukunftsgesellschaft“ vertieft zu erfassen; und die christliche Eschatologie ging ihm, zunächst als intellektuelles „Neueitserlebnis“, vor allem über Sören Kierkegaard auf. Dem entsprach eine Verlagerung seiner außeramtlichen Aktivität von der „Arbeiterbildung“ zu den „religiösen Sozialisten“ innerhalb der SPD.⁴

² Wie das vorangegangene Zitat aus: Mein Leben in Deutschland, Mskr. S. 60.

³ Mein Leben in Deutschland, Mskr. S. 23.

⁴ Unter den zahlreichen, hier einsetzenden Veröffentlichungen Thiemes besonders charakteristisch: „Kirche – Sozialismus – Reich Gottes“, in: Das Rote Blatt der katholischen Sozialisten, 1. Jg., Nr. 11/12, November/Dezember 1929; „Durch Sören Kierkegaard zu Karl Marx“, Zeitschrift für Religion und Sozialismus, 1929, Nr. 3; „Gemeinsamkeiten und Unterschiede zwischen frühchristlicher und marxistischer Eschatologie“ in dem Sonderheft „Zur politischen Theologie“ der von Thieme 1931/33 herausgegebenen Vierteljahrsschrift „Religiöse Besinnung“, IV. Jg. 1931, Heft 2, S. 57–68.

^{1a} Dies und das Folgende nach einer bisher ungedruckten, 1940 aufgrund einer Harvard-Umfrage zum Studium Hitler-Deutschlands und seiner Genesis geschriebenen Autobiographie: „Mein Leben in Deutschland vor und nach dem 30. Januar 1933.“

Der Lebensweg schien in definitiver Bahn, als Thieme Ostern 1931 eine Professur für Geschichte und Staatsbürgerkunde an der Pädagogischen Akademie in Elbing übernahm und heiratete. Er trat seinerseits ein in die nicht endende Aufgabe, künftigen Lehrern „Bleibendes“ mitzugeben, noch mit ungefestigtem Akzent auf christlichem und dominierendem auf sozialem Wollen. Als örtlicher SPD-Redner tat er in den Wahlkämpfen 1931–33, was an ihm lag, um dem Aufstieg der NSDAP Widerstand zu leisten, deren „konservativ-revolutionären“ National-Biologismus er in seiner eigenen Entwicklung überwunden hatte.

B Mit solcher Berufung auf eine Professur nach schon geleisteten Denkmürbrüchen enden die meisten achtbaren Lebenswege in Vermittlung des bis dahin Erkannten. Thieme aber empfand die Aufgabe, künftigen Lehrern „Bleibendes“ mitzugeben, als neuen Anruf, und mit der Wende zum dritten Lebensjahrzehnt trat er erst ein in die entscheidenden Wandlungen. Wie sollte er der Aufgabe genügen im Rahmen seines bisherigen Historismus? Konnte „Bleibendes“ gegeben werden mit einer Grund-auffassung, der alles Geistige geschichtsimmanent war? „Durch viele geistige Arbeit und harte Lebenserfahrung sah ich ein, daß wohl der Ausdruck und die praktische Anwendung, nicht aber die Wesenssubstanz objektiver oder gar offenkundiger Wahrheiten ‚geschichtlich überholt‘ werden kann.“⁵ Geistig war es die Entdeckung von Sokrates, Platon und Aristoteles, die ihn die hegeli-anische totale Geschichtlichkeit überwinden ließ. Indem er jedoch die Übergeschichtlichkeit objektiver Wahrheitskenntnis bejahen lernte, war auch Bahn gebrochen für die Möglichkeit, Offenbarung als konkrete Lebensweisung anzunehmen. Unter dem erstauslösenden Einfluß von Ferdinand Ebner, unter dem helfenden von Erik Peterson und Theodor Haecker und in kritischer Auseinandersetzung mit Kierkegaard⁶ vollzog Thieme den Durchbruch zum persönlichen Christus-Glauben. Die philosophische Grundlegung dieses Durchbruchs entwickelte Thieme in einer Vorlesung, die er im Wintersemester 1932/33 in Elbing hielt und dann als Buch veröffentlichte⁷. Mit seiner leidenschaftlichen Begründung objektiver Wahrheit zählt es zu den bedeutendsten Werken der europäisch-geistigen Erneuerung in der Zwischenwelt-kriegszeit.

Durch diesen Durchbruch jedoch wurde die bisher rein historische Einsicht in die Legitimität des Papsttums und den rechtmäßigen Anspruch der römisch-katholischen Kirche als Kirche Christi nun existenziell relevant. Wie mancher in gleicher Situation zog er daraus zunächst die Konsequenz, das katholische Erbe innerhalb der angestammten Konfession zu betonen, mit der evangelisch-liturgischen Bewegung der „Berneuchener“ (W. Stählin) zu sympathisieren und der „Hochkirchlichen Vereini-

gung“ Heilers beizutreten – „in der Hoffnung, daß solches Wirken später Frucht bringe, einer Wiedervereinigung der abgetrennten Zweige mit der Mutterkirche vorarbeiten werde. Ich hoffte, nie konvertieren zu müssen“⁸.

Doch unterdessen hatte der Nationalsozialismus die Macht ergriffen, von Thieme als reaktionärer Spätnationalismus und Rückfall in biologischen Atavismus begriffen. In Elbing als konsequenter NS-Gegner bekannt, wurde Thieme im April 1933 von seinem Amt beurlaubt, im Oktober 1933 aus ihm entlassen, worauf er zunächst nach Leipzig umzog. Die Zustimmung der SPD-Fraktion im Reichstag zu Hitlers außenpolitischer Programm-erklärung im Mai beantwortete er mit seinem Austritt aus der SPD. Noch einschneidender aber war für ihn die Tatsache, daß die evangelischen Kirchenregierungen kaum Widerstand aufbrachten. Öffentlich hat er darauf im Sommer 1933 gefragt: „Die evangelische Kirche war die Kirche der getrosteten Verzweiflung, des Gott von ganzem Herzen Suchens . . . Diese Kirche ist nicht mehr. Sie ist nicht, wie viele ihrer Hinterbliebenen meinen, von den ‚Deutschen Christen‘ erschlagen worden, sondern es hat sich nur beim Ansturm der ‚Deutschen Christen‘ gezeigt, daß sie schon ganz im Stillen von selbst verschieden war . . . Die Kirchenregierungen haben sich dem Staate ‚gleichgeschaltet‘ . . . Damit ist nun die kirchliche Verantwortung vom nicht mehr vorhandenen Ganzen auf die Glieder, vom gesamt-kirchlichen Lehramt auf die einzelnen Gemeinden zurückgefallen. Was sollen diese Gemeinden . . . anders tun, so muß heute öffentlich gefragt werden, als sich dem Schutz der einzigen Autorität unterstellen, unter deren Amtsgewalt auch heute das Wort Gottes recht gepredigt werden kann, dem Schutz der Nachfolger Seiner Apostel, der *wirklichen* Bischöfe?“⁹. So sah Thieme sich und alle verbliebenen evangelischen Gemeinden mit dem Hinfall der lutherischen Landeskirchen „automatisch der von mir prinzipiell ja längst anerkannten Autorität des Papstes unmittelbar unterstellt“¹⁰. Mit anderen evangelischen Christen zusammen unterzeichnete er eine Petition an Pius XI. betreffs Aufnahme lutherischer Gemeinden in die katholische Kirche¹¹ und konvertierte persönlich am 30. Januar 1934 in der Liebfrauenkirche zu Leipzig.

„Nun konnte ich mich mit ganzer Frische ungesäumt vom Geisteskampf *um* die Kirche dem *für* sie zuwenden“; und zugleich dem seit der Köpenicker Blutnacht definitiven Entschluß, Hitler, „den Verderber Deutschlands“,

⁵ Mein Leben in Deutschland, Mskr. S. 61. Vgl. in Thiemes Bericht über seine Konversion: „Wirklich vom Historismus befreit haben mich ganz handgreifliche Erfahrungen meines Lebens . . ., die mich lehrten, daß Gottes Gebote ein für alle Mal gegeben sind.“ Karl Thieme, Rationabile Obsequium, in: Menschen, die zur Kirche kamen, hrsg. von S. Lamping OFM, München 1935, S. 31.

⁶ Kulminierend in dem Aufsatz „Sören Kierkegaard und die katholische Wahrheit. Ein persönlicher Rechenschaftsbericht“, in: Religiöse Besinnung, Abschlußheft 1933, S. 19–33. Vgl. auch über Thieme in: Für Ferdinand Ebner. Stimmen der Freunde, hrsg. von H. Jone, Regensburg 1935, S. 23, 28 und 39 f.

⁷ K. Thieme, Das Alte Wahre. Eine Bildungsgeschichte des Abendlandes, Leipzig (Hegner), 1. Aufl. 1934, 2. Aufl. 1935.

⁸ Rationabile Obsequium, a. a. O., S. 33. – „Denn so gewiß wie die Heilsnotwendigkeit der Katholizität ist mir die heilsgeschichtliche Notwendigkeit der Reformation“; deshalb, so beschrieb er noch für Anfang 1933 seine Ansicht, könne „jede individuelle Konversion nur als Flucht“ vor der Anerkennung gelten, „daß Gott nicht nur den einzelnen, sondern alle seine Konfessionsbrüder in die Una Sancta Catholica heimführen will“ (Religiöse Besinnung, Abschlußheft 1933, S. 27).

⁹ Religiöse Besinnung, Abschlußheft 1933, S. 55 f.

¹⁰ „Denn genauso wenig wie die passive Hinnahme des Verschwindens der bisherigen kam für mich die aktive Teilnahme am Schaffen einer neuen sogenannten ‚Bekenntnis-Kirche‘ in Frage, von welcher ja klar war, daß sie von vornherein und absichtlich – nicht erst nachträglich auf Grund einer anfangs von niemand gewollten Entwicklung wie derjenigen zwischen 1517 und 1555 – eine von der katholischen Einheit getrennte Gemeinschaft sein würde . . . Mich angesichts der Erdschütterung von 1933 auf diesen Felsengrund zu stellen, das ist in meinen Augen stets als ein schlichter Akt des Glaubensgehorsams erschienen“ (Mein Leben in Deutschland, Mskr. S. 63).

¹¹ Wöüber ausführlich Rechenschaft ablegt sein Buch „Deutsche evangelische Christen auf dem Wege zur katholischen Kirche“, Schlieren-Zürich 1934. – Vgl. in diesem FR u. S. 13, Anm. 2.

in jeder nur möglichen Weise zu bekämpfen¹². Die nötige Plattform brachte im Februar 1934 das Angebot, in die Hauptschriftleitung der Wochenschrift „Junge Front“ (später „Michael“) einzutreten, die von der Zentrale des katholischen Jungmännerverbandes in Düsseldorf herausgegeben wurde. Mit Johannes Maassen und Maria Clermont hat Thieme sie zum führenden Organ des Widerstandes der christlichen jungen Generation gegen die geistige Gleichschaltung ausgebaut. Er hat in oder zwischen ihren Zeilen alles nur Menschenmögliche an Opposition geleistet und zahllosen jungen Menschen entscheidenden Rückhalt geboten¹³. Im Januar 1936 aber erfolgte das endgültige Verbot der Wochenschrift. Thieme selbst mußte, unter dem Druck von Postkontrolle, Hausdurchsuchung und interner Warnung vor drohender Verhaftung schon im August 1935 Deutschland verlassen. Er fand schützende Aufnahme in seiner mütterlichen Heimat, der Schweiz.

C Von diesem Augenblick an ist Thiemes Sinnen und Trachten darauf gerichtet gewesen, mitzuhelfen an der Klärung und Bereitstellung von Grundlagen für den künftigen geistigen und politischen Neubau Europas nach dem fest geglaubten Ende der reaktionär-faschistischen Epoche. In seiner „kaum 20 km von der deutschen Grenze entfernten Landwohnung im Basler Jura“ sah er sich als „einer der ganz wenigen, vom Glück begünstigten Deutschen, die mit dem Leben ihres Volkes Fühlung halten können, ohne die Leiden, vor allem die Demütigungen, über sich ergehen lassen zu müssen, die das Regime diesem Volke seitdem nur immer härter und härter auferlegt hat“¹⁴. Über das Jahrzehnt hinaus, das bis zur Befreiung von diesem Regime verging, hat er ohne Amt, die Erkenntnisse seiner vorangegangenen Durchbruchphase vertiefend, an der Formulierung der Grundlagen einer besseren Zukunft gearbeitet. Teilweise noch aufgrund aus Deutschland mitgebrachter Manuskripte suchte er zunächst Antwort zu geben auf die Frage: Wie müßte das gesamte Bildungswesen von Grund auf erneuert werden, damit „das Alte Wahre“ der christlichen Bildung in gegenwartsmächtiger Form verlebendigt werde? Die Antwort bot eine umfassende Analyse der Situation der christlichen Geistes in der Gegenwart, eine leidenschaftliche Auseinandersetzung mit seinen Antipoden und ein groß angelegtes „Bildungsprogramm“¹⁵, das eine der eindrucksvollsten, alle „Kulturkritik“ der zwanziger Jahre hinter sich lassenden, positiv aufbauenden Leistungen des christlichen Denkens im 20. Jahrhundert darstellt. Alsdann war Thieme 1936/37 bemüht, die Quelle dieses Denkens, das Kernstück einer jeden „Christlichen Bildung“, die Heilige Schrift, in gegenwartsnaher, der christlichen Situation

gewachsener Sprache, Auswahl und Kommentierung dem deutschen Sprachraum vorzulegen. Das Ergebnis war „Herders Laien-Bibel“, die in den Folgejahren weit verbreitet der Erneuerung katholischer Bibelexegese manche Anstöße gegeben hat¹⁶. Immer deutlicher herangewachsenenes eschatologisches Bewußtsein ließ ihn in dem Buch „Am Ziel der Zeiten?“ unsere Zeit als die endzeitliche Phase der Heilsgeschichte begreifen¹⁷. Es war „ein Versuch, Vermutungen, die zwar an Gewißheit grenzen, aber doch nicht ganz zu ihr gelangt sind, in einer diesem Umstand angemessenen Form auszusprechen“. Es mündete (in der Form eines Dialoges mit Christen anderer Meinung) nach einer Deutung der christlichen Geschichte als vom historisch auseinandergezogenen Leben Jesu in der „Wahrscheinlichkeit, daß ihr (der Christenheit) höchstens noch ein paar Jahrzehnte verbleiben“¹⁸, schirmte diese Aussage überzeugend gegen sektiererischen Adventismus ab, zog Folgerungen für die Existenzhaltung der Christen und war insgesamt einer der stärksten Anstöße zur Erneuerung des christlichen eschatologischen Denkens.

Neben solchen Studien grundsätzlicher Deutung war Thieme um Kontakte mit der innerdeutschen Opposition bemüht. Zumal im Winter 1939/40 suchte er die faktische politische Entwicklung zu beeinflussen durch Aufrufe zu innerdeutschem Widerstand, durch Entwürfe für eine Erklärung des Altreichskanzlers Wirth, die dieser im Pariser Rundfunk plante, durch Briefe an westliche Politiker mit der Bitte um Verständnis für die innerdeutsche Situation¹⁹. Die letzteren machte er darauf „aufmerksam, daß der Krieg gegen den ‚Hitlerismus‘ doch wieder in den geschichtlich überholten ‚nationalen Krieg‘ zu entarten drohe“, kämpfte gegen „die Fortdauer jener tragischen Verständnislosigkeit für die innerdeutsche Situation, wie sie unter dem Terror sich entwickelt hat und darin Unerfahrenen unfählich ist“, und dagegen, daß man „das deutsche Volk als Ganzes mehr und mehr für die Verbrechen seiner Führung verantwortlich machen will“²⁰.

Je weniger solche direkten Versuche die ansteigende Kriegspsychose noch beeinflussen konnten, desto stärker konzentrierte sich Thieme auf die Erarbeitung auch der Grundlagen, die als politische Konzeptionen dem Neubau nach dem Kriege zugrunde gelegt werden könnten. Kernstück solcher Konzeption war ihm der Föderalismus, wie er ihn angesichts der überaus verschiedenen Reaktion der einzelnen deutschen Stämme auf den Nationalsozialismus bereits 1935 zu verstehen begonnen hatte²¹. So

¹² Mein Leben in Deutschland, Mskr. S. 43 und 47.

¹³ Charakteristisch für die Volksstimmung die Auflagen-Entwicklung der so geleiteten „Jungen Front“: Erschien sie im Januar 1933 in einer Auflage von 30 000 Exemplaren, so brachte ihr jedes der immer wieder erfolgenden zeitweiligen Verbote Absatzsteigerungen um mehrere zehntausend; und im Januar 1936, das heißt unmittelbar vor ihrem endgültigen Verbot hatte sie trotz allen schon vorher eingetretenen Verkauferschwerungen eine Auflage von 300 000 Stück erreicht – das Doppelte des offiziellen „Völkischen Beobachters“!

¹⁴ Mein Leben in Deutschland, Mskr. S. 91.

¹⁵ K. Thieme, Christliche Bildung in dieser Zeit, Einsiedeln 1935. Das VII. Kapitel bot die (neben R. Guardinis „Briefen vom Comersee“) wohl eindringlichste, vor dem Zweiten Weltkrieg geschriebene, christliche Auseinandersetzung mit dem Problem der Technik; das V. eine solche mit dem philosophischen Historismus.

¹⁶ Herders Laien-Bibel. Übertragen und erläutert von K. T., Freiburg, 1. Aufl. 1938, 2. und 3. Aufl. 1940, 4. Aufl. 1947, 1040 Seiten. – Begleitstudien zeugten von intensiver Einarbeitung in die Geschichte der bisherigen Bibelübersetzung, die Probleme der Bibelkritik und die Psychologie des Bibel-Umgangs; besonders: „Das ewige Wort in der Sprache unserer Zeit“, in: Schweizerische Rundschau, Jg. 1938, Heft 11, S. 3–11; „Um die Erneuerung der Väterexegese“, in: Liturgisches Leben, hrsg. von J. Pinski, Jg. 1938, Heft 1/2, S. 40–61.

¹⁷ K. Thieme, Am Ziel der Zeiten. Ein Gespräch über das Heranreifen der Christenheit zum Vollalter ihres Herrn, Salzburg, 1. Aufl. April, 2. Aufl. Juni 1939.

¹⁸ Zitate ebenda Vorbemerkung und S. 137.

¹⁹ Wortlaute wiedergegeben in der genannten Autobiographie S. 108 ff.

²⁰ S. 110 ff. der Autobiographie, die im Jahre 1940 für amerikanische Kreise in der Absicht geschrieben wurde, diese im Sinne einer Unterscheidung zwischen dem terrorisierten deutschen Volk und seiner Führung zu beeinflussen.

²¹ „Volk aus Völkern“, Leitartikel der „Jungen Front“ zum 1. Mai 1935.

nahm er als Ausgangspunkt seiner Überlegungen jenen bekannten Satz aus „Quadragesimo anno“, wonach es ein „Umsturz rechter Ordnung“ ist, „das, was von kleineren und niederen Gemeinschaften bewirkt und vollbracht werden kann, auf die größere und übergeordnete Gesellschaft zu übertragen“. Er entwickelte phänomenologisch wie naturrechtlich deduktiv, daß die tragenden „kleineren Gemeinschaften“ *nicht*, wie faschistische aber auch christliche Ideologen gemeint hatten, aus „berufsständischen“ Organisationen, sondern regional aus Wohngemeinden bestehen müßten, deren in direkter Wahl gewählte Vorsteher ihrerseits in indirekter Demokratie die Organe der größeren Einheiten, der Bezirke, Provinzen, Länder und Staaten, wählen sollten²². Nach diesen Grundsätzen müßten einerseits die innerstaatlichen Verhältnisse gestaltet werden, zumal die des künftigen Deutschland, dessen von mehreren Stämmen getragene Geschichte und Aufgabe gerade darin bestehe, nicht zu einer Einheitsnation verfestigt, sondern als föderalistisches „Volk aus Völkern“ zum Kristallisationspunkt der europäischen Föderation berufen zu sein – was Thieme in zwei höchst eindringlichen historischen Untersuchungen zu erweisen suchte, einer Studie über den Zusammenhang zwischen Reichsgedanke und kommunaler Bewegung im Mittelalter²³ und einer über den (mit Preußens Einfall in Schlesien beginnenden) Abfall vom Föderalismus in den letzten zwei Jahrhunderten deutscher Geschichte²⁴. Diese aus dem Subsidiaritätsprinzip entwickelten Grundsätze müßten zum andern die gesamte künftige Ordnung Europas bestimmen²⁵: Der nötige Zusammenschluß Europas werde Widerstände in den Völkern finden, wenn im Sinne der „Unionisten“ versucht würde, alle bestehenden Gemeinschaften in einem Über-Staat aufgehen zu lassen; die dagegen zu erwartende nationalistische Versteifung könne nur vermieden und Europa nur geeint werden, wenn es sowohl „oben“ als auch innerhalb jedes Gliedstaates föderalistisch nach dem Subsidiaritätsprinzip strukturiert werde²⁶. Man kann nur tief bedauern, daß aus all diesen Ansätzen Thiemes zu einer christlich bestimmten neuen Staats- und Gesellschaftslehre kein systematisch zusam-

menfassendes Werk hervorgegangen ist. Doch war dies zugleich Ausdruck und Folge der Schwierigkeiten, die dem Versuch begegnet sind, den geistigen und politischen Neubau Europas nach dem Krieg auf solche Grundlagen (wie sie nicht nur von Thieme verfochten wurden^{26a}) zu gründen.

D Sobald nach dem Kriege deutlich war, daß der Niedergang Europas viel tiefer ging als gehant, daß das politische Schicksal nunmehr von den beiden neuen Weltmächten geprägt wurde und daß die erstrebte Neugeburt Europas in der Realität nur bruchstückweise mehr gelang, hat sich Thieme konsequent den letztlich entscheidenden philosophisch-theologischen Grundlagenbereichen wieder zugewandt. Mit den unter dem Titel „Gott und die Geschichte“²⁷ veröffentlichten Studien hat er die Fragen der Geschichtstheologie in einer Weise gründlich weitergedacht, wie kaum ein anderer seit Kriegsende. Materialreiche Analysen über den Vorrang der Innenpolitik vor der Außenpolitik, über die Geschichte der Christenheit als Strukturprinzip der Geschichte der Menschheit, über das Gottkönigtum, fanden systematische Untermauerung durch Erörterungen über die Willensfreiheit, die Gefahr gnostischen Denkens und das Problem der Dogmengeschichte. In zahlreichen Aufsätzen wurden andere Fragestellungen der theologischen Ontologie vorangetrieben²⁸. Als sein Hauptanliegen, das vor allem er nach der Emeritierung vollenden wollte, betrachtete er selbst seit 1947 eine durchgreifende Neuübersetzung und Neuinterpretation der Heiligen Schrift, unter Fortentwicklung der von Buber und Rosenzweig entwickelten „wortstammgetreuen“ und „kompositions-analytischen“ Regeln. Nur wenige Bruchstücke dieser, von neuen Berufspflichten unterbrochenen Arbeit sind greifbar geworden²⁹, aber sie lassen ahnen, welche Impulse von kohärenten Ergebnissen dieser Vertiefung in die ewige Quelle ausgegangen wären.

Sein eigener Lebensweg wurde zu einem Abbild des nur bruchstückweisen Gelingens des europäischen Neubeginns. Keine führende Stellung im Aufbau und keine systematische Professur wurde ihm zuteil, sondern seit 1947 eine Gast-, seit 1953 eine ordentliche Professur für Geschichte am Dolmetscherinstitut der Universität Mainz in Gernersheim, dessen Direktor er 1954–59 war. Doch auch dieser mühsamen begrenzten Aufgabe hat er mit aller Redlichkeit gedient. Seine Abendvorlesungen in Gernersheim über „Große Gestalten der europäischen

²² Vgl. insbesondere „Korporativismus als entarteter Föderalismus“, in: Schweizer Rundschau, Jg. 1944, Heft 3, S. 3–12; entsprechende Entwürfe bis in zahlreiche Details in dem ungedruckten Buch-Manuskript: „Die Herrschaft der Verantwortlichen. Ein Beitrag zum Wiederaufbau mitteleuropäischer Staatsordnung nach dem Zweiten Weltkrieg“, geschrieben 1943.

²³ K. Thieme, Geschichte der abendländischen Völkerfamilie von Karl dem Großen bis zu Karl V., Lörrach, 1. Aufl. 1947, 2. Aufl. 1949 (entgegen dem vom Verlag gewählten Titel keine „Geschichte des Mittelalters“, sondern Herausarbeitung zweier Fragestellungen zu seiner Betrachtung).

²⁴ K. Thieme, Das Schicksal der Deutschen. Ein Versuch seiner geschichtl. Erklärung, Basel 1945; Überspitzungen grundsätzlich wieder eingefangen in dem schönen Aufsatz: „Möglichkeiten und Grenzen der Geschichtsrevision“, in: Frankfurter Hefte VI/8, Aug. 1951, S. 546–53; das „andere Deutschland“ eindrucksvoll herausgestellt in dem Lesewerk: „Laßt uns Menschen sein. Das humanistische Leitbild in der dt. Literatur der Goethezeit“, Lörrach, 1. Aufl. 1948, 2. Aufl. 1949.

²⁵ Entwickelt besonders in den Aufsätzen: „Föderalismus und Subsidiaritätsprinzip“, in: Politeia, Zeitschrift des internationalen Instituts für Sozialwissenschaft und Politik in Freiburg (Schweiz), Vol. 1, 1948, S. 11–18, und: „Das Prinzip des Föderalismus in der internationalen Gemeinschaft“, ebd. Vol. 2, 1950, S. 160–64.

²⁶ „Anders ausgedrückt: Auf das Subsidiaritätsprinzip kann sich gegenüber der umfassenden Gemeinschaft (Europa) nur berufen, wer es gegenüber der umfaßten Gemeinschaft anerkennt“ (Politeia 1948, S. 12).

^{26a} Vgl. als jüngste Zusammenfassung: W. Lippens, Europa-Föderationspläne der Widerstandsbewegungen 1940–1945, München 1968, 547 Seiten.

²⁷ K. Thieme, Gott und die Geschichte. Zehn Aufsätze zu den Grundlagen der Theologie und der Historik, Freiburg 1948 (vgl. Hochland, Jg. 42, 1950, S. 301–3).

²⁸ Besonders: „M. Palágyis Lebenswerk als Ausgangspunkt für thomistische Bemühung um das Freiheitsproblem“, Philosophisches Jahrbuch, Fulda 1948, S. 146 ff.; „Erste, zweite und dritte Person“, Philosophisches Jahrbuch, Fulda 1949, S. 51 ff.; „Josef Pieper, Ein Anwalt der Wirklichkeit“, Hochland Jg. 42, 1950, S. 284 ff.; „Karl Barth und seine Theologie“, Schweizer Rundschau, Jg. 1951/52, Heft 9, S. 1–15. Eine Sammlung „Philosophenbilder“ mit einer Fülle von knappen Charakteristiken erschien 1952 in Basel.

²⁹ „Die Komposition des Buches Genesis“, Schweizerische Kirchenzeitung, Luzern, 1. November 1945, S. 420 ff.; „Matthäus, der schriftgelehrte Evangelist“, Judaica IV, 2–3, 1949; „Das Mysterium Israels, Gottes Wort über die Juden in Pauli Römerbrief“, Rundbrief Nr. 5, Dezember 1949, S. 8–13, und Nr. 7, April 1950, S. 9–14; fortlaufende Exegese des Markus-Evangeliums und der Apostelgeschichte im „Christlichen Sonntag“, Freiburg 1950 ff.

Geistesgeschichte“ waren für alle Hörer unverlierbare Erlebnisse. Und nüchtern hat er in seiner andern großen Vorlesungsreihe, „Innenpolitische Entwicklung der europäischen Staaten seit 1914“, Ursachen der derzeitigen Zustände analysiert. Auch mit wichtigen Beiträgen zur Sowjetologie hat er der Erkenntnis der realpolitischen Gegenwart gedient.

Doch seit selbst die furchtbaren Erschütterungen durch den Zweiten Weltkrieg kaum Ansätze neuer Gestaltung hervorgebracht hatten, war Thieme überzeugt, daß dieser Welt nur eine baldige nächste Phase des 1933 angebrochenen „âge concentrationnaire“ bevorstehen könne. Die weitere Verminderung wirklich legitimer Obrigkeit in der Welt, der technische Fortschritt, der einen Welttotalitarismus möglich macht, und die Sammlung des Volkes Israel stärkten vollends sein Bewußtsein von der Nähe eschatologischer Ereignisse³⁰. Dieses, vor dem

³⁰ Vgl. als rückhaltloseste Zusammenfassung „Die heilsgeschichtliche Situation der jetzigen Weltstunde“, referiert in: Deutsche Volkschaft, Mitteilungen Aug./Sept. 1950, S. 7–9. Begründend die Artikel „Kommunismus“ und „Totalitarismus“ im „Lexikon des Kath. Lebens“, die Artikel „Chiliasmus“, „Juden“, „Utopien“ etc. im „Staatslexikon“. „Juden“ vgl. FR XI, 41/44. S. 15 ff. (Anm. d. Red. d. FR).

Krieg noch in Frageform „Am Ziel der Zeiten?“ gefaßte Bewußtsein hat er, in Übereinstimmung mit den verschiedensten Theologen, in seinem letzten systematischen Hauptwerk auf eindringlichste Weise als nach allen Anzeichen reale Auffassung der jetzigen Weltstunde aufgewiesen³¹.

Dies Bewußtsein von der Nähe eschatologischer Ereignisse aber war der tiefste Antrieb, um dessentwillen er in seinen letzten Lebensjahren alle nur verfügbare Kraft der Arbeit für das christlich-jüdische Verständnis gewidmet hat: Er hat die Vordringlichkeit dieser Arbeit stets mit der neutestamentlichen Verheißung endzeitlicher Einheit zwischen Christen und Juden begründet.

Die Leistungen Thiemes für dieses Verständnis, wie sie alle Jahrgänge dieses Rundbriefes bezeugen, näher zu würdigen, sind die folgenden Beiträge dieser Nummer bestimmt. Zum Aufweis ihrer tieferen biographischen Wurzeln wollte dieser Rückblick auf die vorangegangenen fünf Lebensjahrzehnte beitragen. Er erinnert in Dankbarkeit an den Weg eines Christen, der angesichts der Zukunft alle Folgerungen zu ziehen suchte.

³¹ K. Thieme, Biblische Religion heute. Hinweise und Ausblicke auf ihre geschichtliche und endgeschichtliche Entfaltung, Heidelberg 1960.

II Grundpositionen Karl Thiemes

Von D. Dr. Dr. Ernst Wolf, Professor für Systematische Theologie an der Universität Göttingen

Die Intensität, in der Karl Thieme sich vor allem nach dem Ende des Zweiten Weltkriegs der „Förderung der Freundschaft zwischen dem Alten und dem Neuen Gottesvolk im Geiste beider Testamente“ – ich weiß nicht, ob diese Zielbestimmung des „Freiburger Rundbriefs“ in ihrer Formulierung auf ihn zurückgeht¹, aber es klingt sehr nach seinem Sprachgebrauch – zuwandte, bedarf keiner näheren Umschreibung. Er hat seit 1948 diesen Rundbrief mit herausgegeben², und das schmale Sonderheft (XIV. Folge, 1962), das ihm zum 60. Geburtstag gewidmet ist, zeigt mit den acht wieder abgedruckten Stücken als Auswahl aus seinen eigenen Beiträgen die ganze Fülle und Weite der ihn in diesem Bereich bewegenden Fragen und Hoffnungen. Noch reicher wird das Bild, wenn man die große Zahl anderer einschlägiger Arbeiten aus seiner Feder hinzunimmt, vor allem auch die komprimierte Zusammenfassung in dem Aufsatz „Das Mysterium der Kirche in der christlichen Sicht des Alten Bundesvolkes“³, [s. u. S. 12], dazu die Erinnerungen an mancherlei Tagungen und Rundgespräche.

Als wir uns – Altersgenossen – etwa 1922 kennenlernten und alsbald anfreundeten, in einem heißen Sommersemester wohl als die einzigen Hörer einer überaus ge-

lehrten und von den „Normalstudenten“ als viel zu schwierig empfundenen Spezialvorlesung seines Vaters in Leipzig nebeneinandersaßen, war freilich von dieser entscheidenden Richtung seiner Interessen und seines Einsatzes noch nichts zu ahnen. Aber mit der von ihm herausgegebenen Zeitschrift „Religiöse Besinnung“, die im 4. Jahrgang 1933 ihr Erscheinen einstellen mußte, trat in einer charakteristischen Wendung vom religiösen Sozialismus zur ökumenischen Verständigung Entscheidendes auf den Plan.

Sehe ich recht, so sind es vier „Momente“, Beweg-Kräfte, die schließlich in dem Werk der letzten Jahre nach 1945 so intensiv zusammenwirken, sich aber schon frühzeitig melden und auch das ganze christlich-jüdische Gespräch tragen, wie Karl Thieme es geführt wissen wollte und führte:

1. die eschatologische (Nah-)Erwartung;
2. die ökumenische Hoffnung;
3. der heilsgeschichtliche Begriff des Volkes;
4. – alles umklammernd und zusammenführend – das Mysterium der Kirche.

Die Akzentsetzung des ersten Moments zeigt der Aufsatz über „Gemeinsamkeiten und Unterschiede zwischen frühchristlicher und marxistischer Eschatologie“ (Rel. Bes. IV 1931/32, 57 ff.). Zugleich manifestiert sich hier die besondere Vorliebe Karl Thiemes für das „Dialogische“. Im Hintergrund steht (noch) Kierkegaard, d. h. Thiemes Weg „durch Sören Kierkegaard zu Karl Marx“ (Zeitschr. f. Religion und Sozialismus 1929, Nr. 3). Bezeichnend sind die Parallelen, die Thieme

¹ Diese Formulierung geht auf Karl Thieme zurück. Anm. d. Red. d. FR.

² Das von K. Thieme letzte mitherausgegebene Heft war XIV/53/56, 1962. Nach seinem Tode ist Dr. Willehad Eckert OP in den Herausgeberkreis eingetreten (Anm. d. Red. d. FR).

³ In: Mysterium der Kirche in der Sicht der theologischen Disziplinen. Salzburg. Verlag Otto Müller.

zwischen Christentum und Marxismus aufzeigt: in erster Linie „die Verkündigung eines nahe bevorstehenden herrschaftslosen Friedensreiches auf Erden, hier ‚klassenlose Gesellschaft‘, dort ‚Reich Gottes‘ genannt, beiderseits als Resultat eines plötzlichen Umsturzes erwartet, nicht als Ergebnis langsam allmählicher Entwicklung; beiderseits auch als abschließender Endzustand der bisherigen Geschichte (bzw. ‚Vorgeschichte‘) der Menschheit; beiderseits als Reich der Freiheit, in das der Sprung aus dem Reiche der Notwendigkeit, ‚des Todes‘, hinüberführt“ (58). Dazu die Geschichtsvorstellung, die Geschichte nicht als geradliniges Fortschreiten interpretiert, denn beide kennen „eine gewisse Wiederholung des Anfangs im Endzustand, des Paradieses im Gottesreiche, des Ur-Kommunismus in der klassenlosen Gesellschaft. Sodann wird dieser Endzustand erst durch eine Katastrophe hindurch erreicht, eine Weltumwälzung bzw. eine Revolution, durch eine Zeit der Drangsal und Verelendung hindurch“ (59). Vor allem aber: „Marx verkündet als Erlöser den wider seinen Willen enteigneten, proletarisierten Menschen, Paulus den freiwillig gekreuzigten, menschengewordenen Gottessohn; Marx versteht unter dem Geist, den seine Gläubigen in sich verkörpern sollen, dem Klassenbewußtsein: sich als Enteignete erkennen und sich dagegen wehren, Paulus: sich gekreuzigt leben und darein fügen“ (64). Daraus ergibt sich als Konsequenz für Thieme: „wenn wir guten Grund haben, anzunehmen, daß das ins Unerträgliche wachsende Elend der Gegenwart auf keine andere Weise als durch das Entstehen einer klassenlosen und herrschaftslosen Gesellschaft behoben werden könne und jeder Versuch einer anderen Lösung zum blutigen Untergang führe, dann haben wir guten Grund, den geschichtlichen Augenblick des Endes der Geschichte als gekommen zu erachten; dann sagen die Zeichen der Zeit: ‚Der Herr ist nahe‘, und ‚der liebe jüngste Tag‘, wie Luther ihn nannte, beginnt schon heraufzudämmern. – Eine andere Möglichkeit, orthodoxen Marxismus und gläubige Christlichkeit zu vereinigen, ist nicht vorhanden. Wer da sagt, er sei Marxist, und gibt den Glauben an die klassen-, staats- und herrschaftslose Gesellschaft auf, der lügt und bricht dem Marxismus das Herzstück aus, wie der Leugner der Auferstehung dem Christentum“ (65). – Aus alledem ergibt sich die zuletzt freilich offen gelassene Frage: „Glauben wir, daß mit dem Marxismus als der radikalsten und letzten der großen antichristlichen Bewegungen, die durch die Sünden der Christenheit in der Person ihrer jeweils maßgebenden Vertreter ins Feld gerufen wurden, vonseiten Gottes die Ankündigung des unmittelbaren Bevorstehens seines letzten Gerichts gemeint und zugleich uns aufgegeben ist, das Anliegen dieses Marxismus aus dem Geiste der Gotteskindschaft statt aus dem der Gottlosigkeit heraus aufzunehmen und verwirklichen zu helfen: als Christen und unter den Wertgesichtspunkten des Christentums die anonyme Macht des Kapitals mit aller Kraft als das eigentliche Gottfeindliche zu bekämpfen und den von ihr Enteigneten, was an uns ist, zu ihrem Lebensrecht zu verhelfen, ohne irgend eine Lösung vor der klassenlosen Gesellschaft für mehr als einen neuen Kampfboden zu halten – oder sind wir überzeugt, daß der Marxismus in seiner geschichtstheoretischen Grundthese irrt und dann allerdings um der überspannten Hoffnung willen, die er weckt, verhängnisvoller und bekämpfenswerter ist, als irgend etwas zuvor?“ (68). Thieme hat selbst diese

Frage m. W. nur indirekt nach vielen Jahren beantwortet, als er in einem dankerfüllten Artikel über Johannes XXIII. sich von dessen Versöhnlichkeit gegenüber dem Kreml distanzierte. Aber darauf kommt es hier nicht an, sondern darauf, daß bei Karl Thieme der eschatologische Akzent im Sinn einer Naherwartung des Endes, der „Gerichtsreife“ der Geschichte gedacht ist. Das wird hier bereits deutlich spürbar und dann später noch deutlicher ausgesagt und führt drängend, verstärkt durch das Hereinbrechen des Nationalsozialismus und die an Thiemes Konversion stark beteiligte Enttäuschung an den evangelischen Kirchen zu seiner ökumenischen Haltung.

2. Man kann sie wohl am besten als ökumenische Hoffnung bezeichnen. K. Thieme hat sich energisch dagegen gewehrt, diese Hoffnung als eine Illusion abzuwerten. Zugespißt geschieht dies im Briefwechsel mit Prof. A. von Martin (Rel. Bes. IV, 1931/32, 113 ff.) über Thiemes eigenes „Programm“. Hier heißt es: „In Wirklichkeit bin ich viel zu felsenfest davon überzeugt, daß wir Katholiken und Protestanten dereinst ein Koexistenzmaximum geschenkt erhalten werden, die volle Einigkeit über alles und jedes, um nicht für heute die Verschiedenheiten, die Widersprüche zwischen uns genau so deutlich und genauso ernst ins Auge zu fassen wie die Gemeinsamkeiten. Nicht über ein noch so fromm gemeintes Kompromiß, sondern nur über das unerbittliche Zuendeleben (also nicht nur Zuendedenken!) unserer Eigenhaltung finden wir schließlich zueinander . . . Einfach weil ich an Jesus Christus glaube, steht a priori für mich fest, daß solches in letztem Ernst geführte Gespräch über Sein Evangelium, wie ich es in der R. B. führen helfen möchte, kein ideologischer Unfug sein kann, sondern Frucht tragen muß; ob wir sie selber pflücken oder nicht, ist dabei eine Frage zweiten Ranges und mir selbst verhältnismäßig gleichgültig“ (113 f.). – Thieme hat das Gespräch also immer wieder von der Bibel her zu führen versucht, sich um diese Basis bemüht – wie es seine so wirksame „Laienbibel“ manifestiert – und damit von sich aus sowohl dem neueren ökumenischen Gespräch seinerseits die Richtung gewiesen wie auch mit dem Insistieren auf die ganze Bibel die Frage nach dem christlichen Verhältnis und Verhalten zum Alten Bundesvolk in den Vordergrund rücken lassen. Kein ernsthaftes ökumenisches Gespräch kann daran vorbei geführt werden.

3. Volk ist für K. Thieme „in einem tieferen Sinne“ als Konfession zu begreifen, d. h. als „unsere und unserer Ahnen Antwort auf, unser Bekenntnis zu Gottes Wort, so wie wir dieses ewige Eine Wort je und je durch die tausend Jahre deutscher Geschichte verstanden – und mißverstanden haben . . . So gab es einst hellenisches Volkstum, das auf die homerischen Götter, es gab altgermanisches, das auf die Asen ‚antwortete‘; seit rund tausend Jahren gibt es in Mitteleuropa ein deutsches Volkstum, welches gegen die anderen Volkstümer weder räumlich noch gar blutsmäßig abgegrenzt ist, wohl aber mit voller Deutlichkeit durch die bewußte Teilhaberschaft an der geschichtlich gegebenen, oft verwirrend vielstimmigen und doch in einer Sprache niedergeschlagenen Antwort auf das Wort des dreieinigen Gottes, wie es in der Bibel geschrieben steht und in seinen Taten an diesem Volk zu ihm gesprochen wurde“ (so in dem Aufsatz „Una Sancta Catholica“. Rückblick und Ausblick 1933, mit dem Thieme im Abschlußheft 1933

der Rel. Bes. in stärkster Zusammendrängung eines plötzlichen Abschieds andeuten wollte, worauf die geleistete und noch zu leistende Arbeit hinzielen will; a. a. O. S. 51 ff.). Volk ist *laos*, *populus*, Volk Gottes, nicht zu verwechseln mit den säkularen Volksbegriffen des Ethnisch-Nationalen und des Demotisch-Sozialen, weder *natio* noch *plebs*. „Dabei kann nicht genug beachtet werden, daß Gottes Volk innerhalb des alten Christentums die Gemeinde der Gläubigen darstellt, die – aus den verschiedensten natürlichen Stämmen oder mythischen Nationen, sowie schließlich dem vormals auserwählten Volke heraus – zu einer neuen Einheit zusammengeschmolzen wurde, . . . das wiedergeborene Volk, *populus dei*, unter den zum Tode krankenden Völkern, den *gentes*“ (52). Das meint: „Allmählich, in dem Maße, in dem die christliche Kirche öffentlichkeitsbestimmend wird, wird dieses ihr Gottesvolk: *das* Volk, welches sich nun wiederum in Völker, in *nationes* aufgliedert, aber nicht mehr einfach in ‚natürliche‘ bzw. mythisch entsprungene, sondern in übernatürliche, geschichtliche Einheiten; d. h. in solche, die weniger vom Ursprung als von der Aufgabe, weniger von der Herkunft als von den ihnen in einem geschichtlichen Augenblick von Gott (wie einst seinem Volke Israel beim Abschluß des alten Bundes) gesetzten Ziel her bestimmt sind. So erscheinen sie gekennzeichnet durch die Gemeinsamkeit einer Sonderfunktion am Reiche Gottes, eines bestimmten Gliedcharakters am *corpus Christi*. Es gibt zwar nebenher durchaus noch natürliche Stämme bzw. Nationalitäten, aber geschichtlichen, und d. h. theologisch gesprochen: heilsgeschichtlichen Rang haben nur *die* Nationen, *die* Völker, die einen bestimmten Auftrag in der Christenheit erfüllen“ (52/53). Wir erfüllen unser Volkstum am vollkommensten, „gerade wenn wir uns am bedingungslosesten der einzigen Autorität des Gotteswortes unterstellen, nur an dieses und sein Gebot, nicht aber selbstgefällig daran denken, wie unübertrefflich unsere Art, ihm zu antworten, sich vor andern Arten ausnehme“ (54). Das führt auf der einen Seite zu dem Gedanken, daß das Wiederfinden eines Volkes zu sich selbst „im Allertiefsten – seine konfessionelle Einigung“ bedeute, gewiß nicht Ökumene als nationalpädagogische Folgerung, sondern als Gehorsam gegenüber dem Wort Gottes. Auf der anderen Seite richtet die Abweisung der Selbstgefälligkeit den Blick darauf, „daß uns in der unsäglichen Dunkelheit des jüdischen Schicksals die Folgen eines mißverständlichen, nämlich fleischlichen, nationalen Erwähltheitsbewußtseins mit besonderer Deutlichkeit vor Augen stehen“ (54). Am Rande steht die seltsame Bemerkung, es könne der Antisemitismus, der die Juden seitdem durch die ganze Welt begleite „gleichsam der unterbewußte Schrei danach“ sein, „daß sie sich endlich bekehren und damit die Wiederkunft des Herrn als Weltenrichter unter uns geschehe“ (55). Man sieht, wie hier die drei bisher skizzierten Momente des Eschatologischen, des Ökumenischen und des heilsgeschichtlichen Volkstumsbegriffs zusammenspielen.

Dazu kommt aber noch der betonte Hinweis darauf – Karl Thieme hat das immer wieder im einzelnen auch

exegetisch und dogmengeschichtlich zu erhärten versucht –, daß die Kirche „bis dahin“, bis zum Eintritt des Endes, „dieses unselige Volk beschirmen“ möge, „wie sie es anderthalb Jahrtausende lang beschirmt und mitaufbewahren geholfen hat“ (55).

Damit ist der Punkt erreicht, an dem Thiemes ganzes Bemühen um das neue christlich-jüdische Gespräch seinen entscheidenden Ansatz gewonnen hat, nämlich zuletzt bei dem Mysterium der Kirche „aus Juden und Heiden“. Erik Petersons gleichnamiges Buch von 1933 hat ihn tief beeindruckt, und dieses Stichwort von der „Kirche aus Juden und Heiden“ hat, vor allem seit dem Kirchenkampf, auch die evangelische Christenheit in Deutschland weithin nicht losgelassen.

4. Auf das Mysterium der Kirche braucht hier zum Abschluß nur knapp verwiesen zu werden. Was es für das christlich-jüdische Gespräch, was es für die ökumenische Hoffnung im weitesten Sinn bei Karl Thieme bedeuter, hat sich in den Freiburger Rundbriefen häufig genug niedergeschlagen, besonders eindrucksvoll in der Auslegung vom Röm. 9–11 im Aufsatz „Das Mysterium Israels“ (FR XIV, 1962, 15 ff.). Die große Zusammenfassung bringt schließlich der Aufsatz im Sammelband „Mysterium der Kirche“³. Bei der Lektüre hat man den Eindruck, als ob hier irgendwie unbewußt Karl Thieme sozusagen sein theologisches Testament niedergeschrieben hätte, die Krönung dessen, was in den zahlreichen historischen und geschichtsphilosophischen, philosophischen und theologischen Studien immer wieder mit teils ausgesprochenem, teils unausgesprochenem Appell zur Entscheidung, zumindest zur Antwort, von ihm ausgegangen ist. Manche Antwort ist ausgeblieben, auf nicht wenige hat Karl Thieme schmerzlich gewartet, aber beim Rückblick vertieft sich der Eindruck, daß vieles von der Saat aufgegangen ist und aufgeht, die er weitausholend großmütig ausgestreut hat, leidenschaftlich bestrebt, das „alte Wahre“ seiner Erfüllung näher zu bringen.

Was hier versuchsweise im Aufweis der vier „Momente“, der vier Bewegkräfte, die sich in ihrer Präsenz immer wieder punktuell verraten, skizziert worden ist, will auch nicht entfernt andeutungsweise die ganze Fülle, den beweglichen und bewegenden Reichtum seiner Gedanken und Intuitionen an den zentralen Stellen erfassen, sondern nur schlicht auf die entscheidenden Grundpositionen verweisen, die hinter der mitunter fast verwirrenden Diskussion der umtreibenden Probleme und der kritischen, oft zugespitzten Entschiedenheit die auch menschlich herausfordernde Verbindung eines kühlen Kopfes mit einem heißen Herzen verraten. Zugleich auch ein kleines Zeichen des bleibenden Dankes für eine bei aller Verhaltnenheit nie erloschene Freundschaft.

³ Das Mysterium der Kirche in der christlichen Sicht des Alten Bundesvolkes. In: Mysterium der Kirche in der Sicht der theologischen Disziplinen. Hrsg. von Ferdinand Holböck und Thomas Sartory. Salzburg. Verlag Otto Müller.

III Karl Thieme in Rom

Von Botschaftsrat I. Kl. i. R. Prälat Professor Dr. Josef Höfer, Paderborn

A In den von P. Severin Lamping OFM herausgegebenen Selbstdarstellungen . . . von „Menschen die zur Kirche kamen“¹ berichtet S. 28–44 unter dem Titel „Rationabile Obsequium“ Karl Thieme über seinen Weg zur katholischen Kirche. Darin äußert er sich auf S. 39 ff. über seine Stellung zum „wirklichen Rom“ (41), die sich bei einem römischen Aufenthalt im Frühjahr 1934 nach seinen Angaben geklärt hat. Er war am 30. Januar 1934 in der Liebfrauenkirche zu Leipzig-Lindenau konvertiert. Nach dieser geistlichen Vollendung seines Weges zur katholischen Kirche trat er (so schreibt er bei Lamping S. 39) bald danach „auch leiblich“ den Weg nach Rom an. Dort sei ihm zu allem anderen sogar noch die erkenntnismäßige Erledigung seines antirömischen Vorbehaltes dazu geschenkt worden.

Diesen Vorbehalt hatte er noch einmal in der Zeitschrift „Religiöse Besinnung“² mit den Worten geäußert: „Jeder Konvertit verringert die Zahl derer, denen das allgemeine, das katholische Erbe auch in den anderen Konfessionen alles ist; und fast jeder gesellt sich sogar zu denen, die das Anliegen der Reformation erkennen und eben dadurch die Kirchenspaltung verlängern, die genau solange anhalten muß, bis dieses Anliegen innerhalb des Katholizismus nicht bloß prinzipiell, wie zu allen Zeiten, sondern tatsächlich hier und heute seine Erfüllung findet: die Freiheit des Christenmenschen.“

Den Eindruck, daß es in Rom nicht erkannt und gewürdigt werde, daß in den anderen Konfessionen „das katholische Erbe . . . alles ist“ und daß dadurch das Anliegen der Reformation verkannt und dadurch die Kirchenspaltung verlängert werde, hatte er nicht aus seinen Studien zum Problem der Urkirche aus den Arbeiten Sohms, Harnacks, Holls und Kattenbuschs, nicht aus Petersons Aufsätzen und Vorträgen und nicht aus Dempfs „Sacrum Imperium“ gewonnen, sondern aus einer, wie er schreibt, „unerträglichen“ Propaganda und Apologetik und aus den Ansprüchen der menschlich-allzu menschlichen Wortführer der Kirche, die ihm bei seinen Erfahrungen in der Wirklichkeit der Arbeiterbewegung begegnet waren. Er war dazu gekommen, der „Willkür“ der eigenen Standpunkte prinzipiell abzusagen und seine Selbständigkeit nicht mehr an einen beliebig zurechtgedichteten, sondern an den Jesus Christus hinzugeben, der sich in der Wirklichkeit der Geschichte bezeugt hatte und der wohl Spaltung und Widerspruch auch unter denen, die an ihn glauben, geschehen lassen, aber nimmermehr sich selbst spalten und sich widersprechen kann. So hatte er den heiligen, ewigen, sichtbaren Leib Jesu Christi, durch tausend Wunden menschlicher Sündhaftigkeit entsteht und dennoch heilig, in der katholischen Kirche erkannt. Daß er sich ihr nun durch Konversion anschloß, drückte er pascalisch mit den Worten aus: „Nicht ich habe sie, sie hat mich erwählt.“³ Seine aus persönlicher Erfahrung kommenden Vorbehalte brachte er aber mit nach Rom.

Die letzten Hemmungen, die der Hinwendung zur katholischen Kirche entgegenstanden, waren geschwunden, als er „von zuständiger Stelle mit der größten Güte und Unbefangenheit empfangen wurde“ und er dadurch erkannte, daß es keinen Grund gäbe, sich von der Kirche fernzuhalten, wenn diese sich bereit erwiesen habe, den aufzunehmen, „der als freier ungebrochener Mann zu ihr kommt, ohne aus seinem Herzen eine Mördergrube zu machen“.⁴ – Das Hochland veröffentlichte im Heft 7, 1968, S. 608–623, unter dem Titel „Deutscher unter Deutschen“ den ersten Teil einer Selbstdarstellung Karl Thiemes, die von diesem 1939 als Preisarbeit in einem Wettbewerb der Harvard-University verfaßt wurde, deren Thema lautete: „Mein Leben in Deutschland vor und nach dem 30. Januar 1933.“ Seite 612 erwähnt er seine Begegnung mit Johannes Schauf – der 1933 als Ministerialdirigent im Preußischen Landwirtschaftsministerium Deutschland verließ, um später nach Brasilien auszuwandern –, von dem er sagt, er habe durch ihn zum erstenmal mit Staunen die Zeitaufgeschlossenheit gewisser Links-Zentrum-Kreise kennengelernt. Von Johannes Schauf, der gegenwärtig in Rom lebt, erfuhr ich, daß es der damalige Verbandspräsident der katholischen Arbeiterbewegung, Hermann Joseph Schmitt, war, der Karl Thiemes Vorbereitung auf die Konversion abgeschlossen hatte. Als Thieme 1934 nach Rom kam, befand sich dort Präses Schmitt, um die Stellung des Heiligen Stuhles zu erkunden und auch zu beeinflussen hinsichtlich des Fortbestehens der katholischen Verbände unter dem Hitler-Regime. Mit ihm weilte in Rom auch der am 14. November 1944 hingerichtete Bernhard Letterhaus⁵. Durch den befreundeten Präses Schmitt kam Herr Thieme auch zu mir, dem damaligen Vizerektor des Priesterkollegs in Santa Maria dell' Anima.

B Präses Schmitt und ich standen damals in engem Kontakt mit P. Robert Leiber SJ, dem Sekretär des Staatssekretärs Kardinal Pacelli. Durch P. Leiber erhielten wir Weisungen, die wir an unsere Bischöfe (für mich war zuständig Erzbischof Caspar Klein von Paderborn) weitergeben sollten, in denen bestimmt wurde, daß die katholischen Verbände unter allen Umständen weiter bestehen sollten, wenn es nicht anders gehe, dann ohne Bekundung im außerkirchlichen Leben.⁶

Karl Thieme, in dessen Gesellschaft sich damals Waldeemar Gurian befand, dessen Übersiedlung nach den USA vorbereitet wurde, erfuhr von diesen Bemühungen, die

⁴ Bei Lamping, S. 38.

⁵ S. Joseph Joos, „So sah ich sie, Menschen und Geschehnisse“. Augsburg 1958, S. 47–49, 152–153.

⁶ Im soeben erschienenen Band I der Akten deutscher Bischöfe über die Lage der Kirche 1933–1945, herausgegeben von Bernhard Stasiewski, Mainz 1968 [s. u. S. 134], findet sich S. 484 f. in einem Brief des Prälaten Kaas an Bischof Gröber vom 21. 12. 1933 eine Charakterisierung von Leibers Haltung: „Streng vertraulich teile ich Dir mit, daß auch Freund Robert unter dem Eindruck dauernd einkommender deutscher Informationen sich immer endgültiger in das Lager derjenigen begibt, die zu starken Aktionen des Vatikans drängen und die beispielsweise jetzt in der Weihnachtsallokution den Papst am liebsten in der Rolle Ciceros sähen, der den deutschen Catilinas vor aller Welt sein ‚Quousque tandem . . .‘ entgegenschleu-

¹ München 1935.

² 1933, S. 25–27; abgedruckt in: Karl Thieme, Deutsche evangelische Christen auf dem Wege zur katholischen Kirche. Akten und Abhandlungen. Verlagsanstalt Neue Brücke A. G., Schlieren-Zürich 1934.

³ Akten und Abhandlungen, S. 21.

wohl dazu beitragen, ihn auch das „Menschliche in der Kirche“⁷ positiv würdigen zu lassen.

Unabhängig von unserer Tätigkeit in diesem Kreise waren eingehende Gespräche, die er mit *Erik Peterson* führte, und andere, zu denen er ganz privat zum Vizerektor der Anima kam, an den ihn auch *Paul Simon* (seit der Machtergreifung Dompropst von Paderborn) empfohlen hatte. In den Anima-Gesprächen wurde, wiederum im Einvernehmen mit dem nicht daran teilnehmenden P. Leiber, der seinerseits über die Gespräche Kardinal Pacelli unterrichtete, der Inhalt der Adresse besprochen, die Karl Thieme mit seinen Freunden am 31. Oktober 1933 an Papst Pius XI. gerichtet hatte.⁸ [vgl. o. S. 7]

Ausgangspunkt der Gespräche war die Überzeugung dieses Freundeskreises, daß Luther ursprünglich eine Reform innerhalb der katholischen Kirche wollte, und daß sie sich abkehren müssen von einem Weg, der zur Trennung von der einen heiligen katholischen und apostolischen Kirche geführt habe. Sie fragten, ob nicht im Falle der Rückkehr ganzer Gemeinden mit ihrem Pfarrer, dieser als Priester der katholischen Kirche, andernfalls als Religionslehrer in der Gemeinde belassen werden könnte. Ein besonderes Anliegen war es, daß ihnen gestattet werden möchte, das überlieferte Vätererbe an Gebräuchen, Gesängen und Gedanken in der einen Kirche zu pflegen und dadurch den Mitbürgern im Reiche Christi, in welchem es viele Wohnungen gebe, auf alle Weise zu dienen.

dert – gleich, welche Folgen daraus entstehen...“ – In der Fortsetzung dieser Zeilen hebt Prälat Kaas hervor, daß die Befürworter dieser Strategie des Angriffs, insbesondere P. Leiber, Persönlichkeiten untadeligen Charakters, edelster Zielsetzung und unbestreitbarer Bildung, ja selbst realpolitischer Einsicht seien, denen kein Mensch, der sie kenne, vorwerfen könne, daß sie von Anfang an negativ eingestellt waren. – Erzbischof Caspar Klein gibt seine Haltung deutlich zu erkennen in einem Brief an Kardinal Bertram vom 28. 11. 1933, a. a. O., 869–871, erhalten im Nachlaß Faulhaber, München. – Papst Pius XI. richtete schon Ostern (1. 4.) 1934 durch Generalpräses Klenz, Düsseldorf, in einem Handschreiben einen Ostergruß an die katholische Jugend Deutschlands, in dem es heißt: „Eure Verbände sollen jedenfalls wissen, daß ihre Sache Unsere Sache ist“. A. a. O., 657–658. – Durch Herrn Diözesan-Archivar Dr. Cohausz wurde ich unterrichtet, daß die rechtzeitig in vermeintliche Sicherheit verbrachten Akten des Erzbistums Paderborn, welche den Kampf mit der NS-Regierung und Partei betreffen, sämtlich bei der Zerstörung Paderborns zugrunde gegangen sind.

⁷ Paul Simon begann damals sein Buch „Das Menschliche in der Kirche“, Freiburg 1936, zu schreiben.

⁸ Die Adresse ist veröffentlicht in Akten und Abhandlungen, S. 70–72. Sie wird hier abgedruckt, weil sie zwar nicht selten erwähnt wird, aber fast unzugänglich geworden ist.

An seine Heiligkeit, Papst Pius XI.

Der Wille, dem Gebot unseres Herrn Jesu Christi zu gehorchen, treibt uns, zu Dir, Heiliger Vater, zu flüchten, da wir nicht länger zu glauben vermögen, daß unseres Herrn Gebote in den Gemeinden, die unter dem neuen Bischof der deutschen evangelischen Kirche stehen, restlos und ausschließlich befolgt werden und – dem Aufbau dieser Kirche nach – befolgt werden können.

Die bedingungslose Bindung dieser Kirche an den gegenwärtigen Staat in Deutschland, dem selbstverständlich auch wir treu sind, wie es Christen geziemt, und die förmlich zum Gesetz erhobene Ausschließung unserer Mitchristen jüdischer Herkunft von allen kirchlichen Ämtern sind uns zum Zeichen geworden, daß diese neue Kirche in entscheidenden Punkten mit dem Geiste unseres Herrn Jesu Christi, wie er uns aus dem Neuen Testament entgegentritt und wie ihn die Tradition des unverfälschten Luthertums bisher bewahrte, in unversöhnlichen Widerspruch getreten ist; da unser Herr nicht nur sagte: „Gebt dem Kaiser, was des Kaisers“, sondern auch: „Gebt Gott, was Gottes ist“ – und er sein jüdisches Volk auch im unbekehrten Zustand mit glühendem Herzen liebte, wie wir das unsre.

Wir haben nun als solche, die Ihm gehorchen wollen, ganz klar erkennen müssen, daß trotz dem Widerstand einzelner und ganzer Körperschaften in der deutschen evangelischen Kirche keine Instanz

Es sei hier gleich bemerkt, daß ein solcher Anschluß nicht erfolgt ist. In den Anima-Gesprächen, die Thieme⁹ „unvergeßlich“ nennt, durfte ich Karl Thieme über die Tatsache orientieren, daß in manchen deutschen Bistümern (z. B. Mainz, Trier, Paderborn) deutscher Kirchengesang auch als Meßgesang seit langem üblich sei, daß zahlreiche evangelische Kirchenlieder rezipiert wurden und daß diese Gestaltung der Gottesdienste Aufgabe der zuständigen Diözesanbischöfe sei. Die römische Kurie müsse sehr darauf achten, kirchliche Angelegenheiten, welche durch die Bischöfe eines bestimmten Landes geregelt werden könnten, nicht selbst zu regeln. Ein solches Vorgehen könne dazu führen, daß etwa für Deutschland sehr passende Erlasse auch in Ländern als Gesetz aufgefaßt würden, deren Eigenart ihre Durchführung nicht oder noch nicht gestatte. Die Kurie komme oft in die Verlegenheit, Anordnungen treffen zu müssen, die ihr das Gepräge einer mehr gesetzlich tätigen als einer geistlich formenden Einrichtung gäben. Sie werde dazu u. a. veranlaßt durch eine von ihr nicht sehr geschätzte Unselbständigkeit und Verantwortungsscheu kirchlicher Würdenträger. Es könnten gegen diese Feststellung zweifellos viele geschichtlich begründete Einwendungen gemacht werden. Trotzdem, – so glaubte ich im Einvernehmen mit P. Leiber und aufgrund dreijähriger Tätigkeit in der Agenzie der Anima, welche den Geschäftsverkehr von etwa 30 deutschsprachigen Diöze-

vorhanden ist, die durch den Beistand des Heiligen Geistes jenem Abfall zu wehren vermocht hätte.

Nur das Apostolische Hirten- und Lehramt wäre dazu imstande gewesen; und so erweist es sich als Irrweg, daß im deutschen lutherischen Protestantismus einzelne Auffassungen Luthers im Gegensatz zum kirchlichen Bekenntnis der Augustana (Art. 7, 8 und 28) als allein maßgebend angesprochen werden – bis zur völligen Lossagung von jenem Amte. Dabei haben wir keineswegs vergessen, daß Luther ursprünglich eine Reform innerhalb der katholischen Kirche wollte; aber wir müssen heute einsehen, daß die Entwicklung des Luthertums – nicht ohne Zwang von außen – einen falschen, immer weiter aus der Kirche hinausführenden Weg gegangen ist, und sich damit auch von jenem positiven Reformwillen Luthers selbst entfernt, nur seine negativen Seiten betont hat. Darum wollen wir uns abkehren von diesem Weg, der zur Trennung von der Einen, Heiligen, Katholischen und Apostolischen Kirche geführt hat, und wollen demütig bitten, wieder in sie aufgenommen zu werden.

Da wir nun wissen, daß viele unserer evangelischen Mitchristen ähnlicher Erkenntnis wie wir selbst immer unausweichlicher begegnen, wollen wir außerdem fragen, ob es nicht möglich ist, daß unseren Brüdern die Rückkehr erleichtert werde, indem überall, wo eine ganze Gemeinde mit ihrem Pfarrer zurückkehren will, ihr dieser, wenn er fortan als Priester der katholischen Kirche angenommen und geweiht werden kann, als Geistlicher, andernfalls als Religionslehrer belassen werde.

Wir bitten zugleich um Verständnis dafür, wenn wir weiterhin den möglichst weitgehenden Gebrauch der Muttersprache im Gottesdienst pflegen, sowie überhaupt das uns aus den letzten Jahrhunderten überlieferte Vätererbe an Gebräuchen, Gesängen und Gedanken, soweit es mit der katholischen Sitte und Lehre nicht in Widerspruch steht, nun keineswegs verleugnen, sondern innerhalb der Einen Kirche so wahren und mehrten wollen, daß seine Früchte unsern engeren und weiteren Mitbürgern im Reiche des Königs Christus auf alle Weise dienen; damit wir – auch im Sinne seines Wortes: „In meines Vaters Hause sind viele Wohnungen“ – für die, welche durch die vierhundertjährige Kirchenspaltung hindurchgegangen sind, eine wohlliche Heimstatt bereiten helfen in dem Einen Hause des Herrn.

Wir selbst sind unser nur wenige; aber wir wenden uns voll Vertrauen und Zuversicht an Dich, Heiliger Vater, weil wir hoffen, daß die Antwort, die wir von Dir erbitten, auch andre in ihrem Gewissen zur Heimkehr verpflichten wird, und weil wir wissen, daß der gute Hirte um des einen Schafes willen, das sich verlaufen hat, keine Mühe scheut, wenn er die Möglichkeit sieht, es wieder heimzuholen. Am 31. Oktober des Heiligen Jahres 1933 vierhundert und viermal vier Jahre nach Luthers Thesenanschlag.

⁹ Bei Lamping, S. 39, f.

sen mit den kurialen Einrichtungen betreut, sagen zu dürfen, – sei die Kurie bestrebt, den guten Kräften in der Kirche zu dienen. Dabei werde sie geleitet vom Geist des Evangeliums, nicht zuletzt aber auch vom römischen gesunden Menschenverstand. Daß dieser in unserer deutschen Heimat leider nur selten zu finden ist, weil unsere deutsche Neigung zu grundsätzlich grundsätzlichem Erörtern von Fragen und Problemen mehr den hartnäckigen Willen Recht zu haben zur Geltung bringt als das sachliche Denken, hatte Karl Thieme auf seinem Lebens- und Studienweg erfahren. Bekannt war ihm auch der deutsche Hang zum denunzieren von Gegnern, unser, von Bismarck beklagter Mangel an Zivilcourage und wirklicher Selbständigkeit gegenüber Aufgaben, die nicht unter Führung eines wirklichen oder vermeintlichen Helden, sondern durch schlichten Einsatz der eigenen Person bewältigt werden können.

Diese Überlegungen und die Beobachtungen, die er während seines Aufenthaltes machen konnte, haben ihm geholfen, die oben erwähnten Vorbehalte in ihrer Begrenzung zu erkennen. Er schreibt¹⁰, „unser Affekt gegen ‚Rom‘ ist also in Wahrheit unser vordringlich schlechtes Gewissen wegen unserer eigenen Unselbständigkeit . . . Der deutsche Katholizismus muß von dem Minderwertigkeitsgefühl genesen, das ihn seit der Reformation . . . allzu sehr beeinträchtigt hat“. Er hatte schon in Deutschland erfahren, daß es in der heutigen katholischen Jugend ziemlich weitgehend geschwunden war. Diese Erfahrung sei die positive Ergänzung zu jenen römischen Gesprächen geworden, durch welche die Sorge um die Zukunft der Kirche in Deutschland, die von seinem „antirömischen Vorbehalt“, der in ihm übriggeblieben war, zum weitaus größten Teil beseitigt wurde.

Im Verlauf des Februar und März 1934 traten in das Gespräch ein P. J. Th. *Eschmann* O.P. (jetzt in Toronto), der mit den Studien zu seiner Arbeit über den Begriff der „Civitas“ bei Thomas von Aquin beschäftigt war¹¹, vorübergehend *Albert Mirgeler* und der rechtzeitig aus Deutschland fortgegangene jüdische Kunsthistoriker Dr. *Alfred Kuhn*. Die Unterhaltung mit Eschmann vertiefte die Gedanken, die Thieme in „Das alte Wahre“ abschloß. Er gewann dabei Einblick in die Tätigkeit und Fruchtbarkeit einer geschichtlich gewachsenen philosophischen „Schule“.

Schon in diesen römischen Wochen wurde es mir deutlich, daß Karl Thieme fast noch mehr zu tätigen Handeln begabt und berufen war als zu theoretischem Studium. Die Bedeutung der katholischen Kirche hatte er erkannt an ihrer Frontstellung zum neuen Heidentum des Nationalsozialismus. Daß er sich schon bald nach seiner Rückkehr nach Deutschland *Johannes Maassen*, dem Begründer und Herausgeber der in Düsseldorf erscheinenden Wochenzeitung „Die junge Front“ (später wegen Verbots dieses Titels umbenannt in „Michael“) zur Verfügung stellte und zeitweilig während Maassens Erkrankung auch als Herausgeber wirkte, entsprach seiner zum Handeln bestimmten Berufung. Da ich selbst Mitarbeiter der „Jungen Front“ war, außerdem bei meinem Wirken unter Bergleuten an der Ruhr die Schriften seines Leip-

ziger Lehrers Hermann Heller studiert hatte¹², kamen wir auch zu praktischen Erörterungen über die Notwendigkeiten und Möglichkeiten christlicher – katholischer Bildung und Jugendführung. *Johannes Maassen* trat später in diese Überlegungen ein. Sie führten u. a. zur Abfassung des Buches „Vom Streben junger Christen“: Reise ins Reich Gottes¹³. Maassen und Thieme hatten eine Darstellung der Kirche gewünscht, die einem jungen Deutschen helfen könnte, ihre Natur und Aufgabe der Kirche in der deutschen Wirklichkeit dieser Jahre zu erkennen und bewußt die Sendung des Laien, – sagten wir damals noch –, aufzunehmen. Der Erlebnis-träger dieses Buches hat Züge von Karl Thieme erhalten, so wie ich ihn damals kennenlernte und wie er auch bis zu seinem Eintritt in die Ewigkeit für mein Beobachtungsvermögen geblieben ist.

Zum erstenmal hatte ich ihn am 14. Februar bei mir gesehen. Das Gespräch, von Paul Simon ausgehend, hatte sich Dilthey zugewandt, dessen Werke ich als junger Doktor begonnen hatte zu studieren. Am 2. März notierte ich: „Begegnungen mit Thieme sind so außerordentlich wohltuend, weil ein solcher Mann im Wesentlichen steht, nicht im Schreiben um des Schreibens willen befangen ist, sondern immer unmittelbar sich dem Letzten und Entscheidenden ausliefert.“ Am 18. März schrieb ich: „Die größte Wohltat dieses beginnenden vierten Romjahres ist die Bekanntschaft mit Männern, die ‚echt‘ sind: Thieme, der ideale, sich furchtlos ohne Kompromiß einsetzende Gelehrte, der keine Zeit vergeudet und in höchster sittlicher Reinheit immer für sein Ziel tätig ist. . . . Dazu gehören in ihrer Art Kuhn und Leute wie H. J. Schmitt und Letterhaus. Das sind Arbeiter, die ohne persönlichen Ehrgeiz nur der Sache hingegeben sind, frei von jeglicher Kleinlichkeit.“

Diese Befähigung zu unmittelbarer Einwirkung auf andere hat den Stil seines Buches „Das alte Wahre“ geprägt. Es wäre Thiemes größte Freude gewesen, als wahrer Professor nicht nur, wie es ihm später beschieden war, einer Dolmetscherschule vorzustehen, sondern als Philosoph und Theologe erziehend zu wirken. Seine Bildungsgeschichte führte ihn bald nach Erscheinen in eine lebhaft Korrespondenz vor allem mit dem am 2. 2. 1945 hingerichteten Jesuitenpater *Alfred Delp*, einem Mann, der in Charakter und geistiger Struktur Thieme verwandt gewesen sein muß. Delp knüpfte besonders an den Abschnitt X an, der vom Jesuitismus und Rationalismus (147–156) handelt. Thieme sieht die „providentielle Mission“ der Gesellschaft Jesu in der Leistung, der vom Humanismus ausgehöhlten, von den Flüchtlingen der devotio moderna im Stich gelassenen katholischen Kirche, die durch Luthers Angriff zu der inneren Zersetzung noch äußere Wunden erhielt, einen Verband um diese Wunde gelegt zu haben, „der sowohl die halb abgetrennten Glieder wieder festband als auch die Schmerzen des Leibes linderte und seiner göttlichen Natur die Ruhe gab, seine Erkrankung allmählich zu heilen“ (147–148). *Alfred Delp* zeigte in seinen Briefen Karl Thieme den bis fast in die Gegenwart hinein nicht-katholischen Historikern wenig bekannten Ignatius von

¹⁰ Bei Lamping, S. 40.

¹¹ Thieme zitiert im Vorwort zu seiner Bildungsgeschichte des Abendlandes „Das alte Wahre“, Leipzig 1934, die leider unvollständig gebliebene Arbeit. Sie erschien in *Catholica* 1934, 83 ff., und *Angelicum* 1934, 224 ff.

¹² Vgl. Höfer, Vom Seelenzustand des noch katholischen Arbeiters, Paderborn 1927.

¹³ Das erste Viertel erschien 1936 in Maassens „Lebensbuch für junge Christen“: Bis an die Sterne, das ganze Werk, Freiburg/Brsg. 1937. – Beiden Ausgaben wurde durch Entziehung der Papierzuwendung weiteres Erscheinen unmöglich gemacht.

Loyola, der nicht weniger im geistlichen Leben des Evangeliums und der kirchlichen Vergangenheit beheimatet ist wie in der Zucht des spanischen Heeres. Die Antworten Thiemes zeigten nicht nur positives Verständnis für diese Hinweise. Er war sichtlich von diesem, für ihn ein Neuheitserlebnis darstellenden Ignatius wie von einer verwandten Natur, deren Aufgabe es ist, zu handeln, angesprochen. Er hat mir die ganze Korrespondenz in ihrem Verlauf in Durchschlägen zugesandt. Sie wurde bei der Zerstörung meiner Wohnung in Paderborn am 22. 3. 1945 vernichtet. Seine Gattin hat sie im Nachlaß bisher nicht finden können, und P. *Franz Tattenbach* SJ, der P. Delp betreute, teilte mir mit (am 16. 8. 1968), daß nach dessen Verhaftung möglichst alles vernichtet wurde, was sich bei ihm noch fand, darunter ein Koffer mit Akten, um dessen Vernichtung er durch eine telegraphische Nachricht während seines Gestapotransports von München nach Berlin – „so etwas brachte auch nur er zuwege“ – eigens bitten ließ¹⁴.

In Rom trat damals Karl Thieme nicht in unmittelbarem Kontakt mit P. Robert Leiber, obwohl dieser sein Partner bei der Vorlage der Adresse an Papst Pius XI.¹⁵ über Kardinalstaatssekretär Pacelli war. Der in der Verteidigung geistiger Anliegen persönlich ganz furchtlose Karl Thieme wurde in seinem menschlichen Verhalten gegenüber Personen, die für ihn Träger großer Verantwortung waren, von einer männlichen Bescheidenheit geleitet und vom Bestreben, im Dienst der Sache persönlich möglichst zurückzutreten. Das hat seinen Einfluß in sachlicher Hinsicht eher gehärtet als behindert. Sein Wirken in Rom hat, ohne sein Wissen, noch einen anderen Ordensmann ergriffen, dessen Tätigkeit von größter Bedeutung für die Weckung ökumenischen Denkens in der damaligen obersten Kongregation des Hl. Offiziums wurde. Es handelt sich um P. *Joseph Grendel* SVD, den längjährigen General der Missionsgesellschaft vom

Göttlichen Wort. Als Consultor der genannten Kongregation war er zuständig für die Beobachtung und Bewertung der theologischen Beziehungen zu nicht katholischen Kirchen und Gemeinschaften. Er kannte die an Papst Pius XI. gerichtete Adresse des Thieme-Kreises und hatte besonderes Verständnis für die Frage, ob es nicht möglich sei, „daß unsern Brüdern die Rückkehr erleichtert werde, indem überall, wo eine ganze Gemeinde mit ihrem Pfarrer zurückkehren will, ihr dieser, wenn er fortan als Priester der katholischen Kirche angenommen und geweiht werden kann, als Geistlicher . . . belassen werde“. – P. Grendel ist es gewesen, der im Frühjahr 1949 bei Papst Pius XII. durch das Hl. Offizium selbst die heute noch bestehende Möglichkeit bewirkte, daß verheiratete, evangelisch ordinierte und konvertierte Geistliche unter bestimmten, vom zuständigen Bischof zu prüfenden Voraussetzungen die Priesterweihe empfangen können.

Mit der Arbeit des von *Kardinal Bea* geleiteten Sekretariates zur Förderung der Einheit der Christen war Karl Thieme später in der, oben kurz gekennzeichneten zurückhaltenden Weise verbunden. Die Fülle von Arbeiten, die Israel, das alte Volk Gottes, betreffen¹⁶, hat fruchtbar auf das Dekret Pro Judaeis eingewirkt. Die positive Nachwirkung dauert an.

Karl Thieme war ein Landsmann von Gotthold Ephraim Lessing. Der Ausgangspunkt der Bemühungen dieser beiden Männer um die christliche Wahrheit ist ganz verschieden und verschieden das Ergebnis ihres Mühens. In der Haltung aber zur Wahrheit wie zu Verächtern geistiger Redlichkeit sind diese beiden Sachsen für mein Verstehen nahe verwandt. Wie Lessing, kam es auch Karl Thieme nicht in den Sinn, abzuwägen, ob er nicht mehr als einmal das sei, was man in England „a champion of lost causes“ nennt. Er trat auf den Plan opportune – importune. Schon in Rom drängte sich mir dieser Vergleich mit Lessing auf, und ich halte ihn aufrecht.

¹⁴ Der Name Karl Thieme steht auch nicht im Register des Werkes von Dr. van Roon über den Kreisauer Kreis, auch eine Nachfrage des Herrn P. Tattenbach im Archiv der Gesellschaft Jesu war ergebnislos.
¹⁵ S. Anmerkung 8.

¹⁶ Vgl. u. a.: Internationale katholische Studententagung über christlich-jüdische Beziehungen in Apeldoorn (August 1958). In: FR XI, 41/44, S. 80; FR XII, 49, S. 24 ff.; FR XIII, 50/52, S. 10; FR XIV, Sonderausgabe für Karl Thieme, Mai 1962 [Anm. d. Red. d. FR].

IV Karl Thieme — Wegbereiter christlich-jüdischer Begegnung

Von Dr. Willehad Paul Eckert OP

Die Erklärung des Zweiten Vatikanischen Konzils über das Verhältnis der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen erkennt die Fortdauer der Gnadengaben Gottes an die Juden ausdrücklich an, wendet sich gegen alle „Haßausbrüche, Verfolgungen und Manifestationen des Antisemitismus“ und heißt in Anerkennung des „Christen und Juden gemeinsamen geistlichen Erbes“ die Bemühungen ausdrücklich gut, die „die gegenseitige Kenntnis und Achtung fördern“¹, die gemeinsamen biblischen und theologischen Studien, das brüderliche

Gespräch. Wiewohl diese Erklärung des Konzils keineswegs alle Hoffnungen erfüllt hat, ja sogar Enttäuschung bei denen hervorgerufen hat, deren Erwartungen hochgespannt waren, dokumentiert sich in ihr sehr deutlich ein Wandel in der Haltung der katholischen Kirche gegenüber den Juden, wie er vor wenigen Jahrzehnten noch kaum zu erwarten war. Dieser Wandel wird Persönlichkeiten verdankt, die bereit waren, viele Jahre als Einzelgänger zu gelten, sich aber dennoch nicht von ihrem Weg abbringen zu lassen, der zu einem Neuverständnis des Verhältnisses der katholischen Kirche zu den Juden führen sollte. Einer der unbeirrbarsten und

¹ FR XVIII, 65/68, S. 27 ff. (Anm. sämtlich d. Red. d. FR.)

unermüdlichsten Streiter für dieses Neuverständnis war Karl Thieme. Das Ringen um den Konzilstext sollte er zwar nicht mehr erleben; denn schon 1963 erlag er seinem Leiden². Aber er durfte sich als Wegbereiter wissen und verstehen.

Wie es dem Wegbereiter nun einmal aufgegeben ist, mußte auch er erst für sich den Weg finden. So gibt es in seinem Verhältnis zu den Juden Wandlungen. Ein Motiv zu einer intensiveren Bemühung um ein christlich-jüdisches Gespräch schon vor dem Zweiten Weltkrieg mag in seiner Beschäftigung mit der Eschatologie liegen, seiner Überzeugung, daß sich die Menschheit dem Ziel der Zeiten nähere. Bei Otto Müller in Salzburg-Leipzig erschien 1939 sein Buch „Am Ziel der Zeiten? Ein Gespräch über das Heranreifen der Christenheit zum Vollalter ihres Herrn“. Die Vorbemerkung, die das Datum des Adventes 1938 trägt, sagt über die Absicht des Verfassers: „Der nachstehende Dialog ist ein Versuch, Vermutungen, die zwar an Gewißheit grenzen, aber doch noch nicht ganz bis zu ihr gelangt sind, in einer diesem Umstand angemessenen Form auszusprechen“, nämlich in der Form des Dialogs bzw. des Dreiergespräches. Von den drei Personen des Gesprächs gibt nur eine, Simon, die eigenen Meinungen des Verfassers wieder; die beiden anderen, Adamant und Florens, „sind Vertreter von Meinungen, die der Verfasser entschieden ablehnt, von denen aus er aber den hartnäckigsten Widerspruch gegen seine Vermutungen erwartet und deren Kritik gegenüber er darum seinen Standpunkt zu verteidigen wünscht“. Im ersten Teil des Gesprächs, dem „Eingangsstück“, werden die Zeichen erörtert, die für den endzeitlichen Charakter der Gegenwart sprechen. Eines dieser Zeichen ist für Thieme das Schicksal der Juden, wie er es miterlebte. Simon, der seine Meinung, wie eben erwähnt, vorzutragen hat, erinnert die Gesprächspartner an die Anekdote, nach der der Leibarzt Friedrichs d. Gr. in den Juden einen ganz sicheren Beweis für die Existenz Gottes sah. Dann setzt er hinzu: „Nun, daß die Juden heute wieder allenthalben gezwungen werden, sich als Juden, als besonderes Volk zu erkennen, nachdem sie anderthalb Jahrhunderte vor sich und anderen die Mimikry der Assimilation betrieben haben, daß die Juden wieder nach Sion zu wandern begonnen haben, daß die Juden deutlicher als je vor die Frage einer *irdisch uneinträglichen* Bekehrung zu Christus gestellt sind, das erscheint mir als das ernsteste Zeichen baldigen Endes neben dem der Missioniertheit des ganzen Erdenrundes!“³ Unter Berufung auf den Römerbrief (11, 35) erklärt Simon-Thieme dann: „Auf das Missioniertsein der Heiden folgt die endliche Bekehrung Israels und darauf die allgemeine Auferstehung, das Ende dieser Welt! Und eben darum erblickte ich in den jüdenfeindlichen Bewegungen unsrer Zeit, die sich noch immer weiter ausbreiten und ausbreiten werden, ein unübersehbares Zeichen dafür, daß die Halsstarrigkeit, mit der dieses Volk sich nun seit fast zwei Jahrtausenden weigert, seinen König anzuerkennen, nicht mehr lange wird vorhalten können ...“ Dann wird Jesus die Seinen unter Freudentränen in die Arme schließen, und sie werden erkennen, daß er in Wahrheit ihr Bruder ist (vgl. S. 29–33). Zu dieser Zeit ist, wie das Zitat verrät, Thieme noch von der Notwendigkeit der Bekehrung der Juden überzeugt.

Um die Ausführungen Thiemes in seinem Buch „Am Ziel der Zeiten“ richtig zu verstehen, muß man sich erinnern, daß er sie als Ergänzung zu seinen Erwägungen theologisch-grundsätzlicher Art zur heutigen Judenfrage empfand, die er im Entwurf zum ersten Teil der Denkschrift „Die Kirche Christi und die Judenfrage“ niederlegte. Diese Denkschrift, die zur Abwehr des Antisemitismus und der nationalsozialistischen Rassegesetzgebung verfaßt wurde, erschien in der Februarnummer 1937 der von Johannes Oesterreicher herausgegebenen Zeitschrift „Die Erfüllung“. Die theologisch-grundsätzlichen Erwägungen gliedern sich – jedenfalls in der Form, in der sie in der Zeitschrift publiziert sind – so: 1. Israel ist Gottesvolk – 2. Jesus ist wahrer Jude und liebte sein Volk – 3. Gott hat sein Volk nicht für immer verworfen – 4. Der Rassismus gründet sich auf einem naturalistischen Menschenbild, steht daher im Widerspruch zum Evangelium und der Kirche. „Und wenn alle Völker einer säkularisierten ‚Christenheit‘ in den Ruf einstimmen sollten: ‚Juda verreckel‘, auch dann noch würde die Kirche, die nach Jesus, dem Christus aus dem Hause Davids genannt ist, nicht anders können als rufen: Friede über Israel!“ (S. 83). Zum Beweis dafür wird die Verurteilung des Antisemitismus durch das Dekret des Heiligen Offiziums vom 25. September 1928 herangezogen. Thieme hat sich auch später immer wieder auf diese Verurteilung des Antisemitismus durch Rom berufen. Freilich steht der Text in einem etwas überraschenden Zusammenhang, nämlich dem der Verurteilung der Amici Israel. Aber diese Verurteilung sollte eben nicht als Rechtfertigung des Antisemitismus verstanden werden. Wie fern freilich das Heilige Offizium damals noch von den Einsichten des Zweiten Vatikanischen Konzils war, zeigen seine Worte nur zu genau: „Die katholische Kirche pflegt stets zu beten für das Judentum, das der Träger der göttlichen Verheißung bis auf Christus war, trotz, ja gerade wegen seiner nachfolgenden Verblendung. Von dieser Liebe bewogen, hat der Apostolische Stuhl dieses Volk gegen ungerechte Mißhandlungen in Schutz genommen, und wie er jeglichen Neid und jegliche Eifersucht unter den Völkern mißbilligt, so verurteilt er ganz besonders den Haß gegen das einst von Gott auserwählte Volk, nämlich jenen Haß, den man gewöhnlich mit dem Wort ‚Antisemitismus‘ zu bezeichnen pflegt.“ Von der Fortdauer der Gnadengaben Gottes, von dem Fortbestand des einen Bundes ist da noch keine Rede.

Die Arbeit am Entwurf des Gutachtens über die Kirche Christi und die Judenfrage hatte Thieme in engeren Kontakt mit Johannes Oesterreicher gebracht, der aus der zionistischen Jugendbewegung kommend in Wien Medizin studiert hatte und unter dem Einfluß seiner Begegnung mit Dr. Max Josef Metzger, der später um seiner Friedensbemühungen willen von den Nationalsozialisten verurteilt und hingerichtet werden sollte, konvertierte und Priester wurde. Bis zum „Anschluß“ Österreichs wirkte Johannes Oesterreicher vor allem durch die von ihm geleitete Zeitschrift „Die Erfüllung“ für ein besseres Verständnis von Juden und Christen. Gewiß, auch er war Judenmissionar. Er sah sich deshalb mancherlei Mißtrauen jüdischerseits ausgesetzt. Aber ihm ging es nicht lediglich um die Gewinnung einzelner Juden für die katholische Kirche. Wer die Jahrgänge seiner Zeitschrift Heft für Heft durchblättert, wird mit Bewunderung feststellen, wie unbeirrbar und mutig Johannes Oester-

² s. FR XV, 57/60, S. 71 ff.

³ a. a. O., S. 29 f.

reicher gegen alle Formen des Antisemitismus Stellung nahm, auch gegen die, die sich christlich zu tarnen suchten. Angesichts der antisemitischen Beeinflussung der christlich-sozialen Partei und darüber hinaus eines nicht unerheblichen Teils des österreichischen Klerus wird man diesen Kampf um so höher bewerten. Johannes Oesterreicher gelang die Flucht. In den Vereinigten Staaten konnte er sein Werk fortsetzen, das nun nicht mehr der Mission, sondern der Begegnung dient. Karl Thieme widmete ihm eingedenk der gemeinsamen Sorge um das Schicksal der Juden sein Buch „Kirche und Synagoge. Die ersten nachbiblischen Zeugnisse ihres Gegensatzes im Offenbarungsverständnis: Der Barnabasbrief und der Dialog Justins des Märtyrers“. Noch während des Zweiten Weltkrieges hatte er es in der Schweiz verfaßt. Veröffentlicht wurde es 1945 im Verlag Otto Walter in Olten. Außer einer Übersetzung dieser Dokumente des christlich-jüdischen Gegenübers in der Antike enthält der Band noch eine Einführung, Erläuterungen und ein ausführliches Nachwort. Im Nachwort würdigt er das Wirken Oesterreichers, der im Gegensatz zu früheren Judenmissionaren sich nicht mit der Sorge um die Seelen begnügt habe, sondern für die Juden unter Einsatz seines Lebens gegen den Rassenwahn eingetreten sei. Ihm sei es im übrigen weniger um Individualseelsorge gegangen, sondern um die Eröffnung des „Gesprächs mit der Synagoge als solcher“. „Die Erfüllung“ wertet Thieme als einen Anfang. Er erhofft ihr Wiedererstehen als „ein Organ ruhiger Darlegung der rechtverstandenen, der im Neuen erschlossenen Gottesoffenbarung des Alten Bundes“. Diese Zeitschrift soll sich auf die „vornehme Auseinandersetzung mit dem jüdisch-religiösen Schrifttum“ einlassen, liebevoll geduldig eingehen auf „ernstnehmbare jüdische Kritik“. Dann setzt er hinzu: „So und nur so besteht Aussicht, daß sich dann – wahrscheinlich zunächst eher in Form von brieflichem als der von mündlichem Austausch – zwischen ernsthaft nur die Wahrheit und die ganze Wahrheit suchenden Juden und für das Gespräch mit ihnen vorbereiteten Christen überhaupt erst wieder einmal eine gemeinsame Sprache zwischen diesen beiden Partnern, also letztlich zwischen Kirche und Synagoge, herausbilden wird, in der man nicht aneinander vorbeiredet“ (S. 209). Das Ziel, das den ganzen Band bestimmt, wird ein paar Zeilen später noch einmal genannt: „Eine solche gemeinsame Sprache aber ist Voraussetzung dafür, daß eines Tages – wann, weiß nur Gott – nicht bloß einzelne Juden, sondern die dann vorhandene Judenheit sich jener inständigen Werbung ergeben wird, die bisher fast zweitausend Jahre umsonst an sie herangetragen ward“ (S. 210). Dies ist freilich für ihn nur eine der Voraussetzungen. Eine andere ist neben Gottes Gnadenwalten die, daß die Heidenchristen die Juden auf ihr Heil eifersüchtig machen. Noch ist auch Thieme die Dauer der Gnadengaben, die Fortdauer des Bundes nicht völlig klar. Viele der Ausführungen in seinem Buch „Kirche und Synagoge“ erschienen ihm später, in der Rückschau, als unzulänglich. Er scheute sich nicht zu bekennen, daß er sich über den Standpunkt, den er in den letzten Kriegsjahren eingenommen hatte, weit hinausentwickelt hatte. Johannes Oesterreicher empfand schon damals das Buch letztlich als unbefriedigend und gestand das auch freimütig ein. Im Freiburger Rundbrief nahm Thieme die Gelegenheit wahr, mit ihm über seine Thesen zu diskutieren. Unter dem Eindruck der Nachrichten über

Auschwitz und die anderen Orte der Vernichtung der Juden kam Thieme zu einer klaren Ablehnung der Judenmission (vgl. FR XII, 49, 1960, S. 25). Nach dem Zweiten Weltkrieg stellten sich ihm die dringlichen Aufgaben, Nachspüren den Wurzeln des Antisemitismus, Nachprüfen, wie weit der Antisemitismus im christlich motivierten Judenhaß seine tiefsten Ursachen hat, Werben für einen Dialog zwischen Juden und Christen, wobei dieser Dialog als ein auf Glaubensfragen bezogener verstanden werden sollte, Eintreten für die Erkenntnis, daß die Juden als Gesprächspartner am ökumenischen Dialog beteiligt werden müßten, weil ohne sie auch ein innerchristliches Gespräch letztlich zum Scheitern verurteilt ist. Karl Thieme lernte die Gespaltenheit der Christenheit begreifen als Folge eines ersten und folgenreichsten Schismas, das zwischen der christlichen Urgemeinde und ihrer jüdischen Umwelt^{3a}. Darum trat er für das trikonfessionelle Gespräch ein. Auf dem ersten Nachkriegskatholikentag in Mainz 1948 fand er erstmals ein Forum, auf dem er sich öffentlich vor seinen katholischen Hörern für eine Revision des christlich-jüdischen Verhältnisses einsetzen konnte. Den von evangelischen und katholischen Theologen 1947 erarbeiteten Seelischer Thesen zum Religionsunterricht gab er drei Jahre später eine noch präzisere Form, die er im Freiburger Rundbrief veröffentlichte⁴. Die erste Nummer des Freiburger Rundbriefs lag zum Mainzer Katholikentag vor. Unmittelbar nach der Währungsreform war sie nichts anderes als ein hektographiertes Heft. Der Rundbrief entwickelte sich bald, seine Nummern erschienen in unregelmäßiger Folge, bis schließlich ein Jahrbuch zum jeweiligen Stand des christlich-jüdischen Gesprächs aus ihm wurde. Bis zu seinem Tod im Jahre 1963 hat Karl Thieme neben Frau Dr. Luckner maßgeblich das Gesicht des Freiburger Rundbriefes bestimmt. Darüber hinaus hat er in zahlreichen Artikeln in Zeitschriften und in Lexikas für eine Revision des Bildes von Juden und Judentum und für die Ermöglichung eines brüderlichen Gesprächs zwischen Juden und Christen gekämpft. Brennend lag ihm am Herzen, daß vor allem junge Menschen in dem Geist eines Neuverständnisses erzogen würden. Darum nahm er an den Bergneustädter Gesprächen teil, die vom VDS 1960 einberufen wurden und deren Frucht das Buch „Erziehungswesen und Judentum“⁵ ist. Nicht zufällig scheint es mir zu sein, daß die letzte Konferenz, die Karl Thieme hielt, schon im Angesicht des Todes, im untrüglichen Vorgefühl, daß ihm nur noch wenige Tage zu leben vergönnt waren, jungen Theologen galt, denen er als sein Vermächtnis die Revision des christlich-jüdischen Verhältnisses mit auf den Weg geben wollte⁶.

Es würde den Rahmen eines kurzen Aufsatzes sprengen, sollten hier alle Aufsätze und Artikel im einzelnen genannt werden, die Thieme dem Thema der Revision des christlich-jüdischen Verhältnisses widmete. Aber wenigstens zwei Beispiele seien hier noch einmal in Erinnerung gerufen. Besonders am Herzen lagen Thieme die trikonfessionellen Gespräche, die die Evangelische Akademie in West-Berlin veranstaltete. Die Ergebnisse bzw. die Referate der Tagung 1961 liegen in dem von ihm gemeinsam mit Wolf-Dieter Marsch veröffentlichten Band

^{3a} Vgl. o. S. 3.

⁴ Vgl. FR XVI/XVII, 61/64, S. 54 ff.

⁵ Vgl. FR XIII, 50/52, S. 84 f.

⁶ Vgl. FR XV, 57/60, S. 161 f.

vor „Christen und Juden. Ihr Gegenüber vom Apostelkonzil bis heute“. Matthias-Grünewald-Verlag/Vandenhoeck & Ruprecht⁷. Karl Thieme steuerte dazu als eigenen Beitrag einen Überblick über die Entwicklung des Verhältnisses von Kirche und Judentum im Abendland während des Frühmittelalters bei unter dem Titel: Spaltung und Spannung vom Apostelkonzil bis zu Agobard von Lyon. In dem gemeinsamen Vorwort der Herausgeber heißt es: „In jenen Jahren des Inferno (der Vernichtung der Juden durch die nationalsozialistischen Machthaber und ihre Spießgesellen) wurde manchem Christen nicht nur praktisch das Absurde einer christlichen Wendung gegen Israel klar – auch theoretisch begann eine Neubesinnung, die heute noch nicht abgeschlossen ist, aber deren wichtigste Ergebnisse sich doch durchzusetzen begonnen haben. Zunächst: Das Verhältnis der Kirche zu Israel ist nicht vergleichbar ihrem Verhältnis zu irgendwelchen ‚heidnischen‘ Völkern. Die gemeinsame Herkunft aus dem unauflöslichen Gottesbund, die gemeinsame Grundlage der Schrift des Alten Testaments, verbindet sie beide und verweist sie aufeinander. Sodann: In Israel erkennt sich die Kirche gleichsam gespiegelt als ‚Gestalt der vergehenden Menschheit‘, als immer wieder ans Kreuz und in die Buße gewiesen; ihr Heiland, der ‚leidende Gottesknecht‘ (Jes 53), ist kollektiv auch in Israel zu lebendiger, im Sinne von Kol 1,24 heilsbringender Gestalt gekommen. Schließlich: An Israel erkennt die Kirche, was es heißt, erwählt, ausgesondert, zu besonderem Schicksal gegenüber den ‚Völkern‘ bestimmt zu sein. Ihre Fremdheit gegenüber den Systemen und Gestalten der Gesellschaft ‚dieses Aions‘, ihre Berufung zur ‚Stadt auf dem Berge‘ (Mt 5,14) wird ihr am Schicksal dieses Volkes beispielhaft deutlich“ (S. 9f.). Wer das zugibt, muß zustimmen, daß ein „christlicher Antijudaismus“ widersinnig ist. Er muß die Forderung nach einem christlich-jüdischen Dialog bejahen. Freilich: „Einer Verständigung zwischen Christen und Juden sind – auch gerade in der neu erfahrenen Nähe beider Bundesvölker – deutliche Schranken gesetzt: Es kann in ihr nicht darum gehen, Gegensätze des Glaubens und der Lehre zu nivellieren, sondern nur darum, einander im Gegenüber zu erkennen“ (S. 11). Die Herausgeber wissen, daß grundlegende Begriffe und Chiffren des Glaubens – wie Vater, Reich Gottes, Schuld, Vergebung, Knecht Gottes – verschieden von Juden und Christen gedeutet werden. Sie wissen, daß die jüdische Religion zwar reich an praktisch-ethischen Weisungen, aber arm an Dogmen ist. Aber gerade darum kann das Gespräch Juden und Christen vor Einseitigkeiten des Selbstverständnisses bewahren. Die Herausgeber halten daran fest, daß trotz aller Gegensätze Juden und Christen einander viel zu sagen haben. Ein Hindernis des Gespräches ist der christlich motivierte Judenhaß. Thieme war sich darüber klar, daß ein christlich-jüdisches Gespräch nicht zu haben ist, wenn Christen den Versuch machen, die Vergangenheit einfach zu verdrängen. Darum beschäftigt ihn immer wieder das Phänomen dieses christlich motivierten Judenhasses. Davon legt noch einmal das zuletzt von ihm herausgegebene Taschenbuch Zeugnis ab: „Judenfeindschaft, Darstellung und Analysen“⁸. Die harten Worte, die in Evangelien und Paulusbriefen sich gegen die Juden finden, deutet er als Zei-

chen eifernden Werbens. In dem Artikel, den er für das Lexikon für Theologie und Kirche zum Stichwort Antisemitismus verfaßt hat (Bd. I, 2. Auflage, Sp. 658f., erschienen 1957), spricht er vom „prophetischen Zorn der jüdischen Apostel Jesu Christi auf ihre abgeirrten Brüder“. In der Einführung zum Sammelband „Judenfeindschaft“ braucht er eine fast gleichklingende Redewendung, nämlich „von prophetischer Leidenschaft in Zorn und Liebe durchglühten Ringen eines Jesus und Paulus um die Herzen des eigenen Volkes“. Noch sei das Wissen um das Verbindende, das Gemeinsame stärker gewesen als alles, was Grund zur Trennung sein konnte. Je mehr aber die Christen aus den Heiden die Judenchristen an Zahl und Bedeutung übertrafen, desto mehr sei das ursprüngliche einander trotz allen Streitens Noch-Verstehen einem grundsätzlichen Unverständnis und damit dann einem gehässigen Antijudaismus gewichen. „Immerhin“, so setzte Thieme hinzu, „hat zu keiner Zeit das Zeugnis von der Verbundenheit von Christen und Juden im alttestamentlichen Ursprung und im endzeitlichen Ziele völlig gefehlt.“⁹ Die Abwehr des Antijudaismus verbindet er darum mit dem Versuch, diese Verbundenheit wieder stärker ins Bewußtsein der Christen zu heben. Seinen Überblick über die Erscheinungsformen einer religiös motivierten Judenfeindschaft aus christlicher und mohammedanischer Sicht (a. a. O. S. 48–79) beschließt er darum folgerichtig mit den Seelisberger Thesen.

Thieme hat sich immer wieder mit der Heiligen Schrift und ihrer Exegese beschäftigt. In den ersten Jahren der Emigration, seit 1935, in die Schweiz, befaßte er sich mit der Herausgabe und der Kommentierung von Herders Laienbibel, erschienen Freiburg 1938, 3. Auflage 1947. 1960 veröffentlichte er „Biblische Religion heute“⁹. Im Freiburger Rundbrief setzte er sich wiederholt mit den neueren Veröffentlichungen zur neutestamentlichen Exegese auseinander, befragte sie auf ihr Verständnis der christlich-jüdischen Verbundenheit. Seine Anthologie „Dreitausend Jahre Judentum. Quellen und Darstellungen zur jüdischen Geschichte“¹⁰ setzt mit den biblischen Zeugnissen ein; „weil“, wie er im Nachwort schreibt, „auf Gesetz, Propheten und Gesetzeserneuerung alles jüdische Dasein gegründet ist“. Im zweiten Abschnitt dieser Anthologie läßt er dann Zeugnisse der Selbstbehauptung bis zur Zerstörung des herodianischen Tempels zu Wort kommen, der dritte Abschnitt „dokumentiert jene ‚Überlieferung‘, dank welcher sich die nicht mehr ‚bodenständige‘, aber ‚bibelständige‘ jüdische Gemeinschaft als ‚Volk ohne Raum‘ im Vollsinn dieses Wortes durch zwei Jahrtausende behauptet hat“. Gefährdung und geistiger Behauptung sind die folgenden Abschnitte gewidmet, der abschließende dann dem „Dauernden“, der Frömmigkeit in Haus und Familie und dem Verständnis des Gottesknechtes^{10a}. Mit den Vorarbeiten zu dieser Anthologie hatte Thieme schon 1954 begonnen. Doch hatte er die Fertigstellung wegen anderer wichtiger Verpflichtungen immer wieder aufgeschoben, nicht zuletzt in der Hoffnung, die ausgewählten Texte gründlich am Original überprüfen zu können. Eine Welle antisemitischer Äußerungen, die mit dem Bekanntwerden der Schmierereien an der Kölner Syn-

⁷ Vgl. FR XIII, 50/52, S. 80 ff.

⁸ Vgl. FR XV, 57/60, S. 142.

^{9a} In: Judenfeindschaft . . . S. 11.

⁹ Vgl. FR XII, 45/48, S. 73 f.

¹⁰ Vgl. FR XIII, 50/52, S. 122.

^{10a} a. a. O., vgl. dazu u. S. 24.

agoge an der Jahreswende 1959 ausgelöst wurden, veranlaßte ihn, den schmalen Band abzuschließen und zu veröffentlichen, um so durch Information zu einer richtigen Meinungsbildung beizutragen. Sein Ausgehen von der Bibel konfrontierte ihn mit den beiden jüdischen Denkern, die durch ihre Neuübersetzung der Heiligen Schrift zu einem neuen Lesen und Verstehen der Bibel wesentlich beigetragen haben, Martin Buber und Franz Rosenzweig.

Formulierungen Thiemes zum Thema „geistlicher Tod“ in der ersten Nummer des Freiburger Rundbriefes hatten bei Martin Buber Anstoß erregt und waren Anlaß eines Briefes an ihn. Thieme antwortete bereitwillig und machte den Vorschlag, die Korrespondenz im Freiburger Rundbrief zu veröffentlichen. Buber stimmte zu. Dies war das erste Beispiel eines Briefwechsels, den der Freiburger Rundbrief zu kontroversen Fragen veröffentlichte, die Christen wie Juden in gleicher Weise bewegen¹¹. Freilich hatte Martin Buber seinen Adressaten bereits in seinem Brief vom 25. Juni 1949 davor gewarnt, seine Antwort als die jüdische Antwort zu werten; denn er sei „keineswegs ein gläubiger Jude im repräsentativen Sinne“. Gegenstand des Briefwechsels zwischen Buber und Thieme war die Frage, ob die Erwartung, daß die Juden sich zu Christus bekehren würden, nicht grundsätzlich die Möglichkeit eines christlich-jüdischen Gesprächs aufhebe. Wenn Thieme am 18. Juni 1949 meinte, daß doch auch der gläubige Jude den gläubigen Christen erhofft als einen solchen, der am Ende in Jesus doch nur einen Menschenpropheten sehen wird, der auch ihn zum persönlichen Gott geführt hätte, so widersprach ihm Buber in seinem Antwortschreiben vom 25. Juni 1949 und setzte überdies hinzu: „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 trennt. Es ist mir selbst letzter Ernst mit der Überzeugung, daß wie die Juden keine Christen, so auch die Christen keine Juden zu werden bestimmt sind.“ Judentum und Christentum sieht Buber als zwei voneinander unabhängige Glaubensweisen, die nebeneinander bestehen können, aber eben durch dieses Nebeneinanderbestehen sich niemals wechselseitig einschließen. In „Zwei Glaubensweisen“ hat Martin Buber seine Auffassung näher begründet. In seiner ausführlichen Besprechung dieses Buches (FR III, 10/11, S. 18–22) hat Thieme der Konzeption des jüdischen Religionsphilosophen widersprochen, die in *Emuna*, dem sich vertrauensvoll unter Gott Stellen, die typisch jüdische, in *Pistis*, dem inhaltlich bestimmten Glauben, die typisch christliche Glaubensweise erkennen will. Nach seiner Ansicht handelt es sich dabei höchstens um Akzente, nicht um Wesensunterschiede. Glauben im Verständnis des Neuen Testaments dürfe man nicht auf ein Anerkennen von Offenbarungswahrheiten reduzieren wollen. Er erinnert daran, daß Paulus im Galaterbrief vom Glauben spricht, der sich durch die Liebe auswirkt. Ein Glaube, der sich nicht im Tun umsetzt, ist unfruchtbar, tot. Vor diesem toten Glauben warne auch der Jakobusbrief: „Die Teufel glauben auch und zittern“ (Jak 2,19). Die Auseinandersetzung mit Martin Buber führte zu keiner Annäherung der Positionen, aber sie diente doch einer Klärung der

Begriffe und trug vor allem dazu bei, die Schwierigkeiten, die Grenzen und schließlich die Chancen eines christlich-jüdischen Gesprächs deutlicher werden zu lassen.

Fast mehr noch als Buber schätzte Thieme Franz Rosenzweig. Sein Werk den Deutschen nach dem Zweiten Weltkrieg wieder bekannt zu machen, wünschte er sehr. Davon zeugen die Rosenzweigzitate in der bereits erwähnten Anthologie „Dreitausend Jahre Judentum“. Ihm galt aber vor allem sein letztes Buch, das erst nach seinem Tod in der Bibliotheca Judaica veröffentlicht wurde. In ihm legt er eine Auswahl aus Aufsätzen, Übertragungen und Briefen Rosenzweigs vor. Kennzeichnend ist der Titel, den er dieser Auswahl mit auf den Weg gibt: „Franz Rosenzweig. Die Schrift“¹². Das Mühen dieses Denkers um die Heilige Schrift kommt darin zum Ausdruck und damit zugleich ein Motiv, das Rosenzweig Thieme lieb machte. Allerdings ist es nicht das einzige Motiv. Dazu kommt die existentialistische Haltung dieses jüdischen Denkers. Fast als sei es auf den eigenen Tod gemünzt, klingen die Worte, mit denen er seine Würdigung des Werkes und des Lebens Franz Rosenzweigs einleitet: „Vom Tode, von der Furcht des Todes“, den wir alle sterben müssen, von der Faszination durch dieses Verhängnis und den Versuch seiner gedanklichen Bewältigung, hebt alles Erkennen des Alls an, alle Philosophie; so sagt der junge Franz Rosenzweig im ersten Satz seines Hauptwerkes „Der Stern der Erlösung“. Er fährt dann fort: „Indem er aber die Philosophie mit therapeutischer Antiphilosophie anging und entsprechend auch die philosophierende Theologie mit Antitheologie, ... mündete sein Weg für ihn selbst und für den mitgehenden Leser am Ende aus: ‚ins Leben‘“ (a. a. O. S. 231). Mit der Auswahl will Thieme dem Leser die Wende Rosenzweigs vom System zum Existenzdenken deutlich machen (a. a. O. S. 236). Aber damit ist immer noch nicht der letzte Grund erreicht, der Thieme zu einem faszinierten Leser von Rosenzweig gemacht hat. Er ist ihm wesentlich als der „Initiant des jüdisch-christlichen Gesprächs im 20. Jahrhundert“. Als solchen hatte er ihn bereits in seinem Aufsatz „Franz Rosenzweig. Zum Gespräch zwischen Judentum und Christentum“ in *Hochland*, 50 (S. 142 ff.) gewürdigt. Seine Bedeutung für die Begegnung von Juden und Christen unterstreicht er noch einmal in diesem seinem letzten Buch. Die Klarheit, mit der Rosenzweig seine Überzeugung niederlegte, fand den Beifall Thiemes. Ein Nett-miteinander-Sein sagte ihm nicht genug. Von einem Verschleiern der Unterschiede hielt er nichts. Darum hegte er den Bestrebungen der World Brotherhood gegenüber ein unüberwindbares Mißtrauen. Sein Eindruck, daß sie auf die Zielsetzungen der Gesellschaften für christlich-jüdische Zusammenarbeit zu starken Einfluß gewinnen könnte, wie die Überzeugung einer zu einseitigen Bindung des Deutschen Koordinierungsrates an die ideellen aber auch an die politischen Zielsetzungen der Amerikaner führten dazu, daß er den Theologischen Beirat des Deutschen Koordinierungsrates, dem er anfänglich angehörte, sehr bald wieder verließ¹³. Das muß man sehr bedauern; denn so gingen wertvolle Impulse für die Tätigkeit des Deutschen Koordinierungsrates verloren. Sein Engagement im christlich-jüdischen Ge-

¹¹ Vgl. FR I, 43, S. 50 ff., II, 5/6, S. 20 ff.

¹² s. FR XIII, 57/60, S. 13 ff.

¹³ Vgl. FR IV, 16, S. 26 f.

sprach kam ihm immerhin wenigstens indirekt zugute. In den fünf Jahren seit dem Tod Thiemes hat das christlich-jüdische Gespräch in manchen Theologenkongressen, durch das Echo, das die Arbeitsgruppe Juden und Christen auf den Deutschen Evangelischen Kirchentagen fand, durch Veröffentlichungen und Ausstellungen an

Ausdehnung und Vertiefung gewonnen. Noch bleibt freilich das meiste erst zu tun. Aber ohne den oft durch Verkennung und Unverstandensein erschwerten Weg, den Karl Thieme gegangen ist, wäre nur wenig von dem erreicht worden, was heute immerhin als Ausgangspunkt gewertet werden darf.

V Karl Thieme — und wo stehen wir heute?

Von Dr. Ernst Ludwig Ehrlich¹, Basel

Karl Thieme, einer der wenigen katholischen Wegbereiter einer neuen Begegnung zwischen Christen und Juden, durfte die Konzilserklärung „über die jüdische Religion“ nicht mehr erleben. Diese Deklaration hätte wahrscheinlich auch nicht die Erfüllung aller seiner tiefsten Wünsche gebracht, wohl aber ist Karl Thieme einer derjenigen gewesen, die in vielen Jahren zähen Bemühens Katholiken für diese Problematik geöffnet haben, selbst Stufe für Stufe jenen Weg gegangen sind, den ein Christ offenbar durchschreiten muß, um überhaupt zu verstehen, wozu es sich bei dieser notwendigen Spannung zwischen Christen und Juden eigentlich handelt.

Die erste Stufe ist der christliche Wunsch, das Anliegen, die Forderung, die Juden mögen sich bekehren, Israel hätte seine Rolle ausgespielt, indem es leichtfertig den ihm gesandten Messias verworfen habe. Auch Karl Thieme hat in einem solchen Denken begonnen, das Problem zu sehen. Auf der zweiten Stufe pflegt dem Christen die eigentliche Bekehrung heute und jetzt eher etwas fragwürdig zu erscheinen, vollends als eine an den Juden zu richtende Forderung. Man beginnt die neutestamentlichen Quellen zu befragen, und eine sachgerechte, vorurteilslose Exegese führt den Christen dann dazu, das Bekehrungsanliegen in Frage zu stellen. Auf der dritten Stufe fragt sich der Christ, wie er denn nun dem Juden begegnen soll, wenn jenem doch nur die Hoffnung bleibt, Israel würde zu seiner vermeintlich wahren Bestimmung doch noch heimfinden, welche für den Christen ja nicht zweifelhaft zu sein pflegt. Man entscheidet sich auf dieser Stufe für den „Dialog“, um den Juden zumindest wissen zu lassen, worauf er verzichtet. Die vierte Stufe ist etwas anderes: Hier ist man sich scharf dessen bewußt, was man gemeinsam hat, ferner was Christen und Juden trennt, und was von beiden gefordert wird: Kenntnis und Achtung.

In jenem Aufsatz, den Ernst Wolf wohl mit Recht als Karl Thiemes „theologisches Testament“ bezeichnet, „Das Mysterium der Kirche in der christlichen Sicht des Alten Bundesvolkes“, sieht Karl Thieme als Frucht einer neuen Begegnung das folgende: „Die neue jüdische Aufgeschlossenheit für ein wahrhaft ökumenisches Gespräch, wie sie unter den . . . neu entstandenen Voraussetzungen zum erstenmal in der Heilsgeschichte festzustellen ist“ (S. 86). Thieme fährt dann fort, dieser jüdischen Aufgeschlossenheit entspreche „ja zum Glück eine analoge Wendung auf christlicher Seite, wie sie vor allem in Wort und Wirken der letzten drei Päpste zum Ausdruck

kommt“, und Thieme zitiert dann Äußerungen von Pius XI., Pius XII. und Johannes XXIII.

Diese Wendung hat sich in der Konzilserklärung über die jüdische Religion niedergeschlagen, in ihr wird der Stand der katholischen Kirche hinsichtlich des christlich-jüdischen Problems markiert. Gegenüber allem, was bisher autoritativ von der katholischen Kirche über ihr Verhältnis zu den Juden geäußert worden war, stellt die Deklaration einen Fortschritt dar. In manchem läßt sie freilich noch das existentielle menschliche Mitfühlen vermissen, den warmen, brüderlichen, nicht-triumphalistischen Ton, der einzelnen Katholiken – auch gegenüber Juden und Judentum – eigen sein kann. Im Anschluß an seine Darlegung von Röm 11, 28 f. heißt es bei Karl Thieme (Biblische Religion heute, 1960, S. 60): „In nichts werden sie deutlicher, als in dem beispiellosen Leidenswege – letztlich um seines Glaubens willen –, den dieses Volk seitdem durch zwei Jahrtausende geführt worden ist und der in unserer Zeit den absoluten Gipfel eines kollektiven Golgatha erreicht hat, wie es nur eine Herzenshärte verkennen könnte, die jedes biblischen Verdammungsurteils würdig wäre. Wenn es je irgendwelche Gemeinschaft gab, die als ganze . . . die Biblische Religion gelebt hat, so wie dieselbe in der Bergpredigt, insbesondere in ihrer 8. Seligpreisung (der Verfolgten) zusammengefaßt ist, dann ist dies neben der christlichen Kirche . . . das jüdische Volk, das auf anderem Wege denselben Ziele zuwandert wie sie“. Hier ist eine Summe gezogen worden: Israel wird als ein der Kirche gleichwertiger Partner anerkannt, der den ihm aufgegebenen eigenen Weg geht. Israel *lebt* das, was von ihm gefordert wird: Es geht auf seinem Wege bis zur Vollendung des von Gott verheißenen Reiches, das noch nicht angebrochen ist. Die Konzilsdeklaration hat Karl Thieme also geistig mitvorbereitet, darüber hinaus hat er nicht nur in dürren theologischen Termini über das jüdische Volk gehandelt, sondern mit diesem mitgeföhlt. Er hat diese letzte Stufe in der christlich-jüdischen Beziehung erreicht, die zur Solidarität führt, nachdem man erkannt hat, daß alle Bibelverse, mit denen man das gegenseitige Verhältnis umreißen kann, uns dazu anrufen, das Humane auch gegenüber dem, der anders ist, zu verwirklichen, ansonsten Theologie zur Spiegelfechterei entartet.

Was aber ist heute zu tun, nachdem die Konzilsdeklaration vorhanden ist, die noch mannigfache Möglichkeiten bietet?

Zunächst wird man konstatieren dürfen, daß in der katholisch-jüdischen Beziehung eine gewisse Erschlaffung eingetreten ist. Die Gründe dafür sind in folgendem zu suchen: Die Konzilsdeklaration ist gegen den Widerstand mancher Kreise erlassen worden, die nunmehr ver-

¹ Dr. Ehrlich ist der Europa-Direktor der jüdischen Vereinigung der B'nai Brith.

suchen, das ihre dazu beizutragen, damit sie toter Buchstabe bleibt. Die Erklärung war nicht zu verhindern, aber sie soll dann wenigstens nicht verwirklicht werden, so meinen jene, die schon immer gegen die Juden waren – und es natürlich auch heute noch sind. Juden und Katholiken mögen nicht in der Illusion befangen sein, mit der Konzilsdeklaration sei schon bei *allen* ein Gesinnungs- und Herzenswandel eingetreten. Dann aber, und das hat natürlich mit den Juden nichts zu tun, ist nach dem Konzil die katholische Kirche in mannigfacher Weise bewegt. Es gibt eine Fülle wesentlicher Probleme, welche die Geister und Gemüter erregen, Fragen, die dringlich an jeden Katholiken herantreten. In dieser Zeit kirchlicher Erschütterung und Auseinandersetzung tritt das in den Hintergrund, was im Augenblick nicht besonders dringlich erscheint. Und schließlich: Es war gewiß schwer, dem neuen Verhältnis zwischen Katholiken und Juden einen theologischen Ausdruck in der Konzilsdeklaration zu verleihen, schwer deshalb, weil verschiedenartige theologische und politische Auffassungen miteinander rangen, es erscheint aber weit schwerer, das in die Tat umzusetzen, was als Sinn der Begegnung nunmehr erkannt worden ist.

Zahlreiche Fragen treten auf: Wer soll was unternehmen? Wozu können sogen. „Dialoge“ führen? Wer kann Partner in den „brüderlichen Gesprächen“ sein? Müssen sich Priester nun auf die Jagd nach Rabbinern begeben (je orthodoxer, desto besser), um der Konzilsdeklaration in etwa Genüge zu tun? Von wem soll die Initiative ausgehen? Sind Mammutkonferenzen zu organisieren, auf denen Quantitäten von wohlmeinenden Katholiken und Juden sich versichern, wie sympathisch sie sich sind, und die Katholiken sich gegenseitig vergeben, was den Juden in Jahrhunderten angetan wurde? Oder aber ist die seelische Energie der Katholiken vielleicht mit der Konzilsdeklaration erschöpft, und es hätte damit sein Bewenden, und das katholische „Soll“ wäre nun erfüllt? Derartige Fragen können nunmehr auftauchen, da ja – zumindest im mittel- und westeuropäischen Raum – seit der Verabschiedung der Konzilsdeklaration über die jüdische Religion am 28. Oktober 1965 fast nichts geschehen ist, und das sind nun immerhin drei volle Jahre. Dieser Hinweis auf die verstrichene Zeit bedeutet keinen Vorwurf, sondern ist eher ein Zeichen, wie schwer es ist, überhaupt herauszuarbeiten, was heute auf diesem Gebiet geschehen kann und sinnvoll zu realisieren ist.

Die Konzilsdeklaration ist das bisher wichtigste katholische Zeugnis, daß Katholiken in eine neue Beziehung mit Juden eintreten wollen. Dem ist auf jüdischer Seite eine im wesentlichen positive Antwort gefolgt. Sogar streng orthodoxe Kreise Amerikas haben sich dieser neuen Beziehung zwischen Christen und Juden nicht in den Weg gestellt, sondern nur eine Themenbeschränkung vorgeschlagen (vgl. Rabbi Joseph B. Soloveitchik, *On Interfaith Relationships*, Rabbinical Council Record, May 1966). So ist auf beiden Seiten grundsätzlich wenigstens weitgehend dieses Einverständnis vorhanden, daß „eine Verbindung zwischen den verschiedenen Gemeinschaften wesentlich zu einem gegenseitigen Verstehen beiträgt, ferner unsere Kenntnis über jene universalen Aspekte der Menschheit, die für uns alle wichtig sind, vergrößert und vertieft“ (Rabbi J. B. Soloveitchik loc. cit.). Man könnte dem ergänzend hinzufügen, die gemeinsame Beschäftigung mit sozio-kulturellen und moralischen Problemen hilft, das gegenseitige Mißtrauen ab-

zubauen. Noch allzu oft herrscht bei Juden die Befürchtung, der sich ihnen nähernde Christ verfolge offene oder versteckte Missionsabsichten, und zumal bei manchen Katholiken zeigt sich die eingestandene oder uneingestandene Angst, der Jude, mit dem es der Katholik zu tun bekommt, sei gar kein „authentischer“ Jude, vielleicht ein sogar Säkularisierter, ein politischer Jude, ein „liberaler“ Jude, ein „Zionist“ (im Gegensatz zum vermeintlich religiösen Juden). Hat dann der den „Dialog“ suchende Katholik endlich den ihm authentisch erscheinenden Rabbiner gefunden, so ist der katholische „Dialogateur“ erstaunt davon berührt, daß dieser Rabbiner sich weder für Trinität noch Eucharistie, weder für den Heiligen Geist noch für die Spuren des jesajanischen Gottesknechts im Neuen Testament interessiert. Auch ein Gespräch etwa über Menschenrechte dürfte mit einem solchen jüdischen Partner für den neugierig forschenden Priester nicht sehr ergiebig sein, denn jeder Rabbiner wird wohl kaum anderes dazu zu sagen haben, als daß die Juden „dafür“ seien. Besonders empfindlich dürfte sich der Rabbiner zeigen, wird ihm die berühmt-berühmte professionell-dialogisierende Frage nach dem Messias und der Eschatologie im Judentum gestellt. Der Rabbiner pflegt im allgemeinen darauf zu antworten, diese Probleme seien für den gesetzestreuen Juden nicht von großer Bedeutung und fänden ihren aktiven Ausdruck erschöpfend darin, daß man sich mit ihnen in dem dreimal täglichen Hauptgebet, der Schemone Esre, befasse. Und damit ist das Gespräch bereits beendet, und es klingt in den Austausch von Höflichkeiten aus und in dem gegenseitigen Wundern, wie verschieden man doch sei. Der Katholik fragt sich, ob dieser Rabbiner denn überhaupt in *dieser* Welt lebe, und warum er sich für die *kommende* so wenig interessiere, und der Rabbiner wundert sich, was der Priester denn plötzlich für ein so brennendes Interesse an inneren jüdischen Fragen habe, die im übrigen in der halachischen Praxis des Alltags keinerlei hervorstechende Bedeutung besitzen. Sinnt dann der Rabbiner über diese so merkwürdige Begegnung mit dem Priester nach, wird er nicht ohne Freude und auch mit Dankbarkeit bedenken, wie freundlich und menschlich ihm sein katholischer Partner entgegengetreten sei, doch eigentlich ganz anders, als es zu erwarten gewesen wäre: Kein Bekehrerhochmut, keine Verachtung, stattdessen sachliches und menschliches Interesse. Zu einem Gespräch ist es zwar noch nicht gekommen, aber der Jude hat verspürt, daß der katholische Vertreter eine neue Form christlicher Beschäftigung mit Juden und Judentum anstrebt.

Daß auch der Katholik sich über eine solche Begegnung wundert, hängt damit zusammen, daß auch heute noch viele Christen nicht die Wirklichkeit des Juden, des jüdischen Volkes und Israels wahrzunehmen vermögen. Der Grund besteht in der noch immer nachwirkenden Konzeption von einem fossilen Judentum, das nach dem Auftreten Jesu eigentlich keine eigene Geschichte mehr haben dürfte. Ausdruck solcher Vorstellung ist etwa auch der sachlich völlig absurde Terminus „Spätjudentum“ für das nachbiblisch-rabbinische Judentum. So erscheinen vielen wohlmeinenden Katholiken die Juden von heute als aus dem sogen. „Alten Testament“ herausgesprungene Erscheinungen (wenn man wohlmeinend ist), oder als „Pharisäer und Schriftgelehrte“ des Neuen Testaments (wenn man seine antijüdischen Vorurteile zu kultivieren beliebt). Eine weitere Spielart von Juden in der Vorstel-

lung mancher Christen sind die „atheistischen“ Israelis, die seit dem Junikrieg bei vielen noch unbeliebter geworden sind, weil sie sich plötzlich ebenso erfolgreich zu verteidigen vermochten wie bisher nur die christlichen Völker dieser Welt, also als Verfolgungsobjekt nicht mehr tauglich sind. Aber es gibt auch noch andere Juden. Diese werden gern als „Reformjuden“ abqualifiziert, weil sie einen kultivierten Gottesdienst bevorzugen und die von den Christen ja längst abgeschafften „Gesetze“ auf eigene Weise interpretieren. Mit wem also soll man diesen „Dialog“ führen, das „brüderliche Gespräch“, wie es die Konzilsdeklaration empfiehlt? Mit den „orthodoxen Juden“, mit den säkularisierten Juden, über die sich manche Katholiken entrüsten, daß jene nicht mehr „gläubig“ seien, mit den Israelis (was wegen der „Politik“ ja so gefährlich ist!), mit den Reformjuden, welche offenbar das Judentum nicht ganz authentisch interpretierten?

Die Konzilsdeklaration sagt: „Da also das Christen und Juden gemeinsame geistliche Erbe so reich ist, will die heilige Synode die gegenseitige *Kenntnis* und *Achtung* fördern . . .“

Mit den Worten „Kenntnis“ und „Achtung“ erhalten wir zwei passende Schlüssel für weiteres Vorgehen. Nimmt man diese beiden Begriffe nämlich wirklich ernst, sind sie weit mehr als übliche Schlagworte und homiletischer Zuckerguß bei Brüderlichkeitswochen. Daß Christen – übrigens auch gerade nach der Konzilsdeklaration – sich gegenüber Juden und Judentum so hilflos zeigen und noch relativ wenig Konstruktives geschehen ist, hängt mit der mangelnden Kenntnis der Wirklichkeit des Judentums zusammen. Zunächst einmal ist man sich auf christlicher Seite allzuoft über die Vielfalt der Möglichkeiten im unklaren, Jude zu sein. Das Judentum ist weder hierarchisch gegliedert, noch besitzt es eine Weltzentrale. Es vermag in seinem vielräumigen Haus die verschiedensten Bewohner zu dulden. Sie werden zwar unter sich nicht immer besonders gut übereinander sprechen, die Form der Gottesdienstausübung des anderen Juden nicht schätzen, einander vorwerfen, intolerant, zu orthodox, zu liberal, zu chauvinistisch, zu universalistisch, zu assimilatorisch, zu gettohaft, zu kritisch, zu wenig kritisch, zu wissenschaftlich oder zu fundamentalistisch zu sein. Aber es sind alles Juden, und vor allem: Sie erkennen sich gegenseitig als Juden an, was einem in katholisch-hierarchischen Begriffen geschulten Christen etwas merkwürdig erscheint. Und dennoch: Auch im nachkonziliarischen Katholizismus zeigt es sich ja nun, daß der sogen. „monolithische Block“ im Jahre 1968 nicht mehr existiert, bestenfalls noch in der verträumten Erinnerung jener besteht, welche heute nur noch Gefahren zu sehen vermögen. Zur Wirklichkeit des Judentums gehört seine Vielfalt, sein Pluralismus, der aus Achtung vor dem Phänomen des Judentums nicht als „Chaos“ interpretiert werden sollte. Es würde sich bei diesem Pluralismus um ein Chaos handeln, wenn Juden selbst zur Einheit innerhalb dieses Judentums strebten. Die Wirklichkeit jedoch ist, daß Juden diesen religiös, landsmannschaftlich, kulturell und sozial bestimmten Partikularismus bejahen, in ihm Wärme und Geborgenheit empfinden. Ein orthodoxer Jude würde sich in einer Orgelsynagoge ent wurzelt vorkommen, ein Jude, der einen modernen Gottesdienst bevorzugt, hätte in der orthodoxen Synagoge nicht das, was er sich unter einem jüdischen Gottesdienst vorstellt. Die Wünsche beider

Juden sind legitim und werden entsprechend befriedigt. „Kenntnis und Achtung“ sind die beiden Grundbegriffe, die nötig sind, um mit den Juden ins Gespräch zu kommen. Kenntnis und Achtung vor der Wirklichkeit und der Vielfalt des Judentums, das nicht nach christlichen Wünschen und in christlichen Begriffen interpretiert werden darf.

Zur „Kenntnis und Achtung“ dieses jüdischen Phänomens gehört es auch, daß Judentum sich nicht mit der „Synagoge“ erschöpft oder mit ihr identisch ist. Hier werden wir mit der Frage nach dem jüdischen Volke konfrontiert. Auf diesem Gebiet herrscht bei vielen Christen eine ähnliche Verwirrung, als wenn sie es mit religiösem jüdischem Pluralismus zu tun bekommen. Es gibt keinen jüdischen Weltpräsidenten und auch keine das ganze Judentum vertretende jüdische Weltorganisation. Die christliche Suche nach der jüdischen Gesamtvertretung besitzt für den Juden eine gewisse Komik. Man will endlich wissen, wer denn nun für alle oder wenigstens für die meisten Juden dieser Welt sprechen kann. Schwere Enttäuschung bereitet es derart geplagten Christen, wenn sie erkennen müssen, daß ihr Bild vom jüdischen Volk auf Unkenntnis beruhte. Ebenso haben Christen Schwierigkeiten mit dem Phänomen „Religion und jüdisches Volk“. Wenn Katholiken auf Grund der Konzilsdeklaration nun das „brüderliche Gespräch“ beginnen möchten, sind sie auf der Suche nach entsprechenden Juden. Aber „der Jude vom Dienst“ soll ein Rabbiner sein, ein Schriftkundiger. Warum? Weil sonst der „Dialog“ vielleicht politisch ausartet. Auch hier zeigt sich ein Mißverstehen jüdischer Wirklichkeit. Das Judentum ist nicht hierarchisch gegliedert, Religion und Volk sind untrennbar verbunden, und der Filter, die Religion rein zu destillieren und dabei das Volk auszuscheiden, ist bereits im 19. Jahrhundert zerbrochen. Wer mit dem Juden reden möchte, der kann nicht nur christlich-jüdisch gefilterte Theologie verabreichen, sondern muß mit dem jüdischen Menschen rechnen, mit seiner Geschichte von Abraham bis zum modernen Staat Israel heute, mit diesem Staat, in welchem angeblich so viele Atheisten leben, die vermutlich ebenso atheistisch sind wie die vielen italienischen Kommunisten, die dennoch den Kirchgang nicht scheuen, und niemand mißt diesen die religiöse Temperatur, wieviel Grad sie noch katholisch seien. Zum Gespräch mit den Juden gehört also weit mehr, als es manchem mit seinem reduzierten Begriff von Judentum erscheinen mag. Und so, wie sich Katholiken mit Recht oberflächliche Urteile über innerkatholische Phänomene von nichtkatholischer Seite verbitten, dürfen Juden auch „Kenntnis und Achtung“ dafür verlangen, was sie sind, was sie sein wollen, und was sie selbst als Judentum ansehen. Das mag wahrscheinlich nicht mit dem identisch sein, was ein katholischer Priester auf dem Seminar über die Menschen des „Alten Testaments“ gelernt hat, aber seit Abschluß dieses Buches sind ja nun immerhin mehr als zwei Jahrtausende vergangen. Zur „Kenntnis und Achtung“ von Juden und Judentum gehört es auch, daß nicht von katholischer Seite dekretiert wird, wie Juden eigentlich zu sein haben. Dieses pedantisch-schulmeisterliche Gehaben ist oft Ausdruck fremder, an das Judentum herangetragenener Kriterien.

Wenn nun also eine neue Begegnung zwischen Christen und Juden beginnen soll, so kann sie sich nicht auf Sektoren beschränken. Christen können Juden nicht vor-

schreiben, daß über bestimmte Bezirke ihrer jüdischen eigenen Existenz nicht geredet werden darf. Auch wird es die Schwierigkeiten eines Gesprächs vergrößern, wenn Christen sich einzelne jüdische Partner herausuchen und diese zu den authentischen Vertretern des Judentums ernennen, um auf diese Weise ihr „Soll“ im „brüderlichen Gespräch“ zu erfüllen. Ein solches Vorgehen würde nicht mit „Kenntnis und Achtung“ des Judentums im Einklang stehen, die Begegnung mit dem Judentum würde vielmehr zur Sektiererei entarten. Daher erscheint es angesichts der Struktur des heutigen Judentums für notwendig, die Gespräche auf jeder Ebene zu führen. Daß hier die jeweiligen Verhältnisse verschieden sind, versteht sich von selbst. Es zeugt aber von peinlichem Hochmut, schätzt man das, was etwa in den USA auf diesem Gebiet geschieht, als gering ein, nur deshalb, weil in Europa die gesellschaftliche und religiöse Situation anders ist. Und im übrigen: Die, die so vehement nach theologischem Tiefgang im „Dialog“ rufen und ihn in den USA vermissen, was haben sie bisher dazu beigetragen, damit er in Europa beginne?

Dialog, das ist eine Binsenwahrheit, die man sich geniert zu wiederholen, beruht auf völlig gleichberechtigten Partnern, die sich in „Kenntnis und Achtung“ begegnen. Wenn vielleicht jetzt auch langsam die Achtung vor Juden und Judentum einkehrt, so fehlt jedoch noch die Kenntnis. Und dies auf beiden Seiten. Gerade auch bei den Juden! Wenn eine christlich-jüdische Begegnung auf allen Stufen herbeigeführt werden soll, wenn dieses Gespräch den Jargon der Eingeweihten abzustreifen hat, wenn möglichst viele Christen und Juden daran teilnehmen mögen, so ist erst und vor allem Kenntnis über die Gesprächsgegenstände erforderlich. Das ganze Spektrum des Judentums soll hier zu Worte kommen, dem christlichen Partner muß ein volles Bild vom Judentum geboten werden, so wie sich auch der Christ bemühen wird, seinem Gegenüber verständlich zu machen, worum es dem christlichen Menschen heute geht. Erst wenn diese lebendige Begegnung zwischen Menschen erfolgt, nicht zwischen –tümern, die ja nicht miteinander reden können, werden den Partnern neue Horizonte sichtbar werden. Aus solchen Begegnungen entstehen Folgen. Eine derartige wäre etwa die wahrheitsgemäße Darbietung vom Judentum auf allen Stufen christlicher Erziehung: Vom Religionsunterricht der Kinder bis zur Vorlesung in den Seminarien und an den Fakultäten. Uns scheint es freilich schwierig zu sein, eine derartige Neuorientierung – und Gestaltung von oben zu dekretieren. Sie müßte aus der lebendigen Begegnung mit lebendigen Juden erwachsen, eine Begegnung, die ohne Angst auf beiden Seiten zu erfolgen hätte.

Wo wir eigentlich heute in der katholisch-jüdischen Beziehung stehen, ist schwer zu sagen. Wahrscheinlich weiß das niemand so recht. Das Gedenken an einen Pionier solcher Beziehung, Karl Thieme, bot jedoch willkommenen Anlaß, sich und vielleicht anderen einmal zu vergegenwärtigen, wie „Kenntnis und Achtung“, die Leitbegriffe der Konzilsdeklaration über die jüdische Religion, dazu beitragen können, die Begegnung zwischen Katholiken und Juden vermehrt in Gang zu bringen.

Unser kritischer Rückblick und die Vergegenwärtigung dessen, was wir derzeit vorfinden, braucht uns jedoch keineswegs zum Pessimismus zu verführen. Das ist um so weniger angebracht, als wir seit 20 Jahren ein Modell besitzen, in welcher Weise der „Dialog“ auf wirkungsvolle und vornehme Art geführt werden kann: im FREIBURGER RUNDBRIEF. Den theologischen Einsichten Karl Thiemes verdankt diese Zeitschrift, die besser als ein Jahrbuch zu bezeichnen ist, unendlich viel, und nach seinem Tode hat, gemeinsam mit anderen, die Mitbegründerin des FR, Dr. Gertrud Luckner, im Thiemeschen Sinne die Kontinuität des FR gewahrt. Hat Karl Thieme die theologische Last getragen, so bringt Gertrud Luckner neben ihrer unermüdlichen Energie und inneren Kraft etwas anderes ein, was stets neben der theologischen Leistung zu stehen hat, ansonsten es zu keiner Begegnung mit den Juden kommen kann. Die menschliche Weite, die Lebenserfahrung, die Kenntnis des jüdischen Menschen und seiner Probleme, die Beziehung zum Lande der Juden, zu Erez Israel, zum Staate Israel. So enthält dieser FR einen einzigartigen menschlichen Reichtum, der erst das, was in ihm an theologischen Einsichten zu finden ist, glaubwürdig macht. Und ein weiteres ist über diese Publikation noch auszusagen: ihre Kontinuität. Diese 20 Jahre des Erscheinens haben katholischen und jüdischen Menschen bewiesen, daß ein solches Gespräch überhaupt möglich ist, und gerade das Durchhalten der Publikation hat sie schließlich zu einer Institution werden lassen. Die weite Verbreitung hat vielen gutwilligen Menschen erst die Möglichkeit geboten, sich zu informieren, Anteil zu nehmen, besser verstehen zu lernen. Das ist sehr viel. Wer Gelegenheit hat, zu Menschen in Deutschland zu sprechen, trifft immer aufs neue auf die Spuren des FR, d. h. man begegnet Menschen, die durch den FR aufgeschlossen wurden, die einen Sinn für die Dimension der Probleme sowie eine Fülle von Sachwissen vermittelt erhielten. Aber selbst durch diese 20 Jahre seines Erscheinens hat der FR seine eigentliche Arbeit erst begonnen, und sehr viel hängt davon ab, daß er auch in der Zukunft, so wie bisher, nicht eine esoterische Sonderexistenz führt, sondern in der Lage ist, möglichst viele Menschen anzusprechen.

Aus: Karl Thieme, „Dreitausend Jahre Judentum“¹:

Als letztes Zeugnis bringen wir noch ein Epigramm von Jehuda Halevi mit dem von uns vorangestellten Kommentar Franz Rosenzweigs, worin das weltgeschichtliche Programm des Judentums, das zu erfüllen heute noch jeder hofft, der »in Wahrheit Jude« ist, eine seiner knappsten Formulierungen gefunden hat.

Meine Knechte sind sie, sagt die Tora zur Begründung des großen Freiwerdens der Knechte im fünfzigsten Jahr und zur Normierung der Herrschaft, die ein Mensch über seinen Bruder ausübt (3. M. 25, 42 und 55). Aus dieser Quelle, aus der ein gut Teil, der beste Teil, aller seitherigen Weltgeschichte geströmt ist, hat der Dichter auch den Becher dieses Epigramms gefüllt, das ganz epigrammatisch beginnt als eine enggeführte Zusammenfassung aller ausgebreiteten moralischen Weisheit, die je zu wissen wäre, und ganz lyrisch, mit dem Sehnsuchtsruf der Klagelieder (3, 24) nach dem Gott des Herzens, schließt.

Knechte der Zeit / sind Knechte von / Knechten;
nur Gottes Knecht, / als einz'ger ist / frei er.

Drum, wenn um sein / Teil jeder Mensch / bittet,
mein Herz, es spricht: / Gott selbst, mein Teil / sei er!

¹ Paderborn 1960, S. 110 (s. o. S. 19).

3 30 Jahre danach ... Zum 9. November 1968¹

Bußtagspredigt, gehalten am 16. November 1938

Von Professor D. Dr. Helmut Gollwitzer, Berlin-Dahlem

Helmut Gollwitzer wurde von Martin Niemöller Ostern 1937 aus Thüringen, für das er Redeverbot bekommen hatte, nach Berlin geholt als theologischer Mitarbeiter des Bruderrats der Evangelischen Kirche der altpreußischen Union.

Nachdem Martin Niemöller ins KZ verbracht worden war, übernahm Helmut Gollwitzer auf M. Niemöllers Bitte seine, die Dahlemer Gemeinde ab Ostern 1938 bis zum 3. 9. 1940, an dem H. Gollwitzer mit Reichsredeverbot aus Berlin ausgewiesen wurde.

Wir entnehmen den folgenden Wortlaut der Predigt vom Buß- und Bettag 1938 mit freundlicher Genehmigung von Professor D. H. Gollwitzer und der Schriftleitung aus „Der Zeuge“ (XIX/40), London, November 1968, S. 7 ff., auch in dankbarer Verbundenheit seit der NS-Zeit mit Helfern der Dahlemer Gemeinde. Gertrud Luckner.

Nach dem Pogrom der „Kristallnacht“ gab es auf den Kanzeln deutscher Kirchen nur einige wenige Helden. Helmut Gollwitzer war einer von ihnen, und seine in der *Dahlemer* Kirche gehaltene Predigt über den Bußruf Johannes' des Täufers (Luk 3, 3–14) wirkte wie ein Fanal der Zivilcourage. In den folgenden sieben Jahren der Finsternis hat keine christliche Gemeinde in Deutschland so vielen Verfolgten geholfen wie die Dahlemer Gemeinde in Berlin. Es lohnt sich, die wesentlichsten Stellen der damaligen Predigt dem Vergessen zu entreißen.

Wer soll denn heute noch predigen? Ist uns nicht allen der Mund gestopft an diesem Tage? Können wir heute noch etwas anderes, als nur schweigen? Was hat uns und unserem Volk und unserer Kirche all das Predigen und Predighören genützt, die ganzen Jahre und Jahrhunderte lang, als daß wir nun da angelangt sind, wo wir heute stehen? Was hat es genützt, daß Gott unserem Volk so viel hat gelingen lassen? Was hat die große, freudig empfangene Gabe des Friedens vor noch nicht zwei Monaten genützt, als daß jetzt jedes der Zehn Gebote wie ein Hammer uns traf und uns niederschlug? Was muten wir Gott zu, wenn wir jetzt zu ihm kommen und singen und die Bibel lesen, beten, predigen, unsere Sünden bekennen, so, als sei damit zu rechnen, daß Er noch da ist und nicht nur ein leerer Religionsbetrieb abläuft! Ekeln muß es Ihn doch vor unserer Dreistigkeit und Vermessenheit. Warum schweigen wir nicht wenigstens? Ja, es wäre vielleicht das Richtige, wir säßen heute hier nur schweigend eine Stunde lang zusammen, wir würden nicht singen, nicht beten, nicht reden, nur uns schweigend darauf vorbereiten, daß wir dann, wenn die *Strafe* Gottes offenbar und sichtbar wird, nicht schreiend und hadernd herumlaufen: Wie kann Gott so etwas zulassen? – Ach, wie viele von uns werden dann das tun und in ihrer Blindheit keinen Zusammenhang sehen zwischen dem, was Gott zuläßt, und dem, was *wir getan* und zugelassen haben. Wir sollten uns vorbereiten darauf, daß wir dann ja sagen zu dem, was kommt.

Nicht weil ichs irgendwie möchte, sondern weil ich dem Auftrag nicht ausweichen kann, darum rede ich zu euch, und da ihr denn hören wollt, so mögen wir alle zusammen

hören, was ein Anderer zu einer anderen Zeit sagte, was dieser Täufer Johannes damals sagte, und wir wollen merken, wie er damit zu uns heute spricht. Ihr wollt ja, daß Gott in euer Leben hereinkomme, daß Er sich um unsere Kirche und um dieses Volk kümmere, wie Er sich um das *jüdische Volk* gekümmert hat; das heißt aber, daß ihr, daß dieses Volk und diese Kirche so und nicht anders angesprochen wird, wie es damals jenem Volk und jener Kirche geschah. Mögt ihr und alle, die heute unter uns den Namen Gottes im Munde führen, es euch gefallen lassen! Wo das Reich Gottes zu den Menschen kommt, da steht vor seiner Tür der Täufer Johannes und macht die Tür zur engen Pforte mit diesem fürchterlichen Ruf: „Ihr *Otterngezücht*, wer hat denn euch gewiesen, daß ihr dem zukünftigen Zorn entrinnen werdet?“ Das Wort *Buße* macht die Tür zur engen Pforte, das verachtetste und das wichtigste Wort in dieser unserer Zeit. Wer Gott gegenüber seine Schuld nicht eingestehen kann, der kann sie bald auch den Menschen gegenüber nicht mehr eingestehen. Da beginnt dann der Wahnsinn, der *Verfolgungswahn*, der den *anderen verteufeln* muß, um sich selbst zu vergöttern. Wo die Buße aufhört, ist es auch mit der Humanität zu Ende, da muß die Gemeinschaft zerbrechen, während man sie durch die beharrliche Selbstrechtfertigung und Selbstentschuldigung sichern will. Wir sind entdeckt!

„Ihr Otterngezücht!“ – so wird hier ein ganzes Volk angesprochen. Ein Volk, das nach allem, was wir von ihm wissen, *unter keinen Umständen schlechter* war als das unsere heute. Ein Volk, das in einem gerechten Selbstbehauptungskampf gegen fremde Unterdrücker stand und sich eifrig befeißigte, die göttlichen Gesetze zu vernehmen und zu befolgen. Würde der Täufer Johannes *heute* den gleichen Ruf erheben, so würde er wahrscheinlich als *Landesverräter* verschrien werden und sicher würde sich in der evangelischen Kirche eine Einheitsfront finden, die ihn als *Volksschädling* und als Schädling der Kirche verurteilt und die Beziehungen zu ihm abbricht. Vielleicht sind auch damals genug Stimmen laut geworden, die sich über ihn entrüsteten: Wie kann heute ein Mensch so daherreden wie vor vielen hundert Jahren der alte Jeremias; damals mag es recht gewesen sein, heute aber haben wir ein *erneuertes Volk*, was soll also heute diese alte Bußsprache! Es war eine besondere Gnade Gottes gegen das damalige Volk, daß Er dem Täufer Johannes nicht das Schicksal des Jeremias zuteil werden ließ. Das ganze Volk unterwarf sich damals seinem Ruf, ging zu ihm in die Wüste und ließ sich taufen. Lästig aber mag der Bußruf damals vielen gewesen sein, lästig ist er zu allen Zeiten dem Menschen, der auch das ernsteste Sündenbekenntnis und Gebet am Maßstab der *nationalen Propaganda* mißt. Wer meint, ein Christ zu sein und doch die Entrüstung über den Bußruf mitmachen zu können, dem muß man doch wenigstens klar sagen, daß es damit den Maßstab Gottes mit dem Maßstab der *politischen Propaganda* vertauscht hat, den Altar der Gerechtigkeit Gottes gegen den Altar der Gerechtigkeit der eigenen Nation.

¹ Vgl. FR XI, 41/44, S. 3 ff.

„Ihr Otterngezücht“, also: ihr verlogenes, giftiges, kriechendes Gewürm! Damit wird ein Mensch, ein Volk, eine Kirche empfangen am Eingang zum Reiche Gottes. Er spricht es nicht zu denen, die in der Ferne bleiben, sondern gerade zu denen, die zu ihm hier in die Wüste kommen. Die ein lebendiges Verlangen nach der Taufe haben, werden so angeredet und empfangen mit der Auskunft: *Gott ekelt sich vor euch*. Wir kennen wohl an uns heute gut genug den Ekel, den wir empfinden, wo das Böse nicht nur böse ist, sondern auf widerliche Weise sich moralisch maskiert, wo *niedere Instinkte*, wo *Haß und Rache* sich als etwas *Großes und Gutes* gebärden. Kein Graben scheint uns tief genug, um uns davon zu distanzieren. Aber nun wird das eben zu denen gesagt, die hier in die Wüste kommen; so sieht uns Gott. Eben diesen Ekel hat Gott vor *uns*. Damit wirst du am Eingang zum Himmelreich empfangen. Und hat Er nicht recht? Genug Anzeichen sagen es uns, daß die Fronten sich nicht gegenüberstehen, wie schuldig und unschuldig, wie schwarz und weiß, sondern daß wir mit *verhaftet* sind in die *große Schuld*, daß wir mit *schamrot* werden müssen und mit gemeinsamer Schande behaftet sind. Es steckt ja in uns allen; daß man erleben kann, wie biedere Menschen sich auf einmal in *grausame Bestien* verwandeln, ist ein Hinweis auf das, was mehr oder weniger verborgen in uns allen steckt. Wir sind auch alle daran beteiligt, der eine durch die *Feigheit*, der andere durch die *Bequemlichkeit*, die allem aus dem Wege geht, durch das *Vorübergehen*, das Schweigen, das *Augenzumachen*, durch die *Trägheit des Herzens*, die auf die Not erst dann aufmerksam wird, wenn sie offen zu sehen ist, durch die *verfluchte Vorsicht*, die sich durch jeden schiefen Blick und jeden drohenden Nachteil von jedem guten Werk abbringen läßt. In alle dem werden wir als mitschuldig offenbar, als Menschen, die ihr eigenes Leben und *sich selbst lieb haben* und die für Gott und den Nächsten gerade noch so viel Liebe übrig haben, als man ohne Mühe und Belästigung abgeben kann. Zwei Fragen beherrschen den Bußruf des Johannes, die erste ist die Frage nach dem Entrinnen des kommenden Zorns, eine Frage, die bestimmt ist, uns immer wieder neu aufzujagen – und dann dankbar beantwortet zu werden, wenn wir sagen dürfen: Gott selbst hat uns zu dem gewiesen, zu dem Johannes uns weist, zu dem Lamm das der Welt Sünde trägt, zu dem Gekreuzigten. Die

andere Frage drückt eine Sorge aus, die nun erst entsteht: *was sollen wir denn tun?* Zur Antwort rückt dir der Täufer Johannes im Augenblick der Vergebung deinen *Nächsten* vor die Augen. Die Unbußfertigkeit zerbricht die Brücke von dir zum Nächsten. Die Buße baut diese Brücke wieder neu. Dieser Nächste zeichnet sich durch nichts aus, was man sonst auf Erden braucht, um Hilfe zu bekommen; es ist *nicht* gesagt, daß er ihrer *würdig* ist; es ist nicht gesagt, daß zwischen ihm und dir sonst noch eine Verbindung besteht, eine *Gemeinschaft der Rasse*, des Volkes, der Interessen, des Standes, der Sympathie. Er kann nur das Eine aufweisen, und *das* eben macht ihn zum Nächsten: *er hat nicht*, was du hast. Du hast etwas zu essen, er hat nichts mehr – du hast Schutz, *er ist schutzlos*, – du hast Ehre, ihm ist sie genommen, – du hast Familie und Freundschaft, er ist vereinsamt, – du hast noch etwas Geld, er hat keins mehr, – du hast ein Dach überm Kopf, er ist obdachlos. Außerdem ist er dir noch ganz preisgegeben, deiner eigennützigen Gewinnsucht und deinen Machtgefühlen. So entläßt uns der Täufer nach der Taufe wieder hinein in unser Leben und zeigt uns, wo Gott dort auf uns wartet: *Im armen Nächsten*. Ganz praktisch sagt er es uns: Halbiere was du hast, und laß also den, der nichts hat, das Deinige ebenso genießen, wie du es tust. Johannes meint also, wenn Schmerz und Angst heute wirklich echt waren und Gottes Wort uns etwas gewiesen hat, dann könnte nun vieles anders werden. Wird es anders werden? Werden die biblischen Mahnungen, die heute so dringend und so nahe uns gerückt sind, mehr Kraft haben als bisher, diese so praktischen, so aufs Alltägliche und Unbequeme gehenden Mahnungen: Seid gastfrei ohne Murren! Segnet, die euch verfolgen! Seid nicht träge in dem, was ihr tun sollt! Tue deinen *Mund* auf für die *Stummen* und für die Sache aller, die verlassen sind! Gott will Taten sehen, gute Werke gerade von denen, die mit Christi Hilfe entronnen sind. Sieht er sie nicht, so könnte es freilich sein, daß Er mit ihnen alles wieder versinken läßt, was Er uns gegeben hat, daß dieser Bußtag sein letztes Angebot gewesen ist. Nun wartet *draußen* unser Nächster, notleidend, *schutzlos*, ehrlos, hungernd, *gejagt* und umgetrieben von der *Angst um seine nackte Existenz*, er wartet darauf, ob heute die christliche Gemeinde wirklich einen Bußtag begangen hat. Jesus Christus wartet darauf!

4 Der Segensspruch

Von Professor Dr. Hugo Bergmann, Jerusalem

Einer der charakteristischen Züge des jüdischen Frömmigkeitslebens ist die große Vielheit der „Segenssprüche“. Das Leben des Juden – sowohl das Alltagsleben wie das Leben in der Synagoge – ist erfüllt von Segenssprüchen (hebräisch: B'rachot). Das ganze wache Sein des Juden, vom Morgen, wenn er den Segensspruch beim Waschen der Hände spricht, bis zum Schlafengehen, wenn er den Spruch spricht: „Gesegnet seist Du, der Seile des Schlafes auf meine Augen fallen lässest“, ist erfüllt von diesen Segnungen: beim Brechen des Brotes, beim Trinken, beim Essen einer Frucht, beim Anblick

des Regenbogens, des Meeres, bei Blitz und Donner, bei der Begegnung mit einem Gelehrten, bei der Vorüberfahrt eines Staatsoberhauptes, beim ersten Anblick blühender Bäume im Frühling, beim Anziehen eines neuen Kleides, bei einer Todesnachricht, beim Wiedersehen mit einem Freund, den man ein Jahr lang nicht gesehen hat, bei der Rettung aus Gefahr, bei wohlriechenden Düften, und selbstverständlich bei der Ausübung einer vorgeschriebenen Gebotshandlung, etwa beim Anziehen des Gebetsmantels, und so weiter und so weiter, spricht der Jude einen vorgeschriebenen Segensspruch.

Die Zahl der Segenswünsche, die sich so in einem Tage zusammenfinden, soll mindestens ein Hundert betragen, also ungefähr acht in jeder Stunde des wachen Tages. Achtmal in jeder Stunde Gottes gedenken!

In manchen Bethäusern in Jerusalem kann man am Sabbath morgens nach dem Gottesdienst einen schönen Brauch beobachten. An der Tür steht einer der Beter, oft ein Kind, und wenn die Besucher das Gotteshaus verlassen, reicht er ihnen ein paar wohlriechende Zweige mit der einen, eine Frucht mit der anderen Hand, und sie sprechen den Segensspruch „Der die Arten der Gewürze geschaffen hat“ und „Der den guten Duft den Früchten gibt“. Die Sitte wird dahin erklärt, daß am Sabbath das zentrale Gebet weniger Segenssprüche, nämlich nur 7 enthält, gegenüber den 18 oder 19 Segenssprüchen dieses Gebetes an Werktagen, und daß man daher das Defizit an Segenssprüchen auszugleichen bestrebt ist, um die Zahl 100 auch am Sabbath zu erreichen.

Was aber bedeuten diese „Segenssprüche“, diese B'rachot? Der Wortstamm bedeutet „auf die Knie fallen“; die gewöhnliche Erklärung sagt „Gott preisen und danken“. So sagt Hermann Cohen in der „Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums“: „Alle Segenssprüche variieren das eine Motiv der Dankbarkeit. Die Lobpreisungen sind Danksagungen.“

Wir möchten aber behaupten, daß der Sinn der B'racha damit noch lange nicht erschöpft oder auch nur getroffen ist. Der sterbende Jakob „segnet“ seine Enkel und der Wortlaut dieses Segens ist bis zum heutigen Tage der Segensspruch, mit welchem der jüdische Vater bei der Heiligung des anbrechenden Sabbath seine Kinder „segnet“. Was bedeutet dieser Segen? Doch nicht, daß der Vater den Kindern „dankt“. Es muß also in dem Stamm „barech“ noch eine andere Bedeutung verborgen liegen. Der Vater, welcher segnend seine Hände auf den Kopf des Sohnes legt, will ihm offenbar etwas verleihen, hinzufügen. Indem wir einen Menschen segnen, wollen wir ihn mit irgendeiner Kraft ausstatten, etwas von uns auf ihn überströmen lassen. Sehr klar wird dieser Gebrauch des Wortes, wenn z. B. am Ende der Schöpfungsgeschichte gesagt wird: „Und Gott segnete den siebenten Tag und heiligte ihn“; damit ist offenbar ausgesprochen, daß der Segen, welchen der siebente Tag vom Schöpfer erhält, eben darin besteht, daß dem Tage die Heiligkeit *hinzugefügt* wird und er dadurch ausgezeichnet wird vor den Tagen der Woche. Die jüdischen Erklärer sind sich darin einig, daß dieser Segen eine „Hinzufügung von Gutem“ ist, „eine Hinzufügung geistiger Kraft“. Wenn an anderer Stelle Isaak dem Esau enthüllt, daß Jakob bereits „deinen Segen“ genommen hat, und der um den Segen betrogene Esau ausruft: „Beschlichen hat er mich nun schon zweimal. Genommen hat er einst mein Erstlingstum, und jetzt eben hat er noch meinen Segen genommen!“, und wenn er den Vater fragt: „Hast du mir nicht einen Segen aufgespart?“, so ist offenbar auch hier der Segen nicht etwas Symbolisches, wie der Leser von heute es aufzufassen geneigt ist, sondern eine *reale Hinzufügung*, um welche Jakob den Esau betrogen hat.

In den Versen des 4. Moses-Buches heißt es von den Priestern: „Sie sollen meinen Namen auf die Söhne Israels setzen, *Ich* aber werde sie segnen“. Es ist also auch hier wiederum so, daß die Priester durch ihre Worte das Geschehen nur vorbereiten, indem sie die vorgeschriebene Formel sprechen, aber den Segen zu *geben* behält sich Gott

ausdrücklich vor. Auch hier muß der Segen etwas Reales meinen.

Wenn also „segnen“ so etwas bedeutet, wie Hinzufügung von Kraft, und nicht das bloße Danksagen, von dem Cohen gesprochen hat, so erhebt sich die Frage, ob diese Bedeutung auch sinnvoll bleibt bei dem Segensspruch, welchen wir *Menschen* sprechen? Können wir, die wir Menschen sind, *segnen*?! Müssen wir nicht vielmehr diese Urbedeutung *vergessen*, wenn wir unsere kleinen tagtäglichen B'rachot sprechen?! Die wiederkehrende Formel des Segensspruches lautet: „Geseget seist Du unser Gott, König der Welt, welcher . . . (z. B. die Frucht des Weinstocks geschaffen hat)“. Dies wäre also der Segensspruch über den Wein. Die Formel kehrt aber bei allen Sprüchen wieder, und Franz Rosenzweig hat mit Recht auf den schnellen Wechsel von der zweiten zur dritten Person, vom nahen zum fernen Gott hingewiesen. Soll nun hier, und so in allen Formeln der B'racha die Segnung in ihrer Bedeutung herabsinken zu einem schattenhaften „sei bedankt“, oder haben wir das Recht und vielleicht die Pflicht, zu versuchen, an der ursprünglichen Bedeutung der Hinzufügung der Kraft auch hier festzuhalten? Dies ist die Frage, die wir uns stellen.

An einer der schönsten Stellen des Talmud bittet Gott selbst Rabbi Ismael um seinen Segen. Gott bittet den Menschen um seinen Segen! „Ismael, mein Sohn, segne mich.“ Einer der Sprecher des deutschen orthodoxen Judentums im Beginn des 20. Jahrhunderts, Jacob Rosenheim, hat gesagt: „Der Segensspruch bringt eine ganz neue Beziehung des Menschen zu Gott zum Ausdruck. Der Gotteswille will etwas auf Erden, er möchte ein großes Werk, das in der Zeitenfolge sich entwickelt, gedeihen sehen, und eben die bewußte Förderung dieses Gotteswerkes auf Erden, die *Mitarbeit* an der Realisierung des Gotteszweckes im Kulturprozeß, heißt: „Gott segnen“.

Der Sinn des Segensspruchs wäre also, daß er das Tun des Menschen, und wäre es noch so klein, wie das Trinken eines Bechers Wein oder eines Glases Wasser, zum Range eines Mitwirkens des Menschen an der Realisierung des Göttlichen in der Welt erhebt, zum Range eines Mitwirkens des Menschen an der „Erlösung“ durch Vollendung des Schöpfungswerkes. Das Irdische ist herausgerissen aus seinem göttlichen Ursprung. Nicht das Irdische an sich, aber in der Beziehung des Menschen zu ihm. Wir verlieren und verlaufen uns unaufhörlich im Getriebe, und mit uns zusammen entfremden sich oder entfremden wir die Dinge, die uns begegnen, ihrer göttlichen Wurzel. Sie werden zu bloßem Gott-fremdem „Zeug“, wenn ich den Ausdruck Heideggers hier gebrauchen darf. Der Segensspruch stellt die ursprüngliche Ordnung wieder her. Indem wir über eine Handlung den Spruch sprechen, stellen wir sie wieder ein in die Welt Gottes, geben ihr den ihr zukommenden Status der Heiligkeit zurück. Die jüdische Religion schreibt auch einen Segensspruch vor für die Befriedigung der Notdurft des Menschen. Auch sie, deren wir uns schämen, gehört zur göttlichen Welt. Ich halte dagegen, was von dem späten griechischen Philosophen Plotin überliefert wird: er schämte sich, daß er in einem Körper lebte. Unsere Auffassung weiß nichts davon, daß die Stofflichkeit als solche schimpflich wäre. Sie bedarf nur, wie alles in der Welt, der Heiligung. Daher sagt Rabbi Akiba: „Es ist dem Menschen verboten, etwas zu verkosten, bevor er den Segensspruch gesprochen hat“, und in derselben Talmudstelle wirft Rabbi Levi die

Frage auf: Es heißt einmal im 24. Psalm „*Ihm* gehört die Erde“, ein anderes Mal in einem Psalm „Die Erde gab Er den *Menschenkindern*“. Zwischen den beiden Stellen besteht ein offenkundiger Widerspruch; der Widerspruch wird damit gelöst, daß der erste Vers sich auf den Zustand bezieht, bevor der Spruch gesprochen wurde, der zweite auf den Zustand danach. Durch den Segensspruch wird die Erde des Menschen legitimer Besitz.

Wie ist es nun? Ist gerade nur der *Mensch* dazu berufen, jenes Werk der Rückkehr der Welt zu ihrem göttlichen Ursprung in die Wege zu leiten, oder hat auch die *Natur* einen Anteil an dem Erlösungswerk. Auf diese Frage gibt uns ein wenig bekanntes Kapitel des jüdischen Gebetbuches Antwort, das in den größeren Gebetbüchern zu finden ist, z. B. in dem Gebetbuch Avodath Israel, das vor hundert Jahren, 1868, in Rödelheim erschienen und 1937 vom Schocken-Verlag in Photokopie herausgegeben worden ist.

Dort finden wir neben den Segenssprüchen des Menschen, welche sechs Seiten umfassen, auch sechs Seiten von Lobsprüchen für die Natur, für Himmel und Erde, Tag und Nacht, Sonne, Mond und Sterne, für die Wolken, den Blitz, den Wind, Tau und Regen, das Wasser, die Quellen, die Ströme und die Meere.

Wir haben vorher von den Segnungen gesprochen, welche der Mensch zu sagen hat, wenn er das Meer erblickt, hier aber ist die Rede von dem Spruch, den das Meer selbst spricht, seinen Schöpfer lobend, und so die Wüste, oder die Felder. Und so natürlich die verschiedenen Getreidearten, die Bäume auf den Feldern, die verschiedenen Frucht bäume, die Tiere in ihren verschiedenen Arten: die Schlange, der Frosch, der Skorpion, die Katze und die Maus, die Fliege, der Maulwurf, die Ameise, der Hahn und die Henne, die Taube, die Gans und die Wildente, der Adler und der Storch, der Ochs, der Hirsch, das Pferd und der Esel, das Maultier, das Kamel, der Löwe, der Bär, der Wolf, der Fuchs, die Hunde.

Während beim Menschen das Sagen des Segensspruchs ein göttliches *Gebot* ist, das dem Menschen auferlegt ist, wird hier einfach festgestellt, welchen Lobspruch die ver-

schiedenen Teile der Natur sprechen: es sind meist Bibelverse, in denen dieses Tier, diese Pflanze, diese Himmelserscheinung erwähnt werden. Die Taube etwa zitiert das Lied der Lieder: „Meine Taube in den Felsenschluchten, im Verstecke des Steiges, lasse mich dein Angesicht sehen, lasse mich deine Stimme hören, denn süß ist deine Stimme, anmutig ist Dein Gesicht.“

Die Katze bezieht auf sich den Vers aus dem Propheten Obadja: „Schwingst du dich hoch wie der Adler, setzest du zwischen Sternen dein Nest, von dort noch hole ich dich nieder.“

Die Schlange erwartet, daß der Fluch von ihr genommen werden wird, der bei der Vertreibung aus dem Paradiese über sie gesprochen wurde, und daß sie wieder aufrecht gehen wird und in dieser Erwartung spricht sie den Vers aus dem 145. Psalm: „Allen Fallenden ist ein Haltender Er, ein Aufreckender allen Gebückten.“

Dieses ganze „Kapitel des Gesanges“, Perek Schirah, wie es genannt wird, ist ein Stück im Gebetbuch, voll Humor und voll Sonne und erfüllt von tiefer Frömmigkeit.

Wie groß ist der Gegensatz zwischen dem Philosophen Descartes, dem „Vater der neuen Philosophie“, der die ganze Natur, die Tiere eingeschlossen, als Automaten sieht, als Maschinen, welche der Mensch, mit seiner Vernunft einsam in der toten Welt, beherrscht, und zwischen dem betenden Menschen, für welchen die ganze Welt im Wettgesange der Brudersphären, den Schöpfer lobt; ja, wo die Hölle selbst, wie es da heißt, ihren Segensspruch spricht, in welchem sie den Vers aus dem 107. Kapitel des Psalmbuches hersagt: „Danken sollen sie Ihm seine Huld, seine Wunder an Menschenkindern. Daß er sättigt die verschmachtende Seele, die hungernde Seele füllt mit Gutem.“

Selbst die Hölle glaubt an den schließlichen Sieg des Guten, an die Erlösung. Es scheint mir die entscheidende Frage zu sein, welche heute an das Judentum und an jeden einzelnen Menschen gestellt ist: ob wir trotz aller Not, trotz Konzentrationslagern und Gasöfen und Wasserstoffbomben, trotz allem Leid und allen Qualen, die Kraft haben, an den schließlichen Sieg des Guten, an die Erlösung zu glauben, und sie so mit zu vollbringen.

5 Begegnung zwischen christlicher Scholastik und jüdischer Philosophie an der Hebräischen Universität, Jerusalem

Von P. Marcel (Jacques Dubois) OP, Haus St. Isaias der Dominikaner in West-Jerusalem

Übersetzt von Dr. Christoph Stroux

Der „*Lettre aux Amis*“ der Dominikaner des Hauses St. Isaias (No. 13, vom 14. 9. 1968, p. 12 sq.) entnehmen wir mit freundlicher Genehmigung des „Hauses St. Isaias“ den folgenden Beitrag und geben ihn, aus dem Französischen übersetzt, wieder.

Der Verfasser, P. Marcel, studiert an der Hebräischen Universität. Er schreibt das Interesse der jüdischen Studenten für den Einfluß von Maimonides auf den hl. Thomas von Aquin sowie die Atmosphäre in dieser Vorlesung des Sommer-Semesters 1968 von Dr. Sermonetta und vergleicht sie mit dem heutigen jüdisch-christlichen Gespräch.

Die Anregung zu dieser Veröffentlichung verdanken wir Professor Dr. Hugo Bergmann, Jerusalem.

Für den an die Hebräische Universität kommenden christlichen Studenten ist das Interesse für die christliche philosophische Tradition und für die mittelalterliche Scholastik, das die Studenten der jüdischen Philosophie

äußern, sicher eine sehr bemerkenswerte Tatsache. Die wahre Bedeutung der Abteilung Philosophie und insbesondere der Abteilung Jüdische Philosophie im Ganzen der Universität zu bestimmen, das wäre eine andere Fra-

ge. Wie es auch eine andere Frage wäre, die Stellung der Philosophie in der jüdischen religiösen Tradition zu bewerten. Was ich hier unterstreichen möchte, wenn ich meine eigenen Eindrücke als Student gebe, ist der Wissensdrang, der die jüdischen Studenten antreibt, sich mit der christlichen Philosophie des Mittelalters, besonders der des Heiligen Thomas von Aquin bekannt zu machen. Für einen, der andererseits die bei den Studenten unserer Seminare herrschende Abneigung vor einer Beschäftigung mit den großen Denkern ihrer eigenen Tradition aus Erfahrung kennt, ist diese Tatsache wahrhaft erstaunlich.

Und doch erscheint das Phänomen bei näherer Überlegung als durchaus verständlich. Denn die jüdischen und christlichen Philosophen des Mittelalters haben ihrerseits das Beispiel für einen gewissen Stil des Austausches und der Konfrontation gegeben. Es ist daher nicht überraschend, daß das Studium ihrer Werke in unseren Tagen noch ihren heutigen Schülern die Gelegenheit gibt, den Dialog wieder anzuknüpfen. Ich möchte dafür einige ermutigende Beispiele nennen.

Zwei Tatsachen haben mich in diesem Jahr besonders beschäftigt in den wissenschaftlichen Seminaren, an denen ich teilgenommen habe, vor allem bei meinem Freund Dr. *Sermonetta*, einem speziellen Kenner der Scholastik und der italienischen Literatur des 13. bis 14. Jahrhunderts. Jede dieser Tatsachen würde ein eingehendes Studium erfordern, aber ihre Existenz allein gibt zu vielfältigen Überlegungen Anlaß.

Zunächst: Versucht man, die Geschichte der Einwirkung der philosophischen Werke von Maimonides auf das Christentum darzustellen, so bemerkt man, daß die Übersetzung des „Führers der Schwankenden“ zu Beginn des 13. Jahrhunderts durch die gelehrten Kreise von Neapel erarbeitet und verbreitet wurde. Welche Beziehungen zu dieser Zeit in Neapel, vor allem im Umkreis der Universität, zwischen Rabbinern und Dominikanern bestanden, das wäre ein erstes sehr interessantes Forschungsthema. Bekanntlich hatte sich zu diesem Zeitpunkt der soeben gegründete Predigerorden in wenigen Jahren schon weit ausgebreitet und in den meisten großen Universitätsstädten Wurzel gefaßt. Trotz der unvermeidlichen Überhitzung, die sein fieberhaftes Wachstum begleitete, war der religiöse und geistige Lebensstil des Ordens verlockend genug, um *Thomas von Aquin*, den jungen Oblaten von Montecassino, anzuziehen. Es scheint beinahe sicher, daß Bruder Thomas als Dominikaner-Novize den Beginn seiner Ordenslaufbahn im Kloster Neapel zubachte, in einer Umgebung, wo einige seiner älteren Klosterbrüder das Erscheinen der lateinischen Übersetzung des „Führers der Schwankenden“ aufmerksam verfolgten und vielleicht an ihrer Ausarbeitung teilnahmen. In welcher Weise vollzogen sich im einzelnen zu jener Zeit die Begegnung und sogar Zusammenarbeit zwischen jüdischen Gelehrten und dominikanischen Lesern? Welchen Einfluß hatte in der Folge dieses geistige Klima auf das Denken des jungen Bruders Thomas? Die Bedeutung einer methodischen Erforschung dieser ganzen Periode in der Geschichte der Gelehrsamkeit ist leicht zu begreifen. Dabei dürfte, wenn schon nicht ein wirklicher Dialog, so doch eine gewisse Art von gelehrter Neugier und wechselseitigem Interesse der Rabbiner und Dominikaner füreinander zutage treten, von der der Heilige Thomas sicher profitiert hat. Seine später geäußerte aufnahmewillige und wohlunter-

richtete Kenntnis des *Maimonides*, dessen Werke er unter dem Namen „Rabbi Moyses“ zitiert, war vielleicht die Frucht dieser allerersten Ordensjahre.

Noch beachtlicher ist die Tatsache, die ein Gegenstück zu der eben genannten darstellt: Vom Ende des 13. Jahrhunderts an und während des gesamten Verlaufs des folgenden Jahrhunderts ist bei den italienischen Juden eine sehr genaue Kenntnis der Werke des Heiligen Thomas zu beobachten. Eine andere Frage wäre in diesem Zusammenhang die nach der Beliebtheit, deren sich der Heilige *Albertus Magnus* bei den jüdischen Gelehrten der Zeit erfreute, eine Frage, die zu dem umfassenden Problemkreis des Anteils der aristotelischen und neuplatonischen Tradition an der geistigen Entwicklung des Okzidents gehört. Wie dem auch sei, der wichtigste Zeuge dieses erstaunlichen Eindringens der thomistischen Lehre in die jüdischen Kreise am Ende des Mittelalters ist ohne Zweifel *Rabbi Jehuda Romano* von Rom. Sein handschriftlich überliefertes Werk ist sehr umfangreich, und nur wenig davon ist bereits veröffentlicht; aber diejenigen Teile davon, die ich im Laufe der zwei letzten Jahre mit Hilfe von Dr. Sermonetta entziffern konnte, zeigen, in welchem Ausmaß der Heilige Thomas in gewissen jüdischen religiösen Kreisen als Autorität betrachtet wurde, oder wenigstens als ein Lehrmeister, auf den man sich vorzugsweise bezieht.

In dieser Beziehung war die von mehreren von uns gemeinsam unternommene Lektüre – aus dem Manuskript – seines langen Kommentars zum Kaddisch ukeduscha besonders erregend. Jehuda Romano kommentiert das Kaddisch (ein traditionelles jüdisches Gebet) in ähnlicher Weise wie unser Meister Eckhart, übrigens annähernd um die gleiche Zeit, vor den Dominikanern des Rheinlands die Schrift auslegte. Jeder Satz, ja, jedes Wort gibt Gelegenheit zu langen philosophischen Ausführungen. Um nun seinen eigenen Gedankengang zu rechtfertigen, bezieht sich Jehuda Romano ständig auf zwei Autoritäten, die er offensichtlich auf die gleiche Ebene stellt: *Maimonides* und *Thomas von Aquin*. Und zwar zitiert er vom ersten den „Führer der Schwankenden“, vom zweiten ganze Paragraphen aus *De ente et essentia* oder der *Quaestio de Ideis*. Es fällt übrigens auf, daß Jehuda bei seiner Bezugnahme auf diese beiden Lehrmeister nicht immer ganz konsequent verfährt. Er folgt bald dem einen, bald dem anderen, verwechselt sie manchmal und unterscheidet sie manchmal, ohne immer die Nuancen zu erfassen oder die Bezüge bestimmen zu können. Zum Beispiel ist es ein Vergnügen zu sehen, daß Jehuda Romano Texte des Heiligen Thomas zitiert und ihnen eine neuplatonische Bedeutung zuspricht! Die Verwirrung nimmt noch zu, wenn es sich um den Kommentar zu *De causis* handelt, ein Werk, das alle Welt als Arbeit des Aristoteles betrachtete, und von dem bekanntlich der Heilige Thomas als erster den neuplatonischen Ursprung und Zusammenhang aufzeigte.

Abgesehen von diesen Verwechslungen, die schon allein für sich eine ausführliche kritische Analyse erfordern, kann uns das Interesse für die Werke des Jehuda Romano ein umfangreiches Material an philosophischen Fachwörtern zugänglich machen. So würden derartige Texte, wenn sie als bedeutende Ereignisse oder Etappen der Geschichte der Gelehrsamkeit unserer jeweiligen Tradition erfaßt werden, schon für sich selbst Gegenstände gemeinsamen Interesses darstellen und Gelegenheit zur Begegnung zwischen jüdischen und christlichen Philoso-

phen unserer Zeit bieten. Dies um so mehr, als gerade die Erfahrung der Wechselbeziehungen von gestern ein anspornendes Beispiel für die Begegnungen von heute gibt. Aber es handelt sich nicht nur um eine Rückkehr – auf getrennten oder vereinigten Wegen – der jüdischen und christlichen Forscher zu den Begegnungen in der Vergangenheit. Es handelt sich nicht nur darum, den Reichtum einer wachsenden Gelehrtenarbeit zu teilen, um jedem die Würdigung seines Erbes zu ermöglichen. Eine gemeinsame Arbeit hieran verspricht einen viel gewinnbringenderen lebendigen Austausch. In der Tat bleiben die Fragen, die die Lehrmeister unserer jeweiligen Tradition stellten, erstaunlich aktuell, und die Antworten, die sie zu ihrem Teil zu geben versuchten, können noch unsere eigene Forschung erhellen. Wenn man mit einem Blick die jüdische philosophische Tradition und die christliche Tradition überblickt, muß eine Erscheinung auffallen, die man als das ständige Vorhandensein einer neuplatonischen Versuchung in der gesamten Geschichte der monotheistischen Offenbarungsreligionen bezeichnen könnte. Als ob im Christentum wie im Judentum und im Islam die religiösen Seelen unaufhörlich dem Drang unterworfen gewesen seien, sich die Absolutheit des transzendenten Gottes durch das verführerische, aber begrenzte Mittel einer Metaphysik der Trennung verständlich zu machen. Etienne Gilson machte kürzlich in einem berühmten Vortrag deutlich, daß die geistige Tradition des Christentums durch die Jahrhunderte hindurch in eine aristotelische und eine neuplatonische Strömung geteilt ist. Man muß sogar sagen, daß sie unaufhörlich zwischen beiden schwankte.

In ähnlicher Weise kann man beobachten, daß im Judentum wie im Christentum die Gefährdung des religiösen Geistes darin besteht, daß er versucht, sich den besonderen Realismus der Offenbarung im Rahmen einer abstrakten Metaphysik verständlich zu machen, oder, was auf dasselbe herauskommt, durch die Gewalt der mystischen Erfahrung die Strenge des vernunftgemäßen Ausdrucks auszuhöhlen.

In dieser Hinsicht bleibt die bei den jüdischen und christlichen Philosophen des Mittelalters so klar erkennbare Spannung zwischen Aristotelismus und Neuplatonismus, Realismus und Idealismus, Erfahrung und System, Geist und Vernunft, auch in unserer Zeit eine sehr aktuelle Tatsache. Es liegt hier eine Wirklichkeit vor, die von der Tätigkeit des Verstandes nicht zu trennen ist, sobald dieser es unternimmt, den Gegenstand seines Glaubens zu bedenken. Die jungen Juden unserer Generation haben sich darüber nicht getäuscht. Sie haben begriffen, daß dies eine der Schwierigkeiten einer jeden religiösen Philosophie ist. Und es fällt auf, daß gerade diejenigen, die diese Schwierigkeit begriffen haben, im Heiligen Thomas nicht nur den Gesprächspartner der Lehrmeister ihrer Tradition erkennen, sondern auch den Zeugen einer geistigen Haltung, die reich ist an Anregungen für unsere Zeit.

Aus der Darstellung der beiden Sachverhalte, die ich genannt habe, wird deutlich geworden sein, daß es keineswegs unzeitgemäß ist, heute in Jerusalem Thomist zu sein. So bestätigt es jedenfalls in überreichem Maße die tägliche Erfahrung, sowohl im Studium der Lehrmeister von einst wie auch im Dialog mit dem Israel von heute

6 Thomas von Aquino — Seine Stellung zu Juden und zum Judentum

Von Dr. Willehad Paul Eckert OP

Auf Kosten des reichen Florentiners Mico Guidalotti und unter Anleitung des Priors Jacopo Passavanti schuf 1366–68 Andrea di Buonaiuti für den Kapitelsaal von Maria Novella die spanische Kapelle, das große Freskenwerk, das den Triumph des Dominikanerordens darstellt, repräsentiert in den zu dieser Zeit bereits kanonisierten Heiligen: Dominikus, Petrus Martyr und Thomas von Aquino. Letzterer hält ein offenes Buch in seinen Händen. Die Schrift ist zwar halb verwischt, läßt sich aber noch entziffern: „Veritatem meditabitur guttur meum, et labia mea detestabuntur impium“. (Meine Zunge spricht lautere Wahrheit, Falschheit ist meinen Lippen ein Greuel), jene Worte also aus dem Buch der Sprüche (Prov. 8, 9), die der Aquinate als Einleitung für seine *Summa contra gentiles* seu *de veritate catholicae fidei* wählte. Dazu noch die ersten Worte des Satzes, mit dem Thomas dann fortfährt: „Multitudinis usus, quem.“ Als Verteidiger der Glaubenswahrheit läßt der Maler den Aquinaten seine *Summa contra gentiles* einer Schar von Gegnern weisen, von denen sich einer die Ohren zuhält, ein anderer aber, vom Heiligen offenbar

bereits bekehrt, seine eigene Schrift in Fetzen zerreißt. Zwei deutlich als Juden charakterisierte Männer fallen dem Aquinaten zu Füßen. Mit der Darstellung der beiden Juden spielt der Maler auf eine Konversion an, die der älteste Biograph des Heiligen, Wilhelm von Tocco, im 22. Kapitel seiner Lebensbeschreibung folgendermaßen schildert: „Als der Lehrer in Molara, nahe bei Rom, auf der Burg des Herrn Kardinal Richard, am Feste der Geburt Christi zusammen mit dem Herrn Kardinal verweilte, besuchten ihn – wie gewöhnlich jedes Jahr – zwei bedeutende, gelehrte und reiche Juden. Da bat der Herr Kardinal, der Doktor möge mit ihnen ihre Bekehrung erörtern. Als er mit ihnen länger über das Alte Gesetz gesprochen und das Kommen des Erlösers aus den Worten mehrerer Propheten bewiesen hatte, setzte er ihnen für ihre Bekehrung und ihre Antwort auf das, was er ihnen vorgetragen hatte, eine Frist bis zum nächsten Tag. Als der fromme Doktor um ihre Bekehrung gebetet und vom Sohne Gottes erlehrt hatte, daß sie ihm zur Freude über seine Geburt gewährt werde, siehe, da kamen die Juden nach der Frist zu dem Lehrer, und als

sie ihn sahen, bekehrten sie sich unter dem Anhauch des göttlichen Geistes. Sie bekannten also, daß sie dem Geist, der aus ihm sprach, und der Weisheit nicht anders antworten könnten, als daß er sie überzeugt habe. Und es erhob sich eine große Freude über das Fest der Geburt des Herren und das vom barmherzigen Gott gewährte Geschenk der Bekehrung der ungläubigen Juden, und der Herr Kardinal feierte das Doppelfest mit großer Freude.“ Wilhelm von Tocco kann seine Erzählung auf das Zeugnis des Bartholomäus von Capua, des Kanzlers und Protonotars des Königs von Sizilien, im ersten Informationsprozeß in Neapel stützen (Nr. LXXXVI), der sich seinerseits auf den Bericht des Priors der Predigerbrüder von Anagni, Nikolaus von Sezze, berief. Molara liegt südlich von Rom an der Via Latina, nahe bei Rocca di Papa. Dort besaß Kardinal Richard degli Annibaldi († 1274 auf dem Konzil von Lyon) eine Burg. Er war ein Onkel des mit Thomas von Aquino befreundeten Annibaldo degli Annibaldi (Kardinal seit 1262, † 1272). Der Zeitpunkt der Konversion muß auf ein Weihnachtsfest zwischen 1260 und 1268 datiert werden. Weder Wilhelm von Tocco noch sein Gewährsmann, Bartholomäus von Capua, haben die Namen der beiden Juden erwähnt. Diese bleiben auch als Personen in ihrem Bericht ganz blaß. Sollten sie doch lediglich als Beispiel für die Wirkung der Worte des Aquinaten dienen, der zu überzeugen vermochte, weil sich der Heilige Geist seiner als Werkzeug bediente. Die Juden werden als Missionsobjekte geschildert, nur insofern sind sie für den Biographen und seinen Gewährsmann interessant. Thomas aber ist ihm ein Werkzeug des Heiligen Geistes, ein würdiges, durch Heiligkeit des Lebens und der Gesinnung ausgezeichnetes Werkzeug in der Hand Gottes. Darum ist es für Wilhelm von Tocco, aber auch für Bartholomäus von Capua nicht so wichtig festzustellen, welcher Argumente im einzelnen sich der Aquinate bedient, oder zu erforschen, in welcher Disposition sich die beiden Juden befanden, als Thomas mit ihnen über den rechten Glauben diskutierte. Ihnen geht es einzig darum zu erweisen, daß Gott sich seiner als sein Werkzeug bediente. Immerhin erwähnen sie, daß der Aquinate sich auf Verheißungen der Propheten berief – die sie allerdings nicht im einzelnen anführen –, um so aus dem Alten Testament die Wahrheit des christlichen Glaubens zu erweisen. In der Summe contra gentiles (I, 2) erklärt der Aquinate ausdrücklich, eine Disputation sei mit Mohammedanern und Heiden nur auf der Grundlage von Vernunftbeweisen möglich, mit Ketzern könne aufgrund des auch von ihnen anerkannten Neuen Testaments, mit Juden aufgrund des auch von ihnen anerkannten Alten Testaments diskutiert werden. Sein jüngerer Zeitgenosse und Mitbruder, der Spanier Ramon Marti (1220 bis nach Juli 1284), hielt dann freilich das Alte Testament nicht mehr für eine ausreichende Grundlage zum Streitgespräch mit den Juden. Er fand, es sei unentbehrlich, auch die Überlieferung, die mündliche Tradition der Juden zu kennen. Daher machte er von den haggadischen, den legendären Teilen des Talmuds reichen Gebrauch in seiner Kampfschrift *Pugio fidei adversus Mauros et Iudaeos*. Nun war dem Aquinaten der Talmud nicht gänzlich unbekannt, wurde doch gerade an der Universität Paris, an der er promoviert hatte, seit Nikolaus Donin von La Rochelle den Talmud als antichristlich denunziert und Papst Gregor IX. seine Einziehung für den 3. März 1240 angeordnet hatte, erbittert gegen ihn, genauer noch gegen seine Erhaltung

gestritten. Die spektakuläre Talmudverbrennung in Paris 1242 war zwar ein Höhepunkt in diesem Kampf, keineswegs aber ihr Ende. Aus den 35 Artikeln des Nikolaus Donin scheint Thomas seine – freilich recht vagen – Kenntnisse über den Talmud geschöpft zu haben. Sie wenden sich vor allem gegen die Anthropomorphismen in den haggadischen Teilen des Talmuds. So werfen ihm der 14. bis 17. Artikel blasphemische Ansichten vor, die Unterstellung, daß Gott gesündigt habe, daß er einen Eid, den er im Zorn geschworen habe, bereue, daß er sich verflucht und nachher Lossprechung erbeten habe. In der Summe contra gentiles (I, 95) nimmt auch der Aquinate gegen derartige Anschauungen ausdrücklich Stellung, nennt sie einen Irrtum der Juden, der im Talmud behauptet werde (*Per hoc autem confutatur error Iudaeorum, qui in Thalmut dicunt Deum quandoque peccare et a peccato purgari*). Diese Ansichten stehen nicht nur mit Vernunftgründen im Widerspruch, die Bestimmung Gottes als *summum bonum* läßt nicht zu, ihm Sünde zuzuschreiben, sondern sie widerstreiten auch dem Zeugnis der Heiligen Schrift des Alten Bundes. Thomas beruft sich auf Deuteronomium 32, 4: „Treu ist Gott und kein Böses an ihm“ und Habakuk 1, 12: „Deine Augen sind rein, daß du Übles nicht sehen magst, und dem Jammer kannst du nicht zusehen.“ (Diesen Vers zitiert er allerdings nur zur Hälfte, die vorwurfsvolle Frage, warum Gott dann den Räubern zusehe und schweige, wann der Gottlose den Frommen verschlinge, unterschlägt der Aquinate, weil sie nicht in sein Konzept paßt.) Läßt sich aber der Talmud durch die Bibel widerlegen, dann scheint es nicht erforderlich zu sein, sich Juden gegenüber auf ihn berufen zu müssen. Dann bleibt die Grundlage des Streitgespräches der Wortlaut der Heiligen Schrift des Alten Bundes.

Wieweit Thomas in seinen Anschauungen durch die Erfahrung bestätigt wurde, muß offenbleiben. Nur das eine erfolgreich für ihn verlaufene Glaubensgespräch in Molara hat das Gedächtnis seiner Zeitgenossen und seiner Biographen festgehalten. Nicht einmal auf die Frage, ob anläßlich dieses einen Gespräches es zu engeren, freundschaftlicheren Beziehungen zwischen den Konvertiten und dem Aquinaten gekommen ist, geben sie eine Antwort.

Nur von einem Juden steht es fest, daß er Thomas viel bedeutete. Er schätzte ihn um seines Werkes willen. Persönlich konnte er ihn nicht kennenlernen; denn er war längst tot, als Thomas zu schreiben begann. Moses Maimonides wurde wegen seines Führers der Unschlüssigen vom Aquinaten sehr hoch geachtet. Im Gegensatz zum talmudischen Judentum, dem er entstammt, läßt sich Maimonides auf ein Gespräch mit dem Aristotelismus der Philosophen ein. Im Gegensatz zu den konservativen christlichen Theologen seiner Zeit, die um der Wahrung ihres geschlossenen Weltbildes willen den Führer der Unschlüssigen nicht zur Kenntnis nehmen, auch nachdem er bereits durch Übersetzung zugänglich gemacht wurde und zum ständigen Bildungsgut der Hochscholastik gehörte, im Gegensatz zu diesen konservativen christlichen Theologen läßt sich der Aquinate auf einen virtuellen Dialog mit dem jüdischen Denker ein. Das tat auch Albert der Große. Nur begnügt sich Albert damit, ihn als Philosophen zu werten und zu würdigen. Thomas aber dringt, wie Wolfgang Kluxen überzeugend darlegt (Maimonides im lateinischen Abendland, *Miscellanea Mediaevalia* IV, 163 ff.), zur Anerkennung

des Maimonides, des Rabbi Moyses, selbst im theologischen Bereich vor, in kritischer Auseinandersetzung mit seinen Lehren. „So übernimmt und modifiziert er seine Lehre von der Notwendigkeit der Offenbarung, sofern darin auch an sich natürlich erkennbare Wahrheiten beschlossen sind. Er bezieht sich auf seine Exegese des Tetragrammatons. Er übernimmt Teile der Prophetielehre, so die Stufeneinteilung der Prophetie und die Sonderstellung des Moses; er versteht sie richtig im exegetischen Sinne. Auch die Gesetzeslehre des Dux neutrorum wird sehr eingehend berücksichtigt.“ Der dritte der *Quinque viae* des thomasischen Gottesbeweises geht anscheinend unmittelbar auf den Dux neutrorum zurück. Auch die Schöpfungslehre empfängt von ihm Anregungen. Mit Kluxen darf man feststellen, daß der Rabbi Moyses von Thomas erkannt und anerkannt wurde, daß, „wenn irgendwo, hier von einem Beispielfall christlich-jüdischer Begegnung“ im Mittelalter gesprochen werden darf. Die Begegnung vollzog sich nicht kritiklos. So findet sich im Sentenzenkommentar (In Sent. IV, d. 48, 2, 3) ein Einwand (der 6. des Artikels), der vom Dux neutrorum (II, 29 – Hauptstellen jedoch II, 13 und 25) inspiriert wurde: „Der Werkmeister wäre nicht weise, der das größte Geschirr schüfe, um ein mäßiges Kunstwerk damit zu fassen. Der Mensch aber ist etwas Kleines im Vergleich mit den Himmelskörpern, die mit ihrer ungeheuren Größe menschliches Maß so übertreffen, daß der Vergleich fast unmöglich ist. . . Nun ist aber Gott der Allerweiseste, folglich sieht es nicht so aus, als ob der Mensch das Ziel der Himmelsschöpfung sein könnte, und als ob durch seine Sünde der Himmel in Mitleidenschaft gezogen würde oder durch seine Erhebung zur Herrlichkeit an Wert zunehmen werde.“ Thomas beantwortet diesen Einwand folgendermaßen: „Jener Vernunftgrund stammt von Rabbi Moyses, der es überhaupt versucht abzustreiten, daß die Welt wegen des Menschen geschaffen sei. Daher faßt er solche Stellen, an denen im Alten Testament von der Erneuerung der Welt gesprochen wird, als metaphorisch gesprochen auf, wie wenn im Hinblick auf irgendjemand gesagt wird, die Sonne verfinstert sich, wenn er in große Betrübniß gerät, so daß er nicht weiß, was er tun soll; ein Sprachgebrauch, der in der Schrift üblich ist. . . Aber diese Auffassung widerspricht den Lehrmeinungen und Auslegungen der Heiligen; also muß man auf jenen Vernunftgrund erwidern: wie mächtig die himmlischen Körper die menschlichen Körper auch übertreffen, so übertrifft doch die vernünftige Seele die himmlischen Körper in viel höherem Grad.“ Hans Liebeschütz, der in der Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums (80, – NF. 49 [1936], S. 93–96 „Eine Polemik des Thomas von Aquino gegen Maimonides“) auf die Polemik des Aquinaten gegen Maimonides aufmerksam macht, findet, daß gerade das heilsgeschichtliche Denken es war, das den Dominikaner die Sicht des Alten Testamentes gegen eine Auffassung verteidigen ließ, die sich allein auf naturphilosophische Gründe im Sinne des Aristotelismus arabischer Philosophen stützte. Wie dem auch sei, bemerkenswert ist es jedenfalls, daß der Aquinate nicht nur gegen den Talmud, sondern auch gegen naturphilosophische Erwägungen das Alte Testament in seinem wörtlichen Sinne ins Feld führt, getreu seinem Grundsatz, mit Juden auf der Basis des Alten Testamentes zu diskutieren.

Diese virtuelle Diskussion wird jedoch nicht zu einem Gespräch und kann es auch nicht werden. Der Jude bleibt

für Thomas – darin unterscheidet er sich nicht von seinen christlichen Zeitgenossen – ein outcast. Er sieht in ihm vor allem einen Ungläubigen. Gewiß, Juden sind nicht die einzigen Ungläubigen, die der Aquinate kennt, aber sie sind es doch in einer qualifizierten Weise. Die Juden stehen für ihn zwischen den Heiden, die den christlichen Glauben, den sie noch niemals empfangen hatten, zurückweisen, und den Ketzern, die der Offenbarung der Wahrheit sich widersetzen, nachdem sie den Glauben bereits empfangen haben. Die Juden widersetzen sich dem christlichen Glauben, der ihnen vordeutend, *in figura* doch schon zuteil wurde (S. Th. II–II, 10, 5). Den Widerstand der Juden gegen den christlichen Glauben wertet Thomas als eine schwerere Sünde als den Widerstand der Heiden, als eine geringere Sünde als den Widerstand der Ketzer; denn die Juden haben zwar den Glauben des Evangeliums nie angenommen, wohl aber sein Vorbild (seine *figura*) im Alten Gesetz (*lex vetus*), das sie jedoch verdarben, indem sie es falsch auslegten, meint er in seiner *Summa Theologiae* (II–II, 10, 6). Zwar ist der Abstand der Heiden von der Wahrheit des christlichen Glaubens größer als der der Juden und erst recht der der Ketzer, insofern ist der Unglaube der Heiden größer als der der Juden und erst recht der der Ketzer, aber entscheidend ist für den Aquinaten der Gesichtspunkt der Schuld. Diese wiegt beim Ketzer am schwersten, beim Heiden am leichtesten. Der Jude steht in der Mitte zwischen beiden. In Übereinstimmung mit der Gesellschaft seiner Zeit sah er durch die Ketzer die Gesellschaftsordnung in Frage gestellt und trat daher für Zwangsmaßnahmen ihnen gegenüber ein (S. Th. II–II, 10, 8 ad 3). Die Heiden aber, die noch nicht den christlichen Glauben empfangen haben, dürfen nicht zum Glauben gezwungen werden. Ihnen gesteht der Aquinate die Freiheit der Entscheidung zu. Haben sie aber einmal zum Glauben zugestimmt, dann müssen sie ihm auch treu bleiben. Das gleiche gilt für die Juden: „Wenn sie auf keine Weise den Glauben empfangen haben, dann dürfen sie auf keine Weise gezwungen werden; wenn sie aber den Glauben empfangen haben, dann müssen sie notwendigerweise gezwungen werden, den Glauben festzuhalten“ (S. Th. II–II, 10, 8 ad 2). Der Aquinate richtet sich in dieser Auffassung nach einem Kanon des 4. Konzils von Toledo (633) über die Bekehrung der Juden, den Gratian in *Distinct.* 45, c. 5 unter dem Titel wiedergegeben hat: „*Sicut non sunt Iudaei ad fidem cogendi, ita nec conversi ab ea recedere permittuntur.*“ Der Text des Kanons ist noch schärfer als der Wortlaut bei Thomas; denn er verlangt, daß die Juden auch dann bei dem christlichen Glauben bleiben müßten, wenn sie ihn gezwungenermaßen angenommen hätten, „damit nicht der Name des Herrn gelästert, und der Glaube, den sie empfangen haben, für wertlos und verächtlich gehalten wird“ (Joseph Lecler, *Geschichte der Religionsfreiheit*, Bd. I, S. 158). Dementsprechend fallen nach Ansicht des Dominikanerinkvisitors Bernard Gui – der sich unter anderem auch einen Namen als Biograph des Aquinaten gemacht hat – nur dann Juden unter die Zuständigkeit der Inquisition, wenn sie zum christlichen Glauben übergetreten, später aber wieder abgefallen sind. Der Inquisitor Nikolaus Eymerich ging dann einen Schritt weiter. Er wollte die Juden in den Glaubenslehren dem Gericht der Inquisition unterworfen wissen, die sie mit den Christen gemeinsam haben.

Wiegt auch der Unglaube der Juden – anders vermag der Aquinate ihren Glauben nicht zu beurteilen – schwerer als der der Heiden, so findet doch ihr Kult Gnade in seinen Augen, insofern er den Kult der Zeit des Alten Testaments bewahrt. Den heidnischen Kult aber will er nur dann dulden, wenn seelsorgerische Gründe die Duldung angeraten erscheinen lassen. Nur wegen des einstigen Wertes im Alten Bund, nicht in sich scheint ihm der Kult der Juden etwas Gutes zu sein: „Daraus aber, daß die Juden ihre Religionsgebräuche hüten, in denen einst die Wahrheit des von uns festgehaltenen Glaubens vorgebildet war, erwächst dieses Gute, daß wir von seiten unserer Feinde ein Zeugnis für unseren Glauben haben und daß uns gleichsam im Bilde vor Augen steht, was wir glauben; eben deshalb werden sie in ihren Bräuchen geduldet“ (S. Th. II-II, 10, 11). Aber nicht nur der Kult der Juden interessiert Thomas lediglich, insofern er den alttestamentlichen Kult fortführt, die Juden selbst vermag er nicht losgelöst von ihrer Vergangenheit zu sehen. Stellt man seine Äußerungen über Juden und Judentum zusammen, so ergibt sich ein vieldeutiges Bild, entsprechend den verschiedenen und verschiedenartigen Aussagen, die sich über sie in den Schriften des Alten und des Neuen Testaments finden. Der italienische Thomist Petrus von Bergamo († 15. 10. 1482 in Piacenza) hat in seinem 1473 erstmals in Bologna gedruckten Index in omnia opera D. Thomae seu Tabula aurea eximii Doctoris die Aussagen des Aquinaten über Juden in drei Gruppen geteilt: In communi – boni – mali. Die Aussagen, die von den Juden im allgemeinen (in communi) gelten, gehen auf ihre Herkunft von dem Stammvater Judas ein (Rom. 2. lect. 4 in princ.) und des weiteren auf ihre Abkunft von Heber (2 Cor. 11. lect. 5 princ.). Dann schreibt Petrus von Bergamo Thomas die Behauptung zu, die Eigenart der Juden sei es, die Gemeinschaft anderer Völker zu meiden, da sie Saturnskinder seien, es freilich auch ihr Gesetz ihnen so gebiete. Nun findet sich allerdings in *De regimine principum* (Lib. 3, c. 6) in der Tat folgende Wendung: „Cum etiam Machabaei, Iudas videlicet, Ionathas et Simon, de genere Iudaeorum, quorum est proprium aliarum nationum aspernari consortium, tum quia Saturnini sunt, sicut Macrobius dicit super Somn. Scipionis, tum quia legibus prohibebatur eisdem . . .“ Doch steht diese Wendung im dritten Buch des eben genannten Werkes. Dieses hat aber nicht mehr den Aquinaten zum Verfasser, sondern stammt von Ptolomaeus von Lucca, einem Schüler also des Heiligen. Thomas mag freilich diese Ansicht geteilt haben. Jedenfalls kann er an der Tendenz der Juden, sich um der Reinhaltung ihres Glaubens willen abzusondern, möglichst in einem geschlossenen Gebiet um ihre Synagoge zu wohnen, sich wegen ihrer Speisegesetze von Gastmählern mit Nichtjuden zu enthalten, kaum Anstoß nehmen; denn in Übereinstimmung mit dem 4. Laterankonzil verlangt er in *De regimine Iudaeorum*, daß Juden ein sie von den Christen unterscheidendes Zeichen tragen. Auch in der *Summa Theologiae* verlangt er, daß Juden und Heiden von den Christen ferngehalten werden. Dafür sind seelsorgerliche Gründe ausschlaggebend. Er fürchtet, daß aus dem Umgang der Christen mit Andersgläubigen, Juden oder Heiden den Christen durch Lästerung, durch Überredung, ja sogar durch offene Verfolgung für ihren Glauben Schaden entstehen könnte (S. Th. II-II, 10, 8-9, ad 2). Diese grundsätzlichen Erwägungen be-

zieht Petrus von Bergamo einseitig auf die Juden und gibt ihnen erst dadurch einen diskriminierenden Sinn, während sie von Thomas tatsächlich nur pastoral gemeint waren. Immerhin verraten die Äußerungen des Aquinaten eine überraschende Ängstlichkeit für den christlichen Glauben. Im Kommentar zum Römerbrief (c. 9, lect. 1 fi. – c. 11, lect. 2, princ.) sieht Thomas die Juden als die Bücherträger der Christen an, da sie die Heilige Schrift in ihrer Ursprache, im Hebräischen, verstehen, dadurch Zeugen des christlichen Glaubens seien. Das war ein Gedanke, den auch schon die Kirchenväter äußerten, so z. B. Augustinus, in seinen *Enarrationes* in ps. 56, 9: „Deshalb aber sind die Juden dazu da, daß sie unsere Bücher zu ihrer Verwirrung für uns tragen. Wenn wir nämlich beweisen wollen, daß Christus vorhergesagt wurde, so werden wir diese Schriften den Heiden vortragen . . . Das Buch trägt der Jude, damit der Christ glauben soll. Sie sind unsere Bücherträger geworden, wie die Sklaven ihren Herren die Bücher nachzutragen pflegen.“ (Vgl. dazu Peter Browe, *Die Judenmission im Mittelalter und die Päpste*, Rom 1942, S. 116 f.)

Positiv bewertet Thomas die alttestamentlichen Juden, soweit sie vorbildlich für das Volk Gottes des Neuen Bundes, also für die Christen, sind. Darum hat Petrus von Bergamo nicht unrecht, wenn er unter den Aussagen über die guten Juden (*boni Iudaei*) an erster Stelle die Sätze anführt, in denen der Aquinate diesen Vorbildcharakter unterstreicht. Nicht nur der Kult, nein auch das ganze Volk hatte in der Zeit des Alten Bundes, wie Thomas mehrfach betont, diesen vorbildlichen, ja geradezu prophetischen Charakter. Im Anschluß an Augustinus (*contra Faustum*, lib. 22, c. 24) betont er diesen Gedanken besonders prägnant in der *Summa Theologiae* (I-II, 104, 2 ad 2) bei der Erörterung des vorbildlichen Charakters der *Praecepta iudicialia*: „Das Volk der Juden war deshalb von Gott erwählt, weil aus ihm Christus geboren werden sollte. Daher mußte der ganze Status, der Zustand, dieses Volkes ein prophetischer und vorbildlicher sein.“ Daraus folgert er, daß auch die *Praecepta iudicialia*, die diesem Volk gegeben wurden, nicht nur einen gesetzlichen, rechtlichen Charakter, sondern auch einen vorbildlichen Charakter haben mußten, und dies weit mehr, als es für die *Praecepta iudicialia* gelten kann, die anderen Völkern gegeben wurden. Ja sogar die Taten und Kriege dieses Volkes sind ihm, wie er an der gleichen Stelle betont, weitaus wichtiger als die Taten und Kriege der Assyrer und Römer, die zwar bei den Menschen größeren Ruhm besaßen, die aber nicht wie allein die Taten und Kriege der Juden sinnbildlich ausgelegt werden können (*mystice exponuntur*). Wenn aber das ganze Volk der Juden in der Zeit des Alten Bundes eine solche vorbildliche Bedeutung für das Volk des Neuen Bundes hat, dann läßt sich seine Sozialethik auch für die Christen erschließen. Thomas war um so mehr daran interessiert, die sozial-ethischen Aspekte in der Heiligen Schrift des Alten Testaments aufzugreifen, als diese im Neuen Testament eine verhältnismäßig geringe Rolle spielen, jedenfalls hinter der Sorge um die persönliche Rettung zurücktreten. Mit Recht hat Hans Liebeschütz diese Seite in den Äußerungen des Aquinaten nachdrücklich hervorgehoben, ohne die anderen Motive zu vernachlässigen. (*Judaism and Jewry in the Social Doctrine of Thomas Aquinas*, in: *The Journal of Jewish Studies*, 8 [1962], 57-82.) Nun las Thomas von Aquino die Texte über die Gesetzgebung am Sinai im Lichte seiner Studien der

aristotelischen Politik, die erst um 1260 durch eine vollständige lateinische Übersetzung, der eine byzantinische Handschrift zugrunde lag, dem Westen zugänglich gemacht wurde; das war nur wenige Jahre, bevor er zu diesen Fragen in der *Summa Theologiae* Stellung nahm. Maimonides, der das Fragen des Aquinaten anregte, hatte noch keine Kenntnis von den politischen Analysen, die dann die Blickrichtung des Aquinaten bestimmten, als er die Sinaitische Gesetzgebung als Meisterplan einer antiken Verfassung der Juden erörterte (S. Th. I-II, 104–105). Liebeschütz nennt dies einen der originellsten Gesichtspunkte der Exegese des Aquinaten, biblische Geschichte vom Standpunkt der politischen Theorie aus zu diskutieren (a. a. O., S. 60). Als Beispiel, wie der Dominikaner den Vorbildcharakter der Gesellschaftsordnung des biblischen Judentums für die christliche Gesellschaftsordnung verstanden wissen wollte, seien seine Ausführungen über die Berechtigung der Forderung des Zehnten in der *Summa Theologiae* genannt (S. Th. II-II, 87, 1). Er erinnert daran, daß von den zwölf Stämmen einer, nämlich der Stamm Levi, der priesterliche Stamm, keine Besitzungen erhielt, sondern von den andern elf Stämmen einen Zehnten. Dementsprechend sei es nicht unbillig, wenn „das Volk des Neuen Gesetzes“ den „Dienern des Neuen Testamentes“ das zukommen lasse, was das „Volk des Alten Gesetzes“ den „Dienern des Alten Testamentes“ gab, zumal das Volk des Neuen Gesetzes zu Größerem verpflichtet sei. In diesem Zusammenhang darf allerdings nicht unerwähnt bleiben, daß auch Thomas von Aquino, wie die Theologen seiner Zeit, deutlich zwischen den *Praecepta iudicialia* und den *Praecepta caeremonialia* unterschied. Die Beobachtung der letzteren ist nach seiner Auffassung in der Zeit des Neuen Gesetzes unerlaubt (S. Th. I-II, 104, 3). Hingegen können die *Praecepta iudicialia* auch dann ohne zu sündigen beobachtet werden, wenn sie in der Zeit des Neuen Gesetzes ihren Verpflichtungscharakter eingebüßt haben. Ja es steht nichts im Wege, etliche sogar zur Beobachtung einzelner dieser *Praecepta iudicialia* zu verpflichten. Dazu sind diejenigen berechtigt, die Gesetze erlassen können. Wenn also ein König entsprechend Exodus 22 bestimmen sollte, daß der Dieb ein gestohlenes Schaf vierfach ersetzen muß, – an der angeführten Stelle ist freilich nur von einem doppelten Ersatz die Rede, – dann sind seine Untertanen verpflichtet, dem zu entsprechen (S. Th. II-II, 87, 1).

Schwierigkeiten bereitete dem Aquinaten die in der Tora kenntliche Unterscheidung zwischen Binnen- und Außenmoral (dazu vgl. Max Weber, *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, Bd. 3: *Das antike Judentum*, Tübingen, 1921, vor allem S. 357 ff.), die erst nach dem ersten Exil ihre volle Bedeutung erhielt. Am augenfälligsten ist sie auf wirtschaftsethischem Gebiet, vor allem beim Verbot des Wucherns bzw. des Zinsnehmens. Ursprünglich, so noch in Exodus 22, 25 und Leviticus 25, 36, handelte es sich dabei um Schutzbestimmungen zugunsten des armen, genauer des verarmten Bruders, des Angehörigen des eigenen Volkes. Später aber wird ausdrücklich zwischen den Angehörigen des eigenen Volkes und den Fremden unterschieden. In Deuteronomium 23, 20 heißt es nämlich (in der Übersetzung von Martin Buber): „Bezins nicht deinen Bruder, Zins von Geld, Zins von Eßware, Zins von allerart Ding, das verzinst wird, den Fremdländer magst du bezinsen, aber deinen Bruder bezins nicht, damit Er dein Gott dich segne bei aller

Beschickung deiner Hand in dem Lande, wohin du kommst, es zu ererben.“ Durch Spiritualisierung versucht Thomas von Aquino nun die Allgemeinverbindlichkeit des Zinsverbotes aus der Tora zu beweisen. So erklärt er (S. Th. I-II, 78, 1 ad 2): „Den Juden war es verboten, Zins zu nehmen ‚von ihren Brüdern‘, das heißt von den Juden; dadurch wird zu verstehen gegeben, daß Zinsnehmen von irgendeinem Menschen schlechthin böse ist; denn wir müssen jeden Menschen als ‚Nächsten und Bruder‘ betrachten (Ps. 35, [34] 14), vor allem im Stande des Evangeliums, zu dem alle berufen sind . . . Wenn aber als Lohn versprochen wird: ‚Du wirst vielen Völkern Darlehen geben können (und von niemandem entleihen müssen)‘ (Deut. 28, 12), so ist Darlehen dort im weiteren Sinne für Leihe genommen . . . Es wird also den Juden zur Belohnung die Fülle des Reichtums versprochen, weshalb sie dann anderen leihen können.“ Gegen die Verleihung von Waren erhebt Thomas keinen Einspruch, auch nicht gegen Kauf und Verkauf, soweit dabei nicht ein unlauterer Gewinn beabsichtigt ist (vgl. dazu S. Th. II-II, 77). Geld und Ware, bei der Besitz- und Gebrauchsrecht getrennt werden können, will er aber nicht auf die gleiche Stufe gestellt wissen. Er erklärt ausdrücklich (S. Th. II-II, 78, 1): „Zinsnehmen für geborgtes Geld ist an sich ungerecht; denn es wird etwas verkauft, was nicht ist.“ Er unterscheidet Sachen, „deren Gebrauch darin liegt, daß sie aufgebraucht werden“, und Sachen, „deren Gebrauch nicht im Verbrauch der Sache selbst liegt.“ Für das erstere nennt er als Beispiele Weizen und Wein, Waren, die beim Gebrauch verzehrt werden. „Beim Verleihen solcher Sachen wird zugleich der Besitz übertragen. Wenn also einer den Wein für sich und den Gebrauch des Weines für sich verkaufen wollte, würde er dieselbe Sache zweimal verkaufen, oder er würde etwas verkaufen, was nicht ist. Demnach würde er offenbar durch Ungerechtigkeit sündigen. Und aus demselben Grunde begeht man eine Ungerechtigkeit, wenn man Wein oder Weizen borgt und sich dafür eine doppelte Gegenleistung ausbittet, die eine, nämlich die Wiedererstattung der gleichen Sache, und eine zweite, den Entgelt für den Gebrauch, den wir Zinsen nennen.“ Für den zweiten Fall nennt er als Beispiel ein Haus, dessen Gebrauch im Bewohnen liegt. Dadurch hört das Haus nicht auf, Wohngelegenheit zu sein. Hier läßt sich Besitz und Gebrauch trennen. Der Besitzer kann einem anderen, dem Mieter, den Gebrauch, das Bewohnen, zugestehen, sich selbst aber das Besitzrecht vorbehalten. Er kann auch den Besitz veräußern, sich selbst aber das Wohnrecht, den Gebrauch also, vorbehalten. „Deshalb kann der Mensch erlaubterweise einen Preis für den Gebrauch des Hauses ansetzen und außerdem das geliehene Haus zurückverlangen (wie das bei der Verpachtung oder Vermietung des Hauses der Fall ist).“ Geld rechnet Thomas zu den erstgenannten Sachen, da es zur Ermöglichung des Tausches erfunden sei: „So besteht der eigentliche und hauptsächlichste Gebrauch des Geldes in seinem Verbrauch oder im Ausgeben des Geldes, sofern es für Tauschgegenstände aufgewandt wird. Und deshalb ist es an sich unerlaubt, für den Gebrauch des geliehenen Geldes eine Belohnung zu nehmen, die man Zins nennt.“ Nimmt ein Mensch dennoch für Geld Zins, so ist er zur Rückerstattung als eines unrechten Erwerbes verpflichtet. Thomas hat als Ideal vor Augen (und vgl. auch Guido Kisch in *Historia Judaica*, wie Hans Liebeschütz in *Judaism and Jewry* überzeugend darlegt) die Stadt, die sich im

allgemeinen selbst zu versorgen vermag. Der Überschuß der eigenen Produkte kann und soll verwendet werden, die noch fehlenden Waren einzuhandeln. Ein Kaufmann handelt nicht unrecht, wenn er sein Geld dazu verwendet, Waren herstellen zu lassen, die er gegen andere Waren eintauscht. Nun hatten im Frühmittelalter die Juden als Fernkaufleute, also im Warenhandel, eine nicht zu unterschätzende Bedeutung. Kaufmann und Jude waren geradezu Synonyma (Kisch). Seit dem 12. Jahrhundert aber erwuchs ihnen in der in den Städten aufkommenden christlichen Kaufmannschaft eine um so gefährlichere Konkurrenz, als die christlichen Kaufleute sich zu Gilden zusammenschlossen, die Juden nicht aufnahmen. Die Juden wurden daher aus dem Warenhandel als Großhandel abgedrängt in das Geldgeschäft, in das Gewähren von Darlehen und in die Pfandleihe bzw. den sich daraus ergebenden Verkauf von bereits gebrauchten Waren, also in den Trödel. Nicht in diesen Veränderungen des Wirtschaftslebens sieht der Aquinate den Grund, daß die Juden sich dem Geldgeschäft zugewandt haben, sondern in einem charakterlichen Mangel, der wenigstens einem Teil von ihnen schon in der Zeit des Alten Testaments eigen war, in ihrem Geiz. So meint er (S. Th. II-II, 78, 1 ad 2): „Daß sie aber von den Fremden Zins nahmen, war ihnen nicht gestattet als Erlaubnis, sondern als Zugeständnis, um größeres Übel zu verhüten, nämlich daß sie nicht von den Juden, die Gott verehrten, Zins nahmen aus Geiz, dem sie verfallen waren.“ Zu der Charakterisierung der Juden als Böse, als mali – die dritte Gruppe der Aussagen über die Juden bei Thomas, die Petrus von Bergamo aufzählt –, gehört nicht zuletzt die Unterstellung, die Juden seien von Natur zum Geiz geneigt. Die Notwendigkeit der Gesetzgebung ergibt sich daraus, daß vollkommene Tugend nur bei wenigen gefunden wird, „und vor allem die Juden waren grausam und neigten zum Geiz“ (S. Th. I-II, 105, 1 ad 2). Im Kommentar zu Isaias (33 medio) wirft er den Juden der biblischen Zeit Neigung zu Geiz, Grausamkeit und Wollust vor.

Aus was für Motiven auch immer Juden Geld gegen Zinsen verleihen mögen, der Dominikaner sieht jedenfalls im Zinsnehmen für verliehenes Geld eine Sünde, die zu unterbinden Pflicht der Fürsten ist. Dies ist jedenfalls seine Auskunft in *De regimine Iudaeorum*, einem Schriftchen, das er auf die Anfrage einer Herzogin von Brabant oder einer Gräfin von Flandern verfaßte. (Nach *H. Pirenne*, *La duchesse Aleyde de Brabant et le „De regimine Iudaeorum“ de saint Thomas d'Aquin*, in *Revue néoscholastique de philosophie* 30 [1928], 193-205, ist die Adressatin Herzogin Aleyde von Brabant, die Schrift 1261 verfaßt worden.) Dieser These hat P. Glorieux aufgrund der Erschließung des Inhaltes einer Sammlung von Schriften widersprochen, die sich Gottfried von Fontaines während seiner Studienzeit an der Pariser Artistenfakultät 1270-72, da diese Schriften durchweg auch erst in diesen Jahren angefertigt wurden. Dieser Auffassung schloß sich Grabmann an.

Martin Grabmann (*Die Werke des hl. Thomas*, 3. Aufl., 1949, S. 336-338) datiert dies kleine Werk auf das Jahr 1270 während des Kreuzzuges Ludwigs IX. und vermutet, daß die Adressatin Margarete die Tochter des Königs war, die in diesem Jahr den Herzog Johann I. von Brabant, Sohn der Herzogin Adelheid, heiratete. Wenn aber das Zinsnehmen für geliehenes Geld Sünde, nämlich Wucher ist, dann kann es auch den Fürsten nicht gestattet sein, daß sie sich die Steuern aus den Einkünften

bezahlen lassen, die die Juden durch Wucher erwerben. Dies gilt auch dann, wenn die einzige Erwerbsquelle der Juden der Wucher sein sollte; denn die Fürsten sind ja auch nicht berechtigt, sich Steuern aus dem Gewinn zahlen zu lassen, den ihre Untertanen aus sonstigen Verbrechen wie etwa Räubereien beziehen. Den etwaigen Nachteil müssen die Fürsten sich selber zur Last legen; denn sie haben es dann aus Nachlässigkeit oder anderen ähnlichen Gründen verabsäumt, andere und zwar legitime Erwerbsmöglichkeiten den Juden zu eröffnen. „Denn es wäre besser“, so setzt er hinzu, „daß sie die Juden nötigten zu arbeiten, um ihren Lebensunterhalt zu gewinnen, wie man das in Gegenden Italiens tut, als daß sie müßig leben und sich allein durch Wucher bereichern und so ihre Herren um ihre Einkünfte betrogen werden.“ Tatsächlich waren Juden im Königreich Sizilien z. Z. Kaiser Friedrichs II. im Ausbau staatlich monopolisierter Seideherstellung und Färben, Ausdehnung der Landwirtschaft und verschiedener anderer Handwerke tätig. Thomas denkt offenbar an Handarbeit, sei es in der Landwirtschaft oder im Handwerk, ohne dabei zu berücksichtigen, daß den Juden seiner Zeit der Grundbesitz streitig gemacht, außerdem mit dem Aufkommen der Zünfte, die sich als christliche Bruderschaften organisierten, ihnen überdies auch die meisten ehrbaren Handwerke verschlossen wurden. Die Aufforderung, die Juden zum Arbeiten zu nötigen, entspricht der Ansicht, daß Juden eine Bevölkerungsklasse minderen Ranges und minderen Rechtes darzustellen hätten. In der Tat hegt der Aquinate diese Ansicht. Er teilt sie mit der Kirche seiner Zeit.

Das 4. Laterankonzil 1215 wandte sich in der 67. Konstitution gegen den von Juden geübten Wucher, ohne ihn allerdings gänzlich zu verbieten. Das Zugeständnis wird allerdings in so gewundener Sprache gemacht, daß es nicht überraschen kann, wenn viele Theologen es als ein grundsätzliches Verbot verstanden: „Je mehr sich die christliche Religion in der Eintreibung der Wucherzinsen Einschränkungen auferlegt, desto übermütiger wird darin die Treulosigkeit (perfidia muß hier diesen Sinn haben) der Juden, so daß in kurzer Zeit das Vermögen der Christen erschöpft sein wird. Da wir in dieser Hinsicht Vorsorge treffen wollen, daß die Christen nicht unermesslich von den Juden beschwert werden, so bestimmen wir durch Konzilsdekret, daß, wenn weiterhin die Juden unter welchem Vorwand auch immer von den Christen schwere und unangemessene Wucherzinsen erpressen, ihnen die Gemeinschaft mit den Christen entzogen werden soll, bis sie wegen dieser unangemessenen Beschwerde geziemend Genugtuung geleistet haben. Die Christen aber sollen, wenn es nötig ist, durch kirchliche Zensur nach erfolgter Ermahnung angehalten werden, sich vom Handelsverkehr mit ihnen zu enthalten. Den Fürsten aber machen wir zur Pflicht, daß sie deswegen den Christen nicht gram sind, sondern dafür eifern, daß die Juden sich einer so großen Beschwerde enthalten.“ Die kirchlichen Verordnungen und die Lehren der Theologen und Prediger mußten allerdings wirkungslos bleiben, weil sie den Gegebenheiten der neuen Wirtschaftsformen zu wenig oder überhaupt nicht Rechnung trugen. Die judenfeindlichen Bestimmungen des 4. Laterankonzils müssen wohl auf die Initiative Papst Innozenz III. zurückgeführt werden, der schon 1205 in einem Schreiben an den König von Frankreich sich sehr gehässig gegen die Juden aussprach und sich auch später nicht scheute,

gegen sie schwere Beschuldigungen zu erheben oder kritiklos zu übernehmen, – so unterstellte er ihnen heimtückischen Mord an Christen (vgl. Helene Tillmann, Papst Innocenz III., Bonn 1954, S. 163). Großen Nachdruck legt Innozenz III. auf den *servitus Iudaeorum*. Die Freiheit der Christen dürfe nicht geringer, schlechter sein als die Knechtschaft der Juden, heißt es in der von ihm erlassenen Dekretale vom 16. Januar 1205. (Belege dazu und für das folgende bei Guido Kisch, Mittelalterliche Theorien über die Rechtsstellung der Juden, in: ders., Forschungen zur Rechts- und Sozialgeschichte der Juden in Deutschland während des Mittelalters, Zürich 1955, S. 62 ff.) Der Ausdruck *servitus Iudaeorum* ist freilich viel älter, wurde bereits von den christlichen Theologen der Antike formuliert und besagte, daß die Juden zur ewigen Knechtschaft verdammt seien als einer gerechten Strafe für ihre Verwerfung Christi und ihre Schuld an seinem Kreuzestod. „Diese Knechtschaft ist von den frühen Kirchenvätern und mittelalterlichen Theologen ursprünglich in einem rein spirituellen Sinne aufgefaßt worden. Aber von der Mitte des 13. Jahrhunderts an – wahrscheinlich unter dem starken Einfluß der steigenden Macht des römischen Rechts, dem das Lehnrecht zur Seite stand – wurde der Begriff der spirituellen Oberherrschaft ersetzt durch das juristische Schema des privaten Eigentums.“ Die juristischen Folgerungen aus der theologischen Konzeption zieht auch Thomas von Aquino. In der *Summa Theologiae* bezeichnet er die Juden gelegentlich der Erörterung der Frage, ob Ungläubige Herrschaft über Christen ausüben können (S. Th. II-II, 10, 10) als Sklaven der Kirche (*servi Ecclesiae*), die über ihre Angelegenheiten (*res*) disponieren könne, wie ja auch die weltlichen Fürsten viele Gesetze hinsichtlich ihrer Untertanen erließen in *favorem libertatis*. In De *regimine Iudaeorum* spricht er den Fürsten ein Verfügungsrecht über die Juden ihres Herrschaftsgebietes zu; denn aufgrund ihrer Schuld (*merito culpaе suae*) sind die Juden zu ewiger Knechtschaft bestimmt. Daher können die Fürsten über das Eigentum der Juden wie über ihr eigenes verfügen (*et sic eorum res terrarum domini possint accipere tamquam suas*), allerdings mit der Einschränkung, daß sie ihnen nicht das zum Lebensunterhalt Notwendige wegnehmen durften. Seine juristischen Schlußfolgerungen mildert er etwas durch pastorale Erwägungen. Er empfiehlt eine humanere Behandlung, oder doch zumindest ein Abstandnehmen von allzu großer Härte, da sich sonst die Juden zu Gotteslästerungen hinreißen lassen könnten.

Solange Juden den Glauben an Jesus Christus ablehnen, sieht Thomas von Aquino sie auf der gleichen Stufe mit denen stehen, die für seinen Tod verantwortlich waren. Er macht keinen Unterschied zwischen den Juden seiner Zeit und denen, die zur Zeit Christi im Heiligen Land lebten. Wenn er die Gnadengaben betont, die den Juden zur Zeit Christi geschenkt wurden, dann deshalb, um zu zeigen, daß die Schuld der Juden um so größer ist. Die Vorzugsstellung der Juden bei der Menschwerdung des Erlösers schildert er in seinem Kommentar zum Johannesevangelium bei der Erörterung der Worte des Prologs: „Er kam in sein Eigentum, und die Seinen nahmen ihn nicht auf“ folgendermaßen (Übersetzung von Josef Pieper: Thomas von Aquin, Das Wort, München 1955, 3. Aufl., S. 93 u. 95): „Einige verstehen das so, daß es bedeute: er kam zu den Juden, die freilich in besonderer Weise sein Eigentum waren . . . Zutreffender aber wird

der Satz so verstanden, daß ‚sein Eigentum‘ die Welt bedeutet, die von ihm erschaffen ist . . . Die ‚Seinen‘ sind die Menschen, von ihm gebildet, und nach seinem Eigentum geschaffen. Besser jedoch sagen wir: die Seinen, nämlich die Juden, nahmen ihn nicht auf, indem sie nicht an ihn glaubten und ihm nicht Ehre erwiesen: ‚Ich bin gekommen im Namen meines Vaters, und ihr habt mich nicht aufgenommen‘ (Joh 5, 43). Die Juden nämlich sind die Seinen, weil er sie als Volk in besonderer Weise auserwählt hat; sie sind die Seinen auch kraft leiblicher Verwandtschaft: ‚Aus ihnen stammt Christus dem Fleische nach‘ (Röm 9, 3). Sie sind die Seinen auch deswegen, weil er sie mit besonderen Wohltaten bedacht hat: ‚Söhne habe ich aufgezogen und erhöht‘ (Is 1, 2). Obwohl sie also die Seinen waren, nahmen die Juden ihn dennoch nicht auf. Freilich fehlte es nicht an solchen, die ihn aufnahmen. Darum wird hinzugefügt: ‚Allen aber, die ihn aufnahmen . . .‘ Diese Redeweise aber soll zeigen, daß die Erlösung weiter gegriffen hat als die Verheißung, die ja nur den Seinen, den Juden, gegeben war“ (die Erlösung gilt auch den Heiden, die den Glauben an Christus annahmen).

Für den Tod Christi am Kreuze tragen nach der Auffassung des Aquinaten Juden die Verantwortung. Sie sind schuldig geworden, auch wenn sie nicht wußten, daß sie den Sohn Gottes dem schimpflichen Hinrichtungstod überantworteten; denn ihre Unwissenheit war, so betont der Dominikaner, eine gewollte. Freilich gibt es auch nach seiner Überzeugung unterschiedliche Grade des Schuldigwerdens. In der *Summa Theologiae* (III, 47, 5) unterscheidet Thomas zwischen der Schuld der Gebildeten und der Ungebildeten unter den Juden: „Bei den Juden gab es Gebildete und Ungebildete. Die Gebildeten (*maiores*), die bei ihnen ‚Fürsten‘ hießen, erkannten ebenso wie die Teufel (Mt 9, 34; Lk 4, 41), daß ‚dieser der im Gesetz verheißene Christus ist (vgl. Lk 22, 66 f.). Sie sahen nämlich all die Zeichen an Ihm, welche die Propheten vorhergesagt hatten. Das Geheimnis Seiner Gottheit aber erkannten sie nicht.‘ (Zitat aus dem Ambrosiaster Nov. Test., p. 1, 66, PL 35/2261 B – von Thomas Augustinus zugeschrieben) . . . Man muß jedoch wissen, daß ihre Unwissenheit sie nicht von dem Verbrechen entschuldigte. Denn es war gewissermaßen eine gewollte Unwissenheit. Sie sahen nämlich offensichtliche Zeichen Seiner Gottheit. Aber aus Haß und Neid gegenüber Christus mißdeuteten sie diese und wollten Seinen Worten durch die Er Sich als Sohn Gottes bekannte, nicht glauben . . . Die Ungebildeten (*minores*) dagegen, d. h. die Leute aus dem Volke, die die Geheimnisse der Schrift nicht kannten, besaßen keine volle Erkenntnis von Ihm, weder als dem Christus noch als dem Sohne Gottes, obwohl einige von ihnen auch an Ihn glaubten. Die Masse jedoch glaubte nicht. Und wenn sie bisweilen wegen der Menge Seiner Wunderzeichen und der Macht Seiner Lehre (Joh 7, 31, 41 ff.) zweifelten, ob Er nicht doch der Christus sei, dann wurden sie aber nachher von ihren Fürsten wieder irregemacht (Mt 27, 20), daß sie nicht an Ihn weder als den Christus noch als den Sohn Gottes glaubten. Deshalb sagt auch Petrus zu ihnen: ‚Ich weiß, daß ihr aus Unwissenheit handeltet, wie auch eure Fürsten‘, weil die Fürsten sie verführt hatten.“ „Die gewollte Unwissenheit“, erklärt Thomas (S. Th. III, 47, 6), „befreit nicht von Schuld, sondern scheint vielmehr die Schuld zu vergrößern. Sie zeigt nämlich, daß der Mensch mit Gewalt zur Sünde drängt, da er (lieber) in Unwissenheit

bleiben will, um die Sünde nicht meiden zu müssen. Und deshalb haben die Juden gesündigt, weil sie nicht nur den Menschen Christus, sondern in einem gewissen Sinne Gott gekreuzigt haben.“ Mit der Unterstellung gewollter Unwissenheit wenigstens bei den sogenannten Fürsten der Juden, gemeint sind der Hohe Rat, die Schriftgelehrten überhaupt, kehrt der Dominikaner zur patristischen Tradition zurück, auf die er sich übrigens auch ausdrücklich beruft. In der Frühscholastik hatte es nicht an Stimmen gefehlt, die sich in einem entlastenden Sinne aussprachen. (Vgl. dazu George Lapiana, *The Church and the Jews*, in: *Historia Judaica* XI [1949], vor allem auf S. 125 f.) So unterscheidet Anselm von Canterbury die subjektive und die objektive Seite am Tun der Juden. Sie erkannten die Gottheit Christi nicht und begingen daher nur eine leichte Sünde, ein *peccatum veniale*. Noch weiter ging Petrus Abaelardus, der fand, daß die Juden überhaupt keine Sünde begingen, weil sie glaubten, Gottes Willen zu erfüllen. Sie erkannten nicht, daß Jesus der Sohn Gottes war. Der 10. der 19 auf der Synode von Sens 1141 verurteilten Sätze Abaelards lautete: „*Quod non peccaverunt, qui Christum ignorantes crucifixerunt, et non quod culpae adscribendum est, quidquid fit per ignorantiam.*“ Nach Thomas sind aber nicht einmal die römischen Soldaten, die Christus kreuzigten, von Sünde frei, eine Sünde freilich, die er weit mehr entschuldbar findet als die der Juden, „da sie keine Kenntnis des Gesetzes hatten“ (S. Th. III, 47, 6). Die größte Schuld haben die „Fürsten der Juden“, da sie aus gewollter Unwissenheit handelten, „Ihre Sünde war die schwerste, sowohl von der Art der Sünde her als auch von der Bosheit des Willens.“ Auch die Ungebildeten, die *minores*, unter den Juden „sündigten aufs schwerste in bezug auf die Art der Sünde“. In etwa jedoch sieht der Dominikaner ihre Sünde gemindert durch ihre Unwissenheit. Weniger schwer als die Sünde der Hohenpriester und des Volkes ist in seinen Augen die Sünde des Pilatus (47, 6 ad 2), „der Christus aus Furcht vor dem Kaiser tötete“ und auch die Sünde der Soldaten, „die Christus auf Befehl ihres Vorgesetzten kreuzigten und nicht aus (Geld-)Gier wie Judas, oder aus Neid und Haß wie die Hohenpriester.“ Selbst eine unüberwindliche Unwissenheit zugestanden, bleibt nach Thomas die Kreuzigung Christi für alle Beteiligten eine schwere Sünde, insofern eben diese Unwissenheit selbst schuldbar ist. Das subjektive Bewußtsein, im Recht zu sein, kann nur zum Teil entlasten. Die Ansicht des Aquinaten teilten bis zur Gegenwart viele katholische Theologen. Das Zweite Vatikanische Konzil hat in der Erklärung über das Verhältnis der Kirche zu den nicht-christlichen Religionen eine Klärung und Revision gebracht, wiewohl die endgültige Fassung im Gegensatz zur vorausgehenden Fassung die Juden nicht *explicitis* verbis von der Schuld des Gottesmordes entlastet. Die Konzilerklärung wurde noch wenige Monate vor ihrer endgültigen Verabschiedung heftig beföhdet durch den Bischof Luigi Carli von Segni.¹ Kardinal Bea hat darum zu dieser Frage noch einmal Stellung genommen: (Die Kirche und das jüdische Volk, Freiburg i. Br. 1966, S. 63 ff.) „Es besteht kein Zweifel, daß die Verurteilung und Hinrichtung Jesu an sich und *objektiv betrachtet* ein Verbrechen des Gottesmordes ist; denn Christus ist nach

der katholischen Lehre Gottmensch. Andererseits steht ebenfalls außer Zweifel, daß man ein Vergehen des Gottesmordes nur dem zurechnen kann, der es in klarer Erkenntnis der gottmenschlichen Natur Christi begangen hat. Die entscheidende Frage ist: Hatten die Vorsteher des Hohen Rates und das Volk, das sich dazu verführen ließ, Jesu Todesurteil zu fordern, eine solche Erkenntnis.“ Der Kardinal ist der Ansicht, daß man zumindest hinsichtlich der eigentlich Verantwortlichen nicht von einer völligen Unwissenheit und folglich einer völligen Schuldlosigkeit reden könne. Sonst wäre ja auch die Fürbitte Jesu bedeutungslos. Er billigt ihnen aber eine gewisse Unwissenheit zu und folgert, daß man deswegen nicht einmal den Vorstehern und der Volksschar, die am Prozeß Jesu unmittelbar teilgenommen habe, das Verbrechen des Gottesmordes im *formalen* Sinne ohne weiteres zur Last legen könne. Abschließend bemerkt der Kardinal (a. a. O., S. 81): „1. Man kann im Hinblick auf das Verbrechen des *Gottesmordes* nicht von der Schuldhaftigkeit des Volkes sprechen. 2. Wo das Neue Testament ausdrücklich von der Verantwortung für die Kreuzigung Jesu spricht, bezieht es sich, . . . entweder auf den Hohen Rat oder die Einwohner von Jerusalem, niemals auf andere Städte.“

Wenn Thomas so nachdrücklich die Verantwortung des Hohen Rates, aber auch des gewöhnlichen jüdischen Volkes für den Tod Jesu Christi als Sünde bezeichnet, dann deshalb, weil er die Auslieferung Jesu an Pilatus als letztes Ergebnis vorausgehender Sünden wertet. Vor allem wirft er den Juden der Zeit Jesu Lästerung gegen den Heiligen Geist vor (S. Th. II-II, 14, 1). Die Juden lästerten den Menschensohn, schreibt er unter Berufung auf Matthäus (11, 19), als sie ihn einen Fresser und Weinsäufer, der Zöllner und Sünder Gesellen nannten. „Sie lästerten aber außerdem gegen den Heiligen Geist, als sie die Werke, die Er in der Kraft seiner Gottheit und durch das Wirken des Heiligen Geistes tat, dem Fürsten der Teufel zuschrieben.“ Wenn man aber mit Augustinus unter der Sünde wider den Heiligen Geist die endgültige Unbußfertigkeit verstehe, dann habe der Herr ihnen das nicht vorgeworfen; denn sie waren noch nicht endgültig unbußfertig. Er habe sie vielmehr ermahnt, sich zu hüten, ihm vorzuwerfen, er wirke in der Kraft des bösen Geistes, damit sie nicht gegen den Heiligen Geist sündigten.

Wer die verschiedenen Aussagen, die Thomas von Aquino in seinen Schriften über die Juden gemacht hat, überschaut, wird zu dem Ergebnis kommen, daß diese Äußerungen wenig originell sind. Sie sind vielmehr erwähnenswert, weil sich in ihnen so getreu die Anschauungen des christlichen Mittelalters über die Juden spiegeln. Thomas hat nicht versucht, diese Anschauungen zu systematisieren. Zusammengenommen ergeben sie kein widerspruchsfreies Bild. Gewisse Inkonsistenzen sind vielmehr unverkennbar, wie die Anschauungen seiner Zeit über Juden und Judentum nicht ohne Widersprüche waren. So unterscheidet er im Grad der Schuld am Tode Jesu, sieht aber alle Juden als Knechte an, unter der Knechtschaft der Sünde.

Entscheidend aber ist, daß Judentum und Juden niemals, weder in der Zeit des Alten noch in der Zeit des Neuen Testaments noch im Laufe der späteren Jahrhunderte in sich betrachtet werden, sondern stets in ihrem Bezogen-sein auf die Christen als das neue Gottesvolk. Darum kann es zur Partnerschaft nicht kommen, weil in ihr der Partner ja in seinem Anderssein anerkannt werden müßte.

¹ Vgl. FR XVI/XVII, 61/64, S. 31 ff. sowie Msgr. Carli und die Juden. Eine Entgegnung von Heinrich Spaemann. Beilage zum FR Nr. 61/64 (auf S. 37). (Anm. d. Red. d. FR.)

Juden sind nur Missionsobjekte für den Aquinaten. Doch immerhin gilt auch ihnen seine seelsorgerische Verantwortung. Haben auch seine Ansichten im Arsenal der Antisemiten Verwendung gefunden, sein Gerechtigkeitsgefühl und seine Menschlichkeit bewahrten Thomas davor, zum Antisemiten zu werden. Dennoch kann man seine Äußerungen über Juden und

Judentum nicht ohne Beklemmung lesen. Wenn einer der größten Lehrer und Heiligen der Kirche so über die Juden schrieb, darf man sich dann wundern, daß Juden sich nur zögernd auf ein Gespräch mit Christen einlassen! Auch alte Narben brechen leicht wieder auf. Nur wer um die Last der Vergangenheit weiß, darf sich auf ein zukunftsweisendes Gespräch heute einlassen.

7 Israel und die Diaspora bei Leo Baeck

Von Rabbiner Dr. Albert Friedländer, London (Leo Baeck College)

Dieser Vortrag wurde auf der dritten Arnoldshainer Studententagung gehalten, zu der evangelische, jüdische und katholische Exegeten sich vom 4. bis 7. Juni 1968 zur Behandlung des Themas „Israel und die Galut – Das Land Israel und sein Ort in der Theologie“ zusammenfanden (s. u. S. 64 ff.).

Die Ergebnisse dieser Tagung, zu der auch dieser Vortrag zählt, sollen wiederum in der von Prof. D. Dr. Helmut Gollwitzer herausgegebenen Reihe „Abhandlungen zum christlich-jüdischen Gespräch“ im Christian Kaiser Verlag veröffentlicht werden, der auch mit dem Abdruck des uns vom Autor und vom Koordinierungsrat zur Verfügung gestellten Vortrags hier einverstanden ist. – Wir möchten jetzt schon nachdrücklich auf diese überaus wichtige Sammlung hinweisen.¹ Zugleich erinnern wir noch einmal an den im FR (XIX, 69/72, S. 122 ff.) bereits besprochenen und für das Thema „Antijudaismus im Neuen Testament?“² grundlegenden und einzigartigen Band.

In der Zusammenkunft zwischen Juden und Christen in Deutschland muß man doch immer mit den zwei Grundereignissen unserer Zeit anfangen. Wir, die Juden, sind die Geretteten

„Aus deren hohlem Gebein der Tod schon seine Flöten schnitt

An deren Sehnen der Tod schon seinen Bogen strich –
Unsere Leiber klagen noch nach

Mit ihrer verstümmelten Musik . . .“ (N. Sachs).

In einer leisen Zwiesprache mit *Nelly Sachs*, in Stockholm, an einem dunklen, regnerischen Mainachmittag, prägte sie sich mir gegenüber als Flüchtling, nirgendwo zu Hause; aber auch ich wurde in den Bann des Wortes hineingezogen. Etwas existierte zwischen uns, das wenige Worte brauchte: das Leiden Israels. Viele lesen Nelly Sachs, um das Leiden der Menschheit zu verstehen; aber der Anfang des Verstehens findet sich in den „Wohnungen des Todes“^{1a} / Als Israels Leib zog aufgelöst in Rauch / Durch die Luft . . .“ Und der Anfang des jüdischen Lebens in der Neuzeit besteht doch darin, daß wir täglich die Wohnungen des Todes besuchen, um Kaddish zu sagen; daß dies uns nicht von der Welt abwendet, in der wir leben sollen und müssen. Denn der Boden unserer Existenz wird durch diese Erinnerung gesichert und nicht zerstört (aber auch nicht zum Leiden gewählt). Flüchtlinge bleiben wir: aber wir werden auch Botschafter.

So führte uns auch unsere Zwiesprache auf das zweite Grundereignis des heutigen jüdischen Lebens: auf die Gründung des Staates Israel, auf die Rettung und Sicherung des Landes, die im Juni 1967 das goldene Jerusalem

aufs neue den Pilgerfüßen des jüdischen Volkes öffnete. Und so brachte ich Nelly Sachs ein Wort von dem großen Dichter Paul Celan („Wir sind Geschwister“, sagte sie), welches er als Gedicht in dieser Zeit veröffentlichte:

Denk dir:

Der Moorsoldat von Massada

bringt sich Heimat bei, aufs

unauslöschlichste,

wider

allen Dorn im Draht . . .

In diesen Worten (und in der Deutung, die mir Celan dann gab) werden die zwei Grundereignisse eines: jüdische Existenz.

Diese jüdische Existenz in ihrer Polarität ist der Schlüssel zu den Lehren Leo Baecks. Die tausendjährige Geschichte der deutschen Juden endete mit Leo Baeck. Wenn etwas Neues kommen soll, muß es hier anfangen. Denn diese große geistige Gemeinschaft war auf dem Aufstieg zu einem Höhepunkt – Namen wie *Buber*, *Rosenzweig* und *Baeck* zeugen davon –, als das Ende kam. Aufgaben müssen vollendet werden (wie H. L. *Goldschmidt* zeigt). Baecks Lehre zeigt den Weg zu der Vollendung. Baecks Leben ist jüdische Existenz. Er war ein Gast in den Wohnungen des Todes, in Terezín.² Dort lehrte er die Hoffnung. Und die Hoffnung war nicht das Wort vom Jenseits, sondern vom Diesseits. Die Konzentrationslager-Vorlesungen über die griechische Weisheit und über jüdische *chochmah*^{2a} waren eine Widerstandsleistung gegen die verdunkelte Zeit und Welt. Aber sie waren keine Träumerie über eine zukünftige ideale Utopie. Die große Hoffnung lebt in der Welt, um realisiert zu werden. In einem englischen Aufsatz, nach dem Krieg geschrieben („Judaism, the Jew and the State of Israel“, New York 1950), charakterisiert Baeck das jüdische Hoffen in folgender Weise:

„The Jewish mind also dreamed; it could not exist without the dream. But it did not dream of a Utopia, of a place which was not a place but which was only an imagined name. When the Jew dreamed, he heard a real name and saw a real place. He heard the name of Jerusalem, Zion. He saw the land which ever anew the Bible had shown to him. He knew the where and the what. That place he dreamt of was the sphere of his history, it was a land to which the road led . . . a steady stream of vision was here.“

¹ Erscheint voraussichtlich Herbst 1969. Hrsg.: W. P. Eckert, N. P. Levinson, M. Stöhr.

^{1a} Vgl. FR XVI/XVII, 61/64. 1965. S. 136 ff. (Sämtliche Anm. d. Red. d. FR.)

² Vgl. Albert H. Friedländer: Leo Baeck. Teacher of Theresienstadt. New York 1968. Rinhart and Winston.

^{2a} d. h. Weisheit.

Der Anfang unserer Nachforschungen wird hier gefunden: der Traum einer Utopie ist an das Land Israel gebunden. Die große Hoffnung sagt mehr: sie richtet sich an die ganze Welt, an die ganze Menschheit. Aber der Weg führt durch Israel, durch das Land und durch das Volk. Dort ist auch die Offenbarung zu finden, in der dynamischen Zusammenfassung zwischen Volk und Land, zwischen Israel und Diaspora, zwischen Israel und allen Völkern. Hier wie überall hört man Baeck sagen: es ist ein Zwiefaches. Erez Israel: Erez bedeutet auch die Erde; Israel ist das paradigmatische Wort für die Menschheit. Und wenn man die Geschichte Israels verstehen will, muß man mit den elementarischen Worten anfangen: *Adam* und *Adamah*. Israel und das Land müssen zusammen verstanden werden:

„Das Wort ‚Mensch‘ und das Wort ‚Boden‘ sind Formen eines und desselben Wortes; *adamah* ist der Boden, *adam* ist der Mensch. In dem Worte ‚Erdboden‘ wurde so das Menschliche gehört, und in dem Worte ‚Mensch‘ erklang der Laut der Erde . . . Erdboden und Seele, zu einem geworden, gleichsam zweimalige Schöpfung in einem, das ist der Mensch.“ (Dieses Volk, S. 165)³

Das Land beteiligt sich an der Schöpfung des Menschen. Das Judentum und das jüdische Volk darf diesen Zusammenhang nicht vergessen. Dieser Gedanke findet sich häufig in den Schriften Baecks. Aber da gibt es eine Entwicklung, die zu beobachten ist. Baecks erstes Meisterwerk war *Das Wesen des Judentums*, 1905. Sein letztes großes Werk, 50 Jahre später, war *Dieses Volk: Jüdische Existenz* [s. u. Anm. 3]. Der Weg geht vom Wesen zur Existenz, vom Judentum zum jüdischen Volk. Und in der Entwicklung der Idee dieses Volkes wird auch eine andere Idee immer stärker: das Geheimnis, die Offenbarung Gottes, die aus den menschlichen Gegebenheiten kommt und mit dem Gebot die gründende Polarität des Lebens ist. Die 1905-Auflage des *Wesens des Judentums* führt den Neu-Kantianismus von Hermann Cohen in die Gedankenwelt des zwanzigsten Jahrhunderts. Dort wurde die Polarität nur als ein „Paradox“ angedeutet. Aber in der zweiten Auflage, 1921, kommt das Geheimnis schon zur Sprache. Ohne den großen mystischen Zug, der dann in Baeck zu finden ist und ihn eher als einen Jehuda Halevi und nicht als einen Maimonides kennzeichnet, könnten wir die mystische Behandlung des Themas ‚Erez Yisrael‘ nicht vollständig verstehen. Ein wichtiger Aufsatz in dieser Sache erschien in der Zeitschrift „Der Jude“ 1928: Leo Baecks „Boden, Erde, Welt“. Dies war ein Aufsatz, den nur Baeck schreiben konnte. Er war der Vermittler zwischen Zionisten und der Mehrzahl der deutschen Juden, die die Idee Erez Yisrael ablehnten. Kein Zionist, konnte Baeck doch Präsident des Keren Kayemet werden. Und so konnte auch Palästina in seine Theologie hineingeschlossen werden – freilich in einer Form, welche von beiden Seiten bestritten wurde. Baeck findet das Judentum in der Existenz des jüdischen Volkes: in den Wandlungen der Geschichte ändert sich auch das Judentum. Eine Wandlung im religiösen Denken wird so sichtbar, als sich, schon auf dem Boden Palästinas, ein Übergang vom Ackerbau zum Gewerbebetrieb vollzog:

„Die alte Frömmigkeit war mit dem Acker und dem Lande, zu dem er gehörte, verwachsen gewesen. Das Land war der Acker, und es war die Welt . . . dasselbe Wort *Erez* benennt den Boden, das Land, die Erde und die Welt. Nur über den Tag, nicht über das Land, über die Erde zieht hier die Sehnsucht hinaus. In dem Diesseits sind die Gedanken und Gebote verwurzelt . . . Das, was als Partikularismus erscheint, ist in Wirklichkeit Erdkraft mit ihrem Erdgeruch.“ (Wege im Judentum,⁴ S. 152–153).

Es ist doch etwas Romantisches, an sich, die alten Hebräer so zu charakterisieren. Man könnte es auch mit griechischen Gedanken vergleichen. Aber die zweifache Schöpfung des Menschen ist durch das Moralische bedingt, und es ist der Erdensohn, durch den die Kraft in das Land geht und zurückgegeben wird. Und als die Israeliten sich vom festen Gebiete des Bodens lösten, löste sich auch die Religion von jener alten Erdbestimmtheit, von jener Diesseitigkeit:

„Der Begriff der Welt wurde nun trennbar und unabhängig vom Boden, der die Erde war; dieser war jetzt nur noch ein Bestandteil, ein Element der Welt. Das alte Wort ‚Erez‘ konnte sie nun nicht mehr bezeichnen, und so wird denn jetzt der neue Name für die Welt gebildet, den das Wort ‚Olam‘ bietet, welches bis dahin nur die ersahnte und erhoffte weite unmeßbare Zeit, die Ewigkeit, benannt hatte. Über das Diesseits und seinen Bezirk, über die Erez, wird die Frömmigkeit in ihrem Denken hinausgeführt; der Olam wird ihr Gebiet, ihre Sphäre. Dem Jenseits darf das Suchen und Sehnen sich jetzt zuwenden. Der Messias, der bisher vor dem gläubigen Blicke als der kommende König gestanden hatte, welcher das Land und sein Volk und die Völker ringsumher richtet, wird jetzt zum Weltenherrscher und Erlöser, der aus der Höhe herniedersteigen wird.“ (Ibd., S. 153).

Einst wurden die Sphäre der Menschen und Gottes ‚erez‘ und ‚shamayim‘ genannt; Erde und Himmel. Dann dehnte sich die Frömmigkeit ins Ewige: die Scheidung wurde ‚olam haseh‘ und ‚olam habah‘. Das Transzendente trat an den Platz des Konkreten, das Gedankliche an die Stelle des persönlich und räumlich Bestimmten. Und dann, als das jüdische Volk das Land verlassen mußte und in der Diaspora lebte, verschwand die Erde, die Erez, und kein Boden existierte unter Israels Füßen. Israel wohnte überall und lebte nirgendwo:

„Und wir die ziehen
über alle Blätter der Windrose hinweg
schweres Erbe in die Fernen . . .“ (N. Sachs)

Wo kein konkreter Boden da war, mußte der Jude eben mehr und mehr im Transzendenten leben. Baeck zeigt, daß in diesen Tagen auch ein entgegengesetzter Zug bestand: der Jude als Kleinbürger, der Mensch der kleinen Konkretheit. Die Andacht zum kleinen entwickelte sich. Die Frömmigkeit zeigte kleinbürgerliche Linien, wurde eine Gemeindefrömmigkeit. Gemeinde und Lehrhaus wurden Acker und Land, wurden die *erez*. Aber der große Zug der Hoffnung konnte sich nicht in dieser *erez* befriedigen. Der Boden, die Erde dieser Hoffnung war das Transzendente:

³ Frankfurt 1955. Vgl. FR IX, 33/36, 1956/57, S. 576.

⁴ Berlin 1933, Schocken Verlag.

„Der Olam, das Kosmische wurde ihr Gebiet. Hienieden, in der Judengasse, *wohnte* sie, und dort, im Olam, *lebte* sie. Der . . . Mensch der Gemeinde . . . ist im Wesentlichen seiner Religiosität der kosmische Mensch, der Mensch des metaphysischen Ich . . . Auch seine Ethik zeigt es . . . Auch sie ist mit ihrem Wesentlichen im Olam, sie ist Unendlichkeitsethik, will kosmische Gründe und kosmische Wirkungen zu eigen haben . . .“ (Wege im Judentum, S. 156).

Das Diasporaleben wird hier nicht abgelehnt, obgleich Israel auf dem Boden der Diaspora nur *wohnt* und in dem Olam *lebt*. Israel ist der Menschheit treu und bleibt es auch unter allen Umständen. Ein Missionsbegriff wird in die Gestalt hineingeschlossen. Aber die dynamische Triebkraft des jüdischen Lebens, die Polarität des Nahen und des Fernen, existiert im abgegrenzten Leben der Gemeinde, im Getto: da existiert die Ehrfurcht vor den kleinen Sachen, der täglichen Existenz, der *erez*; da existiert auch die große Hoffnung, das kosmische Leben, die Existenz im *Olam*.

Nach der Französischen Revolution änderten sich die Verhältnisse. Die neue Zeit schuf vielen Juden einen Boden, auf dem er auch leben konnte. Der Olam, das Jenseitsgebiet, mußte mehr und mehr verschwinden, und für nicht wenige entschwand damit die Religiosität. Für andere wurde die Religiosität eine Diesseitssache. Aber

„das Diesseits ist jetzt nicht mehr, wie einst, der Acker, der das Land und die Welt bedeutet; jetzt ist es das bürgerliche Lebensgebiet, dieses Gebiet des Kampfes um den Platz und auch des Kampfes um das Recht, der einen religiösen Ton gewinnen kann. (Und) die jüdische Religion . . . wurde eine bürgerliche Diesseitsreligion.“ (Ibd., S. 157).

Aber die Energie der jüdischen Religion, so schloß Baeck diese Arbeit von 1928, ist zu groß, um in dieser Enge zu bleiben: „In dem Verlangen nach der alten *erez*, . . . in dem Verlangen nach dem ewigen Olam . . . leben wir noch heute (Ibd., S. 158).

Bubers Israel und Palästina: Zur Geschichte einer Idee (Original 1944 auf hebräisch), dtv, München 1968, bringt die Gedanken Leo Baecks – seit dem Jahr 1928 war der Aufsatz verschollen – wieder in die moderne jüdische Gedankenwelt. Die Gedanken von Adam und Adamah und von der doppelten Schöpfung des Menschen durch das Land werden hier wiedergegeben. Die beiden Lehrer ergänzen sich häufig (man vergleiche Bubers *Zwei Glaubensweisen* mit Baecks *Die romantische Religion*). Und das folgende Zitat von Buber (*Israel und Palästina*, dtv, S. 11) hat hier etwas zu sagen:

„Wie das Volk, um sein volles Leben zu gewinnen, das Land bedarf, so bedarf das Land des Volkes, um sein volles Leben zu gewinnen . . . Weil das lebendige Land wie das lebendige Volk daran beteiligt ist, wird es zugleich ein Werk der Geschichte und ein Werk der Natur sein. Die in unserem Wissen getrennten Gebiete der Natur und der Geschichte sollen sich, wie sie in der Schöpfung des Menschen vereint waren, in dem Werk vereinen, zu dem das gewählte Land und das gewählte Volk zusammenwirken sollen. Die heilige Ehe beider zielt auf die Ehe der Seinssphären hin.“

In den Jahren nach 1928 wurde der Kampf um den Platz und der Kampf um das Recht die Tragödie des europäischen Judentums. Die Diaspora wurde Galut und Gefängnis. Erez Yisrael wurde mehr wie ein philosophischer

Begriff oder eine geheime Liebe: dort konnten Juden leben. Und in der Nacht des Konzentrationslagers, auf kleinen Papierfetzen, „wann immer ein leeres Blatt sich fand und eine stille Stunde sich auftrat“, schrieb Leo Baeck ein neues Buch, in dem das Land Israel als ein wesentlicher Bestandteil jüdischer Existenz gefeiert wurde. Das Wesen des Judentums wurde hier durch die Gegebenheiten der jüdischen Existenz in eine neue Form gebracht. Die Kategorien des Glaubens wurden als Lebenserfahrungen erkannt: Der Bund . . . Der Auszug . . . Die Offenbarung . . . Die Wüste und Boden Palästinas: Erez Yisrael wurde auch ein Glaubensbegriff. Bund, Befreiung, Offenbarung und Land werden eins.

Der letzte Teil des Buches (Dieses Volk, Band I, s. o. S. 39) ist eine Zionidee, ein Liebesgesang zum alten neuen Land. Verschiedene von den Behauptungen können in Frage gestellt werden: Baeck folgt Renan in den Ideen über die psychologische Wirkung des Landes auf das Volk. Aber man darf nicht vergessen, daß Baeck der „baal ha-agadah“, der Mann der Gleichnisse ist: hier spricht ein Prediger, ein Dichter, der die alten Gleichnisse über die Wüste und das Land, vom Hosea und vom Jirmejahu, in neue Fassung bringt. Hoseas Worte hallen durch Leo Baeck, wenn er schreibt:

„In der Wüste hat Gott dieses Volk erkannt, damit es Gott erkenne; und in dieser Sprache besagt das Wort ‚erkennen‘ doch immer zugleich das Nahesein und das Lieben. Hier, in der Wüste, wo Ferne und Nähe eines sind, wo Himmel und Erde sich zu berühren scheinen, wo sie beide zu Zeugen werden, für den Menschen oder gegen ihn, hier war das große Suchen und Finden, hier hat Geschichte begonnen.“ (Dieses Volk, I, S. 138).

Baeck bringt Wüste und Land zusammen, wie sie auch zusammengehören, und auch diese Polarität wird in die jüdische Existenz hineingebracht. Die Widersprüche des Landes bringen Spannungen mit sich. Das Volk kommt in das Land der Väter. „Ein Volkstum, in der Wachstumskraft der Persönlichkeit, verband sich nun mit einem Lande voller Eigenart. Von dem Lande auch sollte das Volk nun empfangen, mit ihm auch ringen, in ihm auch sich zu erfüllen beginnen. Sie sollten fortan zusammengehören: Volk dieses Landes und Land dieses Volkes“ (ibid., S. 149). So schreibt Leo Baeck.

Eine große Treue zum Land bezeichnet das jüdische Volk. Denn in dem Lande selbst ist auch die Offenbarung Gottes. Dies ist ein großer Gedanke Leo Baecks – ein eigensinniger Gedanke – wenn man darüber nachdenkt. Die Gelehrten unserer Zeit und fast jeder Zeit denken an Götzendienst und Götzenopfer, an das Primitive, wenn der Begriff vom Land in dem vergleichenden Religionsstudium zu Worte kommt. Die Propheten der Bibel sehen, daß das Land und die Völker verdorben sind: es muß gereinigt werden – durch die Feuerstrafe Gottes, bisweilen durch die reine Tat der Menschen. Der Blick zurück in die Wüste, wo Gott Israel liebte und die Welt noch nicht verdorben war, der in einigen Propheten lebt, ist die romantische Sehnsucht, die zwischen Urzeit und Endzeit keine Rast findet. Aber Baeck glaubt doch an die Offenbarung Gottes durch das Land: *und es ist eine moralische Offenbarung*. Und in diesem Glauben finden wir den Menschen der Bibel, finden wir Israel als ein lebendes Volk, das nichts von seiner Existenz vergessen hat und deshalb immer Diaspora und Erez Yisrael in sich begreift. In allen Gegebenheiten der jüdi-

schen Existenz ist die Offenbarung zu finden; und in der Offenbarung des Geheimnisses ist immer das Gebot. Baeck erinnert uns an das Wort im Levitikus, welches am Tage der Versöhnung vorgelesen wird:

„So ist das Land unrein geworden, und ich ahndete die Schuld, die auf ihm ist, und aus spie das Land seine Bewohner. Möget denn ihr, ihr meine Satzungen und meine Rechte wahren und nichts von allen jenen Greueln tun, der Insasse wie der Fremdling . . . denn alle jene Greuel taten die Leute des Landes, die vor euch waren, und unrein wurde das Land – damit nicht das Land euch ausspeie, wenn ihr es unrein macht, so wie es das Volk ausgespien hat, das vor euch war“ (Lev 18: 25–28).

Das moralische Gesetz Gottes zeigt sich in allen seinen Werken, auch in der Adamah, der erez. Und Volk und Land sind verbunden durch das gemeinsame Besitztum der Reinheit, durch die Treue und durch die Liebe. Baeck bringt uns zurück auf die puritanische Wahrheit, „daß nur ein Land der Sauberkeit für die Dauer ein Land der Freiheit werden kann“ (S. 163). Die Bearbeitung des Landes führt zur Erkenntnis von dem, was der Grieche Hesiod „Werke und Tage“ nannte: der jährliche Rhythmus der Pflicht, in dem der Weg von der Saat zur Ernte führt. Aber durch das Land kommt auch Gottes Gnade und Gabe; und das Land ist ein Weg von Gott zu Gott. Israel, das Volk Gottes, kommt nur zum vollständigen Selbstverstehen, wenn Land und Bund, Befreiung und Offenbarung eins sind.

Baeck bezeichnet das Volk Israel paradigmatisch für die Menschheit. Aber Israel ist auch jeder Einzige, jedes Individuum. In der Eranosrede von 1947 sprach Baeck vom *Individuum ineffabile*, durch das wir uns alle selbst erkennen müssen und selbst finden müssen. Nur eins sei hier erwähnt: der Mensch als Schöpfer:

„So ist die Existenzform des Menschen, sein menschliches Leben, da ihm die Gabe der Freiheit immer neu gegeben wird, zugleich seine künstlerische Aufgabe; zu immer neuem Experiment ist er berufen. Er ist hier Künstler und Material in einem. Das gegebene Material, das zur Individualität geprägte Erbe, das er ist, soll von ihm immer neu geprägt werden . . . so wird er erneut . . . wiedergeboren . . . erzeugt sich selbst.“ (*Individuum ineffabile*, S. 165).

Das Volk Israel ist auch eine schöpfende Individualität. Es lebt in der inneren Spaltung zwischen Diaspora und Israel; und in der Spannung zwischen den beiden Bestandteilen kommt es immer zur Neuprägung des Erbens. Ein Kreis schließt sich hier. Israel ist neugeboren; ein neuer Anfang im alten Land hat es zu seinem Anfang und zu seinem Erbe zurückgebracht. Neue Möglichkeiten bestehen jetzt; aber auch neue Gefahren; und auch die große Hoffnung, für die Menschheit und für Israel. Baeck haßte alle Systeme. Wenn wir schon das Bild vom *individuum ineffabile* verstehen, die Polaritäten und die Spannungen, dann können wir dasselbe Bild auf das Volk Israel anwenden. Aber wir müssen uns bewußt sein, daß

dies kein System ist, sondern ein Bild, das sich jeden Tag ändert. Immer wird sich die Polarität von Diaspora und Erez Yisrael zeigen. Und heute bedeutet dieses Bild – das sagte auch Leo Baeck – Jerusalem . . . und New York. Was bedeutet Israel für uns heute? fragte Leo Baeck in einer Rede in New York. Und er gab diese Antwort:

„What will the life in Israel mean to all of us? The sources of the two foci of Jewish spiritual strength in the last centuries, that of Western Jewry and that of the Eastern Ashkenasim, sank together in the abyss. That which provides the remedy before the malady, that Providence gave us a new focus: American Jewry. And now the other focus, the land of Israel, has been created. The ellipse is re-established. The currents can flow here and there in the dynamics of giving and taking, of helping and being helped, in the dynamics of spirit and hope.“ (Nathan Krass Lectures, H.U.C., N.Y., 1950, S. 43).

Die Ellipse hat Israel als einen Brennpunkt und Amerika als den anderen. In Europa leben wir nicht in dem einen jüdischen Zentrum und nicht in dem anderen. Und dennoch können wir aus den Lehren Baecks Trost schöpfen. In verschiedenen Reden, in London gehalten, deutete er auf die Tatsache, daß Israel das neue große Versprechen nach dem furchtbaren Verlust ist (1949, World Union Conference Lecture); etwas Neues, Revolutionäres fängt hier an, das uns auch berührt (ibid.) Israel ist immer *sui generis*; und die Tatsachen unseres Lebens führen zur neuen Offenbarung.

In seinem letzten Lebensjahr hielt Baeck eine Rede über Moses Hess, den Buber „den ersten der letzten“ nannte. Und wenn Baeck einen Propheten in Moses Hess anerkennt, dann sagt dies schon etwas zu uns, besonders wenn wir diese Worte hören:

„Er hat den Zionismus – das Wort ist ja von ihm noch nicht gebraucht – gelehrt, nicht um einem Wunsche der Gegenwart Ausdruck zu geben; nicht damit ein Platz, ein Asyl gewissermaßen, geschaffen werde, wo Verfolgte, Bedrückte, Beeinträchtigte einen Platz der Freiheit und der Weite finden können. Nein, um der Zukunft willen hat er das gefordert. Er hat gewissermaßen – das ist das Eigentümliche an ihm – die Gegenwart in die Zukunft eingepflanzt. Die Zukunft soll der Boden der Gegenwart sein.“ („Von Mendelssohn zu Rosenzweig“, Stuttgart 1955, S. 3).

Damit kommen wir eigentlich in das messianische Gebiet. Und das Schlußwort jeder Rede über Leo Baeck sollte sich auf das Messianische beziehen. Denn die große Hoffnung und der große ethische Optimismus Leo Baecks leben in der Spannung zwischen der Welt, wie sie ist und wie sie sein soll. Alles hängt vom Menschen ab; er muß das Gebot hören und realisieren. Nach jeder Zäsur kommt die neue Möglichkeit, kommt die Wiedergeburt. Und dieses Wort spricht nicht nur zu Erez Yisrael und zur Diaspora. Es spricht zu uns. Zu dieser Tagung. Zu diesem Moment.

*Ja denn,
in Freuden fabret ihr aus,
in Frieden werdet ihr hergebracht,
die Berge und die Hügel
brechen vor euch in Jubel aus,
alle Bäume des Feldes
klatschen in die Hände.*

*Anstatt des Kameldorns
steigt der Wacholder,
anstatt der Nessel
steigt die Myrte,*

*das wird IHM
zu einem Namensmal,
zu einem Zeichen für Weltzeit,
das nie ausgerodet wird.*

Is 55; 12, 13. In: Bücher der Kündung. Verdeutschte v. M. Buber/F. Rosenzweig. 1958. S. 174 f.

8 Entwicklungen im Nahen Osten

I Israels Friedensplan

Ansprache des Außenministers des Staates Israel, Abba Eban, vor der Vollversammlung der Vereinten Nationen am 8. Oktober 1968¹

Herr Präsident,

... Die Geschehnisse in der Welt sind durch eine Vielfalt ernster Streitfragen, und durch die begrenzte Rolle der Vereinten Nationen bei ihrer Lösung, gekennzeichnet. Seitdem wir das letzte Mal zusammentraten, ist der Frieden in Europa durch die sowjetische militärische Besetzung der Tschechoslowakei erschüttert worden. Mit dem Einmarsch war offen beabsichtigt worden, einen Mitgliedsstaat daran zu hindern, in Ausübung seiner souveränen Rechte ungehindert einen friedlichen Weg zu beschreiten. ... müssen sich die kleineren Länder dieses Gebietes den Interessen und dem Willen der führenden Macht jener Region unterwerfen? Darf eine starke Macht das Recht beanspruchen, unter Mißachtung des Interesses und Willens der kleineren Länder ihnen ihren Willen aufzuzwingen? Wenn dem so ist, was ist dann noch von dem in der Charta verbrämten Grundsatz der souveränen Gleichberechtigung der Völker übriggeblieben? In Anbetracht der qualvollen Geschichte Europas ist die Bedeutung dieser Frage besonders schwerwiegend. Ihre Erheblichkeit ist nicht auf Europa allein beschränkt. Wenn ein Ereignis von solch mächtiger Tragweite von den Vereinten Nationen nach einigen Tagen ergebnisloser Erörterung im Sicherheitsrat nicht weiterbehandelt wird, unterstreicht dieser Ausgang die angeborene Schwäche des internationalen Tribunals und seine Abseitsstellung im Leben und Denken unseres Zeitalters ...

Die schwierige Lage der Vereinten Nationen

Das Fehlen derartiger wichtiger Probleme auf unserer Tagesordnung veranschaulicht die im Niedergang begriffene Rolle, die die Vereinten Nationen im modernen, internationalen Leben spielen. Die Strömungen der politischen Aktion und der Gespräche unter den Völkern scheinen außerhalb dieser Mauern zu verlaufen. Es ist nur nach außen hin tröstlich, daß ein Konflikt, nämlich der im Nahen Osten, ständig von den Vereinten Nationen erörtert wird. Denn auch diese Krise gründet sich weitgehend auf die Tatsache, daß es den Vereinten Nationen im Laufe von 20 Jahren nicht gelungen ist, dem Krieg der Araber gegen Israel ein Ende zu setzen, und im Frühsommer des Jahres 1967 entzog sich der Sicherheitsrat seinen Verpflichtungen. Als sich die Kriegswolken zusammenzogen und die Gefahr für Israel wuchs, floh der wichtigste Träger der Weltsicherheit von der Bildfläche, ohnmächtig zu handeln und nicht gewillt, sich zu äußern. Es gibt wohl in der modernen Weltgeschichte kaum beunruhigendere Dokumente als den Sitzungsbericht des Sicherheitsrates in den Monaten Mai/Juni 1967. Er offenbart den Kleinstaat klar und deutlich, daß sie noch nicht damit rechnen können, von hier ihre Sicherheit zu erlangen. Wenn sie von Aggression bedroht werden, stehen

sie vor der Wahl unterzugehen oder sich zu ergeben – oder ihr Leben und ihre Zukunft in eigener Verantwortung und Opferbereitschaft zu retten.

Diese Enttäuschung von der Zielsetzung der Charta gründet sich teilweise auf die anhaltende Uneinigkeit und den Widerstreit der Großmächte. Aber es gibt noch andere Ursachen. In einem Bericht des Generalsekretärs vor einigen Jahren war der dringende Appell enthalten „den Vereinten Nationen mehr Nachdruck als Verhandlungsinstrument für Abkommen zu verleihen und nicht nur zur bloßen Erörterung von Streitfragen“. Der Appell war vergeblich. Der Brauch der Erörterung, nicht der Verhandlung, ist bei den Vereinten Nationen der Usus. Resolutionen werden in schönrednerischem Geiste und ohne Rücksicht auf ihre Billigkeit oder Aussicht auf Durchführbarkeit angenommen. Ihr Wortlaut widerspiegelt oft eher die mathematische Zufälligkeit der Mitgliedschaft als ein ausgewogenes Urteil. Bei einer Kontroverse zwischen zwei Parteien, beispielsweise, wo die eine über eine einzelne, die andere Partei über 15 Stimmen verfügt, kann der Geltendmachung der Mehrheitsgegebenheit kein moralisches Gewicht beigemessen werden. Der Sicherheitsrat hat sich oft mit dem Nahen Osten befaßt; wenn aber mehr als ein Drittel seiner Mitglieder Staaten sind, deren ethnische und gefühlsmäßige oder gar diplomatische Voreingenommenheit ganz und gar einseitig ist, verliert der Mehrheitsbeschluß seinen moralischen und politischen Wert. Die Schwierigkeit kann nur überwunden werden, indem man eine ständige Übereinstimmung unter Einschluß der beteiligten Parteien anstrebt, und indem man eine Übereinkunft zwischen den Parteien nicht durch Verfügung oder Zwangsdurchführung, sondern vielmehr durch deren Beteiligung fördert. Die Tätigkeit der Vereinten Nationen sollte eher diplomatischen als parlamentarischen Charakter tragen.

Es ist eine harte Tatsache, daß außer Fällen in besonderer Dringlichkeit und Spannung, die Tätigkeit der Vereinten Nationen abflauenden öffentlichen Widerhall findet. Den politischen Schwierigkeiten der Organisation könnte entgegengewirkt werden, wenn sie imstande wäre, eine entscheidende Rolle im Entwicklungsprozeß zu spielen. Aber das Entwicklungsjahrzehnt nähert sich seinem Ende mit der Enttäuschung, daß keines seiner Ziele erreicht wurde. Sechzehn Prozent der Weltbevölkerung verfügt über siebenzig Prozent der Hilfsquellen der Welt. Von dem Zustrom von Reichtum aus den fortgeschrittenen in die Entwicklungsländer stammten 1966 nur zwei Prozent von allen multilateralen Behörden zusammen. Von den 80 000, in Entwicklungsländern tätigen Technikern und Fachleuten waren von 1960 bis 1967 nur 3000 Vertreter der Vereinten Nationen im Rahmen des Entwicklungsprogramms der Vereinten Nationen.

Zu diesen Quellen der Schwäche gesellen sich verfahrenstechnische Unzulänglichkeiten, wie die übermäßig lange und sich wiederholende Tagesordnung der General-

¹ In: Sonderausgabe des Israel Bulletin. Hrsg. Botschaft des Staates Israel. Nr. 3 Bad Godesberg, 24. 10. 1968 (leicht gekürzt).

versammlung und die Neigung, übergroße Konferenzen abzuhalten, deren Früchte nicht leicht sichtbar sind. Und dabei hat noch niemals eine objektivere Notwendigkeit für einen einheitlichen Rahmen internationaler Beziehungen bestanden als in diesem Zeitalter weltumfassenden geschichtlichen Geschehens. Die Organisation der Vereinten Nationen ist, trotz all ihrer Mängel, noch immer die einzige Verkörperung eines Weltgeistes. Nur sie allein verwickelt die Staaten in das Abenteuer der Weltgemeinschaft. Aber die Kluft zwischen Traum und Wirklichkeit ist übermäßig groß. Die Zeit ist reif für eine Überprüfungskonferenz, auf der die Vereinten Nationen nicht ihre Vergangenheit feiern, sondern ihre Zukunft planen sollten. Die Organisation sollte sich selbst betrachten, ihre Erfahrung klassifizieren und ihre Prozedur im Wortlaut der vorliegenden Verfassung neu gestalten und rationalisieren. Der fünfundzwanzigste Jahrestag ihrer Gründung könnte eine passende Gelegenheit für diese Übung in offener und schöpferischer Selbstkritik bieten . . . Nicht nur auf dem afrikanischen Kontinent sind die Menschenrechte gefährdet. Wir haben gesehen, wie in Osteuropa der abscheuliche Geist des Antisemitismus zur Rechtfertigung von Unterdrückungsmaßnahmen heraufbeschworen wurde. In anderen Teilen Osteuropas leiden Juden immer noch unter ersten Behinderungen in ihrer religiösen und kulturellen Selbstbestimmung wie auch auf anderen Gebieten. Und in arabischen Ländern sind alte jüdische Gemeinschaften Peinigungen ausgesetzt, als Rache für das Fehlschlagen der Aggression gegen Israel im Juni 1967, während internationale Anteilnahme an ihrem Schicksal hartnäckig behindert wird.²

Herr Präsident, meine Regierung hat beschlossen, den Mitgliedern der Vereinten Nationen eine ausführliche Darstellung ihrer Anschauungen über die Herstellung eines gerechten und dauerhaften Friedens im Nahen Osten zu unterbreiten. Im Lärm der giftigen öffentlichen Erörterungen sind die tieferen Beweggründe unserer Politik oft nicht klar erkannt worden. Eine Friedensstruktur kann natürlich nicht durch Reden von dieser Kanzel errichtet werden. Es dürfte aber für die Parteien nützlich sein, ihre Absichten klar zu machen und ein Bild ihrer Vorstellungen über den üblichen Wortschatz hinaus,

in dem sich diese Erörterungen in den letzten sechzehn Monaten gehalten hat, zu zeichnen.

Im Interesse des Friedens werde ich mich einer ausführlichen Stellungnahme über die von den Außenministern einiger arabischer Staaten hier gemachten, polemischen Beobachtungen enthalten. Die völlige und makellose Selbstzufriedenheit, mit der diese Minister gesprochen haben, das völlige Fehlen an Selbstkritik und Neuerungen in ihren Ausführungen; das Fehlen einer ausführlichen und geordneten Stellungnahme zu konkreten Fragen – all das veranschaulicht die Hemmungen, die die arabischen Regierungen noch immer daran hindern, sich klare und konstruktive Gedanken über ihre Beziehungen zu Israel zu machen. Fürwahr, der Außenminister des Sudans hat tatsächlich empfohlen, Israel zu demolieren und sein Volk zu verstreuen. Wir haben es mit der ältesten und festesten Bindung in der ganzen Menschheitsgeschichte zwischen einem Volk und seinem Land zu tun. Und da spricht ein arabischer Führer von Israel, als ob es eine vorübergehende internationale Ausstellung sei, die man zusammenlegen und abtransportieren kann. Solch intellektuelle Leichtfertigkeit und Selbsttäuschung pflegt man bei anderen internationalen Streitfragen nicht zu hören. Israel kann schwerlich die unermesslichen Verluste und die Last vergessen, welche es während zwanzig Jahren durch die unversöhnliche, gegen es gerichtete Feindseligkeit, die ihren unvergeßlichen Höhepunkt im Sommer 1967 erreichte, ertragen mußte. Denn es war kein Sechstagekrieg, sondern es handelt sich vielmehr um einen zwanzig Jahre währenden Krieg, den die arabischen Staaten in verschiedenen Stärkegraden in der offen gehegten Hoffnung auf Israels Untergang und Zerstörung geführt haben. Es geht jetzt um die Frage, ob dieser Krieg durch einen endgültigen Frieden beendet oder nur unterbrochen wird, um unter Bedingungen wieder eröffnet zu werden, die für einen arabischen Erfolg aussichtsreicher sind.

Die uns 1967 drohende Gefahr war der Höhepunkt und nicht die ganze Geschichte unserer mißlichen Lage. Kein anderes Volk war genötigt, die ganze Zeit hindurch sein individuelles und gemeinschaftliches Leben in Frage gestellt zu sehen. Hinter Israels Suche nach einem sicheren Leben steht das besondere und furchtbare Vermäch-

² Vgl. FR XIX, 69/72, S. 60 f.

Aus dem Jahresbericht 1967 des Internationalen Roten Kreuzes zur Lage der jüdischen Restminderheiten in den arabischen Ländern:

Das Internationale Komitee vom Roten Kreuz gibt in seinem Jahresbericht für 1967 Kenntnis auch über seine Bemühungen zugunsten der jüdischen Rest-Gemeinden in den arabischen Ländern. Diese jüdischen Gemeinden, die sich aus Staatsbürgern der betreffenden arabischen Länder jüdischer Konfession und aus Staatenlosen zusammensetzen, waren bereits vor dem Ausbruch der Feindseligkeiten im Juni 1967 in einer wenig erfreulichen Lage: das Internationale Komitee vom Roten Kreuz hat damals den Regierungen dieser arabischen Länder mitgeteilt, daß die Bestimmungen der Konvention über den Schutz der Zivilbevölkerung zumindest analog auf den betreffenden Personenkreis Anwendung finden sollen. Das Internationale Komitee vom Roten Kreuz hat dort, wo gegen Mitglieder der jüdischen Gemeinschaft besondere Maßnahmen ergriffen worden waren, Erlaubnis für seine Vertreter erbeten, die Internierten aufzusuchen und ihnen auch Hilfe zu bringen: dies war in Libyen und in Syrien der Fall; in Syrien wurden die jüdischen Gemeinden von Damaskus, Aleppo und Kamidli von Vertretern des Internationalen Komitees vom Roten Kreuz aufgesucht, während Ägypten solchen Delegierten nicht gestattete, internierte staatenlose Juden zu kontaktieren. In Ägypten konnte nur die Erlaubnis erreicht werden, daß diese Internierten durch die Vermittlung des Internationalen Roten Kreuzes und des ägyptischen Roten Halbmonds Nachrichten von ihren Familien erhalten und an sie weitergeben sowie Unterstützungen empfangen. Einige Dutzend nach dem Sechstagekrieg freigelassene Juden, die Ägypten verlassen

durften, wurden vor dem Verlassen des Landes den Rotkreuzdelegierten übergeben.

Besonders schlecht ist derzeit die Lage der Juden im Irak: ihre Zahl beträgt ca. 2500. Von diesen befindet sich eine größere Gruppe in dem klimatisch sehr ungünstigen Anhaltelager Nugrat as-Salem, wo die Existenzbedingungen katastrophal sind.

Die arabischen Staaten widersetzen sich der Anregung des UNO-Generalsekretärs U Thant, die Lage der Juden unter arabischer Herrschaft in ähnlicher Weise überprüfen zu lassen, wie es in Bezug auf die Lage der arabischen Bevölkerung in dem von Israel besetzten Territorium der Fall ist. Die Rechtsabteilung des UNO-Sekretariates hat mit bürokratischer Unmenschlichkeit der Meinung Ausdruck gegeben, die Entschließungen der UNO-Generalversammlung hinsichtlich der humanitären Probleme im Nahen Osten als Folge des Sechstagekrieges beziehe sich nicht auf die Lage der Juden in arabischen Ländern. F. G. (In: Maccabi Nr. 32 [Basel, 16. 8. 1968].)

Die Zahl der aus arabischen Ländern nach Israel geflüchteten Juden wurde kürzlich in der israelischen Jahresstatistik für 1968 veröffentlicht. Mehr als 600 000 Juden sind seit dem 15. Mai 1948 nach Israel geflüchtet. Sie und ihre Nachkommen bilden zusammen mehr als 60 % der Bevölkerung des Landes. – Vor ihrer Ausreise wurde ihr gesamter Besitz beschlagnahmt, und sie kamen in Israel als vollständig Besitzlose an. Einige tausend jüdische Familien leben noch in Ägypten, Syrien und Irak, wo sie entwürdigenden Demütigungen von seiten der Behörden ausgesetzt sind.

(In: Israelitisches Wochenblatt der Schweiz [68/46]. Zürich, 15. 11. 1968, S. 6.)

nis des Massentodes im europäischen Schlachthaus. Im Mai 1967 sahen wir uns von Todesgefahr bedrängt, der wir in regelrechter Einsamkeit des Handelns und der Verantwortung gegenüberstanden. Seeblockade; mörderische, feindliche Einfälle; militärische Einkreisung; offene Kriegserklärungen; rasende Ausbrüche heftiger Drohungen und die formelle Erklärung Präsident Nassers, daß der Kampf um Israels Auslöschung begonnen habe – stellten alle den verstärkten Angriff auf die Existenz und die Sicherheit Israels dar.

Alle Handlungen, die unter die weithin bekräftigte Definition von Aggression fallen, wurden gleichzeitig gegen uns vereinigt. Das Weltgewissen wurde zutiefst aufgerüttelt. Millionen Menschen in der ganzen Welt zitterten um Israels Schicksal. Die Erinnerung an diese finsternen Tage lastet schwer auf dem Leben Israels. Unser Volk lebt weiterhin eng vertraut mit den Gefahren, denen wir damals ausgesetzt waren. Wir erinnern uns noch, wie die bevorstehende Auslöschung der Existenz Israels und das Dahinmorden seiner Bevölkerung in der Welt ernsthaft erörtert wurden – in wilder Ekstase in den arabischen Hauptstädten und mit tiefem, aber machtlosem Bedauern in anderen Ländern. Es ist das erste Gebot unserer Politik, das Wiederaufflammen solcher Gefahren zu verhindern. Die größte Gefahr besteht darin, daß wir durch Müdigkeit des Geistes, Ungenauigkeit staatsmännischer Kunst oder den Zusammenbruch der Geduld wieder auf die zerbrechlichen, falschen und unklaren Lösungen zurückgreifen, die die Saat zukünftiger Kriege in sich bergen. Jene unter uns, die die Verantwortung für den Fortbestand unseres Volkes und das Leben unserer Kinder tragen, können sich nicht mit vagen Lösungen abfinden, die nicht zu einem echten und dauerhaften Frieden führen. Der Juni des Jahres 1967 soll der letzte der Kriege im Nahen Osten gewesen sein.

Dieser Entschluß hat unsere Politik in jeder Phase der politischen Erörterung seit Ausbruch der Feindseligkeiten bis auf den heutigen Tag bewegt.

Im Juni und Juli 1967 lehnte die Generalversammlung alle Vorschläge ab, die Israels Widerstand zu verurteilen oder die Bedingungen, die zum Ausbruch des Krieges führten, wiederherzustellen suchten. Ein neuer Markstein wurde gelegt, als der Sicherheitsrat seine einstimmige Resolution vom 22. November 1967 annahm... Diese Resolution wurde uns zur Einwilligung nicht als Ersatz für ein Sonderabkommen, sondern als ein Verzeichnis von Grundsätzen vorgelegt, auf das sich die Parteien für ihr Abkommen stützen könnten. Sie wurde, wie Botschafter Ball am 11. September sagte, als „Gerüst von Grundsätzen, auf dem der Frieden errichtet werden kann“ formuliert. Sie war nicht als Selbstvollstreckung gemeint. Sie bedeutete nicht, wie Lord Caradon am 22. November sagte, „eine Forderung für einen zeitweiligen Waffenstillstand oder eine oberflächliche Schlichtung“. Sie widerspiegelte, wie er sagte, die Weigerung „an einer sogenannten Übereinkunft teilzuhaben, die nichts anderes als eine Fortsetzung des trügerischen Waffenstillstandes ist“. Ihr Verfasser erklärte, daß jeglicher „Schritt, der unternommen wird, sich im Rahmen einer permanenten Friedensregelung bewegen und daß sich der Rückzug auf sichere Grenzen vollziehen muß“. Der Begriff „sichere und anerkannte Grenzen“ war zunächst in einer amerikanischen Vorlage erschienen, deren Verfasser darauf hinwies, daß damit etwas anderes als die Demarkationslinien des ehemaligen Waffenstillstandes gemeint

seien. Sichere und anerkannte Grenzen, führte er aus, hätte es im Nahen Osten niemals gegeben. Sie müßten deshalb im Verlauf des Friedensschlusses von den Parteien festgelegt werden.

Diese waren also die Vereinbarungen, um derentwillen man Israels Zusammenarbeit bei der Mission Botschafter Jarrings suchte und erhielt. Welche Aussichten wir immer über die Formulierung anderer Regierungen haben mögen, so wurde doch in jeder Phase deutlich, daß die Herstellung eines ständigen Friedens und erstmals ein Abkommen über den Entwurf sicherer und anerkannter Grenzen die beiden Hauptthemen darstellten. Das sind die notwendigen Voraussetzungen für weitere Entwicklungen. Hier muß der Prozeß des Friedensschlusses ansetzen. Wenn diese Probleme gelöst sind, wird man auch mit den anderen in der Resolution erwähnten Streitfragen ohne Schwierigkeiten zurechtkommen. Der Versuch, eine Änderung der Feueereinstellungsbedingungen außerhalb des Gefüges eines gerechten und dauerhaften Friedens und der Festlegung vereinbarter Grenzen herbeizuführen, würde eine irrationelle Handlungsweise darstellen, für die weder eine völkerrechtliche Vollmacht noch ein Präzedenzfall bestehen. Es wäre dies ein kurzer und sicherer Weg zu erneutem Krieg unter Bedingungen, die für die Sicherheit und Existenz Israels schädlich wären. Unsere Kontakte mit dem Vertreter des Generalsekretärs begannen im Dezember 1967. Gegen Ende jenes Monats, am 27. Dezember, ließ ich dem ägyptischen Außenminister durch Botschafter Jarring ein Dokument überreichen, in dem ich ihm eine Tagesordnung zur Erörterung der Herstellung eines gerechten und dauerhaften Friedens vorschlug. In diesem Schreiben erklärte ich meine Bereitschaft, die Anschauungen der VAR zu erfahren und schlug vor, daß Vertreter unserer beiden Regierungen zusammenkommen sollten, um die gegenseitigen Absichten zu sondieren und Zuversicht und Vertrauen für zukünftige Kontakte zu gewinnen. In unserem Schreiben machten wir klar, daß die Grenze gänzlich in Verhandlungen und Übereinkunft festgelegt werden könne.

Die VAR gab keine Antwort, nahm nicht Stellung, legte keine Gegenvorschläge vor. Tatsächlich hat die VAR bis zum heutigen Tage kein einziges Dokument übermittelt, das auf die israelischen Schreiben hinweist oder dazu Stellung nimmt.

Am 7. Januar ließ ich der jordanischen Regierung durch Botschafter Jarring ein Schreiben überreichen, in dem ich einen konstruktiven Dialog zu eröffnen anstrebte. Ein Teil dieses Schreibens hatte folgenden Wortlaut:

„Die Geschichte und die Geographie schaffen eine objektive Interessenverwandtschaft zwischen den beiden Ländern. Mehr als jede andere Beziehung zwischen den Staaten des Nahen Ostens handelt es sich hier um menschliche Interessen in gegenseitiger Abhängigkeit. Eine enge und vertrauensvolle Verbindung scheint für das Wohlergehen Jordaniens ebenso notwendig zu sein wie für das Wohlergehen Israels.“

„Die strittigen Hauptprobleme zwischen Jordanien und Israel sind eng miteinander verknüpft. Territoriale Sicherheit, wirtschaftliche und humanitäre Probleme stoßen unmittelbar aufeinander. Ferner ist die politische und rechtliche Grundlage dieser Beziehung von vorherrschender Bedeutung. Wenn ein Vorabkommen über die Anknüpfung von friedlichen und dauerhaften Beziehungen zustande kommt, können alle anderen strit-

tigen Probleme zwischen den beiden Ländern wirksam und ehrenhaft gelöst werden.“

Ich zählte dann die fünf Hauptthemen auf, über die wir uns einigen sollten. Diese schlossen die Festlegung der Grenze und von Sicherheitsmaßnahmen ein. Dieser Vorschlag blieb unbeantwortet.

Am 12. Februar bat ich Botschafter Jarring, folgendes an die Regierungen von Ägypten und Jordanien zu übermitteln:

„Wie bisher wird Israel auch weiterhin mit Ihnen bei Ihrer Mission zusammenarbeiten. Wir akzeptieren die Resolution des Sicherheitsrates vom 22. November 1967, in der die Aufforderung zur Initiierung eines Abkommens über die Herstellung des Friedens bei sicheren und anerkannten Grenzen enthalten ist.

Sobald ein Friedensabkommen geschlossen ist, wird es von Israel gewissenhaft durchgeführt werden.

Wie ich Ihnen bereits am 1. Februar 1968 angedeutet habe, ist Israel bereit, über alle in der Resolution des Sicherheitsrates enthaltenen Fragen, die jede der beiden Parteien anzuschneiden wünscht, zu verhandeln. Unsere Anschauungen über die Friedensprobleme und unsere Auslegung der Resolution wurden von mir am 22. November 1968 vor dem Sicherheitsrat dargelegt.

Der nächste Schritt sollte der Zusammenführung beider Parteien gelten. Ich verweise auf die Zustimmung, die ich Ihnen gegenüber am 1. Februar aussprach, daß der Sonderbeauftragte des Generalsekretärs eine Zusammenkunft mit beiden Regierungen arrangieren solle.“

Diese Botschaft löste keine Erwiderung aus. Am 19. Februar sandte ich Botschafter Jarring eine weitere Botschaft zur Übermittlung nach Kairo. Diese Botschaft versicherte den Vertretern des Generalsekretärs der vollen Zusammenarbeit seitens Israels in seinen Bemühungen, ein Abkommen zu fördern und eine akzeptierte Übereinkunft über die Herstellung eines gerechten und dauerhaften Friedens in Übereinstimmung mit dem ihm in der Resolution des Sicherheitsrates vom 22. November 1968 erteilten Vollmacht zu erreichen. Sie wies ferner darauf hin, daß der VAR die Bereitwilligkeit Israels bekannt ist, über alle in der Resolution des Sicherheitsrates enthaltenen Punkte zu verhandeln. Sie wies auf die Tatsache hin, daß die Resolution den Rahmen für ein Abkommen darstelle, und daß sie ohne einen direkten Austausch von Anschauungen und Vorschlägen, die zu zweiseitigen vertraglichen Verpflichtungen führen, nicht erfüllbar sei. Sie akzeptierte die Ansicht des Initiators, daß die zur Einbeziehung in das Friedensabkommen empfohlenen Grundsätze vollständig miteinander verbunden und ineinandergreifend seien; sie schlug auch vor, in eine wirklichkeitsnähere Phase einzutreten und mit sinnvollen Verhandlungen zur Erreichung eines gerechten und dauerhaften Friedens, wie vom Sicherheitsrat gefordert, zu beginnen.

Anfang März erbat Botschafter Jarring unsere Reaktion auf einen Vorschlag, Israel, die VAR und Jordanien zu einer unter seiner Ägide stehenden Konferenz einzuberufen, in der in Erfüllung seines Auftrages gemäß der Resolution des Sicherheitsrates ein vereinbartes Abkommen angestrebt werden soll. Wir wurden später benachrichtigt, daß die VAR diesen Weg ablehnt und Jordanien ihn nicht akzeptiert habe. Am 1. Mai wurde Botschafter Tekoa ermächtigt, den Sicherheitsrat auf Israels Annahme der Novemberresolution zur Förderung eines Abkom-

mens und der Herstellung eines gerechten und dauerhaften Friedens hinzuweisen. Der israelische Vertreter war bevollmächtigt zu bekräftigen, daß wir bereit seien, mit jedem arabischen Staat ein Abkommen über alle in der Resolution enthaltenen Punkte anzustreben, und daß wir den Vorschlag Doktor Jarrings annähmen, in Erfüllung seines Auftrages Zusammenkünfte zwischen Israel und seinen Nachbarn unter seiner Leitung mit dem Ziel einer friedlichen und akzeptierten Übereinkunft herbeizuführen.

Am 29. Mai, nach Erörterung in unserem Kabinett, gab ich vor der Knesset eine Erklärung ab, in der ich einen Vorschlag für ein Verfahren zur Durchführung der Resolution des Sicherheitsrates durch Verhandlung, Abkommen und der Unterzeichnung und Anwendung von Vertragsverpflichtungen, die von beiden Parteien auszuarbeiten sind, unterbreite. In diesem, wie in vorangegangenen Dokumenten, wurde klargestellt, daß die Festlegung der Grenze als ein Thema für Verhandlung und Vereinbarung betrachteten.

Am 14. Juni wurde mir mitgeteilt, daß dieser Vorschlag dem ständigen Vertreter der VAR übermittelt wurde, der ihn ohne Stellungnahme zur Kenntnis annahm. Ende August ließ ich dem Außenminister der VAR durch Botschafter Jarring eine Reihe von Gedanken und Gesichtspunkten über die tieferen Bedeutungen des Begriffs „gerechter und endgültiger“ Frieden unterbreiten. Dies wurde Anfang September in zusätzlichen Mitteilungen weitergeführt. Auf alle diese Vorschläge erwiderte die VAR, indem sie eine nähere Stellungnahme ablehnte und sich auf die allgemeine Bezugnahme auf den Wortlaut der Resolution des Sicherheitsrates beschränkte. In ihrer Erklärung über die Annahme der Resolution pflegte die VAR diese zu zitieren, ohne irgendwelche ausführlichen Angaben zu machen, was sie zum Abschluß konkreter Abkommen vorschläge. Während dieser Zeit wurde die ägyptische Politik in einer formellen Verlautbarung Präsident Nassers am 23. Juni maßgeblich definiert. In dieser Erklärung drückte der Präsident der VAR seine Bereitwilligkeit aus, wie im März 1957 „eine politische Lösung“ anzustreben, unter der Bedingung, daß bestimmte Grundsätze der ägyptischen Politik anerkannt würden.

Er sagte: „Folgende Grundsätze der ägyptischen Politik sind unabänderlich:

1. Keine Verhandlungen mit Israel
2. Kein Frieden mit Israel
3. Keine Anerkennung Israels
4. Es werden keine Abmachungen auf Kosten palästinensischer Gebiete oder des palästinensischen Volkes gemacht werden.“

Wie man aus solch negativen und unabänderlichen Grundsätzen den Frieden aufbauen will, geht über das Vorstellungsvermögen.

Herr Präsident, ich habe die Generalversammlung in das Wissen um unsere Initiativen und Vorschläge eingeweiht. Ich überlasse es meinen Mitdelegierten zu urteilen, ob ihre vollständige Ablehnung gerechtfertigt und mit dem aufrichtigen Bestreben vereinbar war, die Bedingungen für einen ständigen Frieden zu erforschen und zu einem Abkommen zu gelangen.

Bei der Erörterung der Gründe für das Ausbleiben eines wesentlichen Fortschritts kann man nicht umhin zu beobachten, daß die Diskussion über den Frieden zuviel um semantische Redensarten und zu wenig um die

strittigen Fragen gekreist hat. Es gibt kein einziges Beispiel in der Geschichte, daß ein hartnäckiger und komplizierter Konflikt durch die Verlesung von Erklärungen ohne präzise Abkommen über die strittigen Fragen, die zu dem Konflikt geführt hatten, beendet worden wäre. Israel hat die Resolution des Sicherheitsrates über die Herstellung eines gerechten und dauerhaften Friedens akzeptiert und sich bereit erklärt, Verhandlungen über alle darin erwähnten Grundsätze zu führen. Wir sind der Meinung, daß die Resolution durch Verhandlung, Abkommen und die gemeinsame Unterzeichnung und Anwendung angemessener Vertragspflichten erfüllt werden muß.

Wenn die Parteien die Grundlage für eine Regelung akzeptieren, ist es ihre Mindestpflicht, klar zu machen, was sie unter dieser Billigung verstehen. Indem man identische und lakonische Erklärungen bei genau entgegengesetzten Motiven und Auslegungen abgibt, kommt man internationalem Betrug gefährlich nahe. Alle Parteien müssen sagen, was sie meinen – und meinen, was sie sagen. Nicht das, was wir sagen, sondern das, was wir tun, ist der Kern des Problems. Der Aufbau eines Friedensgefüges erfordert ununterbrochenes Handeln, um die lebenswichtigen Interessen der Parteien in annehmbaren Einklang zu bringen. So etwas wie Frieden durch Zauberformeln gibt es nicht. Der Frieden kann durch Deklamationen, die von der Weigerung, Verhandlungen über ein lebensfähiges Abkommen zu führen, begleitet sind, nicht gefördert werden. Die Resolution des Sicherheitsrates wurde als Instrument des Friedens nicht genutzt. Sie wurde als Hindernis und Alibi herangezogen, um die Erlangung des Friedens zu verhindern.

Unter diesen Umständen hat sich meine Regierung unablässig Gedanken darüber gemacht, welche Schritte nunmehr unternommen werden sollten. Dies ist das Ergebnis. Die Enttäuschung der Vergangenheit sollte nicht zur Verzweiflung führen. Dafür steht zuviel auf dem Spiel. Obwohl die Feuereinstellungsabkommen eine wesentliche Absicherung gegen groß angelegte Feindseligkeiten bieten, stellen sie keinen endgültigen Friedenszustand dar. Sie müssen natürlich so lange aufrecht erhalten und respektiert werden, bis der Frieden geschlossen ist. Sie müssen gegen Erosion durch militärische Angriffe und mörderische Überfälle geschützt werden. Gleichzeitig aber sollte die Suche nach einem dauerhaften Frieden beharrlich, unermüdlich, elastisch und vor allem aufrichtig sein. Meine Regierung glaubt, daß entsprechend der hier durch unsere Anwesenheit sich bietenden Umstände und Atmosphäre ein neuer Anlauf genommen werden sollte. Wir schlagen vor, daß in den nächsten Wochen neue Anstrengungen für eine Zusammenarbeit mit Botschafter Jarring's Aufgabe zur Förderung eines Abkommens über die Herstellung des Friedens gemacht werden.

Es ist wesentlich, aus der deklaratorischen Phase auszubrechen, in der doch die Unterschiede der Formulierung zweitrangig und jedenfalls legitim sind, um den Grundsätzen, durch die der Frieden in Übereinstimmung mit den Hauptzielen der Charta der Vereinten Nationen oder der Resolution des Sicherheitsrates oder den Regeln des internationalen Rechtes erreicht werden kann, Wirksamkeit zu verleihen. Wir benötigen nicht Worte des Krieges, sondern Taten des Friedens.

Ich werde die neun Grundsätze aufzählen, durch welche der Frieden erreicht werden kann.

1. Die Herstellung des Friedens

Der Feuereinstellung muß der Zustand des gerechten und dauerhaften Friedens folgen, der durch ordnungsgemäße Verhandlungen zustande gebracht werden und vertragsmäßigen Ausdruck finden muß.

Frieden bedeutet nicht das bloße Ausbleiben von Kämpfen. Er stellt eine positive, klar definierte Beziehung mit weitreichenden politischen, praktischen und rechtlichen Konsequenzen dar. Wir schlagen vor, daß die Friedensregelung in Vertragsform gekleidet wird. Der Vertrag sollte die genauen Bedingungen unserer Koexistenz festlegen, einschließlich der vereinbarten Landkarte mit der sicheren und anerkannten Grenze. Es liegt im Wesen des Friedens, daß er beide Parteien an den Plan und das Bewußtsein bindet, daß ihr 20 Jahre alter Konflikt für immer zu Ende ist. Frieden ist mehr als sogenannter „Nicht-Kriegszustand“. Die Ausschaltung des Kriegszustandes ist eine von vielen Voraussetzungen, die zur Herstellung eines gerechten und dauerhaften Friedens dienen. Wenn es früher einen Friedenszustand zwischen den Staaten unseres Raumes gegeben hätte und vorübergehende Feindseligkeiten ausgebrochen wären, hätte es genügt, den Kriegszustand durch die Rückkehr zum Status quo ante bellum zu beenden.

Aber im arabisch-israelischen Raum hat kein Friedenszustand geherrscht. Es gibt keinen normalen, legitimen oder festgelegten Zustand, zu dem man zurückkehren könnte. Die Friedensstruktur muß deshalb von Grund auf errichtet werden. Die Parteien müssen positiv definieren, wie ihre Beziehungen aussehen sollen und nicht nur, wie sie nicht mehr sein werden. Auch der Sicherheitsrat hat die Herstellung des Friedens und nicht eine provisorische oder unklare oder bruchstückartige Regelung wie die, die 1967 zum Kriegsausbruch führte, gefordert.

2. Sichere und anerkannte Grenzen

Im Rahmen des Friedens werden die Feuereinstellungslinien durch ständige, sichere und anerkannte Grenzen zwischen Israel und jedem der arabischen Nachbarstaaten ersetzt werden, und die Truppendispositionen werden in Einklang mit den Grenzen gemäß des endgültigen Friedens getroffen werden. Wir sind gewillt, mit jedem der arabischen Staaten ein Abkommen über sichere und anerkannte Grenzen innerhalb eines Dauerfriedens zu treffen.

Es ist möglich, ein Grenzabkommen auszuarbeiten, das sowohl der Sicherheit Israels als der Würde der arabischen Staaten gerecht wird. Nach zwanzig Jahren ist es an der Zeit, daß die Staaten des Nahen Ostens aufhörten, innerhalb provisorischer „Demarkationslinien“ zu leben, die der Genauigkeit und Dauerhaftigkeit entbehren, die sich nur aus dem ausdrücklichen Abkommen zwischen den beteiligten Staaten ergeben können. Die Mehrheit der Vereinten Nationen hat erkannt, daß die einzig dauerhaften und vernünftigen Lösungen vereinbarte Lösungen seien, die dem gemeinsamen Interesse unserer Völker dienen. Die neue Friedensstruktur, die die sicheren und anerkannten Grenzen einschließt, muß von arabischer und israelischer Hand errichtet werden.

3. Sicherheitsabkommen

Zusätzlich zu der Festlegung vereinbarter Territorialgrenzen sollten wir auch andere Sicherheitsregelungen erörtern, in der Absicht, die anfällige Lage, die den Zusammenbruch des Friedens im Sommer 1967 verursachte, zu vermeiden. Das Dokument, das den Frieden herbeiführt, sollte ein gegenseitiges Nichtangriffsversprechen enthalten.

4. Offene Grenzen

Nachdem das Abkommen über den Frieden und die festen Grenzen getroffen sein wird, sollte die gegenwärtige Bewegungsfreiheit, besonders im israelisch-jordanischen Abschnitt, aufrechterhalten und weiterentwickelt werden. Es würde widersinnig sein, wenn unsere Völker nur im Zustand des Krieges und der Feuer-einstellung friedlich miteinander verkehren und Handel treiben dürften und in Zeiten des Friedens in Gettos voneinander getrennt sein müßten. Wir sollten der Entwicklung der offenen Grenze zwischen Staatengemeinschaften, wie sie in einigen Teilen Westeuropas besteht, nacheifern. In diese Vorstellungen schließen wir auch die Freihafenmöglichkeiten für Jordanien an der Mittelmeerküste Israels und den gegenseitigen Zugang zu Stätten religiöser und historischer Verbundenheit ein.

5. Schifffahrt

Die Beeinträchtigung der Schifffahrt auf den internationalen Wasserwegen des Gebietes war das Symbol des Kriegszustandes und mehr als einmal der direkte Grund für den Ausbruch der Feindseligkeiten. Regelungen zur Gewährleistung der Freiheit der Schifffahrt soll uneingeschränkt, genau, konkret sein und auf der vollen Gleichheit der Rechte und Pflichten zwischen Israel und anderen Küstenanliegerstaaten und gewiß auch mit allen Mitgliedsstaaten der Schifffahrtsgemeinschaft beruhen.

6. Flüchtlinge

Das Flüchtlingsproblem wurde durch den Krieg verursacht und kann durch den Frieden gelöst werden. Hinsichtlich dieses Problems schlage ich vor:

1. Eine Konferenz der Staaten des Nahen Ostens zusammen mit den Regierungen, die zur Wohlfahrt der Flüchtlinge beitragen, und den Fachorganisationen der Vereinten Nationen sollte einberufen werden, um einen Fünfjahresplan zur Lösung des Flüchtlingsproblems im Rahmen eines dauerhaften Friedens und zur Einordnung der Flüchtlinge in den Arbeitsprozeß zu entwerfen. Diese Konferenz kann noch vor den Friedensverhandlungen einberufen werden.

2. Aufgrund des Friedensabkommens sollten gemeinsame Flüchtlingsordnungs- und Fürsorgekommissionen von den Unterzeichnern eingesetzt werden, um vereinbarte Projekte für die Einordnung von Flüchtlingen im Nahen Osten, die mit internationaler und regionaler Hilfe durchgeführt werden sollen, zu bewilligen.

3. Als Zwischenmaßnahme hat meine Regierung beschlossen, in Anbetracht des bevorstehenden Winters die Erweiterung des Programms zur Vereinigung von Familien zu verstärken und zu beschleunigen und die „Härtefälle“ unter Flüchtlingen zu behandeln, die sich während der Kämpfe im Juni 1967 auf das Gebiet des östlichen Jordans begeben hatten. Ferner dürfen Rückkehrbewilligungen, die erteilt, aber nicht ausgenutzt wurden, an andere Flüchtlinge, die dieselben Anforderungen und Voraussetzungen wie die ursprünglichen Empfänger erfüllen, übertragen werden.

7. Jerusalem

Israel strebt keine einseitige Zuständigkeit über die heiligen Stätten des Christentums und des Islams an. Wir sind bereit, in jedem Falle einen Status auszuarbeiten, der ihrem universellen Charakter Wirksamkeit verleiht. Wir würden gerne entsprechende Abkommen mit den Beteiligten besprechen. Es ist unsere Politik, daß die heiligen

Stätten des Christentums und des Islams denen überantwortet werden sollen, denen sie heilig sind. [Vgl. FR XIX; 69/72., S. 47 ff.]

8. Bestätigung und Anerkennung der Souveränität, der Unantastbarkeit und des Rechtes auf nationale Existenz

Diesem Grundsatz, der in der Charta verbrämt und dem in der Resolution des Sicherheitsrates vom November 1967 Ausdruck verliehen wurde, muß größte Bedeutung beigemessen werden. Er sollte durch vertragliche Sonderregelungen erfüllt werden, die von den Regierungen Israels und jedem der arabischen Staaten namentlich getroffen werden. Daraus ergibt sich logischerweise, daß die arabischen Regierungen alle ihre Vorbehalte, die sie über die Nichtanwendbarkeit ihrer Unterschriften in Bezug auf ihre Beziehungen zu Israel über die Nichtexistenz Israels selbst beim Beitritt zu internationalen Abkommen gemacht haben, zurückziehen.

9. Regionale Zusammenarbeit

Das Friedensgespräch sollte die Prüfung eines gemeinsamen Zugangs zu einigen der Hilfsmittel und Verbindungslinien der Region in dem Bemühen, die Grundlage für eine Gemeinschaft souveräner Staaten im Nahen Osten zu schaffen, einschließen. Einige Vorstellungen darüber habe ich in meiner Rede dem Europarat im September 1967 zum Ausdruck gebracht. So weit über den Inhalt eines Friedens.

Der Prozeß der Erforschung von Friedensbedingungen sollte vorangegangenen Beispielen folgen. Es gibt keinen Fall in der Geschichte, wo Konflikte gelöst oder der Übergang vom Kriegszustand zum Friedenszustand auf der Basis der Weigerung des einen Staates, mit dem andern Staat in Verhandlungen zu treten, erwirkt werden konnte. Es wäre nichts Neues in der Erfahrung und den Beziehungen Israels und den arabischen Staaten, wenn sie sich offiziell trafen, um eine Wandlung in ihren Beziehungen herbeizuführen. Was neu ist, ist der von Präsident Nasser geprägte beispiellose Grundsatz „keiner Verhandlungen“.

Inzwischen sind wir weiter zum Gedankenaustausch und zur Klärung bestimmter wesentlicher Themen – mittels Botschafter Jarring – mit jeder arabischen Regierung bereit, die gewillt ist, einen gerechten und dauerhaften Frieden mit Israel herzustellen.

Herr Präsident, ich habe unsere Anschauungen über den Frieden ausführlicher als es bei Debatten der Generalversammlung üblich ist, erläutert. Für jeden der neun Punkte haben wir ausführliche Vorstellungen und Gesichtspunkte erarbeitet, die wir in einem echten Gedankenaustausch mit den Nachbarstaaten erörtern würden, wobei wir natürlich auch die Stellungnahmen und Vorschläge der anderen Seite erwägen würden. Kein arabischer Sprecher hat sich bisher in ähnlicher Ausführlichkeit bezüglich der besonderen und konkreten Fragen, die mit dem Friedensschluß verbunden sind, an uns gewandt. Unsere Vorschläge stützen sich auf viel Überlegung und Planung, die Früchte tragen können, wenn unsere Herzen und unsere Gesinnungen mit denen der Nachbarstaaten wechselwirkend sind.

Wir wenden uns an befreundete Regierungen außerhalb der Region, den Geist und den Gehalt der Vorstellungen, die ich hier skizziert habe, zu bewerten. Wir bitten die arabischen Regierungen dringend, sie mit Bedachtsamkeit zu erwägen und ihre genaueren Folgerungen mit uns in dem üblichen und passenden Rahmen zu erproben.

Die Lösungen, die ich skizziert habe, umfassen alle in der Resolution des Sicherheitsrates erwähnten Themen und würden eine wirksame Erfüllung ihrer Zielsetzungen bilden.

Wir stützen uns auf den zusammenhängenden und voneinander abhängigen Charakter der strittigen Fragen. Nichts wäre fruchtloser als der Versuch, einem einzelnen Grundsatz internationaler Politik eine Sonderstellung oder Vorrang zu geben, denn dadurch würde die delikate Ausgewogenheit zunichte gemacht werden.

Ferner werden die gegenseitigen Verpflichtungen Israels und der arabischen Staaten nicht durch einen einzelnen Wortlaut erschöpft. Sie sind auch durch die Charta, die traditionellen Gebote des internationalen Rechtes, den konstruktiven Realismus und das Gewicht menschlicher Bedürfnisse und Möglichkeiten bestimmt.

Damit die arabischen Regierungen aus Gewohnheit nicht in die Versuchung geraten, impulsiv ihre Ablehnung voreilig auszusprechen, darf ich zu bedenken geben, daß Tragödie nicht das ist, was Menschen erleiden, sondern das, was sie entbehren.

Immer wieder haben arabische Regierungen heute Vorschläge abgelehnt, nach denen sie sich morgen sehnen. Das verhängnisvolle Vorbild zeichnet sich während der ganzen Zeit seit 1947 und davor ab. Ein Verhandlungsfrieden, der von dem Gefühl der Neuerung getragen ist und durch umsichtige und elastische staatsmännische Kunst zustande kommt, ist ganz und gar nicht unrealistisch. Tatsächlich wäre jeder andere Weg unrealistisch.

Der Gedanke an eine Lösung, die den Parteien durch eine Gemeinschaft der Mächte aufgezwungen würde, ist wohl der unrealistischste von allen. Die Positionen der Mächte sind sich in den letzten fünfzehn Monaten nicht näher gerückt als die Positionen der beteiligten Parteien. Außerdem ist der Nahe Osten kein internationales Protektorat. Er ist ein Gebiet souveräner Staaten, die allein die Pflicht und die Verantwortung haben, die Voraussetzungen ihrer Koexistenz zu bestimmen. Wenn die Parteien ein Abkommen geschlossen haben werden, wäre es wohl selbstverständlich, daß ihre Übereinkunft internationale Unterstützung genießt. Den arabischen Staaten sagen wir: „Nur für euch und für uns alleine ist der Nahe Osten keine ferne Beziehung oder ein strategisches Anliegen oder ein Konfliktherd, sondern die geschätzte Heimat, in der unsere Kulturen geboren und unser Volk werden geformt wurde und indem wir und ihr und alle unsere Nachkommen in Zukunft in Gegenseitigkeit des Nutzens und der Achtung zusammenleben müssen.“

Es mag ehrgeizig erscheinen, über den Gedanken eines friedlichen Nahen Ostens zu diesem Zeitpunkt der Spannung und des Hasses zu sprechen. Aber in der Physik gibt es so etwas wie Zündung bei hohen Temperaturen. Auch in der politischen Erfahrung verursacht das Bewußtsein der Gefahr oftmals das Auftauen erstarrter Situationen. Auf lange Sicht können die Völker nur gedeihen, wenn sie erkennen, was ihr gemeinsames Interesse verlangt. Die Zeit für ein schöpferisches Friedensabenteuer ist reif.

II Israel erklärt den Vereinten Nationen seine Bereitschaft zum Truppenrückzug auf dem Sinai

Von Robert H. Estabrook

Diese Berichterstattung aus der „International Herald Tribune“ No. 26 692, Paris, vom 8. 11. 1968¹ bringen wir als ein Beispiel für die israelische Bereitschaft zur Herstellung eines dauerhaften Friedens. (Vgl. o. S. 43 ff.).

United Nations, New York, 6. November (WP). – Israel hat zum ersten Mal zu erkennen gegeben, daß es sich von der ägyptischen Sinai-Halbinsel zurückziehen will, wenn seine Sicherheits-Interessen in der Meerenge von Tiran geschützt werden können.

In einem gestern dem UN-Nahostvermittler Gunnar Jarring überreichten Aide-mémoire bot der israelische Außenminister Abba Eban eine Diskussion mit Ägypten über die Grenzfrage an, falls Kairo ausdrücklich seine Bereitschaft zur Herstellung eines dauerhaften Friedens erklärt. Jarring leitete das Memorandum heute an den ägyptischen Außenminister Mahmoud Riad weiter, der morgen zu Beratungen nach Kairo zurückkehren wird. Obgleich Riad, Berichten aus anderen Quellen zufolge, erklärte, daß es in den israelischen Vorstellungen nichts Neues gebe, bestand der Eindruck, daß Jarring befriedigt war und die israelische Haltung als beweglich genug beurteilte, um eine Fortsetzung seiner Mission zu ermöglichen. Jarrings Mandat endet am 30. November.²

¹ Übersetzt von Dr. Christoph Stroux.

² Inzwischen hat der Generalsekretär der Vereinten Nationen U Thant offiziell angekündigt, daß die Mission Jarrings über den 15. Dezember 1968 hinaus verlängert werde (Jerusalem Post Weekly, 9. 12. 1968).

Ein westlicher Botschafter, der mit den Vorgängen vertraut ist, sagte heute, daß das israelische Memorandum nicht polemisch gehalten war und zum ersten Mal ausdrücklich einen Truppenrückzug erwähnte, sofern bestimmte Grenzen formell festgelegt sind.

Indem es sein Sicherheitsinteresse auf dem Sinai als den Schutz seiner Schifffahrt durch die Meerenge von Tiran definierte, ließ Israel durchblicken, daß es mit der Entmilitarisierung der Halbinsel einverstanden sein würde in Verbindung mit besonderen Sicherheitsvorkehrungen für die Kontrolle von Sharm el Sheikh, das die Zufahrt zum Golf von Akaba beherrscht.

Neuer Gesichtspunkt. Ein anderer neuer Gesichtspunkt in dem Aide-mémoire war die Feststellung, daß Israel zwar auf dem Recht zur freien Durchfahrt durch den Suez-Kanal für seine Schiffe besteht, aber dieses Problem nicht verbindet mit der Herstellung dauerhafter Grenzen und der Frage der Truppenstationierung. Das könnte bedeuten, daß die Truppen von den Ufern des Kanals zurückgezogen werden, bevor er wieder eröffnet wird, unter der Voraussetzung, daß die ungehinderte Benutzung des Wasserwegs für Israel durch eine internationale Vereinbarung sichergestellt wird. Israelische Kreise unterscheiden zwischen dem Kanal und der Meerenge von Tiran, durch die die Sicherheit Israels unmittelbar berührt wird.

Eine weitere stillschweigende Voraussetzung ist die, daß Israel bereit wäre, Aufräumarbeiten im Kanal vor

einer allgemeinen Regelung zu gestatten, wenn eine bindende Zusicherung vorliegt, daß ihm die Kanaldurchfahrt möglich sein wird.

Zuvor hatte Eban ebenfalls angedeutet, daß Verhandlungen über eine Regelung des Problems der Palästina-Flüchtlinge, einschließlich der durch den Krieg von 1967 vertriebenen Jordanier, sofort beginnen könnten, ohne eine Regelung der übrigen Truppen- und Grenzfragen abzuwarten.

Der neue israelische Schritt ist aus einer Reihe intensiver Kabinetts-Beratungen in Jerusalem während der letzten Woche hervorgegangen, die der ägyptischen Artillerie-Attacke über den Kanal vom 26. Oktober folgten. Das Kabinett soll erwogen haben, die Mitarbeit an Jarrings Friedensbemühungen aufzugeben, soll sich dann aber für noch einen weiteren Versuch entschlossen haben.

In diplomatischen Kreisen wird auch die Meinung vertreten, daß Israels erfolgreiche Vergeltungsaktion im ägyptischen Hinterland vom 31. Oktober das Gleichgewicht in Jerusalem wieder hergestellt und Abba Eban einen gewissen Verhandlungsspielraum geschaffen habe. Es wird angenommen, daß das Aide-mémoire keinen Hinweis auf Regelungen mit Jordanien enthalten habe. Israels Premierminister Levi Eschkol sagte gestern, daß eine Entmilitarisierung des Jordan-Westufers zu jeder Regelung gehören müsse.

Indirekte Verhandlungen mit dem jordanischen Außenminister Abdel Monem Rifai sind hier durch Gunnar Jarring in Gang gekommen, doch erklärten israelische Kreise, sie seien auch über frühere jordanische Kabinettsminister geführt worden, die jetzt im besetzten Gebiet leben und zu Gesprächen mit König Hussein nach Amman reisen.

Abba Ebans Note enthielt keine Erwähnung der ägyptischen Vorschläge, denen zufolge Jarring einen Zeitplan für die Ausführung der Resolution des Sicherheitsrates vom vergangenen 22. November (1967) aufstellen und der Rat die Einhaltung garantieren sollte.

Statt dessen wiederholte Eban sein Argument, daß er und Riad unter Vermittlung Jarrings zusammentreffen müßten zu einer Diskussion aller Punkte der Resolution des Sicherheitsrates, die nach seiner Behauptung nicht ohne weitere Verhandlungen ausführbar ist.

Diese Resolution zeichnete Schritte vor zu „einem gerechten und dauerhaften Frieden“ und verlangte den Rückzug der israelischen Truppen aus den besetzten

Gebieten, Beendigung der Kampftätigkeit und Anerkennung „sicherer und gültiger Grenzen“, freie Durchfahrt durch die internationalen Wasserwege sowie eine Flüchtlings-Regelung.

Indirekter Meinungs austausch. Eban erklärte, er sei bereit, anstelle direkter Verhandlungen mit Riad den indirekten Meinungs austausch über Gunnar Jarring vor einer Aufnahme von Verhandlungen fortzusetzen. Aber in diesem Fall, so fügte er hinzu, benötige Israel Antwort auf sieben Fragen, die bereits früher Gunnar Jarring zur Weiterleitung an Ägypten unterbreitet wurden. Eban fragte: Erkennt Ägypten die Notwendigkeit an, mit Israel eine Übereinkunft über den Inhalt der Resolution des Sicherheitsrates zu treffen?

Ist es bereit, die Waffenstillstandslinien von 1948 und 1967 durch sichere und anerkannte Grenzen zu ersetzen?

Wird es einem „gerechten und dauerhaften Frieden“ zustimmen?

Ferner: Wird Ägypten israelischen Schiffen die Benutzung des Suez-Kanals gestatten?

Nimmt es Israels Vorschläge für den Beginn von Verhandlungen über eine Flüchtlings-Regelung an?

Schließlich: Wird Ägypten neuen Regelungen zustimmen, die geeignet sind, eine Wiederholung der Krisensituation von 1967 zu verhindern, als Präsident Gamal Abdel Nasser plötzlich die Zurückziehung der UN-Sicherheitstruppen verlangte und durchsetzte?

Wird es Israels Souveränität anerkennen und das Ende des Kriegszustandes in weiteren internationalen Dokumenten bekunden, die von beiden Ländern unterzeichnet werden?

Israelische Kreise wiesen nachdrücklich darauf hin, daß ein Truppenrückzug ohne formellen Friedensvertrag es Ägypten wiederum ermöglichen würde, Israel in eine nachteilige Position zu versetzen. Es wurde jedoch gesagt, Abba Eban halte, falls Ägypten Verhandlungen über einen Vertrag auf der Grundlage anerkannter Grenzen zustimmen würde, Schwierigkeiten in praktischen Detailfragen für „nicht unüberwindlich“.

Der Sicherheitsrat hatte ursprünglich eine weitere Sitzung morgen vormittag geplant, um seine Diskussion über die jüngsten ägyptisch-israelischen Zusammenstöße fortzusetzen; jedoch erklärten verschiedene Botschafter heute, daß die Zusammenkunft möglicherweise verschoben wird, um Gunnar Jarrings Arbeit zu erleichtern.

III Drei Pläne für die Zukunft

Die folgenden Ausführungen sind dem in Tel Aviv erscheinenden „Mitteilungsblatt der Olej Merkaz Europa“ (XXXVI/47) vom 22. 11. 1968, leicht gekürzt, mit freundlicher Genehmigung der Schriftleitung entnommen sowie aus einem Beitrag von Erel Guinay aus 'New Outlook' (s. u. Anm. 3).

Die israelische Regierung hat mehr als einmal erklärt, daß sie detaillierte Friedenspläne erst vorlegen würde, wenn sich die Araber an den Verhandlungstisch setzen . . . Die Formel „sichere und durch Vereinbarung bestimmte Grenzen“ deutete bereits darauf hin, daß sich Israel nicht mit den Grenzen begnügen würde, die vor dem Sechstagekriege bestanden. Denn diese haben sich offensichtlich

als nicht „sicher“ erwiesen und waren auch nicht das Resultat eines Friedensschlusses, sondern sind Waffenstillstandslinien. Die Formel ließ aber auch zugleich erkennen, daß man nicht die gesamten besetzten Gebiete beanspruchen würde, denn sonst wäre es nicht notwendig gewesen, von Grenzen zu sprechen, die „durch Vereinbarung“ festgelegt sind.

In den letzten Wochen hat sich das Dunkel, das bisher über die zukünftige Grenzziehung gebreitet war, etwas gelichtet. Ministerpräsident Eschkol hat in seiner politischen Erklärung vor der Knesseth eine Formel für die Behandlung der Meerengen von Tiran verwendet, die

sich von der für den Suezkanal in Aussicht genommenen unterscheidet. Für die Meerengen von Tiran, die den Zugang zum Roten Meer und damit nach dem Osten sichern, wird angenommen, daß an diesem Punkte die Anwesenheit einer israelischen Einheit unabdinglich ist. Das kann nach dem Verschwinden der UNO-Truppen auf die erste Aufforderung Nassers hin nicht wundernehmen. Strategische Erwägungen, die in der letzten Zeit besonders an Bedeutung gewannen, lassen ebenfalls die Absicht und Notwendigkeit erkennen, die Verbindung mit Sharm el Sheikh aufrecht zu erhalten. Dagegen scheint es, daß die Regierung bereit wäre, bei der Erreichung echter Friedensverträge mit Nasser Konzessionen am Suezkanal zu machen. Das ist umso wichtiger, als hier den Ägyptern sowohl ein Prestigegewinn erwächst als auch tatsächlich Einnahmen aus der Eröffnung des Kanals Kairo zufließen und den Russen bewiesen wird, daß wir ihnen in einem gewissen Grade entgegenzukommen bereit sind. Freilich ist die Form des Entgegenkommens und das System der Sicherung der freien Schifffahrt im Kanal noch durchaus undurchsichtig. Immerhin ist der Appell Levi Eschkols an Abdel Nasser, kombiniert mit der verhüllten Formulierung über die Sicherung der freien Schifffahrt, ein Zeichen dafür, daß hier ein Versuch gemacht wird, eines der territorialen Probleme, die bei einem Friedensvertrag gelöst werden müssen, näher zu umreißen.

Über Jerusalem und die Höhen des Golan herrscht anscheinend Einigkeit im Kabinett. . . Die israelische Regierung ist bereit, sowohl Christen wie Moslems Sonderrechte in Jerusalem einzuräumen,¹ aber die Herrschaft über die Stadt soll israelisch bleiben. Da Syrien sich aus der Verhandlung mit Dr. Jarring heraushält und überdies seine Herrschaft über die Golanhöhen eine dauernde Bedrohung der Siedlungen in der Ebene darstellt, wird allgemein angenommen, daß sie unter israelischer Verwaltung bleiben sollen.

Die Geister scheiden sich jedoch, sobald man zu dem Problem von Cisjordanien und zu dem des Gazastreifens gelangt. Hier wird die Herrschaft Israels dadurch kompliziert, daß eine Einbeziehung dieser Gebiete in den Staat Israel die Erhöhung der Zahl der Araber um ungefähr eine Million bedeutet. Sobald die Herrschaft erweitert wird, vergrößert sich nicht nur das Territorium, sondern es kommt auch eine fremdnationale Bevölkerung hinzu. Bisher gibt es nur eine Gruppe, die sich um dieses Problem nicht kümmert und Annexion aller besetzten Gebiete verlangt. Es ist die „Bewegung für ein größeres Israel“, in der sich so verschiedenartige Typen wie Uri Zwi Grünberg und Moscheh Schamir zusammenfinden und die auch in der Regierung nahestehenden Kreisen ihre Anhänger hat.

Dieser vereinfachenden Auffassung stehen eine Anzahl von Plänen gegenüber, die sich durch die Art der Grenzziehung und durch die Stellung zu den Cisjordanern und zu König Hussein unterscheiden. Vizeministerpräsident Jigal Allon ist mit einem Plan hervorgetreten, der Israel die strategische Herrschaft durch Besetzung der Höhen sichert, jedoch Jordanien die Freigabe von Korri-

doren und Gewährung eines Hafens zum Mittelmeer anbietet. Moshe Dayan spricht von einem Plan, der den Block zwischen Hebron, Jerusalem und Beer Schewa durch Juden und Araber gleichzeitig besiedeln will. Dies erinnert in gewissem Sinne an die Projekte eines binationalen Staates. Nathan Jellin-Moor und seine Freunde kämpfen dagegen für die Bildung eines „palästinensischen Staates“, wodurch sie einerseits die Notwendigkeit ausschalten, eine große Zahl Araber unter israelische Herrschaft zu bringen, andererseits über die Weigerung der arabischen Staaten, sich mit Israel zu verständigen, hinwegkommen. . .

Die Ansicht des früheren Finanzministers und jetzigen Generalsekretärs Pinchas Sapir läßt sich kurz folgendermaßen zusammenfassen: Verzicht auf Judäa und Samaria (nicht auf Ostjerusalem! und nicht auf die Golanhöhen) im Falle eines Friedensvertrages, in dem die Entmilitarisierung dieser an Jordanien abzutretenden Gebiete fest vereinbart werden soll.²

Der obengenannte Beitrag im Tel Aviver Mitteilungsblatt stellt ferner fest: „Premierminister Eschkol hat in seiner Rede angedeutet, daß die palästinensischen Araber nicht allein handeln, sondern sich nach Amman richten. Aus seiner Wendung an Nasser ist zu verstehen, daß auch Jordanien nicht selbständig handeln kann, sondern sich wiederum nach Ägypten orientiert. Die Pläne für einen ‚palästinensischen Staat‘ erscheinen demnach heute utopisch. . . Man könnte sogar sagen, daß überhaupt alle Diskussionen über Friedensziele theoretisch bleiben, sofern die Araber die Kooperation am Verhandlungstisch oder bei der Bearbeitung von Vorschlägen an Gunnar Jarring ablehnen. . .“

Gerda Luft

Zu den genannten Plänen und Vorstellungen schreibt Erel Guinay, einer der Mitherausgeber der von jüdischen und arabischen Israelis seit 1957 in der in Tel Aviv in englischer Sprache herausgegebenen Monatsschrift 'New Outlook':³

Die Araber sind seit ihrem ersten Standpunkt etwas weiter gekommen, indem sie der UNO-Resolution als Ganzes zugestimmt haben. Israel könnte ihnen weiter helfen, wenn es klarer feststellen würde, daß es die Resolution des Sicherheitsrates annimmt, daß ihre Ausführung aber einer Übereinstimmung zwischen Arabern und Juden über die wesentlichen Streitfragen bedarf. Die Araber müssen verstehen lernen, daß jeder weitere Fortschritt blockiert wird, wenn sie nicht deutlicher als bisher sagen, daß das endgültige Ziel aller Bestrebungen ein echter und dauerhafter Friede sein muß.

Es ist klar, daß die Lage, wie sie jetzt ist, nicht lange so bleiben kann. Die Zeit drängt. Wenn nicht beide, die maßgeblichen israelischen und arabischen Persönlichkeiten den Mut haben, ihre Leute so zu leiten, daß diese nicht Extremisten folgen, wird die Frage Krieg und Frieden in diesem Gebiet weniger in der Hand der Araber und Israelis, hingegen mehr und mehr bei den beiden Supermächten liegen, die jetzt um die Herrschaft im Mittelmeer wetteifern.

² Vgl. Zeev Barth: Aus: Israels „Landkarte des Friedens“. In: „Jedioth Chadashot“, Tel Aviv, 22. 11. 1968.

³ Aus: Arguing on the Brink. In: New Outlook (11/9). November-Dezember 1968. p. 13. (Aus dem Englischen übersetzt.)

Im Januar 1969 erschien 'New Outlook' erstmals auf arabisch ('Affak Jadida').

¹ Vgl. Abba Eban: Diplomatischer Status für die Heiligen Stätten. In: FR XIX/69/72, S. 49.

IV Arabische Selbsterkenntnis

Aus dem in Tel Aviv erscheinenden MB des Irgun Olej Merkas Europa Nr. 28 vom 12. 7. 1968, S. 5, bringen wir den folgenden Beitrag mit Einverständnis des MB und des Piper-Verlages¹.

Professor Salah alDin alMunadschid, ein bekannter arabischer Historiker und Orientalist, der im Libanon lebt, hat kürzlich in Beirut ein Buch unter dem Titel „Die Säulen der Niederlage“ erscheinen lassen¹. Diese sehr kritische Schrift ist bisher von den sozialistischen arabischen Staaten unterdrückt worden. Als erste Veröffentlichung im Westen hat die FAZ in der Übersetzung von Harald Vocke einige Stücke dieses Buches zur Kenntnis gebracht. Die wichtigsten Teile dieses Auszuges lassen wir hier folgen. (Die Red. des MB)

Wer die Geschichte der Menschheit durchforscht, wird erkennen, daß alle bedeutenden Taten, diejenigen einzelner ebenso wie die Taten von Gruppen, nur durch den Glauben vollbracht worden sind. Wenn es darum ging, Großes zu vollenden oder eine schlimme Lage zum Guten zu wenden, so war stets der Glaube die stärkste bewegende Kraft . . . Er hat Wunder gewirkt. Er eroberte Königreiche, entflammte die Herzen, machte aus einem Mann tausend und verwandelte den, der gestern noch schwach war, in einen tapferen Kämpfer . . .

Heute sind die Araber in ihr Heidentum zurückgesunken. Sie haben den Glauben, die Inbrunst, Antrieb und Drang, die tiefe Hingabe verloren. Sie haben sich an Erniedrigungen gewöhnt. Sie sind zu Materialisten geworden, den Römern gleich, die deshalb besiegt worden sind. Wenn heute jemand nach den Arabern fragt, so könnte man sagen: Das ist ein Volk, das viel redet, aber nicht handelt, das Verträge bricht, statt sie zu halten, das miteinander streitet und sich nicht einig werden kann, das sich erzürnt und Übles tut, beleidigt und schimpft. Die Araber tun all das, was Gott ihnen verboten hat, und sind zu Atheisten geworden. Sie verleumdete sich gegenseitig und verwüstete die Erde. Sie sind Sklaven ihrer Macht-haber geworden und schmeicheln ihnen, geben sich Lüste hin und laufen Reichtümern nach. Sie haben keinen Glauben, der sie bewegt, und keine geistigen Werte. Sie wollen ihre Feinde besiegen – und sie haben wahrhaftig viele Feinde! –, aber womit? . . . Sie haben ihren Glauben an Gott aufgegeben, Gott hat sie verlassen. Heute sind sie nicht Träger einer Botschaft, die auf den rechten Weg und zum Heil führt. Sie folgen importierten Ideologien, die schlecht und zerstörerisch sind. Zu Nachläufern sind sie geworden, die darauf warten, daß Tito und Kossygin ihnen Lehren erteilen. Sie sind nicht Lehrmeister mehr, die als geistige Führer die Welt orientieren . . .

Einige muslimische Gelehrte betrachten die westliche Zivilisation als eine der Ursachen der Katastrophe (im arabisch-israelischen Krieg), ja sie führen unsere Niederlage hauptsächlich hierauf zurück. Dies ist nicht meine Ansicht. Die westliche Zivilisation ist nicht als Ganzes ein Übel. Sie enthält viel Wertvolles, das uns not tut, viele ihrer Aspekte sind für uns von Nutzen. Doch wir haben das Wertvolle an ihr übersehen und uns an das geklammert, was zerstörerisch und lasterhaft ist. Wären wir gläubig, wäre unser Glaube brennend und aufrichtig, so würden wir der westlichen Zivilisation nur Gutes entlehnen und ließen alles, was uns schadet, beiseite . . .

Den arabischen Orient hat eine gefährliche ideologische Seuche befallen, die sich als „revolutionärer Sozialismus“ bezeichnet. Unter den tödlichen Krankheiten ist sie eine

der schlimmsten. Sie wirkt wie Cholera oder Pest. Erst seit einem Jahrzehnt hat sich diese Seuche bei uns verbreitet. Doch sie warf den arabischen Orient in seiner Entwicklung um ein halbes Jahrhundert zurück. Denn sie hat ihn zerstückelt, zerfleischt und in Aufruhr versetzt. Diese Krankheit ist zuerst in Syrien und in Ägypten aufgetreten, bevor sie andere arabische Länder befiel . . .

Das Jahr 1961 hat (Ägypten) die sozialistischen Gesetze zur Verstaatlichung und Konfiszierung gebracht. Sie bildeten die Trennungslinie zwischen einer in verschiedenen Richtungen hin- und herpendelnden Ideologie und einem klaren Programm, das seine Maßnahmen nur auf den revolutionären, marxistischen Sozialismus zurückführt. Später wurde der ägyptische „Nationalpakt“ proklamiert, der in seinem Wortlaut und in seinem Geist das Kommunistische Manifest und die Grundsätze von Marx übernahm. Dieser arabische Marxismus hat mancherlei Namen erhalten. Man hat ihn „ägyptischen Sozialismus“ und „arabischen Sozialismus“ genannt. Einige Schriftsteller haben versucht, diesen marxistischen Sozialismus aus der arabischen Geschichte, ja sogar aus dem Islam abzuleiten. Das sozialistische Regime ist (Ägypten) mit Gewalt von oben her aufgepfropft worden. Kairo wurde zu einem Zentrum, auf das Moskau sich stützte, um seinen revolutionären Sozialismus in Afrika und im arabischen Orient auszubreiten . . .

Wir werden jetzt betrachten, welchen Schaden der revolutionäre Sozialismus der gesamten Nation der Araber und vor allem denjenigen Ländern zugefügt hat, in denen er zur Macht gelangt ist. Wir werden nicht fehlgehen, wenn wir sagen, daß die Ziele dieser Revolutionsbewegung in erster Linie zerstörerisch waren. Denn

1. hat sie die wirtschaftliche Energie der Bevölkerung durch Nationalisierungen, Konfiskationen und durch die Beschränkung der Handels- und Gewerbefreiheit zerstört. Sie hat die Reichen ärmer gemacht und den Lebensstandard der Armen doch nicht erhöht . . .

2. Die sozialistischen Bewegungen haben sowohl in Syrien wie in Ägypten religiöse Werte zerstört. Dies geschah durch ihren Aufruf zu einem Sozialismus, der auf Prinzipien aufgebaut ist, die keine Religion anerkennen, ja die Religion sogar bekämpfen, sie auszurotten versuchen, und die Existenz eines göttlichen Wesens verneinen. Dieser Sozialismus hat den Islam zu bolschewisieren versucht, das heißt, er wollte ihm einen marxistischen Anstrich verleihen, ihn als „marxistischen Sozialismus“ interpretieren, um so die Massen irrezuführen . . .

3. Dieser Sozialismus hat die überkommenen sittlichen Werte zerstört. Er hat eine neue gegen die Ethik gerichtete Schule begründet, deren Methoden bittere Lügen, Schmähungen und Verleumdungen sind. Er hat es darin sehr weit gebracht. Die Menschen wurden in zwei Klassen geteilt: „Agenten“, „Mitläufer“ und „Reaktionären“ wurden „Fortschrittler“ und „Befreite“ gegenübergestellt . . . Dieser Sozialismus hat Morde und Attentate gefördert, Schriftsteller wurden ermordet, die die Araber vor den Gefahren des revolutionären Sozialismus warnten und ihnen den Weg zum Heil zu zeigen versuchten . . . Sie organisierten auch Terrorakte, wie Bombenwürfe und Erpressungsmanöver, und entfalteten eine heimliche, aber intensive Aktivität im Ausspionieren anderer arabischer Staaten und ihrer Bürger, anstatt ihren Spionageeifer auf

¹ In deutscher Übersetzung: *Wohin treibt die arabische Welt?* (s. u. S. 155).

den [israelischen] Gegner zu konzentrieren. All dies hat zerstörerisch auf den arabischen Charakter gewirkt.

4. Dieser Sozialismus hat das heiligste Gut zunichte gemacht, für das die Menschheit seit Beginn ihrer Geschichte gekämpft hat: die Freiheit. Er hat die Grundrechte der Menschen vernichtet, die Meinungsfreiheit, die Freiheit des Wortes, die Freizügigkeit. [Die arabischen Sozialisten] haben die Presse verstaatlicht und Zeitungen herausgegeben, die nur noch in ihrem Namen sprachen. Sie wählten sich Journalisten, die bereit waren, in ihre Trompeten zu blasen und unterdrückten die Kritik an dieser Presse. Sie stopften die Mäuler, bis niemand mehr offen zu sprechen wagte aus Furcht vor den Foltern, denen man sonst ausgesetzt war. Wer dennoch seine Stimme erhob, kam ins Gefängnis, und die mannigfaltigsten Foltern waren sein Los . . . Auch die politische Opposition wurde ausgeschaltet. Es gab keine Parteien mehr außer der herrschenden Einheitspartei. Wer sich widersetzte, wurde verhaftet oder ermordet. Von den Opfern sagte man dann, sie hätten „Selbstmord begangen“ . . .

5. Dieser Sozialismus hat die technischen und wissenschaftlichen Energien der arabischen Nation zerrüttet. Denn er hat die technischen und wissenschaftlichen Fachkräfte vertrieben. Die Sozialisten haben es abgelehnt, mit den Fachkräften zusammenzuarbeiten. Oder sie haben ihnen die Arbeit so sehr erschwert und ihre Freiheit so weit eingeschränkt, daß sie es vorzogen, einer Herrschaft zu entfliehen, die weder sachliche Leistungen anerkennt noch die Wissenschaft achtet . . .

6. Dieser Sozialismus hat die Einheit unter den Staatsbürgern und zwischen den arabischen Staaten zerstört.

7. Dieser Sozialismus hat die alten Klassen vernichtet, aber zugleich eine neue privilegierte Klasse seiner Anhänger geschaffen . . .

8. Diese Sozialisten haben das Volksvermögen verschleudert, um gegen den Feind aufzurüsten . . . Aber vor der Niederlage wurden viele Waffen nur dafür verwandt, im Namen des „Sozialismus“ und „Fortschritts“ an der Bevölkerung des Jemen Völkermord zu verüben. (Mit den neuen Waffen wurden im Jemen) zahlreiche Städte und Dörfer zerstört. Wieviel unschuldige Muslims sind dort gestorben! Auch die Wirtschaft und das politische Ansehen Ägyptens haben (durch diesen Krieg) schwere Rückschläge erlitten . . .

Es ist eine Binsenwahrheit, daß jeder Mensch seinen Feind zu kennen versucht, falls er einen Feind hat, und nichts unterläßt, um ihn richtig zu beurteilen, ihn zu studieren und sich über ihn zu unterrichten. Wir aber, das steht leider fest, kennen bei all dem prahlerischen Lärm, den wir entfalten, unseren Gegner und dessen Kraft nicht. Zugleich leben wir in Unkenntnis unserer selbst, unserer Lage und unserer eigenen Kraft.

Anstatt die Geheimdienste der arabischen Länder mit ihren riesigen Organisationen und ihren reichen Mitteln und Möglichkeiten dafür zu verwenden, daß man die Wahrheit über den Gegner und seine Geheimnisse erfährt, hat man die Spionage in erster Linie auf die arabischen Länder gerichtet. Tausende von Agenten breiteten sich in den arabischen Ländern aus, um Araber auszuspiionieren . . . Die Niederlage war wahrlich ein Schlag, wie sie der ägyptische Präsident genannt hat. Sie war härter, als wir es erwartet hatten. Die Berechnungen waren nicht exakt gewesen, und der ägyptische Geheimdienst war unfähig.

Doch die Ignoranz über den Gegner ist nicht auf die Regierungen beschränkt. Die arabischen Völker wissen von Israel überhaupt nichts. Sie sind weder über seine Bewohner, über deren Einwanderung und Ursprung unterrichtet noch kennen sie den israelischen Staat, dessen Wirtschaft oder das Geistesleben und die Stellung der Wissenschaft in Israel. Denn die Arabische Liga hat beschlossen, daß kein Buch, in dem der Name „Israel“ erscheint, (in die arabischen Länder) eingeführt werden darf. Die arabischen Informationsministerien lassen aus ausländischen Büchern jeden Absatz, in dem das Wort „Israel“ steht, mit der Schere herausschneiden. Selbst aus der „Encyclopaedia Britannica“ und dem „Larousse“ schnitten sie alles heraus, was darin über Israel stand.

Ich habe den Eindruck, daß derjenige, der einen solchen Vorschlag bei der Arabischen Liga gemacht hat, entweder ein Dummkopf gewesen sein muß oder ein Agent (Israels). Denn er hat dafür gesorgt, daß die Araber blind blieben. Oder die arabischen Staaten haben diese Maßnahmen getroffen, damit die Araber nicht den Fortschritt in Israel und die Rückständigkeit und Stagnation in den arabischen Ländern bemerkten. Sollte es nicht so sein, was hat es denn sonst zu bedeuten? Die Informationsministerien hätten ihre ganze Kraft darauf verwenden müssen, das Volk aufzuklären und ihm die volle Wahrheit über seinen Gegner zukommen zu lassen, damit dies als Ansporn dient, daß man arbeitet und etwas lernt. Statt dessen haben die arabischen Staaten dem Volk den Blick getrübt und es daran gehindert, seinen Gegner kennenzulernen.

Wir haben weder uns selbst noch unseren Gegner gekannt. Wir haben eine Methode des Bluffs angewandt. Wir haben auf Israel, auf Amerika, auf den Westen Druck auszuüben versucht, um unsere Forderungen durchzusetzen. Aber unsere Ignoranz hat uns zunichte gemacht, und der Bluff war gegenüber unseren Gegnern erfolglos.

Zweifelloso besteht ein großer Unterschied zwischen dem Niveau der Wissenschaft und Technik in Israel und den arabischen Staaten. Dies gilt nicht nur für Militärisches, sondern für alle Gebiete des Lebens . . . Universitätslehrern und allen gebildeten Arabern ist es bekannt, daß das wissenschaftliche Niveau an den Volks- und Oberschulen und an den Universitäten in Ägypten und Syrien gesunken ist. Unsere Zeit ist ein Zeitalter der Wissenschaft. Wer über Wissen verfügt, vermag zu herrschen und seinen Willen durchzusetzen. Mit Ignoranz können wir nicht siegen. Mit Rückständigkeit kommen wir nicht voran. Mit Illusionen, Volksreden und Liedern können wir nicht Macht erlangen.

Der revolutionäre Sozialismus ist daran schuld, daß den größten Teil der arabischen Nation eine gefährliche Großmäuligkeit aufgebläht hat. Die arabischen Massen haben in einem krankhaften, unechten Dünkel gelebt. Sie haben im Rundfunk zuviel von Machtanmaßung, zuviel übermäßige Prahlerie, maßlose Übertreibungen, ungeschlachten Lärm und Rücksichtslosigkeiten gegenüber fremden Mächten – selbst gegenüber den größten – gehört, allzuviel dumme und schmähende Anmaßung und Nichtachtung der internationalen Regeln der Diplomatie. Leider haben die Massen diese Aufgeblähtheit für eine gesunde Fettschicht gehalten. Aber in Wahrheit ist es eine Krankheit gewesen.

Dies ist nicht der Ort, um eine systematische Darstellung des Leidens zu bieten. Man könnte unzählige Beispiele anführen. Aber es läßt sich nicht vermeiden, daß wir Proben

bieten, die zeigen, daß wir Fehler begangen haben, und daß unsere eigenen tödlichen Fehler uns in die beschämende Niederlage gestürzt haben . . .

Am 2. Juni 1967 hat (die Kairoer Zeitung) „Al Ahram“ unter dem Titel „Die amerikanische Erpressung ist zum Scheitern verurteilt“ folgenden Kommentar veröffentlicht: „Der Sturmeslauf der arabischen Freiheitsrevolution reißt alles mit sich fort . . . Es ist völlig ausgeschlossen, daß ihn die Einschüchterungs-, Erpressungs- und Räubermethoden der Amerikaner zum Stehen bringen. Es ist unmöglich, daß ihn die verdächtigen Bewegungen der Amerikaner in Richtung zum Roten Meer aufhalten. Ebenso wenig werden die blödsinnigen Erklärungen des Kommandeurs der Sechsten Flotte dies tun.“

Ein Frontkorrespondent der (Kairoer) Zeitung „Al Dschumhurija“ war noch aufgebläht. Sein Bericht ist am 21. Mai 1967 unter der Überschrift erschienen: „In zwei Stunden können wir Israel zermalmen, ohne dabei unsere gesamten Waffen in der Schlacht einzusetzen . . .“ Kairo prahlte auch mit der Unterstützung einiger sozialistischer und afrikanischer Staaten. Am 28. Mai veröffentlichte „Al Ahram“ eine Meldung unter der Überschrift „Seku Touré überträgt den arabischen Staaten die freie Verfügung über die Streitkräfte Guineas“. Aber im Kampf mit unserem Gegner ist dann nicht mehr davon die Rede gewesen, daß man die Stimme Guineas gehört hätte.

Während die ägyptischen Zeitungen so in Prahlereien, in ihrer Verblendung und ihrem Lärm jedes Maß überschritten, ging auch der ägyptische Staatspräsident mit seiner Aufforderung zum Krieg und mit Provokationen der Großmächte sehr weit. Am 22. Mai 1967 hat der Präsident ein vorgeschobenes Stabsquartier der ägyptischen Luftwaffe besucht und hat dort gesagt: „Die israelische Flagge wird nicht den Golf von Akaba kreuzen. Wegen der ägyptischen Oberhoheit über den Golf kann es wahrhaftig keine Diskussion geben. Falls Israel mit Krieg drohen will, so lautet unsere Antwort: ‚Seid herzlich willkommen‘ . . .“

Die revolutionären sozialistischen Bewegungen haben sich auf den Straßenpöbel gestützt, um die öffentliche Meinung der unteren Volksschichten für sich einzunehmen . . . Und es gelang ihnen, die Arbeiter, Bauern und Analphabeten mit der Behauptung für sich zu gewinnen, nur um jene Schichten zu beglücken, seien sie an die Macht gekommen. Um ihre Herrschaft zu festigen, versuchen (die revolutionären Sozialisten) stets, in der Sprache der Massen zu sprechen, den Leidenschaften der Massen zu schmeicheln, ihre Instinkte zu erregen und ihr Selbstbewußtsein und ihren Dünkel aufzublähen. Auch haben sie einen eigenen Wortschatz eingeführt, um Gefühlsausbrüche zu entfachen, Wörter wie „Kolonialismus“ und „Imperialismus“, „Neokolonialismus“ und „Reaktion“. Sie hatten diese Vokabeln dem Wörterbuch des Kommunismus entlehnt, um sie für ihre eigenen Ziele nutzbar zu machen. Und jener bezahlte Pöbel, jene Vagabunden und Analphabeten sind es, die die Diktatoren hochleben lassen und den Sturz von Staatsoberhäuptern verlangen. Sie sind es, die Schlagworte wiederholen, deren Sinn und Zweck sie nicht kennen und die Spruchbänder durch die Straßen tragen. Sie zertrümmern Schaufenster und setzen Läden, Häuser und Werkstätten in Brand. Wir haben ihr Treiben nach der Katastrophe vom 5. Juni 1967 kennengelernt.

Diese oberflächlichen, irregeleiteten Menschen werden zu Herrschern über das Volk. Sie richten Zerstörungen

an und begehen verbrecherische Attentate. Sie werfen Bomben gegen Zeitungsverlage und Häuser, um Terror auszuüben. Die revolutionären sozialistischen Bewegungen haben für ihre demagogischen Zwecke den Rundfunk, die Zeitungen und Volksreden benutzt. Die (Kairoer Rundfunkstation) „Stimme der Araber“ ist zur Zeit des Rundfunksprechers Ahmed Said eine Schule der Zerstörung gewesen. Sie bereitete Revolutionen vor, inspirierte hierzu, versuchte die Begierde für Revolutionen zu wecken und flößte Mut zu Gewalttaten ein . . . Auch (der ehemalige Generalsekretär der „Organisation zur Befreiung Palästinas“) Ahmed Schukeiri hat nach übereinstimmender Ansicht der Politiker nur Reden gehalten, um die Massen in Erregung zu versetzen, ohne an die Folgen dieser Reden zu denken. Man ist sich auch darüber einig, daß die Reden und Erklärungen Schukeiris die schärfste Waffe gewesen sind, über die Israel in Europa und in Amerika gegen die Araber verfügte. Die Propaganda Israels hat diese Reden mit allen ihren Drohungen, daß man (die Israelis) „zermalmen“, „morden“, „hinschlachten“ und „ins Meer werfen“ müsse, für sich selber verwandt. Sie hat diese Reden in die internationale Presse lanciert und die Araber als blutrünstige Barbaren beschrieben, die einem zivilisierten Volk das Lebensrecht absprechen wollten. Mit den Reden Schukeiris hat sich Israel in der ganzen Welt Sympathien verschafft.

Dieser Art von Demagogie hat ein Bewußtseinsmangel der Massen zum Erfolg verholfen. Da sie meist Analphabeten sind, neigen sie dazu, alles zu glauben, was sie hören. Sie besitzen nicht das Organ der Kritik, das zum Nachdenken und Zweifeln anregt. Sie kennen nicht die Realitäten, sondern halten sich an Illusionen, an Träume und Wünsche. Sie klammern sich an Personen, von denen sie glauben, daß sie männlich, heldenhaft, stark und vollkommen seien. Oder an Männer, die ihren Leidenschaften und Wunschträumen zu schmeicheln verstehen . . . Diese Abhängigkeit macht blind und raubt den Verstand. Wir haben gesehen, wie diese Massen in einen festlichen Taumel ausbrachen und Heilrufe schrien, weil der ägyptische Staatspräsident (nach der Niederlage) seine Rücktrittserklärung zurückgezogen hatte . . . Dann erlebten wir, wie sie den ägyptischen Präsidenten von aller Schuld freisprachen und die Verantwortung für die Niederlage seinen Gehilfen aufzubürden versuchten. Sie taten dies, obgleich Nasser selbst ganz richtig erklärt hatte, daß er (für die Niederlage) verantwortlich sei . . .

Aber wenn diese Massen sich von der Propaganda mitreißen ließen und von den Methoden der Demagogie begeistert waren, so war dies nicht ihre Schuld. Denn sie hören immer nur eine Stimme, und stets ist es die gleiche Seite, die sie narkotisiert. Hätten die nichtsozialistischen arabischen Staaten die Massen gewarnt und sie aufgeklärt über die Wahrheit, wären diese Staaten für sittliche Grundsätze eingetreten und hätten sie die Nichtigkeit der Propagandamaschinen und Täuschungsmanöver entlarvt, so wären die sozialistischen Bewegungen unfähig gewesen, denjenigen Einfluß auf die Massen auszuüben, den sie tatsächlich ausgeübt haben. Ich glaube, der Erfolg der sozialistischen Bewegungen beruht nicht so sehr auf ihrer eigenen Kraft als auf der Schwäche, mit der ihnen die übrigen arabischen Regierungen entgegengetreten sind. Mit ihrem Schweigen und ihrer Nachlässigkeit haben sie dazu beigetragen, daß es dem sozialistischen Terror gelang, in den arabischen Ländern Wurzel zu fassen.

9 Rundschau

1 Augustin Kardinal Bea in jüdischen und israelischen Nachrufen

Unsere Pflichten zur Wahrheit und Gerechtigkeit.
Zum Ableben von Kardinal Augustin Bea.

Von Dr. E. L. Ehrlich/Basel, Direktor für den europäischen Bereich der B'nai Brith¹

Das Israelitische Wochenblatt der Schweiz (68/47), Zürich, 22. 11. 1968, S. 5 f., bringt den folgenden Beitrag als seinen Leitartikel, der uns vom Verfasser zur Verfügung gestellt wird.

Mit Kardinal Beas Tod ist zugleich ein Abschnitt in den Beziehungen zwischen der katholischen Kirche und den Juden beendet. Der im Alter von 87 Jahren in Rom dahingegangene Kurienkardinal, Präsident des Sekretariats für die Einheit der Christen, hätte wohl kaum je geahnt, daß er einmal einer derjenigen sein würde, der die *Beziehungen zwischen Katholiken und Juden* auf eine neue Ebene stellen sollte.

Bea, der aus einem Dorf bei Donaueschingen stammte, hat sich seiner alemannischen Heimat, besonders in seinen letzten Lebensjahren, sehr verbunden gefühlt. Er war 1901 in den Jesuitenorden eingetreten und hatte in ihm seine Laufbahn begonnen. Sie führte ihn an die Spitze des von den Jesuiten geleiteten päpstlichen Bibelinstituts in Rom, dessen langjähriger Rektor Bea war. Einer weiteren Öffentlichkeit wurde er als Beichtvater von Pius XII. bekannt. Bis dahin galt Bea als ein tüchtiger, eher konservativer Gelehrter; als Examinator junger am Bibelinstitut studierender Theologen recht gefürchtet. Mit Juden und Judentum hatte er wenig zu tun; er mag auch kaum persönliche Kontakte mit Juden gehabt haben. Das wurde mit einem Schlage anders, als Papst *Johannes XXIII.* Kardinal Bea in einer Audienz am 18. September 1960 den Auftrag erteilte, eine *Erklärung* vorzubereiten, welche die Beziehungen der Kirche zum jüdischen Volke betraf. Kardinal Bea hat später einmal die Meinung geäußert, *Johannes XXIII.* habe damals wohl kaum geahnt, zu welchem Endergebnis seine Weisung führen würde. Und auch Kardinal Bea dürfte wohl auch damals durchaus im unklaren darüber gewesen sein, was für ihn diese fünf Jahre bedeuten sollten, bis nämlich am 28. Oktober 1965 die Erklärung über das Verhältnis der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen vom Konzil erlassen wurde. Es war jene Zeit, in der Kardinal Bea zum ersten Male in einen persönlichen Kontakt und Gedankenaustausch mit jüdischen Menschen trat, und wo ihm plötzlich auch gegenwärtig wurde, welche Widerstände gegen Juden in seiner Kirche bestehen. Etwas, was ihm nun selbst als Exeget ganz selbstverständlich schien, erwies sich nun plötzlich als ein ungeheures Problem und zugleich als ein Politikum.

Für Bea wie für jeden andern Menschen mit gesundem Menschenverstand stand von jeher außer Zweifel, daß mit der Passion Jesu nur jene zu tun gehabt haben konnten, die damals gelebt hatten und mit Jesus in Konflikt geraten waren. Eine Verschuldung anderer Menschen oder gar von Menschen späterer Zeiten muß natürlich völlig absurd erscheinen; dennoch hatten sich viele Christen jahr-

hundertlang dieser Absurdität hingegeben und hielten sie gar noch für eine Art von Glaubenswahrheit, wie ja überhaupt die Judenfeindschaft als ein mehr oder weniger frommes Unterfangen gegolten hatte. Für Kardinal Bea war das alles völlig widersinnig, unchristlich und heidnisch. Er brauchte Jahre, um überhaupt manche der völlig abstrusen Gedankengänge seiner katholischen Kollegen verstehen zu können, und scheute sich dann nicht, in Publikationen derartige Gespinste zu widerlegen. Überhaupt geriet er durch seinen Gehorsam gegenüber dem Willen *Johannes XXIII.*, den Juden endlich Gerechtigkeit widerfahren zu lassen, in die Schußlinie der Antisemiten. In seiner Altersweisheit hat ihn das nicht weiter angefochten, und gelassen nahm er auch die widerwärtigsten persönlichen Angriffe hin, die gegen ihn wegen seines Wunsches vorgebracht wurden, das Verhältnis zum jüdischen Volke zu bereinigen.

Beas Persönlichkeit war komplex. Er war ein Deutscher und hatte nicht vergessen, was *Deutsche* den jüdischen Menschen angetan hatten. Aber in den vielen Jahren seines Lebens in Rom war Bea zugleich auch *entnationalisiert*. Er war ein *konservativer* Mensch, aber wie kaum ein anderer war er dem Rufe *Johannes XXIII.* nach der *Erneuerung* der Kirche gefolgt, der Besinnung auf das biblische Erbe, als dessen Hüter sich Bea verstand. Bea war ein Kardinal, ein Mann der *Hierarchie*, aber in seinem Leben von einer schlichten Einfachheit und *Bescheidenheit*; Bea war ein *Gelehrter*, der sich plötzlich in die *Politik* gestellt sah und eigentlich erst langsam begriff, wie er dahinein geraten war. Das alles konnte wohl nur passieren, weil es zwischen *Johannes XXIII.* und Bea menschliche Entsprechungen, persönliche Sympathien, bewußte und unbewußte Affinitäten des Denkens und Fühlens gegeben hatte. Und so geschah das Erstaunliche, daß ein Achtzigjähriger sich plötzlich als die *Schlüsselfigur in einem weltweiten Prozeß* fand und als ein Symbol für eine neue Richtung in der Kirche galt, die nicht zerstören, sondern neu bauen wollte, den Menschen dieser Welt ein gereinigtes Bild ihrer Kirche vor Augen zu stellen wünschte.

In dieser Tätigkeit als Präsident des Sekretariates für die Einheit der Christen entwickelte Bea erstaunliche, vorher kaum geahnte diplomatische Fähigkeiten. Die vielen ihm in den Weg gelegten Barrieren, von welcher Seite sie auch aufgetürmt wurden, räumte er geduldig beiseite oder umging sie, und allmählich hatte er es, zumindest solange *Johannes XXIII.* am Leben war, zu einer meisterlichen Souveränität gebracht, mit seinen zahlreichen katholischen oder arabischen Gegnern umzugehen und sie zu überspielen. Das änderte sich schließlich etwas, als ihm nach dem Tode *Johannes XXIII.* der volle Rückhalt fehlte und der päpstliche Nachfolger meinte, die schon vorher geübten Rücksichten noch erweitern zu müssen. Nie aber hat sich Bea auch in jener Zeit von seiner persönlichen Warmherzigkeit abbringen lassen, wenngleich auch das Klima gegenüber der jüdischen Sache sich nach dem Tode *Johannes XXIII.* änderte und an die Stelle der Menschlichkeit und spontanen Zuneigung vorsichtiges Abwägen und der Versuch des Ausgleichens nach allen Seiten trat.

Kardinal Bea mag darunter gelitten haben, aber er ließ es sich kaum anmerken, sondern führte den Kampf unver-

¹ Jüdische Kultur- und Wohlfahrts-Vereinigung.

drossen weiter, bis er zum Erlaß der *Declaratio* über die nichtchristlichen Religionen, darin im 4. Abschnitt auch über die jüdische Religion, kam. Nicht weniger als viermal hatte Bea öffentlich in der Konzilsaula diese Deklaration zu vertreten. In einer dieser Reden (25. September 1964) heißt es u. a.: „Wenn der Herr, während er selbst Verfolgung litt, in dieser Weise gegenüber den Verfolgern handelte, um wieviel mehr müssen wir die Liebe zu den heutigen Mitgliedern des jüdischen Volkes entzünden, die keine Schuld an dieser Untat haben. Während sich also die Kirche in diesem Konzil um die eigene Erneuerung bemüht und, gemäß dem bekannten Ausspruch Papst Johannes XXIII., seligen Andenkens, bestrebt ist, sich in der größeren Glut ihrer Jugend zu erneuern, scheint es, man müsse auch diese Frage aufgreifen, damit sich die Kirche gleichfalls in diesem Punkt erneuere. Diese Erneuerung ist von so großer Bedeutung, daß es der Mühe wert ist, uns der Gefahr auszusetzen, daß manche diese Erklärung zu politischen Zwecken mißbrauchen. Handelt es sich doch um *unsere Pflichten zur Wahrheit und Gerechtigkeit*, um die Pflicht des Dankes gegenüber Gott, um die Pflicht, treu und so unmittelbar als möglich Christus und seinen Aposteln Petrus und Paulus nachzufolgen. Bei der Erfüllung dieser Pflichten können die Kirche und dieses Konzil auf keinen Fall dulden, daß sich in diese Sache irgendeine Autorität oder politische Überlegung einmischt ...“ Mit Kardinal Bea ist ein tapferer Mensch dahingegangen, dem es am Herzen lag, seinen entscheidenden Beitrag dazu zu leisten, die Beziehung der Kirche zum jüdischen Volk zu entspannen, zu verbessern und in Einklang mit dem zu bringen, was die Grundlage der biblischen Botschaft darstellt.

Die Jüdische Rundschau Maccabi (27/46), Basel, 22. 11. 1968, schreibt:

Dr. Robert M. W. Kempner, nach 1945 US-Ankläger bei den Nürnberger Prozessen:
Der Tod von Augustin Kardinal Bea ist ein unersetzlicher Verlust für die christlich-jüdische Zusammenarbeit. Gemeinsam mit Papst Johannes XXIII. war er der Vater der Ökumene und der Vorkämpfer für die ‚Judenklärung‘ des Heiligen Stuhles. Unter Aufopferung seiner Gesundheit hatte der hochbetagte Kardinal allen Angriffen arabischer Kreise zum Trotz die Verkündung der Judenklärung durchgesetzt. Drei Päpsten stand er besonders nahe: Pius XII., dessen Beichtvater er war; Johannes XXIII., den er hoch verehrte; und Paul VI., unter dem die ‚Judenklärung‘ zustande kam. Dieser hatte seinen Kurienkardinal und engen Mitarbeiter noch kurz vor dem Tode in der Klinik besucht.

Gern unterhielt sich Kardinal Bea über Fragen des Judentums, den ‚Prozeß‘ Jesu und über viele politische Fragen, die ihn neben seiner eigentlichen Arbeit, dem Sekretariat für die Förderung der Einheit der Christen, stets interessierten. Im Rahmen seines Auftrages hat er das Entscheidende für die Versöhnung Roms mit der Ostkirche geleistet.

Bis in die letzten Wochen hat der 87jährige Verstorbene noch bedeutende Arbeiten veröffentlicht, wie ‚zum Dienen gerufen‘ und ‚Ecumenismo nel Concilio‘ bei denen sein getreuer Mitarbeiter und jahrzehntelanger Geheimsekretär Pater St. Schmidt, SJ, sein Helfer war. Kardinal Bea's liebevolle Betreuung der Chronik der (zur NS-Zeit) umgekommenen Märtyrerpriester von Bene-

dicta Maria Kempner zeigt seine Weltoffenheit. „Zur Erziehung der Welt sind die Märtyrer, die uns zeitlich so nahe stehen, besonders geeignet“, wie der Verstorbene kürzlich schrieb (Hervorhebung durch Red. d. FR). Der Zimmermannssohn aus Riedböhringen bei Donau-eschingen, Kardinal Bea, war einer der ganz Großen. Für Christen und Juden bleibt sein Werk unvergessen.

Oberrabbiner Dr. Alexander Safran, Genf:

Das Israelitische Wochenblatt, Zürich (68/47), vom 22. 11. 1968 berichtet:

Oberrabbiner Dr. Alexander Safran, sagt uns, daß er die Nachricht vom Ableben Kardinal Beas mit Trauer vernommen hat. Er bewahrt eine ihn bewegende Erinnerung an seine Begegnungen mit dieser hervorragenden kirchlich maßgeblichen Persönlichkeit in der Zeit des II. Vatikanischen Konzils, als die Kirche das Judentum angehende Fragen behandelte. Aus seinen Gesprächen mit Kardinal Bea weiß Oberrabbiner Safran das Verständnis zu würdigen, das dieser bemerkenswerte Theologe für den einzigartigen Charakter des jüdischen Volkes hatte.

(Aus dem Französischen übersetzt.)

Trauer in Israel

Dr. Moshe Tavor, ehemals Presse-Attaché an der Israelitischen Botschaft in Köln, schreibt uns vom 18. 11. 1968:

„... Das Ableben Augustin Kardinal Beas hat in Israel echte Trauer ausgelöst. Während im allgemeinen von Nachrichten aus dem Vatikan in Israel kaum Notiz genommen wird, brachte der israelische Rundfunk unmittelbar nach Eintreffen der Meldung vom Tode des katholischen Kirchenfürsten einen längeren Nachruf, in dem die Verdienste des Verstorbenen um das Zustandekommen des Konzilsbeschlusses über die Beziehungen der Kirche zu den nicht-christlichen Religionen vom 28. Oktober 1965 hervorgehoben wurden.

Auch die hebräische Presse würdigte ausführlich Werk und Persönlichkeit des Kardinals¹.

Ich glaube, daß die Welt einen Mann verloren hat, der zugleich groß und gütig war. Sein Werk wird nicht untergehen, die Arbeit, die er sich mit dem Beschluß über die Beziehungen der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen machte, hat seinem Namen die Unsterblichkeit gesichert ...“

Das Tel-Aviver „Mitteilungsblatt des Irgun Olej Merkaz Europa“ (XXXVI/48) vom 29. 11. 1968 S. 9 bringt unter der Überschrift „Männer machen Geschichte“ einen längeren Beitrag, aus dem wir entnehmen:

„... Auf diesem Hintergrund wirkte Kardinal Bea für die Schaffung des nun schon historisch gewordenen Dokuments über die Beziehung zu den Juden, dessen Ziel es war, auf diesem Gebiete eine Normalisierung zu erreichen und die religiösen Wurzeln des Judenhasses auszurotten ... Im Mittelpunkt steht die Beseitigung der Anklage betreffend die Schuld des jüdischen Volkes an der Kreuzigung Jesu. Damit wurde die Grundlage für eine neue Beziehung des Katholizismus zum Judentum und zum jüdischen Volke geschaffen, die kaum mehr rückgängig gemacht werden kann, auch wenn in manchen Teilen der Welt die praktische Durchsetzung dieses neuen Geistes Zeit erfordert. Ohne Zweifel war Kardinal

¹ Vgl. Frankfurter Allgemeine Zeitung, Nr. 269, vom 18. 11. 1968.

Bea auch daran interessiert, das Verhältnis des Vatikans zum Staate Israel zu verbessern . . .

Kardinal Bea wird nicht nur im Gedächtnis des jüdischen Volkes als einer der Gerechten unter den Völkern der Welt seinen Platz finden, sondern auch in der Geschichte der Kirche und der Welt. Er gehört zu dem nicht so großen Kreise von Männern, die für die Freiheit kämpfen. Der zurückgezogene, bescheidene Gelehrte, dessen Bedeutung der menschlich profilierte Papst Johannes XXIII. erkannte, hat in seinem letzten Lebensjahrzehnt ein wichtiges Element in dem Gebäude der menschlichen Freiheit und für die Schaffung besserer Beziehungen unter den Menschen, unter den Völkern und Religionen, beigetragen.

Mag es nun um die Lehren der marxistischen Revolutionäre in ihren verschiedenen Schulen gehen, die sich untereinander nicht weniger scharf bekämpfen als religiöse Sekten, mag es sich um den Fetisch der nationalen Idee handeln oder um den Gedanken des absoluten Wertes des Staates, der sich dann auch noch mit sozialen oder nationalen Komponenten verbindet, überall bilden sich feste Begrenzungen, die den Menschen in Ketten schlagen, sein Handeln und sein Denken regulieren und es – mit einem ominösen Ausdruck – „gleichschalten“. Dagegen hilft nur der Aufstand des Intellekts, des Gewissens, des bürgerlichen Mutes – vor Thronen, vor Altären und vor den Bildern der Macht, die an allen Ecken und Enden des Erdballs errichtet werden. Wenn ein Mann in der Position des dahingegangenen Kardinals sich dagegen wendet, indem er positive Schritte vorschlägt und durchsetzt, die dem Gedanken der Freiheit adäquat sind, dann liegt darin eine besondere Leistung: Seine Stimme konnte auch dorthin dringen, wo die Menschen es nicht ahnen, daß sie in Ketten liegen, und sich gar noch glücklich wähnen, solche Ketten zu tragen. Die Zeit ist längst vorbei, in der man „der Ketten“ – wenigstens noch – „spottete“. Hierbei geht es um die tiefste Tragik des Menschengeschlechtes, auch und gerade in unseren Tagen, in West und in Ost, daß Menschen nicht wissen, was ihnen geschieht, wenn sie handeln, wie Machthaber es ihnen befehlen, und wenn sie denken, wie man es ihnen vorgedacht hat. So war der Kardinal ein Bereiter der Freiheit – aus der Stille seines ursprünglichen Wirkens heraus in die Unermüdlichkeit seines öffentlichen Wirkens gestellt, ein Mann des Mutes, den – wie berichtet wird – der verstorbene Papst immer wieder anfeuerte mit dem Worte: „Corraggio“.

Männer, die die Welt verändern, sie bessern – was brauchen sie wohl mehr als dieses eine, so schwere, seltene Gut: den Mut?!

Madrich

2 Monsignore Joseph Raya, neuer Erzbischof der griechisch-katholischen Kirche in Israel

Erstrebt gegenseitige Verständigung im Vertrauen darauf, daß seine libanesische Herkunft ihm dabei helfen wird.

Von Ya'akov Friedler, Berichterstatter der „Jerusalem Post“

Die Wochenausgabe der in Israel erscheinenden englischsprachigen Tageszeitung „The Jerusalem Weekly“, Nr. 422, vom 25. 11. 1968 berichtet:¹

Haifa². – „Die Juden sind meine Brüder, und wenn ich ‚meine Brüder‘ sage, so meine ich dies ganz von Herzen. Wir sind von gleicher Herkunft und kommen aus gleicher

Umwelt. Deshalb können und müssen wir zusammenarbeiten und einander helfen, um eine starke Nation in Israel zu schaffen.“ Erzbischof Joseph Raya, das neu-geweihte Oberhaupt der griechisch-katholischen Gemeinschaft in Israel sagte dies der „Jerusalem Post“ am Dienstag. Und er betonte: „Mein erstes und wichtigstes Ziel, das ich mir in meinem neuen Amt gesetzt habe, ist die Erreichung gegenseitiger Verständigung.“

Der 51 Jahre alte, im Libanon geborene Erzbischof, der Nachfolger von Patriarch Maximus Hakim als Erzbischof von Akko, Haifa, Nazareth und ganz Galiläa ist, war zuvor das Oberhaupt der griechisch-katholischen Gemeinschaft in Birmingham, Alabama (USA), von wo er am Montag eintraf. Befragt, mit welchen Gefühlen er seine Stellung im Heiligen Land aufnehme, sagte Msgr. Raya, eine schlanke Erscheinung mit kurzem, graumeliertem Bart und Brille: „Mein erstes Gefühl ist Freude, denn Ihr Land ist auch mein Land, das Land der Liebe Jesu Christi – so darf man darum nicht einen Unterschied machen zwischen der Liebe des arabischen³ und des israelischen Volkes, und ich setze auch großes Vertrauen nicht nur in die Mitglieder meiner eigenen Diözese hier, sondern auch in den Staat Israel. Schon seit vielen Jahren bin ich der Überzeugung, daß ein großes Verständnis zwischen Juden und Christen in Israel kommen werde, das sie beide zu einer starken Nation verschmelzen, auf der Basis des gegenseitigen Respekts und in Zusammenarbeit für das Gute aller.“

Er sagte, er habe bereits begonnen, hebräisch zu lernen. Der Bischof spricht schon englisch, arabisch, griechisch, lateinisch, französisch und spanisch.

Auf die Frage, ob er nicht befürchte, daß seine libanesische Herkunft ihm in Israel hinderlich sein könnte, antwortete der Bischof: „Die Libanesen sind ein konziliantes und kultiviertes Volk.“

Msgr. Raya sagte, daß er schon in Birmingham sehr enge persönliche und freundschaftliche Bande zu der großen jüdischen Gemeinschaft gehabt habe. Zehn Jahre lang war er regelmäßiger Gast an den jüdischen Feiertagen in ihrer Synagoge und in jüdischen Häusern, wie zum Sederabend und anderen Festen. In besonders engem Kontakt habe er mit den Reform-Juden gestanden, „denn mit ihnen konnte ich zusammen auf englisch beten“.

Angesprochen, was er von den Äußerungen seines nach Syrien gegangenen Vorgängers, des Patriarchen Maximus Hakim halte, antwortete Msgr. Raya: „Glauben Sie nur nicht, daß Patriarch Maximus Hakim Israel gegenüber unfreundlich eingestellt ist. Seine kritischen Äußerungen wurden seinerzeit von der syrischen Presse falsch und verzerrt wiedergegeben. In der Tiefe seines Herzens ist er Israel gegenüber sehr freundlich eingestellt, und er weiß sehr wohl all das zu schätzen, was die Regierung für die Christen in diesem Lande getan hat. Dies weiß ich aus seinen Unterhaltungen mit mir und aus den öffentlichen Erklärungen, die er im vergangenen Monat in den Vereinigten Staaten in Reden machte, als er mich zu seinem Nachfolger hier geweiht hat. Er sprach sehr positiv über Israel und über die hier vorherrschenden guten Beziehungen zwischen den Religionsgemeinschaften.“

³ Die meisten Christen in Israel sind Araber. Etwa 70 % der arabischen Bevölkerung gehört der mohammedanischen Religionsgemeinschaft an.

¹ Aus dem Englischen übersetzt.

² Der Sitz des griechisch-katholischen Erzbischofs in Israel ist Haifa.

Der Erzbischof schloß mit den Worten: „Ich hoffe, daß es mir mit Ihrer Hilfe gelingen wird, eine Atmosphäre von wirklicher Liebe, von Verständnis, Achtung und Zusammenarbeit zwischen all den Religionen in diesem Lande zu schaffen.“ Er fügte hinzu, daß er, ehe er die Vereinigten Staaten verlassen habe, eine christliche Pilgerorganisation dort gründete, welche ab nächste Ostern große Pilgergruppen aus den USA nach Israel bringen werde.

Msgr. Raya's Liturgie-Reform im Sinne und Geist der „Judenerklärung“ des II. Vatikanischen Konzils.

Aus der ‚Jerusalem Post Weekly‘ No. 452, vom 16. 12. 1968¹:

Erzbischof Joseph Raya hat die Reinigung der die Juden angehenden verletzenden liturgischen Texte angeordnet. Der Erzbischof, der am 18. November 1968 sein Amt antrat, sagte dem Berichterstatter der ‚Jerusalem-Post‘, daß diese Amtshandlung, die eine der ersten nach seiner Weihe war, alles enthält, was das Leiden Jesu Christi in Verbindung mit Juden einschließt. Er habe diesen Schritt im Geiste der „Judenerklärung“ des letzten Vatikanischen Konzils vorgenommen. Das Dokument spricht die Juden in aller Form von der Anklage des Gottesmordes frei.

Der Bischof bemerkte, daß er eine solche Reinigung der liturgischen Texte bereits in seinem früheren Amt in seiner Gemeinde in Birmingham, Alabama, vorgenommen habe². Er sei dankbar, daß die Mitglieder seiner neuen Diözese hier seine Anordnung mit großer Bereitwilligkeit angenommen und diese als „guten Gedanken“ empfunden haben.

Der Bischof sagte, daß es in Wirklichkeit nur sehr wenige in Frage kommende Stellen gebe, die in der Volksliturgie jüdenverletzend sind. . . . Sobald wir neue Ausgaben vom Magnifikat und Ähnliches drucken, werden wir dann natürlich die neuen Texte berücksichtigen. Er fügte hinzu, daß er die „Judenerklärung“ für die künftigen Beziehungen zwischen Juden und Christen als sehr wichtig erachte. Unter anderem habe er, auch in dem Bestreben ein größeres Verständnis unter den verschiedenen christlichen Gemeinschaften im Lande zu pflegen, das Osterdatum für seine Gemeinde geändert, so daß dieses im kommenden Jahre mit dem Datum zusammenfällt, das die Ostkirche hat und das eine Woche nach dem westlichen Ostern ist. Nächstes Jahr werde deshalb Ostern vom 6. auf den 13. April verlegt werden.

3 Verdis Requiem vor der Geburtskirche in Bethlehem am 21. Juli 1968

Die ‚Jerusalem Post‘ veröffentlichte am Sonntag, den 21. Juli 1968 das vom Israelischen Philharmonischen Orchester für den gleichen Abend angekündigte Konzertprogramm mit Verdis Requiem. Die Ankündigung erfolgte nebeneinanderstehend in den drei Sprachen: auf englisch, hebräisch und arabisch.

Unter den zu diesem Konzert eingehenden zahlreichen Botschaften aus aller Welt war auch eine von Kardinal Cushing. In diesem Schreiben an den israelischen Generalkonsul in Boston sagte der Kardinal:

„Anlässlich des Konzertes des Israelischen Philharmonischen Orchesters in Bethlehem übermittle ich meine Segenswünsche. Dieses Konzert bedeutet ein großes Wagnis friedlicher Ko-existenz zwischen Menschen aller Religionsgemeinschaften und Nationalitäten für den Frieden und die Versöhnung im Mittleren Osten und der ganzen Welt.“

Dr. Moshe Tavor, Jerusalem, ehemals Presse-Attaché der Botschaft des Staates Israel in der Deutschen Bundesrepublik, gibt die folgende Schilderung in der ‚Frankfurter Allgemeinen Zeitung‘ Nr. 168 vom 23. Juli 1968: „Es war weit mehr als ein großes künstlerisches Erlebnis für die über dreitausend Menschen, die das Requiem von Verdi am Sonntagabend auf dem großen Krippenplatz vor der Geburtskirche in Bethlehem mit anhören durften. Das Requiem hat eine bunte Geschichte, seitdem es vor vierundneunzig Jahren in der St.-Markus-Kathedrale von Mailand zum ersten Mal unter dem Taktstock des Komponisten uraufgeführt wurde. Seine Wiedergabe in Bethlehem mit einer Starbesetzung wurde zum Appell für den Völkerfrieden und zu einer Demonstration des Wunsches nach Versöhnung zwischen den Nationen im Heiligen Land. Der indische Dirigent Zubin Mehta sprach, bevor er das Konzert eröffnete, von einem historischen Augenblick. Der Bürgermeister von Bethlehem, Elias Bandak, gab in seiner arabischen Begrüßungsansprache der Hoffnung Ausdruck, daß die Vereinten Nationen endlich eine Lösung finden mögen, die dem Mittleren Osten Frieden geben wird.

Das Requiem wurde vom Israelischen Philharmonischen Orchester und dem Tel Aviver Philharmonischen Chor aufgeführt. Vier Sänger von Weltruf waren der Einladung gefolgt und verliehen dem Werk besonderen Glanz. Alle vier gehören entweder zum ständigen Ensemble der Metropolitan-Oper in New York oder zu seinen Gästen: Martina Arroyo (Sopran), Shirley Verrett (Mezzosopran), Richard Tucker (Tenor) und Bonaldo Giaiotti (Baßbariton). Zubin Mehta, der Dirigent des Philharmonischen Orchesters von Los Angeles, war erst kürzlich von einer Tournee mit der Israelischen Philharmonie durch England, Schottland und Österreich zurückgekehrt. Das Publikum, das aus ganz Israel zusammengeströmt war, schien ergriffen und spendete viel Beifall. Viele junge Menschen, Juden und Araber, waren unter den Zuhörern. Man sah Priester der christlichen Religionen, Ordensgeistliche und Nonnen, Männer im weißen, offenen Hemd und in dunklen Anzügen und Damen in leichten Abendkleidern, die fröstelten, da es der erste kühle Abend nach einer langen schweren Hitzewelle war.

Der große Platz bot einen malerischen Anblick. Auf den Dächern und Balkonen ringsherum hatten sich ganze Familien versammelt, die wahrscheinlich zum ersten Mal in ihrem Leben einem Konzert beiwohnen konnten. Es waren willkommene, disziplinierte Zaungäste. Neben dem leuchtenden Stern von Bethlehem flatterte der Davidstern auf der israelischen Staatsfahne. Der Beginn des Konzertes wurde um etwa eine halbe Stunde verschoben, um dem Muezzin auf dem der Geburtskirche gegenüberliegenden Minarett Gelegenheit zu geben, seine Gläubigen zum Gebet zu rufen.“

„Es dröhnte weithin durch Lautsprecher . . . und“ – wie die israelische Tageszeitung ‚Jedioth Chadaschot‘ schreibt¹:

¹ Aus dem Englischen übersetzt.

² Vgl. unter S. 70 f.

¹ Vom 26. 7. 1968: „Du, Bethlehem – nicht die geringste unter den Städten . . .“ Zur Aufführung des „Requiem“ von Verdi. Von Schalom Ben-Chorin.

„erst als der Ruf des Islam verklungen war, konnte der Katholizismus antworten: ‚Requiem aeternam dona eis, Domine...‘ (Ewige Ruhe schenke ihnen, o Herr...)

... Das Werk des italienischen Katholiken Giuseppe Verdi, gespielt und gesungen von Juden in Israel, dirigiert von einem Inder und die Solopartien von zwei Neger-sängerinnen, einem jüdischen Tenor und einem italienisch-katholischen Bassisten – ist das nicht ein ökumenisches Ereignis? Und dies alles in Bethlechem, in Juda, der Stadt Davids... An diesem Abend war Bethlechem das Salzburg Israels. Bethlechem, das sonst nur um die Weihnachtszeit einen solchen Strom von Besuchern kennt, erlebt seinen Sommernachtstraum.“

Bürgermeister Elias Bandak begrüßte die Festgemeinde arabisch und englisch, Moshe Sasson verlas ein Begrüßungsschreiben des Ministerpräsidenten Levi Eshkol, das von der Macht der Musik handelt und ihrer völker-versöhnenden Sprache, hebräisch und englisch. Dirigent Zubin Mehta dankte dem Bürgermeister und den drei Patriarchen. (Gemeint sind hier nicht Abraham, Isaak und Jakob, obwohl ersterer im Texte vorkommt: „Abraham promisierte“ (die Verheißung an Abraham), sondern der armenische, griechische und lateinische Patriarch. (Ich führe sie hier in alphabetischer Reihenfolge auf, denn dem Sohn des Alten Bundes würde es nicht anstehen, Rangordnungen unter den Hütern der Geburtsstelle des Neuen Bundes aufzustellen)...

Liest man die hebräische Übersetzung von Ephraim Dror mit, so wird einem klar, wie viel von unserem biblischen und sogar nach-biblischen Glaubensgut in die lateinische Liturgie eingegangen ist. Ist nicht etwa der dreimalige Sanctus, der hier von zwei Chören vorgetragen wird, unsere Kedduscha?² Ja, sogar bei Begriffen, die zunächst rein christlich anmuten, wie zum Beispiel Agnus Dei (Lamm Gottes), fand der schriftgelehrte Übersetzer einen korrespondierenden Ausdruck aus der rabbinischen Literatur, worauf er ausdrücklich hinweist: „Zon-Gavoa“.

Lateinisch erklingen die Worte, ihr hebräischer Urtext schimmert hindurch, und in allen Sprachen ist das Grundthema des Requiem verständlich: die Vergänglichkeit des Menschen. Über dieser Erfahrung aber schwebt die Hoffnung auf die Auferstehung und das ewige Leben. Sie wird in den Kirchen verkündet und ebenso in den Synagogen und in den Moscheen: Wenn die Posaune des jüngsten Gerichtes erschallt, wenn die Bücher des Gedächtnisses geöffnet werden, wenn sich das Weltgericht vollendet, dann erscheinen auch unsere gegenwärtigen Aspirationen in der richtigen Relation. Man sollte auch das unter den Klängen dieses Requiems bedenken.

Vor mir saß eine wunderschöne junge Nonne. Auf ihrem Madonnengesicht spiegelte sich die große Botschaft dieser liturgisch-musikalischen Schöpfung. Sie lebte Wort und Ton mit, und es schien mir, daß sich in ihren Zügen die Erlösung malte, die in den großen Schlußakkorden Ereignis wird, hinausgejubelt in die Nacht von Sopran und Chor. In der Bitte schon liegt die Gewissheit: „Ewige Ruhe schenke ihnen, o Herr; es leuchte ihnen das ewige Licht! – Erlöse mich. Libera me!“

² Hebr. „Heiligung“, wird bei der Wiederholung des Achtzehngebets durch den Vorbeter an den dritten Segensspruch eingeschaltet.

4 Haben sie auch vorher protestiert?

Unter dieser Überschrift bringt die ‚Jerusalem Post‘ vom 3. Mai 1968 den nachfolgenden, ihr zugegangenen Brief von Leo A. Rudloff OSB, Abt von Maria-Heimgang auf dem Zionsberg in Jerusalem¹

Sehr geehrter Herr, Jerusalem, 30. April 1968
lassen Sie mich davon ausgehen: Auch ich war gegen die Militärparade in der Form, wie sie veranstaltet werden sollte². Es wäre eine großzügige Geste Israels gewesen, zugunsten einer Verständigung noch frühzeitig, nicht unter Druck, darauf zu verzichten.

Doch seine Stimme jetzt in Protest zu erheben ist nichts als Heuchelei bei jenen, die sie nicht auch schon vorher laut erhoben haben, als der jüdische Friedhof am Ölberg systematisch entweiht, über fünfzig Synagogen zerstört, der freie Zugang zur Klagemauer verwehrt wurde und als Nasser – um das zu vervollständigen – den Völkermord des jüdischen Volkes in Israel öffentlich ausrief und befahl. Was meine Person betrifft, so kann ich es verstehen, daß das Volk in Israel seiner Freude, wenn vielleicht auch überschwenglich, darüber Ausdruck gibt, daß ihm ein zweiter Massenmord erspart geblieben ist.

[Der Hochwürdigste] Leo A. Rudloff OSB
Abt der Abtei von der Dormitio

¹ Aus dem Englischen übersetzt vom Original in der englisch-sprachigen Tageszeitung ‚Jerusalem Post‘.

² Dazu die Meldung aus dem ‚Bulletin des Staates Israel‘ (3/14). Bad Godesberg, 14. 11. 1968:

Keine militärischen Paraden mehr

In Israel werden am Unabhängigkeitstag keine militärischen Paraden mehr abgehalten. Dieser Beschluß wurde auf einer Sitzung des Kabinetts auf Wunsch von Verteidigungsminister Dajan gefaßt, der feststellte, daß solche Paraden keinen nützlichen Zweck mehr erfüllten. Ein Sonderausschuß soll passende Möglichkeiten zur Begehung des Nationalfeiertages prüfen.

5 „Gerechtigkeit und Frieden im Nahen Osten“

Diskussion um eine internationale Studenten-Konferenz im Mai 1968 in Beirut

Unter der Schirmherrschaft des *Christlichen Studentenweltbundes* (WSCF) und des *Student Christian Coordinating Committee of Libanon* fand im Mai 1968 in Beirut (Libanon) eine internationale Konferenz über das Thema „Gerechtigkeit und Frieden im Nahen Osten“ statt. An diesem „Forum für den Dialog zwischen arabischen und westlichen Christen zur Frage des arabisch-israelischen Konflikts“ nahmen, wie den von der Evangelischen Studentengemeinde in der Bundesrepublik und Berlin (West) herausgegebenen „ESG-Nachrichten“ (Nr. 40 vom 14. 6. 1968) zu entnehmen ist, Studenten, Lehrer und Pfarrer aus Großbritannien, den Niederlanden, der Schweiz, Jordanien, der Bundesrepublik Deutschland, USA, Tschechoslowakei, Syrien und Palästina teil, aber aus Israel war niemand eingeladen.

Die Erklärung, die als Ergebnis dieser Konferenz herausgegeben wurde, hat eine lebhafte und zum Teil heftige Diskussion ausgelöst. Die offenkundig sich einseitig den arabischen Argumenten anschließende Erklärung,

in der Israel und (nach arabischer Terminologie) dem „Zionismus“ alle Schuld zugeschrieben wird, aber die existenzgefährdende Bedrohung durch die arabischen Staaten, die Haßaufrufe zur Vernichtung Israels und zur Ausrottung der Juden in Israel ebenso verschwiegen oder verharmlost und historische Fakten außer acht gelassen werden, hat berechtigten Widerspruch erfahren. Besonders angreifbar ist auch der unmögliche Vergleich der terroristischen Palästina-Befreiungsbewegung mit den europäischen Widerstandsbewegungen gegen die nationalsozialistische Herrschaft. Der Pfarrer der Evangelischen Studentengemeinde Darmstadt, *Martin Stöhr*, hat mit Entschiedenheit gegen die Beiruter Erklärung Stellung genommen.

Wir bringen als Dokumentation nachstehend die wichtigsten Punkte der Beiruter Erklärung und die Stellungnahme Martin Stöhrs.

(Die Redaktion des Freiburger Rundbriefs)

Die Beiruter Erklärung

In der (von uns gekürzten) Erklärung heißt es:

1. Wir sind gegen Eroberung durch militärische Macht, eine Handlungsweise, durch die Israel sich im Nahen Osten seit seiner Gründung ausgezeichnet hat. Es gibt keine Rechtfertigung für die Beschlagnahme von Ländereien und Wohnstätten, die den palästinensischen Arabern seit Jahrhunderten gehört haben. Das ungeheure menschliche Leiden, das diese Eroberung hervorgebracht hat, kann nicht wegdiskutiert werden. Wir Vertreter der westlichen Welt und Araber verstehen die Lage der Juden; wir wissen, wie sie gelitten haben und in vielen Teilen der Welt weiterhin leiden, wie sie verachtet und mißhandelt und gezwungen wurden, heimatlos auf unsicherer Wanderschaft zu sein. Aber diese Ungerechtigkeit legitimiert in keiner Weise das, was Israel den palästinensischen Arabern angetan hat, Menschen, die nicht für die Leiden verantwortlich waren, die die Juden an anderer Stelle ertragen mußten. Weiterhin sind wir der Ansicht, daß derartige Eroberungen von seiten des jüdischen Volkes nicht notwendig sind, um eine sichere, friedliche Existenz im Nahen Osten zu finden. Die gegenwärtige arabische Feindschaft gegen Israel rührt nicht vom Antisemitismus her, sondern vielmehr von wiederholten israelischen Aggressionen.
2. Die Ursache dieser israelischen Aggression liegt in der zionistischen Ideologie begründet, mit seiner ganzen Ausschließlichkeit und Intoleranz¹. Wir glauben, daß die alttestamentarische Vision von Zion nicht auf einen bestimmten Staat innerhalb der menschlichen Geschichte übertragen werden kann.
3. In unserer Zeit ist es anachronistisch und gefährlich, einen Staat auf dem Primat aufzubauen, den eine bestimmte religiöse Tradition beansprucht. Dies gilt nicht nur für Israel, sondern für alle Länder der Welt.
4. Wir bestätigen das Recht der palästinensischen Araber, in ihren eigenen Gebieten zu wohnen, und wir bedauern zutiefst die gewaltsame Evakuierung von mehr als 1,5 Millionen Arabern, die während der durch die Existenz Israels 1948, 1956 und 1967 ausgelösten Kriege ihre Heimat verlassen mußten². Das erste Bedürfnis dieser Flüchtlinge ist Gerechtigkeit, nicht Mitleid. Eine dauernde Lösung des arabisch-israelischen Konfliktes hängt von der baldigen Rück-siedlung dieser Flüchtlinge nach Palästina ab³.
5. Im großen und ganzen ist es unsere Überzeugung, daß eine gerechte dauerhafte Lösung des arabisch-israelischen Konfliktes auf der wechselseitigen Bereitschaft der Araber und Juden, zusammen in Palästina zu leben, beruhen wird. Dies jedoch erfordert ein politisches System, das jedem Bürger und jeder sozialen Gruppe wirkliche Freiheit und Gleichheit garantiert.
6. Ein grundlegender erster Schritt zur Lösung des Konfliktes wäre die israelische Einwilligung in die Resolution der UN, die einen Rückzug der Truppen von den Gebieten fordert, die im Anschluß an den Angriff im Juni 1967 besetzt wurden. Wir sind tief bestürzt über die Tatsache, daß statt des Versuchs, eine politische Lösung des Konfliktes zu erzielen, Israel offensichtlich danach strebt, eine andauernde Besetzung der Gebiete beizubehalten, deren es sich in Jordanien, Syrien und Ägypten bemächtigt hat. (Israelische offizielle Stellen sprechen von diesen Gebieten als „Neues Israel“ und „Groß-Israel“).
7. Die sich ständig verringern-de Wahrscheinlichkeit einer politischen Lösung des Nah-Ost-Konfliktes aufgrund der israelischen Unnachgiebigkeit hat zur Gründung von Palästina-Befreiungsbewegungen geführt, deren bekannteste die AL-FATAH ist. Nach allen uns zur Verfügung stehenden Informationen scheint diese Bewegung die verbreitete Bestrebung der palästinensischen Araber zu repräsentieren und keine terroristische Organisation zu sein. Ihr Hauptziel ist es, den Aufbau eines demokratischen palästinensischen Staates zu ermöglichen, in dem Moslems, Juden und Christen und andere friedlich leben und an ihm ganz teilhaben können. Für die palästinensischen Araber scheint diese Bewegung eine den europäischen Widerstandsbewegungen in den von den Nazis besetzten Ländern während des Zweiten Weltkriegs vergleichbare Rolle zu spielen.
8. Der arabisch-israelische Konflikt sollte nicht losgelöst von anderen internationalen Problemen interpretiert werden. Besonders sollten die großen Probleme der Unterentwicklung und des Neokolonialismus in der Dritten Welt mit berücksichtigt werden. Der Kampf der palästinensischen Araber ist vergleichbar den nationalen Befreiungskämpfen vieler anderer Völker in der Dritten Welt. Der Staat Israel ist von der arabischen Welt oft als ein Vorposten des Westens im Nahen Osten angesehen worden und hat als solcher auch tatsächlich häufig fungiert.
11. Die Bedeutung Jerusalems für alle Gläubigen spricht das Gewissen aller Menschen guten Willens an als ein Symbol der Verständigung unter den Menschen. Befreit von jeglicher Form eines *fait accompli* sollte Jerusalem in dieser ökumenischen Ära wieder ein Zeichen des Segens im Herzen der Welt werden. Frieden für Jerusalem!

(Nach „ESG-Nachrichten“ Nr. 40. 14. Juni 1968 – Na 4/68, Seite 11 bis 13.)

¹ Vgl. FR VII, 25/28, S. 59 f.: Israel und seine arabische Umwelt.

² Vgl. FR V, 19/20, S. 15 f.: Die arabischen Flüchtlinge.

³ Vgl. „Das palästinensische Flüchtlingsproblem“, XI, 41/44, S. 89

Stellungnahme zu der Erklärung von Beirut

Von Martin Stöhr, Pfarrer der evangelischen Studentengemeinde Darmstadt

Vom 10. bis 19. Mai 1968 fand in Beirut/Libanon und Amman/Jordanien eine internationale Konsultation über „Gerechtigkeit und Friede im Nahen Osten“ statt, deren Teilnehmer am 20. Mai eine Erklärung abgaben, die nicht unwidersprochen bleiben darf, zumal da der Eindruck erweckt wird, daß der Christliche Studenten-Weltbund diese Erklärung deckt.

Es ist zu fragen: Warum man die Betroffenen, nämlich Juden innerhalb und außerhalb von Israel, Christen und Araber aus Israel sowie Experten, die zum Thema Israel im christlich-jüdischen Dialog gearbeitet haben, nicht einlud. Die Zeiten, in denen Christen über Israel und seine Probleme in Abwesenheit von Juden sprechen, sollten der gemeinsam anti-jüdischen christlichen Vergangenheit angehören. Christliche Gespräche, die zum Frieden führen sollen, müssen die vereinigen, zwischen denen Frieden geschlossen werden soll.

Die Erklärung vermeidet es, zur zentralen Frage des Nahostproblems Stellung zu nehmen: Hat Israel als jüdischer Staat ein Lebensrecht im Nahen Osten oder nicht? Wer das Lebensrecht eines jüdischen Staates in Palästina verneint, muß dies offen aussprechen, muß erklären, wie und warum er die Beschlüsse der UNO (vom 29. 11. 1947), denen u. a. die USA, Großbritannien, Frankreich, die Sowjetunion und die CSSR zustimmten, über die Errichtung eines jüdischen Staates übergehen will. Er muß sagen, wie er sich die Existenz der Juden in Israel vorstellt, ob die Staatsgründung von 1948 rückgängig gemacht werden soll.

Die Erklärung erweckt den Eindruck, als habe Israel durch „militärische Macht, eine Handlungsweise, durch die Israel sich im Nahen Osten seit seiner Gründung auszeichnet“, das Land erobert. Demgegenüber ist daran zu erinnern,

a) daß es seit dem Altertum immer Juden im Land gegeben hat,

b) daß Israel Zufluchtsstätte der Juden wurde, die durch Pogrome des zaristischen Rußland, durch die ungeheure Vernichtung durch das nationalsozialistische Deutschland und durch die Vertreibung von 500000 Juden aus den arabischen Ländern gefährdet waren,

c) daß Juden und Araber Erben, Objekte und Betrogene zugleich des zerfallenden Osmanenreiches, der Machtpolitik der westeuropäischen Kolonialmächte und der bis zum heutigen Tag im Nahen Osten um ökonomische und politische Macht ringenden Großmächte unserer Tage sind,

d) daß seit Generationen jüdische Siedler sowie dann der Staat Israel sich in einer beispiellosen Leistung das Land erschlossen, aufbauten und besiedelten. An diesem Vorgang hatten auch die im Lande verbliebenen Araber, deren Zahl sich in 20 Jahren fast verdoppelte und die zum ersten Mal von der feudalistischen Macht ihrer eigenen oder kolonialen Herren befreit wurden, teil,

e) daß die Juden und das Land Israel in einer historischen und theologischen Beziehung stehen, die nicht einfach übergangen werden kann. Wir Christen sollten vorsichtig sein, jüdisches Selbstverständnis – das sich nicht auf eine glatte Formel bringen läßt – zu übersehen, biblische Verheißungen zu spiritualisieren, zumal bei dieser Spiri-

tualisierung wesentliche Teile biblischer Aussagen verloren gingen. Diesem Vorgang der Spiritualisierung fielen nicht nur zahllose Juden, sondern auch Ausgebeutete und Rechtlose zum Opfer.

Die Aussage der Erklärung, daß die gegenwärtige arabische Feindschaft gegen Israel nicht vom Antisemitismus herrühre, ist eine Leerformel, da Haß gegen Israel oder Antizionismus zu den gleichen Vernichtungsschlägen führen können. Zu fragen ist, ob und wie weit die arabischen Regierungen den Haß gegen Israel, der gewiß seine Ursache auch im Entstehen Israels hatte, benutzten, um die ständig gefährdete arabische Einheit zusammenzuschmieden. Dadurch wird Israel eben doch zum Sündenbock oder Feind Nr. 1 der Araber – mit allen Gefahren einer solchen irrationalen politischen Haltung. Äußerungen einiger arabischer Politiker und die Praxis im Umgang mit den Flüchtlingen zeigen, daß sie als Faktoren im Kampf gegen Israel betrachtet wurden und nicht als Menschen, denen rasche Hilfe nur durch rasche Integration zuteil werden konnte, wozu Israel immer materielle und politische Unterstützung anbot. Was taten die arabischen Führer, was die arabischen Christen, um in den Massen der Bevölkerung den Haß abzubauen? Hätten nicht gerade Christen auf den Mechanismus hinweisen müssen, der aus einer verweigerten Anerkennung des anderen, aus einer verweigerten Versöhnung mit dem anderen, aus einer Erziehung zum Haß gegen Juden und Zionisten (man schaue sich nur die Karikaturen in arabischen Zeitungen an, lese arabische Aufrufe, die Juden ins Meer zu werfen etc.) schließlich zu Aggressionen und Vernichtung führen muß? Es ist banal, zu sagen, daß hier nicht der Antisemitismus die Feder führe, wenn ein ständig angeheizter Haß in den arabischen Ländern, deren Bevölkerung zur Mehrheit nicht wahrhaftig über die Situation in Israel unterrichtet wurde, den gleichen Effekt leistet: ein Volk zum zweiten Mal in einer Generation mit Völkermord zu bedrohen. Wenn die Entstehung Israels mit Unrecht für die arabischen Einwohner des Landes verbunden war, so ist die Vernichtung des Staates Israel das größte Unrecht.

Selbstverständlich sollen und dürfen nicht die arabischen Staaten bezahlen, was das sogenannte christliche Abendland den Juden an Unrecht und Mord zufügte. Aber ebensowenig sind die arabischen Völker davon dispensiert, den existierenden Staat Israel anzuerkennen und die oft beschworene „friedliche Koexistenz“ zwischen Juden und Arabern in der Vergangenheit auch zu einer staatlichen Koexistenz in der Gegenwart zu gestalten. Christliche Araber sind trotz ihrer Minderheitensituation nach einem spezifischen christlichen Beitrag zur Versöhnung zwischen Juden, Arabern und Christen gefragt.

Es ist keineswegs der Zionismus, der die Entstehung des Staates Israel erklärt, so sehr seine (keineswegs eine einheitliche Größe bildenden) Gedanken auch mitgewirkt haben. Wer von Zionismus als einer Ideologie der „Ausschließlichkeit und Intoleranz“ redet, muß sich fragen lassen, welche Spielart von Zionismus er meint oder ob er nicht gar an Denkstrukturen und Vorurteilsklischees appelliert, die von einem Weltjudentum, von den Weisen von Zion oder jüdischer Weltverschwörung sprachen. Den Verfassern der Resolution ist der Vorwurf nicht zu ersparen, daß sie von den zahllosen Entwürfen dessen, was Zionismus meint und will, in ihrer Differenziertheit und in ihrem heutigen Stellenwert in Israel keine Kenntnis haben oder genommen haben. Genau das ist

auch innerhalb der jüdischen Diskussion, innerhalb des theologischen oder säkularen jüdischen Denkens umstritten, wie weit die Vision des Zionismus mit einem bestimmten Staat innerhalb der menschlichen Geschichte identifiziert werden darf.

Für „eine offene pluralistische Gesellschaft, die allen Bürgern gleiche Rechte und Chancen garantiert“, hat der Staat Israel mehr getan, als die meisten arabischen Staaten. Davon profitieren Drusen, Christen, Moslems. Sitzen Juden – soweit sie nicht vertrieben wurden – in irgendeinem arabischen Parlament, wie Araber in der Knesset? So sehr Israel auf der einen Seite ein säkularer Staat ist, der von Anbeginn sehr stark sozialistisches und demokratisches Gedankengut im Aufbau von Wirtschaft, Staat und Gesellschaft verwirklicht, so sehr steht Israel eben in Kontinuität mit dem Israel, das auch der Gott der Christen sich wie die Christenheit auserwählte als Zeuge seiner Existenz und seines Wollens in dieser Welt. Seine Zeugen hat Gott nirgendwo widerrufen.

Die Verfasser der Erklärung verschweigen, daß Israel volle Entschädigung für das verlorene Eigentum der etwa 700 000 geflohenen Araber anbot, daß Israel 48 000 arabische Flüchtlinge wiederaufnahm, 1949 die Aufnahme weiterer Flüchtlinge anbot, Entschädigung für verlorenes arabisches Eigentum zahlen will, den Wert von Bankkonten und Schließfächern von Palästinensern an diese in Höhe von 40 Mill. DM überwies. Die inzwischen wesentlich gestiegene Flüchtlingszahl verlangt geradezu eine direkte Verhandlung zwischen allen beteiligten Staaten. Die Resolution verschweigt die Vielzahl und den Inhalt der in Israel diskutierten Pläne zur Lösung des Problems der Koexistenz zwischen Israel und Arabern und zur Beseitigung des Elends der arabischen Flüchtlinge, um den einfachsten Weg zu gehen, daß man nämlich die Gruppe derer herausstellt, die ein „Groß-Israel“ wollen. Nichts wird davon gesagt, wie stark diese Gruppe ist, nichts davon, daß sie nicht zuletzt durch eine intransigente Haltung der meisten arabischen Politiker wächst, daß man also die Kreise in Israel produziert und stärkt, die man dann als Chauvinisten kritisiert. Eine Auseinandersetzung mit der Forderung Israels nach direkten Verhandlungen wäre vonnöten. Welche Gründe sprechen eigentlich dagegen? Daß man Israel als nicht-existent ansieht? Der Verweis auf die UNO-Resolution wäre glaubhafter, wenn auch auf die Sicherheitsrats-Beschlüsse verwiesen worden wäre, die Israel z. B. freie Durchfahrt durch den Suezkanal gewährten, die aber nie verwirklicht wurden, so wie Israel nie als Aggressor verurteilt wurde. Israel will verhandeln und nicht erobern – obwohl es seit 20 Jahren von vielen arabischen Stimmen mit Vernichtung bedroht wird und es fünf Länder der arabischen Liga waren, die 1948 den Krieg gegen den Staat Israel begannen, nach den Worten des damaligen Generalsekretärs der arabischen Liga, „einen Krieg der Ausrottung und ein Massaker, von welchem man sprechen wird wie von den Massakern der Mongolen und Kreuzfahrer“ (Azzam Pascha am 15. 5. 1948) –.

Präsident Nasser am 26. Mai 1967: „Die Schließung von Charm el Sheikh ist gleichbedeutend mit einer Konfrontation mit Israel. Es wird sich diesmal um einen totalen Krieg handeln, und unser Ziel ist die Vernichtung Israels.“ Die Sperrung des Golfes von Akaba war bekanntermaßen ein Casus belli. Hätten Ägypten und Syrien gesiegt, stünden heute die Christen wie die Weltöffentlichkeit mit Scham und Trauer vor den überlebenden Juden,

Schuldbekennnisse produzierend, die ihnen erspart blieben, da Israel sich allein helfen konnte. Jeder weiß, daß es ein knappes Überleben war, das für die Zukunft gar nichts garantiert, wenn es nicht zu einer Verständigung kommt.

Die Erklärung spricht für beide Seiten die Hoffnung auf Gewaltlosigkeit bei der Lösung des Konfliktes aus. Das bleibt ein frommer Wunsch, wenn man gleichzeitig die Widerstandsbewegung der palästinensischen Araber mit ihrem Versuch, den Frieden in Nahost durch Gewalt und Guerillataktik zu erreichen, positiv herausstellt. Obwohl solche Widerstandsbewegungen durch die algerische und vietnamesische Freiheitsbewegung wichtige und positive zeitgenössische Parallelen haben, ist zu fragen, ob der Vergleich stimmt. Schließlich sind die Regierungen der arabischen Nachbarländer doch mitverantwortlich für die arabischen Palästinenser. Können sie diese Verantwortung für die arabischen Flüchtlinge nur in Form von Widerstandsbewegungen, die notwendigerweise Terrorismus übernehmen müssen, wahrnehmen? Wäre nicht auch ein Kompromiß mit Israel denkbar? Läge das nicht im wahren Interesse der arabischen Flüchtlinge, statt sie in Flüchtlingslagern in Haß und Widerstand auszubilden? Hat man alle rationes ausprobiert, um guten Gewissens zur ultimo ratio der Widerstandsbewegung greifen zu können? Der Vergleich der israelischen Besetzung mit nationalsozialistischer Besetzung läßt jedes Augenmaß für Realitäten, die sich unter nationalsozialistischer Besetzung und die sich unter israelischer Besetzung ereignen, vermissen. Der Vergleich gerät zur Geschichtsklitterung.

Israel wird der Vorwurf gemacht, als Vorposten des Westens im Nahen Osten zu fungieren. Dieser Vorwurf rührt daher, daß es im Gegensatz zu den staatlichen Anfängen Israels auf die Dauer nur westliche Länder waren, die zu seiner Unterstützung bereit waren. Israel muß von seiner Lage, seinen Bewohnern, seiner Gesellschaftsstruktur her nicht Vorreiter westlichen Hegemoniestrebens sein. Den Konflikt Israel-Araber in das grobe Raster des Neokolonialismus einzuspannen, heißt die Tatsachen vergewaltigen. Es darf nicht vergessen werden: Israel und Araber sind beide bedroht – und in unterschiedlicher Intensität auch abhängig – von den Wirtschaftsinteressen der Großmächte. Alles spricht dafür, daß sie ihren Kampf um eine politische und ökonomische Unabhängigkeit gemeinsam führen sollten. Der Reichtum vieler arabischer Länder bleibt in den Händen weniger arabischer oder ausländischer Feudalisten. Land für Millionen Menschen ist vorhanden, Geld zur Industrialisierung auch, die Frage nach einer gerechten Gesellschaftsordnung ist eine kritische Frage, vor allem an die arabischen Länder. Die in der Proklamation des Staates Israel angebotene Kooperation aller Nahoststaaten schafft günstige Voraussetzungen zur Hebung des Lebensstandards der Bevölkerung und ermöglichte es den Nahoststaaten wegen der dann überflüssigen Anlehnung an orient-fremde Staaten, freier ihre Geschicke zu gestalten.

Israel, zum übergroßen Teil von Flüchtlingen aus 74 Ländern der Erde gebildet, möchte in Frieden mit den Nachbarn und mit den Großmächten leben. Zwingt eine prinzipielle arabische Verhandlungsunwilligkeit nicht Israel, gegen seine Interessen sich stärker z. B. an die USA anzuschließen? Will man die israelische Abhängigkeit vom Westen wirklich abbauen, dann müssen die arabischen Länder eine andere Politik machen. Sonst

produziert man mitverantwortlich das, was, insgeheim aber als Vorwand erwünscht, kritisiert wird.

Gerade wer übernational zu denken versucht, wird Freiheit, Frieden, Gerechtigkeit und Gleichheit für alle Völker des Nahen Ostens wünschen. Zu fragen ist, ob die verweigerte Koexistenz und Anerkennung nicht das araber- und israelfeindliche Spiel der Großmächte ermöglicht.

Jerusalem ist kein „Symbol der Versöhnung“ – wie es in der Erklärung heißt –, sondern ein Testfall der Versöhnung für alle Völker. Israel leistete den freien Zugang der Christen, Moslems und Juden in Jerusalem, während die arabische Besetzung der Altstadt Jerusalems den Juden den Zutritt zu der allen drei Religionen heiligen Stadt verwehrte. „Frieden für Jerusalem“ ist kein inhaltsloser Wunsch für die Zukunft, sondern Imperativ der Gegenwart an Juden und Christen für Frieden und reale Schritte der Verständigung heute einzutreten.¹

¹ Vgl. auch: Abba Eban: Diplomatischer Status für die Heiligen Stätten, in: FR XIX, 69/72, S. 49.

6 Resolution „Israel“ der Deutsch-Israelischen Gesellschaft vom 14. 5. 1968¹

Die Deutsch-Israelische Gesellschaft hat auf ihrer Mitgliederversammlung am 14. 5. 1968 in Bad Godesberg einstimmig folgende Erklärung verabschiedet:

„Die Deutsch-Israelische Gesellschaft gibt der Besorgnis ihrer Mitglieder und Freunde darüber Ausdruck, daß die israelisch-arabische Konfliktsituation sich eher erneut zu verschärfen als endlich zu entspannen scheint.

Angesichts der zunehmenden internationalen und auch in der Bundesrepublik feststellbaren Kritik an der israelischen Politik und angesichts einer neuerdings häufiger zu beobachtenden Gleichgültigkeit gegenüber der Kriegsgefahr im Nahen Osten hält es die DIG für angebracht, nachdrücklich auf folgende klar erkennbare Tatbestände hinzuweisen:

1. An der arabischen Politik, die Existenz Israels nicht hinzunehmen, hat sich auch nach dem Junikrieg nichts geändert. Diese Politik ist auf eine Fortsetzung des Krieges und Terrors gegen Israel ausgerichtet und weiterhin von dem Bestreben gekennzeichnet, die Heimstätte des jüdischen Volkes nicht in Frieden bestehen zu lassen. Während Israel jederzeit Verhandlungsbereitschaft und Versöhnungswillen gezeigt hat, weigern sich die arabischen Mächte nach wie vor, mit Israel Verhandlungen über eine dauerhafte Friedensregelung zu führen.

2. Israel hat sich in drei von ihm selbst nicht gewollten Kriegen aus tödlicher Umklammerung, deren erklärtes Ziel der Völkermord war, befreien und einer Kette terroristischer Anschläge erwehren müssen. Deswegen Israel, also das von Aggression bedrohte jüdische Volk, als Aggressor brandmarken zu wollen, stellt eine Verkehrung der Wirklichkeit und historischen Wahrheit dar,

¹ Auf der gleichen Mitgliederversammlung, die unter dem Vorsitz ihres Präsidenten, Bundesinnenminister Ernst Benda, in Bad Godesberg, tagte, hat die Deutsch-Israelische Gesellschaft auch eine Erklärung abzugeben, die ihre Besorgnis über die Zunahme rechts-extremistischer Tendenzen in der Bundesrepublik zum Ausdruck brachte.

wie sie nur aus Unkenntnis, Verblendung, Gewissenlosigkeit oder Feindschaft erwachsen kann.

3. Mit dem Fortbestehen der von Haß und Unversöhnlichkeit geprägten arabischen Politik und ihrer Rückenbedeckung durch die Sowjetunion besteht auch die existenzielle Bedrohung des israelischen Staates und jüdischen Volkes generell weiter. Die Notwehrsituation ist für Israel generell unverändert geblieben. Nach wie vor hat Israel keine Bündnispartner, auf die es sich in der Stunde der Not stützen kann. Israel ist in seinem Sicherheits- und Selbsterhaltungsbestreben weiterhin darauf angewiesen, sich auf die eigenen Kräfte zu verlassen.

4. Von Israel zu fordern, sich ohne angemessene arabische Friedensgarantien und Gegenleistungen auf den Status quo ante zurückzuziehen, ist gleichbedeutend mit der Forderung, daß Israel im Interesse seiner Gegner und rivalisierender dritter Mächte seine Existenz freiwillig aufs Spiel setzen solle. Wer diese Forderung stellt und wer einseitig nur die israelischen Verteidigungs- und Vorbeugungsmaßnahmen verurteilt, nicht aber wenigstens gleichermaßen die sie veranlassenden arabischen Aggressionsakte, bestärkt damit jene Kräfte, die sich erneut in den Wahn hineinsteigern, Israel vernichten zu müssen. Solange Israel jederzeit auf einen Angriff vorbereitet sein muß, ist schwerlich zu erwarten, daß es seine jetzt relativ günstigeren Verteidigungslinien preisgibt.

5. Der Weg zu einer dauerhaften Friedenslösung führt nicht über Krieg und Terror, führt nicht über opportunistische oder einseitig verurteilende Resolutionen, führt nicht über einseitige Vorleistungen und vorbehaltlose Annektionen. Der Weg zum Frieden führt über die Bereitschaft der Mächte, neuerlichen Bedrohungen der israelischen Existenz entgegenzutreten, und führt über die Friedensbereitschaft auch der arabischen Welt zur gemeinsamen Hinwendung auf die wirklichen Zukunftsaufgaben im Nahen Osten.

Unabhängig davon, ob man die Politik Israels im einzelnen billigen will oder nicht, kann es für Deutsche keine Alternative geben zu der Notwendigkeit, sich solidarisch zu bekennen zu dem Recht des jüdischen Volkes, frei und in Frieden in seiner Heimstätte Israel zu leben. Die Deutsch-Israelische Gesellschaft appelliert deshalb an die Einsicht aller demokratischen Bürger und Kräfte in Deutschland, sich dieser grundsätzlichen Solidarität mit Israel nicht zu verschließen, sondern ihr, wenn immer es nötig ist, offen Ausdruck zu geben.“

7 „Shalom Israel“

Bericht über eine Israel-Woche der Kath. Jungmännergemeinschaft Offenburg vom 11. bis 15. Dezember 1968

Von Johannes Schulze jun., Offenburg

Ein Blick auf die weltpolitische Lage um die Jahreswende zeigt die fast beängstigende Aktualität der letzten Aktion der Katholischen Jungmännergemeinschaft der Offenburger Dreifaltigkeitspfarre. Und das im tiefsten unbeabsichtigt. Grund für die Israel-Woche im Dezember war vielmehr der dreißigste Jahrestag des Pogroms vom

9. November 1938, das Jahr der Menschenrechte und das Jahresthema des Bundes der deutschen katholischen Jugend „Friede ist möglich“. Eins erwies sich mit Bestimmtheit, und die politische Lage einige Tage später lieferte den nachträglichen Beweis: Mit am meisten ist der Friede im Nahen Osten gefährdet, mit am schwersten ist es aber gerade auch dort, einen dauernden Frieden zu zementieren.

Aber nicht das Verhältnis zwischen Israel und seinen arabischen Nachbarn, sondern die Beziehungen zwischen Deutschen und Juden bzw. dem Staat Israel standen thematisch im Mittelpunkt. Mit den Ereignissen im Dritten Reich befaßte sich der erste Abend. Ausgehend von dem erschütternden Film „Nacht und Nebel“ wurde in einer Diskussion versucht, die allgemein menschliche Seite des Problems herauszuarbeiten. Bewußt wurde darauf verzichtet, Schuldkomplexe zu züchten, bewußt wurde aber auch versucht, Sprüchen wie „Hört doch endlich auf damit!“ das Wasser abzugraben. Die Negierung von Facts schafft diese nicht aus der Welt, sie sind vielmehr – und sei das Wort noch so strapaziert – geistig zu bewältigen. Von jedem einzelnen. Dazu gehört notwendigerweise Bewußtseinsbildung, die ihrerseits wieder der Information bedarf. Deshalb war ein Großteil der Woche der Information reserviert.

Welchen informatorischen Wert der Film „Exodus“ hat, darüber kann man zweifelsohne geteilter Ansicht sein. Nicht zu übersehen ist allerdings die Reizwirkung eines solchen Streifens. Wird er zum Gefühlsimpetus für die geistige Weiterverarbeitung des einzelnen, hat er seinen Zweck erfüllt. Die Gefahr durch den unterschwelligen emotionalen Angriff ins andere Extrem des Unbewußten zu verleiten, ist groß, gewiß, aber innerhalb der Woche war hierbei schief Geratenes relativ gut durch die anderen Veranstaltungen einzurenken, während das Positive des Streifens nicht einfach außer acht gelassen werden darf.

Wo „Exodus“ aufhört, setzte der nächste Abend ein: beim Bau des Staates. Informationsfilme zeigten Arbeit und Erreichtes, verständlichten aber auch die Waffe in der Hand dessen, der mühsam erbautes, der Heimat – hier hat das Wort noch Sinnträchtigkeit – nicht ohne Gegenwehr aufgibt.

„Friede ist möglich“, eine christliche Grundüberzeugung, ohne die das Christentum nicht Christentum wäre, war das Thema eines ökumenischen Gottesdienstes. Um echten Frieden beteten Gläubige verschiedener Konfessionen gemeinsam, unterstützt von einer Band, mit deren Musik die Jugend ihre Bitten in eigenster, individueller Form an Gott richtete. Abschluß der Woche war ein Farblichtbildervortrag, der Israel aus der Sicht des deutschen Touristen zeigte. Der Präses der Offenburger KJG, Kaplan Martin *Karowski*, hatte im Sommer einige Wochen in Israel verbracht.

Über die ganze Woche war eine Ausstellung aufgebaut, die neben Dokumenten aus dem Dritten Reich Kultgegenstände und Arbeiten aus dem heutigen Israel zeigte. Gleichzeitig war eine umfassende Buchausstellung aufgebaut. Ermöglicht haben die Ausstellung in erster Linie Frau Dr. Luckner, Freiburg, die durch einen Unfall daran gehindert wurde, am Diskussionsabend teilzunehmen, der jüdische Rabbiner Charles Friedemann aus Straßburg (einer der Diskussionsteilnehmer) und eine Offenburger Buchhandlung.

8 Wiedergutmachung – nur der erste Schritt¹

Von Dr. Moshe Tavor, Jerusalem

Das „bemerkenswerte Schlußkapitel“ der hier behandelten Schrift von Franz Schürholz regt zu einem Vergleich an mit dem im FR (V, 17/18) vom August 1952 enthaltenen Beitrag von Dr. theol. Rupert Angermair: „Die Wiedergutmachung an die Juden als moralische Pflicht“ (Red. d. FR).

Eine kleine Broschüre von Franz Schürholz „Ergebnisse der deutschen Wiedergutmachungsleistungen in Israel“^{1a} verfolgt offenkundig nicht das Ziel, den zahlreichen wirtschaftspolitischen Analysen eine neue anzufügen. Sie übernimmt statistisches Material und zum Teil auch ökonomische Deduktionen, die von beiden Seiten bisher veröffentlicht wurden, und stützt sich vor allem auf die von der israelischen Staatsbank im Jahre 1965 publizierte Arbeit über den Einfluß der Schilumim [Wiedergutmachung] auf die Wirtschaft Israels. Sie weist ferner auf das Buch Dr. F. E. Shinnars „Bericht eines Beauftragten“² hin, in dem die Vorgeschichte der kollektiven und individuellen Wiedergutmachung von dem Mann geschildert wird, der an den Verhandlungen in Wassenaar an verantwortlicher Stelle teilnahm und dann die Israel-Mission in Köln bis zu ihrer Ablösung durch die israelische Botschaft in der Bundesrepublik geleitet hat. Auch die deutschen Quellen wurden selbstverständlich herangezogen. Schürholz will, wie sich herausstellt, dieser Expertenliteratur nicht den Rang ablaufen. Den Politikern und den Fachleuten standen die Akten zur Verfügung, und ein Außenstehender kann heute noch nicht beurteilen, ob sie ihr Wissen und ihre Kenntnisse der Öffentlichkeit vollauf vermittelten.

Für die Aufgabe, die sich Schürholz stellte, ist dies von untergeordneter Bedeutung. Ihm liegt weitaus mehr an den moralischen Aspekten des Themas und an der Frage, ob die Verpflichtungen des deutschen Volkes mit der Abstattung der Schilumim und mit der Bezahlung von Entschädigungssummen und Renten an Einzelne abgegolten sind. Im Vorwort sagt er: „Es tut uns, dem Lebensgefühl des einzelnen Deutschen und unserem Volke, wohl gut, hin und wieder daran zu erinnern, was erst unsere innere Wiedereingliederung in die Gemeinschaft der Völker ermöglicht hat.“ Im bemerkenswerten Schlußkapitel, das die Überschrift „Der ordnende Bezug“ trägt, unterstreicht Schürholz: „Die materielle Wiedergutmachung an Israel bleibt deshalb mit einem politischen Wiedergutmachungsbeitrag verbunden, der einer Aussöhnung im Nahen Osten zu gelten hat.“

In diesem Schlußwort verläßt Schürholz den Bereich der Sekundärliteratur, in den er sich zurückgezogen hatte, obschon er auch bei der Darstellung „Des Kreislaufes der individuellen Entschädigungszahlungen“ zumindest einen nicht nur originellen, sondern auch objektiv ungemein wichtigen Beitrag zur Aufhellung eines Detailabschnittes der Wiedergutmachung leistet. Es handelt sich um die Forderungen der nach Israel eingewanderten sogenannten Staatenlosen und Flüchtlinge, die durch Verfolgungshandlungen an Körper und Gesundheit geschädigt waren. Israel hatte es übernommen, für sie zu sorgen. Die Frage wird auch im Buche Shinnars behan-

¹ Entnommen dem in Tel Aviv erscheinenden MB, der Wochenzeitung des „Irgun Olej Merkaz Europa“ (XXXVI, 38/39), vom 20. 9. 1968, S. 9, mit freundlicher Genehmigung des Verfassers und der Schriftleitung.

^{1a} Bonn 1968. Hrsg. Bundeszentrale für politische Bildung. 29 Seiten.

² Vgl. FR XIX, 69/72. S. 176 f.

delt und steht gegenwärtig in der Knesseth zur Beratung. In der ersten Lesung eines diesbezüglichen Gesetzentwurfes wurde übrigens, von der Öffentlichkeit weithin unbeachtet, die Schürholz'sche Broschüre zitiert. Der Verfasser hatte sich an Prof. *Franz Böhm*, seinerzeit Leiter der deutschen Verhandlungsdelegation, gewandt, um, wie er sagt, „das auch rechtlich schwer erklärbare Faktum des Übergehens individueller Rechtsansprüche durch staatliche Vereinbarungen erklären zu können“. Böhm antwortete, daß er sich viele Jahre wegen der Körperschäden mit dem verstorbenen Bundesfinanzminister Schäffer herumgargerte. Schürholz nennt diesen einen „preußischen Spardiktator aus Bayern“. Lassen wir Böhm selber sprechen: „Hier sind wirklich fast von allen Seiten alle Fehler gemacht worden, die sich machen ließen.“ Die Forderung, die strittige Frage auszulassen, d. h. mit anderen Worten die Schadloshaltung aus der an Israel bezahlten Globalsumme vorzunehmen und nicht aufgrund eines deutschen Gesetzes und aus deutschen Mitteln, wurde, nach Überwindung der Bedenken Adenauers und Hallsteins, „von Beamten des (Bonner) Finanzministeriums den Leitern der israelischen Delegation überbracht und ohne Verhandlungen von der israelischen Delegation angenommen“. Shinnar bemerkt zum gleichen Punkt: „Wir lehnten dieses Ansinnen ab, mußten dann aber unter dem Druck der Verantwortung, das gesamte Verhandlungsergebnis im letzten Augenblick gefährdet zu sehen, nachgeben, nachdem wir zuvor mit Jerusalem klärten, daß es sich nach der damals möglichen Schätzung um insgesamt 20 Millionen DM Ansprüche handeln könne“ (Seite 51 des Shinnarschen Buches). Die israelische Regierung verlangte unterdessen eine Korrektur der Verichtsvereinbarung, weil, so Shinnar, „als Folge der Erweiterung der Gesetzgebung unter dem BEG die potentielle Anspruchshöhe auf 400–500 Millionen DM anstelle der vorgesehenen 20 Millionen DM anwuchs. Eine Entscheidung steht noch aus“. Man darf hinzufügen, daß sie auch in der Knesseth noch aussteht, wo der Versuch gemacht wird, die Lage des betroffenen Personenkreises ein klein wenig zu verbessern, ohne daß eine reale Gleichstellung mit den nach deutschem Gesetz Entschädigten auch nur ins Auge gefaßt werden kann. Es ist ein schwacher Trost oder überhaupt keiner, daß die Bonner Regierung den Gesamtbetrag der nach dem BEG zu bezahlenden Schadenersatzleistungen ursprünglich mit 3,5 Milliarden DM veranschlagte, während Ende 1967 das Bundesfinanzministerium die Endsumme der gesamten Wiedergutmachung mit 46 Milliarden DM ansetzte. Eine Fehlkalkulation in Millionen kann die anderen in Milliarden nicht aufheben.

Für Schürholz aber war – oder ist – die Periode der materiellen Wiedergutmachung nur die erste Stufe der deutsch-israelischen Beziehungen. Mit der deutschen Verstrickung in die Entstehungszusammenhänge des Staates Israel sind die Deutschen auch in das Netz der arabisch-israelischen Beziehungen hineingezogen worden. Die Folgerung ist für Schürholz klar und eindeutig. Die materielle Wiedergutmachung in Israel bleibt mit einem politischen Wiedergutmachungsbeitrag verbunden, der einer Aussöhnung im Nahen Osten zu gelten hat. Die sich für die Deutschen ergebende Mitverantwortung zwingt sie zu einem erhöhten Aktivwerden. Die Verbundenheit mit beiden Seiten weist den Deutschen eine Mittlerrolle zu, die in ihrer Begründung einmalig in der Geschichte ist. „Welch ein Weg“, ruft Schürholz aus, „von der materiel-

len Wiedergutmachung zum Mithelfen an der arabisch-israelischen Versöhnung!“

Franz Schürholz ist in Israel kein Unbekannter. 1962 veröffentlichte er sein Buch „Werkstattmodell Israel“³ und einige Jahre später eine vorzügliche Aufschlüsselung der innenpolitischen Kräfte in Israel.⁴ Seine Broschüre über die Ergebnisse der Wiedergutmachung zeugt von lauterster Gesinnung und von politischer Phantasie, die ihre Wurzel in einer wohlverstandenen deutschen Kollektivverantwortung hat.

³ Vgl. FR XIV, 53/56. 1962. S. 84 f.

⁴ Vgl. FR XVII, 65/68. 1966. S. 153.

9 Israel und die Theologie

Das dritte christlich-jüdische Pfingsttreffen in Arnolds-hain vom 4. bis 7. Juni 1968

Von Dr. Willebad Paul Eckert OP und Dr. Max Hirschberg

Zum drittenmal hatten der Deutsche Koordinierungsrat der Gesellschaften für christlich-jüdische Zusammenarbeit, die Arbeitsgemeinschaft Juden und Christen beim Deutschen Evangelischen Kirchentag, der Herausgeberkreis des Freiburger Rundbriefs und die Evangelische Akademie in Hessen und Nassau, evangelische, katholische und jüdische Exegeten, systematische Theologen und Religionswissenschaftler zu einer Fachtagung in der Pfingstwoche nach Arnolds-hain eingeladen.¹ Da die in den christlichen Kirchen zu beobachtende politische und geistige Unsicherheit der Beurteilung des Staates Israel und seiner aktuellen Probleme zu einer spürbaren Entfremdung zwischen Juden und Christen geführt hat, hatten sich die Veranstalter entschlossen, die diesjährige Fachtagung unter das Thema zu stellen: Israel und die Galut – Das Land Israel und sein Ort in der Theologie. Freilich hat nicht erst die Reaktion auf den Nahostkonflikt, der im Sechstagekrieg des Vorjahres seinen Höhepunkt fand, zur Beschäftigung mit dieser Thematik geführt. Bereits im Herbst 1966 hatte der Koordinierungsausschuß für christlich-jüdische Zusammenarbeit in Österreich sich auf einer Fachtagung in Klosterneuburg mit Land und Bund Israel beschäftigt. Referate und Diskussionsbericht sind in dem von Clemens Thoma veröffentlichten Band „Auf den Trümmern des Tempels“, Wien 1968, enthalten.² Auch sonst fehlt es nicht an Ansätzen zu einer Besinnung auf die Bedeutung Israels für den christlich-jüdischen Dialog. Noch aber kann weder von einem völligen Durchdenken der Problematik noch von einem In-die-Breite-der-Öffentlichkeit-Dringen der Auswirkungen eines solchen Nachdenkens die Rede sein. Darum schien es den Veranstaltern richtig, das Thema erneut aufzugreifen und zu vertiefen. So wie die Vorträge und der Diskussionsbericht der ersten Arnolds-hainer Pfingsttagung, Antijudaismus im Neuen Testament, bereits auf der Herbstmesse des Vorjahres in Frankfurt vorgelegt werden konnten, so sollen auch die Beiträge zu den Tagungen 1967 und 1968 veröffentlicht und damit einem größeren Kreis zugänglich gemacht werden. Was

¹ Vgl. Antijudaismus im Neuen Testament?! In: FR XVIII/65/68, S. 76 ff. – Abraham, Vater des Glaubens. In: FR XIX/69/72, S. 109 f.

² S. u. S. 128.

die Arnoldshainer Pfingsttagungen vor anderen Gesprächen von Juden und Christen in Deutschland auszeichnet, ist die Vielseitigkeit gerade der Beiträge jüdischerseits. Wo gibt es das sonst in Deutschland, daß an einem solchen Gespräch gleich drei oder sogar noch mehr Rabbiner beteiligt sind, von den übrigen jüdischen Gesprächspartnern ganz zu schweigen?

Die Last des theologischen Antijudaismus

Die politische und geistige Unsicherheit christlicher Theologen gegenüber dem Staat Israel ergibt sich vielfach aus ihrem unreflektierten und daher um so wirksameren theologischen Antijudaismus, der auch dann noch fortbestehen kann, wenn der traditionelle Antijudaismus abgelehnt wird, der zu den schwarzen Seiten im Buch der Kirchengeschichte gehört. Darum stellte sich Dr. Friedrich-Wilhelm Marquardt – dem der Deutsche Koordinierungsrat in diesem Jahr erstmalig für sein Buch „Die Entdeckung des Judentums für die christliche Theologie“ die Buber-Rosenzweig-Medaille verliehen hat – gleich zu Beginn der Pfingsttagung dem Problem der christlich-theologischen Denkformen gegenüber dem Judentum. Er analysierte die Art und Weise des Redens und Schreibens evangelischer Theologen von Juden und Judentum, die merkwürdig militant und aggressiv klingenden Formulierungen, die Fragwürdigkeit der These vom judenkritischen Jesus, dessen antijüdische Spitzen die frühkirchlichen Judenchristen nicht mehr ertragen haben sollen, die behauptete Entfernung des Judentums vom Alten Testament, Thesen, die sich auch noch in der Theologie nach dem Zweiten Weltkrieg finden. Diese theologischen Formulierungen muß man um so ernster nehmen, weil sie, wie der Referent mit Recht betonte, über den Fachbereich hinaus wirken, z. B. Eingang in die Religionssoziologie von Max Weber gefunden haben. Israel wird von diesen Wissenschaftlern als partikularistisch, nationalistisch, legalistisch beschrieben, in Kontrastkategorien also, die nur aus ihrem Gegensatz Bedeutung haben, der dann für das Christentum reklamiert wird. Aber solches Denken versperrt sich den Zugang zur geschichtlichen Existenz Israels und theologisch zu dem Gott Israels. Darum muß die Verfehltheit dieses Denkens aufgewiesen werden. In der Diskussion machte Professor Rolf Rendtorff auf die Schwierigkeit dieser Aufgabe aufmerksam. Nach dem Zweiten Weltkrieg habe, so führte er aus, in der evangelischen Theologie Deutschlands vielfach eine Neubesinnung auf das Alte Testament eingesetzt. Aber die gleichen Theologen, die sich dem Alten Testament zuwendeten, verschlossen sich wenigstens zum Teil gegenüber dem Judentum. Diejenigen christlichen Theologen, die die Notwendigkeit eines Dialoges zwischen Christen und Juden betonten, befanden sich noch immer in der Gefahr, als Außen-seiter angesehen zu werden. Darum stellt sich in der Tat immer dringlicher die Aufgabe, die aus den Gesprächen zwischen Juden und Christen gewonnenen Erkenntnisse als verbindlich auch über den Kreis der unmittelbaren Gesprächspartner hinaus nachzuweisen. Nicht zuletzt kann dazu helfen, daß die Theologen genötigt werden, über die Bedingungen ihrer Existenz und ihres Denkens zu reflektieren, mit anderen Worten, daß sie dazu gebracht werden, sich als Theologen in Frage zu stellen. Diese Aufgabe stellte sich Monsignore Antonius C. Ramselaar aus Utrecht. An den Aussagen über das Land Israel prüfte er die Wechselwirkungen zwischen christ-

licher Theologie und Kultur. Daß in vergangenen Jahrhunderten die Kirche sich mit dem Gottesreich zu identifizieren bereit war und, was nicht zu ihr gehörte, als gottesfern beurteilte, ist bekannt genug. Aber deutlich ins Bewußtsein muß gehoben werden, daß die Theologen den Kulturwandel unserer Zeit erst spät bemerkt und daraus Konsequenzen gezogen haben. Monsignore Ramselaar wies auf die Entmenslichung als Kennzeichen unserer Zeit hin, in der sich darum so dringlich die Frage nach der Möglichkeit eines Glaubens nach Auschwitz stelle. Dieser Name erinnert die Christen an ihr Gebundensein an die Juden. Ohne Bezug auf das Judentum kann sich das Christentum nicht richtig verstehen. Ohne Erkenntnis der welthistorischen Einzigartigkeit des jüdischen Volkes aber kann auch die Frage nach dem Land nicht richtig gestellt werden.

Christliche Theologie und das Land Israel

Welch geringe Rolle das Land Israel für die christliche Theologie bis zur Gegenwart spielt, unterstrich Professor Hans Werner Bartsch in seinem Vortrag über Israel im Neuen Testament. Spätestens seit dem Bar-Kochba-Aufstand rückte es in die Peripherie des christlichen Bewußtseins. Aber für den Apostel Paulus hatte Jerusalem eine zentrale Bedeutung. Das läßt sich sowohl aus seinen Briefen wie aus dem Zeugnis der Apostelgeschichte erhärten. Für den Evangelisten Lukas ist Jerusalem nicht nur ein geographisch bedeutsamer, sondern vor allem ein theologisch geforderter Ort; denn von ihm gehen die eschatologischen Ereignisse aus. Darum mußte Jesus dort sterben, von dort in den Himmel aufgenommen werden, mußte dort die Geistsendung stattfinden. Von Jerusalem geht die Heilsbotschaft aus. Ihre Ausweitung von den Juden auf die Heiden, von den Bewohnern des Landes Israel auf die Bewohner der ganzen Welt, hebt die Bedeutung Jerusalems grundsätzlich nicht auf. Daß Jerusalem nicht nur für Lukas, sondern auch für die beiden anderen Synoptiker ein theologisch bedeutsamer Ort ist, unterstrich Dr. Friedrich-Wilhelm Marquardt in seinem Diskussionsbeitrag. Diese Feststellung ist nicht nur für das bibelhistorische Verständnis wichtig, sondern sie legitimiert auch ein modernes christliches Bemühen, die Bedeutung des Landes Israel richtig zu erfassen. Dies hatte sich Pfarrer Wolfgang Wirth in seinem Beitrag zum Ziel gesetzt. Er sprach über die Bedeutung der biblischen Landverheißung für die Christen. Erst die Besinnung darauf läßt die Christen erfahren, was das Land Israel den Juden bedeuten muß. Die Reaktion in manchen Kirchen während und nach dem Ausbruch der Nahostkrise des Vorjahres hat genugsam bewiesen, daß es an diesem Verständnis vielfach fehlte.

Israel und die Galut – Brennpunkte einer Ellipse?

Seit dem ersten Exil lebt ein Teil, sogar der größte Teil der Juden nicht mehr in Erez Israel. Die Wanderschaft, das Unterwegssein ist das Schicksal vieler Juden in vergangenen Zeiten und noch in der Gegenwart geworden. Dies wurde noch zum Überfluß durch die jüdischen Teilnehmer des diesjährigen Arnoldshainer Gespräches bestätigt. Berlin war der Geburtsort zweier der Referenten, von denen eine, Frau Pnina Navé, in Jerusalem lebt und gegenwärtig als Gastprofessorin in Heidelberg lehrt, der andere, Rabbiner Dr. Friedländer, heute in London wirkt. Welche Bedeutung hat Erez Israel, welche Bedeu-

tung die Galut für die Juden? Über das Land Israel im Wandel der alttestamentlichen Geschichte sprach Professor *Rendtorff*, über den Einfluß der Galuterfahrung auf die Struktur der fünf Bücher Mose in ihrer endgültigen Redaktion der durch seine Forschungen über Feste und Festkalender in der Bibel hervorgetretene Pfarrer J. van *Goudoever*.

Professor *Rendtorff* ging von der Landverheißung als Grunderfahrung in der Tora aus, die allerdings durch die Erinnerung: „Ihr seid Fremdlinge und Beisassen!“ (Lev. 35, 23) nicht zum Vollgefühl des Besitzerstolzes gesteigert werden kann. Das Land ist Israel als Nachala, zum Lehen gegeben worden. Die Kritik der Propheten unterrichtet von dem Scheitern Israels an der ihm gestellten Aufgabe. Im Exil findet eine Neuordnung statt. Von nun an bleibt die Galut das Thema schlechthin, ohne daß der Bezug auf das Land aufgegeben würde. Daher kam der Referent zur Schlußfolgerung: „Man kann ganz offenkundig eine Theologie des Alten Testaments nicht entfalten, ohne dabei vom Land zu reden. Man kann sogar die gesamte Theologie des Alten Testaments entfalten mit dem Leitgedanken des Landes. Kein wichtiger Aspekt dieser Theologie würde dadurch nicht erfaßt werden.“

Im babylonischen Exil erfährt sich, betonte Pfarrer van *Goudoever*, das Volk als erwartendes. In der Tora ist der Auszug aus Ägypten, die Wanderung in der Wüste und die Erwartung des Einzugs in das Land der Verheißung geschildert. Der Einzug selbst aber wird erst im Josua-Buch berichtet. Bis zur Gegenwart behält die Galut den Charakter der Wüste. Darum verstummt nicht die Sehnsucht nach der verheißenen Stadt und dem verheißenen Land. Sie spricht sich besonders laut in der Messiaserwartung des Pesachfestes aus. Damit stellt sich sogleich die Frage nach der Beziehung der Messiaserwartung zur Sehnsucht nach der Rückkehr ins Heilige Land. Professor H. *Schmid* hob hervor, daß ein Bedeutungswandel in der Messiaserwartung vom biblischen zum nachbiblischen, zum mittelalterlichen Judentum stattgefunden habe. Ursprünglich sei Messias die Bezeichnung des gegenwärtig regierenden Königs als des Gesalbten gewesen, in exilischer Zeit der künftige König, der als Stellvertreter Gottes herrscht. Gott selbst aber führt das Volk heim, sammelt die Zerstreuten. Im mittelalterlichen jüdischen Verständnis aber sei es der Messias, der die Zerstreuten sammelt und nach Erez Israel führt. In seinem Korreferat betonte der dänische Oberrabbiner *Melchior*, daß Messias und Land Israel zusammengehören; denn der Messias ist der König dieses Landes. Dann schilderte er die Wandlungen der messianischen Erwartungen und Hoffnungen. Drei Richtungen hob er hervor: die Erwartung der Rückkehr nach Erez Israel, bewirkt durch das Kommen des Messias; die Übertragung der messianischen Eigenschaften auf den Staat, der nach der Französischen Revolution den Juden als gleichberechtigt anerkennt; die Rückkehr nach Erez Israel ohne Erwartung des Kommens eines Messias. Die Messias Hoffnungen steigerten sich, je böser die Zeiten wurden. In unserm Jahrhundert ist die Erwartung eines persönlichen Messias verblaßt, nicht aber die Messiaserwartung als solche. Eine Periode des tatsächlichen Weltfriedens wäre messianisch. Dies erklären heißt die universale Bedeutung der jüdischen Messiaserwartung unterstreichen. Die Sehnsucht nach Erez Israel, die sich in den Messiaserwartungen des nachbiblischen Judentums in

verschiedenster Weise kundtut, findet ihren Niederschlag auch in den Aussagen über das Land Israel in der talmudischen Literatur. Rabbiner Dr. Roland *Gradwohl*, der darüber berichtete, gliederte sein Thema unter die drei Gesichtspunkte: das Land als Besitz, das Land als Verheißung und das Land in der religiösen Thematik. Erez Israel ist von Gott den Juden als Erbbesitz zugewiesen worden. Auf diesem Land liegt nach dem Talmud allein die Schechina Gottes. Jeder, der in diesem Land lebt, gleicht jemandem, der einen Gott hat; jeder, der im Ausland lebt, gleicht jemandem, der ohne Gott lebt. Nur unter Ausnahmebedingungen und eigentlich nur zeitweise darf man Erez Israel verlassen, zum Beispiel um des Lernens der Tora willen, oder um jemanden aus der Hand der Heiden zu retten. Endlich fällt Erez Israel nicht ohne weiteres den Juden zu, sondern muß unter Schmerzen erworben werden. Die nachdrückliche Betonung der zentralen Bedeutung von Erez Israel bei den talmudischen Gelehrten Babylons erweckt den Eindruck, daß sie mit keinem ganz guten Gewissen im Ausland lebten. Hat die Galut nur eine geschichtliche oder auch eine religiöse Bedeutung. Wie verhalten sich Zentrum und Peripherie in Geschichte und Gegenwart der Juden? Diesem Thema stellte sich Frau Professor *Pnina Navé*. Hatte Leo *Baeck* recht, als er die jüdische Geschichte einer Ellipse verglich, deren einer Brennpunkt Erez Israel, der andere sich in der jeweils geschichtsmächtigen Galut findet? Die exemplarische Bedeutung von Leo *Baecks* Denken schilderte Rabbiner Dr. *Friedländer*.³ Das Land Israel als wesentlichen Bestandteil jüdischer Existenz erkannte er. Im Exil entschwand den jüdischen Blicken die Erde. Wo kein konkreter Boden war, lebte der Jude im Abstrakten. Die Gemeinde mußte als Ersatz des Landes gelten. In der Judengasse wohnte der Jude, in der Ewigkeit lebte er. Nach der Französischen Revolution wurde Judentum zur bürgerlichen Diesseitsreligion. Der Verflachung wirkt die Hinwendung zum Lande Israel entgegen. Doch darf darüber nicht vergessen werden, daß Israel auch in der Diaspora lebt. Israel muß auf die Welt zurückwirken. Die Diaspora darf den Bezug auf Israel nicht aufgeben, Israel aber darf nicht selbstgenügsam sein. Aus der Spannung zwischen den Brennpunkten gewinnt die jüdische Geschichte ihre Dynamik.

Pnina Navé übte einerseits Kritik am Geschichtsbild der Gründer und Hauptvertreter der Wissenschaft vom Judentum, Leopold *Zunz* und Heinrich *Graetz*, die die Voraussetzungen soziologischer und ethnologischer Art unberücksichtigt gelassen hätten, andererseits aber erhob sie auch Bedenken gegen die Forderungen der extremen Zentralisten, die bei den Juden, die nicht in Israel, sondern innerhalb der jeweiligen staatlichen Gemeinschaft anderer Länder leben und diese anerkennen, nur ein schlechtes Gewissen hervorrufen könnten. Wenn Erez Israel Lebensmitte sei, dann heiße dies, daß auch der Peripherie ein Wert beizumessen sei. Zum Kreis gehöre die Peripherie so gut wie die Mitte. Als vorbildlich empfand die Referentin die Arbeiten des heute fünfundachtzigjährigen Lehrers des Jewish Theological Seminary Mordechai *Kaplan*, der eine engagierte, aus historischer Sicht abwägende und nicht bloß formalistische Geschichtsschreibung biete.

In diesem Arnoldshainer Gespräch machten sich christliche und jüdische Teilnehmer die Erkenntnis *Baecks* zu eigen, daß Israel paradigmatisch für die Menschheit steht.

³ S. o. S. 38 ff.

10 Die geistige Gestalt des heutigen Judentums

Tagung der Katholischen Akademie in Bayern am 10. und 11. Februar 1968 in München

Bericht von Dr. Willebad Paul Eckert OP

Rund 500 Teilnehmer leisteten der Einladung des Leiters der Katholischen Akademie in Bayern, Dr. Franz *Henrich*, zu einer Wochenendtagung am 10. und 11. Februar Folge, mit dem Thema: „Die geistige Gestalt des heutigen Judentums“, die im Münchner Kardinal-Wendel-Haus stattfand. Es ging diesmal nicht um die Erörterung der Schuld am Antisemitismus, nicht um die Leidensgeschichte der Juden, sondern um die Aufsprengung von Denkschemata. Trotz aller Publikationen über Juden und Judentum herrscht vielfach sogar noch in elementaren Fragen eine bestürzende Unkenntnis. Sie erklärt sich wenigstens bis zu einem gewissen Grade aus dem mangelnden persönlichen Kontakt mit Juden, die auf diese Grundfragen Antwort geben könnten. Ein Satz aus dem Einführungstext zum Programm läßt aufhorchen. Zwar konnte Dr. Henrich darauf hinweisen, daß der Nahostkrieg eine Entkrampfung des Verhältnisses zwischen Israelis und Deutschen eingeleitet hat, daß viele Menschen in Deutschland sich unvoreingenommen mit Geschichte und Erscheinungsformen des Judentums auseinanderzusetzen beginnen, aber dann fährt er fort: „Dennoch stehen wir dem Phänomen Judentum mehr oder minder fassungslos gegenüber.“ Es fehlt an den Zugängen. Sie sollten auf dieser Wochenendtagung gewiesen werden.

Dr. Ernst Ludwig *Ehrlich*, Basel, gab einen Überblick über „Geistige und religiöse Strömungen im heutigen Judentum“. Die Vielheit und Verschiedenartigkeit ist nicht erst ein Charakteristikum des Judentums in unserer Zeit, sondern war ihm auch schon in früheren Jahrhunderten eigentümlich. So ist auch der Talmud nicht einspurig. Gewiß dominiert in ihm das normative Denken, aber daneben und vielfach freilich durch es überlagert gibt es noch andere Denkformen. Dazu ist gleichzeitig mit dem Talmud auch noch eine weitere und verschiedenartige Literatur entstanden. Nur mangelhaft blieb der Sinn für Systematik, darum konnte es keine der christlichen vergleichbare Dogmatik im Judentum geben. Nachdrücklich warnte darum auch Dr. Ehrlich vor dem unauglichen Versuch, das Judentum durch Herantragung christlicher Kategorien deuten zu wollen. Trotz der Verschiedenartigkeit der geistigen Richtungen und Strömungen im Judentum, die es auch schon in früheren Jahrhunderten gab, blieb es so lange eine in sich geschlossene Gesellschaft, bis diese von der Emanzipation und der Französischen Revolution aufgesprengt wurde. An die Stelle des herkömmlichen Lehrhauses, der engen „Schul“, in der man zu Hause war, trat die Synagoge des 19. Jahrhunderts, die als Bauwerk mit den christlichen Gotteshäusern wetteifern konnte, in der man aber nicht mehr zu Hause, sondern nur noch zu Gast war. Jetzt erst bilden sich die Hauptrichtungen des neuzeitlichen Judentums heraus: das orthodoxe, konservative, reformierte Judentum. Den zentrifugalen Kräften wirkten jedoch die Schicksalsschläge entgegen, die das Judentum immer wieder, am furchtbarsten in der Ära des Dritten Reiches, heimsuchten. Der Zionismus förderte die Rejudaisierung; stärkte das Hebräische, ohne daß damit eine Stärkung der Orthodoxie verbunden war. In Israel ist die Orthodoxie zwar in religionsgesetzlichen Fragen

bestimmend, aber die Errichtung des neuen Staates im alten Land hat der jüdischen Religion noch kaum wesentlich neue Impulse gegeben. Aufgrund der oberflächlichen Eindrücke eines 14tägigen Besuches in Israel bereits von einem Niedergang der Religion sprechen zu wollen, hielt der Referent allerdings für allzu schnell geurteilt. Wie jede Religion steht auch die jüdische in der Spannung zwischen dem Bewahren der Tradition und dem Sprechen zu den Kindern dieser Zeit. So verschieden die Antworten ausfallen, die das orthodoxe, das konservative, das reformierte Judentum, die Juden in Israel und in Amerika finden, diese Spannung zu meistern, sowenig die Stimmen im Chor des Judentums miteinander zu harmonisieren scheinen, die Juden stört diese Disharmonie nicht. Sie sehen in der Vielfalt kein Zeichen der Schwäche, sondern vielmehr der Stärke. Die Forderung nach einem für alle verbindlichen Synhedrion müßte daher als ganz unrealistisch zurückgewiesen werden. Aber trotz aller Verschiedenheiten gibt es für alle Richtungen dennoch Gemeinsames. Gemeinsam ist die Liebe zum historischen und zum heutigen Israel, das Wissen, daß alle Juden füreinander verantwortlich sind, die Liebe zum Land Israel und die Erkenntnis, daß die Zukunft des Judentums davon abhängen wird, wieweit Israel nicht nur ein Sammelbecken aller möglichen Richtungen, sondern ein Quellgrund der Erneuerung wird. Gemeinsam ist schließlich den Juden die Liebe zur Menschheit und die Überzeugung, daß derjenige, der den Menschen schändet, Gott schändet. Aus der Diskussion verdient die Antwort hervorgehoben zu werden, die Dr. Ehrlich auf die Frage gab, ob das orthodoxe Judentum nicht der Toleranz ermangele. Er wies darauf hin, daß in allen Religionen Orthodoxie einspurig ist, daher in gewisser Weise zur Intoleranz neigt, zugleich aber auch von einem starken Verantwortungsbewußtsein getragen ist. In den letzten dreihundert Jahren war es der Wunsch und der Wille der meisten Menschen, Zäune einzureißen. Es sei daher nicht schlecht, wenn es als Korrelat Menschen gäbe, die die Zäune aufrichten, die notwendig sind: „Ich bin der Orthodoxie dankbar; ich lebe dank der Orthodoxie; denn ohne sie gäbe es kein Judentum mehr.“

Auf die Geistesgeschichte und auf die politische Geschichte der Neuzeit haben stärker noch als gläubige ungläubige Juden eingewirkt. Insbesondere läßt sich aus der Geschichte des Sozialismus der Anteil jüdischer Denker und Politiker nicht wegdenken. Über ihn sprach Professor Friedrich *Heer*, Wien, in seinem Referat „Jüdische Messianismen im 20. Jahrhundert. Probleme des ‚jüdischen Marxismus‘“. Friedrich Heer war der eine unbequeme Referent dieser Tagung. – Über den anderen, Jochanan *Bloch*, wird gleich noch zu berichten sein. – Für den Wiener Historiker ist das 20. Jahrhundert ein Jahrhundert säkularer Bewegungen und religiöser Aufbrüche, die ohne die jüdischen Denkenergien, die mit dem Zeitalter der Emanzipation freigesetzt wurden, wohl kaum eine solche Dynamik gewonnen hätten. Dabei wurden nicht nur Anregungen neuerer jüdischer Denker sondern auch die Botschaft der alttestamentlichen Propheten wirksam. Warum aber ergossen sich die freiwerdenden religiösen Kräfte nach dem Niederlegen der Gettomauern nur zum geringsten Teil in das Christentum, kamen statt dessen weitgehend dem Sozialismus zugute? Im spätmittelalterlichen Spanien konnten tatsächlich viele Juden den Weg in die Kirche finden. Auch der romantische Katholizismus des frühen 19. Jahrhunderts

wirkte für viele Juden anziehend. Aber der erstarkende Antisemitismus innerhalb der christlichen Kirchen wirkte als Riegel. Aber es gibt nach der Überzeugung Heers noch einen anderen Riegel, die Erkenntnis, daß für messianische Bewegungen in der Neuzeit bis nahe zur Gegenwart in den Großkirchen kein Platz war. In dem so machtvollen jüdischen Bildungsstreben aber sind messianische Elemente enthalten. Sie kamen dem Sozialismus zugute; denn die Sozialisten verstanden ihr politisches Kämpfen als Bildungsauftrag. Juden fühlten sich von ihnen angezogen und teilten ihre Messianismen den sozialistischen Bewegungen mit, denen sie zuströmten. Sie waren diesen neuen Bewegungen zunächst willkommen, durften sich auf ihren Schlachtfeldern opfern, sahen sich allerdings auch hier bald einem heftigen Antisemitismus ausgesetzt. Konservative und Sozialisten, so verschieden sie sonst in ihren Anschauungen waren, stimmten in dem Vorwurf überein, Juden seien zersetzend, denn Juden stellten alles in Frage, was erfragt werden muß. Von der Religion der Väter wie der christlichen Religion enttäuscht, sind viele jüdische Sozialisten zu Atheisten geworden, aber sie sind nicht schlechthin ungläubig. Sie besitzen einen atheistischen Glauben, den Glauben an ihre Weltverantwortung. Darin ist ihr Messianismus lebendig. Es ist ein Messianismus ohne Messias; denn die Erfahrungen mit Messiasen waren furchtbar. In ihrem atheistischen Glauben erscheinen ihnen die Religionen als ungeheure Illusionen. Sie sehen die großen Nationen, die den Weg zur Bestialität gehen, sie sehen den Terror in den sozialistischen Staaten. Darum wollen sie, daß *alle* Tempel brennen. Atheistische gläubige Juden weigern sich, ihr Denken als Glauben ansprechen zu lassen, in dem sie sich doch als Erben der Propheten erweisen, ihr Kampf um einen Weltbund des Friedens ist Erbe der Propheten. Ihr Glaube sollte darum von wachen Christen aufgegriffen werden als missing link zur stärkeren Einwurzelung in Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft der Welt. Heer unterstrich, daß unter dem Vorzeichen von Theismus sowohl als auch Atheismus Schreckliches geschehen ist, aber er betonte auch, daß die Hoffnung bleibt, daran zu arbeiten, daß sich wenigstens einige Menschen finden, die dem Schrecklichen Einhalt gebieten. Der Reichtum der Durchblicke, die dieses Referat bot, wirkte auf einen gewissen Teil der Hörer befremdlich, manche waren auch wohl schon von vorneherein mit Vorbehalten gekommen, verärgert über die Thesen aus Heers letzter großer Publikation „Gottes erste Liebe“. Aber der Wiener Historiker fand einen beredten Anwalt in dem Münchner Philosophen Alois Dempf, der für die wertvollen geschichtsphilosophischen Durchblicke dankte. Dann stellte er die Frage, ob Messianismus nicht als Unterdrücktenideologie gewertet werden müßte. Leider wurde wegen der Kürze der zur Diskussion zur Verfügung stehenden Zeit diese Frage nicht weiter erörtert. Sie ist wohl auch nicht so ohne weiteres bündig zu beantworten. Aber sie zu klären, wäre sehr notwendig.

Der zweite unbequeme Redner dieser Tagung war Jochanan Bloch, Berlin. Schon der Titel seines Referates „Der unwiderrufliche Rückzug auf Zion“ war eine Herausforderung. Bloch bestreitet die Berechtigung, ja sogar im Grunde die Möglichkeit einer Bewahrung des Jüdischseins im Exil, nachdem es gelungen ist, den Staat Israel zu errichten. Der Sechstagekrieg im vergangenen Jahr hat Israel große Gebiete gewinnen lassen. Für den

Referenten handelt es sich dabei um befreite, nicht um besetzte Gebiete. Nur wer sich mit der Diaspora versöhne, könne sich mit den alten Grenzen versöhnen. Aber selbst wenn Israel auf die Waffenstillstandsgrenzen von 1949 zurückkehre, so sei es in Zukunft zur Expansion gezwungen, um die Voraussetzungen zu einer weiteren Masseneinwanderung zu schaffen. Ein Volk, das teils in seinem Land, teils im Exil lebe, sei eine Anomalie. Diese Anomalie müsse aufgehoben werden. Allerdings gäbe es auch unter den Israelis Anhänger dieser Anomalie, nicht zuletzt sei Ernst Simon ein Sprecher dieser Gruppe.

Professor Ernst Simon nahm den ihm zugeworfenen Fehdehandschuh auf. Seine Antwort ergab sich als Konsequenz aus seinem Referat über „Totalität und Antitotalitarismus als Wesenszüge des überlieferten Judentums“. Bibel und mündliche Überlieferung sind unentbehrlich; denn die Bibel ist nach jüdischem Verständnis nicht allein aus sich interpretierbar, sie bedarf der Überlieferung als Regel des Verständnisses. Am Beginn der Traditionskette steht der Patriarch, der die Offenbarung an das Volk weitergibt, während der Prophet Zeuge der persönlichen Offenbarung ist, die er für das Volk erfährt. Vor allem im Talmud fand die Überlieferung ihren Niederschlag. Als tragende Idee des talmudischen Judentums hob Simon die partielle Askese hervor, in der der Mensch darauf verzichtet, alles zu tun, was er an sich tun kann. So nimmt er nicht jede an sich bekömmliche Speise und nicht jederzeit Speisen zu sich; so bejaht er zwar Ehe und Familie, enthält sich jedoch zuweilen; so nimmt er nicht jeden finanziellen Vorteil wahr. Das überlieferte Judentum sagte Nein zu allen großen Angeboten der Erlösung, zum Christentum, aber auch zum Bolschewismus. Die Schlechtesten der Juden verharren beim Nein, weil sie an Erlösung überhaupt nicht glauben konnten, die Besten, weil sie jedes Angebot kritisch prüften, für ungenügend befanden und sich weiter auf den Weg machten, Zeugen der kommenden Erlösung zu sein. Das kritische Prüfen ergibt sich aus der für das Judentum charakteristischen Haltung des Lernens. Sie billigt auch den Patriarchen keine Unfehlbarkeit zu, sie zeichnet auch die Meinung des Widersprechenden, der Minorität auf; denn es gibt ein Wachstum der Erkenntnis, die Meinung der Minorität kann daher einmal in der Zukunft sich bewähren. Dann wird aus der Minorität die Majorität. Das Judentum hat Mauern, aber gerade weil es Mauern hat, kennt es Heil auch außerhalb dieser Mauern, kennt es die Gerechten und Frommen der Völker an. Es kennt eine Totalität der Lebensordnung, aber es widerstreitet einem Totalitarismus. Gewiß, auch im Judentum gibt es die Gefahr eines Totalitarismus, eine Versuchung zur Absolutsetzung relativer Werte. Doch wird diese Gefahr durch tätiges Harren gebannt.

Die Versuchung zur Absolutsetzung, nämlich des Landes, nämlich Erez Israel als einzig möglichen Ortes für das Judentum unter Negierung der Bedeutung und des Rechtes der Diaspora, wurde für Ernst Simon in der Geschlossenheit der Ansichten von Jochanan Bloch besonders deutlich. Darum widersprach er ihm aufs entschiedenste. Den Ausdruck „befreite Gebiete“ verwarf er mit der Begründung, daß der Boden unschuldig, neutral sei, es daher nur befreite oder geknechtete Menschen geben könne. Israel habe über die besetzten Gebiete keine Souveränität. Wollte es sie seinem Staatsgebiet einverleiben, so schlosse es jede Möglichkeit der Verhandlung mit den arabischen Staatsmännern aus,

könnte den Teufelskreis der Isolierung nicht sprengen, perpetuiere die Kriegssituation. Man dürfe die Augen nicht vor der Tatsache verschließen, daß die arabische Minorität nicht von Juden beherrscht sein wolle. Die nationale Befreiungsbewegung dürfe nicht durch eine Haltung geschändet werden, die es Israel nicht mehr erlaube, mit den Kräften der Freiheit zusammenzuarbeiten. Die Auseinandersetzung zwischen Ernst Simon und Jochanan Bloch war in der Sache hart, in der Form höflich, ja geradezu freundschaftlich. Der Ernst dieser Diskussion und ihre Offenheit bei Wahrung der nötigen Fairneß nötigte den Hörern Anerkennung, ja Bewunderung ab.

Mit besonderer Spannung mußten angesichts dieser Auseinandersetzung die Hörer die Ausführungen des israelischen Botschafters in Rom, Ehud *Avriel*, erwarten, der über „Judentum und Israel im Spannungsfeld von Weltpolitik und Weltreligionen“ sprach. Er wies darauf hin, daß das hebräische Wort weniger emotionsgeladen ist als die Ausdrücke „besetzt“ oder „befreit“, der hebräische Ausdruck besage nicht mehr und nicht weniger als „das Land, das wir halten“. Der Junikrieg war von Israel weder erwartet noch gar erwünscht. Die Gebiete, die Israel im Verlauf der Kämpfe zufielen, versetzten es aber erstmals in einen Besitz, um den es sich für die Araber lohnt zu verhandeln. Erstmals seit 1948 bietet sich durch die Gebiete, die Israel nun „hält“, die Chance zu einem Gespräch mit den Arabern außerhalb der Staatsgrenzen. Nach Friedensverhandlungen, die zufriedenstellend verlaufen, sind Konzessionen möglich. Der Botschafter verschwieg nicht, daß der Gebietszuwachs freilich neben Vorteilen auch Nachteile mit sich brachte. Vor allem können die Israelis den Arabern dort nicht das Gefühl geben, daß sie von ihren Feinden nicht beherrscht würden. Daran vermöchten auch kleinere Konzessionen nichts zu ändern. Nur ein alle befriedigender Friedensvertrag könnte Abhilfe schaffen. Sollte es nicht gelingen, in absehbarer Zeit einen Frieden zu erreichen, dann drohe erneut die Gefahr eines Krieges. Aber das alles hätte auch Israels Botschafter in Bonn den Hörern sagen können. Wichtiger war es darum *Avriel*, von den Beziehungen zwischen dem *Vatikan und Israel* zu sprechen. Noch sei die Zeit nicht gekommen, diplomatische Beziehungen aufzunehmen. Dazu seien die psychologischen Hemmungen auf jüdischer Seite in Israel zu stark, dazu seien aber auch die Hemmnisse auf seiten des Vatikans noch zu groß, der ja Verpflichtungen gegenüber den christlichen Minderheiten in den arabischen Ländern habe, die Israel verstehen und anerkennen müsse. Übrigens käme es auch gar nicht so sehr auf eine spektakuläre Geste an als vielmehr auf eine zwar stille, aber wirksame Zusammenarbeit. Der Junikrieg habe nicht zuletzt das Ergebnis gehabt, daß nun gemeinsame Interessen zwischen dem Vatikan und Israel bestehen, nicht zuletzt an der Obhut der heiligen Stätten. Daß es aber überhaupt zu Beziehungen zwischen Israel und dem Vatikan gekommen sei, und zwar schon vor der Nahostkrise, sei eine Folge des Zweiten Vatikanischen Konzils und des dort deutlich gewordenen Mutes zur Läuterung in der Katholischen Kirche. Das Gelingen eines christlich-jüdischen Dialoges könne Israel nicht gleichgültig sein; denn er schaffe erst das Klima, in dem die Verbesserung der Beziehungen zum Vatikan möglich wird.

So durfte denn auch auf dieser Tagung nicht ein Vortrag fehlen über „Forderungen und Chancen einer christlich-

jüdischen Begegnung nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil“. Dieses Referat war dem *Berichterstatler* aufgetragen. Seine Aufgabe war es, den Text der Erklärung des Konzils über das Verhältnis der Kirche zu den nicht-christlichen Religionen, genauer den darin enthaltenen Abschnitt über das Verhältnis der Kirche zu den Juden zu erläutern, sodann zu berichten, welche Anregungen bereits verwirklicht worden sind, welche Fragen noch offenstehen und einer Lösung noch harren. Auch unbefriedigende Ergebnisse durften nicht verschwiegen werden. Unklar blieb in der Konzilerklärung, was mit „erwähltem Volk“ gemeint ist, ob nur die Juden des Alten Testaments oder auch die heute lebenden Juden. Trug diese Unklarheit daran Schuld, daß ungeachtet vieler einzelner, die sich für Israel engagierten, so wenig offizielle Stimmen während der Krise Stellung bezogen¹. Ernst Ludwig *Ehrlich* bemerkte in der anschließenden Diskussion, daß das Schweigen der Kirchen als Institution eben zeige, daß christlich-jüdischer Dialog niemals zwischen den Institutionen als solchen, sondern stets nur zwischen einzelnen geführt werden kann. Gewiß wird dieses Gespräch die Partner ändern, wie es Pastor Johann Christoph *Hampe* erwartet; denn jede Begegnung hinterläßt Spuren, ändert uns. Doch da diese Änderungen nicht vorausbestimmbar sind, legte der Berichterstatter mehr Wert darauf, daß dieses Gespräch dazu führen soll, Christen zu besseren Christen, Juden zu besseren Juden zu machen. Für Ernst *Simon* ist das kein geringes Ergebnis. Er bekannte, ein besserer Jude geworden zu sein, indem er erkenne, daß solche Selbstkritik, wie sie hier in der Katholischen Akademie geübt wurde, in einer Versammlung orthodoxer Juden noch nicht möglich sei. Die Offenheit, die Bereitschaft, aufeinander hören zu wollen, war das wichtigste an der Tagung. Fast gleich wichtig war aber auch die Erkenntnis, wie wenig wir voneinander wissen, wie notwendig ein besseres Kennenlernen ist.

11 Der Protest der dänischen Bischöfe vom 3. Oktober 1943 gegen die Verfolgung der Juden

Die dänischen Bischöfe ließen von allen Kanzeln der dänischen Kirchen am 3. Oktober 1943 den folgenden Protest verlesen:

„Wo immer Juden wegen ihrer Religion oder ‚Rasse‘ verfolgt werden, ist es Pflicht der christlichen Kirche, gegen solche Verfolgung zu protestieren ...

Denn die Verfolgung der Juden ist eine Vergewaltigung des Begriffes vom Menschen und der brüderlichen Liebe ...

Denn sie steht im Widerstreit mit dem Gefühl für Gerechtigkeit, die dem dänischen Volke innewohnt und die mit unsrer dänischen, christlichen Kultur durch Jahrhunderte untrennbar verbunden ist. Wir verstehen religiöse Freiheit als das Recht, unsere Gottesverehrung so auszuüben, wie dies uns unser Gewissen befiehlt, und in der Weise, daß niemals irgend jemand wegen seiner ‚Rasse‘ und Religion seiner Rechte, seiner Freiheit oder seines Eigentums beraubt werden darf.

¹ Vgl. Friedensdiplomatie – Was blieb die sogenannte christliche Welt schuldig? In: FR XIX/69/72, S. 18 f.

Ungeachtet unserer verschiedenen religiösen Ansichten werden wir für die Sache kämpfen, auf daß unsere jüdischen Brüder und Schwestern dieselbe Freiheit bewahren können, die wir höher bewerten als das Leben selbst ...“

(In: „The Israel Digest“ [XI/22], Jerusalem, 1. 11. 1968, p. 3. Aus dem Englischen übersetzt.)

12 Memorandum über Passions-Spiele¹

Von dem Sekretariat der nordamerikanischen Bischofskonferenz für katholisch-jüdische Beziehungen vom 28. 2. 1968.

Das Büro des Sekretariats der nationalen katholischen nordamerikanischen Bischofskonferenz für katholisch-jüdische Beziehungen hat am 28. Februar 1968 die untenstehende Erklärung über Passions-Spiele herausgegeben. Sie wurde für den geschäftsführenden Ausschuß von den untenstehenden Mitgliedern unterzeichnet, die an der Zusammenkunft in der Seton Hall Universität am oben genannten Tage teilnahmen, in Beratung mit dem Kollegium der Konsultoren des Sekretariats.

Die Erklärung lautet:

Mehr noch als andere Zeiten des Kirchenjahres lenkt die Fastenzeit die Aufmerksamkeit der Christen auf das Leiden Christi. In dieser heiligen Zeit, besonders in der Karwoche, ruft die Kirche ihre Gläubigen auf, das Leiden Christi zu betrachten. Vielerorts ist es Brauch, die Liturgie durch fromme Übungen, auch durch Passions-spiele, zu ergänzen.

Solche Darstellungen werden, wenn auch nicht mehr so häufig wie früher, immer noch an einigen Orten aufgeführt. Ihr Hauptzweck ist ein religiöser. Werden sie aber unachtsam geschrieben oder aufgeführt, so können sie antisemitische Reaktionen hervorrufen. Müssen wir ausdrücklich sagen, daß derartige Reaktionen echter christlicher Frömmigkeit ebenso wenig entsprechen und diese sogar verletzen, wie sie auch gegen den Sinn der Heiligen Schrift verstoßen und unseren jüdischen Brüdern gegenüber. In der Vergangenheit haben vereinfachte und irrige Interpretationen der Heiligen Schrift zu der Anklage beigetragen, daß das jüdische Volk für alle Zeiten eine einzigartige Verantwortung am Tode Jesu trage. Die Geschichte ist Zeuge von den dadurch hervorgerufenen Ungerechtigkeiten und Haß, die den Juden widerfahren sind, weil man sie als schuldig am Tode Christi und deshalb als verflucht angesehen hat. Das von uns zuvor Gesagte gilt auch ebenso in Bezug auf Predigt und Lehre über die Passion Christi.

Das II. Vatikanische Konzil hat sich in seiner Erklärung über die Juden mit diesem Problem befaßt und darauf gedrängt, daß „alle dafür Sorge tragen, daß niemand in der Katechese oder bei der Predigt des Gotteswortes etwas lehre, das mit der evangelischen Wahrheit und dem Geiste Christi nicht im Einklang steht“. Ferner erinnert uns das Konzil daran, daß „man dennoch die Ereignisse seines Leidens weder allen damals lebenden Juden ohne Unterschied noch den heutigen Juden zur Last legen kann“. Die Konzilsväter machen sich die Versicherung des heiligen Paulus zu eigen: „daß den Juden

die Annahme an Sohnesstatt gehört, ... um der Väter willen“. Daher, so fährt die Erklärung fort, „darf man die Juden nicht als von Gott verworfen oder verflucht darstellen, als wäre dies aus der Heiligen Schrift zu folgen“. „Die Kirche“, so schließt die Erklärung, „hat immer gelehrt und lehrt, daß Christus ja in Freiheit, um der Sünden aller Menschen willen, sein Leiden und seinen Tod aus unendlicher Liebe auf sich genommen hat.“ Die Kirche erwartet, daß alle Glieder der Kirche diese Grundsätze treu halten.² Eine besondere Verantwortung aber haben Autoren und Hersteller von Passionsspielen, Prediger, Katecheten und Erzieher, denn es ist leicht, Juden in einer Weise so darzustellen – und dies sogar unbeabsichtigt –, daß ihre Rolle an der Passion falsch oder übertrieben dargeboten wird.

Wenn man die Passion beschreibt, ist es beispielsweise möglich: 1. Die Tatsache zu verbergen, daß Jesus Jude ist und daß sowohl Seine Freunde wie auch Seine Feinde in dem Drama Juden sind; 2. den Eindruck zu erwecken, als ob die meisten Juden zur Zeit Jesu seinen Tod wollten, wobei man aber unterläßt zu zeigen, daß das Geheimnisvolle um das Verhör Jesu in der großen Gefolgschaft – die er in Jerusalem hatte – begründet war; 3. die „Menge“ vor dem Palast des Gouverneurs in einen schreienden „Mob“ zu verwandeln, als ob dieser ganz Jerusalem oder sogar ganz Israel darstelle; 4. Pilatus – den seine Geschichtsschreiber als unbarmherzigen Tyrannen gekennzeichnet haben – als schuldlosen und freundlichen Dabeiseienden zu verzeichnen; 5. jene Evangelientexte hochzuspielen, die von einer uniformierten Zuhörerschaft einer irrigen Interpretation unterliegen, so wie „Sein Blut komme auf uns und auf unsere Kinder“ (Mt 27, 23–25).³

Es ist auch möglich, daß die jüdischen Feinde Jesu in den Passionsspielen durch Charakterisierungen, Typenzeichnung und Kostüme in ein Licht geraten, das als eine Schmähung des jüdischen Volkes erscheint. Man kann eine Probe solcher Erfindungen in gewissen Spielen sehen, die durch Karikaturen die Feinde Jesu als uneinnehmende Gestalten darstellen und seine Anhänger als schöne und anziehende Typen.

Passionsspiele, Predigten und Lehren über die Passion beinhalten mehr als die Frage katholisch-jüdischer Beziehungen. In Wirklichkeit beinhalten sie in hohem Grade den Begriff authentischer katholischer Geistigkeit. Christliche Pastoren und Erzieher sind verpflichtet, Jesus den Gekreuzigten zu verkünden, aber dabei dürfen die Augen der Gläubigen angesichts des Tuns der Menschen, seien es Juden oder Heiden, niemals von der Liebe und dem Triumph Christi abgelenkt werden. Vielmehr müssen sie versuchen, in den Herzen ihrer Zuhörerschaft eine größere Gottes- und Menschenliebe zu erwecken und sie erinnern, daß jene, die die Rolle in dem Drama der Passion spielen, nach christlicher Ansicht, die Vertreter von uns allen sind.

Für den geschäftsführenden Ausschuß des Sekretariats: Rt. Rev. Msgr. George G. Higgins, Rt. Rev. Msgr. John M. Oesterreicher, Rev. Edward H. Flannery, Sr. K. Hargrove R.S.C.J., Rev. John B. Sheerim, C.S.P. Rev. Bernard J. Law, ex officio.

² Vgl. o. S. 57.

³ Vgl. Karl H. Schelke: Die Selbstverfluchung Israels nach Matthäus 27, 23–25. In: FR XVIII, 65/68, S. 52. (Anm. d. Red. d. FR).

¹ Press Release, 28. 2. 1968.

Die Revision des Oberammergauer Passionsspieltextes

Die Öffentlichkeit soll in nächster Zeit eine Verlautbarung von dem Oberammergauer Passionsspiel-Komitee über die Neubearbeitung des Passionsspiels erhalten.⁴

In Deggendorf

Die auf einen angeblichen Hostienfrevl zurückgehenden zwölf mittelalterlichen Bildtafeln im Presbyterium der Grabkirche werden abgenommen.

Die Bildunterschriften wurden 1961 entfernt⁴.

⁴ Vgl. FR XIII/50/52, S. 79/80, a. a. O. XVIII/65/68, S. 62.

13 Die theologische Grundlage für den jüdisch-christlichen Dialog

Von Gregory Baum OSA, Toronto (Ont.)¹

Diesen Beitrag zur christlichen Selbstbesinnung und zur Diskussion geben wir wieder aus der „Orientierung“ (32/3 und 4, Zürich, 15. und 29. 2. 1968).

Der jüdisch-christliche Dialog konfrontiert die Kirche mit tiefgreifenden theologischen Fragen. Zuallererst erhebt sich das Problem, ob nicht der Dialog mit den Juden den christlichen Standort zweideutig macht. Müssen Christen nicht versuchen, die Juden zum Glauben an Jesus Christus zu bekehren? Im Dialog wünscht jeder Partner, den andern zu verstehen, ihn dort zu respektieren, wo er sich befindet, und die Erkenntnis des eigenen Glaubens in der Herausforderung durch den andern zu vertiefen. Ist nicht ein offener Dialog solcher Art Verrat am christlichen Missionsauftrag?

Bevor ein Christ sich in den Dialog mit einem Juden einläßt, muß er ihm sagen, was seine Absicht als Christ ist. Es wäre ethisch nicht vertretbar, wollte man Juden zur Teilnahme an einem offenen Dialog auffordern, wenn man auch nur in seinen verborgensten Gedanken die Vorstellung nährte, solchen Dialog geschickt dafür nutzen zu wollen, die Juden auf die christliche Seite zu bringen. Die Geschichte der christlich-jüdischen Beziehungen hat die Juden gelehrt, christlichen Bekehrungsversuchen gegenüber auf der Hut zu sein. Wenn die Christen ihre Absichten nicht offen dartun, werden die Juden dazu neigen, den Dialog als neue Methode von Proselytenmacherei anzusehen.

Halten die Christen unwiderruflich daran fest, daß die Kirche verpflichtet ist, den Juden das Evangelium zu predigen, sie also zu Christen zu machen, so müßte das ehrlich gesagt werden. Die Christen müßten sich dann weigern, in einen Dialog mit Juden einzutreten, und müßten nach einem friedlichen modus vivendi mit ihnen trachten, der sich auf anderer Grundlage aufbaut.

¹ Gregory Baum, geboren am 20. Juni 1920 in Berlin. Priesterweihe 1954. 1947 erwarb er den MA in Mathematik an der Staatlichen Universität Ohio, USA. 1956 promovierte er in Freiburg (Schweiz). Er ist Professor am St. Michael's College, Toronto (Ont.), Kanada, und beratendes Mitglied des Sekretariates für die Einheit der Christen. Er ist der Herausgeber der Zeitschrift „The Ecumenist“ und Mitherausgeber des „Journal of Ecumenical Studies“. Von seinen Schriften wurde „The Jews and the Gospel“ (1961) ins Deutsche übertragen: „Die Juden und das Evangelium“, Benziger-Verlag, Einsiedeln 1963.

Das zweite Problem, das sich für den jüdisch-christlichen Dialog stellt, betrifft die christliche Wertung der jüdischen Religion. Ist die jüdische Religion alttestamentlicher Glaube und folglich eine Etappe auf dem Weg zum Evangelium? Ist jüdische Religion ein System der Gottesverehrung, über das man hinausgeschritten ist, das also keine Existenzberechtigung mehr hat? Können wir die Juden nur insoweit anerkennen, als sie auf dem Weg sind, Christen zu werden, oder können wir den Judaismus als eine Religion eigenen Rechtes ansehen? Dürfen wir die Juden anerkennen als das, was sie sind? Ist in dem Erlösungsplan Gottes für die Menschen, wie er in Christus offenbar wird, Platz für das Judentum? Das sind sehr schwere Fragen; aber wenn die christliche Kirche nicht gewillt ist, sich ihnen ehrlich zu stellen, kann jüdisch-christlicher Dialog von den Juden nicht ernst genommen werden.

Erlaubt das Selbstverständnis der Kirche die Existenz eines zweiten Volkes, das sich als erwählt betrachtet? Kann der christliche Theologe dem jüdischen Selbstverständnis wirklichen Sinn geben?

Man könnte darauf hinweisen, daß die Juden selbst das gleiche Problem haben. Erlaubt ihnen ihr eigenes Selbstverständnis, anzuerkennen, daß Christen irgendwie Erben des Alten Bundes sind? Juden sind geneigt, freundliche, brüderliche und vorurteilsfreie Christen als gute Menschen innerhalb der verschiedenen Völker zu sehen. Ein Christ kann sich damit nicht zufrieden geben. Er sieht sich nicht als Angehöriger seines Volkes außerhalb des Bundes. In Christus versteht er sich als Sohn Abrahams, der an den Verheißungen des Alten Bundes teilhat, also als echten Israeliten. Erlaubt es das jüdische Selbstverständnis, Christen Anteil am Bund mit Gott zu gewähren?

In dem vorliegenden Aufsatz möchte ich zwei eng miteinander verwandte Fragen behandeln, die an die Kirche gestellt sind:

→ Gibt es ein Verständnis des christlichen Missionsauftrages, das nicht auf die Bekehrung der Juden abzielt?

→ Gibt es eine Sicht der Heilsgeschichte, die die Anerkennung des gegenwärtigen Judaismus als einer Religion erlaubt, in der Gott selber mit den Menschen in Verbindung tritt?

Ein neuer Zugang aus neuem Glaubensbewußtsein

Ehe wir uns, wenn auch kurz, theologisch mit diesen Fragen beschäftigen, möchte ich von dem bemerkenswerten Wandel sprechen, den gerade hier die Überzeugungen des katholischen Volkes erfahren haben. Durch die Entwicklung der Theologie, die mit dem Vatikanum II ihren Anfang nahm, hat sich das katholische Selbstverständnis tiefgehend gewandelt, zumal bei solchen Katholiken, denen der Glaube lebenswichtig ist. Dieses neue Selbstverständnis hat für viele neue Überzeugungen Raum geschaffen. Der Katholik, der eng mit der Kirche verbunden ist, fand einen völlig neuen Zugang zu andern Menschen; und zwar einen Zugang, der auch dann in seinem Glauben gründet, wenn er nicht immer eine angemessene theologische Rechtfertigung dafür aufzeigen kann.

Ich war vor einiger Zeit Gast eines Klosters in den Vereinigten Staaten und traf dort mehrere aus dem Judentum konvertierte Priester. Es handelte sich um Männer, die in jüdischen Familien aufgewachsen waren. Als sie heranwuchsen, bedeutete ihnen die Religion ihrer Eltern und ihrer Umgebung nicht mehr viel; damals fanden sie in der christlichen Verkündigung Antwort auf ihre schweren Lebensfragen. So waren sie katholisch und schließlich Priester und Mönche der Kirche geworden. Ihr

neuer Glaube an Christus, den einzigen Mittler zwischen Gott und Mensch, war ihnen anfangs aber auch Ursache der Sorge um ihre Familien. Sie litten unter dem Gedanken, daß Menschen, die ihnen so teuer waren, nicht zur Kirche gehörten. Wenn sie auch mit ihren Familien und Freunden nicht darüber sprachen, so hegten sie doch den innigen Wunsch, daß die Juden sich zum christlichen Glauben bekehren möchten. Seit jener Zeit hat sich ein bemerkenswerter geistiger Wandel in den Priestern vollzogen, dessen theologische Dimensionen ihnen selber noch nicht voll bewußt sind. In ihrem Verständnis des Evangeliums hat sich irgend etwas ereignet, das ihr Sehnen nach der Bekehrung der Juden zum Christentum abklingen ließ. Sie verlangten danach, daß die Juden sich der Stimme Gottes öffnen, daß das Gespür für seinen Geist in ihnen erwachen möge, damit sie zur Weisheit, Freundschaft und Herzensfreiheit gelangen; aber es kümmert sie nicht, ob es ihnen als Juden oder als Christen zuteil wird.

Manche tiefgläubigen Katholiken sind zur Überzeugung gelangt, in einem Menschen, der sein Leben nach den Grundsätzen der Moral aufbaue, vollziehe sich etwas Wunderbares, Gott arbeite als Erlöser in ihm. Wenn sich nun Christen einem solchen Menschen mit Bekehrungsabsichten nähern, versagen sie dadurch diesem wunderbaren Tun Christi in diesem Menschen die Anerkennung. Durch ihren Mangel an Ehrfurcht sind diese Eiferer dem Königtum Gottes eher im Weg, als daß sie es ausbreiten. Zu dieser Auffassung kommen heute viele Katholiken, denen der Dienst am Evangelium aufrichtiges Anliegen ist.

Nun, es entspricht katholischer Tradition, daß man bestimmten Erkenntnissen, die in gläubigen Menschen zur Überzeugung ausreifen, mit größtem Ernst begegnet. Durch die geistliche Einsicht solcher Christen kann der Heilige Geist sehr wohl zur ganzen Kirche sprechen. In den nun folgenden Überlegungen möchte ich mehrere theologische Thesen vorlegen, die zur Aufhellung des christlich-jüdischen Dialogs beitragen wollen. Meine Überlegungen zu diesen Thesen werden kurz sein. Sie theologisch so eingehend zu behandeln, wie sie es verdienen, würde den Umfang dieses Aufsatzes überschreiten.

Die erste These, die ich vorbringen möchte, ist diese:

→ Nach christlichem Glauben spricht Gott im Gottesdienst der Synagoge auch weiterhin zu seinem Volk.

Der Konflikt Jesu mit der Synagoge

Steht diese Behauptung in Einklang mit der Schrift? Eine oberflächliche Lektüre des Neuen Testamentes scheint den entgegengesetzten Eindruck zu erwecken. Wir finden dort eine Fülle von Stellen, die dem Glauben der Christusgläubigen den schuldhaften Unglauben der Zeitgenossen Jesu entgegenhalten, welche sich weigerten, seine Botschaft zu vernehmen. Der Konflikt Jesu mit der Synagoge ist für die Evangelien zentral.

In den Apostelbriefen hat die Rivalität zwischen Kirche und Synagoge ihre Spuren hinterlassen: sie stellen die Freiheit des Neuen Bundes oft in Gegensatz zu der Knechtschaft, die der Alte Bund geschaffen hat. Liest man das Neue Testament in einer bestimmten Sicht, so könnte man zu dem Schluß kommen, die Juden seien ein Volk von Ungläubigen gewesen; hartherzige Menschen, hineingeboren in ein legalistisches Religionssystem, die sich weigerten, Gottes Ruf in Glauben und Freiheit hinein zu

folgen. Leider gibt es in der christlichen Literatur reichliche Beweise für antijüdische Predigten. Wir haben die Juden als ein Volk dargestellt, das tief im Schatten lebt, ausgeschlossen aus Gottes Barmherzigkeit; eine Gemeinschaft, die der lebenspendenden Gnade Gottes beraubt ist.

Als auf dem Vatikanischen Konzil die Deklaration über die jüdisch-christlichen Beziehungen diskutiert wurde, verwiesen einige Bischöfe auf Stellen des Neuen Testamentes, die darauf hinzuweisen scheinen, daß Jesus die Juden um ihres Unglaubens willen verdammt habe und daß die Juden der Synagoge sich durch die Entscheidung ihrer Führer selber von den Verheißungen des Alten Testamentes ausgeschlossen hätten.² Als Antwort für die Konzilsväter versuchte das Sekretariat für die Einheit der Christen – das für den Entwurf des Dokumentes verantwortliche Gremium – einen exegetischen Schlüssel für die korrekte Interpretation der harten Worte zu liefern, die im Neuen Testament gegen „die Juden“ gerichtet sind. Diese kurze Erklärung erschien mit den übrigen offiziellen Kommentaren in der „*Expensio modorum*“, die an die Konzilsväter verteilt wurde. Sie wurde bisher weder übersetzt noch veröffentlicht. Deshalb sei hier eine Übersetzung gegeben.

„Zum Verständnis der harten Verurteilung der Juden im Neuen Testament müssen die folgenden grundsätzlichen Feststellungen beachtet werden:

1. Viele dieser harten Worte sind nicht als endgültiges Gericht über das Volk gemeint, sondern vielmehr als prophetische Drohungen, die das Volk zur Umkehr rufen sollen, und so bleiben sie auch immer an uns Christen gerichtet, wenn wir die Berufung vergessen, die wir empfangen haben (Mt 3,7–10; Apg 7,51–53; Mt 8,11–22).
2. Viele der harten Urteile beziehen sich auf die Führer des Volkes und auf jene Gruppe der Bevölkerung von Jerusalem, die in der Verwerfung Jesu willig ihren Führern folgte. Diesem ‚bösen Geschlecht‘ sagte Jesus die Züchtigung und Strafe voraus, die mit der Zerstörung des Tempels und der Vernichtung der Stadt über sie kamen. Es ist aber nicht erlaubt, das, was in diesen Sätzen gesagt wird, auf alle Generationen der Juden anzuwenden (Mt 23,29–39; 27; 25; 1 Thess 2,15 und Lk 19,42–46).
3. Andere harte Urteile künden dramatisch an, daß die Synagoge, weil sie Christus nicht annahm, sich selber von den messianischen Verheißungen ausgeschlossen hat, die durch ihn gemacht worden sind (Jo 1,11; 8,21–24; Apg 28,23–29; Gal 4, 25–26; Röm 9,30–31). Es ist wahr, daß Israel jetzt nicht mehr das Sakrament zur Erlösung der Welt ist. Das aber wird nicht zutreffend damit ausgedrückt, daß man sagt, Israel sei ‚verworfen‘ oder ‚verflucht‘. Die Schrift lehrt uns, daß Gottes Liebe seinem Volke immer folgt. Das wird mit aller Klarheit im Römerbrief gesagt, wo wir belehrt werden, daß die Verheißungen Gottes, die er den Vorvätern gemacht hat, nicht zurückgenommen werden (Röm 11,28).“

Wenn wir das Neue Testament lesen und diese Grundsätze im Auge behalten, dann wird uns klar, daß der Konflikt Jesu mit seinem eigenen Volk, wie er in den Evangelien dargestellt wird, nicht als historische oder theologische Quelle für das Verständnis des Judaismus benutzt werden kann, und zwar weder des Judaismus des ersten Jahrhunderts noch irgendeines andern. Der Konflikt

² Vgl. Msgr. Carli und die Juden. Eine Entgegnung von Heinrich Spaemann. In: FR XVI/XVIII, 61/64, 1965. Beilage zu der Konzils-erklärung (Anm. d. Red. d. FR).

Jesu mit der theologischen Institution seiner Zeit ist nichtsdestoweniger für den Christen höchst bedeutsam. Er zeigt ihm die ständigen Versuchungen, denen die religiöse Institution – jede religiöse Institution – ausgesetzt ist, und zeigt die Notwendigkeit, daß prophetische Stimmen die Erkrankung der Institution aufdecken und Bekehrung und Reform einleiten. Anders ausgedrückt: Die harten Worte, die Jesus an die Führer seiner Generation richtete, an die Männer also, die „Hohe Priester“ und „Pharisäer“ genannt wurden, sind auch weiter Gottes Botschaft, die nun der christlichen Kirche gilt. Der Konflikt Jesu mit der Synagoge seiner Tage gehört zur christlichen Ekklesiologie. Die Anklage Christi gegen die religiösen Führer Jerusalems dauert als seine immerwährende Herausforderung an die Kirche selber fort. Aus der Tatsache, daß die Christen sich gegen diese Erkenntnis sträuben, ist es meines Erachtens zu erklären, daß das Neue Testament antisemitisch mißverstanden wurde. Jesus beschreibt die Verformungen, denen Religion ausgesetzt ist: die mannigfachen Möglichkeiten zu Selbstgerechtigkeit, Fanatismus, Heuchelei und Herzenshärte; zu bequemen Bündnissen mit politischen Parteien; zu falschem Vertrauen auf das Ritual; zum Sichklammern an überholte Bräuche; zur Ablehnung von Reformen unter Berufung auf die Tradition; zu Priesterhochmut; zur Liebe der Hohenpriester für weltliche Prachtentfaltung. Nur Blindheit der Christen konnte glauben, solche Aussprüche bezögen sich nicht auf die Kirche. Es wäre verhängnisvoll, wenn der schöne Wunsch, unseren jüdischen Brüdern in Freundschaft verbunden zu sein, die harten Worte Jesu gegen den gesamten Religionsbetrieb seiner Zeit verharmlosen wollte. Alle Institutionen, und so auch wir, die christliche Kirche, haben sie bitter nötig.

Die Zukunft der jüdischen Religion

Nur sehr wenige Stellen des Neuen Testaments sprechen von der Zukunft des Judentums. Die Autoren des Neuen Testaments standen in Konflikt mit der Synagoge; darum setzten sie die Polemik Jesu gegen die religiösen Führer Jerusalems fort. Sie wollten die Herrlichkeit des Neuen Bundes, den Gott in Christus mit allen Menschen geschlossen hat, herausheben gegenüber der Bedeutung des Alten Bundes, den Gott mit seinem Volk durch Moses schloß. Einige wenige Stellen des Neuen Testaments transzendieren die Konfliktsituation zwischen Kirche und Synagoge. In den Aussagen über die Treue Gottes zu seinen Verheißungen sagt der Apostel Paulus mit unzweideutigen Worten, Gottes Bindung an sein Volk im Bund der Erlösung könne niemals durch menschliche Gegenentscheidung gelöst werden. Der Mensch kann die Wohltaten zurückweisen, die Gottes Barmherzigkeit ihm zugedacht hat; der Bund aber bleibt in Kraft: Gott bleibt bei den Menschen. In Römer 11 lehrt Paulus, daß das Israel, das Christus nicht angenommen hat, doch das vorerwählte Volk bleibt. „Ich sage also: hat Gott sein Volk verworfen? Nimmermehr! Gott hat sein Volk nicht verworfen, das er vorher erwählt hat . . . Ich will euch, Brüder, dieses Geheimnis nicht vorenthalten, damit ihr nicht auf eigene Faust klug seid: die Verstockung eines Teiles ist über Israel gekommen, bis die Vollzahl der Heiden eingegangen ist, aber dann wird ganz Israel gerettet werden . . . Im Hinblick auf das Evangelium sind sie um eurerwillen Feinde Gottes geworden; im Hinblick auf die Gnadenwahl sind sie um der Väter

willen Freunde . . . Denn unwiderruflich sind die Gnaden geschenke Gottes“ (Röm 11,1 f., 25 f., 28 f.).

Paulus glaubt und erklärt es, daß das Werk der Erlösung, das Gott in Christus vollbrachte, die Versöhnung der ganzen Menschheitsfamilie bedeutet und aufgrund der fortdauernden Treue Gottes gegen Israel also auch die endgültige Integration Israels in die Erlösungsordnung einschließt, die in Christus offenbar geworden ist.

Dieser Paulinischen Lehre hat sich das II. Vatikanum angeschlossen. In der „Konstitution über die Kirche“ (Nr. 16) lesen wir folgenden Satz über die Juden:

„ . . . In erster Linie jenes Volk, dem der Bund und die Verheißungen gegeben worden sind und aus dem Christus dem Fleische nach geboren ist (vgl. Röm 9,4–5), dieses seiner Erwählung nach um der Väter willen so teure Volk: die Gaben und Berufung Gottes nämlich sind ohne Reue (Röm 11,28–29).“ Die Erklärung über das Verhältnis der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen (Nr. 4) bestätigt diese Stellungnahme und baut sie etwas weiter aus:

„ . . . Wie die Schrift bezeugt, hat Jerusalem die Zeit seiner Heimsuchung nicht erkannt (vgl. Lk 19,44), und ein großer Teil der Juden hat das Evangelium nicht angenommen, ja nicht wenige haben sich einer Ausbreitung widersetzt (vgl. Röm 11,28). Nichtsdestoweniger sind die Juden nach dem Zeugnis des Apostels immer noch von Gott geliebt um der Väter willen; sind doch seine Gnadengaben und seine Berufung unwiderruflich (vgl. Röm 11,28 f.). Mit den Propheten und mit demselben Apostel erwartet die Kirche den Tag, der nur Gott bekannt ist, an dem alle Völker mit *einer* Stimme den Herrn anrufen und ihm ‚einträchtig dienen‘ (Soph 3,9; vgl. Is 66,23; Ps 65,4; Röm 11,11–32).“³

Wir stellen fest, daß die Prophezeiung des heiligen Paulus über das endgültige Schicksal Israels in einem theologischen Kontext steht, in dem es nicht zur Grundlage einer neuen Missionierung der Juden gemacht werden kann.

Der Tag der vollkommenen Versöhnung ist ein Tag, der „nur Gott bekannt“ ist; die Integration Israels in die durch Christus offenbar gewordene Heilsordnung ist ein Teil der allgemeineren Versöhnung, durch die, wie schon das Alte Testament vorausgesagt hat, alle Völker und Nationen der Welt zu der einen Gottesfamilie vereint werden. In den weiter oben zitierten Stellen finden wir nicht die geringste Andeutung von Proselytenmacherei, und – das darf man wohl hinzufügen – man findet dergleichen auch nicht in der gesamten Deklaration über die jüdisch-christlichen Beziehungen.

Was meint denn nun der hl. Paulus im eigentlichen Sinn, wenn er betont, Israel bleibe Gott stets teuer, es bleibe ein erwähltes Volk, und Gott gereute die Verheißungen nicht, die er dem Volk gemacht habe? Exegeten und Theologen halten ein ganzes Bündel von Interpretationen bereit. Einige gehen so weit, daß sie dem jüdischen Volk eine besondere Mission in dem gegenwärtigen Zeitpunkt der Erlösungsgeschichte zuschreiben. Eine Minimalinterpretation, das heißt eine Auslegung, der die meisten Autoren zustimmen würden, ist die, daß Gott in der Liturgie des Alten Bundes auch weiterhin zu seinem Volk spricht. Mit andern Worten: Der Gottesdienst der Synagoge ist ein Ort, an dem Gott bei seinem Volk gegenwärtig ist, an dem er es zur Erlösung ruft und ihm das Leben des Glaubens schenkt.

³ Vgl. Konstitution über die Kirche. In: FR XVIII/65/68, 1966, S. 20 ff. (Anm. d. Red. d. FR).

Die Bedeutung dieser Lehre ist beträchtlich. Die Christen haben bisher häufig nicht anerkennen wollen, daß jüdischer Gottesdienst Anbetung des wahren Gottes ist. Nach alter kirchlicher Tradition verfiel die jüdische Religion einer Art Blindheit; darum wurde aus dem in Synagogen stattfindenden Gottesdienst nicht Anbetung des wahren Gottes, sondern Verehrung falscher Götter, ja, der Dämonen. Selbst wo man dieser böswilligen Lesart keinen Glauben schenkte, war es doch weithin selbstverständlich, daß jüdischer Gottesdienst leerer Schatten und tönendes Erz blieb, weil der Gott des Bundes, wie man annahm, nicht länger gegenwärtig war. Vor diesem Hintergrund ist die Deklaration des Vatikanum II von höchster Bedeutung: daß nämlich im Einklang mit der Paulinischen Lehre Gott der Herr seines Volkes bleibt und immerwährend seine Verheißungen mitten unter ihm bestätigt. Die katholische Kirche anerkennt hier den Erlösungsstatus der jüdischen Religion. Wenn die Schrift ihm auch nicht die Handhabe bietet, die Sendung des jüdischen Volkes für unser Heute in allen Einzelheiten darlegen zu können – wie interessant es auch ist, darüber Spekulationen anzustellen –, so muß doch der Christ auf Grund der Schrift ohne Einschränkung bejahen, daß die jüdische Religion ein unaufhebbarer Faktor in Gottes Welt-erlösungsplan ist.

Unsere zweite These eröffnet einen weiteren Horizont. → Der jüdisch-christliche Dialog, um den es zunächst ging, partizipiert an einer Situation, die die ganze Menschheit umfaßt.

Unsere zweite These lautet: Wenn man bejaht, daß Jesus der eine Mittler zwischen Gott und Mensch ist, dann schließt das ein, daß jeder Mensch, der sein Leben auf geistig-moralischer Grundlage aufbaut, von der erlösenden Gnade Jesu Christi berührt worden ist.

Die Beweisführung, daß diese These ein Bestandteil der katholischen Lehre ist, würde mehr Raum beanspruchen, als mir hier zur Verfügung steht. Ich werde mich auf einige Hinweise beschränken.

Die verborgene Mittlerschaft Christi

Durch das Kommen Christi auf die Erde ist die objektive Situation des Menschengeschlechts verwandelt worden. Was Gott in Jesus Christus für den Menschen getan hat, ist unwiderruflich für die ganze Welt getan. Jesus hat uns offenbart, daß Gott der Vater aller Menschen ist. Jesus hat sich selber als Bruder jedes einzelnen Menschen offenbart. Jesus hat in seinem totalen Sieg am Kreuz und in der Auferstehung offenbart, daß Gott, „der will, daß alle Menschen zum Heil gelangen“, sich selbst in den Dialog der Erlösung mit jedem einzelnen Menschen eingelassen hat.

In eine Menschenfamilie hineingeboren zu werden, dadurch freilich auch unwiderruflich in die menschliche Anfälligkeit für die Sünde zu geraten, bedeutet trotz allem auch immer, an der Grundwahrheit der Erlösung Anteil zu erhalten, das heißt: Glied einer Familie zu werden, die durch Jesus Christus auf die Versöhnung mit dem Vater hin Stand gefaßt hat.

Dieses Mysterium wird von der Kirche verkündet, geglaubt und in Sichtbarkeit gefeiert. Das gleiche Geheimnis aber ist verborgen überall am Werk. Wo der Mensch auch stehen mag, in der Kirche oder außerhalb der Kirche, mit Religion oder ohne Religion – er wird ständig vorgefordert, seine zerstörerischen Triebe und seine Sünden einzugestehen, und ständig ergeht der Ruf an ihn, das

schale Oberflächendasein aufzugeben und ganz menschlich zu werden. Immer wieder finden die Menschen durch vielfältige religiöse und nichtreligiöse Erfahrungen hindurch zu der Freiheit, sich selbst zu vergessen und an andere zu denken. Wo immer Menschen sind, werden sie zu Selbsterkenntnis und Bekehrung gerufen. Sie werden herausgefordert, sich freizumachen aus der Verstricktheit in das Unwirkliche und sich hinzuwenden zu den mächtigen Wirklichkeiten des menschlichen Daseins. Gleichzeitig wird ihnen klar, daß sie zu einer solchen Umwandlung nicht selbst den Anfang gesetzt haben; daß diese nicht kraft ihres Willens geschieht; nicht durch etwas, auf das sie stolz sein könnten: sie spüren, daß sich in ihnen etwas Wichtiges ereignet hat. Durch die universale Mittlerschaft Christi sind die in der Schrift geoffenbarten erlösenden Wirklichkeiten wie Reue, Rechtfertigung aus dem Glauben, Bekehrung und Gnade überall im menschlichen Leben gegenwärtig. In der gesamten Menschheit ist Gott in Jesus Christus wirkend.

Durch das Kommen Jesu hat uns Gott offenbart, daß sein erlösendes Eingreifen in das Leben der Menschen nicht von außen her geschieht. Offenbarung ist jetzt nicht mehr das wundersame: Beiseiteschieben der Naturgesetze: brennender Dornbusch, ein ganz bestimmter Tabernakel oder Tempel. Die Offenbarung, die durch den Sohn Gottes geschieht, der als Mensch lebte, starb und auferstand, ist die, daß Gott innerhalb der Geschichte in das Leben der Menschen eingreift. Gott kommt zum Menschen in sein Alltagsleben und dessen Geschehnisse. Erlösung geschieht an uns, wenn wir andere anhören, wenn wir als Menschen arbeiten und lieben und lachen und weinen. In der strengen Sprache der katholischen Theologie hat das menschliche Leben übernatürliche Qualität und ist als solches das eigentliche Werkzeug der Gnade (*via ordinaria salutis*).

Der Entschluß zum Guten

Was geschieht, wenn ein Mensch sein Leben auf dem Entschluß zur Moral aufbaut? Das Wort „Moral“ ist hier zweideutig. Ein moralischer Entschluß könnte möglicherweise eine selbstgewählte Zwangsbejahung eines Ideals sein; eine Entscheidung, die sich eher vor der Wirklichkeit verschließt als sich ihr öffnet. Der biblische Typus hierfür ist „der Pharisäer“; der Mensch, welcher meint, er könne dadurch gut sein, daß er es sein will, und der sich dann in ein moralisches Gewand hineinquält, das er sich selber zurechtgeschneidert hat. Aber „moralischer“ Entschluß kann auch etwas ganz anderes bedeuten. Er kann die Inpflichtnahme eines Menschen anzeigen, der einen großen Wert gefunden hat und erkennt, daß er seine Anhänglichkeit an die Oberflächendinge abtun muß, um in Treue dem zu dienen, was Schwergewicht hat. Ein solcher Mensch steht in heiliger Scheu vor dem Geschehen, das sich in ihm vollzieht. Er spürt, daß die Wirklichkeit ihn durch die Werte hindurch anrührt, die er nun anerkennt. Aber es wird ihm auch klar, daß Urheber der Öffnung zu dieser Wirklichkeit hin nicht sein eigener Wille war, sondern daß sie ihm geschenkt wurde. Weil er jetzt dem, was in ihm geschehen ist, treu sein will, wird er seinem Leben eine neue Richtung geben. Der biblische Typus hier ist „der Glaubende“. Um diese zweite Art des Entschlusses zu kennzeichnen, will ich ihn einen spirituell-moralischen Entschluß nennen.

Ich schließe: Wann immer ein Mensch sein Leben auf einem spirituell-moralischen Entschluß aufbaut, steht er

in der erlösenden Gnade Gottes, die ihn im Heiligen Geist unverdienterweise zu größerer Ähnlichkeit mit dem vollkommenen Menschentum umwandelt, das in Jesus Christus ist.

Begegnung in Ehrfurcht

Dieser theologische Standpunkt berechtigt uns zu der Aussage, daß Christen in größter Ehrfurcht vor den Menschen stehen müssen, die sich entschieden haben, das Gute in ihrem Leben zu verwirklichen und den unaufhörlichen Forderungen zu entsprechen, die es an sie stellt. Wer an solche Menschen mit dem Ansinnen herantritt, sie sollten sich zu Christus bekehren, ist fühllos gegen das Wirken Christi zu ihnen. Die Christusbotschaft ist ja nicht mehr etwas außerhalb ihrer selbst; sie geschieht in ihrem Innern. In dieser Weise also kann der Christ Christus in seinen Brüdern begegnen, und dies auch außerhalb der Grenzen der Kirche. Wenn man nun aber auch Gottes erlösendes Tun in andern erkennt, so bedeutet das doch nicht, daß das Geschick dieser Menschen sich nicht mehr wandeln werde, noch daß sie nicht – wie andere Menschen auch – viele Bekehrungen nötig haben werden, noch bedeutet es, daß sie durch den Heiligen Geist nicht etwa zu dem Bekenntnis gebracht werden könnten, daß Jesus Christus der Urheber der Erlösung ist, noch auch, daß das in der Kirche offen verkündete Mysterium der Erlösung für sie ohne Bedeutung sei. Das erlösende Handeln Christi in den andern impliziert, daß die eigentliche Kommunikation mit ihnen der *Dialog* ist. Der Christ muß andern zuhören, bevor er zu ihnen sprechen kann. Er wird ihnen nur dann etwas zu sagen haben, wenn er einsieht, daß er etwas von ihnen zu lernen hat. Da Jesus Christus in uns und in den andern wirkt, ist er, das fleischgewordene Wort, das Formalobjekt des zwischenmenschlichen Dialogs.

— Das führt uns zu der dritten These:

→ Die theologische Entwicklung in der katholischen Kirche, das heißt: das umfassendere Verstehen des göttlichen Erlösungswerkes in Jesus Christus hat dazu geführt, daß die Christen die Sendung der Kirche neu überdenken, wobei bislang noch viele Probleme der Lösung harren. – Wenn Gott in der gesamten Menschheitsfamilie sein Erlösungswerk vollzieht, und wenn die Kirche nicht nur zu andern spricht, sondern ihnen auch zuhört, dann läuft das auf eine ernsthafte Herausforderung an die traditionelle Missionsarbeit heraus. Es ist darum nicht verwunderlich, wenn wir hinsichtlich der Missionsaufgaben auf viele einander widersprechende Ansichten und Bestrebungen stoßen.

Herausforderung an die traditionelle Missionsarbeit

Die Unterschiede der Auffassungen traten im Vatikanischen Konzil offen zutage. Drei verschiedene Dokumente handeln von dem Sendungsauftrag der Kirche. Das „Dekret über die Tätigkeit der Missionen“ bietet das traditionelle Verstehen der Missionen als die Bekehrung der Ungläubigen dar. Die „Erklärung über das Verhältnis der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen“⁴ bezeichnet als Missionsauftrag in erster Linie den schöpferischen Dialog mit andern, und die „Konstitution über die Kirche in der Welt von heute“ sieht die entscheidende Sendung der Kirche in ihrer glaubwürdigen Öffnung zu der ganzen

Menschengemeinschaft hin und im Dienst an andern, damit das Leben menschlicher werde.

Die drei Anschauungen über den kirchlichen Sendungsauftrag sind insofern einander ähnlich, als sie ihn alle als zum Wesen der Kirche gehörig betrachten; seine Erfüllung stellt ihren wesenhaften Gehorsam Gottes Ruf gegenüber dar, ihren von Gott geforderten Dienst, den Menschen nach dem Bild Christi neu zu bilden, und als einen Auftrag, dem Gottesreich so zu dienen, daß Gottes Wille in der geschichtlichen Wirklichkeit so geschehe, wie er im Himmel geschieht. Gleichzeitig aber unterscheiden sich diese Konzepte des Missionsauftrags erheblich voneinander, und es ist dem Vatikanischen Konzil nicht gelungen, sie in einer theologischen Synthese zum Einklang zu bringen.

Auch die Lehre der Schrift selber scheint eine ganz widerspruchsfreie Auslegung nicht zu ermöglichen. Uns allen sind die erhabenen Worte bekannt, mit denen Jesus die Apostel in die Welt sendet, damit sie die Frohe Botschaft verkünden und die Menschen im Namen des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes taufen. Wir haben weiterhin das strahlende Vorbild der Kirche der Apostel, die ganz darin aufgeht, Ungläubige zum Evangelium zu bekehren. Gleichzeitig aber begegnen wir Stellen im Neuen Testament, die nachdrücklich darauf hinweisen, daß Gott in Jesus Christus die Menschheit unwiderruflich mit sich selbst versöhnt hat und daß die Wirkung von Gottes Handeln in Jesus ebenso weitgehend und noch tiefer ist als die Folgen der Sünde Adams. Alle Völker haben nun Anteil an dem Bund, den Gott anfangs mit Israel geschlossen hat. Mehr noch: Uns wird gesagt, der Mensch erhalte wesentlich dadurch Anteil an der Erlösung, daß er auf Gottes Stimme höre und seinen heiligen Willen erfülle. So ist es in einer von Jesus erzählten Geschichte nicht der Samariter, der Außenseiter, der der Bekehrung bedarf, sondern der Rechtgläubige. Jesus verkündet, daß im Letzten Gericht der Mensch nicht aufgrund einer Glaubensaussage ein gnädiges Urteil erwarten kann, sondern daß es nach dem Maß der Liebe gefällt wird, die er dem Geringsten seiner Brüder erwiesen hat. Das Neue Testament bezeugt der Kirche, sie sei das einzige Werkzeug der Gnade; gleichzeitig aber bestätigt es Gottes allumfassende Erlösersorge seinem Volk gegenüber. Man könnte sich daher vorstellen, daß das Neue Testament die christliche Kirche nicht auf einem bis in alle Einzelheiten festgelegten Inhalt des Missionsbegriffes verpflichtet hat. Es kann sehr wohl sein, daß mehrere Konzepte für den Sendungsauftrag im Einklang mit der Lehre der Apostel stehen und daß es von der historischen Situation der Kirche und von der Führung des Heiligen Geistes abhängt, in welchen Vorstellungsinhalten die Kirche in einer zeitlich gegebenen Wirklichkeit den Missionsauftrag erfüllt.

Für mich ist es denkbar, daß die theologische Entwicklung, die in der Kirche vor sich gegangen ist, zu einem von dem traditionellen Bild erheblich abweichenden Verständnis ihres Sendungsauftrags geführt hat. Möglicherweise wird seine Erfüllung einmal einfach darin bestehen, daß sich die Kirche mit allen Menschen in den Dialog einläßt. In der Vergangenheit haben wir Mission fast nur als bewußtes Einwirken einer fertigen Kirche auf Menschen „draußen“ gesehen; heute erkennen wir klarer, daß die Kirche selber durch den Gehorsam gegen ihren Sendungsauftrag tief modifiziert wird. Dialog und Kooperation sind Werkzeuge des Heiligen Geistes, der *beide*

⁴ Vgl. in FR XVIII/65/68, S. 27 ff. (Anm. d. Red. d. FR).

Partner in die Absichten hineinzieht, die Gott mit ihnen hat. Weil Dialog erlösende Kraft in beiden Partnern entfaltet, wird die Kirche in der Ausübung ihres Sendungsauftrags wahrer sie selber. Die Kirche kann – das ist durchaus denkbar – in Zukunft die Treue zu Christi Missionsbefehl darin sehen, daß sie durch den Dialog, in den sie sich mit andern Religionen und mit der Welt einläßt, vor allen Menschen Zeugnis für ihren Herrn ablegt.

Heilsfunktion der großen Weltreligionen?

In diesem neuen theologischen Klima haben nun die christlichen Kirchen begonnen, sich die Frage zu stellen, ob die großen Weltreligionen auch ihren Platz in Gottes Erlösungsplan haben. Ist Gott in anderen Religionen erlösend am Werk? Ist es der Wille Gottes, daß die Gläubigen anderer Religionen in ihren religiösen Überzeugungen erschüttert werden, sich von ihnen lösen und so für die Botschaft des Evangeliums frei werden? Oder ist es Gottes Wille, daß diese Gläubigen ein schärferes Gehör für die sie anfordernden Elemente in ihrer eigenen Religion bekommen und so zu Selbsterkenntnis, zu Wahrhaftigkeit, zu Vertrauen, zu Selbstüberschreitung gedrängt werden? Eine immer wachsende Zahl katholischer Theologen ist bereit, erlösendes Tun Gottes in den großen Weltreligionen anzuerkennen. Das heißt nicht notwendig, daß solche Theologen den göttlichen Ursprung dieser Religionen oder die Wahrheiten ihrer Lehren behaupten; wesentlich für die Erlösung ist nur, daß durch bestimmte Aspekte solcher Religionen der Anruf Gottes zu den Glaubenden dringt und sie immer wieder aus Selbstbezogenheit zu Selbstlosigkeit bekehrt.

Auf der Grundlage theologischen Verstehens der andern Religionen kann es geschehen, daß die Kirche selber ihren Sendungsauftrag ihnen gegenüber als eine Dialog- und Kooperationsbewegung definiert, als eine echte übernatürliche Wirksamkeit, bei der die in sie Einbezogenen dem Heiligen Geist offenstehen, Gottes erlösendem Tun überlassen und in Gottes frei geschenkten Gaben geeint sind.

Augenblicklich freilich bleiben die Fragen, die an den Missionsauftrag gestellt sind, noch unbeantwortet. Wir wissen zu wenig über die Rollen, die Gott in andern Religionen spielt. Wir stehen hier vor einer unbeantworteten Frage, mit der die Kirche wohl einige Zeit leben muß in der Hoffnung, der Geist, der in ihr lebendig ist, werde ihr eines Tages die Führung angedeihen lassen, deren sie bedarf.

Die Sendung an den Juden: Dialog

Unter den nichtchristlichen Religionen nimmt aber *eine* Religion eine ganz einzigartige Stellung ein: der Judentum. Hier weiß der Christ aus der Schrift, daß der wahre Gott gegenwärtig ist und daß er im Gottesdienst der Synagoge zu seinem Volk spricht.

Die vierte These ist diese:

→ Der Sendungsauftrag der Kirche in bezug auf die jüdische Religion besteht im Dialog. Wir haben weiter oben ausgeführt, daß die Frage des kirchlichen Sendungsauftrags in bezug auf die Weltreligionen noch ungelöst ist. Das Vatikanische Konzil hat die Tür weit offen gelassen. Weil der Judentum aber seinen Ursprung in dem verkündeten und niedergeschriebenen Wort Gottes hat, kann der katholische Theologe mit innerster Sicherheit

erklären, daß die Sendung der Kirche hier vor allem der Dialog ist. Die Vatikanische Deklaration nähert sich dieser Auffassung in der Formulierung: „Da also das Christen und Juden gemeinsame geistliche Erbe so reich ist, will die Heilige Synode die gegenseitige Kenntnis und Achtung fördern, die vor allem die Frucht biblischer und theologischer Studien sowie des brüderlichen Gespräches ist“ (Erklärung über das Verhältnis der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen, Nr. 4).⁵

Jüdische Existenz gründet auf dem Bund, den Gott mit seinem Volk am Sinai schloß. Jüdische Religiosität ist geschaffen und genährt durch das Wort Gottes, das in der Geschichte seines Volkes offenbart worden ist. So erklärt das Konzil in der angeführten Stelle: „Die Kirche hat auch stets die Worte des Apostels Paulus vor Augen, der von seinen Stammesverwandten sagt, daß ihnen die Annahme an Sohnes Statt und die Herrlichkeit, der Bund und das Gesetz, der Gottesdienst und die Verheißungen gehören wie auch die Väter und daß aus ihnen Christus dem Fleische nach stammt“ (Röm 9,4–5).“

Die Kirche anerkennt in vollem Umfang, daß Gott weiterhin seine Verheißungen Israel gegenüber einhält. Obwohl die Synagoge den Welterlöser nicht angenommen hat, bleiben die gläubigen Juden Gott teuer; sie sind es, an die er sein rettendes Wort richtet.

Entwicklungen im Judentum

Gleichzeitig aber werden die Christen lernen müssen, die jüdische Religion im Lichte ihrer langen Geschichte zu sehen. Wir können nicht immer weiter den Judentum als das Tor zum Christentum betrachten. Oft sehen wir in gläubigen Juden einfach potentielle Christen, und so schätzen wir sie nicht als das, was sie sind, sondern als das, was sie sein könnten. Wir neigen dazu, zu vergessen, daß eine fast zweitausendjährige Geschichte uns vom Neuen Testament trennt. Seit jener Zeit hat nicht nur die christliche Kirche viele Entwicklungen durchgemacht, auch der Judentum hat seine Geschichte, seine Traditionen und seine Entwicklung gehabt. Wenn auch die Apostel das Evangelium als in Kontinuität mit dem Glauben Israels stehend ansehen konnten, so wäre doch unrealistisch, wollten wir in dieser Weise das Verhältnis zwischen dem heutigen Christentum und dem heutigen Judentum sehen. Wir können die Geschichte nicht zurückdrehen. Obgleich auch der heutige Judentum auf die Schrift gegründet ist und durch sie genährt wird, müssen wir doch klar sehen, daß er durch eine komplizierte Geschichte und eine Unzahl verschiedenster Faktoren eine Religion eigener Realität geworden ist, nicht mehr der unmittelbare Vorläufer des Christentums (wie es in der Zeit der heiligen Petrus und Paulus der Fall war), sondern eine Religion, die zwar eng mit dem Christentum verwandt ist und sich eines gemeinsamen Erbes mit ihm erfreut, die aber ihre eigene Rolle und Aufgabe in der Welt hat. Es ist nicht die heilsgeschichtliche Bestimmung des Judentums, zu verschwinden und dem Christentum Platz zu machen; der Judentum spielt vielmehr weiterhin eine positive Rolle im Erlösungsplan Gottes. Die erlösende Gegenwart Gottes in der jüdischen Religion ist die Quelle ihrer außerordentlichen Vitalität und ihrer Spannkraft all ihren Gegnern gegenüber.

Gerade aus diesem Grund, so will mir scheinen, hat die Kirche den ganz einzigartigen Sendungsauftrag für die

⁵ In: FR XVIII/65/68, S. 28 f.

Juden. Das universal noch ungelöste Problem des kirchlichen Missionsauftrages kann im Hinblick auf den Judaismus gelöst werden. Hier ist es der eindeutige Auftrag der Kirche, mit den Juden in Dialog zu treten. Ein solcher Dialog wird nicht nur geheime Vorurteile beseitigen und zwischen Juden und Christen wachsende Freundschaft entstehen lassen (das ist eine Mindestforderung!), sondern er wird auch das Selbstverständnis von Christen und Juden vertiefen. Wie wir weiter oben ausführten, werden beide Partner echte Einsicht in die Absichten gewinnen, die Gott mit ihnen hat. Der Dialog öffnet beide Partner für den Geist Gottes, der in ihnen ein tieferes Selbstverständnis weckt.

Der übernatürliche Charakter des Dialogs schützt uns davor, ihn als eine rein weltliche Aktivität zu betrachten. Das Selbstverständnis der Religion selber wird berührt. In uns und in andern verändert sich wirklich etwas, wenn wir uns in ein echtes Gespräch miteinander einlassen.

Ausblick auf die Endzeit

Steht diese Auslegung des kirchlichen Sendungsauftrags den Juden gegenüber in Einklang mit der christlichen Lehre von der Eschatologie? Bestimmend ist ja nicht das Leben auf dieser Erde, sondern der kommende Äon. In diesem Zusammenhang zitieren wir wiederum die Deklaration des Vatikanum (Nr. 4): „Mit den Propheten und mit demselben Apostel erwartet die Kirche den Tag, der nur Gott bekannt ist, an dem alle Völker mit einer Stimme den Herrn anrufen und ihm ‚einträchtig dienen‘ (Soph 3,9).“

Zu welchem Äon gehört diese endgültige Versöhnung? Ein anderes Konzilsdokument spricht von dem Äon der Glorie: „Die Kirche, zu der wir alle in Christus Jesus berufen werden und in der wir mit der Gnade Gottes die Heiligkeit erlangen, wird erst in der himmlischen Herrlichkeit vollendet werden, wenn die Zeit der allgemeinen Wiederherstellung kommt (Apg 3,21). Dann wird mit dem Menschengeschlecht auch die ganze Welt, die mit dem Menschen innigst verbunden ist und durch ihn ihrem Ziel entgegengeht, vollkommen in Christus erneuert werden (vgl. Eph 1,10; Kol 1,20; 2 Petr 3,10–13)“ (Konstitution über die Kirche, Nr. 48). Christen schauen aus in die Zukunft nach dem endgültigen Sieg Gottes unter den Menschen, der die vollkommene Versöhnung des Menschengeschlechts sein wird. Aus der eschatologischen Botschaft der Kirche lernen wir die Zielrichtung der Gnade in dieser Welt kennen. Durch die Botschaft vom letzten Tag können wir sicher sein, daß die göttliche Gnade in diesem Leben Freundschaft und Einheit unter den Völkern der Welt schaffen will. Aber der Sieg des Wirkens Gottes unter uns wird durch die Bekehrung der Juden zum Christentum nicht beschleunigt. Wenn ein Jude durch persönliches Erfahren und eigenes Geistesbemühen zum Glauben an Jesus Christus gelangt und in die Kirche aufgenommen wird, dann hat das an sich mit der eschatologischen Versöhnung wenig zu tun, die unser am jüngsten Tag wartet, und hat wenig zu tun mit der Erwartung solcher Versöhnung in der jetzt unter den Völkern wachsenden Gemeinschaft. Die Kirche hat den Auftrag, mit den Juden in Dialog zu kommen, das gemeinsame Vätererbe zu entdecken, die Brüderlichkeit zu vertiefen und offenzustehen für die Umwandlung, die Gott durch echtes Miteinander-Sprechen in uns schafft. Solche wachsende Bruderschaft der göttlichen Gaben, die uns gemeinsam sind, antizipiert

und beschleunigt so das Kommen des Tages, an dem alle Völker Gott mit einer einzigen Stimme preisen werden. Wenn wir also in den Sinngehalten des Dialogs den Auftrag der Kirche für die Juden verstehen, so wird damit die eschatologische Botschaft des Neuen Testaments nicht etwa beiseite geschoben, es wird ihr vielmehr gleichsam eine ganz bestimmte Anwendbarkeit gegeben. Die Kirche übt den ihr anvertrauten Auftrag aus, wenn sie sich selber eingliedert in das sehnliche Verlangen der Menschenfamilie, eins zu werden in den göttlichen Gaben, die allen geschenkt sind.

14 Die Kirche und das jüdische Volk¹

Bericht der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung in Bristol vom 29. Juli bis 9. August 1967

Mit freundlicher Genehmigung der Schriftleitung entnehmen wir den folgenden Text aus dem Beiheft Nr. 7/8 der Ökumenischen Rundschau und bringen ihn als eine Dokumentation: Bei der Vierten Weltkonferenz für Glauben und Kirchenverfassung wurde von Sektion I dringend empfohlen, die Frage nach dem Ort des Volkes Israel im Zusammenhang mit der Frage nach Gottes Absicht im Alten und Neuen Bund aufzugreifen und einer besonderen Kommission zu übertragen². Die Kommission hat diese Empfehlung in Aarhus aufgegriffen³. Die weitere Arbeit erfolgte zusammen mit dem Ausschuß für die Kirche und das jüdische Volk innerhalb der Abteilung für Weltmission und Evangelisation des Ökumenischen Rates der Kirchen. Auf einer ersten Tagung (1964) wurde ein Vorentwurf erarbeitet, der dann an etwa 100 Gruppen oder Einzelpersonen mit der Bitte um Stellungnahme versandt wurde. Im Licht der eingegangenen Äußerungen wurde der folgende Bericht verfaßt.

I. Einführung

In vielen Kirchen wächst heutzutage die Erkenntnis, daß eine Begegnung mit dem Judentum erforderlich ist. Der Ökumenische Rat der Kirchen hat in der Vergangenheit bei verschiedenen Gelegenheiten jegliche Form von Antisemitismus verurteilt. Es ist jedoch nötig, die theologischen Folgerungen und die umfassenden Fragen, die sich aus dem Verhältnis der Kirche und des Judentums ergeben, ausführlicher und systematischer zu durchdenken. Dies wurde dringend gefordert im Beirat der Sektion I über „Die Kirche in Gottes Plan“ auf der Vierten Weltkonferenz für Glauben und Kirchenverfassung in Montreal im Jahre 1963. Wir hoffen, daß hier Folgende möge ein Beitrag zu einer solchen Arbeit sein. Wir können nicht beanspruchen, mehr als das anzubieten. Wir sind uns der Unzulänglichkeit dieses Berichtes bewußt, und besonders auch der Tatsache, daß Meinungsverschiedenheiten unter uns, die wir noch nicht beheben konnten, dem, was wir sagen können, Grenzen setzen. Immerhin ist das, was wir vorlegen, ungeachtet seiner Begrenzungen neu in der Geschichte des Ökumenischen Rates. Wir hoffen, daß dieser Bericht zu weiteren Diskussionen anregen und den Weg bereiten wird für ein tieferes gemeinsames Verständnis und schließlich für eine gemeinsame Erklärung.

Die Worte „Israel“ und „Juden“ können sowohl im biblischen wie im heutigen Sprachgebrauch verschiedene

¹ Aus: Bristol 1967. Studienergebnisse der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung. – Evang. Missionsverlag. Stuttgart 1967. S. 95–110.

² Montreal 1963, a. a. O. S. 36.

³ Faith and Order Paper Nr. 44, S. 42.

Bedeutungen haben. Um Mißverständnissen vorzubeugen, haben wir in diesem Bericht die Bezeichnung „Israel“ nur dann verwendet, wenn wir uns auf das Volk in alt- und neutestamentlicher Zeit bezogen; ein aktueller politischer Bezug ist dabei nicht beabsichtigt oder unterstellt. Wenn wir über das Volk in der nachbiblischen Zeit sprechen, ziehen wir es vor, die Begriffe „Juden“ und „Judentum“ zu verwenden, wobei das letztere eine Kollektivbezeichnung für die Juden in der ganzen Welt ist. Wir finden es schwierig, genau zu definieren, was einen Juden zu einem Juden macht, obwohl wir erkennen, daß dabei sowohl ethnische Elemente als auch religiöse Traditionen eine Rolle spielen.

Bei der Abfassung dieses Berichtes standen uns zwei bestimmte Fragen vor Augen, die uns zur Beantwortung vorgelegt waren:

1. In welcher Weise hat das Fortbestehen der Juden theologische Bedeutung für die Kirche?
2. In welcher Weise sollen Christen Juden gegenüber ihren Glauben bezeugen?

Der Aufbau dieser Abhandlung ist zu einem großen Teil von diesem Ausgangspunkt bestimmt. Zudem muß man bedenken, daß wir als christliche Theologen sprechen; wir sind uns dessen bewußt, daß theologische Erklärungen oft politische, soziologische oder wirtschaftliche Folgerungen und Verflechtungen haben, auch wenn das nicht beabsichtigt ist. Diese Erwägung darf indessen kein Grund zum Schweigen sein; wir bitten lediglich darum, daß dieser Bericht nach seinem theologischen Wert beurteilt werden möge.

II. Geschichtliche Erwägungen

In unseren Diskussionen waren die biblischen Schriften uns ständig gegenwärtig, und wir versuchten, unsere Fragen in ihrem Licht zu verstehen. Wir erkannten, daß das Zeugnis der Bibel im Alten und Neuen Testament verschiedenartig und komplex ist und daß wir alle andauernd in Gefahr sind, Teile der Schrift willkürlich auszuschließen. Wenn wir die Rolle der Juden in der Heilsgeschichte neu durchdenken, müssen wir beachten, daß das Problem Israel in Teilen der Evangelien und der paulinischen Briefe sehr wichtig ist, während es in anderen Teilen der neutestamentlichen Literatur weniger hervortreten scheint, wenn es auch vielleicht nur selten völlig fehlt. Die Probleme der Interpretation des biblischen Zeugnisses sind in dieser Hinsicht genauso schwierig wie bei anderen bedeutsamen theologischen Fragen. Im Wissen um die Gefahr, eine Meinung auf einzelne Texte eines Schriftbeweises zu gründen, haben wir es vermieden, auf bestimmte Bibelverse hinzuweisen. Wir haben jedoch versucht, dem Gesamtsinn der Bibel treu zu bleiben, und vertrauen darauf, daß die Schriftgemäßheit unserer Aussagen klar hervortritt.

Die ersten Christengemeinden bestanden aus Juden, die Jesus als den Christus angenommen hatten. Sie gehörten weiterhin den jüdischen Gemeinden an, und die Beziehung zwischen ihnen und ihren jüdischen Brüdern war eng, ungeachtet der Spannung, die zwischen ihnen bestand – eine Spannung aufgrund der Tatsache, daß die Judenchristen glaubten, die Fülle der Zeit sei in Christus und in der Ausgießung des Geistes gekommen; daher wußten sie sich in einer Gemeinschaft mit den Heiden verbunden, die auch durch Jesus Christus an Gott glaubten. Die

Spaltung der beiden Gruppen von Juden war durch mehrere Tatsachen bedingt, z. B. die Einstellung der Christen zum Gesetz, die Verfolgung der Stephanusgruppe durch Juden, der Auszug der Christen aus Jerusalem während des großen Aufstandes in den Jahren 66–73 n. Chr. und die wachsende Feindseligkeit zwischen Juden und Christen, die in ihren jeweiligen Liturgien und in anderer Art zum Ausdruck kam. Im gleichen Zeitraum wurden die Christen heidnischer Herkunft zahlreicher als die Judenchristen. Von dieser Zeit an ist die Geschichte der Juden und Christen eine Geschichte immer größerer gegenseitiger Entfremdung. Nachdem das Christentum anerkannte römische Staatsreligion geworden war, wurden die Juden diskriminiert und oft sogar vom „christlichen“ Staat verfolgt, oft genug mit kirchlicher Unterstützung. Infolgedessen wurden die von Zeit zu Zeit veranstalteten sog. „Religionsgespräche“ zwischen christlichen und jüdischen Theologen niemals auf einer Basis der Gleichberechtigung geführt; die jüdischen Partner wurden nicht ernst genommen.

In der Vergangenheit hat die Existenz von Juden außerhalb der Kirche und ihre Ablehnung des christlichen Glaubens in offiziellen kirchlichen Kreisen kaum ernsthafte theologische Fragen hervorgerufen. Christen dachten über diese Fragen im allgemeinen in einer ganz stereotypen Weise: Die Juden als das Israel des Alten Testaments seien vormals Gottes erwähltes Volk gewesen, aber diese Erwählung sei nach Christus auf die Kirche übergegangen; über den Fortbestand der Juden dachte man hauptsächlich in Begriffen von göttlicher Verwerfung und Vergeltung, weil man sie als die betrachtete, die Christus getötet hatten und deren Herzen so verhärtet waren, daß sie ihn auch weiterhin verwarfen.

Trotzdem war die Trennung zwischen der Kirche und dem jüdischen Volk niemals absolut. In der Liturgie der Kirche wurden viele jüdische Elemente bewahrt. Und als Marcion in der Mitte des zweiten Jahrhunderts versuchte, alle Bande zu zerschneiden, indem er das Alte Testament als Gottes Offenbarung verwarf und das Neue Testament soweit wie möglich von all seinen alttestamentlichen Vorstellungen und Bezügen reinigte, hat die Kirche am Alten Testament festgehalten und so die Kontinuität vom Alten und Neuen Bund bezeugt. Damit bezeugte sie faktisch auch die gemeinsame Wurzel und den gemeinsamen Ursprung der Kirche und des Judentums, wenn dies auch nicht klar erkannt wurde; und nur wenige Christen waren sich dessen bewußt, daß diese gemeinsame Wurzel auch eine Art besonderer Beziehung bedeutete.

Auch auf wissenschaftlicher und theologischer Ebene hat zwischen beiden Gruppen immer Kontakt bestanden. Besonders im Mittelalter wurden die christliche Theologie und Exegese stark von Juden beeinflusst, die ihnen z. B. die Aristotelische Philosophie vermittelten; auch war der Einfluß jüdischer Mystik auf die christlichen Mystiker weit stärker, als allgemein bekannt ist. Im 16. Jahrhundert entstand unter Christen der westlichen Welt ein neues Bewußtsein ihrer Beziehung zu den Juden, teils unter dem Einfluß des Humanismus mit seiner Betonung der biblischen Originalsprachen, teils wegen der Reformation. Indessen war die protestantische Haltung keineswegs immer positiv. Im Pietismus erwachte eine starke Liebe und Hoffnung für das Judentum, die sich im 18. und 19. Jahrhundert in den vielen Versuchen

ausdrückten, mit Juden in missionarische Berührung zu kommen. Aber trotzdem hatte sich im allgemeinen das christliche Denken über das Judentum doch wenig geändert. Die Zeit der Aufklärung mit ihrer gemeinsamen Tendenz zur Toleranz verbesserte – wenigstens in Westeuropa – die Lage der Juden. Dies geschah in einer kulturellen Atmosphäre, in der man dazu neigte, die Besonderheit des Judentums zu leugnen. Radikaler Antisemitismus mit seinen Ausschreitungen und Pogromen schien eine Sache der Vergangenheit, wenn auch in den meisten Ländern religiöse und soziale Diskriminierung fortbestand, die um so heimtückischer war, als man sich ihrer oft nicht voll bewußt wurde.

Erst seit Beginn dieses Jahrhunderts und besonders seit dem letzten Krieg haben Kirchen und nicht nur verschiedene einzelne Christen begonnen, das Wesen ihrer Beziehung zu den Juden systematischer zu durchdenken. Der wichtigste theologische Grund dafür ist wahrscheinlich das größere Gewicht, das der biblischen Theologie beigemessen wird, und besonders das gesteigerte Interesse für das Alte Testament. Daß dieses weitgehend von dem vorhergehenden antisemitischen Ausbruch in Deutschland und seiner Rechtfertigung durch sog. christliche, ideologische Gründe verursacht war, liegt auf der Hand. Im Bereich biblischer Forschung ist heute eine zunehmende Zusammenarbeit von Christen und Juden zu beobachten; viele christliche Theologen sind sich dessen bewußt, was sie von Männern wie Rosenzweig, Buber und anderen jüdischen Gelehrten gelernt haben. Die Frage, was mit Erwählung und mit der Unwiderruflichkeit der Liebe Gottes gemeint ist, wird in einer neuen Weise gestellt. Der biblische Bundesgedanke ist mehr in den Mittelpunkt gerückt, und das Verhältnis vom „Alten“ und „Neuen“ Bund wird neu durchdacht. Außerdem ist das Ringen des Paulus mit der verwirrenden Frage des Ungehorsams des größeren Teiles seiner jüdischen Brüder in die Überlegungen einbezogen worden.

Außer diesen theologischen Gründen haben zwei geschichtliche Ereignisse in den letzten dreißig Jahren Kirchen veranlaßt, ihre Gedanken mehr als zuvor ihrer Beziehung zum Judentum zuzuwenden. In Europa hat eine Verfolgung stattgefunden, größer und brutaler, als man es in unserer Zeit je für möglich gehalten hätte, in der etwa sechs Millionen Juden in der schrecklichsten Weise vernichtet worden sind, nicht wegen ihrer persönlichen Taten oder Überzeugungen, sondern wegen der bloßen Tatsache, daß sie jüdische Großeltern hatten. Die Kirchen wurden zu der Frage genötigt, ob dieses lediglich die Folge natürlicher menschlicher Bosheit sei oder ob es auch eine andere, theologische Dimension habe.

Das zweite Ereignis war die Gründung des Staates Israel. Sie ist für die große Mehrzahl der Juden von ungeheurer Bedeutung; sie hat ihnen ein neues Gefühl von Selbstbewußtheit und Sicherheit gegeben. Aber dieses gleiche Ereignis hat auch über arabische Menschen Leiden und Unrecht gebracht. Wir finden es unmöglich, der Staatsgründung und allem, was damit zusammenhängt, eine einmütige Bewertung zuteil werden zu lassen, und darum erwähnen wir in diesem Bericht diese Fragen nicht weiter. Wir sind uns aber dessen bewußt, besonders im Blick auf die veränderte Lage im Nahen Osten als Ergebnis des Krieges im Juni 1967, daß auch die Frage des gegenwärtigen Staates Israel und seiner etwa vorhandenen theologischen Bedeutung aufgenommen werden muß.

III. Theologische Erwägungen

Wir glauben, daß Gott das Volk Israel geschaffen hat. Es gibt sicherlich viele Faktoren gemeinsamer Geschichte, ethnischen Hintergrundes und der Religion, die seine Entstehung erklären können, aber nach dem Glauben des Alten Testaments als Ganzem war es Gottes eigene Willensentscheidung, die dieses eine bestimmte Volk mit seinem besonderen Platz in der Geschichte geformt hat. Gott ist der Gott der ganzen Erde und aller Völker, aber er erwählte dieses einzelne Volk, der Träger einer einzigartigen Verheißung zu sein und als sein Bundespartner und besonderes Werkzeug zu dienen. Er machte sich Israel in besonderer Weise bekannt und zeigte diesem Volk, was sein Wille für die Menschen auf Erden sei. Ihm in Liebe und Gehorsam verbunden, wurde Israel berufen, so zu leben, wie es Gott von seinem Volk will. Auf diese Weise sollte es gleichsam eine lebendige Offenbarung für andere werden, damit auch sie dahin kommen möchten, Gott zu erkennen, zu vertrauen, zu lieben und zu gehorchen. In seinem Handeln mit Israel hatte Gott die anderen Völker im Auge; dies war der Weg, auf dem er zu ihnen kam. Mit anderen Worten, in seiner Liebe zu Israel bekundete sich seine Liebe zur Menschheit; in seiner Erwählung vertrat Israel, ohne seine eigene Besonderheit einzubüßen, die anderen.

Im Alten Testament zeigt sich Israel als ein unvollkommenes Werkzeug; wieder und wieder wurde es seiner Berufung untreu, so daß es Gottes Willen auf Erden oft eher verdunkelte als offenbarte. Aber selbst in seinem Ungehorsam legte es Zeugnis für Gott ab – Zeugnis für sein Gericht, das, so schrecklich es sein mochte, als eine Form seiner Gnade verstanden wurde, denn in seiner Strafe suchte Gott sein Volk zu reinigen und es zu sich zurückzubringen – Zeugnis auch für Gottes Treue und Liebe, die sein Volk nicht losließ, selbst wenn es sich von ihm abwandte.

Wir glauben, daß in Jesus Christus Gottes Offenbarung im Alten Testament zu ihrer Erfüllung kommt. Durch ihn sehen wir Gott selbst ins Herz, in ihm erkennen wir, was es wirklich heißt, daß Gott der Gott des Bundes ist und den Menschen in alle Ewigkeit liebt. Indem er der Mensch wurde, der das vollkommene Werkzeug für Gottes Plan war, nahm er die Berufung seines Volkes auf sich. Als Stellvertreter erfüllt er Israels Aufgabe des Gehorsams. In seiner Auferstehung ist es offenbar geworden, daß Gottes Liebe stärker ist als die menschliche Sünde. In ihm hat Gott die Sünde vergeben und getilgt, und in ihm erschuf er seinen echten Partner.

Ein Teil Israels erkannte in Jesus als dem Christus die volle Offenbarung Gottes. Diese Menschen glaubten, daß in ihm Gott selbst gegenwärtig war und daß in seinem Tod und in seiner Auferstehung Gott entscheidend für das Heil der Welt gehandelt hat. Zahlenmäßig waren sie vielleicht nur eine kleine Minderheit, doch in diesen „Wenigen“ ist Gottes Wille für ganz Israel offenbart und bestätigt. Und zusammen mit Israel wurden nun auch die Heiden zur Liebe und zum Dienst Gottes gerufen. Es kann nicht anders sein; denn wenn in Jesus Christus wirklich die Zeit erfüllt ist, dann müssen auch die Völker an Gottes Heil teilbekommen, und dann ist die Aussonderung Israels aufgehoben. Dies ist die Kirche: Israel, das zur Erkenntnis Gottes in Christus gekommen ist, zusammen mit den Heiden, die in Israel eingepfropft sind, so daß nun Jude und Heide eins in Christus werden. Nur so ist die Kirche die Fortsetzung des alttestament-

lichen Israel, Gottes erwähltes Volk, aufgerufen, seine mächtigen Taten für die Menschen zu bezeugen und sein Mitarbeiter in dieser Welt zu sein.

Christus selbst ist Grund und Wesen dieser Kontinuität. Die Erhaltung des Alten Testaments in der Kirche als eines unveräußerlichen Bestandteils ihres Gottesdienstes und ihrer Tradition unterstreicht dies. Die Existenz von Christen jüdischer Herkunft bildet ein sichtbares Zeichen dieser Kontinuität, obgleich viele Christen dieses Zeichens kaum gewahr sind. Die Anwesenheit solcher Glieder in einer Kirche, die im Laufe der Zeit überwiegend heidenchristlich geworden ist, bezeugt die Zuverlässigkeit von Gottes Verheißungen und sollte dazu dienen, die Kirche an ihren Ursprung aus Israel zu erinnern. Wir befürworten keine besonderen Gemeinden für sie. Die Geschichte hat die doppelte Gefahr gezeigt, die darin liegt: die Gefahr der Diskriminierung trotz aller gegenständlicher Absicht und die Gefahr, daß solche besonderen Gemeinden dazu neigen, sektiererische Züge zu entwickeln. Aber wichtiger als diese Überlegungen ist, daß in Christus die Scheidewand des Zaunes abgebrochen ist und Jude und Heide *einen* neuen Menschen darstellen sollen; so ist jede Scheidung in der Kirche unmöglich gemacht.

Ohne von dem eben Gesagten etwas zurückzunehmen, sollten wir aber auch bedenken, daß in der Kirche Raum für jede Art von Menschen und Kulturen ist. Das heißt, daß Juden, die Christen werden, nicht einfach genötigt sind, ihre jüdischen Traditionen und Denkweisen aufzugeben; unter gewissen Umständen mag es daher richtig sein, besondere Gruppen zu bilden, die sich überwiegend aus Judenchristen zusammensetzen.

Der Umstand, daß der weitaus größere Teil Israels Gott nicht in Jesus Christus erkannte, wurde für Paulus zu einer brennenden Frage; nicht in erster Linie wegen der Kreuzigung, sondern weil Christus selbst nach seiner Auferstehung noch abgelehnt wurde. Die Existenz von Juden in unserer Zeit, die ihn nicht annehmen, stellt uns vor dieselbe Frage, denn in dieser Hinsicht ist die Situation von heute im Grunde die gleiche wie zur Zeit des Paulus.

Wir sind überzeugt, daß das jüdische Volk noch seine eigene Bedeutung für die Kirche hat. Es hat nicht allein durch Gottes Gnade in seinem Glauben Wahrheiten und Einsichten von Gottes Offenbarung bewahrt, die wir oft vergessen haben; auf einiges davon wird in Kapitel V hingewiesen. Vielmehr scheint uns auch sein bloßes Dasein trotz aller Versuche, es zu vernichten, zu offenbaren, daß Gott es nicht verlassen hat. Darum ist es ein lebendiges und sichtbares Zeichen für Gottes Treue zu den Menschen, ein Hinweis darauf, daß er auch jene festhält, denen es nicht möglich ist, ihn in seinem Sohn zu erkennen. Da also der Fortbestand der Juden uns ein Hinweis auf Gottes Liebe und Gnade ist, lehnen wir ausdrücklich jeden Gedanken ab, die Leiden des Judentums durch die Jahrhunderte hindurch als Beweis für eine besondere Schuld anzusehen. Warum es nach Gottes Plan so gelitten hat, wissen wir als Außenstehende nicht. Wovon wir jedoch wissen, das ist die Schuld der Christen, die nur allzuoft auf Seiten der Verfolger anstatt auf der der Verfolgten gestanden haben.

Im Bewußtsein dieser Schuld ist es uns unmöglich, in Verallgemeinerungen von christlichem Gehorsam gegenüber jüdischem Ungehorsam zu sprechen. Es ist wahr, daß wir daran glauben, daß Jesus Christus die Wahrheit

und der Weg für jeden Menschen und daß der Glaube an ihn für jedermann das Heil ist. Aber wir wissen auch, daß wir nur durch Gnade ihn haben annehmen können und daß wir auch in unserer Annahme noch in vielerlei Weise ungehorsam sind. Wir haben darum keinen Grund, uns gegenüber anderen zu brüsten. Denn Christen und Juden können nur aus der Vergebung der Sünde und aus Gottes Gnade leben.

Wir glauben, daß Gott in seiner Treue auch in der Zukunft die Juden nicht fallenlassen wird, sondern daß seine Verheißung und Berufung zuletzt triumphieren wird, um sie zu ihrem Heil zu bringen. Das ist für uns eine Zusage, daß wir auf die Errettung aller hoffen dürfen, die Christus noch nicht erkennen. Solange die Juden noch nicht mit der Kirche den einen Gott und Vater Jesu Christi anbeten, erinnern sie uns ständig daran, daß Gottes Plan und Verheißung noch nicht vollständig in Erfüllung gegangen ist und daß wir noch viel für die Welt zu erhoffen haben, indem wir auf die Zeit warten, in der das Reich Gottes deutlich in Erscheinung treten wird.

Dies alles können wir gemeinsam sagen. Doch darf diese beachtliche Übereinstimmung, für die wir sehr dankbar sind, die Tatsache nicht verdecken, daß wir geteilter Meinung sind, wenn sich die Frage nach der theologischen Identität Israels mit dem Judentum von heute erhebt. Diese Uneinigkeit ergibt sich nicht allein aus unterschiedlichen Interpretationen, sondern auch aus dem Gewicht, das den einzelnen Stellen des biblischen Zeugnisses beigelegt wird. Wir können unsere verschiedenen Meinungen, wenn auch nur schematisch, wie folgt charakterisieren:

Einige von uns sind überzeugt, daß es unzulässig ist, von einer fortbestehenden Erwählung der Juden neben der der Kirche zu sprechen, ungeachtet der Elemente von Kontinuität, die zugestanden werden müssen zwischen den heutigen Juden und Israel besteht. Theologisch gesprochen ist nach ihrer Meinung allein die Kirche die Fortsetzung Israels als das Gottesvolk, zu dem jetzt alle Völker gehören. Erwählung und Berufung gibt es einzig und allein in Christus und muß im Glauben ergriffen werden. Wenn man auf andere Weise davon spricht, leugnet man, daß das eine Volk Gottes, die Kirche, der Leib Christi ist, der nicht zerbrochen werden kann. In Christus ist offenbar geworden, daß Gottes Liebe und seine Verheißungen für alle Menschen gelten. Die christliche Hoffnung für die Juden ist die gleiche wie die für alle Menschen: daß sie zur Erkenntnis der Wahrheit Jesu Christi, unseres Herrn, kommen mögen. Damit wird in keiner Weise das eigene und bedeutsame Zeugnis für Christus in Abrede gestellt, das die Juden auch heute noch ablegen. Denn ihre noch immer bestehende Sünderexistenz ist das direkte Ergebnis der Doppelrolle, die Israel als Gottes erwähltes Volk gespielt hat: Durch Israel ist das Heil in die Welt gekommen, und an dem entscheidenden Wendepunkt der Geschichte repräsentierte es die menschliche Verwerfung des Heils, das Gott in Christus anbietet.

Andere aus unserer Gruppe sind der Meinung, daß es nicht genügt, nur irgendeine Kontinuität zwischen den heutigen Juden – ob religiös oder nicht – und dem alten Israel geltend zu machen, sondern daß sie jetzt noch Israel, d. h. noch Gottes erwähltes Volk seien. Die Vertreter dieser Ansicht möchten unterstreichen, daß nach Christus das eine Volk Gottes auseinandergebrochen ist; der eine Teil sei die Kirche, die Christus annimmt, der andere Teil Israel außerhalb der Kirche, das ihn verwirft,

das aber selbst in dieser Verwerfung in einem besonderen Sinn von Gott geliebt bleibt. Sie sehen diese Erwählung besonders darin bekundet, daß die Existenz der Juden in dieser Welt immer noch die Wahrheit enthüllt, daß Gottes Verheißungen unwiderruflich sind und daß er den Liebesbund, den er mit Israel geschlossen hat, aufrechterhält. Sie erblicken ferner diese bleibende Erwählung darin, daß Gott die endzeitliche Hoffnung der Welt an die Erlösung der Juden gebunden hat, zu der Zeit, da er den zerbrochenen Leib seines einen Volkes, Israels und der Kirche, heilen wird.

Diese beiden eben beschriebenen Ansichten dürfen indessen nicht so verstanden werden, als ob sie eine klare Alternative darstellten. Viele haben ihren Standort irgendwo dazwischen, und ohne die tatsächlich bestehenden Unterschiede zu verwischen, können die Standpunkte manchmal so nahe beieinanderliegen, daß sie mehr auf einer Verschiedenheit der Akzente zu beruhen scheinen, als daß sie echte Gegensätze darstellen. Aber selbst da, wo unsere Standpunkte eigentlich als unvermeidbar erscheinen, können wir uns nicht damit zufriedengeben, die Sache auf sich beruhen zu lassen. Denn das Gespräch unter uns hat gerade erst begonnen, und wir sind uns dessen bewußt, daß in dieser Frage das ganze Selbstverständnis der Kirche auf dem Spiel steht.

IV. Die Kirche und ihr Zeugnis

Im vorhergehenden ist dargelegt worden, daß die Kirche in einer einzigartigen Beziehung zu den Juden steht. Jeder, der Christus annimmt und ein Glied seiner Kirche wird, bekommt damit an dieser besonderen Beziehung teil, indem er mit dem Judentum konfrontiert wird. Das bedeutet, daß das Problem, mit dem wir uns in diesem Bericht beschäftigen, nicht allein den sogenannten westlichen Kirchen gestellt ist, sondern daß es jeden Christen ungeachtet seiner rassischen, kulturellen oder religiösen Herkunft angeht. So ist auch das Alte Testament nicht nur für die wichtig, deren Kultur in einem höheren oder minderen Grad darin verwurzelt ist, sondern es wird auch zum geistlichen Erbe für jene Christen, deren eigene ethnische Kultur von ihm nicht berührt ist.

Diese einzigartige Beziehung wirft die Frage auf, ob sie die Art und Weise bedingt, in der Christen Juden gegenüber von Jesus Zeugnis ablegen müssen.

Wir sind uns alle darüber einig, daß die Kirche das besondere Werkzeug Gottes ist, dazu aufgerufen, mit ihrem Wort und ihrem Leben Zeugnis abzulegen für seine Liebe, die in ihrer Fülle in seinem Sohn offenbart worden ist. Sie hat zu verkündigen, daß es in Christi Kreuz und Auferstehung klar geworden ist, daß Gottes Liebe und Gnade alle Menschen umfaßt. Gegründet in seiner Versöhnung, ist sie ferner aufgerufen, alle Grenzen der Rasse, der Kultur und der Nationalität und alle anderen Schranken zu durchbrechen, die den einen Menschen vom anderen trennen. Darum sind wir davon überzeugt, daß niemand von ihrer Botschaft der Vergebung und Versöhnung ausgeschlossen werden darf; eine andere Haltung wäre Ungehorsam gegenüber dem Herrn der Kirche und eine Verleugnung ihres wahren Wesens, eine Verneinung ihrer grundsätzlichen Offenheit und Katholizität.

Im Ökumenischen Rat der Kirchen ist viel über die Frage nachgedacht worden, wie die Kirche – unter voller Respektierung der Überzeugung jener, die den Glauben an Christus nicht teilen – ihr Zeugnis so ablegen kann, daß es mit Gottes Hilfe in voller Freiheit angenommen

wird. Man ist sich darin einig, daß in einer Begegnung mit Nichtchristen wirkliche Offenheit erforderlich ist, dazu Willigkeit, auf das zu hören, was der andere zu sagen hat, und Bereitschaft, sich von ihm befragen zu lassen und von seinen Einsichten zu lernen. Das heißt, daß Christen sich jederzeit vor einer überheblichen oder bevormundenden Haltung zu hüten haben. Auch kann die Art und Weise, in der sie verschiedenen Menschen in verschiedenen Lebensumständen begegnen, nicht einheitlich sein. Christen sollten ihr Äußerstes tun, um ein wirkliches Verständnis vom Leben und Denken des Nichtchristen zu gewinnen, denn nur so können sie in seine Situation hinein sprechen, wenn sie ihr Zeugnis geben.

Daß dieses die allgemein gebilligte Haltung von Christen gegenüber Menschen anderen Glaubens ist, geht hervor einmal aus der Erklärung „Christliches Zeugnis, Proselytismus und Glaubensfreiheit“, die auf der Dritten Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen in Neu-Delhi (1961) angenommen wurde, und zum anderen aus dem Bericht der Kommission für Weltmission und Evangelisation in Mexiko City (1963). Es ergibt sich also daraus, daß wir die Alternative von Mission oder Gespräch, die vielleicht in früheren Zeiten gerechtfertigt war, heute als unhaltbar ansehen; ferner sind wir der Überzeugung, daß eine Begegnung mit Nichtchristen unter den eben bezeichneten Voraussetzungen für die Kirche eine wirkliche Bereicherung sein kann, in der sie nicht allein gibt, sondern auch empfängt.

Dieser Umstand, daß die besondere Situation, in der das christliche Zeugnis gegeben wird, immer in Betracht gezogen werden muß, gilt natürlich auch für die Juden. Was sie betrifft, hat diese Überlegung außerdem noch eine besondere Dimension, denn mit keinem anderen Volk ist die Kirche so eng verbunden. Christen und Juden sind in derselben göttlichen Heilsgeschichte verwurzelt, wie schon dargelegt wurde; beide beanspruchen, Erben desselben Alten Testaments zu sein. Christlicher und jüdischer Glaube teilen auch eine gleiche Hoffnung, daß die Welt und ihre Geschichte von Gott zur vollen Verwirklichung und Offenbarung seines Reiches geführt werden.

Dennoch dürfen bei einer Begegnung von Christen und Juden nicht allein ihre gemeinsamen Bande in Betracht gezogen werden, sondern auch ihre jahrhundertelange Entfremdung und die schreckliche Schuld der Diskriminierung, die die Christen mit der Welt teilen und die in unseren Tagen in Gaskammern und in der Ausrottung eines großen Teils des europäischen Judentums ihren Höhepunkt fand. Wenn auch gewiß nicht alle Christen gleich schuldig sind und wenn auch der Antisemitismus in den östlichen und in den sogenannten jungen Kirchen keine besondere Rolle gespielt hat, so haben wir doch alle zu bedenken, daß die Worte der Christen in den Ohren der meisten Juden jetzt unglaublich und verdächtig geworden sind. Daher mag oft der beste und zuweilen vielleicht sogar der einzige Weg, auf dem Christen heute den Juden ihren Glauben an Christus bezeugen können, nicht so sehr in ausdrücklichen Worten bestehen als vielmehr im Dienst.

Im Grunde sind wir alle einer Meinung über die Form, die heute in der Praxis die Begegnung der Christen mit den Juden anzunehmen hat. Wir gehen jedoch auseinander, wenn wir versuchen, die gemeinsame Haltung in theologischen Begriffen zu analysieren und zu formulieren. Die in dieser Beziehung bestehenden Unterschiede sind mit den oben dargelegten eng verbunden. Dort

wurde gesagt, daß das Selbstverständnis der Kirche auf dem Spiel stehe. Hier hängen unsere Unterschiede sogar noch mehr mit Differenzen in der Ekklesiologie zusammen, oder besser, mit den verschiedenen Gesichtspunkten in der Ekklesiologie, die wir besonders hervorheben. Wenn die Betonung hauptsächlich auf die Vorstellung von der Kirche als dem Leib Christi gelegt wird, dann werden die Juden als nicht dazugehörig betrachtet. Die christliche Haltung ihnen gegenüber wird dann im Prinzip die gleiche sein wie gegenüber Menschen anderen Glaubens, und es muß die Mission der Kirche sein, sie entweder individuell oder korporativ zur Annahme Christi zu bringen, so daß sie Glieder seines Leibes werden. Die Vertreter dieser Ansicht möchten im allgemeinen unterstreichen, daß es neben dem Dienst für die Juden auch legitim und sogar notwendig ist, in einer ausdrücklicheren Form Zeugnis abzulegen, sei es durch Einzelpersonen, besondere Gesellschaften oder Kirchen.

Wenn andererseits die Kirche in erster Linie als das Volk Gottes angesehen wird, dann ist es möglich, die Sache so zu sehen, daß Kirche und Judentum zusammen das eine Gottesvolk bilden, zur Zeit noch voneinander getrennt, aber unter der Verheißung, daß sie am Ende eins werden. Alle, die so denken, sind der Meinung, daß sich die Einstellung der Kirche zu den Juden theologisch und prinzipiell unterscheiden müsse von der zu allen anderen Menschen, die nicht an Christus glauben; es handle sich hier mehr um eine Art ökumenischer Aufgabe, um den Riß zu heilen, als um missionarisches Zeugnis in der Hoffnung auf Bekehrung.

Noch einmal soll darauf hingewiesen werden, daß diese Meinungen keine fixierten Stellungen sind; es gibt graduelle Übergänge zwischen beiden, und oft ist es mehr eine Frage des Mehr-oder-Weniger als des Entweder-Oder. Das liegt in der Natur der Sache. Denn für die Kirche gilt beides; sie ist Leib Christi und Volk Gottes, und diese beiden Bilder sind Bezeichnung der reinen Wirklichkeit unter verschiedenen Gesichtswinkeln.

Aber wenn wir auch noch nicht zu einer gemeinsamen theologischen Wertung der christlich-jüdischen Begegnung gekommen sind, so lehnen wir alle doch nachdrücklich jede Form von „Proselytismus“ in jenem üblen Sinn ab, den das Wort in unseren Tagen angenommen hat, wo es gebraucht wird im Sinne von Korruption des Zeugnisses durch Schmeichelei, ungebührlichen Druck, Einschüchterung oder andere ungehörige Methoden (siehe die Neu-Delhi-Erklärung „Christliches Zeugnis, Proselytismus und Glaubensfreiheit“).

V. Ökumenische Bedeutung

Wir sind überzeugt, daß es für die ökumenische Bewegung von großer Bedeutung sein kann, wenn die Kirche ihre Theologie im Blick auf die Frage Israel und auf ihr Gespräch mit dem Judentum neu durchdenkt. Dadurch werden Fragen aufgeworfen, die den Grund und das Herz des christlichen Glaubens berühren. Wenn es auch noch andere Gründe für diese Fragen gibt, so haben wir doch erfahren, daß sie uns hier in einer besonders eindringlichen Weise entgegentreten. Weil es keinen einzigen Lehrsatz in der christlichen Theologie gibt, der nicht in irgendeiner Weise von dieser Konfrontation mit dem Judentum berührt und beeinflusst wäre, ist es uns unmöglich, hier alle Folgerungen erschöpfend zu entwickeln. Wir können nur auf einige besonders wichtige Punkte hinweisen.

1. Die Bücher des Alten Testaments gehören zu dem Erbe, das die Kirchen von den Juden empfangen und mit ihnen gemeinsam haben. In einer theologischen Begegnung der beiden Gruppen wird die Frage nach dem rechten Verständnis dieser Schriften notwendigerweise hervortreten, wobei die Juden diese Bücher in den Kontext von Talmud und Midrasch, die Kirchen in den des Neuen Testaments stellen. Das nötigt die Christen, sich ihre Kriterien klarzumachen, die sie in ihrer Auslegung der Bibel anwenden. Klärung in dieser Hinsicht wird den Kirchen bei ihrem gemeinsamen Suchen nach der biblischen Wahrheit helfen.

2. Das Alte Testament ist auch ein Teil des gemeinsamen Erbes, das jenseits der Trennung der Kirchen selbst liegt. Unterschiede in seiner Bewertung und Auslegung können zu einem unterschiedlichen Verständnis des Neuen Testaments führen. Wenn die Kirchen in ihrer Begegnung mit jüdischen Theologen dazu angeregt werden, sich erneut um das rechte Verständnis des Alten Testaments zu bemühen, und hier vielleicht zu neuen Einsichten kommen, dann dürfte ihnen das helfen, auch das Evangelium tiefer und völliger zu verstehen und so einseitige und unterschiedliche Vorstellungen zu überwinden, die sie voneinander getrennt halten.

3. Der jüdische Glaube sieht sich gegründet auf Gottes Offenbarung, wie sie in der Bibel niedergeschrieben ist und in der fortschreitenden Überlieferung der jüdischen Glaubensgemeinde interpretiert und aktualisiert wird. Daher werden die Kirchen in ihrem theologischen Gespräch mit Juden vor die Frage von Überlieferung und Schrift gestellt. Wenn dieses Problem, das so lange eine Ursache der Trennung zwischen Christen gewesen ist, in diesem neuen Rahmen durchdacht wird, dann dürften die Kirchen Einsichten gewinnen, die mehr zu Verständnis und größerer Übereinstimmung untereinander beitragen können.

4. Der Nachdruck, den Juden in ihrem Gespräch mit Christen auf Recht und Gerechtigkeit in dieser Welt legen, erinnert die Kirchen an die göttliche Verheißung einer neuen Erde und warnt sie davor, ihre eschatologische Hoffnung einseitig in außerweltlichen Begriffen auszudrücken.

Ferner sollte das biblisch begründete Nachdenken über die jüdische Vorstellung vom Menschen als Gottes Bundespartner, der für die Heiligung der Welt und für die Herbeiführung des Reiches Gottes arbeitet, die Kirchen veranlassen, ihre alte Streitfrage über die Mitwirkung des Menschen zum Heil neu zu durchdenken.

5. Die Existenz von Juden, sowohl derer, die Christen geworden, als auch derer, die es nicht geworden sind, nötigt die Kirchen, ihre eigene Auffassung von Erwählung zu klären. Sie müssen sich fragen, ob die Erwählung nicht ein konstitutives Element in Gottes Handeln mit den Menschen ist und ob sie nicht eine unerschütterliche Objektivität besitzt, die der Antwort der Erwählten vorangeht, die aber andererseits immer von neuem im Glauben angenommen und in menschlichen Taten des Gehorsams verwirklicht werden muß. Eine Prüfung dieser Fragen kann jene, die die vorlaufende Gnade Gottes betonen, denen näherbringen, die den Hauptakzent auf die menschliche Glaubensentscheidung legen.

VI. Einige Folgerungen

Zum Schluß möchten wir auf einige Folgerungen dieses Berichtes hinweisen. Es erübrigt sich zu sagen, daß sie nur kurz angedeutet werden können; wir hoffen, daß in

Zukunft einige dieser Punkte aufgegriffen, weiter entfaltet und befolgt werden. In diesem Zusammenhang erinnern wir an die folgenden Worte der Dritten Vollversammlung in Neu-Delhi, die den Aufruf gegen den Antisemitismus der Ersten Vollversammlung von 1948 erneuerte und hinzufügte: „... Die Vollversammlung bittet ihre Mitgliedskirchen dringend, alles ihnen Mögliche zu tun, um jeder Form von Antisemitismus entgegenzutreten. In der christlichen Unterweisung sollten die geschichtlichen Tatsachen, die zur Kreuzigung Jesu Christi führten, nicht so dargestellt werden, daß sie dem jüdischen Volk von heute eine Verantwortung auferlegen, die uns, der Mehrheit als ganzer, zur Last fällt und nicht einer einzelnen Rasse oder Gemeinschaft. Juden waren die ersten, die Jesus annahmen, und Juden sind nicht die einzigen, die ihn noch nicht anerkennen.“

Die letzten Sätze dieser Erklärung beziehen sich auf die Frage der Verantwortung der Juden von heute für die Kreuzigung. Diese Frage hat eine historische und eine theologische Seite.

1. Die neuere Forschung ist allgemein zu dem Schluß gekommen, daß es historisch falsch ist, das jüdische Volk zur Zeit Jesu als Ganzes für seinen Tod verantwortlich zu machen. Nur eine kleine Minderheit derer, die sich in Jerusalem befanden, verhielt sich aktiv feindlich zu ihm, und selbst diese haben nur indirekt daran mitgewirkt, seinen Tod herbeizuführen; das eigentliche Urteil wurde von den römischen Behörden gefällt. Überdies ist es unmöglich, die Juden von heute für etwas verantwortlich zu machen, woran einige ihrer Vorfahren vor nahezu zwei Jahrtausenden teilgenommen haben.

2. Theologisch gesprochen glauben wir, daß diese kleine Minderheit, die mit den römischen Machthabern zusammenarbeitete, die Sünde und Blindheit ausdrückte, die der ganzen Menschheit gemein ist. Die Stellen im Neuen Testament, welche die Juden mit der Kreuzigung belasten, müssen in dem weiteren biblischen Verständnis gelesen werden, nach dem Israel Repräsentant aller Menschen ist. Ihre Ablehnung Christi ist ein Spiegel unserer eigenen Ablehnung.

Wir empfehlen, besonders im Religionsunterricht und in der Predigt darauf zu achten, daß die Juden nicht so geschildert werden, daß damit unwissentlich einer Art von „christlichem“ Antisemitismus Vorschub geleistet wird. Wir denken hier nicht nur an die Art und Weise, wie die Kreuzigung oft dargestellt wird, sondern auch an das historisch falsche Bild, das oft von den Pharisäern gegeben wird, und an das Mißverständnis des Gesetzes und des sogenannten Legalismus im Alten Testament. Wir denken ferner an den Nachdruck, der immer wieder auf den Ungehorsam der Juden nach dem Alten und Neuen Testament gelegt wird, ohne daß zugleich genügend klargemacht wird, daß jene, die diesen Ungehorsam brandmarkten, auch Juden waren, die sich ungeachtet ihrer Anklage eins mit ihrem Volke wußten.

Einige christliche Gebete enthalten ebenfalls Ausdrücke, die, was auch immer früher ihr Sinn gewesen sein mochte, heute leicht Anlaß zu Mißverständnissen geben können. Wir meinen, daß es hilfreich wäre, wenn die Kirchen sowohl ihre traditionellen Liturgien wie auch ihre Lesungen, Lieder und andere im Gottesdienst gebräuchliche Texte nach den in diesem Bericht vorgetragenen Gesichtspunkten überprüfen würden.

Die fortdauernde Bedeutung, die das Judentum für die Kirche hat, sollte sich auch auswirken auf die Art und

Weise, wie die Geschichte dargestellt wird. Wegen der besonderen Beziehung durch alle Jahrhunderte kann Kirchengeschichte nicht recht gelehrt werden, ohne ihrer Einwirkung auf die Geschichte der Juden Rechnung zu tragen – und umgekehrt. Wir sind der Meinung, daß in dieser Hinsicht theologischer Unterricht und theologische Lehrbücher im allgemeinen unzulänglich sind und daß sie revidiert und ergänzt werden müssen.

Christen neigen im allgemeinen dazu, den Glauben des Alten Testaments mit der jüdischen Religion von heute gleichzusetzen. Das ist eine unzulässige Vereinfachung, die dem jüdischen Verständnis des Alten Testaments und den späteren Entwicklungen nicht gerecht wird. Hier muß besonders das mündliche Gesetz erwähnt werden, denn es hat bei der Gestaltung jüdischen Lebens und Denkens eine ganz zentrale Rolle gespielt und ist für zahlreiche Gruppen noch immer von hervorragender Bedeutung.

Wir müssen auch bedenken, daß viele, die sich ausdrücklich als Juden bezeichnen, sich nicht zum jüdischen Glauben bekennen. Für eine echte Begegnung mit dem Judentum halten wir es für unerlässlich, seine Gedankenwelt und seine Probleme sowohl im weltlichen als auch im religiösen Bereich zu kennen und wahrhaft zu verstehen. Wir sollten uns stets bewußt sein, daß wir es mit wirklichen, lebendigen Menschen in all ihrer Vielfalt zu tun haben und nicht mit einer selbstgemachten, abstrakten Vorstellung.

Es ist uns in unseren Diskussionen oft bewußt geworden, daß kein Problem isoliert betrachtet werden darf. Das gilt auch für diese Frage; denn es könnte eine Gefahr bestehen, daß wir den Antisemitismus gerade dadurch, daß wir uns mit dieser strittigen Frage beschäftigen, eher vergrößern als verringern.

Unsere gemeinsame Arbeit hat uns eindringlich vor Augen geführt, daß noch viel Denkarbeit getan werden muß und wie unmöglich es ist, dabei die theologischen Fragen zu verkennen oder auszuklammern. Wir sind überzeugt, daß eine weitere Konfrontation mit Juden eine wirkliche Bereicherung unseres Glaubens bedeuten kann. Christen sollten darum auf jede Gelegenheit bedacht sein, mit Juden zusammenzutreffen, sei es auf dem Gebiet sozialer Zusammenarbeit oder sei es besonders auf der mehr grundlegenden Ebene theologischer Diskussion. Wir wissen, daß zur Stunde viele Juden nicht bereit sind, sich auf ein Gespräch mit Christen einzulassen; in solchem Fall müssen die Christen diesen ausgesprochenen oder stillen Wunsch respektieren und sich nicht aufdrängen. Aber wann immer ein solches Gespräch möglich ist, dann sollte es im Geist gegenseitiger Achtung und Offenheit geführt werden, im gemeinsamen Forschen und Einander-Befragen und in der Zuversicht, daß wir mit den Juden zusammen zu einem tieferen Verstehen der Offenbarung des Gottes Abrahams, Isaaks und Jakobs geführt werden. Welche Gestalt dieses weitere Verständnis annehmen wird, müssen wir getrost Gottes Händen überlassen, darauf vertrauend, daß er beide, Juden und Christen, in die Fülle seiner Wahrheit führen wird.

Die Kommission hat den Bericht der Studiengruppe angenommen und für weiteres theologisches Studium durch die Kirchen auf einer weiteren geographischen Ebene empfohlen. Einige der aufgeworfenen Fragen erfordern nach Auffassung der Sektion weitere und vertiefte Prüfung. Dazu gehören das Thema von Errettung und Erwählung sowie die Frage nach dem Wesen Gottes in Beziehung auf die beiden Vorstellungen des Volkes Gottes und des Leibes Christi.

15 „Starb Jesus umsonst?“

Zu einer umstrittenen Karfreitagspredigt

von P. Gonsalv Mainberger OP, gehalten 1968 in der St.-Josefs-Kirche zu Luzern

Vorbemerkung der Schweizerischen Kirchenzeitung:

„P. Gonsalv Mainberger OP hielt dieses Jahr in der St.-Josefs-Kirche zu Luzern die Karwochenpredigten. Von diesen Predigten hat besonders jene des Karfreitags unter dem Titel „Starb Jesus umsonst?“ eine öffentliche Diskussion und auch Unsicherheit in einer wichtigen Frage des Glaubens hervorgerufen. Als der Hauptverantwortliche für die rechte Glaubenslehre in der Diözese mußte der Bischof dazu Stellung nehmen. Er wünschte deshalb von der Theologischen Fakultät in Luzern ein bibeltheologisches und dogmatisches Gutachten und beauftragte damit die Professoren Dr. Eugen Ruckstuhl und Dr. Raymond Erni. Diese beiden Gutachten dienten zusammen mit einem schriftlichen Beitrag des im Bistum Basel tätigen Dr. Hans Urs von Balthasar als Grundlage für eine Stellungnahme des Diözesanbischofs in den Luzerner Tageszeitungen. Dem Wunsch des Bischofs gemäß sollen hier nun die genannten theologischen Arbeiten im Wortlaut veröffentlicht werden. Es ist klar, daß das Resultat der Arbeit dem Auftrag entsprechend nicht den Charakter einer breit angelegten wissenschaftlichen Studie haben kann. Deshalb ist es wünschenswert, daß die in der Karfreitagspredigt Gonsalv Mainbergers aufgeworfenen Fragen von Fachleuten weiter verfolgt und Gegenstand einer ausführlichen wissenschaftlichen Publikation werden.“¹

Wir entnehmen diese Beiträge der „Schweizerischen Kirchenzeitung“² sowie den „Luzerner Neuesten Nachrichten“³ mit freundlicher Genehmigung ihrer Schriftleitungen.

Diese auch für die Entwicklung des christlich-jüdischen Gesprächs lehrreiche Dokumentation bringen wir besonders im Hinblick auf die von einer theologisch-innerchristlichen Diskussion zu leistenden Aufgaben.

Dem Wortlaut der Predigt von P. Gonsalv Mainberger OP lassen wir die Stellungnahme des Bischofs von Basel, Dr. Anton Hänggi, folgen und bringen danach ein im Auftrag des Bischofs gearbeitetes bibeltheologisches und dogmatisches Gutachten der Professoren Dr. Eugen Ruckstuhl und Dr. Raymond Erni von der Luzerner theologischen Fakultät und schließlich einen Beitrag von Hans Urs von Balthasar.

P. Gonsalv Mainberger OP stellte seiner Predigt die folgenden Sätze voran⁴:

„Es ist eine nachkonziliäre Tatsache, daß es verschiedene theologische Möglichkeiten innerhalb des einen Glaubens gibt. Dem entsprechend gibt es auch viele mögliche Formen der Verkündigung des einen Glaubens. Ich respektiere jede der vielen Möglichkeiten der Glaubensinterpretation. Mit dieser Veröffentlichung unterbreite ich den Lesern meine Luzerner Karfreitagspredigt. Sie ist eine der Möglichkeiten, die sich durch die Sache selbst als tragfähig und des Glaubens würdig erweisen könnte.“⁵

I Der Wortlaut der Predigt von P. Gonsalv Mainberger OP

Karfreitagstraditionen

Es gibt viele Formen der Karfreitagsfrömmigkeit. In Altdorf z.B. brannte die Ziegelei um 1877 jedem tausendsten Lehmziegel ein Relief mit der Kreuzigung auf. Ein Andachtsbuch aus Augsburg, 1709, bietet durch „Augenbelustigung die gesuchte Herzenserneuerung“ an. Dachziegel und alter Buchband sind winzige Ausschnitte aus der Geschichte der Karfreitagsfrömmigkeit. Diesem vielfältig abgewandelten Thema liegt ein kurzer, unumströbllicher und unveränderlicher Bericht zugrunde. Er lautet:

„Ein Mann aus Nazareth wurde durch die Besatzungspolizei verhaftet, von eigenen Landsleuten verklagt, kraft des römischen Rechts unter Pontius Pilatus zum Tode verurteilt.“

Das ist unser Glaubenssatz geworden. Mit ihm hat die Christenheit 2000 Jahre lang gelebt. Die Christen haben

sich mit ihrem Leben auf den Gekreuzigten hin namentlich verpflichtet.

Diesem Anfangssatz sei nun noch ein anderer Bericht entgegengestellt, um dann zum Thema zu kommen. Im Jahre 1943 schrieb der Jude Jizchak Katzenelson in einem Sammellager Frankreichs, wo er interniert war, folgende Botschaft an die sieben Himmel:

„Erkennt ihr (Himmel), uns nicht mehr?
Sind wir
verändert? Oder seid ihr selbst
veränderlich?
Wir sind das Volk, das Gottes Wort
verbreitet hat, ein Volk, das Gottes
Zeuge ist,
und unsere Väter waren Heilige.
Und wir sind besser noch. Nicht ich.
Nicht ich bin ein Prophet. Doch: Heilig
ist am Kreuz mein Volk, das für die
Schuld der Erde büßt.
Wenn je mein Volk ein auserwähltes
war,
weil es für andre litt, dann jetzt, dann
jetzt,
weil niemals noch ein Jude starb,
geläutert so wie jeder, der uns klein
erscheint
in Warschau, Wilna oder in
Wolhynien. Denn: aus jedem Juden
schreit, entsetzt,
ein Jeremia. Jeder ist
ein König an Enttäuschung, der für
alle weint.“

Die Herausforderung an unsern Glauben

Der Dichter Katzenelson wurde 1944 in Auschwitz ermordet. Das Andachtsbuch von 1709, der Dachziegelstein vom Jahre 1877 und unsere gewöhnliche, naive Frömmigkeit vertragen sich allesamt nicht mehr mit der Hymne einer Frömmigkeit, die mit dem Blute der Judenheit geschrieben und mit dem ungerechtesten, längsten und tödlichsten Karfreitag Ernst macht, nämlich mit dem geschichtlichen Karfreitag der Juden im Herzen der Christenheit. Wir glauben seit bald 2000 Jahren, daß Gott durch den Mann Jesus zu uns gesprochen hat. Wir glauben, daß Gott durch ihn an uns gehandelt hat. Unsere eigene Weltgeschichte des Mordens und Tötens jedoch schlägt diesem Glauben ins Gesicht. Sie läßt fragen, *was denn dieser Glaube wert sei*. Offensichtlich genügt es nicht,

¹ In: Schweizerische Kirchenzeitung (136/24), Luzern, 13. 6. 68, S. 369 bis 373.

² a. O. Nr. 25 vom 20. 6. 1968, S. 384–387, und Nr. 26 vom 27. 6. 1968, S. 398–400.

³ 72/127, vom 31. 5., und Nr. 136, vom 12. 6. 1968.

⁴ In: „Luzerner Neueste Nachrichten“, Nr. 127 vom 31. 5. 1968.

⁵ Gonsalv Mainberger OP führte in seiner Predigt in bezug auf 1. Kor 1, 17–24 aus:

„Denn Christus hat mich nicht gesandt, feierliche Taufen zu halten, sondern den Menschen zu sagen, wer er ist und was er für uns getan. Das soll ich aber“, fährt Paulus fort, „nicht mit tiefsinnigen Vorträgen tun. Denn das Kreuz, an dem Christus gestorben ist, könnte dabei seine entscheidende Bedeutung verlieren. Wenn wir sagen: wir verstehen Gott nur, wenn wir das Kreuz ansehen; oder: das Kreuz ist unsere einzige Rettung, dann empfindet das jeder, der nicht weiß, wie ausweglos verloren er ist, als Gerede. Für uns aber,

daß wir glauben. Denn wir suchen ja das unterscheidend-Christliche. Also geht es darum, *wie* wir glauben müssen und *wie* wir glauben können; auch wie wir glauben *dürfen*, damit auch jene, die unsere Opfer sind, glauben *können*. Das ist die Frage. Sie geht darauf hinaus, daß wir uns darüber Rechenschaft abzulegen haben, wie wir in der Zukunft, die uns bevorsteht, zu glauben haben, damit nicht wieder eine Zukunft kommt, in der wir wieder Irrende und wieder Schmähende und wieder Mordende werden. Und zwar Mordende, die im Namen eben dieses christlichen Karfreitags ein Volk zu Tode hetzen und eine Welt in Atomtrümmer schlagen. Das ist die Frage, das sind die harten Tatsachen, denen wir uns zu stellen haben. Der Karfreitag muß sich heute unter den Klängen des Hymnus von Katzenelson bewähren. An den Klängen und Schlägen der Klagen der Juden von Auschwitz, als am Prüfstein, zeigt es sich, ob Karfreitag und Karfreitags-Glaube tragen oder nicht tragen.

Mögliche Antworten auf das Wozu?

So fragen wir denn: Wozu hat Jesus gelitten? Wozu ist er gestorben? Auf die Frage: Wozu starb Jesus? gibt es eine erste mögliche Antwort. Sie ist uns geläufig. Sie heißt: Jesus litt und starb, um etwas zu verdienen. Ans Verdienen haben wir uns gewöhnt. Verdienen hat einen Sinn. Verdienen ist sogar schön, wenn man sich dazu nicht allzu stark anstrengen muß. Denn es schaut etwas dabei heraus. Wer nun sogar den Heldentod stirbt, der verdient gleichsam *aufs äußerste*. Er verdient sich nämlich einen Titel. Er macht sich unsterblich. Und nun stellt sich die Frage: Hat Jesus *das* gewollt? Hat er *diesen* Sinn gesucht? Angenommen, er hätte nach diesem Sinn gefragt, sich den Ehrentitel erworben, sich unsterbliche Verdienste heruntergeholt, wie stünde es denn um uns in diesem Falle? Wir wären verloren. Wohl hätte Jesus seine Glorie erworben. Aber seine Tat wäre abgeschlossen gewesen. Es hätte dazu nichts mehr zu berichten gegeben. Wo wäre da – das ist die Frage –, wo wäre denn da noch Platz für Gott und seine Tat an uns? Wo ginge jener schmale Spalt auf an diesem Tag, und zwar am Karfreitag, an dem Gottes Tat ja durchscheinen soll und muß? Jesus hätte zwar eine Heldentat getan. Aber mit seiner Theorie, seiner Absicht und mit seinem Titel hätte er den Platz Gottes restlos und eindeutig besetzt. Es gibt eine zweite mögliche Antwort: Jesus starb in der Verzweiflung. Wer sterben muß und fragt: *Wozu?*, füllt seine Frage schnell auf mit einem möglichen Sinn und sagt: Ich will unsterblich werden. Ich will mir etwas verdienen. Ich will aus diesem letzten meines Sterbens etwas herausholen. Der andere aber sagt: Ich verzichte darauf, *aber ich verzweifelte*. Die Verzweiflung klingt an im

die sich auf Christus, ihren Erlöser, verlassen, liegt darin eine Kraft unmittelbar von Gott. Schon Isaias schreibt: Kein Weiser soll durch Weisheit das Heil finden, kein Kluger durch Klugheit mein Geheimnis fassen. Wo ist denn nun der Gebildete? Wo ist der Kenner der Heiligen Schrift? Wo ist der Forscher, der die ganze Welt durchreist? Hat Gott nicht die Weisheit der Welt zum Unsinn gemacht? Gott hat seine Weisheit kundgetan, aber die Menschen haben ihn in all ihrer Weisheit nicht begriffen. So gefiel es Gott, durch die scheinbare Torheit der Botschaft vom Kreuz, die zu sich zu holen, die sich ihm anvertrauen. Die Juden wollen Wunder sehen und glauben anders nicht an Gottes Wirklichkeit. Die Griechen wollen tiefe Gedanken hören und so die Wahrheit finden. Wir dagegen sagen: Der Beauftragte Gottes starb am Kreuz und muten damit den Juden eine Gotteslästerung, den Griechen eine Torheit zu. Denen aber, die Gott berufen hat, Juden und Griechen, bringen wir Christus göttliche Kraft und göttliche Weisheit. Denn: Die Torheit Gottes ist weiser und die Stärke Gottes stärker, als Menschen sind.“

letzten Schrei Jesu, wenn er ruft: Mein Gott, warum hast Du mich verlassen? Auch die Verzweiflung wäre ein mögliches Ende. So *positiv* nämlich der Heldentod ist, so *negativ*, aber ebenso endgültig, macht die Verzweiflungstat Schluß. Mit der Verzweiflung ist es getan. Auch sie versperrt das Unterscheidende und Wesentliche, nämlich die Ankunft Gottes an diesem Tag.

Der neue Ansatz

Wenn wir so an die Sache herangehen, dann kommt keine Lösung unserer Fragen in Sicht. Wir haben zwar zwei mögliche *Erklärungen*. *Aber sie genügen nicht*. Also müssen wir aufs neue fragen: Wozu starb Jesus? Und die Antwort kann nur lauten: *Jesus starb umsonst*. Was heißt das nun aber? Er starb, wie wir sahen, weder um der Ehre noch um der Leidensglorie willen, noch um Verdienste anzuhäufen. Er starb auch nicht aus Verzweiflung oder aus Trotz. Alle diese Möglichkeiten, alle diese Deutungen sind mit dem Jesus von Nazareth unvereinbar. So bleibt denn nur noch zu sagen: Er starb und tat's umsonst. *Das Umsonst* nämlich *alles andern*, das er hätte ins Feld führen können, hat er realisiert, um das eine herauszubringen, nämlich seinen Glauben. *Jesus ist als Glaubender gestorben*. Als Vertrauender hat er alle Möglichkeiten des Erklärens und des Sich-Hineinfühlens und des Sich-Zurechtmachens der Dinge dieser Welt abgelehnt und hat das Umsonst umfassen. Das war sein eigentliches Kreuz.

Wir sehen, es gibt viele Karfreitagsfrömmigkeiten. Denn es gibt viele Möglichkeiten, das Geschehen an diesem Tage unsererseits aufzufangen. Alle diese Möglichkeiten sind geschichtlich bedingt. Das Büchlein von 1709 und der Dachziegel von 1877 sind der kleinste Ausschnitt aus dem Ganzen. Es gibt folglich verschiedenste Arten, das Kreuz zu deuten. Die Deutung, die uns bevorsteht, macht uns einige Mühe. Aber es lohnt sich, durch dieses Umsonst hindurchzugehen. Denn wir dürfen heute nicht irgendwie, nicht ahnungslos und dumpf fromm sein. Sondern klaren Auges und demütigen Sinnes müssen wir das, was an diesem Kreuz geschehen ist, bis heute ins Auge fassen und mit ihm „fertig“ werden. Es genügt also nicht, Psalmen aus dem Alten Testament zu singen. Wir müssen auch die Psalmen des 20. Jahrhunderts, etwa den von Katzenelson, hinnehmen, um uns von ihm – einem harten Zeugen eines Karfreitags unserer Zeit – sagen zu lassen, was denn da passiert ist.

Jesus im Umsonst

Jesus hat also von sich aus um nichts gelitten. Umsonst ist er gestorben. Jesus war kein Held, er suchte keine Macht, er rang nicht nach Ehre, er wollte seine Wahrheit nicht um alles in der Welt durchdrücken. Er tat genau das, was jeder von uns tut, der ohne Entlohnung arbeitet. Er vergab, ohne Gegengabe zu fordern. Nicht einmal aus Liebe war er gewalttätig. Denn er war bedingungslos gewaltlos. Er war der „König der Enttäuschung“. Gerade aber damit hat er sich allerdings nun der Frage des Wozu? gestellt. Er hat die Sinnfrage ultimativ herausgefordert. Aber ebenso gründlich hat er sich ihrer Beantwortung und Antwort versagt. Sonst wäre er nicht *Mensch* gewesen. Denn Mensch sein heißt: der Antwortlosigkeit, dem Un-Sinn preisgegeben zu sein. Um mit uns und für uns Mensch sein zu können, ist er wahrlich umsonst gestorben. Wie leicht hätte er sich doch eine Theorie zurechtlegen können. Er kannte die Texte aus

der Heiligen Schrift. Was hätte es genützt? Nichts. Ganz im Gegenteil. Dann wäre er ja gerade wegen seiner Theorien, um seines Postulates willen, für einen ihm möglich erscheinenden Sinn gestorben. War das denn Jesu Art? Spricht nicht ein ganz anderer Tenor aus seiner Botschaft? Hat er nicht einfach *getan*, was er sagte, ein Leben lang? Was hat er denn getan?

Er hat sich selbst samt seinem Werk bedingungslos ausgeliefert und Gott anheimgestellt. Er ließ auch den letzten und geheimen Wunsch beiseite, in welchem er doch nur sich selbst gesucht hätte.

Diesem geheimen Wunsch der Menschheit, alles doch auf einen passenden, eigenen Sinn zu reduzieren, sind wir jetzt, im letzten Drittel des 20. Jahrhunderts, auf die Schliche gekommen.

Der Mensch im Umsonst

Wir haben die lange Geschichte der Vernunft hinter uns. Am Ende gerade der *gläubigen* Vernunft wagen wir doch nicht einfachhin zu behaupten, daß alles seinen Sinn habe. Das ist zwar in unserer Natur drin. Das liegt am Menschen; er tut an sich gut daran, daß er mit allen Mitteln einen Sinn sucht und alle Hebel in Bewegung setzt, um dem Un-Sinn und dem *Umsonst* einigermaßen standhalten zu können. Das ist aber zugleich stets das Ende der Sinnfrage. Denn unsere Mittel, die wir in Szene setzen können, sind Mittel der geheimsten Versuchung, dem drohenden Abgrund der Sinnlosigkeit zu entfliehen. Was machen wir denn? Auch an die unsinnigsten Dinge, für die wir obendrein die Verantwortung haben, gehen wir heran und schrauben ihnen gleichsam einen Sinn an. Etwa den Katastrophen, die auf uns zukommen, dem Rassenhaß, der Verteidigung durch die Atombombe. Dieses alles suchen wir noch irgendwie mit einem Sinn zu verbrämen. Warum eigentlich? Weil es so bequem ist, sich selbst samt der anstehenden Verantwortung für Toleranz und Frieden hinter dem sogenannten objektiven Sinn zu verstecken. Wenn wir hingegen einräumen, daß Jesus damit aufgeräumt hat, dann wäre allerdings mit *seinem* Karfreitag zugleich auch *unser* Karfreitag angebrochen.

Darauf kommt es aber doch an. Worin bestünde dann dieser Karfreitag? Worin besteht er jetzt? Er besteht ganz schlicht darin, *mit dem Umsonst leben zu müssen*. Das heißt, jede mögliche Erklärung, die wir für Dinge haben, die uns betreffen, dahingestellt sein lassen. Nicht aus Verzweiflung – auch nicht damit unsere Theorie zum Stimmen kommt. Sondern um des einen Gottes willen, dem wir Platz machen müssen. Gott Raum geben, das war der Sinn des Karfreitags. Das war zugleich Jesu fester Glaube. Dort also, wo sich im *Umsonst* des Lebens, Leidens und Sterbens Jesu eine Botschaft ankündigt, da kann es nur Gottes Botschaft sein.

Unser Glaube heißt also: Wenn auch das, was an sich *keinen* Sinn hat – etwa eine lebenslängliche Krankheit, der seelische Zerfall eines begabten Partners, eine Naturkatastrophe oder ein Autounfall –, wenn der sinnlose Tod selbst einen Sinn haben soll, dann kann er nur von Gott kommen und ist dann *Glaubens-Sinn*.

Wo immer aber die Brüder und Nachfolger dieses Jesus ihre eigene Weisheit an diese Stelle setzen, an die heikelste Stelle des ganzen Lebens Jesu, da kann es nur schiefgehen. So schief sogar, daß es zur totalen Verkehrung, Umkehr und Perversion des Karfreitags treibt, die Umkehr der Liebe in todbringenden Menschenhaß.

Glaube, oder Unglaube?

Das ist ein Teil unserer Geschichte, die wir am heutigen Karfreitag auf uns nehmen müssen. Erst wenn sich also der fromme Christenmensch in gleicher Weise wie Jesus alle Werte, jeden Trost, jegliches Verdienst versagt und auf die Antwort der Sinnfrage verzichtet, und auch noch den Verzicht antritt, dann erst langt er weit genug aus. So gibt es denn nur ein Gegenüber zum *Umsonst*, nämlich *den Nicht-Glauben*. Er ist das eigentlich sinnlose Gebaren des Menschen. *Der Glaube ist aber gerade darum sinnvoll*, weil er dem *Umsonst* *standhält*. Wenn wir das begriffen haben, haben wir etwas getan, um die Ankunft Gottes zu ermöglichen. Solange aber das *Wozu?* mit einer entsprechenden Theorie – und wäre sie noch so gescheit, noch so kompakt und noch so einleuchtend – ausgestopft wird, wird auch getötet. Am Karfreitag fromm sein heißt also *über das Töten nachdenken*. Die Kriegstheologie, die Götter der verschiedenen Nationen, die jeweils herbeigerufen wurden, um zum Siege zu verhelfen, sie widersprechen völlig der Botschaft des Karfreitags. Das Nachdenken am Karfreitag über das Töten ist unser eigentlicher Friedensbeitrag. Er ist Ankunft Gottes, als Ankunft des möglichen Friedens der Welt und in uns selber.

Sind wir diesem Nachdenken nicht immer wieder ausgewichen? Früher schickten die Israeliten einen Bock, den sie mit all ihren Flüchen und Sünden beladen hatten, in die Wüste. Wenn er draußen war, dann fühlten sie sich wieder frei. Die Christenheit hat im Laufe der Tradition ihre eigenen Böcke erfunden. Die Teufel, die Häretiker, die Juden, die Kommunisten. Wir vermögen noch kaum mit dem uns selbst aufgebürdeten *Umsonst* zu leben. Darum halten wir immer noch nach Böcken Ausschau. Nach Sündenböcken. Warum? Weil wir immer irgendeine Antwort, irgendeine Theorie suchen. Wir stellen dann ganz erleichtert fest, daß alles einigermaßen stimmt. Wir sind dabei leichtfertig und oberflächlich genug, das, was nicht stimmt, den Böcken zuzuschieben.

Diese Antwort zu geben, hat sich Jesus versagt. War er selbst aber keine Antwort? Ist denn Jesus wirklich nicht für uns gestorben? Hat er uns denn nicht erlöst? Dafür müssen wir die Antwort finden. Warum erlöst uns die Erlösung? Warum ist Hoffnung möglich? Warum ist die Sackgasse Kreuz-Weg ein wirklicher Ausweg? Wir wollen gerade durch das *Umsonst* vermeiden, daß der Tod Jesu für uns unwirksam und für Nicht-Glaubende unwirklich bleibt. Das ist nur unter der einen Bedingung möglich, daß wir das tun, was Jesus tat, nämlich uns der Frage des *Wozu?* und der Antwort des *Umsonst* total, ohne vorschnelle Auslegung stellen.

Das Kreuz in einem Satz

In *einem* Satz muß das gesagt sein können. Wir müssen ein Wort finden, wodurch das ausgedrückt wird, was an jenem Karfreitag *geschehen* ist. Wir müssen das richtige Wort finden für das, was das Leiden und Sterben Jesu eigentlich war. Dafür hatte, wie wir sahen, die Christenheit schon immer *mehrere* Möglichkeiten des *Erzählens* und des *Sich-Aneignens* gehabt. Z.B. die Möglichkeit der *Schilderung des Kreuzweges*, des *nacherzählenden* Ausmalens der Passion des Leidensmannes, aber auch der Triumphbericht über den Weltherrscher. Das alles, so scheint mir, reicht für uns und unsere Zeit nicht mehr aus. Es gibt aber noch eine höhere Instanz. Sie ist sozusagen die letzte Möglichkeit. Sie lautet: der Vater hat das Kreuz gewollt. Denn das Kreuz ist die Offenbarung

seiner Erlöserliebe. Ich meine, in dieser Argumentation sei ein Sprung darin. Da fehlt doch etwas. Nicht ohne Unbehagen kann man ihr folgen. Erlöserliebe des Vaters? Ja, einverstanden. Das Kreuz Jesu? Einverstanden. Aber beides miteinander? Nein. Es ist nicht einzusehen, wie ein Vater, der Gott ist, seinen Sohn leiden lassen kann, bis übers Kreuz, damit ... Da stimmt etwas nicht. Da fehlt ein Zwischengedanke. Und dieser Gedanke heißt *Skandal*, *Torheit* und gotteslästerliches *Ärgernis*. Daran sind wir beteiligt oder mindestens davon betroffen. Da gibt es nichts abzuschieben, auch nicht auf den Willen Gottes. Torheit und Ärgernis sind *unser* Gegenüber.

Wenn dem nun aber so ist, dann dürfen wir Ärgernis und Skandal nicht an die geschichtliche Gestalt des Kreuzes fixieren. Das Ärgernis, die Sinnlosigkeit, das Umsonst sind immer wieder da und sind unser eigentliches Gegenüber. Aber die Form, in der sie uns anfallen und in der wir sie selber produzieren, ist nicht immer dieselbe. In der Zeit, als Jesu Tod zum erstenmal verkündet wurde, in der griechisch-römischen Welt und Kultur also, war der Galgen, das Kreuz diese Form. Heute hat sich das geändert. Erstens haben wir die Todesstrafe abgeschafft. Also hat dieser Ort, diese Kategorie, dieses Zeichen, das das Todesurteil über einen Menschen *bedeutet*, seine Bedeutung verloren. Zweitens haben wir uns an den Satz: „Jesus wurde gekreuzigt“ gewöhnt. Fragen Sie einmal jemanden, der aus Australien oder aus Japan kommt, zum erstenmal unvoreingenommen in eine katholische Kirche tritt und den bluttriefenden Heiland an der Wand sieht, was er davon denke. Er wird antworten: Was ist das denn? Sind das die Liebes-Christen? Ist das eine Liebes-Botschaft?

Ärgernis und Skandal liegen nicht mehr dort, wo wir voraussetzen, daß sie die Menschen treffen würden. Wir aber sind an diesen Skandal gewöhnt. Nicht aber sind wir gewöhnt an die andere, heutige Form des Kreuzes. Es besteht nicht mehr aus Holz. Es ist aus Worten zu einem Kreuz-Satz gezimmert. Dieser Satz heißt: „Ich frage *Wozu?* und erhalte die Antwort Umsonst.“ Jetzt haben wir unser Kreuz. Wie sieht es aus? Es ist unser *Niemandsein*. Viele Menschen sind heute niemand mehr. Das ist ihr *Umsonst*. Wenn einer als *Niemand* hat leben müssen, es zum voraus weiß und zu diesem Unsinn seines *Niemandseins* schuldlos und unbeteiligt verdammt ist, ein Leben lang, der hat ein Kreuz. Eine fundamentale Ausweglosigkeit, wo es nirgends mehr hinführt, weil der Mensch nirgendwoher kommt und nirgendwohin geht, das ist Kreuz, *als* Umsonst. Der Vietnam-Krieg ist ein radikales *Umsonst*. Es soll keiner kommen und wagen, darüber noch eine Theorie aufzustellen. Der Mord an Pfarrer Martin Luther King ist ein *Umsonst*. Die Unfalltoten sind das *Umsonst*, mit dem wir bereits täglich leben. Die Flugzeugkatastrophen sind ein *Umsonst*, und zwar eben für die, die drin waren. Sie können keine Erklärungen mehr abgeben. Es war umsonst. Und schließlich die seelische Total-Zerrüttung vieler Menschen, von deren Verfall wir ohnmächtige Zeugen sind. Wo ist denn da ein Weiser? Wo der flinke Theologe, der eine Theorie für diese Leute hat? Was nützte es ihnen? Aber auch gar nichts. Man könnte auch sagen, die Zahl derer, die das Heil im Kreuz gesucht und gefunden haben, sei groß und unübersehbar. Dieser Argumentation steht unwiderlegbar entgegen: Ebenso unübersehbar ist die Zahl derer, die seit Anfang des Christentums im Namen eben dieses Kreuzes umgebracht worden sind.

Kreuzenthüllung

Wir können die Dinge nicht mehr so einfach darstellen, wie wir es gewohnt sind. Gerade deshalb muß der Satz: *Jesus starb umsonst*, jetzt, an dieser Stelle, *wörtlich* genommen werden. Wörtlich sage ich, denn er ist der einzig angemessene Ausdruck und die einzig gute Wendung für den Skandal und für das Ärgernis. Er ist der angemessene Ausdruck für das, was wir heute einen Schock nennen. Denn wenn wir sagen, der Sohn Gottes starb für uns am Kreuz, ist das kein Schock und schon gar kein Skandal und kein Ärgernis mehr, sondern eher eine gute Nachricht. Mit Recht übrigens. Aber warum ist es denn eine gute Nachricht? Das muß begründet werden können. Wir müssen dahinterkommen, weil es Menschen gibt, für die eben diese gute Nachricht *keine* Tatsache ist. Was sagen wir denen? Und was sagen wir uns selbst, wenn uns diese Wendung einfach geläufig geworden ist und wir am Karfreitagabend zur Tagesordnung übergehen?

Wir brauchen jene gute Wendung, die uns umstößt, uns um den Verstand bringt, uns unsere ganze Misere der Sinnfrage gegenüber zeigt und aufdeckt. Der Satz aber, der das zustande bringt, heißt: *Jesus starb umsonst*. Seine Wirkung? Er nimmt uns den Boden unter den Füßen weg. Er versetzt uns einen Schlag. Er nimmt uns jeden möglichen Trost. Er besiegelt das, was wir die ganze Woche hindurch versucht haben herauszubringen, nämlich unsere eigentliche, wirkliche Situation als Entlarvte und Enthüllte zu akzeptieren. Wir dürfen nicht nachmittags das Kreuz enthüllen, den Skandal zum Vorschein kommen lassen, das Ärgernis darstellen, zeigen, besingen, küssen und verehren und am gleichen Abend alles im religiösen Brei der Verharmlosung und der Selbsttäuschung untergehen lassen. Wir können es uns nicht mehr leisten. Darum also dieser Satz, darum das aktuelle Wort, darum der in unser Denken und in unsere Erfahrung eingebrannte Gott des Kreuzes, eingebrannt mit dem Wort-Kreuz: Jesus ist umsonst gestorben.

Keine Freude, kein Schmerz, keine Lust, kein Weh und kein Opfer, aber auch kein Zwang gelten unter dem Kreuz, angesichts dieses Jesus. Denn wie gesagt, er hat keinen Titel und kein Argument für sich. Er hat sich nichts vorgemacht, keinen Sinn gesucht und kein Motiv für sich beansprucht. Deshalb ist er umsonst gestorben, und darum ist er als Niemand, als ein wirklicher Niemand in den Tod gegangen. Umgekehrt aber, wenn dieser Satz uns nun von allem dem ausräumt, was nicht Gottes ist, dann kommt uns die *Möglichkeit wahren Trostes entgegen*. Dann kann Gott ankommen. Dann kann Erlösung erlösen. Wenn wir aber irgendeine Theorie um das Kreuz herum bauen, kommen doch Tausende und aber Tausende und sagen: Wurden wir nicht in der Liebe erzogen? Die Christenheit hat es endlich soweit gebracht, die Todesstrafe abzusetzen. Was sollen Straftheorie und Strafpraxis noch? Der Stachel, der uns heute treibt, ist nicht so sehr der physische Tod, sondern der Tod allen Sinnes, nämlich der *Unsinn*. Können wir damit leben? Können wir mit der Torheit leben? Ich denke ja. Denn durch die Torheit und die Schwachheit, die wir zugeben und eingestehen, machen wir deutlich, daß wir Gott von uns aus kein Motiv und keinen Sinn unterschieben. Er läßt alles offen. Das ist Gott. Gott ist da, wo alles offen ist.

Das *Umsonst* Jesu hat aber den geschlossenen Kreis von Leben und Tod, von Sinn und Unsinn, von Unheil und

Strafe, von Unglaube und Verhängnis geöffnet. Weil er das Kreuz umsonst genommen hat, bleibt für uns der Weg zu Gott offen.

Unterscheidend-christlich leben heißt mit dem *Umsonst* leben können. Und zwar mit dem Umsonst *Jesu*. Es ist nicht irgendein Umsonst, sondern das aus dem Glauben. Das *Umsonst* aller unserer Angelegenheiten, damit die Angelegenheit *Gottes* aufbreche und zu uns komme und uns heile.⁶

II Stellungnahme des Bischofs von Basel zur Karfreitagspredigt von P. Gonsalv Mainberger OP^{6a}

Vorbemerkung

Die Karfreitagspredigt des Dominikanerpaters Gonsalv Mainberger in der St.-Josefs-Kirche von Luzern hat in der Öffentlichkeit eine Diskussion und auch Unsicherheit über eine wichtige Frage des christlichen Glaubens hervorgerufen. Der Bischof, der als erster in seiner Diözese die Sorge um den rechten, katholischen und apostolischen Glauben zu tragen hat, darf dazu nicht schweigen. Ich wünsche deshalb von der Theologischen Fakultät in Luzern ein bibeltheologisches und ein dogmatisches Gutachten über die umstrittene Karfreitagspredigt und beauftragte damit die Professoren Dr. Eugen Ruckstuhl und Dr. Raymund Erni. Gestützt auf diese gründlichen theologischen Arbeiten und auf einen schriftlichen Beitrag des in unserer Diözese wirkenden Theologen Dr. Hans Urs von Balthasar, kann ich nun meine eigene Stellungnahme formulieren. Wegen des großen Umfangs der genannten theologischen Gutachten ist deren Veröffentlichung in der Tagespresse nicht angezeigt. Sie werden aber für den interessierten Leser demnächst in der „Schweizerischen Kirchenzeitung“ zugänglich gemacht. Ich werde außerdem in nächster Zeit mit dem Seelsorgeklerus der Stadt Luzern über die verschiedenen Aspekte dieser Diskussion eine Aussprache pflegen.

Das Anliegen der Predigt

Die über der Predigt stehende Frage lautet: Wozu starb Jesus? Eine erste denkbare Antwort lautet: Er starb, um etwas zu verdienen. Angenommen, er hätte sich sterbend den Titel eines Helden verdienen wollen, so hätte er der Ankunft der Offenbarung Gottes in seinem Tod einen menschlichen, ichbezogenen Sinn vorgeschoben. Die Wirkung seines Todes für die Menschheit wäre ausgeblieben. – Eine zweite Antwort könnte lauten: Jesus

wollte durch seinen Tod nichts erreichen, im Gegenteil, er verzweifelte, als er starb. Auch in dieser Verzweiflung wäre für Gott kein Raum geblieben. Gott hätte in der Verzweiflung Jesu nicht auf uns zukommen können. Es bleibt nach Mainberger als dritte Antwort nur die Möglichkeit: Jesus starb „umsonst“. Er überließ sich seinem Tode widerstandslos, ohne in ihm eine menschlich befriedigende Antwort zu suchen, das heißt, er starb als radikal Glaubender. Er gab bedingungslos dem Raum, was Gott mit seinem Sterben wollte.

Ansätze zu diesem Gedankengang bietet das Neue Testament. Es ist eindeutiger Glaube der Urkirche, daß Jesus mit seinem Sterben keine eigenmächtigen Ziele verfolgt hat. In diese Richtung weisen sowohl seine kritische Stellung zu der pharisäischen Lohnlehre als auch die Tatsache, daß er sich dem drohenden Tod nicht entzog, sondern sich im Gehorsam (cf. Mk 14, 26c) ihm ergab. Ferner ist der Gedanke ansatzweise enthalten in der paulinischen Lehre von der Rechtfertigung durch den Glauben.

Es dürfte das eigentliche Anliegen der Karfreitagspredigt gewesen sein, dieses „Umsonst“ des Kreuzes Jesu Christi zu konfrontieren mit dem Widersinn von Übel, Tod und Sünde, ja mit der tief in unseren Herzen nagenden Fragwürdigkeit unserer eigenen Existenz überhaupt. Angesichts des „Umsonst“ des Kreuzestodes Christi wäre es unchristlich, Haß, Mord, Krieg, Elend mit dem Mäntelchen eines nichtigen, von Menschen erfundenen Sinnes zu verhüllen. Wir können dem allem christlich nur glaubend entgegentreten und sind nur Brüder und Schwestern des Gekreuzigten, wenn wir alles daransetzen, den Haß abzubauen, den Mord zu verhindern, dem Krieg zu wehren, das Elend zu lindern. Unser Karfreitag muß zum gläubigen „Umsonst“ unseres eigenen Lebens und Sterbens führen, zu einem Leben und Sterben, das sich keinen Bau zu seinem eigenen Ruhme aufführen will, das sich aufgibt, um Gott ankommen zu lassen.

Soweit dies das Anliegen der Predigt Pater Mainbergers war, hat sein „Umsonst“ einen sowohl exegetisch wie dogmatisch vertretbaren Sinn.

Kritische Fragen

Das Wort „Umsonst“ ist aber mehrdeutig und wird von Pater Mainberger leider nicht auf einen eindeutig klaren Sinn festgelegt. Sein „Umsonst“ kann auch bedeuten, und manche Aussagen der Predigt weisen in diese Richtung, daß Jesus – subjektiv, von ihm als Menschen her gesehen – seinem Tod als der reinen Sinnlosigkeit ausgesetzt war. Sein Glaube hätte darin bestanden, dem Unsinn seines Todes standzuhalten. Eine vorsichtige und kritische Exegese kommt aber zum Ergebnis, daß Jesus seinem Tod nicht nur mit dem Wissen über das, was ihm bevorstand, entgegensah, sondern daß er sein Leiden und Sterben im Sinne damals geläufiger biblischer und jüdischer Glaubensanschauungen auch gedanklich verarbeitete. Zumindest muß das Bewußtsein, im Gehorsam allein dem Willen des Vaters ausgeliefert zu sein, für ihn eine letzte Sinngebung seines Tuns und Erleidens bedeutet haben. Wie kein Prophet vor ihm war er sich einer eschatologischen Sendung bewußt. Darum ist es unwahrscheinlich, daß er nicht auch seinem gehorsamen Leiden und Sterben eine Aufgabe im Heilsgeschehen zumaß, zumal ihm das Schicksal früherer Propheten, ferner der damals sehr lebendige Gedanke vom leidenden und stellvertretend sühnenden Gerechten eine bestimmte

⁶ Anmerungsweise sei auf die Ausführungen der „Luzerner Neuesten Nachrichten“ (s. o. 84, Anm. 4 u. 5) hingewiesen, die sich auf eine Kontroverse beziehen, die durch einen Beitrag im Luzerner „Vaterland“ ausgelöst wurde. Die „Luzerner Neuesten Nachrichten“ schreiben dazu:

P. Mainberger zeigt . . . viele Probleme, schwere Probleme, die den heutigen Menschen beschäftigen . . . Übrigens, was die Problemhaftigkeit betrifft, ist denn in den Evangelien oder etwa in den Paulusbriefen alles so klar und einfach? Ist ein Augustinus, ein Gregor von Nyssa und wie die großen Kirchenväter alle heißen, sind sie nicht voll von Problemen, von Problemen ihrer Zeit und von zeitlosen Problemen? . . . Der heutige Mensch lebt in Problemen, er ist mit ihnen konfrontiert, er spürt auch die Problematik des Glaubens und wünscht gar nicht, daß man ihn mit . . . Simplifikationen über diese Problematik hinwegtäuscht . . .

Wie wir vernehmen, wird der Bischof von Basel, Dr. Anton Hänggi, zum theologischen Gehalt der umstrittenen Karfreitagspredigt Stellung nehmen . . . (s. o.). Unser heutiges Nachwort befaßte sich lediglich mit den Methoden, mit denen gegen diese Predigt und unseren Artikel angegangen wurde. Alois Anklin

^{6a} In: „Luzerner Neueste Nachrichten“, Nr. 136, 12. 6. 1968.

Deutung nahelegten. Es sei bemerkt, daß dieser Befund nicht der Aussage widerspricht, Jesus sei als Glaubender gestorben, sondern diese Aussage geradezu fordert. Eine dritte Möglichkeit, das „Umsonst“ Pater Mainbergers zu verstehen, besteht darin, den Kreuzestod Jesu auch objektiv (von Gott her gesehen) als sinnlos zu deuten. Dies würde der Aussage entsprechen, Jesu Sterben hätte auch von Gott her keinen möglichen Sinn enthalten, und wir wären durch das Kreuz Christi nicht erlöst worden. Abgesehen davon, daß Pater Mainberger in der Osterpredigt derselben Predigtreihe von einer solchen Deutung seines „Umsonst“ Abstand nimmt, würde diese Deutung der neutestamentlichen Offenbarung widersprechen. Das Ringen der Urgemeinde mit dem Ärgernis des Kreuzestodes Jesu, wofür wir im Leidensbericht nach Markus wohl das früheste Zeugnis haben, war zwar auf der einen Seite ein menschliches Ringen, und seine Resultate waren menschliche Resultate. Wir kommen aber nach unserem theologischen Schriftverständnis nicht darum herum, in diesem Ringen und in seinen Resultaten als glaubende Christen eine uns verpflichtende göttliche Offenbarung zu sehen. Wir können nicht jede neutestamentliche Deutung des Kreuzestodes Jesu suspendieren, um entweder selber eine Deutung zu suchen oder aber ganz auf eine Deutung zu verzichten (was sicher nicht die Absicht Pater Mainbergers ist). Nach der Lehre des Neuen Testaments ist der Sinn des Kreuzestodes Jesu die Erlösung des Menschengeschlechtes. In dieser Hinsicht ist die Antwort Pater Mainbergers in der Karfreitagspredigt ungenügend. Im Text, über den gepredigt wurde, heißt es, das Wort vom Kreuz sei denen, die nicht glauben, eine Torheit, uns aber, die gerettet werden, Kraft Gottes (1 Kor 1, 18; cf. 1, 24). Diese Kraft ist, wie die Exegeten uns sagen, die Kraft der Auferstehung. Für den Christen ist das Kreuz kein statisches, in sich ruhendes Paradox, sondern etwas, das innerlich über sich hinausweist auf Erlösung, Hoffnung, ewiges Leben. Das gilt objektiv auch dann, wenn es zum subjektiven Leiden gehört, daß man in Dunkel und Ratlosigkeit nicht mehr weitersieht.

Abschließende Bemerkung

Die Vieldeutigkeit des Wortes „Umsonst“ zeigt, daß dieses Wort in der Verkündigung nicht der adäquate Ausdruck für das neutestamentliche Ärgernis des Kreuzes ist. Es mußte, wie die nachfolgende Diskussion zeigte, schwere Mißverständnisse hervorrufen.

Anton Hänggi, Bischof von Basel

III Das bibeltheologische Gutachten

Von Professor Dr. Eugen Ruckstuhl, Luzern¹

1. Der Gedankengang der Predigt

Wozu starb Jesus? Die erste, uns geläufige Antwort lautet: Er starb, um etwas zu verdienen. Das bedeutet: Er verdiente sich sterbend den Titel eines Helden und machte sich so unsterblich. Hätte Jesus sein Sterben so aufgefaßt, so hätte sich Jesus Ruhm erworben; wir aber wären verloren. Diese Tat Jesu wäre nicht auf Gott bezogen gewesen, hätte ihm keinen Ruhm gelassen. Gott

hätte sich darin nicht offenbaren können. Sie hätte keine Wirkung auf andere Menschen ausgeübt.

Eine zweite Antwort lautet: Jesus wollte durch seinen Tod nichts für sich verdienen. Aber er verzweifelte, als er starb. Auch diese Antwort auf unsere Frage ist keine Lösung. In der Verzweiflung Jesu wäre für Gott auch kein Raum gewesen. Er hätte in dieser Tat Jesu nicht auf uns zukommen können.

Jesus häufte sterbend weder Verdienste an noch verzweifelte er. Darum bleibt nur die Möglichkeit: Jesus starb umsonst; er starb als Niemand. Er überließ sich der Antwortlosigkeit, dem Unsinn dieses Kreuzestodes und verwirklichte so das wahre Menschsein. Das heißt aber: Er starb als Glaubender.

In diesem Umsonst stehen wir dem Unsinn, aber auch dem Sinn des Kreuzes Jesu gegenüber. Sein Sinn war und ist: Daß wir die Sinnlosigkeit des Weltlaufes und unseres eigenen Lebens und Sterbens wie Jesus ertragen und nichts zu unsern Gunsten daraus machen wollen. Dann sind wir wie Jesus Glaubende und ermöglichen so und nur so das Kommen Gottes und des Friedens in der Welt.

Nur in dieser Weise hat Gott uns durch das Kreuz Jesu erlöst. Er hat uns nicht so erlöst, daß er das Leiden und Sterben Jesu, seines Sohnes, anordnete, wollte und wirkte, um uns seine erlösende Liebe zu offenbaren. Jesus dachte nicht daran, für uns zu sterben. Wie Jesus ließ Gott den Sinn des Kreuzes offen und seinen Unsinn stehen.

Das Kreuz sollte eigentlich einen Schock in uns auslösen und uns auf die Sinnlosigkeit des Todes Jesu aufmerksam machen. Da wir Christen uns aber an das Kreuz gewöhnt haben und das Kreuz auch von Außenstehenden kaum mehr als Ärgernis verstanden wird, wäre es gut, das Holzkreuz Jesu in der Verkündigung durch das Wortkreuz: „Jesus ist umsonst gestorben“ zu ersetzen. Dieses Umsonst kann den notwendigen und heilsamen Schock auslösen, der uns hilft, daß wir wie Jesus dem Unsinn des Lebens und Sterbens standhalten und glaubend nichts aus uns machen.

Nachschrift: Pater Mainberger erklärte schon in seiner Osterpredigt, Gott habe dem Kreuz (in die Zukunft hinaus) doch einen Sinn gegeben. Das ist seine endgültige Stellungnahme zu dieser Frage. Siehe dazu den Schlußteil dieses Gutachtens: Dialog mit Pater Mainberger.

2. Neutestamentliche Ansätze des Gedankenganges

a) Das Umsonst des Sterbens Jesu

Die pharisäische Lohnlehre faßte das Gesetz als gottgegebenes Mittel auf, um sich durch menschliche Leistungen bei Gott Verdienste zu häufen. Jesus hat diese Auffassung angegriffen (Lk 18, 9–14), die Lohnvorstellung aber nicht einfach ausgeschieden (Mt 5, 12; 20, 1–15; 25, 14–28). Er hat sie jedoch entgiftet, indem er auf das Mißverhältnis zwischen unserer guten Tat und Gottes Lohn hinwies (Mt 20, 9–15; 25, 21.23) und zudem unterstrich, daß wir unnütze Knechte Gottes seien (Lk 17, 7–10). Unsere gute Tat ist Gottes Werk, wie Mt 5, 16 voraussetzt. Die Haltung des Menschen Gott gegenüber wird von Jesus als Umkehr (Mk 1, 15), Gehorsam (Mt 21, 28–32), Liebe (Mk 12, 28–34) gezeichnet, als Hingabe an Gottes Willen, wie er in der Botschaft Jesu offenbar wird (Mk 1, 15; Mt 4, 17; Lk 6, 47–49).

Jesus hat diese Haltung selber gelebt. Im Gehorsam gegenüber dem Heilsplan Gottes entzog er sich dem dro-

¹ Schweizerische Kirchenzeitung (136/24) Luzern, 13. 6. 1968, S. 369–373.

henden Tod nicht, als er seine Stunde gekommen glaubte, sondern stellte sich seinen Feinden (Mk 10,32–45; 14,26–52). Er betete im Ölgarten: „Nicht was ich will, sondern was du!“ (Mk 14, 26c). Es ist der eindeutige und auf der Geschichte aufruhende Glaube der Urkirche, daß Jesus mit seinem Leiden und Sterben keine eigenmächtigen Ziele verfolgt hat (Phlp 2,6–8; Hb 5,7f). In diesem Sinn ist er umsonst, als ein Niemand gestorben.

Ein anderer Ansatz des Gedankenganges ist die paulinische Lehre von der Rechtfertigung durch den Glauben. Paulus verkündet, daß Gott durch den Tod Jesu das Gesetz als Leistungswerkzeug des Menschen entmächtigt hat (Gl 3, 13; Kl 2,11–14; Rm 7,1–4; Gl 2,19). Im Glauben anerkennt der Mensch, daß er vor Gott nichts leisten kann (Gl 2,16), daß er aus eigener Kraft unfähig ist, sich Gott zu unterwerfen (Rm 7,7–8,11), daß sein Heil von Gottes schenkender Güte in Jesus Christus abhängt (Rm 3,21–31). Im Sinn des Apostels könnte auch Jesus ein Glaubender genannt werden, sofern er sich jeder Eigenmächtigkeit versagte und durch seinen Gehorsam am Kreuz unsere Glaubensgerechtigkeit grundlegte (Rm 5,19b). Diese Ausdrucksweise findet sich freilich im NT nicht, da der neutestamentliche Glaube auch Merkmale umfaßt, die nicht auf Jesus zutreffen. Jesus ist aber nach Hb 12,2 „Anführer und Vollender des Glaubens, indem er das Kreuz, die Schande mißachtend, errug“.

b) Das Umsonst Jesu und die christliche Tat

Das Umsonst des Sterbens Jesu war umsonst, wenn wir Christen nicht andere Menschen werden, wenn unser Karfreitag nicht zum Umsonst unseres Lebens und Sterbens führt: daß wir aus unserm Leben und Sterben keinen Bau zu unserm Ruhm aufführen. Ich mache dem Umsonst Jesu nur Ehre, wenn auch ich als ein Niemand lebe, als ein Niemand sterbe. Angesichts der Tatsache, daß Jesus bedingungslos gewaltlos in sein Leiden und ans Kreuz ging, ist es unchristlich, wenn wir Haß, Mord Krieg und Elend mit dem Mäntelchen eines nichtigen Sinnes verhüllen. Wir sind nur Brüder und Schwestern des Gekreuzigten, wenn wir alles daran setzen, um den Haß abzubauen, den Mord zu verhindern, dem Krieg zu wehren, das Elend zu lindern.

Dieser Aufruf unserer Karfreitagspredigt wurzelt tief im Neuen Testament. Fast ist es überflüssig, das zu sagen. Schon Jesus wies seine Jünger an, mit dem Tod am Kreuz ihrerseits zu rechnen, wenn sie hinter ihm hergehen wollten (Mk 8,34). Die urchristliche Verkündigung aber deutete dieses Kreuz auf den Verzicht der Christen, eigenmächtig ihrem Ich zu leben. Täglich gilt es, sich zu verleugnen (Lk 9,23). Der Apostel Paulus schließt sich an einen urchristlichen Hymnus an, wenn er uns aufruft, uns mit Jesus zu erniedrigen und als Gottes Knechte gehorsam zu sein bis in den Tod (Phlp 2,5 bis 9). Schon in der zweiten Hälfte der Fünfzigerjahre formulierte er in diesem Geist das Grundgesetz des christlichen Lebens als Mitgekreuzigtsein mit Christus und erklärt es als Gestorbensein für das Ich und die Sünde, als Leben im Dienste Gottes für Gott (Gl 5,24; Rm 6). Lukas zeichnet dann in seiner Leidensgeschichte Jesus im Ölgarten und am Kreuz als Vorbild unseres Gehorsams gegen Gott, als Vorbild unseres Leidenskampfes und unserer Hoffnung im Angesicht des Todes. Daß dieser Gehorsam unmöglich ist, ohne daß wir das christliche Hauptgebot äußerster Liebe Feind und Freund gegenüber in Tat und Wahrheit erfüllen, davon kündigt jede Seite des Neuen Testaments. Der johanneische Je-

sus verbindet alle diese Gedanken, indem er von uns fordert, einander die Füße zu waschen, das heißt uns im liebenden Dienst an den Brüdern wie er zu erniedrigen und uns so als wahre Knechte Gottes zu erweisen (Jh 13,1–17).

3. Zur Geschichte und Deutung des Todes Jesu nach dem Neuen Testament

a) Geschichtliches zum Tod Jesu

Die erste Frage, die sich in unserm Zusammenhang aufdrängt, ist die: Wie setzte sich Jesus mit seinem Leiden und Tod auseinander? Die Antwort fällt nicht leicht, weil die Leidensgeschichten unserer Evangelien nicht chronistische, sondern gedeutete Geschichte sind. Es ist aber möglich, aus ihnen einige Linien des äußeren Ablaufes der Ereignisse und Umriss der Haltung Jesu zu erkennen. Unzweifelhaft ging Jesus seinem Leiden wissend entgegen, wenn er auch als Mensch nicht schon am Anfang seines Wirkens damit rechnete. Die wachsende Ablehnung seiner Botschaft durch die Gebildeten und Führer des Volkes dürfte ihm die Augen geöffnet haben. Wenn auch die sogenannten Leidensweißsagungen in der Form, wie sie auf uns gekommen sind, von den Ereignissen her nachträglich aufgefüllt wurden, zeigen doch weniger deutliche, sicher echte Worte Jesu wie Mk 2,18f.; 9,11; Lk 12,50; 17,25, daß er dieses Leiden und seinen möglichen Tod vorausgesehen hat. Jesus hätte ihm durch die Flucht entgehen können. Er wollte das nicht. Allerdings entzog er sich seinen Feinden während einiger Zeit, um noch wirken zu können, ließ dann aber seine Vorsicht fallen, weil er überzeugt war, seine „Stunde“ sei gekommen. Vgl. Lk 13,31f.

Wie faßte Jesus das drohende Leiden genauer auf? Als sicher dürfen wir annehmen, daß er darin Gottes Zulassung und Willen sah. Das ergibt sich aus seinen Anschauungen und seinem Handeln während seines öffentlichen Wirkens wie auch aus seinem Verhalten in den letzten Tagen vor seiner Verhaftung. Das zeigt, wie oben gesagt wurde, sein Gebet im Ölgarten. Die Fassung und Haltung Jesu während des Gerichtsverfahrens und am Kreuz war ungewöhnlich. Am Kreuz starb Jesus mit einem lauten Schrei, was immer die Ärzte dazu meinten. Was Jesus unmittelbar vorher gesagt hat, ist unsicher. Es ist möglich, daß alle überlieferten Worte Jesu am Kreuz Deutungen eines letzten Wortes sind, das wir nicht mit Sicherheit ermitteln können. Es ist aber doch wahrscheinlich, daß Jesus die aramäisch überlieferten Anfangsworte des Leidenspsalmes 22 zuletzt gesprochen hat. Sind sie geschichtlich, so lassen sie sich kaum anders verstehen, als daß Jesus bis fast zuletzt mit der Möglichkeit der sonderbaren Rettung durch Gott aus seiner Todesnot gerechnet hat. Wenn er diese Hoffnung aufgab, so heißt das keineswegs, daß er an Gott und seinem Handeln überhaupt verzweifelte. Die fraglichen Worte sind wie der ganze Psalm 22 letztlich vom Vertrauen auf Gott getragen. Jesus hat sein Leiden jedenfalls auch im Sinn damals geläufiger biblischer und jüdischer Glaubensanschauungen gedanklich verarbeitet. Vor allem dürfte er das Schicksal der Propheten vor Augen gehabt haben, wie etwa Lk 13,33 zeigt; vgl. Mt 23,29–32. Es lag aber für Jesus auch nahe, an das Schicksal des leidenden und nach seinem Tod von Gott erhöhten Gerechten zu denken, der im jüdischen Glauben um die Zeitenwende eine große Rolle spielte. Weitverbreitet war die Vorstellung, daß der Gerechte

durch Leiden und Tod stellvertretend die Sünden anderer sühnen konnte.

Jesus aber wußte überdies, wie sein Abba zeigt, mit Sicherheit um ein einmalig inniges und tiefes Sohnesverhältnis zu Gott. Als Bote der nahen Heilszeit nahm er wie kein Prophet vor ihm Gottes Vollmacht wie seine eigene in Anspruch, um das Gesetz neuzudeuten und zu vollenden, die Zeit der eschatologischen Erfüllung durch Wunder einzuleiten und den auf sein Wort hin Umkehrenden Gottes Vergebung zuzusprechen. Es ist unwahrscheinlich, daß er im Rahmen dieser seiner eschatologischen, alle Vergangenheit überbietenden Sendung nicht auch seinem gehorsamen Leiden eine Aufgabe im Heilsgeschehen zumaß. Sie konnte aber kaum anders denn als stellvertretende Sühne gedeutet werden. Es ist möglich, daß er die Anschauung vom Menschensohn mit der Vorstellung vom sühnenden Gerechten verband und seine Erhöhung zum Zeugen Gottes im eschatologischen Endgericht (Mk 8,38) unmittelbar vor oder nach dem Tod erwartete. Jedenfalls war er überzeugt, daß sein Leiden, wie immer es ausgehen würde, dem Anbruch der Gottesherrschaft für sein Volk diene. Diese Überzeugung und Absicht war getragen von seinem äußersten Gehorsam gegen den Vater. Gott dürfte ihn vollendet haben, indem er Jesus über Zeitpunkt und Art seiner Errettung vor oder aus dem Tod und über den Zeitpunkt seiner Erhöhung als Menschensohn wie auch der kommenden Gottesherrschaft im Dunkeln ließ.

b) Die Deutung und Verkündigung der Urkirche

Erste Deutungsversuche des Todes Jesu

Wie hat sich das Urchristentum mit Leiden und Tod Jesu auseinandergesetzt? Was für eine Rolle spielte dieser Tod im urchristlichen Glauben und in der apostolischen Verkündigung? Wir gehen davon aus, daß die engsten Jünger Jesu, mit denen er sein Letztes Mahl gehalten hatte, nach seiner Verhaftung sehr wahrscheinlich geflohen und in ihre Heimat zurückgekehrt waren, Petrus und Johannes ausgenommen. Das Ende Jesu am Kreuz war für sie das Ende ihrer Jüngerschaft und Nachfolge. Ihr Glaube war erschüttert. Ihr Leben im Dienst Jesu schien umsonst gewesen. Gott hatte den, der seine Vollmacht wie keiner zuvor in Anspruch genommen hatte, nicht vor dem Untergang errettet, sich nicht auf seine Seite gestellt. Galt da nicht der Satz des Gesetzes: „Gottverflucht ist ein Gehängter?“ (Dt 21,23). War der Sinn des Kreuzes nicht Gottes Gericht über Jesus? Sicher war sein Anspruch durch das Kreuz für die Jünger in Frage gestellt.

Die Ursache, warum sich der Kreis der Jünger neu sammelte, waren die Erscheinungen des Auferstandenen. Die Urapostel siedelten mit ihren Familien nach Jerusalem um und wagten es, das Osterereignis zum Gegenstand der Verkündigung zu machen. Der Kreuzestod aber scheint in der Verkündigung zunächst keine Rolle gespielt zu haben. Das älteste Zeugnis darüber ist der markinische Leidensbericht, dessen Kern auf die ersten Anfänge der Urgemeinde zurückgeht. Der Bericht wurde wahrscheinlich in der christlichen Paschafeier vorgetragen und war ein Stück Wortgottesdienst. Jeder Hinweis darauf, daß der Leidensweg Jesu schon im Alten Testament vorausgesagt sei, fehlt hier. Aber Einzelheiten des Leidens Jesu werden mit Sätzen oder Satzteilen aus alttestamentlichen Psalmen ausgesagt. Die Urgemeinde las und sang also die Psalmen, die vom Leiden des Gerech-

ten handelten, mit dem Blick auf Jesus. Jesu Leidensweg war der Weg, den Israel und seine Frommen schon immer gegangen waren.

Das war die erste Weise, in der die Gemeinde das Ärgernis des Kreuzestodes überwand. Denn er blieb ein Ärgernis, auch wenn Gott den Gekreuzigten durch die Erweckung zum Leben gerechtfertigt hatte. Jedenfalls erschwerte das Kreuz die Gewinnung der Juden für den Glauben. Wie konnte man ihnen das schmachvolle Ende Jesu verständlich machen? Man wies auf einer nächsten Stufe der Entwicklung darauf hin, daß es so kommen mußte, weil dieses Leiden und Sterben dem Heilsplan Gottes entsprach und von den Schriften vorausgesagt war. Das ist in sehr altertümlichen Aussagen und Wendungen der synoptischen Überlieferung festgehalten wie Mk 9,12b Lk 9,44; 12,50; 17,25. Auch hinter diesen Wendungen steht letztlich das Bild des leidenden Gerechten. Eben weil Jesus gerecht war, mußte er leiden. Das fügte sich in den Rahmen des alttestamentlichen Denkens.

Gekreuzigt – auferweckt, in der vorpaulinischen Deutung

Wenig jünger als diese Hinweise auf das Sterben Jesu dürften die Aussagen der kerygmatischen Reden in der Apostelgeschichte sein, in denen erstmals das Sterben Jesu und seine Auferstehung verbunden erscheinen. Das geschieht immer nach dem Schema: Ihr habt ihn gekreuzigt – Gott hat ihn auferweckt. Die Stellen, an denen diese Aussagen gemacht werden, sind 2,22–24,36; 3, 13–15; 4,10; 5,30f.; (7,52; 10,39–41; 13,27–31. Während der zweite Teil dieses Aussageschemas der ältesten Glaubensformel des Urchristentums entspricht, ist der erste Teil nicht Kerygma, sondern Anklage und Verteidigung. Hier wird die Schuld der Juden und mehrmals auch die (geringere) Schuld der Römer festgestellt. So soll auf andere Weise das Ärgernis des Kreuzes überwunden werden. Es überrascht nicht, daß Jesus in diesem Zusammenhang ausdrücklich „der Heilige und Gerechte“ (3,14), „der Gerechte“ (7,52; vgl. 22,14) genannt und seine Unschuld hervorgehoben wird. Es entspricht aber der Zweigliedrigkeit des Schemas, daß hier auch eine Reihe von Erhöhungsaussagen gemacht werden. Wie schon im Alten Testament der erniedrigte Gerechte von Gott errettet und erhöht wird, wie er nach seinem Tod die Heiden richten und über Völker herrschen wird (Wh 3,8), so wird im Zusammenhang unserer Stellen ausgesagt, daß Jesus zur Rechten Gottes erhöht wurde (2,33), daß Gott ihn zum Herrn und Messias König machte (2,36), zum Eckstein (4,11), zum Anführer des Lebens und Retter, damit er Israel Umkehr und Sündennachlaß gewähre (5,31).

Erniedrigung und Erhöhung Jesu kommen auf einer sicher späteren, immerhin noch vorpaulinischen Stufe nochmals zur vollen Geltung im Hymnus Phlp 2,6–11. Hier wird das Menschsein, zu dem sich Christus Jesus aus seiner göttlichen Stellung im vorweltlichen Dasein entäußerte, in der Stellung als Knecht und im Gehorsam gesehen. Diesen Gehorsam als Mensch und Knecht leistete Jesus bis zum Tod. „Deswegen“, so sagt der Hymnus, „schenkte“ ihm Gott die Herrenwürde und Herrscherstellung über alle Geschöpfe. In diesem „deswegen“ wird die Anschauung aufgenommen, die für das biblische Denken selbstverständlich war, daß die Erhöhung aus der Erniedrigung der Lohn ist, den Gott dem gehorsamen Knecht aus der Fülle seines Reichtums und seiner Güte gewährt. Die Herrscherstellung des er-

höhten Christus war der göttliche Lohn für seine äußerste Erniedrigung im Kreuzestod. In dieser Auffassung ist aber unausgesprochen der Gedanke enthalten, daß die Erniedrigung Jesu bis zum Tod von Gott her auf das Heil der Menschheit und der Schöpfung ausgerichtet war. Denn in der Huldigung und im Bekenntnis, das der erhöhte Gottesknecht empfängt, sind offenbar Menschheit und Kosmos zu ihrer endzeitlichen Vollendung gelangt. Oben war die Rede von der ältesten Glaubensformel des Urchristentums, in der die Auferweckung Jesu durch Gott ausgesagt war. Sie lautet: „Gott hat Jesus von den Toten erweckt“ (z. B. Rm 10,9) und geht auf die ersten Anfänge der Urgemeinde zurück. Erst einige Jahre später wurde sie – wahrscheinlich im Raum des hellenistischen Judenchristentums, das seinen Ursprung in der Muttergemeinde von Jerusalem hatte – durch die erste kerygmatische Aussage über das Sterben Jesu ergänzt. Ihr Wortlaut war: „Christus ist für uns gestorben“ (z. B. Rm 5,8). Mit dieser Formel nahm das eigentliche Glaubensdenken über den tieferen Sinn des Sterbens Jesu und des Kreuzes seinen Anfang. Bis jetzt war die Auferweckung und Erhöhung Jesu im Vordergrund der Verkündigung und dieses Denkens gestanden. Gott hatte über die Schmach des Kreuzes hinweg die Unschuld seines Gerechten erwiesen. Jesus war durch seinen Gehorsam im Leiden dank Gottes Güte und Heilshandeln zur Herrschaft über sein Volk gelangt. Jetzt wurde erstmals ausdrücklich dem Sterben Jesu als solchem Sinn und Wert zugunsten der Menschen zuerkannt. Dieser Sinn und Wert aber wurde erst nach und nach genauer erfaßt und umrissen. Immerhin dürfte auch die zweigliedrige Glaubensformel 1 Kr 15,3b–5, in der die Aussagen über Tod und Auferweckung Jesu zusammengewachsen und verdeutlicht worden sind, nicht nur vorpaulinisch sein, sondern in die zweite Hälfte der Dreißiger Jahre unserer Zeitrechnung zurückreichen. Hier ist das „für uns“ der Aussage über das Sterben Jesu ausgefaltet worden zur Wendung „für unsere Sünden“. Die gleiche Verdeutlichung kennzeichnet den Übergang von der markinischen zur matthäischen Eucharistieaussage (Mk 14,24; Mt 26,28). Die Stellvertretung Jesu („für uns“) ist damit als Sühne für unsere Sünden erkannt.

Der Gedanke der Stellvertretung und der Sühne

Der Gedanke der Stellvertretung und der Sühne spielte in den folgenden Jahrzehnten des Urchristentums eine große Rolle. Es gibt kaum eine neutestamentliche Schrift, in der nicht das „für uns“ vorkäme. Auch die Sühnevorstellung ist weit verbreitet. Sie setzt wie im AT voraus, daß Gott die Sühne ermöglicht. Er muß durch die Sühne nicht umgestimmt und versöhnt werden. Der Sühnetod Jesu ist zunächst Zeichen und Gabe der richtenden und vergebenden Macht Gottes (Rm 3–25; 5,8; 2 Kr 5, 18f.; 1 Jh 4,10). Seine Sühnekraft erhält er durch die Gerechtigkeit Jesu, das heißt durch seine gehorsame Unterwerfung unter den Willen Gottes (1 Jh 2,1f.). Mk 10,45 Mt 20,28 ist die Sühnevorstellung veranschaulicht durch das Bild vom Lösegeld. Auch hier wird der stellvertretende Sühnetod Jesu gleichgesetzt mit dem Gehorsam dessen, der sich im Dienst an den andern verzehrt. Das Bild vom Lösegeld als Gegenwert für das durch die Sünde verwirkte Leben kommt im NT nur noch 1 Tm 2,6 vor. Dieser Text ist durch Umsetzung der semitischen Ausdrucksweise der beiden anderen Stellen in griechische entstanden. Häufiger als das Bild vom Lösegeld ist das vom Loskauf. Hier ist an den Tod Jesu als

Gegenwert für die Erlösung aus der Sklaverei der Sünde oder des Gesetzes gedacht. Die Vorstellung ist vor allem paulinisch (1 Kr 6,20; 7,23; Gl 3,13; 4,5), kommt aber auch 1 Pt 1,18f. und GO 5,9 vor.

Die Anschauung vom Sühnetod Jesu ist dann ferner durch Wendungen der biblischen Opfersprache verdeutlicht worden. Das geschah auch in den Einsetzungsworten des Herrenmahls Mk 14,24 Mt 26,28 Lk 22,20 und in der Verheißungsrede Jh 6,51–58. Das Herrenmahl wurde also schon früh als Opfermahl verstanden. Darauf weist auch 1 Kr 10,14–22, obgleich gerade der Einsetzungsbericht 1 Kr 11,23–25, der aus vorpaulinischer Überlieferung stammt, die Anschauung noch nicht kennt. Vor allem der Verfasser des Hbbr hat den Tod Jesu als Opfertod verstanden und ausführlich so dargestellt. Wichtig ist hier wieder, daß dieser Opfertod seine sühnende Kraft nur durch den Gehorsam des Sohnes und Hohen Priesters Jesus erhält (5,7–10; 2,10,17f.; 10,5 bis 10).

In diesem Zusammenhang sei noch auf die sogenannte Dahingabeformel als Ausdruck für den Tod Jesu und seinen Glaubenssinn hingewiesen. Auch diese kerygmatische Formel ist noch vor den paulinischen Briefen entstanden, wahrscheinlich durch Umbildung der Sendeformel (vgl. Gl 4,4f.; 1 Jh 4,9,10. 14). Den ursprünglichen Wortlaut kennen wir nicht genau. Die Formel könnte etwa so gelaute haben:

Gott hat uns geliebt
und seinen Sohn dahingegeben,
damit wir gerettet werden.

Wahrscheinlich verstand diese Aussage das Dahingeben des Sohnes durch den Vater als Kommen des Sohnes in das irdische Dasein. Das könnte aus Jh 3,16 geschlossen werden. Die paulinischen Stellen (Rm 8,32 Gl 1,4; 2,20 Eph 5,2,25) verwenden aber alle das „für uns“, das sicher den Tod Jesu deutet. Das wäre dann eine Zuspitzung des ursprünglichen Sinnes. In den paulinischen Stellen ist auch außer in Rm 8,32 aus der Dahingabe des Sohnes durch den Vater die Selbsthingabe des Sohnes geworden. Alle diese Wandlungen der Formel spiegeln die rasche Entwicklung des Glaubensdenkens in der apostolischen Zeit. Das Entscheidende aber bleibt: Das Kommen Jesu in diese Welt und sein Tod am Kreuz sind Zeichen der göttlichen Liebe zur verlorenen Menschheit.

Paulus

Am tiefsten sind unter allen neutestamentlichen Schriftstellern Paulus und Johannes, jeder in seiner Weise, in das Geheimnis des Todes Jesu eingedrungen. Paulus hat zunächst in einzigartiger Weise das Stoßende und Erschreckende des Todes Jesu am Kreuz empfunden und es zur Mitte seiner Heilsverkündigung gemacht, weil er überzeugt war, daß gerade in diesem Ärgernis die Herrlichkeit Gottes verhüllt sei und offenbar werde. Rm 3,25f. spricht er davon, daß Gott Jesus Christus als Sühnemitel durch sein Blut öffentlich hinstellte, und zwar um seine Gerechtigkeit zu erweisen. Diese Gerechtigkeit ist hier nicht nur Gnade und Liebe (3,24), sondern zunächst das richterliche Walten Gottes, das die Sünde verurteilt und Strafersatz dafür fordert (Rm 8,3). Nicht umsonst sagt Paulus Gl 3,13, daß Christus am Holz für uns zum Fluch wurde, und 2 Kr 5,21, daß Gott den, der keine Sünde kannte, an unserer Stelle zur Sünde machte (vgl. Rm 8,3). Durch unsere Schuld hätten wir diesen Tod am Kreuz verdient, den Jesus gestorben ist (2 Kr 5,14). Aber

freilich ist dieses Handeln Gottes an Christus und an uns zugleich Heilshandeln und in einzigartiger Weise Erweis und werbende Kraft einer Liebe ohne Maß: Rm 5,6–11. Denn Christus ist gestorben, als wir noch „Schwache“ waren. Für Gottlose, für seine Feinde ist er in den Tod gegangen, um sie vor Gottes Strafgericht zu retten. Wer von uns würde freiwillig für einen Feind sterben? Hinter dieser Liebe Christi aber steht die unergründliche Liebe Gottes, der seinen eigenen Sohn nicht schonte (Rm 8,32), um uns mit sich zu versöhnen und uns gerechtmachen (2 Kr 5,18–21; Rm 3,24; 5,10f.).

Johannes

Johannes sieht in seinem Evangelium den Tod als Erhöhung und Verherrlichung Jesu (3,14; 12,20–36; 13,31f.; 17–19). Am Kreuz wird der Fürst dieser Welt gerichtet und aus seiner Herrscherstellung hinausgeworfen (12,31; 16,11). Vom Kreuz aus herrscht nunmehr Jesus (12,32). Indem er die Gläubigen machtvoll an sein Kreuz zieht und so in sein Leiden, seine Schmach und seinen Tod mitnimmt, zieht er sie in seine Herrlichkeit hinein (12,23–26). Dieses Kreuz ist zwar zunächst das geschichtliche Kreuz Jesu. Es ist aber zugleich Zeichen seiner heilsgeschichtlichen Wirkmacht, die aus der Vergangenheit in die Gegenwart der Kirche reicht. Um sie zu veranschaulichen, wird das Kreuz als der Thron des Heilskönigs dargestellt, von dem aus er über die Glaubenden herrscht. Diese Auffassung steht auch hinter der ganzen johanneischen Leidensgeschichte. Jesus erkämpft sich durch Leiden und Tod den Sieg über die Welt (16,33). Er erscheint in der Gerichtsverhandlung vor Pilatus nicht als der Angeklagte, sondern als der Ankläger. Pilatus anerkennt seine Königswürde (18,36–38; 19,1–22). Das letzte Wort Jesu am Kreuz aber verkündet Sinn und Herrlichkeit seines Todes (19,30). „Es ist vollendet“ heißt: Dieser Tod ist das Ende der alten Weltzeit und die Vollendung des Heils. Angesichts dieser Herrlichkeitsschau des Kreuzes Christi im Jhev dürfen wir nicht vergessen, daß es auch auf die maßlos liebende Erniedrigung und Selbsthingabe des leidenden und sterbenden Jesus hinweist. Sie wird zeichenhaft dargestellt durch den Sklavendienst der Fußwaschung (13,1–20). Wie der Gehorsam Jesu dem Vater gegenüber im ganzen Ev. als Grundhaltung Jesu erscheint, so auch auf seinem Gang zum Leiden (14,31; 15,10; 18,11).

IV. Theologisch-dogmatische Erwägungen

Von Professor Dr. Raymund Erni²

Die exegetische Untersuchung der neutestamentlichen Aussagen über das Leiden Christi zeigt, daß alle Grundgedanken der Deutung des Todes Christi in der nachapostolischen Verkündigung, in der Theologie der Kirchenväter und in der späteren Theologie sich bereits im neutestamentlichen Kerygma vorfinden.

a) Apostolische Zeit

Wenn in der apostolischen Zeit in diesem Kerygma eine allmähliche Entfaltung stattfand – wie in anderen Heilsaussagen auch –, ist das im Laufe dieser Entwicklung Entfaltete nicht weniger Inhalt des Heilswirkens Gottes und der uns von Gott geschenkten Heilsoffenbarung und damit unseres Glaubens, als der Kern der Urverkündigung.

Es ist Gottes Wort über seine Heilstat an uns durch seinen Sohn Jesus Christus und hat normativen Charakter für die Verkündigung der Kirche und unseres Glaubens.

Wie in der apostolischen Verkündigung unter dem Einfluß des von Jesus verheißenen Heiligen Geistes das Glaubensdenken über den Tod Jesu seinen Anfang nahm, bzw. aus dem von Jesus gegebenen Ansatzpunkt sich weiterentwickelte, so hat entsprechend die nachapostolische Kirche durch alle Zeiten nicht nur das apostolische Kerygma weitergetragen, sondern als lebendiger Organismus es auch weiter zu durchdenken und das Durchdachte zu formulieren versucht, je in die eigene Zeit hinein und für die Menschen dieser Zeit. Was die Kirche in Erfüllung der Pflicht ihres Lehrauftrages und Hirtenamtes lehrte, war als wesentlicher und unabdingbarer Inhalt unseres Heilsglaubens nichts anderes als das, was uns im Neuen Testament als Gottes Tat und Botschaft begegnet. Dabei war es dem theologischen Denken nicht nur belassen, sondern aufgetragen, diese Tat und Botschaft Gottes im Kerygma der Kirche nach Möglichkeit immer wieder aufs neue zu verdeutlichen und damit von der menschlichen Seite her das immerwährende Sichauswirken von Gottes Tat und Wort zu ermöglichen und zu fördern.

Das betrachten auch heute die Theologen und Verkünder des Wortes Gottes, ob sie so oder anders denken und deuten, als ihr Recht und ihre Pflicht.

Jesus Christus ist „derselbe gestern, heute und in Ewigkeit“ (Hb 13,8). Bei aller Anerkennung des bloß analogen, immer unvollkommenen Charakters unserer Erkenntnis Gottes und unseres Verständnisses seines Heilswirkens, ist Jesus Christus immer derselbe Herr seiner Kirche, der ihr durch seinen Heiligen Geist die Identität ihres Glaubens so schenkt, daß sie trotz der unausdenkbaren und unausgleichbaren Differenz zwischen Gott und Mensch, die sie in demütiger Selbstbeschränkung auf sich nimmt, ihn, Christus, immer bekennen kann als das menschengewordene Wort des Vaters, der durch sein Leben und Lehren, sein Sterben und Auferstehen als unser Haupt stellvertretend für uns alle den neuen Bund mit Gott geschlossen und unser Heil begründet hat.

b) Kirchenväter

Die Kirchenväter haben in der Erfüllung ihrer Aufgabe der Verkündigung noch nicht eine systematische Erlösungslehre geboten. Ebensowenig stellten sie schon verschiedene Erlösungstheorien auf, die aus neuen theologischen Überlegungen herausgewachsen wären. Die Sicht der patristischen Erlösungstheologie ist ganz an der neutestamentlichen Offenbarung orientiert. Die Erlösung erscheint vor allem als Wiederherstellung und Vollendung der Menschheit und des Kosmos durch die Zusammenfassung (Anakephalaiosis) in Christus, dem neuen Menschen und Haupt der ganzen Schöpfung (Eph 1,10). Der gesamtkosmische Aspekt und die Verleihung neuen göttlichen Lebens stehen im Vordergrund.

Wenn schon bei Vätern gewisse Ausschmückungen und dramaturgische Darstellungen biblischer Bildworte und Bildvorstellungen, wie z. B. des Loskaufes und des Lösepreises, sich vorfinden, handelt es sich dabei nicht um Theorien, die das Wesen der Erlösung theologisch aufhellen wollten, sondern eher um volkstümliche Veranschaulichungen einer biblischen Aussage.

Natürlich schlossen sie die Möglichkeit oder Gefahr einer späteren Übertragung ins Theologische und Überakzentuierung in sich.

² a. a. O. Nr. 25, 20. 6. 1968, S. 384–386.

Trotz der grundlegend einheitlichen Erlösungslehre haben sich auch schon gewisse Differenzierungen aufgrund eines sich differenzierenden Christusverständnisses angebahnt.

Dennoch blieb die Gesamtkonzeption einheitlich und ziemlich geschlossen. Gott – und das ist in der biblischen und patristischen Sprache der Vater – hat in und durch Christus uns erlöst, aus dem ewigen Ratschluß der Liebe des dreifaltigen Gottes. Christus hat durch seinen Gehorsam und seine Liebeshingabe bis in den Tod den Tod überwunden, der im Zeichen des Ungehorsams und der Selbstüberheblichkeit des Menschen steht. Diese letzte Liebeshingabe, in voller Selbstentleerung (Kenose), ist der sichtbare Höhepunkt in der Offenbarung und Verwirklichung des Ratschlusses göttlicher Liebe.

In der Einbeziehung des Menschen in diese letzte Hingabe Jesu, in dieser Eingliederung in ihn, vollzieht sich die konkrete personale Erlösung des Menschen: im Hineingenommenwerden in den Tod und die Auferstehung Christi.

Die Erlösung wird so von oben her gesehen. Durch den Abstieg Gottes in die Kenose vollzieht sich der Aufstieg des Menschen zu Gott.

c) Mittelalter

Mit Beginn des Mittelalters vollzieht sich im westlichen Raum der Kirche ein Wandel in der theologischen Betrachtung und Darstellung der Erlösung, die schon bei Tertullian und Cyprian grundgelegt war. Einzelaspekte und Einzelmomente treten stärker in den Vordergrund. Aus der Eigenart des abendländischen Denkens, unter dem Einfluß des römischen und germanischen Rechtsdenkens, wird der Versuch unternommen, eine systematische Soteriologie aufzubauen. Es entstehen verschiedene Erlösungstheorien, verschieden akzentuierte Anschauungsweisen und Darstellungsformen der Offenbarungsaussagen über unsere Erlösung.

Unter der Autorität eines Anselm von Canterbury erfährt der biblisch-patristische Gedanke der stellvertretenden Genugtuung eine starke Betonung und spekulative Unterbauung, die einen Anklang ans Juristische bekommt.

Die großen Theologen der Hochscholastik drängten diese juristische Sicht zwar eher zurück und vermochten die Erlösungstheologie wieder in einen weitem Horizont zu stellen. Trotzdem blieb die stellvertretende Genugtuung der grundlegende Gedanke der Soteriologie bis in die neueste Zeit.

Auch die Theologen der Reformation im 16. Jahrhundert sahen die Soteriologie in dieser Sicht. Sie legten in diesem Zusammenhang das Gewicht vor allem auf die Strafgerechtigkeit Gottes und ihre Forderungen. Diese Strafgerechtigkeit, die durchaus biblisch begründet war, wurde damit überbetont und isoliert. Mit ihr verbunden trat auch der Gedanke der Genugtuung noch mehr in den Vordergrund. Zudem wurde bisweilen das formale, aktive Element der personalen, gehorsamen Hingabe zurückgedrängt, und das passive biologische Erleiden der Sühne trat in den Vordergrund. Die satisfactio wurde gewissermaßen zur satisfactio.

Seit dem Mittelalter wurde so die Erlösung durch Stellvertretung in einem gewissen Ausmaß von unten her gesehen. Im Unterschied zur Vätertheologie ist es die Menschheit, die Gott die schuldige Sühne leistet. Das geschieht durch Jesus Christus, ihren Stellvertreter, der allein diese Sühne leisten kann.

d) Kirchliches Lehramt

Dieser Entwicklung gegenüber hat sich das offizielle kirchliche Lehramt im wesentlichen immer darauf beschränkt, die Aussagen der neutestamentlichen Verkündigung zu wiederholen, und zwar weitgehend in der Terminologie des Neuen Testaments.

e) Theologie der Gegenwart

Die Theologie von heute ist bestrebt, in ihrer Darstellung Mißverständnissen zu begegnen oder sie auszuräumen, die aus einem einseitigen Verständnis der biblischen und kirchlichen Verkündigung von der Erlösung durch den Opfer- und Sühnetod Jesu entstehen können und zu denen manchmal gewisse Darlegungen oder Theorien Anlaß gaben.

1. Zunächst ist das *Verhältnis von Ursache und Wirkung* richtig zu sehen und nicht zu verwechseln. Es ist nicht so, daß der Tod Jesu bzw. sein Leiden und Sterben den Willen des Vaters bewegt hätten, uns wieder gnädig gestimmt zu sein. Nicht der Sühnetod Jesu hat den Heilswillen Gottes bewirkt, sondern umgekehrt hat der ewige Heilswille Gottes uns diesen Erlöser und sein ganzes Heilswerk geschenkt. Wenn man dies vor Augen hält, wird man der Versuchung nicht erliegen, unbewußt etwas ins Gottesbild hineinzutragen, das mit der Verkündigung Jesu vom Gott der Liebe schwerlich oder gar nicht vereinbar wäre und den Menschen von heute mit Recht zum Widerspruch herausfordern müßte.

2. Sodann ist die *richtige Proportion* zu wahren. Erlösung im engeren Sinn des Wortes ist nur ein Aspekt oder ein Teil der ganzen Heilsveranstaltung Oikonomia-Gottes. Oder dann ist sie in einem umfassenden Sinn zu verstehen als identisch mit der Verwirklichung des gesamten Heilsplanes, die Gott an der Menschheit und an der Welt durch Jesus Christus vollzog.

Manche Schwierigkeiten, die im Denken des heutigen Menschen sich anmelden, beruhen darauf, daß der Begriff der Erlösung zu eng gefaßt wird bzw. nicht in das ganze umfassende Heilsgeschehen integriert wird.

3. Jesus hat sein Leben in seinem Sterben vollendet, insofern dieses Sterben der letzte und vollendete Ausdruck seiner totalen Hingabe an den Vater war, in Erfüllung des von ihm empfangenen Heilsauftrages für uns.

Jesu Tod war *Opfertod*, insofern im Ablauf der geschichtlichen Ereignisse seines Lebens seine restlose Hingabe an den Vater für uns im Tod ihre ausdruckschärfste Manifestierung und sichtbare Realisierung fand. Sein ganzes Leben, sein ganzes Heilswirken war Opfer, d. h. Ausdruck seiner Hingabe an den Vater für uns. Sein Tod ist es im emphatischen Sinn und daher schlechthin, weil ihm diese stärkste Ausdruckskraft eigen ist. Die Hingabe aber ist das Entscheidende und alles, die tragende Kraft und die belebende Seele: Hingabe bis in die letzte Selbstentäußerung, aus Liebe.

4. So ist das Kreuz für den Glaubenden das Zeichen der Erlösung, des Heiles, der Liebe: der Liebe Gottes und der Liebe Jesu zu den Menschen und der Liebe Jesu zum himmlischen Vater in restloser Erfüllung seiner Lebensaufgabe. Darum ist das *Kreuz* immer das *Zeichen der Liebe*. Es kann vom wahren Glauben an das Kreuz nur Liebe ausgehen. Wenn je im Namen des Kreuzes oder im Namen des Gekreuzigten Haß statt Liebe gesät, Verfolgung statt Hilfe getätigt wurde, war es ein arges und äußerst beklagenswertes Mißverständnis der Botschaft Christi. Die Schuld dafür liegt nicht am Kreuz, und die Beseiti-

gung oder Verhinderung solcher Mißverständnisse ist nicht durch Beseitigung des Kreuzes, sondern durch die wahre Deutung des Kreuzes zu erstreben, als unabdingbare christliche Aufgabe.

Objektiv ist das Kreuz Zeichen des Heiles nicht nur für die bewußt Glaubenden, sondern *für alle*, die für das Gute, für Gott offen sind; in deren Herzen ein „Spalt“ ist, durch den Gottes Gnade eindringen kann.

Es stehen dem Theologen, dem Prediger und dem Künstler mannigfaltige Möglichkeiten offen, das Kreuz als Zeichen und Transparent der Liebe darzustellen und sichtbar zu machen. Denken wir an die großen Wandlungen, welche die Darstellung des Kreuzes und später des Herrn am Kreuz in der Geschichte der christlichen Kunst des Abendlandes durchgemacht hat. Theologie und Kunst sind heute bemüht, im Geiste vormittelalterlicher Tradition der Gesamtkirche, im Sinn des biblischen Kerygmas, die Verkündigung und Darstellung des Kreuzes aus seiner Isolierung als Teilmoment herauszulösen, Kreuz und Auferstehung, Tod und Leben, menschliches Versagen und göttliches Heilen in eine Gesamtschau einzufangen und als das eine Mysterium paschale, das eine österliche Geheimnis, zusammenzufassen. Das ist auch das große Anliegen der liturgischen Erneuerung, in der die Stimme der Kirche durch ihre ganze Struktur hindurch sich heute kundtut.

Diese echte Öffnung der Schau des Kreuzes auf die Auferstehung hin ist keine Verharmlosung des Kreuzes und darf es nie werden. Auch wir dürfen uns wie der Apostel „nicht anders rühmen als im Kreuze unseres Herrn Jesus Christus“ (Gal 6,14), das den einen ein Ärgernis, für andere eine Torheit ist (1 Kr 1,24), für uns aber Gottes Kraft (1,18), Gottes Macht und Weisheit (1,24). Aber diese Öffnung der Schau auf die Auferstehung entspricht der Deutung des Kreuzes durch die Offenbarung.

Es ist uns aufgetragen, immer deutlicher das Kreuz als Zeichen der Liebe und des Lebens darzustellen und aufleuchten zu lassen, als Zeichen der Kenose und der Theophanie zugleich.

5. Wenn der Tod Christi am Kreuz der Ausdruck seiner äußersten Kenose, seiner vollen *Selbstentsagung* in hingebender Liebe ist, dann muß auch *für uns Christen* das Kreuz das Zeichen der Selbstentsagung, der Liebe und Hingabe sein. Wir dürfen in der Nachfolge Christi, im Zeichen des Kreuzes, nicht uns suchen, sondern nur Gott und den Mitmenschen, wie Christus nicht sich gesucht hat, sondern die Ehre des Vaters und das Heil der Menschen. Er tat das Gute, bis in den Tod, weil es eben zu tun war, in Erfüllung des Auftrages, den der Vater direkt oder durch die geschichtliche Situation der menschlichen Not ihm gegeben. Das Gute ist zu tun, weil es eben getan werden muß, wenn es sich uns stellt. Darin offenbart sich der Wille Gottes, den wir einfach, fraglos zu erfüllen haben.

So hat Jesus durch sein Wort und Beispiel eine schiefe, zählende und berechnende Lohnmoral, wie sie zu seiner Zeit in bestimmten Kreisen herrschte, verurteilt. Aber derselbe Jesus wußte auch – wenigstens als Glaubender –, daß der Vater ihn nicht für immer den Mächten der Finsternis überlassen werde, sondern daß er durch die Nacht des Leidens in die Herrlichkeit des Vaters eingehen werde; daß Gott sein Anteil, und der Anteil jedes Gerechten, sein werde. Er ist hingegangen, um auch für uns beim Vater eine Wohnstatt zu bereiten, damit, wo er

ist, auch wir sein mögen (Jo 14,2–4) und seine Herrlichkeit schauen (Jo 17,24).

In den Seligpreisungen zeigt Jesus, wie alles Gute, das wir tun, seinen eigenen Lohn in sich trägt (Mt 5,1–12). Oder sagen wir statt Lohn Frucht, wie auch Jesus im Gespräch mit den Jüngern am Jakobsbrunnen beide Gedanken oder Bilder miteinander verbindet (Jo 4,36). Das Gute trägt seinen Lohn oder den Ansatz zur Frucht in sich selbst. Alles Gute, das ein Christ oder irgendein Mensch tut, ist ein Teil seiner Selbstverwirklichung, natürlich und übernatürlich betrachtet. Wir müssen den Lohn nicht suchen, noch weniger können und sollen wir rechnen. Der Herr wird ihn selbst bemessen und zuteilen, wie es Jesus im Gleichnis von den Arbeitern, die in den Weinberg gerufen werden, veranschaulicht. Die Frucht reift von selbst an der Gnadensonne des Heiligen Geistes.

6. Für die Deutung der Haltung Jesu dem drohenden Tode gegenüber und der Sinngebung dieses Todes durch Jesus spielt die Frage nach dem *Wissen Jesu* eine Rolle. In dieser Hinsicht haben sich im Laufe der Geschichte der Theologie Wandlungen vollzogen in der Deutung entsprechender biblischer Aussagen und im Umfang theologischer Deduktionen. Gerade in unserer Zeit vollzieht sich ein Wandel. Eine stärkere Betonung des vollen wahren Menschseins Jesu wirkt sich auch auf die Frage des Wissens Jesu im Sinne einer stärkeren Betonung menschlicher Beschränkung aus, zunächst von der Exegese her, in Folge davon zum Teil auch in der neueren Christologie. Hier besteht kein voller Ausgleich der Auffassungen. Von der Bibel, vom Lehramt der Kirche und vom theologischen Denken her besteht hier eine gewisse Spannweite. Diese ist von Vertretern verschiedener Auffassungen gegenseitig zu respektieren.

V. Dialog mit Pater Mainberger

von Professor Eugen Ruckstuhl^{2a}

a) Zum Umsonst der Karfreitagspredigt

1. Umreißen wir zunächst das Ärgernis des Kreuzes nach dem NT. Für die Jünger lag das Ärgernis darin, daß die Vollmacht und Gerechtigkeit Jesu durch sein Leiden und seinen Tod in Frage gestellt war. Ihr Glaube an ihn war erschüttert, ihre Hoffnung zerbrochen. Sie waren am Leidensweg Jesu zu Fall gekommen (Mk 14,27–30 Parr). Nach Ostern lag das Ärgernis des Kreuzes für die Juden darin, daß hier verkündet wurde, ein von Gott am Holz Verfluchter sei von ihm als Messiaskönig und Retter eingesetzt worden. An dieser Botschaft kamen sie zu Fall und verweigerten ihr den Glauben. Für die Heiden war der Galgen des Kreuzes als Zeichen des Heiles einfach lächerlich und vermochte deswegen viele nicht zum Glauben zu führen.

2. Das Umsonst des Kreuzestodes scheint folgende Anwendungsmöglichkeiten zu enthalten:

- a) Jesus ist umsonst gestorben = Er ist ohne die Absicht gestorben, durch sein Sterben gegen Gottes Willen weltliche Ehre und Ruhm zu erwerben. Er ist als ein Niemand, als Gottes Knecht, als Glaubender gestorben.
- b) Jesus ist umsonst gestorben = Jesu Tod war sinnlos, weil er ein erfülltes, sinnvolles Leben und Wirken jäh abbrach.

^{2a} a. a. O. Nr. 25, 20. 6. 1968, S. 386–387.

c) Jesus ist umsonst gestorben = Er hat seinem Sterben keinen Sinn gegeben. Er hat nur dem Unsinn seines Todes standgehalten.

d) Jesus ist umsonst gestorben = Er ist auch von Gott her nicht für uns gestorben. Gott hat diesem Tod auch keinen Sinn gegeben. Wir sind durch das Kreuz nicht erlöst worden.

3. Zu a): Dieses Umsonst ist gut neutestamentlich. Es ist Ausdruck für eine Grundhaltung des leidenden und sterbenden Jesus, drückt aber kein Ärgernis aus.

Zu b): Dieses Umsonst ist innerweltlich gegeben, aber vom Glauben her gegenstandslos. Es läßt sich mit dem Ärgernis des Todes Jesu im NT verbinden, sofern es den Heiden Torheit scheinen konnte, daß Gott seinen Gesandten jäh aus seiner Rettertätigkeit heraustriß, und zwar durch den Tod am Galgen.

Zu c): Dieses Umsonst war, wenn es nicht mit Anwendungsmöglichkeit a) gleichgesetzt wird, geschichtlich kaum gegeben. Jesus hat durch sein Ja zum Willen Gottes auch ein Ja zum Sinn gesagt, den Gott nach biblischem Glauben mit allem Leiden und Sterben eines Gerechten und Gottesknechtes verband. Wenn er daran dachte, daß sein Kreuzestod nach außen einer Verfluchung durch Gott und einem Ausschluß aus seiner Gemeinschaft gleichkam, so lag es für ihn schon deswegen nahe, daß er zur Sühne für die vielen am Kreuz sterben mußte.

Zu d): PM dürfte nachträglich alle Unklarheiten über diesen Punkt zerstreut haben, so daß wir annehmen müssen, Anwendungsmöglichkeit d) sei für ihn nicht gegeben.

4. Der Überblick zeigt, daß das Umsonst das neutestamentliche Ärgernis nur mit einer Anwendungsmöglichkeit streift. Schon deswegen dürfte es ungeeignet sein, Ausdruck dieses Ärgernisses in der Verkündigung zu werden. Es ist aber auch vieldeutig und kann vom Hörer kaum durchschaut werden. Der Grund, warum es ihn „umwirft“, ist vor allem die am leichtesten auf Anhieb erfaßbare Möglichkeit, es im Sinn d) zu verstehen. Das ist aber gerade die Möglichkeit, die PM klar ausschalten will. Ob Anwendungsmöglichkeit b) das tatsächliche Ärgernis der ungläubigen Masse unserer Zeit darstellt und auch den Gläubigen von heute Schwierigkeiten macht, ist zweifelhaft.

b) Zur urkirchlichen Deutung des Todes Jesu

1. Es scheint, PM habe die Absicht verfolgt, sich gegen jede Deutung des Todes Jesu zur Wehr zu setzen, die Gott zur unmittelbaren Ursache dieses Todes macht und ihn dafür verantwortlich erklärt. Er verurteilt jede Auffassung dieses Todes, welche die Verantwortlichkeit seiner menschlichen Urheber tilgt oder mindert, mehr oder weniger Gott zum Mörder seines Sohnes macht oder voraussetzt, Gott habe an diesem Mord Freude gehabt. Dazu sind vom biblischen Raum her einige allgemeine Erwägungen vorzulegen.

2. Im Raum des biblischen Denkens ist es unzweideutig klar, daß Sünde immer Sünde, der Sünder als Sünder für seine freie Tat verantwortlich, Gott aber für diese Tat nicht verantwortlich ist. Gott wirkt niemals Sünde als Sünde. Er verurteilt sie voll und ganz. Er nimmt sie sehr ernst. Sünde ist immer Auflehnung gegen Gott und sein Gesetz. Diese Voraussetzungen gelten uneingeschränkt auch für die Tötung Jesu und für alle Menschen, die an dieser Tötung in irgendeiner Weise teilnahmen und verantwortlich waren. Der Fachmann kann auch nicht daran zweifeln, daß alle Deutungen des Todes Jesu im NT

voraussetzen: dieser Tod wurde durch verantwortliche und sündhafte menschliche Tat verursacht, war ungerecht und erfolgte gegen Gottes Willen und Gesetz. Das schließt übrigens nicht aus, daß die Richter Jesu im großen und ganzen die damals geltenden Vorschriften des Strafrechts eingehalten haben.

3. Für das biblische Denken ist es ebenso klar, daß jedes menschliche Handeln, auch die Sünde, nur im Feld des göttlichen Wissens, der göttlichen Macht und des göttlichen Wirkens zustande kommt. Kein Mensch kann aus dem Raum des göttlichen Planens und Handelns ausbrechen und sich selbständig machen. Kein Sünder kann die Grenze der göttlichen Macht wirklich durchstoßen. Jede Sünde wird von Gott aufgefangen und seinen Absichten untergeordnet. Wie es aber möglich ist, daß Sünde Sünde, Schuld Schuld bleibt, daß Gott für die Sünde keine Verantwortung trifft, wenn doch der Sünder nur im Feld seines Wirkens sündigt, wenn Gott die Sünde geschehen läßt und seinen Plänen dienstbar macht, das ist ein Geheimnis der Schöpfung und ein Geheimnis Gottes. Das gilt auch für den Tod Jesu. Das Problem wurde übrigens schon Paulus von seinen Gegnern gestellt: Rm 3,5–8; 6,1.

4. Jede Sünde im Vollsinn ist nach biblischer Auffassung menschlicher Eigensinn und menschliche Eigenmächtigkeit, Abfall von Gott und Gottes Gesetz. Als solche ist sie strafbar. Der Sünder verfällt durch sein sündiges Handeln Gottes Strafmacht. Er verfällt der Strafe, die Gott ihm zum voraus angedroht hat. Er reißt sich aber auch durch die Sünde vom Ursprung alles Lebens los. Indem er in der Sünde die Gemeinschaft mit Gott aufgibt, ist er freiwillig in das Feld des Todes eingetreten. Wenn Gott dem Sünder den Tod als Strafe in Aussicht stellt, so ist das nur Ausdruck für die Logik der Sünde. Die Bibel läßt aber demgegenüber auch keinen Zweifel daran, daß Gott trotz seiner Strafmacht und Gerechtigkeit immer wieder geneigt ist, Leben neu zu schaffen und daß seine erbarmende Güte das Gefälle der Strafgerechtigkeit überwiegt. Der Sünder kann freilich nur dann Gnade finden, wenn er sich Gott wieder zuwendet und von der göttlichen Liebe überwältigt läßt. „Gott will nicht den Tod des Frevlers, sondern daß er umkehre und lebe“ (Ez 18,23.32).

5. Nur der Mensch kann morden, das heißt seine Grenze anmaßend mißachten, um über das Leben eines Mitmenschen zu verfügen. Gott aber ist nach biblischem Glauben der Herr über Leben und Tod. Er hätte das Recht zu töten, wenn jemand das Leben durch Schuld verwirkt hat. Ob er das freilich über die welthaften Ursachen hinweg je tut, ist fraglich. Gott kann also nicht zum Mörder eines Menschen werden. Wir dürfen auch nicht übersehen, daß irdisches Leben nicht Leben im Vollsinn ist. Mit dem biologischen Tod ist niemals Gottes letztes Wort über Heil und Unheil des Menschen gesprochen. Er ist für Gott nicht die Grenze seiner Lebensmacht und nicht gänzlich unwendbar.

VI. Hans Urs von Balthasar zur Karfreitagspredigt Gonsalv Mainbergers³

Wenn der ewige Gott aus seiner Verborgenheit heraustritt und uns in Jesus Christus in die unergründlichen Tiefen seiner Liebe und Heilspläne ahnungsvolle Ein-

³ a. a. O. Nr. 26 vom 27. 6. 1968, S. 398–400.

blicke gewährt, dann nimmt er das Risiko auf sich, daß diese seine Geheimnisse, die auch in der Kundgabe Geheimnisse bleiben, in der Weltöffentlichkeit zerredet und in der Hitze des Streitgesprächs oft mehr verdunkelt als erhellt werden. Dennoch hat auch solch öffentliche Diskussion des christlichen Glaubens nicht nur Schattenseiten. Sie zeigt immerhin, daß die Geheimnisse Gottes für die Menschen noch lebendige, aufwühlende Fragen darstellen. Auch das kirchliche Lehramt stellt keineswegs statt der immer offenen Glaubensgeheimnisse fertige geschlossene Formeln hin, die man einfach auswendig lernt und als Antwort auf die Nöte und Dunkelheiten des Daseins hersagen kann: seine Weisungen zeigen in einer Richtung: in dieser soll man schauen, wenn man eine rechte Perspektive auf das Geheimnis hin gewinnen und sich nicht in einseitige Begriffe und Behauptungen verrennen will.

Die umstrittene Karfreitagspredigt hat die brennendste Frage unserer Religion angerührt: Hat dieses Schandmal im Mittelpunkt unseres Glaubens einen Sinn? Und wenn Paulus nichts anderes unter den Korinthern kennen will als den gekreuzigten Christus, und zwar als „Ärgernis“ und „Torheit“ und „Schwäche Gottes“: sehen wir heute noch lebendig den „Un-Sinn“ in diesem Sinn? Oder hat, um wieder mit Paulus zu reden, das Kreuz für uns „seine Kraft verloren“ und ist „vereitelt“? Die Frage ist berechtigt, wenn der Fragende weiß, daß „Ärgernis und Torheit“ („Unsinn“) keine fixfertige Formel sein, nicht „das Kreuz in einem Satz“ einfangen kann. Die Stärke der Predigt lag darin, den geheimnisvollen „Un-Sinn“ des Kreuzes uns dadurch zu vergegenwärtigen, daß er ihn mit dem „Unsinn“ der menschlichen Existenz im ganzen und dann auch weitgehend mit dem vielfachen Widersinn und der Widersprüchlichkeit unserer angeblichen christlichen Existenz konfrontierte.

Die moderne Welt, die auf ihre sinnvollen Errungenschaften stolz ist und sehr selbstbewußt den Sinn der Evolution zu kennen vorgibt, ja ihn selber technisch in die Hand zu nehmen sich anschickt, ist untergründig über den Sinn des Daseins sehr unsicher geworden. Gewiß gab es auch früher für ungezählte Menschen – in Sklaverei, Hunger, Krieg und Krankheit – ebenso triftige Gründe, am Sinn ihres Daseins zu verzweifeln. Trotzdem nagt heute die Sinnfrage tiefer im Herzen der Menschheit im ganzen. Hat es einen Sinn, wenn Milliarden heute sich opfern um eines fragwürdigen Glückes einer zukünftigen Generation willen, an dem sie jedenfalls nicht selber teilnehmen werden? Kann dieses Glück, durch soviel Unglück und Selbstaufopferung erkauft, sinnvoll sein? Wird der Mensch im Zeitalter der Technik nicht immer mehr ein Rädchen in einer sich immer rasender und sinnloser drehenden Maschine, deren Produktionen auch wieder sehr fragwürdig sind? Und wenn die natürliche Gotteserkenntnis in der technischen Menschheit immer dünner und kraftloser wird, an welchem *letzten* Daseinsinn (hinter all dem vordergründigen kleinen Glück) wird sich der Mensch denn halten können? Er sieht vielleicht in seinem Leben und in dem seiner Mitmenschen Teilstrecken, die sinnvoll erscheinen, aber wenn es ernst wird, schließen sie sich zu keinem Gesamtsinn zusammen.

Ein Hauptanliegen des Predigers war es anscheinend, zu zeigen, daß Gott mit seiner Offenbarung in Christus den ratlosen Menschen kein fertiges Rezept, keine „Theorie“ in die Hand drückt, ja, daß das Kreuz auch

noch innerhalb des christlichen Nachdenkens über dessen Sinn uns immer wieder das Heft aus der Hand schlägt. Vor allem wird der Christ an die Brust schlagen müssen, wenn er gewahrt, wie oft durch die Jahrtausende der „ohnmächtige Gott am Kreuz“ zu einem Vorwand für Machtanwendung in der Kirche und in den christlichen Reichen, ja auch geistig in gewissen christlichen „Weltanschauungen“ geworden ist. Wenn er aber sagt: „Am Karfreitag fromm sein heißt über das Töten nachdenken“, so ist das angesichts der Weite der Fragestellung eine zwar nicht falsche, aber doch eine allzu eingeeengte Aussage.

Was ist Gottes Offenbarung am Kreuz, wenn sie kein „Rezept“, keine „Theorie“ ist? Sie ist das Umfängen unseres menschlichen und sündigen „Umsonst“ durch ein viel größeres göttliches „Umsonst“. Glaubensausagen darf man nicht auf Wortspielen aufbauen: im Wort „Umsonst“ liegt eine Zwei- oder Dreideutigkeit. Es kann besagen „vergeblich“ (en vain), oder, was ähnlich ist: wirkungslos (inefficace), oder, was etwas ganz anderes ist: ohne Lohn (gratuitement). Nun wollen wir einmal christlich denken und reden: Daß Christus für uns ans Kreuz ging, um unser aller Sünde zu tragen, geschah gewiß „umsonst“, sofern er es weder um unserer Dankbarkeit noch um seiner eigenen Verherrlichung willen, sondern aus *grundloser* Liebe tat. (Grundlos heißt, daß die Liebe keinen andern Grund als sich selber hat.) Und dieses Tun war, rein weltlich gesehen, auch weitgehend wirkungslos, denn er sah voraus, daß die Glaubenden stets eine „kleine Herde“ von Schafen unter einer Übermacht von Wölfen sein würden. Aber nun kommt erst das Wichtigste. Jesus sah während seines Lebens den ganzen „Sinn“ seines Daseins darin, dem Vater zu gehorchen, also kein eigenes Programm zu entfalten, sondern jederzeit ganz offen zu sein für alle Weisungen des Vaters. „Der Sohn kann nichts aus sich selbst tun, er kann nur tun, was er den Vater tun sieht. Was dieser tut, tut gleicherweise auch der Sohn. Denn der Vater liebt den Sohn und zeigt ihm alles, was er tut“ (Joh 5,19–20). Von diesem bedingungslosen Ausgeliefertsein an Gott ist in der Predigt öfter die Rede. In diesem Ausgeliefertsein aber hat er, wie der angeführte Johannestext zeigt, das Bewußtsein, etwas höchst Sinnvolles, Erfüllendes, sogar Fruchtbares und Beglückendes zu tun. Erst in der Passion benützt der Vater diese bedingungslose Offenheit des Sohnes, um sie mit der Dunkelheit und damit der Sinnlosigkeit der ganzen Weltsünde zu füllen. Am Kreuz muß der Leidende die innere Sinnlosigkeit der Sünde (als Revolte gegen den Ur-Sinn) innerlich durchleben, ohne darüber hinaus einen Sinn, eine Hoffnung, an die er sich klammern kann, zu erblicken: der Verlassenheitsschrei zeugt davon. Viele Propheten des Alten Bundes und viele Heilige der Kirche haben in geheimnisvoller Teilnahme am Kreuz etwas von dieser absoluten Gottverlassenheit verspüren dürfen.

Nun stellen sich zwei Fragen. Die eine ist die, ob man diese einzigartige Gottverlassenheit Christi einfach auf eine Stufe stellen kann mit dem Vergeblichkeitserlebnis des Menschen, gerade auch des modernen. Man darf es nicht; kann aber trotzdem sagen: durch sein Leiden wurde Christus mit diesem Erleben der Menschen solidarisch, und andererseits wäre es (wie der Prediger richtig sagt) Aufgabe des Menschen, seine eigene Umsonst-Erfahrung in die umfassende und erlösende Christi hinein aufzugeben. Die zweite Frage ist, wie ein Mensch

zu einer solchen Selbstaufgabe, anders gesagt: zum Glauben gelangen kann. Mit dem Prediger gefragt: „Warum erlöst uns die Erlösung? Warum ist Hoffnung möglich? Warum ist die Sackgasse Kreuz-Weg ein wirklicher Ausweg?“ Die Antwort, die er in dieser Predigt gibt, ist ungenügend, sie müßte, wie Paulus es immer tut, wenn er vom Kreuz redet, schon vorweg von der Auferstehung reden. Im Text, über den gepredigt wurde, heißt es, das Wort vom Kreuz sei denen, die nicht glauben, eine Torheit, uns aber, die gerettet werden, Kraft Gottes (1 Kor 1,18, vgl. 1,24). Diese Kraft ist, wie die Exegeten uns sagen, die Kraft der Auferstehung. Für den Christen ist das Kreuz kein statisches, in sich ruhendes Paradox, sondern etwas, das innerlich über sich hinausweist auf Erlösung, Hoffnung, ewiges Leben. Das gilt objektiv auch dann, wenn es zum subjektiven Leiden gehört, daß man in Dunkel und Ratlosigkeit nicht mehr weiter sieht. Dann kann nur noch nackter Glaube, blinde Geduld, Vertrauen ohne das Gefühl, angenommen zu werden, uns durch das Dunkel helfen. Und zweifellos gibt es auch eine Solidarität mit den zahllosen verzweifelten und ratlosen Mitmenschen, wobei wir als Christen freilich nicht aufgefordert sind, unser Glaubenslicht mutwillig selbst auszulöschen, aber doch gehalten sind, innerlich das Dunkel der andern mitzufühlen, und so gut wir können, mittragen zu helfen.

Die Predigt spricht davon, das Kreuz soll uns bloßstellen, und wir sollen unsere „wirkliche Situation als Entlarvte akzeptieren“. Ganz gewiß. „Der Boden unter den Füßen“ werde uns entzogen. Augustinus sagt, der Christ habe nie Boden unter den Füßen, sondern „stehe über sich“. Glauben, lieben, hoffen würde heißen: sich ein für allemal weggegeben haben und damit den Sinn seines Daseins in Gott verlegen, wo er allerdings einstweilen – oft schmerzlich – „verborgen“ bleibt (Kol 2,3; 3,3). Es ist durchaus wahr: Gottes letztes Wort innerhalb der Welt ist das Kreuz; die Auferstehung erfolgt ins ewige Leben hinein, sie ist an keinen irdischen Erfolgen abzulesen, sie wird glaubhaft bezeugt, ist aber nur zu glauben.

Deshalb bleibt das Christentum, das keine irdische Wohlfahrt verheißt, unter den Kulturreligionen, die uns im Namen Gottes Fortschritt und Wohlstand versprechen, ein verdächtiger, oft verhaßter Fremdling. Das ist uns vorausgesagt, und wir sollen, wenn es eintrifft, die Wahrheit der Vorhersage erkennen und dadurch getröstet werden. Es wäre unchristlich, nämlich hochmütig, die vielen Trostverheißungen, die uns Christus macht – den Heiligen Geist, seinen Frieden, seine Freude, die Gewißheit, daß er die Welt überwunden hat, den Mut, für ihn einzutreten usw. –, in den Wind zu schlagen und uns gleichsam eigenmächtig zu „Spezialisten des Kreuzes“ zu machen. Dann hätten wir uns nämlich genauso, wie die von uns Kritisierten, eine „Theorie“ vom Christsein gezimmert und die vollkommene Offenheit für alles, was Gott schenkt, eingebüßt.

16 Studienkommission „Kirche und Judentum“ der Evangelischen Kirche in Deutschland

Der Rat der Evangelischen Kirche in Deutschland hat eine Studienkommission „Kirche und Judentum“ gebildet, die die vielfältigen zu dieser Frage geleisteten Arbeiten sammeln, kritisch prüfen und konstruktiv weiterführen soll. Die konstituierende Sitzung fand am 28. November 1968 in Hannover statt. Die Kommission hat 18 Mitglieder, Professoren, Pfarrer und andere sachkundige Persönlichkeiten. Zur Einleitung in die Arbeit berichtete Prof. D. Dr. *Harder*, Berlin, über den Stand der innerchristlichen Diskussion zum Verständnis von Kirche und Judentum. In der nächsten Zusammenkunft wird Prof. *Meier*, der Leiter des Martin-Buber-Instituts in Köln, über die Fortentwicklung der jüdischen Theologie und Frömmigkeit seit der talmudischen Zeit sprechen. Ferner werden Vertreter der Gruppen, die bisher das christlich-jüdische Gespräch führten, ihren Standpunkt darlegen [s. u. S. 153].

10 Literaturhinweise

DIEGO ARENHÖVEL, ANTON VÖGTLE, ALFONS DEISSLER (Hrsg.): Die Bibel. Die Heilige Schrift des Alten und Neuen Bundes. Deutsche Ausgabe mit den Erläuterungen der JERUSALEMER BIBEL. Freiburg/Basel/Wien 1968. Verlag Herder. 1856 Seiten. Wer die weltberühmte „Jerusalem Bibel“ kennt, die von einem Team anerkannter französischer Exegeten unter Leitung der Ecole Biblique de Jérusalem in *einem* Band herausgegeben wurde (als Zusammenfassung der großen, 43 Bände zählenden, mit ausführlichen Einleitungen und Erklärungen versehenen Bible de Jérusalem französischer Dominikaner daselbst), wird ermessen können, welche Bedeutung der nun erfolgten deutschen Ausgabe dieser einbändigen Bibel zukommt. Der Bibeltext wurde nach nochmaliger Überarbeitung der Herderbibel entnommen, Gliederung, Zwischenüberschriften und Textkorrekturen entstammen der

französischen Ausgabe. Die Einleitungen zu den einzelnen Büchern, die sich mit den Fragen der literarischen Eigenart, der Stoff- und Textgeschichte, der Abfassungszeit, des Verfassers und besonders der theologischen und heilsgeschichtlichen Bedeutung der jeweiligen Schrift befassen, ebenso die Erklärungen zu den einzelnen Textstellen, letztere auf den neuesten Stand der Forschung gebracht, sind ebenfalls aus der französischen Ausgabe übersetzt. Dazu kommen – wiederum aus dem Original – die zahlreichen Randverweise auf Parallelstellen und ein ausgezeichneter Anhang, der eine Zeittafel, eine Geschlechtertafel der Hasmonäer und Herodier, eine Darstellung der Zeitrechnung, d. h. des Jahres und seiner Monate, deren babylonische bzw. hebräische, mazedonische und heutige Benennung samt den einschlägigen jüdischen Festen, eine Übersicht über die biblischen Maße, Gewichte und Münzen und vor allem ein

vergleichendes Namenverzeichnis und – was in Bibelausgaben selten ist – ein ausführliches und hervorragendes Sachregister enthält. Die Orts- und Personennamen sind entgegen der französischen Ausgabe nicht in ihrer lateinischen Form, sondern (im AT) in ihrer hebräischen oder annähernd hebräischen Schreibweise wiedergegeben. Das ist sehr zu begrüßen, da wir uns damit den in den evangelischen und jüdischen Ausgaben gebräuchlichen Formen nähern und einer Einheitlichkeit auf diesem Gebiete zustreben.

Neun farbige Karten sind beigegeben. Nur ein Teil davon entstammt der französischen Ausgabe, die übrigen finden sich in der Herderbibel; diese gehen auf die vom Rezensenten herausgegebene Geschichtstafel zur biblischen Zeitgeschichte des Alten und Neuen Testaments zurück.

Der Verlag Herder hat die deutsche Ausgabe buchtechnisch hervorragend ausgestattet. Leider wurden die Texte der Weisheitsliteratur wie die übrigen Bibeltex te zweikolonnig gedruckt und weisen darum bei weitem nicht das schöne, übersichtliche Druckbild auf wie in der französischen Ausgabe, wo sie (mit wenigen Ausnahmen) in großzügiger Weise einkolonnig stehen. Das Format der deutschen Ausgabe ist 13,4 cm × 20,5 cm und hat 1856 Seiten, die französische mißt 15,2 cm × 21,4 cm und hat 1670 Seiten.

Mit der deutschen Ausgabe der Jerusalemer Bibel ist nun jedem, der sich in den Inhalt und das Verständnis der Bibel nach heutiger Sicht einarbeiten will, ein einmaliges und hervorragendes Mittel in die Hand gegeben. Für diejenigen, die sich von Amts wegen mit ihr befassen müssen, ist das Buch unentbehrlich. Dr. Karl Krämer

C. K. BARRETT: *Jesus and the Gospel Tradition*. London 1967. S. P. C. K. 116 pp.

Dieses Buch des geschätzten englischen Gelehrten sollte auch ins Deutsche übersetzt werden, so daß es außerhalb des englischen Sprachraumes weitere Verbreitung fände, denn Barrett zeichnet sich durch große Klarheit aus, die ja bekanntlich nicht überall zu finden ist; er scheut sich auch nicht, unbequeme Dinge deutlich zu formulieren; schließlich eignet ihm nicht der peinliche Jargon mancher deutscher „Spätjudentümler“, welche die neutestamentliche Wissenschaft dazu verwenden, die angebliche Minderwertigkeit des Judentums durch Mißbrauch des Kompendiums von Strack-Billerbeck zu „erweisen“. Barrett geht von 1. Kor 15 aus, um die Tradition, die Problematik des gekreuzigten Christus, die Frage nach dem kommenden Christus zu untersuchen. Barrett gelangt zu dem Ergebnis, alle Jesus beigelegten Titel würden nicht von ihm selbst verwendet, sondern stammten aus dem Traditionsgut. Das schließt nicht aus, daß bereits Jesu Zeitgenossen solche Titel für oder gegen ihn in Umlauf gebracht hätten. Barrett zeigt, daß zwei eschatologische Grundbegriffe zum Urgestein urchristlicher Überlieferung gehörten: Königreich Gottes und Menschensohn, was freilich nicht bedeutet, überall wo dieses Wort auftauche, käme es von Jesu Lippen. Jesus hat offenbar die Menschensohnavorstellung nicht mit der Messiaskonzeption identifiziert. Das war das Werk der jungen Kirche, die diesen Weg gehen mußte, weil die Kirche Jesus einen Platz im Judentum anzuweisen hatte. Die historische Tradition entfernte sich so von der Geschichte (S. 34).

Barrett weist auf die erstaunliche Tatsache hin, daß Jes 53 nur am Rande der synoptischen Tradition erscheint. Ausführlich geht der Verf. auf Jesu Passion ein und zeigt, daß die äußerst schwierige Quellenlage ihren Grund u. a. auch darin hat, daß eben hinter der Evangelientradition mehr als nur eine geschichtliche Periode steht: Jesus war in einen Konflikt mit Juden und Römern verwickelt, und diese zwifache Frontstellung führte schließlich zum Kreuz. Andererseits haben wir aber im ersten Jahrhundert der jungen Kirche eine ähnliche Situation: Auch hier ergibt sich ein Konflikt mit Juden und Römern, und diese zwifache Spannung erwuchs gerade aus dem Kreuzesgeschehen. Barrett sieht den Konflikt zwischen Jesus und den Juden in Jesu Autoritätsbewußtsein, mit dem er handelte und lehrte, das er jedoch nicht näher definierte. Barrett ist der Auffassung, Einzelheiten über den Prozeß Jesu könnten heute kaum noch eruiert werden, und er stimmt hier weitgehend P. Winter zu, der zwar Pilatus die Hauptschuld gibt, aber nicht ausschließt, daß auch gewisse jüdische Autoritäten ihre Hand im Spiele hatten, oder, wie Barrett meint, „einen Seufzer der Erleichterung ausstießen, als sich Pilatus der Sache angenommen hatte“ (S. 65). Der juristische Aspekt lag zwischen Jesus und Pilatus, nicht zwischen Jesus und den Juden; die Kirche verwandelte das Traditionsgut unter apologetischen Motiven, sie hatte die Absicht, Pilatus zu entlasten, die Juden aber zu belasten. Und, hier geht Barrett über Winter hinaus: Es gab einen durchaus noch faßbaren Anlaß für die Spannung zwischen Jesus und den Juden: Sie lag in der gesetzesüberschreitenden Funktion Jesu, es war, wie Barrett meint, „die Frage, ob Gnade oder Gesetzlichkeit die Wahrheit über Gott darstellen, ob die Endherrschaft der Tora oder dem Menschensohn gehören“ (S. 67).

Hier scheint mir Barrett, bei aller ihm eigenen Differenziertheit, doch zu eng zu denken, obwohl er etwas Richtiges begreift. Der Konflikt zwischen Jesus und andern Juden war ein innerjüdischer. Zwei Grundtypen jüdischer Religiosität standen sich hier gegenüber: Die, welche wie die meisten Pharisäer, sich gegenüber eschatologischen Spekulationen aller Art reserviert verhielten, und solche Juden wie Jesus und seine Anhänger, welche den Anbruch eines neuen Aeons in naher Zukunft erwarteten, zumal die Welt in immer größeres Chaos zu geraten schien, jedenfalls jene kleine Welt, welche palästinensischen Juden jener Zeit begreifbar war. W. D. Davies hat in seiner schönen Studie gezeigt¹, daß in dieser Problematik vom Ende der Zeit und Anbruch von etwas Neuem die Frage der Tora natürlich eine wesentliche Rolle spielte. Jesus scheint verständlicherweise zu denen gehört zu haben, die angesichts des von ihnen geglaubten Anbruchs eines neuen Aeons, der Tora nicht mehr die zentrale Rolle zubilligen wollten, die sie bisher besessen hatte. Paulus hat dann den Konflikt, der sich bei Jesus im Grunde erst andeutete, ungemein verschärft.

Was wollte, so fragt Barrett abschließend, Jesus? Sein eigentliches Bestreben war nicht eine Selbstdefinition oder Selbstenthüllung, sondern das Hinzeigen auf Gott. Barrett weist schließlich die bekannte christliche Paradoxie auf, daß sich Jesus zwar geirrt hatte, als er annahm, es würde zu seinen Lebzeiten etwas geschehen: „Jesus war im Irrtum, Gott war es nicht. Es war das gesamte Geschehen, das mit dem Dienste Jesu beginnt, und mit

¹ Vgl. W. D. Davies: *Tora in the Messianic Age and/or the Age to Come*. 1952.

der verzögerten Parusie endet, ein Geschehen, das den göttlichen Erlösungsakt in der Geschichte bildet“ (S. 106).

Hier wurden nur einige Gedanken nachgezeichnet, die sich in diesem gutgeschriebenen Buche finden, das zur kritischen Auseinandersetzung anregen kann, vielen aber neue Horizonte bieten dürfte. E. L. Ehrlich

HANS-WERNER BARTSCH: Urgemeinde und Israel. Die Geschichte der ersten christlichen Zeugen auf dem Hintergrund der alttestamentlichen Hoffnung (Neue Studienreihe 11). Wuppertal 1968. Theologischer Verlag Rolf Brockhaus. 89 Seiten.

B. bezeichnet es ausdrücklich als den „Sinn dieses Buches“, den im Antisemitismus ausgeprägten falschen Gegensatz der Christen gegenüber den Juden zu überwinden; dazu soll eine Besinnung auf Leben und Verstehen der Urgemeinde beitragen. Daß Jesus ein Jude war und mit seiner Verkündigung und seiner Hoffnung mitten in Israel lebte, daß die Urgemeinde sich mit ihrer Interpretation Jesu und sogar mit ihrer neu aufgenommenen Heidenmission an Israel gebunden wußte – dies sind die beiden Grundzüge der (recht eigenwilligen) Darstellung des Wirkens Jesu und der Urgemeinde. Daß Israel Jesus abwies, war nach B. „in einem falschen Vertrauen auf die Macht begründet“ (S. 25). Mit dem letzten Exil nach dem Bar-Kochba-Aufstand (135/6 n. Chr.) sei Israel eigentlich auf dem Weg des Leidens „für seinen Messias Jesus zurückgewonnen“ worden. Den Christen bleibe „die Frage, wie weit wir als Christen dafür verantwortlich sind, daß Israel in seinem Leiden nicht erkannte, daß es den Weg Jesu geht. Die Christen standen bei diesem Leiden nicht unter dem Kreuz, sondern sie nahmen den Platz der Römer bei der Hinrichtung Jesu ein, und sie haben durch die Jahrhunderte sich zu den Spöttern gesellt, die den Gekreuzigten schmähen“ (S. 25 f.). So begrüßenswert das Anliegen des Verfassers ist, so fraglich erscheinen jedoch seine Thesen im einzelnen, die vielfach durch (unzulässige) Harmonisierung verschiedenster Schriftzeugnisse gewonnen werden. (So wird z. B. Jesu Bruch, bzw. der Pharisäer Bruch mit Jesu mittels Mk 2,15–17 und Jo 6,61 erklärt.) Trotzdem lohnt sich die Lektüre der kleinen Schrift, weil sie genauer auf den alttestamentlichen und zeitgenössisch-jüdischen Horizont des Wirkens Jesu und der Anfänge der Kirche zu achten lehrt. Allerdings ist ein kritischer Leser gefordert. R.P.

JOSEF BLANK: Paulus und Jesus. Eine theologische Grundlegung. (Studien zum Alten und Neuen Testament, hrsg. von V. Hamp und J. Schmid unter Mitarbeit von P. Neuenzeit, Band XVIII.) München 1968. Kösel-Verlag. 361 Seiten.

Das breit angelegte Werk – die Habilitationsschrift des gelehrten Verfassers – geht die im Titel grundsätzlich angezeigte und im Untertitel ausgelegte Thematik in sechs Kapiteln an: 1. Die „Quellen“ (Paulusbriefe, Apostelgeschichte, Evangelien); 2. Die Problematik, die in der jüngeren Forschung unter dem Titel „Paulus und Jesus“ verhandelt wird; 3. Die Auferstehung Jesu; 4. Die Berufung des Paulus; 5. „Sohn Gottes“ bei Paulus; 6. Behandlung von 2 Kor 5,16.

Im Rahmen eines Literaturhinweises ist es weder nötig noch möglich, zu diesem umfangreichen Werk in der sachlich erforderlichen Weise würdigend und kritisch zugleich Stellung zu nehmen.

So wir also etwas an das hohe Niveau des Werkes Reichende in Kürze sagen wollen, mögen es ein paar mehr skizzenhafte, aber dennoch nicht unwesentliche Überlegungen sein.

Blanks historischer und systematischer Versuch zeigt zunächst einmal mit ganzer Deutlichkeit, wie notwendig – und in welcher hohen Stufe der Dringlichkeit notwendig – Arbeiten dieser Art sind. Allein hierin liegt schon ein überaus großes Verdienst des Verfassers: er hat uns auf jeden Fall gezeigt, was auf dem weiten Feld heutiger Theologie fehlt. Dieser zunächst einmal, wie es scheint, sich mehr aus dem Negativen heraus auftuenden würdigen Sicht wird sich auch der nicht verschließen können, der in manchen Einzelheiten, ja vielleicht sogar in größeren Teilen der Ausführung oder gar der Anlage des Werkes von Blank nicht zustimmen zu können meint. Über alle in welchem Maße auch immer und mit welchem Recht zu kritisierenden Einzelheiten hinaus steht also zuerst einmal die zeitgegebene Notwendigkeit des Versuchs zur Ausführung einer vom Verfasser in Klarheit erkannten theologischen Aufgabe ersten Ranges.

Außerordentlich erfreulich ist in Blanks Werk auch die breite Basis der Anlage. Sie ergibt sich freilich geradezu notwendig aus der Aufgabe, die sich der Verfasser gestellt hat. Es ist aber nicht müßige Rede, wenn wir dies eigens anerkennend erwähnen; oft genug entsprechen sich ja gestellte Aufgabe und Ausführung gerade nicht – und, was oft übersehen wird, bereits von der gewählten Basis aus nicht. Ein Blick in Blanks Anmerkungen und Literaturverzeichnis läßt einem viele wichtige Werke verzeichnet sehen, die einem sonst in theologischen und besonders exegetischen Werken heute noch nicht begegnen – meist sehr zum Schaden der Sache. Ein ganz besonderes Wort der Anerkennung gebührt Blank dafür, daß er so manche der nur zu bekannten Hindernisse in der wissenschaftlichen Auslegung der Basis seiner Arbeit mit Mut überwunden hat. Der Verfasser läßt sich nicht auf seiten herkömmlichen, gewohnten und daher akzeptierten Denkens festlegen: hie Historie – hie Systematik. Heutiger, wissenschaftlich ausweisbarer und deshalb anspruchsvoller Denkvollzug steht jenseits gewohnter (weil überkommener) Grenzen. Das ist in Blanks Werk gesehen. Und mit dieser Erkenntnis ist ernst gemacht. Vielleicht wäre aber auch an dieser Stelle ein kritischer Eintrag zu machen, kritisch in dem Sinne, daß er in der Richtung von Blanks Werk weiter und ermutigend vorwärts weisen möchte. Die breite Ausgangsbasis von Blank würde ganz ohne Frage noch mehr an wissenschaftlicher Festigkeit gewinnen können und manche sich im Rahmen des Werkes jetzt noch auftuende Schwierigkeit selbst besser zu überwinden, genauer gesagt sogar von vornherein auszuschließen vermögen, wenn sie manche, noch im mehr herkömmlichen Schema geisteswissenschaftlichen Arbeitens liegende Problematik noch entschiedener zu übersteigen in der Lage wäre. Konkret und knapp: Re-historisierung ist ein Prozeß, der die Einschaltung aller dazu geeigneten Wissenschaften verlangt, die sich heute anbieten. Nur dann kann der Versuch wissenschaftstheoretisch gesehen die ihm sachlich eignenden Ansprüche erheben. Und hier böte sich, so meinen wir, noch manches an, was den großartigen Wurf des Verfassers weiter ganz entscheidend zu stützen vermöchte ... Natürlich weiß Blank das selbst auch. Aber wir möchten gegenüber einer Kritik, die sich erfahrungsgemäß-vermutlich hauptsächlich mit einer Reihe (etwa

exegetischer) Detailfragen beschäftigen wird (in denen man manches gewiß anders wird verstehen können als Blank es tut) die bedingungslose Wichtigkeit dieses Werkes hervorheben, die über untergeordneten Kontroversen auf keinen Fall in den Hintergrund des Interesses und der Diskussion geraten darf.

Eines zeigt das Werk von Blank aber auch: wie schwer es geworden ist für einen einzelnen, überhaupt noch eine so grundlegende Thematik zu behandeln. Blank hat ein Übermaß an Arbeit geleistet. Wird es für einen einzelnen überhaupt möglich sein, auch noch die weiteren Schritte zu tun, welche der Weg in die Zukunft der Theologie – auch in fachlich noch so konkreter Beschränkung – unabdingbar verlangen wird? O. K.

S. G. F. BRANDON: *The Trial of Jesus of Nazareth*. London 1968. B. T. Batsford Ltd. 223 pp.

Es gibt Themen, die zu gewissen Zeiten sozusagen in der Luft liegen, dazu gehört jetzt offenbar der sogen. „Prozeß Jesu“. Nach den Werken von J. Blinzler (3. Aufl. 1960), Paul Winter (1961), dem erhellenden Symposium von W. Koch, *Zum Prozeß Jesu* (1967)¹ mit Blinzler², G. Klein und Winter erscheint nun das Werk von Brandon. Der Verfasser der vorliegenden Untersuchung ist in besonderer Weise für die Behandlung dieses Gegenstandes geeignet, hat er sich doch kurz vorher in seinem wichtigen Buch: „*Jesus and the Zealots*“ (Manchester 1967) mit dem politischen Hintergrund der Zeitläufe beschäftigt, in welchen sich die Geschichte des Jesus von Nazareth und seiner ersten Anhänger vollzieht. In sorgfältiger Untersuchung der geschichtlichen Gegebenheiten und einer Analyse der entsprechenden Berichte in den Evangelien, Berichte, die sich bekanntlich in wesentlichen Punkten widersprechen, zieht Brandon seine Schlüsse: Die vier Evangelisten wurden durch das von den Römern verursachte Kreuzesgeschehen aufs äußerste in Verlegenheit gesetzt. Daß Jesus durch Pilatus als politischer Aufrührer zu Tode gebracht worden war, war ihnen nur allzu bekannt, so daß es nicht geleugnet, sondern nur wegedeutet werden konnte. Freilich nur Heidenchristen, nicht die ursprünglich jüdischen Gefolgsleute Jesu, nahmen am Kreuze Anstoß, denn für diese war Jesu Tod ein Beweis mehr für den gemarterten Messias Israels. Sie erwarteten in Bälde seine Rückkunft und damit auch die Vertreibung der Römer aus Israels Land. Anders freilich verhielten sich die bei der Mehrheit der damaligen Juden unbeliebten (sadduzäischen) politischen Führer, welche mit den Römern kollaborierten. Erst durch Markus, der unter dem Einfluß des Sieges der Flavii über das rebellierende Judäa (71) schrieb, entsteht die von den andern Evangelisten übernommene Legende vom Blasphemieverfahren und Jesu Verurteilung durch Juden sowie ihrem Drängen auf Hinrichtung durch Pilatus. Daher ist die Markianische Konzeption wesentlich Apologie, nicht Geschichte, allerdings bot Markus den damaligen Christen, was sie benötigten: Das Ärgernis des Kreuzes war erklärt, die Juden wurden verantwortlich gemacht, jene Juden, die durch ihren Fanatismus gegen Rom zum Aufstand gehetzt hatten. Alles ist darauf angelegt, die Christen als eine friedliche Gruppe, gefahrlos für Rom, darzustellen. Ferner ist zu betonen, daß die Evangelien ja bereits im

Glauben an Jesu Göttlichkeit und Heilsfunktion verfaßt worden sind, andererseits aber nicht auf einen pseudo-historischen Rahmen verzichten, wie dies in konsequenter Weise Paulus unternommen hat, für den nicht das „wie“ des Geschehens von Bedeutung ist, sondern nur das „daß“, daß nämlich Jesus „für unsere Sünden gestorben...“ und „auferweckt“ worden ist (1. Kor 15, 4). Nun sind die uns in den Evangelien bewahrten Traditionen keineswegs historisch wertlos, denn sie fordern den modernen Historiker heraus, aus dem tendenziösen Stoff zu erschließen, was damals wirklich geschah. Das Ergebnis ist dann die Darbietung historischer Wahrscheinlichkeit im Unterschied zur theologischen Apologetik. Brandon ist der Auffassung, man müsse von der einzigen historisch gesicherten Tatsache ausgehen: Dem Kreuzestod Jesu, verursacht durch den von Jesu Schuld überzeugten Pilatus, der Jesus Aufruhr gegen Rom vorwirft. Daß Pilatus zu einem derartigen Verdacht kommen konnte, ergibt sich aus Jesu apokalyptischer Botschaft in der Nachfolge des Täufers (Luk 13, 31 ff.). Welche tiefere theologische Bedeutung Jesus dem Begriff des Königtums Gottes auch gegeben haben mag, nach jüdischer Auffassung bedeutet es das Kommen von Gottes Herrschaft und damit verbunden das Ende der bestehenden politischen und sozialen Ordnung. Jesus begann seine Mission ausgerechnet in Galiläa, der Heimat des Zelotenführers Juda, ein Gebiet, wo man für religiös-politischen Aktivismus besonders aufgeschlossen war. Einer der Apostel, Simon, kam ohnehin von den Zeloten. Durch zwei Taten mußte Jesus mit dem jüdischen „Establishment“, den sadduzäischen Priestern, sowie den Römern in Konflikt kommen: Sein Einzug nach Jerusalem hatte den Charakter einer messianischen Demonstration, und der Angriff auf die Tempelherren bedeutete eine Kampfansage an die von den Römern eingesetzten jüdischen Autoritäten. Dabei ließe sich fragen, ob der Aufstandsversuch des Barabbas mit Jesu Aktionen koordiniert worden war, oder ob es sich um einen Zufall handelte, daß zu gleicher Zeit zwei religiös-politische Aktivitäten erfolgten. Brandon zeichnet die Ereignisse nach, die unmittelbar zu Jesu Verhaftung, Verurteilung und Hinrichtung führten: Aus einem für uns nicht mehr durchsichtigen Grund verriet Juda Ischariot Jesu, als dieser mit seinen Jüngern in Gethsemane weilte. Jesus wurde von einem jüdischen Gremium verhört und von diesem dem Pilatus als politischer Aufrührer („König der Juden“) überwiesen. Der Statthalter verurteilte dann auch Jesus, und Pilatus ließ zur Abschreckung mit Jesus zusammen gleich noch zwei Zeloten kreuzigen. Im übrigen erfahren wir durch Josephus, daß es sich hier um ein in den damaligen Jahrzehnten in Judäa nicht seltenes Geschehen handelte: Die Römer unterdrückten jüdische Aufstandsgelüste und töteten die Beteiligten. Mit ihrem Tode freilich endete ihr messianischer Ruf, sie mögen nur in die Reihe der Märtyrer für die Sache von Israels Freiheit eingegangen sein. Der Glaube der Jünger an Jesu Auferstehung und damit verbunden die Hoffnung an seine baldige Wiederkunft hoben Jesus aus der Reihe von Vorgängern heraus: Seine messianische Rolle wurde verdichtet, der Glaube an ihn theologisch untermauert. Die Urform des Christentums war also eine nur in den Begriffen des zeitgenössischen Judentums begreifbare messianische Bewegung. Paulus transformierte dieses national beschränkte Phänomen zu einer universalistischen Erlösungs-

¹ s. u. S. 109 (Anmerkungen d. Red. d. FR).

² s. FR IV/16, 1951/52, S. 24.

religion, ein Unterfangen, das schon deshalb von größter Wichtigkeit war, als das originäre Judenchristentum der Urgemeinde in der Folge der Ereignisse von 70 verschwand.

Brandon baut seine Thesen auf den Forschungen von H. Lietzmann und Paul Winter auf; es ist nun an anderen, darzulegen, was an den Untersuchungen Brandons gesicherte Wissenschaft, was brauchbare Arbeitshypothese, was reine Spekulation ist. Man sollte jedoch unpolemisch und emotionslos an Brandons Darstellung herangehen, um zu weiterführenden, gesicherten Ergebnissen zu kommen. Das von Brandon ausgebreitete Material lädt zu neuen Studien ein. Sein Werk bildet eine Bereicherung der Forschung.

E. L. Ehrlich

RUDOLF BULTMANN: Die drei Johannesbriefe. (Kritisch-exegetischer Kommentar über das Neue Testament, begründet von Heinrich August Wilhelm Meyer. Vierzehnte Abteilung – Siebte Auflage.) Göttingen 1967 (1. Auflage dieser Neuauslegung). Verlag Vandenhoeck und Ruprecht. 113 Seiten.

Wie sehr dieser kleine Band endlich eine empfindliche Lücke schließt, läßt sich vielleicht schon anhand recht äußerlicher Beobachtungen aufzeigen: Im Rahmen des Meyerschen Kommentarwerks erschien ein Johannesbriefkommentar zum ersten Mal im Jahre 1855. Bis 1880 erlebte diese von J. E. Huther besorgte Arbeit sodann vier Auflagen. In der Bearbeitung durch Bernhard Weiß folgten in den Jahren 1888 und 1900 zwei weitere Auflagen dieses Kommentarteils. Seitdem stand eine Neubearbeitung oder Weiterführung aus; sie war vor nun bald fünfzig Jahren von Rudolf Bultmann übernommen worden: nun liegt die fertige Arbeit vor! – Man hat den Eindruck, daß der hochbetagte Gelehrte in einer ganz scharfen Konzentration das Wichtige und Wesentliche knapp und klar herausgestellt und mit voller Absicht auf alles verzichtet hat, was sich wohl und gut noch hätte hinzufügen lassen. Die Sachgemäßheit dieses Kommentarteils wird in den kommenden Jahren in der Forschungsarbeit selbst ihre entsprechendste und daher wohl auch schönste Würdigung finden.

O. K.

RUDOLF BULTMANN: Exegetica. Aufsätze zur Erforschung des Neuen Testaments, ausgewählt, eingeleitet und herausgegeben von Erich Dinkler. Tübingen 1967. Verlag J. C. B. Mohr (Paul Siebeck). XXVII + 554 Seiten.

Verlag, Herausgeber und Verfasser gebührt ein Dankeswort für diesen Sammelband, der die exegetischen, religionsgeschichtlichen und philologischen Aufsätze R. Bultmanns aus den Jahren 1919 bis 1964 enthält. So ist nun im Verein mit der Reihe der Bände „Glaube und Verstehen“ das überaus wichtige Grundlagenmaterial gesammelt und verfügbar, das für ein Verständnis und eine Würdigung der forschungsgeschichtlichen Bedeutung Bultmanns, aber auch für jede Erörterung eines Pro oder Contra entscheidend notwendig ist. Man darf hoffen, daß dieser Sammelband weiter dazu beiträgt, daß manche gröbliche Unkenntnis über die wissenschaftlich ausweisbaren Voraussetzungen auch der theologischen Arbeit Bultmanns durch einen genaueren Einblick in die Einzelarbeiten dieser Aufsätze behoben werden kann – und daß manche im Grunde doch nur schlagwortmäßige Anerkennung oder Ablehnung tieferer Sacheinsicht weichen wird.

O. K.

HANS CONZELMANN: Grundriß der Theologie des Neuen Testaments. (Einführung in die evangelische Theologie Band 2.) München 1967. Chr. Kaiser Verlag. 407 Seiten.

Das Werk Prof. Conzelmanns gehört zu den Versuchen einer theologischen Rechenschaftsablage auf dem Boden der modernen Bibelwissenschaften. Als bald nach seinem Erscheinen wurde dem Werk in zahlreichen Kurzbesprechungen und -vorstellungen außerordentliche Anerkennung zuteil. Das macht den kritischen Leser im allgemeinen vorsichtiger und zurückhaltender, als er es ohnehin schon ist – und das ist gut. Um so überzeugender ist es dann, wenn man an vielen kleinen Stichproben selbst feststellen kann, daß Ankündigung und großzügige Vorstellung nicht zu viel versprochen haben. Und das darf für Conzelmanns Werk in vollstem Maße gelten. Während jede Einzelarbeit oder Einzelbearbeitung eines bestimmten neutestamentlichen Schriftstellers oder auch eines „Schriftenkreises“, wie etwa des paulinischen oder johanneischen, auf die positiven Verstehensübersichten zu einer anderen Schrift oder einem anderen Schriftenkreis desselben Neuen Testaments verzichten kann, muß der Verfasser eines theologischen Grundrisses sich solchen Fragen stellen (man kann freilich auch an ihnen vorbeigehen: für sich sprechende Beispiele – dazu noch unter großen Titeln – gibt es genug). Conzelmann weicht nicht aus. Und er referiert an den entscheidenden Stellen auch nicht nur „neutral“, was andere längst gesagt haben (und was man also anderswo bereits – vielleicht besser – lesen könnte). Die theologische Leistung dieses Werkes ist also eine sehr vielfältige. Das zeigt sich an konkreten Beispielen. Greifen wir eines der glänzendsten heraus! Ein im Grunde sehr kleiner Abschnitt steht unter der Überschrift: „Der Gottesglaube Jesu“ (118 f.). Ganz knapp wird hier skizziert: aber so, daß man „lesen“ – und, daran anschließend, neutestamentliche Texte „bedenken“ kann. Hierin offenbart sich zugleich wieder eine neue Stärke dieses Buches: es dient nicht nur dem „Fachmann“, der hinter und zwischen den Zeilen noch vieles mitlesen kann, was nicht einfach „dasteht“ – es dient auch dem Interessierten, dem Glaube-Suchenden. Unser kleiner Abschnitt über den Gottesglauben Jesu liefert großartige Ansätze in bestechender Kürze und Einfachheit. Conzelmann hat es gewagt, die jedem Theologen nur allzu vertrauten, den Zugang zu neutestamentlichem Denken aber oft behindernden Fragestellungen und Fragekonstellationen aus der späteren Theologiegeschichte „aus den Seiten“ zu lassen. Dadurch ermöglicht sich eine offener – und im übrigen auch einfachere – Sachdarstellung. Voraussetzung für ein solches Unternehmen ist natürlich, daß es, wie hier bei Conzelmann, gezielt geschieht. – Sowohl an dem genannten kleinen Abschnitt über den Gottesglauben Jesu (in dem verschiedene Verstehensweisen von „Glauben“ aufgehoben sind) wie auch innerhalb anderer Fragekreise zeigt sich, daß eine methodisch sauber durchgeführte Darstellung des neutestamentlichen Stoffes 1. gelingen kann, 2. zu einer theologischen Grundlegung in jeder Hinsicht fähig ist und dabei doch 3. nicht im herkömmlichen Sinne systemgebunden sein muß oder in ein System hineinführt. Jeder, der die Versuche um Übersichten, Zusammenfassungen und theologische Vereinheitlichungen bezüglich des neutestamentlichen Stoffganzen kennt, weiß, wie groß hier die Gefahren sind. Oft scheint es, als müsse man, um Theologie auf dem Boden des Neuen Testa-

menten treiben zu können, entweder kritische Positionen räumen – und so das in einzelnen Zügen wissenschaftlich Erarbeitete und Ausweisbare wieder preisgeben, oder aber einzelne „Stücke“ mehr oder weniger beziehungslos neben- oder sogar gegeneinandersetzen. Im Blick auf Conzelmann wird man sagen dürfen, daß solche Extreme überholbar sind. Selbstverständlich steht am Ende nicht das System. Ebenso wenig ist für einfache Harmonisierungen ein Platz. Aber es gibt die verstehens-gemäße Darlegung und Auslegung eines paulinischen oder johanneischen theologischen Denkhorizontes, der die Glaubens-gemäßheit unterschiedlicher Aussagen erklärt und sinnvoll erscheinen läßt, was von einem absolut-systematisierenden Standpunkt aus (der freilich nicht in der Lage ist, seine eigene Bedingtheit mit in die Schau einzufassen!) un-vereinbar – und damit un-sinnig erscheinen muß. Gerade weil nicht systemgezwungen, können sowohl die der Einleitung (die vom „Gegenstand“ Theologie des Neuen Testaments und von der diese mitbedingenden Umwelt jüdischer und hellenistischer Prägung handelt) folgenden fünf Hauptteile (betreffend das Kerygma der Urgemeinde und der hellenistischen Gemeinde, das synoptische Kerygma, die Theologie des Paulus, die Entwicklung nach Paulus und schließlich Johannes) insgesamt in sich wie auch in der sie im einzelnen ausfaltenden Paragraphierung für Ergänzungen und neue Sichten, für Korrekturen und weitere Differenzierungen offen bleiben. Auch hierin offenbart sich die Leistung, die uns dieses Werk für die Zukunft zu einem Instrument machen sollte, das wir nicht mehr missen können. O. K.

FRANK MOORE CROSS: Die antike Bibliothek von Qumran und die moderne biblische Wissenschaft. Ein zusammenfassender Überblick über die Handschriften vom Toten Meer und ihre einstigen Besitzer. Neukirchen-Vluyn 1967. Neukirchener Verlag des Erziehungsvereins. 232 Seiten. (Die Originalausgabe erschien unter dem Titel „The Ancient Library of Qumran and Modern Biblical Studies“ bei Doubleday & Company, Garden City, New York, Revised Edition, 1961. Die Übersetzung besorgten Klaus Bannach und Dr. Christoph Burchard.)

PETER KUHN: Gottes Selbsterniedrigung in der Theologie der Rabbinen. (Studien zum Alten und Neuen Testament, hrsg. von V. Hamp und J. Schmid unter Mitarbeit von P. Neuenzeit, Band XVII.) München 1968. Kösel-Verlag. 122 Seiten.

MARTIN HENGEL: Nachfolge und Charisma. Eine exegetisch-religionsgeschichtliche Studie zu Mt 8,21 f. und Jesu Ruf in die Nachfolge. (Beiheft zur Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche, hrsg. von W. Eltester, Nr. 34.) Berlin 1968. Verlag Alfred Töpelmann. 116 Seiten.

Das Buch von Frank Moore Cross umfaßt insgesamt, den Anhang zur deutschen Ausgabe eingerechnet, sieben Abschnitte. Es will nach Absicht des Verfassers hauptsächlich der sachlich ausweisbaren Information dienen. Man wird sagen dürfen, daß die Seite „Information“ die Bedeutung und Stärke des Werkes ausmachen. Dabei ist es dem Verfasser gelungen, den oft trockenen Stoff einer Zusammenstellung oder eines Überblicks durch die begleitende „Ausgrabungsgeschichte“ in vieler Hinsicht sogar geradezu spannend zu machen. Durchweg sehr gelungen ist auch die Trennung von Text und Anmer-

kungen, welche das Buch für eine breitere interessierte Leserschicht anziehend und lesbar macht und trotzdem auf die Diskussion, welche für den Fachinteressierten nun einmal dazugehört, nicht verzichten läßt. Es gehört schon viel Meisterschaft dazu, wenn man eine wissenschaftliche Arbeit in der von Cross vorgelegten Form zu präsentieren vermag. Die manchmal sehr starke Betonung der wissenschaftlichen Diskussion – gar manche Seite besteht zur Hälfte aus Anmerkungen – sollte vielleicht auch einen heilsamen Einfluß auf die Nichtfachleute im Leserpublikum haben. Weniger in der Hinsicht, als ob man nun für Details wissenschaftlicher Diskussion ein breit gestreutes Interesse erwarten dürfte. Heilsam aber in der Weise, daß auf einem an die biblischen Schriften des Alten und des Neuen Testaments angrenzenden, ja in sie selbst hineinreichenden Gebiet falsche Vorstellungen abgebaut werden könnten, die gerade auch dem Verständnis der biblischen Schriften selbst immer wieder schaden. Wer einmal versucht, sich durch eine Reihe von Anmerkungen hindurchzulesen, wird am Ende nicht mehr der Auffassung beipflichten können, als seien Deutung und Interpretation zu einem Grundstock gesicherten Wissens oberflächlich hinzutretende Kategorien, auf die man „eigentlich“ ja auch verzichten könnte. Auf einer populärwissenschaftlich-breit angelegten Ebene wird heute ja in oft fataler Weise einer Meinung Boden zugestanden, als würde wissenschaftliche Aussage und Darlegung sich in zwei säuberlich abgrenzbare Hälften zerlegen lassen: die gesicherten Wissens einer-, und jene ungesicherter Hypothesen andererseits. Archäologie und Paläographie, um die es in dem Buch von Cross ja vor allem geht, scheinen die gegebenen Gebiete, aus denen man die genannten Auffassungen immer wieder neu belegen möchte. Wie wenig sie in Wirklichkeit für ein derartiges Unterfangen abwerfen, das kann man z. B. an der Arbeit von Cross ablesen – auch und gerade dann, wenn man selbst gar nicht in der Lage ist, ein begründetes Urteil für oder gegen eine der dort verzeichneten Darlegungen zu erstellen. Neben der sehr gut gelungenen sachlichen Information möchten wir also dem Verfasser vor allem für die für den Verständnissvollzug so wichtigen, im Rahmen des Werkes eigentlich im Nebenbei erbrachten Hilfen danken.

Eine vielleicht nicht ganz unwichtige Anmerkung sei noch gestattet. Sie betrifft die Abschnitte V und VI, welche sich mit der Thematik Essener–Urkirche beschäftigen. Zunächst einmal ist dankbar anzuerkennen, daß Cross sich nach all dem Voraufgegangenen auch noch diesem Thema stellt. Man darf dabei freilich nicht erwarten, daß der ausgezeichnete Kenner der Essener sich in gleicher Weise mit dem Urchristentum zu beschäftigen vermöchte: das wäre zu viel verlangt.

Im Unterschied zu der sehr differenzierten Behandlung essenischen Gutes zeigt sich in den genannten Abschnitten V und VI zuweilen eine stärkere Vereinfachung in der Sicht des Urchristentums. Nun weiß der Verfasser selbst ganz gewiß um die Unterschiede zwischen Essener- und Urchristentum, das zeigt zudem eindeutig die „Nachschrift“ des Abschnitts VI (S. 215–219). Trotzdem darf und muß man hierzu anmerken, daß schon Jesus selbst und die urchristlichen Traditionsströme bei Verwendung oft gleichlautender Motive gegenüber Judentum und Essenertum offensichtlich ganz entschieden eigene Wege zu gehen wissen. Cross sagt auch dies – aber vielleicht doch zu gelegentlich, zu sehr nebenbei für den

nicht fachlich geschulten Leser, als daß dieser vielleicht nicht doch zu dem Schluß kommen müßte oder wenigstens könnte, es handle sich bei Jesus und der beginnenden Urkirche eben nur um eine im Grunde recht geringfügige Differenzierung angesichts des zeitgenössischen Judentums. Diese Anmerkung möchte lediglich eine vielleicht etwas schwächere Seite des großartigen Buches von Cross zu stärken versuchen.

Wie sehr die Erforschung der Gemeinsamkeiten, aber auch der Unterschied zwischen Judentum und jungem Christentum noch in den Anfängen steht – trotz der ungeheuer angewachsenen Literatur – das wird einem auch bei der Lektüre des Buches von Peter *Kuhn* erneut klar. Wir danken dem Verfasser, der von seinem Werk in sehr bescheidenen Worten zu sprechen weiß (S. 7), eine sehr gut angelegte Erfassung rabbinischer Texte der ersten nachchristlichen Jahrhunderte über die Thematik der Selbsterniedrigung Gottes. In einem ersten Teil gibt der Verfasser zunächst die Texte: sehr sinnvoll und gut geordnet, kritisch, klar verständlich. Der zweite Teil (ab S. 61) bringt sodann die zugehörige Untersuchung der Texte. Eine eigentliche Auswertung dieser Arbeit wird in der Zukunft liegen müssen. Sicher sein dürfte aber, daß bei allen aufscheinenden Gemeinsamkeiten mit urchristlichem theologischem Denken die Eigenarten desselben deutlicher und besser zum Vorschein kommen werden, als man dies vielleicht noch in neuester Zeit hoffen zu dürfen meinte. Der Verfasser hat weit über die Kreise der Forschung hinaus Judentum und Christentum einen denkbar guten Dienst erwiesen, den man ihm nachdrücklichst danken sollte.

Eine nicht minder dankenswerte Arbeit liefert uns Martin *Hengel* durch die Veröffentlichung der noch einmal überarbeiteten Probevorlesung an der Tübinger Universität vom Januar 1967. Das kleine Buch ist von vielen Vorzügen gezeichnet. Wir möchten lediglich auf die in jeder Hinsicht bedeutsamen Abschnitte verweisen, welche von Jesus und seinem Wirken handeln (etwa S. 41–93). In echt wissenschaftlicher Analyse zeigt uns Hengel Eigenart und Eigenbedeutung dessen, was wir „Jesus“ und „Urchristentum“ nennen: von Jesus an zur urkirchlichen Traditionsbildung – methodisch natürlich „rückwärts“ gehend. Sehr überzeugend wird hier herausgestellt, daß man das Judentum nicht abzuwerten braucht, um dem jungen Christentum oder schon Jesus selbst Eigenständigkeit und Eigenbedeutung zuschreiben zu können. Und anders herum: Jesus ist eine Größe eigener Art, schon von allen Anfängen seines Auftretens und Lehrens an – und das eben nicht erst im Spiegel einer viel späteren, etwa schon hellenistischen Gemeinde (deren wiederum eigene Bedeutung deswegen ja keineswegs bestritten zu werden braucht). Alles in allem ein wissenschaftlich-gründliches, überzeugendes und dazu noch weit über die Fachwelt hinaus aktuelles Buch. O. K.

REINHARD DEICHGRÄBER: Gotteshymnus und Christushymnus in der frühen Christenheit. Untersuchungen zu Form, Sprache und Stil der frühchristlichen Hymnen. (Studien zur Umwelt des Neuen Testaments, hrsg. von K. G. Kuhn, Band 5.) Göttingen 1967. Verlag Vandenhoeck und Ruprecht. 251 Seiten.

In den Prolegomena behandelt der Verfasser zunächst in einem kurzen Aufriß die Forschungsgeschichte der zu erörternden Thematik, sodann gibt er eine Einführung in das Verständnis des „Hymnus“. Die drei folgenden

Abschnitte handeln über die sogenannten „kurzen Lobsprüche“ (Doxologien, Eulogien usw.), über den „Gotteshymnus“ (z. B. Röm 11,33–36), und über den „Christushymnus“, der sich etwa im Neuen Testament in sehr verschiedener Gestalt und unter verschiedenen Zwecksichten darbietet. Ein vierter Abschnitt trägt den Titel „Theologische Erwägungen zum Lobpreis der frühen Christenheit“. – Sehr dankenswert und überaus instruktiv ist die Beziehung frühchristlicher Schriften: Didache, Clemensbriefe, Ignatiusbriefe – um die wichtigsten zu nennen. Dadurch gewinnen die Texte aus dem Neuen Testament: einerseits wird ihr Eigencharakter offenkundiger – andererseits aber auch ihre zeit- und zweckgebundene Verflechtung in das frühchristliche Denken und Darstellen hinein. Die exegetisch sauber durchgeführte Arbeit stößt in einen weithin noch zu wenig erforschten Raum urchristlichen, im literarischen Zeugnis sich spiegelnden Lebens vor. Namentlich für die Erforschung urchristlicher Glaubensstrukturen und deren Bildung dürfte die Arbeit von Deichgräber von großer Bedeutung werden. O. K.

ANDREA VAN DÜLMEN: Die Theologie des Gesetzes bei Paulus (Stuttgarter Biblische Monographien 5). Stuttgart 1968. Verlag Katholisches Bibelwerk. 282 Seiten.

Im Gespräch zwischen Juden und Christen wird die Stellung des Gesetzes in der Heilsgeschichte bleibend eine bedeutende Rolle spielen, und die Stellung des Apostels Paulus zum Gesetz, die Theologie des Gesetzes bei Paulus, wird stets erneut zur Verhandlung stehen müssen. Auch wenn man sich nicht dem unberechtigten Optimismus hingibt, eine Frage von solch großem theologischem Gewicht könne irgendwann „gelöst“ werden, darf man doch darauf vertrauen, daß redliches wissenschaftliches Forschen der je geforderten Neubesinnung und Neuauslegung unersetzliche Dienste tut. Einen solchen Dienst erweist die Verfasserin der neutestamentlichen Forschung, der Theologie und damit indirekt auch dem Gespräch zwischen den Konfessionen und dem zwischen Juden und Christen. Wer die streng „christologische“ Behandlung der Gesetzesproblematik der Verfasserin mit den von ihr im Anhang besprochenen Auffassungen aus der neueren Literatur (Christian Maurer, Peter Bläser, Hans-Joachim Schoeps, Rudolf Bultmann, Heinrich Schlier) vergleicht, wird bemerken, daß nicht nur die grundlegende Perspektive richtig erfaßt ist. „Nur das von Christus retrospektive Denken erfaßt das Heilshandeln Gottes in der Zeit vor Christus“ (S. 213), die Stellung des Gesetzes vor und nach Christus, das Verhältnis von Gesetz und Sünde wie von Gesetz und Werken. Die Verfasserin erarbeitet ihre Sicht der paulinischen Vorstellungen und seines theologischen Denkens in einer Analyse der Gesetzesstellen in den Briefen an die Galater und die Römer (S. 11–128) und einer systematischen Untersuchung der „Theologie des Gesetzes“ (S. 129–230). Gerade die Universalität des Heils in Christus hebt das Gesetz als Heilsweg der Juden auf (Röm 9, 30–10, 13), angesichts der Heilstat Gottes in Christus kommt das Festhalten am Gesetz auf seiten der Juden einem Heilspartikularismus gleich; Christus ist aber deshalb „das Ende des Gesetzes, damit das Heil jedem Menschen, ob Heiden oder Juden, zugänglich ist ... Christus ist also das Ende der Exklusivität des im Gesetz zugesagten Heils“ (S. 127). Bei der Lektüre der sorgfältigen Exegesen des angezeigten Bu-

ches kann man erneut lernen, wie wichtig es ist, auf die hermeneutische Situation der Aussagen Pauli zu achten, bevor man in Gesprächen systematisch mit ihnen argumentiert.

R. P.

HUBERT FISCHER (Hrsg.): Biblische Unterweisung. Handbuch zur Auswahlbibel „Reich Gottes“, verfaßt von Eleonore Beck und Gabriele Miller. München 1964 u. 1968. Kösel-Verlag, Bd. I 323 Seiten, Bd. II 375 Seiten.

Die Auswahlbibel als Schülerbibel, als Unterrichtsbuch für die biblische Unterweisung in und außerhalb der Schule bedeutet eine Revolution in der Geschichte des biblischen Schulbuches. Sie tritt an die Stelle der „Biblischen Geschichte“. Sie bringt eine Auswahl aus der Vollbibel, tunlichst in deren genauem Wortlaut, nicht wie früher in kindertümlicher Umschreibung oder freier Gestaltung. In welcher Reihenfolge die Texte in der Auswahlbibel dargeboten werden sollen, ist kontrovers. Evangelischerseits hält man sich an die durch den biblischen Kanon festgelegte und in der Vollbibel durchgeführte Anordnung der einzelnen biblischen Schriften; aus einer jeden von ihnen werden wichtige Teile in die Auswahlbibel aufgenommen. Die auf katholischer Seite erschienenen Auswahlbibeln REICH GOTTES (Kösel-Verlag) und GOTT UNSER HEIL (Verlag Herder) ordnen die einzelnen Perikopen nach einem mehr oder weniger ausgeprägten heilsgeschichtlichen Schema, das hier und da mit literargeschichtlichen Gesichtspunkten kombiniert ist. Diese Verfahrensweise hat nach meiner Meinung gute didaktische und vor allem theologische Gründe für sich. In der Reihenfolge der kanonischen Bücher sollten die Schüler(innen) den Inhalt der Bibel *an Hand der Vollbibel* kennenlernen, also in den weiterführenden Schulen (Berufs-, Fach- und höheren Schulen), wo sie imstande sind, den biblischen Stoff aufgrund der ihnen durch die Stoffanordnung der Auswahlbibel vermittelten heilsgeschichtlichen Schau nach einem theologisch gültigen Ordnungsprinzip überschaubar und damit für ihr Bibelverständnis nutzbar zu machen.

Eine Auswahlbibel für Schüler fordert vom Lehrer, der danach unterrichtet, gründliche biblische Kenntnisse. Die biblische Welt und ihre Umwelt müssen ihm vertraut sein, noch mehr die biblische Offenbarung und das Heil, dem sie dient. Er muß über das Werden der einzelnen biblischen Bücher Bescheid wissen, über die Quellschriften, aus denen mehrere der biblischen Schriften zusammengearbeitet sind, über die literarische Eigenart des Ganzen und der Teile eines jeden biblischen Buches. Er muß verstehen, die Schüler dazu zu bringen, auf das Wort Gottes zu hören, muß also die heiligen Texte mehr selber sprechen lassen und selbst mit seinem Sprechen darüber im Hintergrund bleiben. Dazu benötigen wir Kommentare ganz besonderer Art und Qualität. Die rein wissenschaftlichen genügen nicht, die rein erbaulichen erst recht nicht. Sie müssen wissenschaftlich gut fundiert und auf dem neuesten Stand der Forschung gebracht sein, ohne zuviel wissenschaftlichen Ballast mit sich zu schleppen, sie müssen zugleich pädagogisch-didaktische Hinweise geben, die zur Erfassung der Mitte eines jeden Textes führen und so ohne pedantische Herausarbeitung von Glaubenswahrheiten und „Anwendungen“ auf das Frömmigkeitsleben Glaube und religiös-sittliches Leben wecken und fördern.

Der Verlag Kösel begann, ein solches Kommentarwerk zu veröffentlichen, das von Domkapitular *Hubert Fischer* in München herausgegeben wird, von den Bearbeiterinnen der REICH-GOTTES-BIBEL *Eleonore Beck* und *Gabriele Miller* verfaßt wurde und in erster Linie der Kommentierung eben dieser Auswahlbibel dienen soll (ohne seine Verwendung für andere Auswahlbibeln auszuschließen). Das Werk soll in fünf Bänden erscheinen. Die ersten zwei liegen dem Rezensenten vor. Sie behandeln das ganze AT, der erste Band geht bis zum Beginn der Königszeit. Buchtechnisch hervorragend gestaltet, im ersten Band mit sechs Skizzen, im zweiten mit neun Skizzen geographischer, historischer, archäologischer und das Weltbild der Bibel veranschaulichender Art versehen, entspricht es im Ganzen durchaus den oben aufgestellten Forderungen für einen den neuesten Schülerbibeln dienenden Kommentar.

Die Kommentierung geht den Bibeltext Stück für Stück durch in der Reihenfolge, wie ihn die REICH-GOTTES-BIBEL bietet. Der erste Band enthält fünf Kapitel mit je einer Einleitung und zwölf Exkursen, der zweite Band die Kapitel VI bis IX, also vier mit elf Einleitungen, wovon fünf auf Kap. VII und vier auf das Kap. VIII entfallen, und neunzehn Exkursen. Die Einleitungen geben Auskunft über Einleitungsfragen, Quellen- und Literarkritik, biblische Zeit- und Kulturgeschichte, Einrichtungen und Gebräuche, gewisse biblische und altorientalische Vorstellungen und Auffassungen, altorientalischen Götterglauben, Prophetentum, heilsgeschichtliche Über- und Durchblicke u. a. m. Die Einleitung zum Pentateuch (Bd. I S. 16 ff.) beginnt mit einer kurzen Ausführung über die Heilige Schrift als Zeugnis des Glaubens. Meines Erachtens hätten diese Darlegungen in einen größeren Rahmen eingefügt werden müssen, der die Autorität der Bibel, also auch die Inspiration, die Bibel als Gottes Wort und als Urkunden der Offenbarung umfaßt. Dann erst wird klar, daß das Zeugnis des Glaubens, das Israel als Gottesvolk von dem Handeln Gottes mit ihm im ganzen AT ablegt, auch uns Heutige noch angeht und die Bibel uns *verpflichtend* anspricht.

Die Exkurse gelten den biblischen Realien, ferner den einschlägigen babylonischen und ägyptischen Texten bzw. Inschriften und Proben aus dem apokryphen und spätjüdischen Schrifttum u. a. aus den Funden von Qumran und aus dem Talmud.

Der Aufbau der einzelnen Kapitel ist im großen und ganzen gleich. „Zum Verständnis“ des zur Behandlung stehenden Textabschnittes werden zuerst einmal die Weichen gestellt für ein richtiges Einsteigen in die Erklärung des Textes. Es folgen gründliche „Wort- und Sacherklärungen“, dann wird eine „Orientierung“ für die katechetische Erarbeitung gegeben, nach der die „Erschließung“ des Inhalts im einzelnen vorgenommen wird. Für die „Aneignung“ durch den Schüler werden Merksätze formuliert, hinter denen gewöhnlich ein aus dem behandelten Text erwachsenes Gebet steht. Zum Schluß werden „Aufgaben“ gestellt, die in einer Reihe von Fragen bestehen. Mit solchem Aufbau kann zunächst der Lehrer den betreffenden biblischen Stoff ohne weiteres bewältigen. An ihm liegt es dann, das alles zur Verkündigung vor den Schülern werden zu lassen. „Darum enthält das Handbuch keine fertigen Stunden, keine Unterrichtskonserve“ (Bd. I S. 10).

Es hat keinen Sinn, auf Einzelheiten in den Darlegungen des Kommentars einzugehen, um etwa andere Auffassun-

gen und Erklärungen anzumelden. Unbeschadet mancher abweichenden Stellungnahme im einzelnen kann man den beiden ersten Bänden des Kommentarwerkes vorbehaltlos bescheinigen, daß hier gründliche und gediegene Arbeit geleistet wurde und durchaus zuverlässige Auskunft erteilt wird. Würde unser biblischer Unterricht nach den Richtlinien dieses Kommentars erteilt, er erhielte bald ein anderes, sympathischeres und überzeugenderes Gesicht.

Die andere Frage bleibt offen, ob der Lehrer, Geistliche oder Laie, mit einer Unterrichtsvorbereitung an Hand eines fünfbändigen Kommentarwerkes vor allem aus Mangel an Zeit nicht überfordert ist. Dr. Karl Krämer

HELMUT FLENDER: Die Botschaft Jesu von der Herrschaft Gottes. München 1968. Verlag Chr. Kaiser. 113 Seiten.

In der seit längerem zu bemerkenden Stagnation bei der Erforschung der Evangelien und der Behandlung der Frage nach dem irdischen Jesus wird Flenders Anstoß sicherlich nicht ohne Wirkung bleiben, wenn seine Ausführungen (nach eigener Ansicht) auch etwas Fragmentarisches an sich haben und mehr Fragen aufwerfen als Antworten vermitteln. Flender möchte die formgeschichtliche Betrachtungsweise durch eine sachgeschichtliche ergänzen, die zwischen dem ursprünglichen Auftrag Jesu und der theologischen Interpretation des Lebens Jesu durch die Urgemeinde sorgfältiger zu unterscheiden erlaubt, zugleich aber die Kontinuität in der scharf hervortretenden Diskontinuität theologisch zu erfassen ermöglicht. Nach alttestamentlichem Denkschema nimmt sich Jesus dieser irdischen Welt als Gottes Schöpfung an, die Gemeinde interpretiert nach Jesu Tod und Auferstehung die Welt nach apokalyptischem Schema als den alten Äon, ehe sie sich im Verlauf der Traditionsgeschichte im Blick auf den irdischen Jesus ihr wieder zuzuwenden vermag. Die Überlieferung ist durch diese drei sachgeschichtlich zu erhebenden Stadien geprägt, Jesu irdischer Auftrag (seine Sendung zum Volk Israel, seine Botschaft von der Königsherrschaft und seine Verkündigung des Willens Gottes) ist aber in der Verkündigung der Urgemeinde (des irdischen Jesus bei Paulus, in der apokalyptischen Deutung Jesu nach der Kreuzigung und der messianischen Deutung seines Wirkens nach Ostern) aufgrund der sachgeschichtlichen Einsichten noch zu erkennen. Vor- und nachösterliche Aussagen werden in der Tradition verbunden, so daß die formgeschichtliche Alternative „echt-sekundär“ überwunden werden muß. Flender schließt die Erprobung seiner Thesen an wichtigen Strängen der Überlieferung mit einer übersichtlichen Zusammenfassung und einer systematischen Auswertung, die zusätzlich besondere Beachtung verdient: mit ihrer Forderung nach einer auf die Kirche bezogenen Theologie, welche zugleich in der gegenwärtigen Weltwirklichkeit Gehör finden kann.

R. P.

DAVID FLUSSER: „Jesus“ in Selbstzeugnissen und Bilddokumenten. Reinbek bei Hamburg 1968. Rowohlt Taschenbuch Verlag. rowohlts monographien 140, 156 Seiten, 70 Abb.¹

¹ Diese Besprechung ist mit Erlaubnis der Schriftleitung entnommen aus „Emuna“ (III/2), Juni 1968, S. 116 ff.

Es ist sensationell, daß inmitten des Wustes formgeschichtlicher Einzeluntersuchungen wieder eine Jesus-Biographie gewagt wird, daß dem jüdischen Biographen eine Studie gelingt, die Nichtgläubigen wie Gläubigen etwas zu sagen hat! Diese Lebensbeschreibung, die nicht psychologisiert, endet mit dem Tod Jesu, da sie nicht als Brücke vom historischen Jesus zum Verkündigten des christlichen Glaubens dienen soll. Auch die Zeittafel spiegelt das wider: beginnend 330 vor, endet sie 70 nach Chr. Andererseits ist keine demonstrative „Heimholung“ ins eigene Volk intendiert, die dem Autor, dessen ganze Persönlichkeit hinter dem Werk steht, unnatürlich und unnötig ankommen würde. Die Kenntnis der Geschichte und Ideen des Judentums der Umwelt Jesu läßt ihn Jesus liebevoll zeichnen in seiner Verbundenheit mit der „neuen jüdischen Sensitivität“ und seiner „Umwertung aller Werte“ – ohne Einseitigkeit, weder der selteneren eines „schon-im-Judentum-vor-Jesu ...“ noch der so häufigen einer unbekümmerten Abhebung Jesu von betont dunklem Hintergrund! Der historische Jesus der Synoptiker wird in eindrucksvoller Konzentrierung auf Wesentliches vorgestellt.

Der eigentlich revolutionäre Ansatz in der Verkündigung Jesu geht nicht von einer Kritik am jüdischen Gesetz aus, sondern ist Vorstoß über drei „bereits vor Jesus eroberte“ Stellungen hinaus auf das radikalisierte Liebesgebot, den Ruf nach einer neuen Moral, das „Durchbrechen“ des Königreiches der Himmel. Das Gebot den Feind und Sünder zu lieben als nur Jesus eignend, die Bedeutung des „widersteht nicht dem Bösen“, der soziale Protest und der Anbruch der Endzeit werden eingehend in Zusammenhang und Gegensatz zu den nicht-neutestamentlichen Parallelen besprochen. Das Verhältnis zur eigenen Familie, zu Johannes dem Täufer, zu Pharisäern und Essenern wie das von Sadduzäern und Pharisäern zueinander sind lebendig behandelt. Das Selbstverständnis Jesu als Sohn seit seiner Erwählung bei der Taufe wird in neuem und anregendem Licht dargestellt, indem Flusser vom Beispiel einiger altjüdischer Charismatiker ausgeht. Es findet sich auch eine prägnante Schilderung des Wandels der Vorstellungen zu Gottes Gerechtigkeit und Barmherzigkeit gegen „Gute und Böse“, zu Nächstenliebe und Lohn, bis hin zu Jesu Forderung, die Liebe auf den Sünder (Feind) auszudehnen als einzig mögliche Nachahmung Gottes.

Die Eigenheiten der sittlichen, sozialen und endzeitlichen Verkündigung sind sehr herausgearbeitet; es bleibt aber auch sichtbar, daß der Messianitätsanspruch der größte und schwierigste ist. Der Verf. mindert nicht und läßt nichts aus, es ist geradezu erstaunlich, wie er in das messianische Bewußtsein Jesu einführt. Vergleicht man aber z. B. das auf den S. 28 unten, 37, 91 u. Gesagte mit dem auf S. 95 oben und 102 u., so wird am Widersprüchlichen und nicht „zu Ende“ Gesagten deutlich, daß es dem Leser überlassen bleibt, über entscheidende Züge des messianischen Selbstverständnisses Jesu zu urteilen. (War Wissen von der Sohnschaft mit messianischem Bewußtsein identisch? Gehörte die Todesahnung zur Menschensohnidee und einem Erlösungswillen oder nicht?)

Die Originalität vieler Einsichten und die starke Anregkraft des Buches wird nicht zuletzt an den Bemerkungen zu einem Jesusbild der Brüder van Eyck und zwei Fassungen einer Radierung von Rembrandt gemessen. Flussers „Jesus“ ist ein geistreicher Beweis der Möglichkeit einer Biographie, zeigt die Unumgänglichkeit und Fruchtbar-

keit einer Kenntnissnahme des zeitgenössischen Judentums zum Verständnis vieler Jesusworte und ist trotz kleiner Schwächen ein großer Wurf weit über das Niveau derzeitiger journalistischer Jesusliteratur hinaus, wenn gleich es auch manchen konsequenten Formgeschichtler ärgern wird. – Hier ist Jesus ohne modische Extremismen geschildert, wird aber in der Subversivität seiner Verkündigung dem heutigen Menschen so vorgestellt, daß er, zum Fortdenken angerührt, einen „neuen, unkirchlichen“ Sinn des Wortes: „siehe, ich bin mit euch alle Tage“ zu sehen vermag.

Das Bildmaterial ist im ganzen unkonventionell, lehrreich und gut ausgewählt. Einige Druckfehler. M. Brocke

KURT GALLING (Hrsg.), Elmar Edel, Riecke Borger: Textbuch zur Geschichte Israels. 2., neubearbeitete Auflage, Tübingen 1968. Verlag J. C. B. Mohr (Paul Siebeck). 109 Seiten. 1 Kartenblatt.

Die vorliegende 2. Auflage des „Textbuches zur Geschichte Israels“ zeigt gegenüber der 1. Auflage einige Unterschiede, auf die der Herausgeber im Vorwort hinweist. So wurden nun alle Texte durchgehend in deutscher Übersetzung geboten. Im Hinblick auf ein etwas breiter gestreutes, an der Geschichte Israels und des Alten Orients interessiertes Leserpublikum wird man diese Änderung gewiß begrüßen dürfen. Eine größere Intensität des Interesses verlangt ja immer nach den eigentlichen Texten und nicht nur nach deren oft spärlichen oder nur andeutungshaften Zusammenfassungen, zu welchen Bücher, die sich z. B. etwa mit der Geschichte Israels befassen, verständlicherweise gezwungen sind. So ist das Textbuch eine dankbar entgegengenommene, notwendige Hilfe zur Vertiefung von Wissen und Verstehen.

Sehr zu begrüßen ist auch die Neuaufnahme von Texten: der Herausgeber verweist u. a. vor allem auf die Idrimi-Inschrift, auf den Bericht Amenophis' II. über seine syrischen Feldzüge sowie auf die Auszüge aus den „Cronicles of the Chaldaean Kings“.

Leider muß man die Neuaufnahme nun mit einer Absetzung von einer Reihe aus den in der 1. Auflage gebotenen Texten bezahlen – und das ist zu bedauern, so sehr man Verlag und Herausgeber dabei verstehen kann. Die Angaben, in welchen umfassenderen Werken die nun abgesetzten Texte zu finden sind, trösten nur wenig über den Verlust. O. K.

ALBRECHT GOES: Der Knecht macht keinen Lärm. Dreißig Predigten. Hamburg 1968. Friedrich Wittig Verlag. 176 Seiten.

In den „Marginalien als Nachwort“, die im Keim eine ganze Predigtlehre enthalten, erzählt Albrecht Goes, daß ihn ein Wort von Leonhard Ragaz, zum Zweiundzwanzigjährigen einst gesprochen, bis heute nicht loslasse: „Sie haben – wir Jahre lang – gelernt, woher das Wort, das Sie weitergeben sollen, *Ihr* Wort nun also, kommt. Sie müssen jetzt – ein Leben lang – lernen, wohin es geht.“ Uns scheint, er hat es gelernt: *Sein* Wort, das nicht das seine ist, geht zu Herzen. Behutsam, wie mit großer Kostbarkeit, geht er um mit diesem Wort, entdeckt den tiefgeheimen Sinn und macht es gegenwärtig. Die Hälfte der in diesem Band versammelten Predigten geht von längeren oder kürzeren Texten des A. T. aus, oft in der

von ihm geliebten Übersetzung Martin Bubers, dem er sich auch im Denken und Reden dank schuldig weiß. Nie aber ist seine Besinnung nur geschichtlich, sondern stets heilsdynamisch, betroffen von Erfahrenem, Selbsterlebtem, und darum nahe beim Menschen von heute. Er kann und will nicht vergessen, was unter seinen Augen dem Volke widerfahren ist, das zuerst vom Wort Gottes angedet war, und er leistet auch seinen Zuhörern den unerbetenen, schmerzlichen strengen Liebesdienst, sie daran je und je zu erinnern. Er übt das Amt des Predigers, aber er übt es als Dichter. Dadurch wird sein Wort um nichts unverbindlicher, als ob ein Dichter so ernst nicht zu nehmen wäre. War Jesaja etwa kein Dichter? Er kennt die Versuchung, „einer ernsten Sache zulieb Lärm zu machen“. Aber er lernt von dem Knecht beim Propheten, von dem es heißt: „Er wird nicht schreien noch rufen, und seine Stimme wird man nicht hören auf den Gassen.“ So spricht er „ein ruhig-vernehmliches Mezzoforte“, – wohl dem, der es vernimmt!

Paulus Gordan OSB, Beuron/Rom

LEONHARD GOPPELT: Christologie und Ethik. Aufsätze zum Neuen Testament. Göttingen 1968. Verlag Vandenhoeck und Ruprecht. 276 Seiten.

Der Sinn der Sendung Jesu und die Gestaltung menschlichen Lebens durch sie ist das bewegende theologische Thema der Aufsatzsammlung des vormaligen Hamburger und nun Münchener evangelischen Neutestamentlers. Mitten unter gegenwärtig heftig erörterten Fragen gewidmeten Themen (Zur Frage nach dem geschichtlichen Jesus; Jesu Gebot und die Wirklichkeit dieser Welt; Begründung des Glaubens durch Jesus; Das Osterkerygma heute; Der Staat in der Sicht des Neuen Testaments) verdient im FR der Vortrag „Israel und die Kirche, heute und bei Paulus“ (S. 165–189) hervorgehoben zu werden. Goppelt skizziert zunächst den Weg von der Trennung vor 19 Jahrhunderten zum gegenwärtigen, fruchtbaren neuen Kontakt und fragt dann, welche heilsgeschichtliche Bedeutung Israel heute zukomme. Die Antwort auf diese Frage sucht er bei Paulus, bei dem Israel eine dreifache theologische Bedeutung habe: als Typ des unerlösten, israelitischen Menschen, als heilsgeschichtlicher Typus der Kirche, als das verstockte, aber doch unter Gottes Verheißung bleibende Israel. Für das Verhältnis der Kirche zu dem das Evangelium ablehnenden jüdischen Volk heute folgert Goppelt: Israel stehe auch heute in einem einzigartigen Verhältnis zur Kirche, mit seiner Feindschaft gegen das Evangelium (die keinesweges nachchristliches Antichristentum sei) und der ihm geltenden Liebe Gottes, in einer heilsgeschichtlichen Verbundenheit, die Israel und die Kirche nicht nur zu humanem, sondern zu einem theologischen Kontakt rufe, der in belegendem und bezeugendem Gespräch gepflegt werden müsse: „Wer im Glauben um das Geheimnis Israels weiß, wird eingedenk des besonderen Weges, den Gott Israel in Gnade und Gericht gehen ließ, das Gespräch auf seine Begegnung mit Jesus Christus hinführen, deren Stunde ihm verborgen ist, aber im Herzen immer hoffen, schon jetzt ‚einige von ihnen zu retten‘ (Röm 11,14). Dieses Hoffen ist Ausdruck der Liebe, die nicht das Ihre, sondern das des andern sucht; diese Liebe, die immer zuerst in der Fürbitte laut wird, ist der beste Motor eines echten Gesprächs!“ (S. 189). Die Alternative Mission oder Dialog will Goppelt nicht gelten lassen.

R. P.

ROBERT THORTON GUNDRY: *The Use of the Old Testament in St. Matthew's Gospel. With Special Reference to the Messianic Hope* (Supplements to Novum Testamentum 18). Leiden 1967. Verlag E. J. Brill. 252 Seiten.

Das Matthäus-Evangelium und sein Verhältnis zum Alten Testament sind seit langem ein wichtiger Gegenstand der Forschung. Gundry hat einen gewichtigen Beitrag zur Untersuchung der Textform der alttestamentlichen Zitate und Anspielungen im Mt-Ev beigebracht, der seinen Wert behalten wird, auch wenn man den Folgerungen, die Gundry zu Autorschaft und Theologie des Evangeliums zieht, nicht beistimmen wird. Textformen können durch sprachliche Untersuchungen allein kaum befriedigend erklärt werden. Exegetische, insbesondere redaktionsgeschichtliche Untersuchungen müssen hinzukommen, damit gesicherte Ergebnisse vorgelegt werden können. Gundrys sorgfältige Nachweise sind dazu eine anregende Vorarbeit.

R. P.

K. KENYON: *Archäologie im Heiligen Land*. Neukirchen 1966. Neukirchener Verlag des Erziehungsvereins. 322 Seiten.

Es geschieht nicht eben häufig, daß ein hervorragender Experte ein nicht nur allgemeinverständliches, sondern sogarflüssig und interessant geschriebenes Buch über sein Spezialgebiet schreibt. Das weite öffentliche Interesse, das in den angelsächsischen Ländern die Archäologie schon seit langem findet, hat dort zu einer reichen Literatur geführt, die in Übersetzungen immer mehr auch der deutschen Öffentlichkeit zugänglich wird.

Zu den erfreulichsten gehört das Buch der berühmten Ausgräberin des alten Jericho, Miß Kathleen K. Kenyon. Die Autorin gibt einen Überblick über die Ergebnisse der archäologischen Erforschung Palästinas und läßt dabei eine uralte, längst vergessene Geschichte vor dem Auge des Lesers abrollen. Eine Reihe sehr gut ausgesuchter Bilder führt anschaulich in die Materie ein.

Die Ausgrabung Jerichos, die verständlicherweise im Buch einen weiten Raum einnimmt, ist typisch für den Eindruck, den der Leser vom ganzen Buch haben wird. Die Ausgrabung wurde damals begonnen, um der biblischen Vergangenheit jener schon früh zu einem Symbol gewordenen Stadt auf die Spur zu kommen – wenigstens in der Absicht vieler Geldgeber der Expedition. Heraus kam diesmal nicht eine Bestätigung der biblischen Angaben, sondern eher der Vermutung der Exegeten, daß die Erzählung vom Fall Jerichos mehr symbolischer als historischer Art sei. Darüber hinaus aber entdeckte man eine ganze Reihe höchst erstaunlicher vorbiblischer städtischer Kulturen, die bis ins achte Jahrtausend vor Christi Geburt zurückreichen. Nur eine vergleichsweise späte Schicht gehört der biblischen Zeit an.

Dasselbe zeigt sich in diesem ganzen Buche. Erst spät, am Ende einer langen und glänzenden Abfolge von Kulturen, ist Israel in die Alte Welt eingetreten. Joschua steht uns zeitlich näher als den Erbauern der gewaltigen Mauern und des wuchtigen Turmes des ersten Jericho. In der langen Geschichte des Landes ist die israelitisch-jüdische Besiedlung nur eine Epoche gewesen, und nicht einmal die längste.

Ebenso wird deutlich, daß nach den älteren Zivilisationen die einwandernden Stämme und die von ihnen gegründeten Reiche einen kulturellen Rückschritt brachten. In der Kraft des Wortes und der Macht seines Glaubens ist Israel von ungeheurem Einfluß geworden, der offen und

verdeckt unsere ganze moderne Welt prägt. Sonst aber war es ein kleines, recht unbedeutendes Völkchen am Rande einer glänzenden Welt. Man wird erinnert an die Formulierung des Deuteronomiums, Israel erwerbe sich ein Land mit Völkern, die „größer und mächtiger sind“ (Dt 9, 1).

Ein weiteres zeigt sich dem aufmerksamen Leser dieses Buches. Israel gehört weithin in die Welt des Alten Orients. Es ist nicht vom Himmel gefallen, sondern aus seiner Umwelt erwachsen, mit allen zu erwartenden Vorzügen wie Hemmnissen. Das ist eine Einsicht, ohne die es kein angemessenes Verständnis der Schrift geben kann.

Man möchte dem Buch die Einleitung von 2 Makk als Widmung mitgeben: „Den Lesefreudigen eine angenehme Lektüre, den Studierenden eine Gedächtnisstütze, allen Lesern aber Nutzen!“ (2 Makk 2, 25).

Diego Arenhoevel OP

R. KNIERIM: *Die Hauptbegriffe für Sünde im AT*. Gütersloh 1965. Verlag Mohn. 280 Seiten.

Diese ungemein sorgfältig gearbeitete Untersuchung ist in erster Linie für den Fachexegeten geschrieben. Ohne Vorbildung wird man weithin weder den Text lesen noch die Fragestellung verstehen können. Auch wer eine allgemeine theologische Ausbildung erhalten hat, wird für das Studium einige Mühe aufwenden müssen.

Macht man sich aber die Mühe, wird man reich belohnt. Hier sei nur auf drei wertvolle Einsichten hingewiesen, die das Buch dem Leser verschafft.

Die Unmöglichkeit jeder Bibelübersetzung wird deutlich. So wesentliche Begriffe wie „Sünde“ kann man nur annähernd wiedergeben, nur umständlich umschreiben. Man wird damit rechnen müssen, daß bisher nicht einmal die Bedeutung mancher, und zwar entscheidender Worte richtig bestimmt worden ist. Das zeigt sich etwa an der umfangreichen Analyse des hebräischen Wortes *pescha* (143–184). Übersetzung geht ja selten nur in eine andere Sprache, sondern auch meist in eine andere Vorstellungswelt.

Die Vorstellungswelt des alten Israel – das wäre ein weiterer Punkt allgemeineren Interesses – erschließt sich hier dem Auge des modernen Lesers in ihrer oft erschreckenden Fremdheit. Es sei nur hingewiesen auf die Verwurzelung der Vorstellung von der Sünde im altorientalischen – und wohl überhaupt primitiven – ‚Ganzheitsdenken‘ eines ‚dynamistischen‘ Weltbildes. Die böse Tat ist eine vom Täter hergestellte Wesenheit, die er tragen muß und die ihn zugrunde richtet, wenn nicht ein anderer sie für ihn trägt und dadurch ihm wegnimmt (etwa 73–96; 237–245 u. ö.). Der Rückblick auf die Geschichte einer theologisch so bedeutenden Vorstellung kann den Blick klären für die heutige Situation. Sorgfältig vermeidet der Autor dabei den naheliegenden vorschnellen Schluß vom geschichtlich Späteren zum theologisch Relevanteren.

Schließlich werden in der Abhandlung die verschiedensten exegetischen Methoden glänzend vordemonstriert. Die wesentliche Rolle, die für die Bedeutung eines Wortes oder einer Formel der ‚Sitz im Leben‘, die typische Situation im Leben einer Gemeinschaft, spielt, wird durch die formgeschichtlichen Untersuchungen überzeugend dargelegt. Die bisweilen noch stark umgehende Überschätzung der Etymologie wird hier in ihre Grenzen gewiesen. Der Leser wird erkennen, wie differenziert die Wirklichkeit der Sprache und der in ihr zu Worte kom-

menden Tradition ist und wie mühevoll zu erkennen. Eine tiefgründende Spielerei mit Wortstämmen führt dagegen oft zu einem ebenso eindrucksvollen wie einseitigen, ja falschen Ergebnis. Diego Arenhoevel OP

WERNER KOCH: Zum Prozeß Jesu. Mit Beiträgen von Josef Blinzler, Günter Klein, Paul Winter. Weiden 1967. Verlag Hans Reykers. Kart., 55 Seiten.

Das Büchlein erscheint als Band 3 der ARBEITEN DER MELANCHTHON-AKADEMIE KÖLN, als deren Herausgeber Lic. Dr. Walther Bienert zeichnet. Es ist das Textbuch zu dem Film, der im Frühjahr 1967 in Jordanien und Israel vom WDR (Kameramann Peter Kaiser) gedreht und am Karfreitag 1967 erstmals im deutschen Fernsehen ausgestrahlt wurde.

Einige Worte über das Heilige Land leiten den Film ein, um sofort das Hauptthema zu formulieren: „Lassen sich die einzelnen Stationen von der Verhaftung Jesu bis zu seiner Kreuzigung noch rekonstruieren ... Was ist geblieben? Was läßt sich noch behaupten? Was läßt sich beweisen? Was darf man glauben?“ Als Autor des Films, der zu den 10 Themen oder Fragen jeweils den Einleitungstext schrieb und die zur Debatte kommende Frage stellte, zeichnet Werner Koch, Verfasser des Buches DER PROZESS JESU – VERSUCH EINES TATSACHENBERICHTES. Antworten erteilen jeweils drei Fachgelehrte: der katholische Professor für das NT in Passau, Dr. Josef Blinzler, bekannt durch sein Werk DER PROZESS JESU, der in London lebende jüdische Gelehrte und Historiker Dr. Paul Winter, der das Buch ON THE TRIAL OF JESUS verfaßte, und der evangelische Professor für das NT an der Universität Kiel, Dr. Günter Klein, ein Schüler Bultmanns.

Es geht 1. um die Verhaftung Jesu, 2. um das Vorverhör, 3. um die Verhandlung vor dem Hohen Rat, 4. um das erste Verhör vor Pilatus, 5. um das Verhör vor Herodes Antipas, 6. um das zweite Verhör vor Pilatus, 7. um die Geißelung und das Urteil, 8. um die Kreuzigung, 9. um die Schuldfrage und 10. um die Darstellung der Leidensgeschichte und das Schlußwort.

Die Antworten der einzelnen Gelehrten sind sachlich, von ihren eigenen Forschungen her bestimmt, sehr abgewogen, aber auch sehr unterschiedlich. Am meisten interessieren natürlich die Erklärungen Dr. Winters. Er schloß seine Ausführungen zu Nr. 10 mit den Worten (die nicht im Film gesprochen wurden): „Andererseits möchte ich betonen, daß ich jeden Versuch, die Kreuzigung Jesu irgendwie dem jüdischen Volk – sei es von damals, sei es überhaupt – anzulasten, für ebenso unverantwortlich wie unsinnig halte, und dies nicht erst seit dem Vaticanum II.“ Werner Koch bemerkt dazu, daß er die Frage „Wer war schuldig?“ im Film nicht gestellt habe, sondern die andere Frage: „Oder lassen sich die Schuldanteile wirklich spezifizieren?“. Und er kommentiert: „... es geht in diesem Prozeß nicht um das jüdische Volk, sondern um jene jüdischen Zeitgenossen Jesu, die vor Pilatus die Kreuzigung verlangt haben.“

Zehn sehr gute photographische Aufnahmen, die mit dem Leben Jesu und mit seiner Leidensgeschichte in Beziehung stehen, sind dem Buch beigegeben.

Ein in seiner Knappheit und Ausgewogenheit sehr instruktives, allgemeinverständliches und die verschiedenen Standpunkte und Auffassungen gut kennzeichnendes Buch!

Dr. Karl Krämer

LEO KRINETZKI: Das Alte Testament. Eine theologische Lesehilfe. Band II: Prophetenbücher und Daniel-apokalypse. Freiburg 1967. Verlag Herder. 264 Seiten. – Band III: Psalmen, Klagelieder, Hohes Lied und Weisheitsbücher. Freiburg 1968. Verlag Herder. 283 Seiten.

Der Rezensent möchte sich die anerkennenden Worte zu eigen machen, mit denen Diego Arenhoevel bereits den ersten Band des Werkes bedachte (FR XIX, 1967, S. 127). – Das Werk bietet wirklich das, was im Untertitel angekündigt wird. Dabei hat der Verfasser es sehr gut verstanden, eine theologische Linienführung mit den notwendigen „Materialangaben“ zu verbinden. Manche anderen Versuche in der von Krinetzki eingeschlagenen Richtung (soweit es solche überhaupt gibt!) leiden mehr als einmal darunter, daß sie fast wie in einem ausschließenden Verfahren entweder nur theologische Perspektiven oder nur Materialien und Realien bieten. Krinetzki verbindet das eine glücklich mit dem anderen. Das wird jeder zu schätzen wissen, der „praktisch“ an Texte des Alten Testaments herangeht. Auch der nicht ganz im Umgang mit dem AT Unerfahrene ist froh, ein gutes Gerüst sachdienender Angaben vorzufinden, an Hand deren er ein Textstück erklären kann, ohne dazu nun doch wieder Kommentarwerke und Einleitungen bemühen zu müssen. Auch die unaufdringlichen Verweise auf das Neue Testament sind eine gute Hilfe: die oft geübte Zurückhaltung wird vom Neutestamentler höchstlich begrüßt werden können! So kann man mit etwas Umsicht durchaus schon „kritisch“ aus dem Alten in das Neue Testament hinüberlesen. Hier liegt eine echte Leistung, die präzise gesagt darin besteht, daß dem Leser in einer nicht geringen Anzahl von Fällen eine Verstehenshilfe über das so wichtige und schwierig-vielfältige Gebiet der „Verwendung“ und des „Bezuges“ alttestamentlicher Texte unter neutestamentlichen Blickwinkeln geboten wird. An solchen Stellen muß sich entscheiden, ob dem Verfasser ein echter Schritt nach vorn gelingt oder nicht. Man wird mit Freude feststellen dürfen, daß Krinetzki auch in dieser Beziehung viel gelungen ist. Zugleich wird aber an diesem Werk auch deutlich, daß „theologische Lesehilfe“ zu bieten eine nicht leichte Aufgabe ist, die beileibe nicht darin besteht, daß ein Autor in einem eleganten Prozeß der „Verdünnung“ vorlegt, was anderswo genau so – brauchbar – auch schon zu finden wäre. Was in dieser Ebene des „Dienstes am Wort“ geboten wird, hat eine Eigenbedeutung und eine Eigenberechtigung, welche nicht erst ausgewiesen zu werden brauchen.

Zuletzt sei noch etwas vermerkt, das uns besonders erfreulich erscheint. Wie man weiß, ist der Verfasser ein ausgezeichnete Fachmann auf den Gebieten wissenschaftlicher Erklärung und ebenso fundierter Auslegung des Hohen Liedes. Ein sehr beredtes Zeugnis dafür gibt sein Werk: Das Hohe Lied. Kommentar zu Gestalt und Kerygma eines alttestamentlichen Liebesliedes, Düsseldorf 1964 (vgl. FR XVIII, 1966, S. 110 f.). Uns scheint nun, daß es dem Verfasser in selten glücklicher Weise gelungen ist, einige Einseitigkeiten, die das wissenschaftliche Kommentarwerk zwar mehr am Rande, aber dort eben doch deutlich belasten, zu überwinden. Das verdient eine besondere und dankbare Anerkennung! Meist muß man ja darauf gefaßt sein, daß in einem auf größere Breite hin angelegten Buch nicht mehr durchgehalten wird, was derselbe Verfasser in einer wissenschaftlichen Arbeit vorgetragen hat. Krinetzki zeigt, daß es auch den anderen Weg geben kann. Und zugleich wird offenbar,

wie dieser Mut des Verfassers nämlich nicht nur eine Angelegenheit seiner eigenen Person bleibt, sondern zugunsten der Sache ausschlägt. Und hierum geht es doch zuletzt – oder sollte es wenigstens gehen! Je offener und klarer, eigentlich müßte man sagen, je selbstverständlich-natürlicher der Verfasser die im Hohen Lied nun einmal angesprochene erotische Seite der Liebe beim Namen zu nennen weiß, um so überzeugender kann er auch wiederum über sie hinausgehen: und das sowohl im Hinblick auf das Hohe Lied selbst wie auch auf das Ganze des Alten und Neuen Testaments und der darin umschlossenen menschlichen Erfahrungen des Lebens und des Glaubens (vgl. dazu Krinetzki, Band III, S. 105–107; lediglich als ein Beispiel). Hier wird wieder einmal deutlich, daß das mutige Durchschreiten aller Dimensionen eines Textes – soweit das eben möglich ist – dem Wort der Offenbarung und des Glaubens als Ausdruck des Lebens nicht schaden kann, sondern daß es vielmehr wirbt, anspricht und überzeugt. *Wir danken dem Verfasser, daß auch in derlei schwierigen Bereichen sein Werk so mutige, theologisch weitreichende und zukunftsichere Perspektiven aufzuweisen hat.* O. K.

FRITZ LEIST: Die biblische Sage von Himmel und Erde. Freiburg/Basel/Wien 1967. Verlag Herder. 256 Seiten.

Das Buch will Fortsetzung des Werkes „Nicht der Gott der Philosophen“ sein, das vom gleichen Verfasser stammt. Auch jetzt will er „die Andersartigkeit und Einzigartigkeit der biblischen Gotteserfahrung herausstellen“, und zwar nicht die des ATs für sich, sondern immer im Hinblick auf die Gotteserfahrung Jesu.

Es geht um die ersten drei Kapitel der Genesis, in denen „die biblische Sage von Himmel und Erde“ vorliegt. In fünf Kapiteln wird erörtert: „Sage des Heiligen“ – „Himmel und Erde – Erde und Himmel“ – „Im Anfang“ – „JHWH-Elohim: Die zweite Sage von der Schöpfung“ – Heil- und unheilvolles Menschendasein – „Der Heilige Israels“.

Man muß das Buch sehr genau lesen, wenn man die Intentionen und die Deutung des Verfassers verstehen und ihm gerecht werden will. Die Lektüre wird einem nicht leicht gemacht. Die philosophische Sprache des Verfassers ist eigenwillig, seine philosophischen und theologischen Ausführungen, auf denen das Schwergewicht des ganzen Werkes liegt, verlangen sorgsames Mitdenken und gründliches Überprüfen. Es ist kein Buch für weitere Kreise. Und das ist zu bedauern. Wäre es doch dringend notwendig, den Stoff, den es behandelt, und die Probleme, die es aufwirft, in den Zusammenhängen, in denen sie der Verfasser sieht, recht vielen Suchenden zugänglich zu machen. Den Verkündern des göttlichen Wortes dürfte es schwerfallen, die bedeutsamen Ausführungen in Unterricht, Predigt und Vortrag allgemeinverständlich zu machen.

Es ist unmöglich, die Gedanken des Verfassers hier umfassend darzulegen und Stellung dazu zu nehmen. Einige Hinweise mögen genügen. Grundlage aller Darlegungen ist die Offenbarung des „Namens“ Gottes an Israel und die Entwicklung des Gottesverständnisses Israels. „Wir müssen den Weg der Genesis nachdenken vom einzigartigen Ereignis des Heiligen Namens her“ (S. 25). Die Erzählungen von Gen. 1 bis 3 werden nicht einfach als uralte Überlieferungstoffe behandelt und gewertet, sondern von ihrem geistesgeschichtlichen Standort her

gesehen, der mit ihrer Einformung in das Sammelwerk des Jahwisten bzw. der Priesterschrift gegeben ist. Ihrer literarischen Gattung nach werden sie als *Sagen* bezeichnet und behandelt. „Sage“ ist aber dem Verfasser hier mehr als nur eine literarische Gattung, sie ist darüber hinaus ein Geschehen, „Sage des Heiligen“, hervorgehend aus dem Ereignis der Zu-sage des Heiligen Namens an Israel, das so Jahwes Volk wird. „Was im Alten Testament die Sage durchmächtigt und in anderer Weise als sonstwo Sage sein läßt, ist der Heilige und sein Wort“ (S. 19). Gegen Bultmann spricht sich der Verfasser dafür aus, „auch den Mythos in der Bibel zuzulassen und seine Sage in der Weise hören zu lernen, wie er spricht“ (S. 35). Und er betont: „Weder die erste noch die zweite Sage der Schöpfung spricht unabhängig vom Mythos. Gesagt wird die Sage der Schöpfung Himmels und der Erde in einer grundsätzlich anderen Weise, wie sonstige Mythen von den Anfängen sprechen“ (S. 37). Sobald Mythos nicht als Gegensatz zur Wissenschaft gesehen wird, „müssen wir einsehen, die Bibel spricht immer wieder auch mythisch. Dann lautet unser Auftrag, diese mythische Sprache zu hüten und uns zu bemühen, daß ihr Zuspruch wieder sprechen kann ... Nicht den Mythos hinter uns lassen, sondern ihn neu aneignen, heißt die Aufgabe. Der Mythos gewährt kein Wissen, wie die Wissenschaften Kenntnisse vermitteln. Er öffnet den Raum der Sprache, in dem wir menschlich existieren können. Gäbe es nur naturwissenschaftliche Erkenntnisse, wäre die Wirklichkeit nur so, wie diese Wirkliches zeigen, der Mensch müßte ersticken. Immer noch spricht Dichtung, immer noch feiert Kunst das Heilige, immer noch spricht die Sage des Mythos, immer noch wartet das Zeugnis der Bibel. Sie neu hören zu können, scheint sich als Möglichkeit in dieser Weltstunde anzubieten“ (S. 41).

Noch eine Unterscheidung bringt Leist ins Gespräch, um Gen. 1 bis 3 verständlich zu machen, die von Historie und Geschichte. Historie bieten diese Kapitel nicht, wohl aber Geschichte, verstanden als „die Geschichte Jahwes mit Israel, die sich quer durch jegliches Historische hindurch ereignet“ (S. 52). Die zweite Sage von der Schöpfung „sieht den Anfang der Geschichte Israels und darin des menschlichen Geschlechtes in der Vor-Geschichte. Der Gott, der in dieser Vor-Geschichte handelt, ist derselbe, der mit Israel handelt. Diese Vor-Geschichte ereignet sich als Ur-Geschichte. Sie begründet Israels Geschichte mit seinem heiligen Gott“ (S. 52). Daraus folgert Leist: „Wenn wir die Schöpfung mit einem naturhistorischen Vorgang verwechseln, gibt es sie nicht ... Wenn wir das Geschehen vom Garten der Frühe als historische Geschehnisse verstehen, finden wir sie nicht“ (S. 53).

So kommt es, daß der Verfasser sich dagegen wendet, die beiden Schöpfungssagen mit den heutigen naturwissenschaftlichen Kenntnissen zu konfrontieren und sie dadurch als entwertet und überholt aufzugeben oder sie bestenfalls umzudeuten, indem sie nicht wörtlich zu nehmen seien. Er betont, daß die Bibel den Anspruch erhebt, „aus jenem Umgreifenden zu sprechen, an dessen Grenzen die Wissenschaften stranden. Sie spricht von Gott her ... Das biblische Wort spricht aus dem Unbegreiflichen, vermittelt jedoch kein Wissen wie die Wissenschaften. Daher ist das Wort ‚Schöpfungsbericht‘ ungenau ... Die Wissenschaft verwandelt Wirkliches in Begreifbarkeit und Verfügbarkeit. Das Wort der Bibel

versetzt in den Raum des Mysteriums, das unbegreifbar ist ... Das Wort er-grieft uns, und als Er-griffene beginnen wir zu hören und nachzudenken ... Gäbe es nur jene Wirklichkeit, wie sie die Wissenschaften vorstellend erkennen, so könnte Gott nicht sein. Gäbe es nur jenes vorstellende Denken, das in den Wissenschaften seinen Ort hat, so müßten wir auf die biblischen Aussagen verzichten. Aber darum geht es im Verlaufe eines langen Weges: jene Wirklichkeit, die die Wissenschaften erkennen, ist eine Abstraktion, sie ist das öde Einerlei des Meßbaren. Sie ist ein Ausschnitt aus der Fülle einer reicheren und weiteren Wirklichkeit, deren Grenze wir nie erkennen können. Es geht darum, zu sehen: neben der Exaktheit des wissenschaftlichen, rechnenden Denkens gibt es die Strenge eines andersgearteten Denkens. Dieses begnügt sich nicht mit dem Vorstellbaren und Objektivierbaren. Nicht, weil es maßlos oder zuchtlos wäre, sondern weil es in Dienst genommen ist von einer ‚Wirklichkeit‘, die sich an jener Grenze auftut, an der das Vorfindliche endet. Dieses andere, *wesenhafte Denken* (vom Rez. hervorgehoben) muß ständig geübt werden, wenn wir die biblischen Zeugnisse ursprünglich hören wollen. Darin besteht die eigentliche Schwierigkeit: sie liegt nicht in einer sogenannten Naivität dieser Texte, sondern entsteht aus unserem Abgleiten in das Vorstellbare. Nichts von dem, was die Zeugnisse der Schöpfung bedenken, ist vorstellbar. Dieses Unvorstellbare zu bedenken ist die höchste Anstrengung, die uns zugemutet wird“ (S. 60f.).

Demgemäß wird die Schöpfung als das Ur-ur-Geschehen, als das unausdenkliche Mysterium des schaffenden Gottes dargelegt, „der in seiner Nähe und Verborgenheit näher ist als wir uns selbst“ (S. 62). Niemals ist Gottes Schaffen „identisch mit kosmischen Prozessen und Entwicklungen. Gottes Gottheit ist nicht zu verwechseln mit dem Sein selbst. Die Gleichsetzung göttlichen Handelns mit Naturprozessen macht ihn überflüssig, die Deutung Gottes als ipsum esse läßt den Raum zu, den Schöpfung einräumt ... Somit meint Schöpfung nicht die Dimension des Seins im Unterschied zum Seienden, sondern jenes, was ‚vor‘ dem Sein waltet und Sein wie Seiendes erst ereignen läßt. Dieses ‚Vor‘ ist nicht zeitlich, sondern läßt Sein sich zeitigen, es waltet je und je ... Dieses Waltende heißt die ‚Zeugungen‘. Was aus den ‚Zeugungen‘ hervorgeht, ist ‚Himmel und Erde‘, der ‚Raum‘, innerhalb dessen Gott und Mensch einander begegnen. Dieses Waltende, das die ‚Zeugungen‘ ist, geschieht als Sprache. Der als Name gegenwärtig ist, spricht, und es ward so. Sprache spricht. Der Sprechende ist derselbe, der im Namen nahekommt. Der im Namen Nahekommende ist der, der spricht, ruft, schafft und segnet“ (S. 62f.).

Aus der Frage nach Jahwe, Israels Gott, entstehen alle Fragen, die die beiden Schöpfungssagen in sich bergen und in denen sie enden. „Sie sind keine handliche Erklärung der ‚Welträtsel‘, sie sind keine Erklärung für die Entstehung des Kosmos“ (S. 65f.), sie bedenken „Gedanken, die alles Denkbare übersteigen und doch nachgedacht werden wollen ... Je sorgfältiger wir die beiden Sagen bedenken, desto fragender werden wir“ (S. 66).

Auf einige wichtige Orientierungen, die der Verfasser gibt, sei noch hingewiesen. Die beiden Schöpfungssagen bieten nicht ein Weltbild, „das biblische Weltbild“, und man darf nicht, was als zeitgebunden und überholt anzusehen ist, einfach übergehen und die biblische Botschaft,

die sie enthalten, herauslösen. „Welt“ ist nach biblischer Auffassung nicht das All, sondern „die Geschichtlichkeit, aus der heraus die Griechen dachten und handelten, aus der heraus biblisches Denken entsteht“ (S. 69). Wir unterliegen fortdauernd dem Mißverständnis, „daß die Grundbegriffe der frühen Texte denselben Inhalt wie unsere Begriffe haben“ (S. 70). Das biblische Denken ist ein anderes als „das rechnende-technische der Naturwissenschaften, das auch weithin Philosophie und Theologie durchstimmt ... Die Bibel denkt grundsätzlich, nicht zufällig anders. Sie denkt auch nicht anders, weil sie einer anderen Zeit entstammt oder hebräisches und nicht griechisches Denken ist. Sie denkt aus ihrer Erfahrung, sie denkt ursprunghaft und wesenhaft“ (S. 73). Es ist die Grunderfahrung mit Jahwe und die biblische „Welt“-Erfahrung. Letztere hat mit dem griechischen Kosmos nichts zu tun. Man muß sie gegenüber der neuplatonischen Metaphysik abgrenzen und ihre Identifizierung mit dem ptolemäischen Weltbild ablehnen, ganz zu schweigen davon, daß man das biblische „Weltbild“ nicht naiv und kindlich nennen darf.

Wir müssen uns versagen, die Deutung der Sagen von Himmel und Erde im einzelnen zu verfolgen, wie etwa die Ausführungen über das Urwasser und seine Zeichenhaftigkeit für das Wesen Jahwes, über den „Anfang“, der aus Gottes Tun hervorgeht (S. 99ff.), über die Finsternis über den Abgründen, den Braus Gottes über den Wassern („versuchen wir einen Gedanken zu denken, der wesenhaft undenkbar ist ... Wir denken Gedanken, die wegbrechen unter den Händen, wenn wir nachzudenken beginnen“ S. 110f.), über das Sprechen Gottes, das „nicht Mitteilung, sondern unvergleichliches und unableitbares Ereignis ist“ (S. 116), über das Sprechen, Sehen, Scheiden und Rufen Gottes – darunter ist kein Nacheinander zu verstehen, sondern der schöpferische Gott – über sein Sechstageswerk, wobei es immer „um den Menschen in seiner Geschichte zu Gott“ geht, „um jenen Grund, worin er gründet“ (S. 124). Zur Erschaffung des Menschen, wie sie die Priesterschrift erwähnt, bemerkt der Verfasser, daß man bei der Deutung jede Unterscheidung von Leib und Seele fernhalten müsse, da im Text davon nichts stehe (S. 140), und daß die Ausdeutung des Menschen als des Ebenbildes Gottes nicht in der Weise erfolgen dürfe, daß der Mensch seiner Seele nach Gott, seinem Leibe nach aber dem Tiere ähnlich sei (S. 147). Das gilt nach dem Verfasser auch für die jahwistische Schöpfungssage. In beiden Sagen sei nur von der Erschaffung des Menschen als Menschen die Rede (S. 147). Und die Grundweise seines Daseins sei ebenfalls nach beiden Überlieferungen die Existenz als Mann und Frau (S. 151). „Die vielfältige Betonung, daß es gut ist, und die Heraushebung nach der Schöpfung des Menschen, alles sei sehr gut“, könnte Antwort sein „auf die Zweifel und Fragen, die Zahllose bedrängt haben und in Zukunft bedrängen werden“ (S. 153), vielleicht aber auch gar keine Antwort. sondern eine bloße Behauptung, da gar nicht alles gut ist auf Erden, nie gut war und niemals gut werden wird (S. 153).

Bei der näheren Behandlung der zweiten Schöpfungssage (S. 158 ff.) wendet sich der Verfasser nochmals deutlich gegen alle Versuche, die Leib-Seele-Lehre der griechischen Philosophie in die biblische Schöpfungssage hineinzulesen. „Beide Sagen der Schöpfung denken nicht in den Bahnen der griechischen Metaphysik. Sie kennen nicht die griechische Unterscheidung von Leib

und Seele, geschweige denn den Riß, der seit Plato den Menschen in Unten und Oben zerreißt“ (S. 165), ein ganz anderes Oben-Unten, als die Bibel es kennt (S. 175). Vom Paradies (dies Wort lehnt der Verfasser ab, weil es in Gefahr ist, als Insel der Seligen oder Schlaraffenland mißverstanden zu werden) sagt der Verfasser: „Wir gebrauchen das farblosere ‚Garten‘ ... Diesen Garten ‚gibt‘ es in der Weise, wie Gott sich dem Menschen gibt und ihm die Stätte seiner Geschichte stiftet und bereitet. Wenn wir das Wort Garten lesen oder hören, ergeht durch die Sage der Anspruch an uns, ins völlig Unvorstellbare und Unausdenkbare hineinzudenken ... Dieser Garten ist dem Menschen jeder Zeit unerreichbar, er liegt irgendwo fern im Osten, dort wo die Sonne aufgeht, also dort, von woher uns täglich das neue Licht gespendet wird“ (S. 181). Erst durch den Garten gibt es die Möglichkeit heilen Menschendaseins (S. 182). Hinsichtlich der Paradiesesbäume läßt der Verfasser in der Schwebe, ob es sich in der Sage um einen oder um zwei Bäume handelt. Doch liegt das Schwergewicht der Erklärung auf der des Lebensbaumes (S. 229 ff.). Die Glosse über die vier Paradiesesströme will nicht Geographie sein. Vielmehr ist der Entwurf des Gartens, seines Quellstromes und seiner vier Ströme, die als Bild „von der Mitte und der Vierung“ zu verstehen sind, „die Verdichtung der Bahnen von Heil und Unheil. Die Erde ist es, die als bewohnbare aus den Wassern des Gartens lebt, die Erde und die Bahnung, wie Heil zu den Menschen strömt“ (S. 187).

Was in der Sage das Verbot, von den Früchten des Baumes der Erkenntnis des Guten und Bösen zu essen, zu bedeuten hat, auf welche Prüfung es zielt, wird leider kaum berührt. Dagegen folgen geistvolle Ausführungen über den Tod, der in diesem Zusammenhang zum ersten Mal in der Bibel genannt werde. Aus der Mentalität der Menschen in den Tagen Davids und Salomons sei diese Sage geboren. „Sie lebten nicht mehr in der Ursprünglichkeit jener Menschen in der Frühzeit Israels“, sie seien „reflektierter, nachdenklicher geworden“, sie hätten „nach dem Sinn des vergänglich-sterblichen Menschendaseins auf dieser Erde gefragt“ (S. 190).

Die jahwistische Sage erwähnt weiter die Erschaffung der Tiere. „Wohl stammen die Tiere wie Adam von der Erde. Sofern wir dieses Ereignis des Anfangs im Unausdenklichen belassen, geraten wir zu dem, was die Wissenschaft erforscht, in keinen Widerspruch“, bemerkt der Verfasser (S. 193). Adam ruft und benennt die Tiere. Die Sprache wird wieder als Ereignis sichtbar. „In der Sprache zu existieren ist jenes Geschehen, in dem der Mensch als Mensch ist und sich vom Tier unterscheidet“ (S. 197), und darum ist unter ihnen auch keine Hilfe, ihm Gegenpart, zu finden (S. 198). So folgt in der jahwistischen Sage die Erschaffung des Weibes. Der Verfasser wendet sich entschieden dagegen, in dieser Schilderung Gott gleichsam als Chirurgen tätig zu sehen. „Solange wir nach derartigen Vorstellungen greifen, suchen wir im Unbegreiflichen nach einem Greifbaren, ziehen wir das Unausdenkliche ins Anschauliche“ (S. 199). Es zeigt sich gerade hier, „wie schwer es ist, das biblische Denken durchzuhalten und nachzuvollziehen, ohne unbemerkt in Metaphysik hinüberzuwechseln ... Entscheidend ist, ob wir die Unausdenkbarkeit dessen wahren, was die Sage als das undurchdringliche Geheimnis zusagt“ (S. 200). Erst mit der Erschaffung der Frau ist die Schöpfung vollendet. Und nun „bricht in der Schöpfung auf, was bisher nie war, das Kostbarste und Zerbrechlichste hebt an –

die Liebe“ (S. 200). Mann und Frau miteinander „sollen die Herrschaft Gottes anerkennen. Beide miteinander sind sie gerufen in die Geschichte mit Gott“ (S. 201).

Was die Sage von der Verführung durch die Schlange erzählt, sieht der Verfasser auf dem Hintergrund jener Gefahr, die die kanaänischen Kulte ständig für Israel bedeuteten. „Greift der Mensch nicht in diesen kulturellen Begehungen nach dem unerreichbaren Gott? Jedenfalls diese Religion und ihre Bräuche, Israels Versuchung und Anfechtung stellen den Umkreis dar, aus dem die Sage spricht. Sie ist die verhaltene, schweigsame Überwindung dieser Versuchung, der ‚Vergöttlichung‘ des Geschlechtes zu verfallen. In der Umwelt Israels war die Schlange ein mächtiges Zeichen. Sie wurde im Kult geehrt“ (S. 207). Erst in späteren biblischen Texten wird sie mit dem Teufel identifiziert. Aus der Nähe zum Heiligen Namen muß die Sage verstanden werden. „Das sagt sie uns zu, wer Israels Gott von Anbeginn ist und wie der Mensch vor ihm steht als jener, der seinen Gott übermächtigen möchte, an seinem Versuch scheitert und vor ihm flieht“ (S. 212).

Der Verfasser wendet sich dagegen, daß die Nacktheit, deren sich die beiden Menschen bewußt werden, und die Scham, die sie empfinden, rein geschlechtlich gedeutet werden, als ob der Mensch jetzt in Sinnlichkeit und Geistigkeit zerrissen sei und sich dessen schäme. Er sieht in dieser Deutung griechische Metaphysik. Geist-Fleisch ist in der Bibel gleich Gott-Mensch. „In der Hüllenlosigkeit erfährt der Mensch ... die Armseligkeit des Sterbenmüssens ... Scham bezieht sich auf unser bedrohtes und unheimliches Menschsein, das in vielerlei Weisen von Unstimmigkeit gerät“ (S. 116f.).

Mit dem Garten der Frühe sollte sich *ein* einziger Raum auftun, in dem Gott und Mensch zueinander hin existieren. Der Garten war die heile Erde. Diese heile Erde wird durch die Sünde dem Menschen entzogen. Dies vollzieht sich im Dialog der Menschen mit Jahwe-Elohim (S. 222ff.). „Über die Schlange wird ein Fluch gesprochen, nicht jedoch über das Weib und den Mann“ (S. 224). Doch wird der Lebensweg des Weibes nun schmerzreicher sein, und dem Mann wird der Acker verflucht, so daß auf der Stätte seines Lebens nunmehr für immer das Unheil lastet. Die Not des Bauern in Kanaan und die des Beduinen in der Steppe oder am Rande der Wüste spiegelt sich in diesem Gottesspruch wider, in dem also zwei Überlieferungen miteinander verbunden sind. „Nicht die Arbeit wird verflucht, sondern was Arbeit trotz aller Mühsal so vergeblich macht“ (S. 227). Mensch und Tier sind in Zukunft dem Tod verfallen, aber allein der Mensch weiß darum. „Jeden Augenblick seiner Gegenwart und Vergangenheit durchstimmt die Zukunft des Todes unsere Zeitlichkeit ... Der Mensch stirbt zeit seines Lebens“ (S. 228). Und doch nennt der Mensch den Namen seines Weibes Chawwa = Leben! „Über den Tod hinaus trägt sie und jedes Weib das Leben. Dazu kommt die Fürsorge Jahwes, den Menschen zu kleiden.“ In dieser verhaltenen Geste wird zurückhaltend versprochen, daß Jahwe trotz allem mit dem Menschen sein wird (S. 229). Die Hand nach unvergänglichem Leben auszustrecken, wird dem Menschen jedoch versagt; der Weg zum Baum des Lebens wird ihm versperrt (S. 229ff.). Mit dem Hinweis auf „das Lodern des kreisenden Schwertes“ wird jener Akt aufgezeigt, der den Menschen in seine jetzige heil-unheilvolle Geschichte reißt (S. 233). Damit ist verkündet: der

Mensch hat seine Berufung verfehlt (S. 236). Aber es ist „nicht zum Verzweifeln, sondern zum Hoffen gesagt“ (S. 236). Die Erde war dazu erwählt, Garten der Wonne, nicht der Tränen zu werden. Die Sage macht dies klar im Hinblick auf die kanaänischen Kulte, die unter heiligen Bäumen stattfanden und von vielen Israeliten mitvollzogen wurden. „Deshalb ist es so dringend, daß wir das Wort der Sage erneut hören lernen, die wir zu einem kindertümlichen Märchen gemacht haben. Die Erde ist nicht dazu da, daß sie zur Hölle der Qual wird. Der Mensch verspielt seinen Auftrag, wenn er sich zum Henker des anderen erniedrigt“ (S. 237). Die Erde ist nicht verloren, wenn auch der Garten der Frühe verloren ist. Der Mensch ist gerufen, statt ihr zu entfliehen, ihr ‚treu zu bleiben‘ (Nietzsche). „Wie der Mensch heil-unheilvoll existiert, ist auch die Erde heil-unheilvoll zugleich“ (S. 237).

Zusammenfassend und abschließend kommt der Verfasser auf den Ausgangs- und Leitgedanken seiner Ausführungen zurück: Das Wort der Bibel „ist der Heilige Israels“. Beide Schöpfungssagen verkünden: als Israels Gott ist er der Schöpfer (S. 238). Vor allem die Psalmen zeigen den Weg von der Erfahrung, Bezeugung und Botschaft des NAMENS, den die beiden Sagen uns als Ereignis nahebringen. Gerade gegenüber dem Schöpfungszeugnis wirkt sich die Vergessenheit gegenüber dem Namen unheilvoll aus (S. 241). Nicht von Gott schlechthin, sondern von Israels Gott ist in ihnen die Rede. „Aus der Erfahrung Jahwes, der der Schöpfer ist, entsteht die Anrufung ‚Vater‘“, an 15 Stellen des ATs ist sie zu lesen (S. 242). „Die Bibel ist das eine und einzige Gedicht. Sie ist Sage des Heiligen, insofern ihr Wort der Heilige Israels ist“ (S. 244).

Mit diesem Satz schließt der Verfasser seine Ausführungen. Damit wird nochmals deutlich, was das Besondere an dem Buch Leists ist. Die ersten drei Kapitel der Genesis werden nicht isoliert betrachtet, sondern in den großen Zusammenhang der Gottesoffenbarung im AT und der Gotteserfahrung Israels im Laufe seiner Geschichte hineingestellt und in ihrem Zusammenhang mit religiösen Fragen und Irrungen der Zeit, in der sie literarisch fixiert wurden, gesehen. Auch das ist ein Verdienst dieses Buches, daß es überzeugend dartut, daß die biblischen Aussagen über Schöpfung, Paradies und Sündenfall keine Konfliktstoffe enthalten gegenüber der Naturwissenschaft. Zudem wird die Eigenart biblischen Denkens und bestimmter biblischer Begriffe scharf abgehoben von denen griechischen und modernen Denkens, die zu gerne in die biblischen Texte hineingelesen werden. Eine Weiterarbeit in dieser Richtung ist bitter notwendig, wenn nicht dauernd Bibelworte mißverstanden und mißbraucht werden sollen.

Dr. Karl Krämer

JOHANNES OESTERREICHER: Der Baum und die Wurzel, Israels Erbe Anspruch an die Christen. Freiburg 1968. Herder-Verlag. 197 Seiten.

Das ist ein höchst nützliches Buch, Christen in das Alte Testament einzuführen, vielleicht könnte dieses Buch als eine Art Laientheologie bezeichnet werden, ein Buch, das so einsichtig und klar geschrieben ist, daß es auch einem Nichttheologen ohne weiteres verständlich ist. Der Verf. behandelt im 1. Kap. Gott-Schöpfung und Mensch, im 2. Kap. Sünde-Vergebung-Erlösung, im 3. Kap. Bund-Gnade-Gottesvolk, schließlich eine Reihe

von Problemen, die besonders für den katholischen Leser wesentlich sind, eingedenk des Titels des Buches: Israel als Wurzel des Christentums. In diesem Zusammenhang werden die Opfer und Beschneidung, das Passamahl in seinem Zusammenhang mit dem christlichen Abendmahl behandelt, schließlich Tod und Auferstehung und der Tag JHWH's. Die vom Verf. mit diesem Buch verfolgte Absicht tritt vielfach deutlich hervor: „Dieses Buch soll in großen Zügen auf die Verwandtschaft hinweisen, die zwischen der Alten und der Neuen Heilordnung besteht ...“ (S. 23).

E. L. Ehrlich

GERT OTTO: Grundwissen zur Theologie, in Zusammenarbeit mit Hans-Joachim Dörger, Andreas Hauptmann, Jürgen Lott, Gert Petzke zusammengestellt und herausgegeben. Hamburg 1968. Furche-Verlag. 285 Seiten, 4 farbige Tafeln.

Der Mainzer Religionspädagoge möchte mit dem kleinen, handlichen Kompendium den theologischen Kenntnissen der Nichttheologen, die meist mangelhaft seien, ja erheblich unter dem Bildungsniveau lägen, aufhelfen. Die Hilfe wird in reichhaltigen, stichwortartigen Informationen zu Bibelkunde, Entstehung des Alten Testaments in der Geschichte Israels, Entstehung und theologische Eigenart der Schriften des Neuen Testaments, Methoden der Auslegung, die Kirche in der Geschichte, Gottesdienstformen der Geschichte u. a. angeboten. Freilich wird das kleine Buch nur dann seinen Sinn erfüllen, wenn es zur Repetition benutzt wird oder wenn es zum Studium ausführlicherer Darstellungen anreizt. Grundwissen zur Theologie läßt sich nicht mit Stichworten eintrichtern, sofern etwa nicht die Bibel selbst neben dem anregenden, am gegenwärtigen Forschungsstand orientierten Buch liegt. Am problematischsten dürfte in dieser Hinsicht der kirchengeschichtliche Abriß sein. Gelungen scheinen die Einführungen zu den Evangelien und der Apostelgeschichte (doch liegt S. 145 ein böser Lapsus vor, Lukas zeichnet Petrus und Paulus vielleicht als *theioi andres*, als „göttliche Menschen“, doch nicht als Gottmenschen, wie irreführend geschrieben ist).

R. P.

WIARD POPKES: Christus Traditus. Eine Untersuchung zum Begriff der Dahingabe im Neuen Testament (ATANT 49). Zürich 1967. Zwingli-Verlag. 317 Seiten. Die Zürcher, bei Eduard Schweizer gefertigte Dissertation ist eine exegetisch wie theologisch gleich bedeutende Untersuchung einer dem Neuen Testament für den Tod Jesu wesentlichen Aussageform. Im ersten Teil der Arbeit („Vorgeschichte“ S. 11–130) wird der Sprachgebrauch (*übergeben* in seinen reichen Nuancen) im Alten Testament, den alttestamentlichen Apokryphen und Pseudepigraphen, der rabbinischen Literatur, der Qumran-Literatur, in Griechentum und Hellenismus, bei Philo und Josephus, im gnostischen Schrifttum und in frühkatholischen Schriften untersucht und ausgewertet. Der zweite Teil (S. 131–296), der mit einer theologischen Analyse abschließt, ist der „Dahingabe im Neuen Testament“ gewidmet. Die Aussagen über die Dahingabe des Täufers und der Nachfolger Jesu sind von denen über Jesus selbst abkünftig; bei den Aussagen über Jesus sind die profanen, auf den Prozeß Jesu bezogenen Dahingabebelege (samt denen über die Judas-Tat) von den theologischen, wohl zuerst im Milieu der Leidensvorstellungen des Spätjudentums (Motiv vom leidenden Gerechten)

und apokalyptischer Form der Verkündigung des Todes Jesu entstanden zu unterscheiden. Die Traditionsgeschichte der Aussagen dürfte nach Popkes von den Aussagen über die Dahingabe Jesu durch Gott (Mk 9,31; Röm 4,25) zu denen über die Selbsthingabe Jesu verlaufen sein. Allerdings vermißt man den Nachweis, wieso die nach Popkes älteste Aussage Mk 9,31 zu einer (präsentisch formulierten!) Selbst-Aussage Jesu werden konnte: Der Menschensohn wird in die Hände der Menschen dahingegeben. Obwohl der Verfasser seine Untersuchung nicht mit der gesamten Menschensohnproblematik belasten konnte, bleibt die traditionsgeschichtliche Analyse gerade in diesem (für die vorgelegte Rekonstruktion) entscheidenden Punkt fraglich. Dieser Hinweis kann aber im ganzen keinesfalls den großen Wert der überaus sorgfältigen Arbeit mindern, die reiche und neue Einblicke in die Entwicklung der frühen Christologie gewährt, insbesondere etwa auch die Diskussion um den möglichen oder faktischen Einfluß von Is 53 auf die Konzeption der Dahingabe-Christologie erfreulich umsichtig führt. Was über die Gefährdung der beiden Aussageformen (Dahingabe durch Gott – Selbsthingabe Jesu) in theologischer Systematik ausgeführt wird, verdient Beachtung von allen, die sich um theologisch verantwortliche Sprache mühen.

R. P.

GOTTFRIED SCHILLE: Die urchristliche Kollegialmission (ATANT 48). Zürich 1967. Zwingli-Verlag. 216 Seiten.

Die Studie Schilles gehört in ein weit gespanntes, sehr anregendes Forschungsprogramm des Autors (vgl. FR XIX 69/72, 1967, S. 130 f.). Schille prüft die in den Evangelien greifbaren alten Berufungstraditionen, die er als Mitarbeiterlisten aus der frühen Mission interpretiert, die Apostellisten und die Grußlisten der paulinischen Briefe und meint, aus ihnen auf urchristliche Missionskollegien schließen zu können. Man muß dem Autor dankbar sein, daß er neue Wege zur Lichtung des über den christlichen Anfängen lastenden Dunkels erschließt, auch wenn sich nicht alle von ihm angebotenen Wege als gangbar erweisen. Über die Bedeutung der Arbeiten Schilles für das jüdisch-christliche Gespräch ist im letzten FR (s. o.) das Nötige gesagt.

R. P.

RUDOLF SCHNACKENBURG: Christliche Existenz nach dem Neuen Testament, Band I und II. München 1967 und 1968. Kösel-Verlag. 196 und 196 Seiten.

Die zweibändige Sammlung von „Abhandlungen und Vorträgen“ des bekannten katholischen Neutestamentlers soll „in der heutigen, trotz aller Unruhe verheißungsvollen Neubesinnung von der Bibel her einige Anregungen und Anstöße zum Nachdenken geben“ (I, 10), in der Neubesinnung auf die christliche Existenz im Gespräch mit der Theologie der Bibel. Schnackenburg zielt mit seinen Beiträgen in die Mitte der christlichen Existenz, die er grundsätzlich zu erhellen sucht (Band I: Der Mensch vor Gott – Zum Menschenbild der Bibel; Das Verständnis der Welt im Neuen Testament; Band II: Christliche Existenz in dieser Welt nach Paulus; Christliche Freiheit nach Paulus; Der Christ und die Zukunft der Welt) und die er in wesentlichen Teilaspekten vom Zeugnis der Bibel her auslegt (Band I: Umkehr-Predigt im Neuen Testament; Glauben im Verständnis der Bibel; Nachfolge Christi; Die Bergpredigt Jesu und der heutige Mensch; Die Vollkommenheit des Christen nach Mat-

thäus; Band II: Die „Mündigkeit“ des Christen nach Paulus; Christ und Sünde nach Johannes; Leben und Tod nach Johannes). Ist der erste Band mehr am Zeugnis der Synoptiker orientiert, so der zweite mehr an denjenigen Pauli und Johannes'. Der erste Band belegt in einigen Beiträgen exemplarisch, daß Schnackenburg nicht nur historische biblische Theologie vorlegen, sondern ins Gespräch mit dem heutigen Menschen eintreten will, dessen Suchen und Fragen ernst genommen wird (I, 109 f.; II, 9 u. ö.). Auch verdient besonders vermerkt zu werden, daß in den beiden Bänden eine wirklich gerundete und keineswegs eine zufällige Sammlung von thematisch bezogenen und einander ergänzenden Abhandlungen vorliegt. Schnackenburgs Vorträge und Abhandlungen sind eine vorzügliche Orientierungshilfe im gegenwärtigen Gespräch über die christliche Existenz in unserer Welt, die sich *als christliche Existenz* nach dem Neuen Testament verstehen muß.

R. P.

WERNER H. SCHMIDT: Alttestamentlicher Glaube und seine Umwelt. Zur Geschichte des alttestamentlichen Gottesverständnisses. Neukirchen-Vluyn 1968. Neukirchener Verlag des Erziehungsvereins. (Neukirchener Studienbücher Band 6, Ergänzungsbände zu den Biblischen Studien.) 252 Seiten.

Keine israelitische Religionsgeschichte will der Verfasser bieten, sondern die Beziehungen von alttestamentlichem Gottesglauben zu den Gottesvorstellungen der Nachbarvölker Israels von der Frühzeit bis zum nachexilischen Judentum in Palästina und in der Diaspora untersuchen. Diese Untersuchung wird ganz von selbst zu einer Geschichte des alttestamentlichen Gottesverständnisses (aber nicht seines Kultes, seiner Opfer, seiner Totenbräuche usw.).

Die Untersuchung geht von der Tatsache aus, daß der alte Orient Israel nicht nur in seiner staatlichen, rechtlichen und wirtschaftlichen Ordnung beeinflusst hat, sondern auch in Kult und Religion. Und das betrifft nicht nur Randerscheinungen der israelitischen Religion, nicht nur die Benutzung fremder Ausdrucksformen, die wechselnden Begegnungen mit den Umweltreligionen haben sogar zentrale Aussagen von Gott selbst verändert. Umgekehrt hat Israel auch vieles von den Gottesvorstellungen der Umwelt abgewiesen. Und was es übernahm, blieb nicht unverändert, sondern erfuhr eine Neuinterpretation und eine Umprägung. Die Andersartigkeit der israelitischen Religion gegenüber den Religionen in seiner näheren und weiteren Umgebung fiel auf. Israel war bei allem mit dem alten Orient Gemeinsames ein Fremdling in seiner Welt. Seine Eigenart hing mit seinem Gottesverständnis und dem daraus sich ergebenden Geschichtsbewußtsein zusammen. Dafür gibt es im alten Orient keine Parallele. Wohl ist Israels Glaube im Laufe der Zeit nicht gleichgeblieben. Aber was an ihm durch die Jahrhunderte hindurch beständig blieb und eben seine Eigenart am Anfang und am Ende ausmachte, waren jene Kräfte, die seit Anfang wirksam waren und zu denen sachlich unbedingt das erste Gebot gehörte. „Der Anspruch des ersten Gebotes verbindet ... die frühere mit der späteren Zeit. Insofern ist das Kontinuum von Israels Geschichte zugleich das Kriterium, mit dem Israel die Auseinandersetzung mit seiner Umwelt führt“ (S. 11).

In der Hauptsache handelt es sich um den Einfluß, den die religiösen Anschauungen, Kulte und Gebräuche der

Kanaanäer auf die Gottesvorstellung Israels ausgeübt haben könnte. Der Verfasser beginnt mit dem Götter- und Gottesglauben in *Israels nomadischer Vorzeit*, bespricht den Gott der Väter, dessen Bild durch die Berührung mit den kanaanäischen Landesgöttern, ihren Heiligtümern und Kultlegenden sich gewandelt habe. Er gibt zu, daß mangels des nötigen Quellenmaterials sichere Ergebnisse nicht aufzuweisen seien, sondern mit vielen Vermutungen gearbeitet werden müsse. Der Gott der Väter sei dann im Gott des Exodus und in dem vom Sinai, d. h. in Jahwe, aufgegangen. Entsprechend neuerer traditionsgeschichtlicher Forschungen ist auch er der Ansicht, die Jahweverehrung gehöre nicht zum Urbestand der Sinaitradition, wie auch nicht festzustellen sei, wo das erste und zweite Gebot sowie das Sabbatgebot herstamme. Er betrachtet sie als Eigenheit und Sondergut der Religion Israels.

Zur *Frühzeit nach der Landnahme* übergehend, betont er, daß es durch den Übergang von der nomadischen zur bürgerlichen Lebensweise bei den Israeliten zu einer gewissen Nivellierung der Gegensätze zwischen ihnen und den Kanaanäern gekommen sei, so daß es u. a. Gemeinsamkeiten im Kult, ja sogar einen gewissen Synkretismus gegeben habe. Andererseits aber sei der Jahweglaube und die Jahweverehrung durch die Erfahrung, die die Israeliten mit ihrem Gott als Kriegsgott in den heiligen Kriegen, durch den damit verbundenen Bann, durch die Tatsache, daß einzelne Männer vom Geist Gottes ergriffen wurden, durch den Zwölfstämmebund und die einzelnen Heiligtümer, besonders durch das Heiligtum, das die Bundeslade barg, neu angefaßt und gestaltet worden.

Die *Königszeit* brachte, wie der Verfasser weiter darlegt, eine tiefe Wandlung und Bereicherung der Gottesausagen Israels. Dazu trug bei, daß der kanaanäisch-israelitische Synkretismus in voller Blüte stand, daß die Zionstraditionen sich bildeten und entwickelten, die mit uralten mythischen Motiven durchsetzt gewesen seien, daß ein neues Verhältnis Jahwes zum dynastischen Königtum aufkam. Der El und der Baal der Kanaanäer wurden Anlaß zu entschiedeneren und neuen Aussagen über Jahwe. Man sprach vom Königtum Jahwes, vom heiligen Gott, vom lebendigen Gott. Man schilderte seine Macht und Schrecklichkeit in Bildern von Naturtheophanien. Man stellte ihn jetzt als Schöpfer heraus, erinnerte an seinen Drachen- und Meereskampf. Neben seinem Wirken in der Geschichte erkannte man jetzt auch sein Wirken in der Schöpfung. Mythisches und geschichtliches Denken gingen parallel. Aus den Vorstellungen vom altorientalischen Königtum erstanden die Themen vom Sohn Gottes, vom Ebenbild Gottes und vom Messias. Träger des Neuen und doch ewig Alten in der Jahwereligion wurden jetzt die Propheten, die als Heils- und Unheilskünder der angestammten Religion eine neue Note gaben.

Die *Spätzeit*, d. h. die exilische und nachexilische Zeit, machte aus dem einstigen Stämmebund die jüdische Gemeinde. Die Katastrophe vom Untergang Jerusalems im Jahre 587 v. Chr. und die Gefangenschaft brachten Glaubenskrisen und Wachstum im Glauben. In eine neue Zukunft weisen Ezechiel und Deuteronomias; ihre neuen Aussagen über Gott entzündeten sich an den Göttern des Herrschervolkes. Neubesinnung und Ausweitung des theologischen Denkens traten ein, die sich nach dem Exil bei den Daheimgebliebenen wie bei den Heimge-

kehrten und in der Fremde Gebliebenen fortsetzten. Ausschließlichkeit ihres Glaubens wird das besondere Merkmal des Neuen, kultische Gebräuche wie die Beschneidung und das Sabbatgebot erhalten entscheidende Bedeutung, die Tora wird Grundlage für das Verhältnis zu Gott. In der Diaspora wird die Synagoge zur Feste des Glaubens. In gewollter Abgesondertheit lebt jetzt das Gottesvolk und widmet sich seinen heiligen Schriften, von denen eine große Anzahl neu ersteht, von denen die überlieferten zunächst in einzelne Sammlungen (Pentateuch, Prophetenkanon) zusammengefaßt werden und die schließlich alle zusammen als die Heilige Schrift in Erscheinung treten. Nach innen aber löst sich das Gottesvolk, bei dem die Diasporajuden sehr überwogen durch den Zustrom aus der heidnischen Bevölkerung, immer mehr auf in „die Frommen“ und „die Gottlosen“. Die Makkabäerzeit machte dies in erschütternder Weise sichtbar. Als Zeit ärgster religiöser Bedrängnis zeitigte sie das Danielbuch und damit die Entstehung der apokalyptischen Literatur. Ihre Gottesausagen beziehen sich auf den Weltenherrscher, den Alten der Tage, der alle Weltreiche überwindet und sein Reich aufrichtet – am Ende der Tage. Die Apokalyptik zielt auf die fernste Zukunft, auf das Endgericht, das alles Böse beseitigt und die ewige Gerechtigkeit bringt, ja den Tod überwindet und alle zur Auferstehung ruft. Der Glaube an die allgemeine Auferstehung der Toten wird lebendig, damit Jahwe als derjenige, der die Seinen an seiner Ewigkeit teilnehmen läßt.

Zusammenfassend würdigt der Verfasser *das alttestamentliche Erbe* mit den wichtigsten Ergebnissen seiner Untersuchung in seiner Bedeutung.

Das Buch ist eine ausgezeichnete Studie zum Verständnis des alttestamentlichen Gottesglaubens, dessen, was von oben in ihm sich birgt, und dessen, was Umwelt und der israelitische Geist an ihm gestaltet haben durch Assimilation und Antithese. Viele neue und interessante Aspekte werden dem aufmerksamen Leser geboten. In Einzelheiten, sowohl was einige Voraussetzungen als auch was einige Folgerungen angeht, kann man trotzdem anderer Meinung sein. Jedenfalls wurde mit diesem Buch eine wertvolle Diskussionsgrundlage geschaffen.

Dr. Karl Krämer

FRIEDRICH SCHRÖGER: Der Verfasser des Hebräerbriefes als Schriftausleger. (Biblische Untersuchungen, herausgegeben von Otto Kuss, Band 4.) Regensburg 1968. Verlag Friedrich Pustet. 360 Seiten.

Das Anliegen dieser überaus fleißigen und mühevollen Arbeit charakterisiert der Verfasser selbst außerordentlich treffend im Vorwort, aus dem wir deshalb die für unseren Literaturhinweis entscheidend einblickgebenden Sätze zitieren möchten.

F. Schröger schreibt dort: »Der Verfasser des Hebräerbriefes teilt mit den anderen Autoren der Schriften des Neuen Testaments die Auffassung, daß der besondere, eigentliche, wenn auch in mancher Hinsicht verschlüsselte Inhalt der „Schrift“, also des heiligen Buches der Juden, im wesentlichen unseres heutigen Alten Testaments, das Kommen und Wirken Jesu sei. Um die Gemeinde nun, an die er sich offenbar mit seinem Schreiben wendet und in der die „Schrift“ offenbar autoritative Geltung besaß, von dieser seiner Auffassung zu überzeugen, macht er sich daran, die neue Botschaft von Jesus Christus in der „alten“, „heiligen Schrift“, der ein-

zigen, die es für ihn gab, aufzuzeigen; den Lesern soll klargemacht werden, wie diese „Schrift“ allein „richtig“ gelesen werden muß, damit das von Gott durch Jesus Christus gewirkte und eben in der „Schrift“ schon längst bekundete Heil auch als Gottes „Heilsplan-seit-jeher“ verstanden werden kann.« Aus diesem Bemühen heraus erarbeitet der Verfasser die literarischen Grundlagen, die für das Verständnis des Hebräerbriefes von entscheidender Bedeutung sind. Ebenso zeigt er andererseits die Unterschiedlichkeiten im Denken über die „Schriftverwendung“ auf, die das Damals vom Heute trennen. Der vom Verfasser bescheiden vorgetragene Wunsch, auch der heutigen theologischen Diskussion eine Hilfe leisten zu wollen, dürfte über jede Frage hinaus in außerordentlich dankenswerter Weise erfüllt sein! O. K.

GERD SCHUNACK: Das hermeneutische Problem des Todes. Im Horizont von Römer 5 untersucht. (Hermeneutische Untersuchungen zur Theologie 7.) Tübingen 1967. Verlag J. C. B. Mohr. 318 Seiten.

JÜRGEN HEISE: Bleiben. Menein in den Johanneischen Schriften. (Hermeneutische Untersuchungen zur Theologie 8.) Tübingen 1967. Verlag J. C. B. Mohr. 186 Seiten.

Die beiden Arbeiten von Schülern des Marburger Neutestamentlers und Begründers der „Neuen Hermeneutik“ E. Fuchs dürfen zusammen angezeigt werden, weil jede in ihrer Weise in sorgfältiger Behandlung des Themas ein bedeutendes Zeugnis für eine hermeneutisch bewußte und im theologischen Denken disziplinierte Auslegung des Neuen Testaments ist. *Schunack* erarbeitet in theologischer Exegese, die dem theologischen Denken, das sich im Text bezeugt, nachfragt, das Todesverständnis bei Paulus, das sich nur im Zusammenhang von Gesetz, Sünde und Tod angemessen zeigt. Das Gesetz bringt seinem Wesen nach die Sünde zur Sprache, es hält die Situation des Glaubenden als die von Sünde und Tod bestimmte Wirklichkeit des Menschen fest. Insofern die Situation des Glaubenden aber durch die Zeit des Glaubens, durch den lebendigmachenden Geist neu qualifiziert ist, hat der Tod sein Gesicht verändert: „Durch Jesu Tod ist der Tod zu dem die Herrlichkeit und Macht rühmenden Prädikat Gottes geworden, da in diesem Prädikat Gott als Gott erscheint. Weil das Wort Gottes da zu Wort kam, wo der Tod ist, ist Gott da, wo der Tod war: beim Menschen“ (S. 284).

Auch *J. Heise* bietet ein vorzügliches Beispiel sachgerechter „existentialer“ Interpretation, indem er anhand der johanneischen Theologie des Bleibens den Ort des Menschen auslegt, der im Glauben durch neue Zeit und neuen Raum – den von Gott in Jesus eingeräumten Raum der Liebe – qualifiziert ist. Die Ortsveränderung im Glauben (und der Liebe) zeigt sich insbesondere darin – und hier berühren sich die johanneischen Aussagen sehr eng mit den von *Schunack* erhobenen paulinischen –, daß die Glaubenden vom Tod ins Leben hinüberschritten sind. Jesu Jünger sollen in Jesus, in der Liebe bleiben; sie sind in einen Raum eingewiesen, in dem sie bleiben können, in dem ihnen Zukunft gewiß ist, weil Gott bei ihnen bleibt.

Beide Studien, philologisch exakt und historisch kritisch erarbeitet, zeigen, daß Exegese, sofern sie nicht im Vordergründigen steckenbleibt, sondern zu theologischem Denken vordringt, in unerhört lebendiger Weise „erbaulich“ sein kann. R. P.

RUDOLF SMEND: Elemente alttestamentlichen Geschichtsdenkens. (Theologische Studien herausgegeben von Karl Barth und Max Geiger, Heft 95.) Zürich 1968. EVZ-Verlag. 37 Seiten.

Die Schrift, so kurz sie geraten ist, wirft auf und behandelt schwerwiegende Probleme alttestamentlichen Denkens, besonders des Geschichtsdenkens. Von Eduard Meyers Behauptung, die Blütezeit jüdischen Königtums habe eine wirkliche Geschichtsschreibung geschaffen, wird ebenso eindeutig abgerückt wie von der These Köhlers, der hebräische Geist kenne kaum Vergangenheit oder Geschichte. Der Verfasser billigt Israel *Elemente* des Geschichtsdenkens zu und behandelt sie im einzelnen. Die Geschichte ist nach ihm nicht *die* Denkform des alttestamentlichen Glaubens, sondern eine unter mehreren, denen des Kultus, des Rechtes und der Weisheit. Das geschichtliche Denken ist aber unter allen Denkformen des ATs die hervorragendste. Die drei großen Geschichtswerke des ATs, der Pentateuch, das deuteronomistische und das chronistische Geschichtswerk, sind durch die Forschung als einheitliche und authentische Dokumente nicht bestätigt worden. Je mehr aber ihre historische Aussagekraft entwertet wurde, desto deutlicher trat die theologische Grundaussage des Pentateuchs als ganzes, ebenso die des Deuteronomisten und Chronisten hervor.

„Das mythische Denken des Alten Testaments kennt und beschreibt Vorgänge ... als zweierlei, nämlich als Ätiologie und als Paradigma“ (S. 10). Die Ätiologien antworten auf die Frage Warum, sie stellen beschiedene Anfänge menschlicher Wissenschaft dar, entspringen nicht nur der Neugier und dem Wissensdrang, sie sollen oft genug fixieren und legitimieren, sie befriedigen damit eher ein Lebensbedürfnis als ein Kausalitätsbedürfnis. „Grundsätzlich hat alles seine Ätiologie, und so auch die Welt selbst mit ihren großen unveränderlichen Bestandteilen. Davon handeln die ersten Kapitel der Genesis“ (S. 15). Da soll nicht bloß der Bestand der Welt erklärt, sondern auch fixiert werden. Bei der Ätiologie ist „der gegenwärtige Tatbestand das Gegebene, der Ausgangs- und Zielpunkt. Er ist konstant, die Ätiologie variabel, er ist historisch, die Ätiologie braucht es nicht zu sein“ (S. 15). Doch läßt die moderne Forschung bei ihrer historischen Auswertung alle Vorsicht walten.

Ein zweites Motiv geschichtlichen Denkens im AT ist das Darstellen eines Geschehens als Paradigma. Doch ist die Tendenz dieser nichtätiologischen Erzählungen unauffälliger, unaufdringlicher und selten ausdrücklich formuliert. Sie nennen nicht, die Moral von der Geschichte, und doch erzählen sie um ihretwillen und leiten den Hörer und Leser auf sie hin (S. 19). Die Konjunktion zwischen Vorgang und Skopus heißt bei der Ätiologie ‚weil – darum‘, beim Paradigma ‚wie – so‘. Der erzählte Vorgang in der Vergangenheit ist Parallele, aber nicht nur das, sondern auch Paradigma, Typus, Präzedenzfall für einen anderen Vorgang. Oft genug ist eine Erzählung zugleich ätiologisch und paradigmatisch.

Aus den einzelnen Sagen entstehen Sagenkränze (um Personen, Orte, Gegenstände, Menschengruppen, Aktionen, Itinerare). Im weiteren Wachstum werden die Personen unter irgendeinem Gesichtspunkt nacheinander geordnet, eine Zeitfolge bildet sich heraus, Anfang chronologischer Ordnung. Schließlich wird das gesamte Material umklammert durch die Beziehung auf das Volk Israel und den Gott Jahwe. Zu den Sagenkränzen treten

größere Erzählungswerke mit von vornherein einheitlicher Konzeption (z. B. Aufstieg Davids, Erzählung über seine Thronfolge). Am Ende stehen die großen Sammelwerke des Jahwisten, Elohisten, Deuteronomisten usw. mit ihren eigenen Konzeptionen und Schemata, in die die alten Einzelwerke eingefügt und meist dabei umgeformt werden. Sie stellen auch wieder Ätiologien und Paradigmen dar, repräsentieren also keine neue Denkform. Doch steht dahinter ein drittes Bedürfnis: das nach Ordnung, Übersicht, Orientierung im Zusammenhang. Die Frage, ob es sich dabei um das Bedürfnis nach Geschichte handelt, läßt der Verfasser offen.

Die erste Hälfte des Buches Josua, das die Landnahme Israels zum Gegenstand hat, bildet das Illustrationsmaterial für alle bisherigen Ausführungen.

Die Dimensionen des israelitischen Geschichtsdenkens veränderten sich um die Zeit der Staatenbildung nach den Philisterkriegen nicht einschneidend. „Ein Pendant zu Thukydides gibt es im Alten Testament nicht“ (S. 32). Der Verfasser stimmt der Feststellung Duhms zu, daß kein Buch des ATs, mag sich auch sonst objektiv-historischer Stoff darin finden, den Namen wahrer Geschichtsschreibung verdient (S. 33).

Unser abendländisches Geschichtsdenken ist nicht wesentlich, aber doch auch von Israel herzuleiten. Die vorgeführten Denkweisen hätten sich auch anderswo entwickeln können. „Die formale Struktur seines Geschichtsdenkens ist nicht Israels Proprium“ (S. 34). Der Kampf gegen den Mythos ist zum Hauptelement der Religionsgeschichte Israels in all ihren Stadien geworden. Seine Historisierung und die etwa des Märchens, der Patriarchen, des Kultus, der Sitten und Gesetze stellt eine große Leistung dar, barg aber auch – nach des Verfassers Ansicht – eine Gefahr in sich. „Wird Geschichte als Zusammenhang nicht auch (sicher nicht nur, aber auch) mit einem Verlust von Anrede durch das Geschehen erkauft? ... Und nebenbei, aber für uns nicht gleichgültig: Ist die christliche Theologie gut beraten gewesen, wenn sie auf dem Wege der Zusammenordnung und der Historisierung weitgehend zu universaler Heilsgeschichte fortschritt?“ (S. 35).

Einen Ausdruck für Geschichte besitzt die hebräische Sprache nicht, wohl aber Redeweisen, die ihm nahekommen. Sie aber weisen darauf hin, daß es dort und nur dort für Israel Geschichte gab, wo Jahwe mit seinem Wort und seinen Taten sich offenbarte. Sein Wesen auszusagen, das Tat und Geschehen ist und so erfahren wird und dem vor allem die Form der Erzählung gemäß ist, dazu erwies sich die geschichtliche Denkform vor den anderen als geeignet. So liefert das Geschichtsdenken im AT Elemente besonders angemessener Rede von Gott. Subjekt der Geschichte ist und bleibt der einzige Gott Jahwe, der in ihr an seinem Volk Israel handelt, die Geschichte ist eines seiner Prädikate: „Das erfahren wir aber nicht, indem wir die Überlieferungsvorgänge oder gar die hinter ihnen stehenden geschichtlichen Ereignisse rekonstruieren, sondern durch das Wort derer, die es uns ausdrücklich gesagt haben und denen wir glauben, also des Jesaja und des Deuterjesaja und all der anderen, natürlich auch der Erzähler“ (S. 37).

Man wird gut tun, mit den Ausführungen des Verfassers sich eingehend auseinanderzusetzen, sie zu überprüfen und u. U. zurechtzurücken. Jedenfalls stellen sie einen wertvollen Beitrag zu der Erkenntnis dar, daß biblische

Geschichte immer heilige Geschichte ist und ihr Wert für die Profangeschichte dementsprechend gesehen werden muß, daß – um mit F. Leist zu sprechen – es sich in der Bibel immer zuallererst um Geschichte und nicht um Historie handelt.

Dr. Karl Krämer

RUDOLF SMEND: Biblische Zeugnisse. Literatur des alten Israel. Frankfurt/M. 1967. Fischer-Bücherei 817. 222 Seiten.

Ein interessantes Buch! Es bietet alttestamentliche Texte (nach der Zürcher Bibel) in Auswahl, aber aus ihrem jetzigen Zusammenhang herausgenommen und ihrer jetzigen redaktionellen Form entkleidet, in dem Zustand, in dem sie sich befanden, ehe sie „in das größere Ganze des Alten Testaments“ aufgenommen wurden, gleichsam eine Literaturgeschichte des alten Israel markierend. Als erste Gruppe werden „Lieder und Sprüche der alten Zeit“ geboten, beginnend mit dem Mirjamlied und mit Salomos Tempelweihspruch endend. Es folgen die jahwistischen Stücke aus dem Pentateuch und dem Richterbuch sowie die Priesterschrift als „Darstellungen der Anfänge Israels“, die „Erzählungen vom Königtum aus dem Richterbuch“, den Samuel- und Königsbüchern (die Geschichte des Abimelech, des Aufstiegs Sauls – in zwei Versionen –, Thronfolge Davids, der Reichstrennung und der Revolution des Jehu). Aus den Propheten-erzählungen werden die von Elia und der Leidensgeschichte des Jeremia geboten. Als Prophetenworte lesen wir Worte des Jesaja, die Konfessionen des Jeremia und die Lieder vom Gottesknecht. Als Lehrerzählungen kommen Stücke aus dem Buch Hiob und dem des Jona zur Sprache. Die Denkschrift des Nehemia beschließt als „ein Dokument des Wiederaufbaues“ die Textauswahl. Zweihundert Jahre intensiver Forschung haben diese Sammlung, Auswahl und Anordnung von biblischen Texten – die erste in ihrer Art – ermöglicht. „Es ist ein schöner Traum, daß wir diesen Prozeß (von Entstehung, Überlieferung, Veränderung, Sammlung und Kanonisierung der Stoffe) eines Tages genau genug rekonstruieren können, um die Bestandteile des Alten Testaments in der Reihenfolge ihrer Entstehung neu zu gruppieren. Dieser Tag wird im günstigsten Fall noch lange auf sich warten lassen, wahrscheinlich wird er nie kommen. Wohl aber hat die Analyse an vielen Stellen zu Ergebnissen geführt, die den Versuch einer bescheideneren Synthese rechtfertigen können“ (S. 7). Dieser Versuch liegt im vorliegenden Buch vor und ist gelungen. Möge er zu weiteren Synthesen in größerem Ausmaß führen.

Dr. Karl Krämer

ERNST F. STRÖTER: Der Fürst des Lebens muß einst alles erben. (Schriftzeugnisse zum Heilsplan Gottes Bd. I), Aufsätze und Auslegungen, hrsg. von Heinz Schumacher. Stuttgart 1966. Paulus-Verlag, Karl Geyer. 250 Seiten.

Aus dem reichen Schrifttum des Methodistenpredigers, Judenmissionars (und eschatologischen Schwärmers) Ströter hat der Herausgeber insbesondere Auslegungen (Ex 3,1–10; Dan 3 und 5; Röm 11; 1 Thess 1,8–10; Eph 2,11–3,7; 1 Kor 15) und kurze Deutungen zu biblischen Begriffen zusammengestellt, diese dabei leider auch stilistisch bearbeitet, so daß kein authentisches Dokument vorliegt. Für den Leser des FR sind insbesondere die Ausführungen des Judenmissionars zu Röm 11 interessant. Das positive Verhältnis Ströters zu den Juden, das

sich z. B. in seinen Ausführungen gegen die „Entjudung“ bekehrter Juden (S. 69), über die Kapitel der Geschichte Israels unter den christlichen Völkern, die „mit Blut und Tränen geschrieben“ sind (S. 72), u. a. erkennen läßt, kann nicht über seine schwärmerische Sicht des Heilsplans Gottes hinwegtäuschen, die sich z. B. in folgendem Satz deutlich verrät: „Ob in Osteuropa der Antisemitismus im Sinken oder ob er im Westen im Zunehmen begriffen ist, nicht das macht letztlich die Judenfrage aus. Ihr Kern und Mittelpunkt ist: *Hat denn Gott Sein Volk verstoßen?*“ (S. 64). Über den Kreis seiner Anhänger hinaus dürften Ströters Schriften heute kaum noch besonderes Interesse erwecken, es sei denn als theologiegeschichtliches Dokument aus Kreisen um „Das prophetische Wort“.

R. P.

WERNER TRUTWIN: Gesetz und Propheten. Lehrbuch zur Offenbarung und Geschichte des Alten Bundes für höhere Schulen. Düsseldorf 1967. Patmos-Verlag. 280 Seiten, 4 Karten.

Das Buch, bucht technisch und bildmäßig ausgezeichnet gestaltet, bildet den ersten Band eines biblischen Unterrichtswerkes für höhere Schulen. Der Verfasser wurde unterstützt durch Dr. Josef Wanninger vom Patmos-Verlag und von Universitätsprofessor Dr. Botterweck in Bonn wissenschaftlich beraten. Die meisten Themen des Buches sind nach dem Vorwort für die Mittelstufe vorgesehen, Urgeschichte, manche Propheten- und Weisheitsschriften sollen auf der Oberstufe behandelt werden. Die Praxis wird zeigen müssen, ob die Mittelstufe schon dafür reif ist, das, was dieses Buch an Stoff anbietet, einigermaßen zu verarbeiten.

Der Stoff ist bewußt sehr umfangreich ausgewählt. Mit Recht. Im Unterricht kann und soll nicht alles behandelt werden. Das Buch bietet sich für Arbeitsgemeinschaften und zum Selbststudium an. Das Bibelverständnis der neueren Exegese ist gebührend berücksichtigt worden.

Eine ALLGEMEINE EINFÜHRUNG behandelt die Bibel im ganzen, Entstehung des ATs, die Kanonbildung, Inspiration und Wahrheit der Bibel, das Wichtigste der biblischen Archäologie und die Überlieferung des alttestamentlichen Textes.

DIE GRUNDLEGENDE DES ALTEN BUNDES wird anhand der fünf Bücher Moses dargelegt. Die einzelnen Abschnitte der Hauptteile tragen wie diese selber Doppelüberschriften, um die jeweilige heilsgeschichtliche Bedeutung herauszuheben. Die folgenden Hauptteile heißen: C. VON DER LANDNAHME ZUM EXIL – DAS DEUTERONOMISTISCHE WERK · D. GOTTES NEUES WORT – ISRAELS PROPHETEN · E. ISRAELS ANTWORT AUF GOTTES GESETZ UND DIE PROPHETEN – DIE ÜBRIGEN HEILIGEN SCHRIFTEN.

Die einzelnen Kapitel sind methodisch klar aufgebaut. Zunächst wird der Bibeltext angegeben, der dem Kapitel zugrunde liegt und vorher (in der Vollbibel) gelesen werden soll. Entstehung, literarische Gattung, Herausstellung der Hauptgedanken und ihre Erklärung, zeitgeschichtliche Bemerkungen und Belege, der religiös-sittliche Gehalt des Textabschnittes und seine Bedeutung für die Heilsgeschichte werden je nach Bedarf allesamt oder teilweise erörtert. Auf pastorale Anwendungen wurde mit Fug und Recht verzichtet. Sie müssen dem einzelnen Lehrer überlassen werden.

Es darf indes nicht der Eindruck entstehen, daß das Buch nur literarisches, historisches und exegetisches Wissen

vermitteln will. Ihm ist vielmehr darum zu tun, zur Offenbarung Gottes hinzuführen, an die die Kirche glaubt ... Die Schüler sollen glauben und verstehen lernen: „Dieses ist euer Leben“ (Dt 32, 47). Trotzdem hält es sich auch den Schülern gegenüber offen, die meinen, nicht mehr glauben zu können.

Als Anhang ist ein QUELLENTEIL beigegeben, der Texte aus Babylonien, Ugarit, Ägypten und sogar aus dem Talmud enthält, kurze Erklärungen dazu bietet und damit Vergleichsmöglichkeiten mit ähnlichen biblischen Aussagen schafft, ohne aber damit dartun zu wollen: Die Bibel hat doch recht!

Für die Textproben aus dem Talmud muß man besonders dankbar sein. Können doch gerade sie dazu dienen, dem Judentum und seiner Religion gerecht zu werden. Hofft ja der Verfasser überhaupt, „die das Judentum betreffenden Fragen so behandelt zu haben, daß gefährliche Mißverständnisse, die in der Vergangenheit das Verhältnis zwischen Christenheit und Judentum belastet haben, nicht aufkommen können“ (S. 6).

Dem Buch ist weiteste Verbreitung und Verwendung in allen höheren Schulen der ganzen Bundesrepublik zu wünschen. Es dürfte darüber hinaus für alle interessierten Katholiken die z. Z. beste Einführung in das Alte Testament sein.

Dr. Karl Krämer

ROLF WALKER: Die Heilsgeschichte im ersten Evangelium (FRLANT 91). Göttingen 1967. Verlag Vandenhoeck & Ruprecht. 161 Seiten.

In einer Besprechung im FR verdient vor allem hervorgehoben zu werden, daß Walkers (im wesentlichen) überzeugende Studie, die am gegenwärtigen Gespräch zwischen Juden und Christen Beteiligten eindringlich davor warnen kann, aktuelle, moderne Probleme unmittelbar am Bibeltext zu verhandeln. Denn wenn Walkers Thesen zutreffen, wäre zum Beispiel das Matthäus-Evangelium dafür völlig unbrauchbar, weil für dessen Verfasser Israel „kein aktuelles theologisches Problem mehr wie für Paulus“ (S. 121) ist. Die Repräsentanten Israels sind im Matthäus-Evangelium die Vertreter der innerhalb des Evangeliums – im Bezug auf dieses Evangelium literarisch-theologisch zu verstehenden und nur hier „gültigen“ – „dargestellten, überschaubaren und zeitlich determinierten, heilsgeschichtlichen Größe ‚Israel‘“ (S. 38). Der Evangelist qualifiziert die für ihn mit dem Jahre 70 vergangene heilsgeschichtliche Größe „Israel“ konsequent negativ, er stellt Israel „als Einheit des Bösen“ (S. 38 ff.) dar; Israel war das Israel der Erfüllungszeit, dem die Gottesherrschaft vom Täufer, von Jesus und dessen Jüngern verkündigt wurde, das die dargebotene Hand des Heiles aber ausgeschlagen hat und im Jüdischen Krieg sein Ende gefunden hat. Für den Evangelisten existiert Israel bereits nicht mehr, es gibt nur noch die „Juden“ (Mt 28,15). Über dieses Phänomen und dessen „heilsgeschichtliche Bestimmtheit ist dem Matthäus-Evangelium nichts zu entnehmen“ (S. 74).

Das Matthäus-Evangelium ist ein konsequent heidenchristliches Evangelium, dessen negatives Urteil über Israel jedoch keineswegs mit christlichem Antisemitismus verwechselt werden will, weil sich dieses Urteil auf eine vergangene Größe bezieht, die ein Theologumenon des Evangeliums ist. Literarisch-theologische und historische und gegenwärtige Wirklichkeit wollen streng auseinandergehalten werden, zumal der mathäische Israel-

Begriff „nicht am Volk-Begriff orientiert“ (S. 104) ist. Die Heiden treten für Matthäus nicht als neues Gottesvolk an Israels Stelle, nicht als „das wahre Israel“, sondern als die nun von Jesu Jüngern Berufenen, für welche der Evangelist die Geschichte der für sie bestimmten Heilsbotschaft schreibt. Daß sich das Matthäus-Evangelium nicht zur Verhandlung gegenwärtiger Probleme eignet, deutet Walker deutlich an, wenn er schreibt: „Israel‘ erscheint so im Matthäus-Evangelium in einer überraschend ‚untheologischen‘, fast möchte man sagen ‚vulgärtheologischen‘ Ausformung“; und: „Daß Israel grundsätzlich als auf einer Ebene mit Heiden befindlich und ‚müheles‘ durch Heiden austauschbar vorgestellt wird, wird wohl heiden-christlichem Denken aus den Jahren 80–90 entspringen, das den existentiellen und theologischen Kontakt mit Israel und der Fülle seiner Gottesgeschichte verloren hat“ (S. 122).

Mag sich Walkers These auch in der Forschung nicht ganz durchsetzen, die Wirkung, die seine Studie für das Gespräch über Israel haben kann, sollte von vielen Lesern wahrgenommen werden.

R. P.

HANS-THEO WREGE: Die Überlieferungsgeschichte der Bergpredigt (WUNT 9). Tübingen 1968. Verlag J. C. B. Mohr. 207 Seiten.

Die Zweiquellentheorie wird von manchen Forschern zur Erklärung aller überlieferungsgeschichtlichen Probleme der synoptischen Evangelien als unzureichend betrachtet. Wrege, angeregt durch seinen Lehrer J. Jeremias, hat die Frage für die Überlieferung der Bergpredigt neu aufgenommen, die er nicht durch die redaktionellen Bearbeitungen der Logienquelle durch Matthäus und Lukas, sondern durch bereits im vormatthäischen bzw. vorlukianischen Stadium verzweigte und abgewandelte Parallelüberlieferungen erklären möchte. Leider stellt sich Wrege dem methodisch zunächst gebotenen Versuch einer redaktionell-interpretatorischen Erklärung selten, ein Sachverhalt, der nicht für seine ansonsten mit Sorgfalt ausgearbeiteten Thesen einnimmt. Auch wer nicht an den speziellen Forschungsproblemen interessiert ist, wird im übrigen die überlieferungsgeschichtlichen Ausführungen (oft bis zu Jesus hin) mit viel Gewinn lesen. Ist die Bergpredigt doch ein zentraler „Stoff“ für das Verständnis Jesu und seiner Stellung zum AT, zum Gesetz, zu seinem Volk.

R. P.

MATTHEW BLACK, GEORG FOHRER (Hrsg.): In Memoriam Paul Kahle. Berlin 1968. Verlag Alfred Töpelmann. Beih. ZAW 103. 253 Seiten, 20 Tafeln.

Wäre diese Gedenkschrift nicht erschienen, so hätte den vielen, die Paul Kahle gekannt haben, etwas gefehlt. Er war ein Mensch großer menschlicher und wissenschaftlicher Integrität, „ein gerader und aufrechter Mann, ein integer vitae in einer Zeit, wo allzu viele ihre Integrität nicht zu wahren vermochten. Seine wissenschaftlichen Ideen gab er verschwenderisch freigiebig an seine Schüler und Mitarbeiter weiter . . .“, so heißt es u. a. in dem Gedenkartikel des bedeutenden schwedischen Orientalisten H. S. Nyberg in der Einleitung des vorliegenden Bandes. Die Gedenkschrift spiegelt das breite Interessengebiet desjenigen wider, dem sie gilt und dessen Erinnerung damit wachgehalten werden soll, dem seine Schüler zu Dankbarkeit verpflichtet sind und den die verehrt haben, welche sein Schicksal kannten. Wenn über Paul Kahle gesprochen wird, muß aber auch seiner Gattin

und seiner Söhne gedacht werden, um derentwillen Paul Kahle seine Professur in Bonn verlor und in die Emigration getrieben wurde: In der Pogromnacht des November 1938 stand Frau Kahle mit ihren Söhnen einer jüdischen Frau treu zur Seite. So begann dann die Verfolgung der Familie Kahle seitens der „NS-Herrenmenschen“, welche die Mitmenschlichkeit an einer Jüdin verabscheuten. Über Belgien flohen dann die Kahles nach England, wo sie schließlich heimisch wurden. In England aber verkörperte Paul Kahle dann den Typus des deutschen Professors, um damit gleichsam symbolisch darzutun, daß „deutsch“ nicht identisch mit dem sein muß, was jene berüchtigten Bonner Universitätszwerge anrichteten, die vorher schon Karl Barth vertrieben und Thomas Mann die Ehrendoktorwürde aberkannt hatten. Gerade an den Gestalten Thomas Manns, Karl Barths und Paul Kahles wird so recht deutlich, daß es letztlich nur eine Ehre sein konnte, nichts mehr mit denen zu tun zu haben, die damals in Deutschland herrschten, um es schließlich zugrunde zu richten.

Für die Leser des FR finden sich in der vorliegenden Gedenkschrift eine Anzahl von Artikeln, die sie mehr oder weniger direkt angehen. Wir erwähnen etwa M. Black, *Aramaic Studies and the Language of Jesus*; der Verf. stellt fest, daß wir stärker als früher annehmen müssen, Jesus hätte neben aramäisch auch fließend hebräisch gesprochen. G. R. Driver beschäftigt sich mit den so überaus schwierigen Gottesknechtsliedern Jesaja 52,13–53,12, wobei der Autor sich die Aufgabe gestellt hat, herauszuarbeiten, was der hebräische Text wirklich aussagt, und nicht, was Theologen so häufig damit tun: „Ihre eigenen Lehren oder das Neue Testament darin hineinzulesen.“ Von ganz besonderem Interesse ist der Aufsatz von G. Vermes: *The Decalogue and the Minim*. Vermes geht von einem Ausspruch des palästinensischen Talmud aus, wonach es früher gebräuchlich gewesen sei, die Zehn Gebote jeden Tag zu rezitieren, später aber nicht mehr wegen der „Minim“, so daß man nicht sagen könnte, nur das Zehnwort sei am Sinai gegeben worden (Jer. Ber. 1,3c). In seiner Untersuchung kommt Vermes zu dem Ergebnis, daß zumindest in den aus den ersten Jahrh. n. Chr. stammenden Stellen unter den Minim jüdische Hellenisten gemeint sind. Friedländer, Marmorstein u. a. hatten angenommen, es seien jüdische Gnostiker, was immer dieser Terminus bedeuten mag. Vermes Behandlung dieses Themas ist insofern wichtig, als er einmal mehr die Hypothese verwirft, unter Minim müßte man überall in der jüdischen Tradition Christen oder Judenchristen verstehen. G. Scholem (*Jewish Gnosticism, Merkabah Mysticism and Talmudic Tradition*, 1960, S. 9, Anm. 1) hatte bereits früher dafür plädiert, in vielen Fällen die Minim mit jüdischen Sektierern zu verbinden. Die Gedenkschrift enthält auch sonst manche wertvolle Artikel, so daß sie viele Jahre stets dankbar konsultiert werden dürfte.

E. L. Ehrlich

HILDE DOMIN: Das zweite Paradies. Roman in Segmenten. München 1968. Verlag R. Piper & Co. 200 Seiten.

Hilde Domin, die in der Emigration auf San Domingo zur Lyrik fand und die bereits mit mehreren Lyrikbänden sowie mit Lyrik-Interpretationen sich einen guten Namen gemacht hat, legt nun ihren ersten Roman vor. Sie hat ihm den beziehungsreichen Titel „Das zweite Paradies“ gegeben. Darin ist die Erfahrung der Rückkehr aus der

Emigration gebannt, die Hoffnungen, die an diese Rückkehr geknüpft waren, die Sehnsucht nach der Heimat, die Wiederbegegnung mit der Heimat. Aber die Erfahrungen der fünfziger Jahre werden durch die späten sechziger Jahre in Frage gestellt, zumindestens in Zweifel gezogen. Das Mittelstück ihres Romans, das die Rückkehr nach Deutschland zum Gegenstand hat, unterbricht daher die Autorin immer wieder, indem sie in den Text Zitate hineinsprengt, die sie dem Nachrichtenmagazin „Der Spiegel“, April 1967 bis Mai 1968, entnommen hat. In einem Interview, das die Verfasserin der Zeitschrift EMUNA gewährte (III, 3, S. 158), erklärte sie die Absicht, die sie mit diesen Spiegelzitaten verfolgte: „Ich habe mich einer Collage-Technik bedient, aber mit dem allerbittersten Ernst, um die utopischen Elemente des Romans in ihrem Utopischsein noch deutlicher heraustreten zu lassen. Ich habe meine eigenen Hoffnungen in makabrer Weise angegriffen, meinen Jux mit ihnen getrieben. Das ist schrecklich, weil mein Herz an Deutschland hängt.“ Von enttäuschter Liebe ist viel in diesem Buch zu spüren. Aber trotz allem ist die Hoffnung stärker als alle Enttäuschungen. Zwei Sätze stellt die Verfasserin ihrem Buch als Motto voran: „Ich traue mich lieben“, das Wort einer Madrider Schneiderin, und von Ernst Bloch: „Was allen in die Kindheit scheint und worin noch niemand war: Heimat.“ Ein zartes und gerade darum ergreifendes Buch hat uns Hilde Domin geschenkt. Zu den Büchern, die über Exil und Exilanten berichten, sollte dies hinzugenommen werden, das unaufdringlich und fast verschlossen, aber doch zugleich sehr wahrnehmbar von der Liebe, der Enttäuschung und der Hoffnung trotz aller Enttäuschung des Emigranten berichtet.

W. E.

ERNEST HAMBURGER: Juden im öffentlichen Leben Deutschlands. Regierungsmitglieder, Beamte und Parlamentarier in der monarchischen Zeit 1848–1918 = Schriftenreihe wissenschaftlicher Abhandlungen des Leo Baeck-Instituts, Band 19. Tübingen 1968. Verlag J. C. B. Mohr (Paul Siebeck). XXIV und 595 Seiten.

Ein umfangreiches und vielgestaltiges Material hat der Verf., an dem Thema durch seine Tätigkeit im höheren Verwaltungsdienst und als Parlamentarier auch persönlich interessiert, in dem vorliegenden Band erschlossen. Die Eingliederung der Juden in Regierung, Verwaltung und Rechtsprechung vollzog sich nur langsam und etappenweise. Wenn auch die Praxis hinter der Gesetzgebung zurückblieb, ihr zuweilen sogar widersprach, so wurden doch im Laufe des 19. Jahrhunderts eine nicht gar so unbedeutende Schar Juden in diese staatlichen Organe aufgenommen, insbesondere dann, wenn man auch die dazu rechnet, die ihrer Abstammung nach Juden waren, aber sich hatten taufen lassen. Der Verf. bemerkt zu diesem Thema: „Die Beschränkung der Darstellung auf Mitglieder der jüdischen Religionsgemeinschaft wäre unter dem Aspekt der behandelten Zeit nicht vertretbar. Während des größten Teils dieser Zeit wurden auch die aus dem Judentum ausgeschiedenen Juden von ihrer Umwelt als Juden angesehen“ (S. IX). Der Verfasser spricht mit Recht von den Schwierigkeiten, den in Frage kommenden Personenkreis zutreffend zu ermitteln. Die Handbücher der Parlamente verzeichnen nur dann die Religionszugehörigkeit, wenn die Abgeordneten dazu selbst Angaben gemacht haben. Die Mitteilungen in der

jüdischen Presse und in Lexika sind teils unvollständig, teils irreführend. Die Leistung, die der Verfasser mit der Erschließung des Materials bietet, kann man daher nur dankbar begrüßen. Er hat sein Werk in drei Kapitel gegliedert: Juden in Regierung und Verwaltung; Juden als Wähler, Juden als Abgeordnete. Er beginnt mit einer allgemeinen Einführung in die Geschichte der Emanzipation bis zu ihrer konsequenten Realisierung. In zahlreichen einzelnen Porträts gibt er dann Auskunft über die wichtigsten jüdischen Persönlichkeiten in den fraglichen Ämtern. Er gibt Auskunft über die Wählersympathien der Juden, aber auch über die Geringfügigkeit ihres Einflusses auf das Wahlergebnis. Ein wichtiges Buch liegt damit vor über die politische Bedeutung der Juden im Deutschland des 19. und in den Anfängen des 20. Jahrhunderts.

W. E.

FRANZ HUNDSNURSCHER, GERHARD TADDEY: Die jüdischen Gemeinden in Baden. Denkmale, Geschichte, Schicksale. Herausgegeben von der Archivdirektion Stuttgart. (Veröffentlichungen der Staatlichen Archivverwaltung Baden-Württemberg Band 19.) Stuttgart 1968. Verlag W. Kohlhammer. XVII und 327 Seiten mit 225 Abb. und einer Karte.

Die großangelegte Untersuchung schließt sich an das Werk Paul Sauers über „Die jüdischen Gemeinden in Württemberg und Hohenzollern“ an (vgl. meine Besprechung im FR XIX, 69/72, S. 146/147).

Gerhard Taddey gibt in seiner Einleitung einen vorzüglichen Überblick über die Geschichte der Juden im Raum Baden vor der Gründung des Großherzogtums, in der Zeit von 1806 bis 1933 und während der Zeit des Nationalsozialismus. Die ältesten Urkunden, die Juden im Gebiet des ehemaligen Badens betreffen, stammen aus dem 13. Jahrhundert. In welcher Weise das hohe und späte Mittelalter für die Juden dann zu einer Zeit der Verfolgung wurde, wird vom Verfasser an zahlreichen Beispielen durch die Jahrhunderte gezeigt. Das Maß von Verfolgung und Toleranz wechselte je nach Gebiet und Herrscher. Interessant ist, daß die berühmte Schrift des preußischen Kriegsrats von Dohm „Über die bürgerliche Verbesserung der Juden“ (1781) und das Gesetz Kaiser Josefs II. über die Rechtsstellung der Juden vom gleichen Jahr Markgraf Karl Friedrich zu Rundfragen über Möglichkeiten zur Erleichterung ihrer Stellung veranlaßte. 1801 erschien dann Holzmanns „Bericht über die bürgerliche Verbesserung der Juden in den Fürstlich Badenschen Landen“, eine Denkschrift, die jedoch leider ohne praktische Auswirkungen blieb. Erst das sogenannte Judenedikt von 1809 vermittelte eine gewisse, wenn auch nicht volle Gleichberechtigung; die Zeit der Restauration nach dem Wiener Kongreß brachte jedoch eine spürbare Stagnation und Rückschritte mit sich. Erst die Julirevolution von 1830 setzte den Emanzipationsprozeß wieder stärker in Bewegung. 1848 brachte endlich eine Verfassungsänderung den Juden die ersehnte staatsbürgerliche Gleichberechtigung. Doch trotz der nun verstärkt einsetzenden praktischen Fortschritte der Gleichstellung blieb ihre Stellung insgesamt problematisch. Wirtschaftliche Depressionen und Antisemitismus gingen Hand in Hand. Die Zahl der jüdischen Gemeinden, seit 1827 um 7 auf 177 vermehrt, verringerte sich stetig. 1933 bestanden noch 133. Die Zahl der Israeliten nahm gegenüber 1900 um 8 % ab – bei einer allgemeinen Bevölkerungszunahme um 23,8 %. Dies

war die Situation bei der Machtergreifung. Der – bis dahin vorwiegend latente – Antisemitismus schlug nun wieder in heftige Verfolgung um. 1940 wurden Baden und Pfalz als erste Reichsgebiete „judenrein“ gemacht. Nach der berüchtigten „Wagner-Bürckel-Aktion“, die den Großteil der badischen Juden nach Gurs, seit 1942 von dort meist nach Auschwitz und Lublin-Maidanek führte, lebten in Baden noch 820 Juden (1925: 24064), bis auch sie noch im Frühjahr 1945 nach Theresienstadt deportiert wurden.

Die detaillierten Gemeindegeschichten stammen größtenteils von Franz *Hundsnurscher*. In dankenswerter Weise fassen sie den heutigen Forschungsstand auf der Grundlage der ortsgeschichtlichen Literatur ausgezeichnet zusammen. Unter den Darstellungen ragen insbesondere die über Breisach, Freiburg, Heidelberg, Karlsruhe, Konstanz, Mannheim, Offenburg, Pforzheim, Weinheim und Wertheim heraus. Ihr Inhalt kann hier aus Raumgründen nicht referiert werden. Sie werden gewiß der Ortsgeschichtsforschung die Anregung geben, die für manche Orte bedauerlicherweise bestehenden Rückstände aufzuholen.

Ein sehr umfangreicher Bildteil zeigt mit 225 Aufnahmen die bedeutsamen Denkmale der jüdischen Gemeinden Badens.

Die drei vorhergehenden Bände der „Dokumentationsstelle zur Erforschung der Schicksale der jüdischen Bürger in Baden-Württemberg 1933-1945“ haben wie auch dieser für die neueste Zeit auf Nennung von Personennamen verzichtet. Dieser verständliche, wenngleich umstrittene Entschluß hat allerdings dazu geführt, daß selbst der Name des NPD-Landesvorsitzenden und Abgeordneten Wilhelm Gutmann, dessen heftige antisemitische Aktivität im „Dritten Reich“ mittlerweile nicht nur gerichtsnotorisch ist, sondern auch allgemein in die Presse Eingang gefunden hat, in der Gemeindegeschichte von Tiengen, Kreis Waldshut, nicht auftaucht.

Staatsarchivdirektor a. D. Prof. D. Dr. Dr. h. c. Max *Miller*, unter dessen Oberleitung dieses ganze, bisher in der Bundesrepublik einzigartige Dokumentationswerk der Forschungsstelle stand, schreibt in seiner Einleitung: „Wie schon das Buch über die jüdischen Gemeinden in Württemberg und Hohenzollern dem Andenken dieser Gemeinden gewidmet war, so soll auch dieses Buch der Erinnerung an die untergegangenen jüdischen Gemeinden dienen. Ohne Beschönigung oder Übertreibung soll der heutigen Generation eine zuverlässige Kenntnis vom Schicksal dieser Gemeinschaften vermittelt werden. Nur aus ihr erwächst die echte Toleranz, die nicht Ungültigkeit ist, vielmehr Entschiedenheit dort, wo Leben, Freiheit und Ehre der Mitbürger durch die Intoleranz anderer gefährdet werden.“ A. Götz v. Olenhusen

ANTON KEIM (Hrsg.): Tagebuch einer jüdischen Gemeinde 1941–1943. Mainz 1968. v. Hase und Köhler-Verlag. 112 Seiten.¹

Bei der Sichtung von Akten der von den Machthabern des Dritten Reiches erzwungenen Reichsvereinigung der Juden in Deutschland stieß der Vorsitzende der Jüdischen Gemeinde Mainz, Alfred Epstein, auf das Gemeindetagebuch der Kriegsjahre, die zugleich die Jahre des langsamen Untergangs der Jüdischen Gemeinde waren.

Der letzte Eintrag vermerkt: „Am 7. Januar 1944 wurden alle in Deutschland lebenden jüdischen Witwen verhaftet und in Sammeltransporten nach Theresienstadt deportiert.“ Der Initiative von Herrn Epstein ist es zu verdanken, daß dieses Gemeindetagebuch veröffentlicht wurde, dessen nüchterner Wortlaut die Tragödie der Juden in Deutschland schmerzlicher und nachdrücklicher beschwört, als lautes Klagen es vermöchte. Der Herausgeber hat es verstanden, durch seinen Kommentar den Sinn der verhüllenden Worte aufzudecken. Das Schicksal der Mainzer Gemeinde ist exemplarisch. Was für sie gilt, trifft auch für die anderen jüdischen Gemeinden in Deutschland zu. Mit Recht zitiert der Hrsg. die für das ganze Reichsgebiet gültigen Gesetze und Verordnungen. Das Mainzer Tagebuch ist aber auch deshalb von größtem Interesse, weil die dortige Stelle der Reichsvereinigung auch über die Juden in anderen Städten des Landes Hessen-Darmstadt Auskunft geben mußte. Dieses wichtige zeitgeschichtliche Dokument sollte recht viele Leser finden.

W. E.

WERNER KRAFT: Franz Kafka. Durchdringung und Geheimnis. Frankfurt am Main 1968. Suhrkamp-Verlag (Bibliothek Suhrkamp 211). 215 Seiten.

Unter den vielen Kafkastudien verdient das Buch von Werner Kraft besondere Beachtung. Es ist aus langjähriger Vertrautheit mit dem Werk des Dichters entstanden. In der Vorbemerkung erwähnt der Verfasser, daß die Entstehung seines Buches schon auf die dreißiger Jahre zurückgeht, wenn es auch erst in den letzten Jahren seine endgültige Fassung erhalten habe. Er erstrebe nicht ein Buch, das das Werk und die Erscheinung Kafkas als Ganzes erfaßt. Einzelnes sollte deutlicher sichtbar werden. Der Verf. nahm sich vor, Kafka durch Kafka zu interpretieren, verzichtete darum darauf, die gesamte, schon fast unüberschaubar gewordene Kafka-Literatur zu benutzen. Immerhin kann er sehr ausführlich sich mit der Literatur auseinandersetzen, wenn es um eine ihm sehr wichtige Frage geht. In dem Kapitel „Der Mensch ohne Schuld. Ein Brudermord“ gibt er folgende Beschreibung von Kafkas Prosa. Sie „läßt sich stilistisch als die Tendenz verstehen, die Einfalt des Sprichworts zu erreichen, in welcher die Sprache das Alte, das bis zur Tautologie Selbstverständliche zu sagen vermag: das Neue, das Glühen Schmars vor einem Mord“ (S. 24). Dazu macht der Verf. folgende Anmerkung: „Karl Kraus schrieb 1917 in ‚Nachts‘ (Fackel Nr. 445 ff., S. 9) den Satz: ‚Ein Sprichwort entsteht nur auf einem Stand der Sprache, wo sie noch schweigen kann.‘ Daß Kafka Sprichwörter *erfindet*, zeugt für das Fiktive seines Zusammenhanges mit der Tradition. Dennoch deuten seine sprichwortnahen Wendungen auf die Grundsicht des Schweigens, dem die Sprache entspringt“ (S. 199). Daran schließt nun der Verf. einen achtseitigen Exkurs über Karl Kraus, sein Urteil über Kafka, Kafkas Urteil über Karl Kraus an. In diesem Exkurs stellt der Verf. ganz deutlich das Problem der deutsch-jüdischen oder jüdisch-deutschen Symbiose heraus, verschärft durch die Tatsache, daß sowohl Karl Kraus als auch Franz Kafka antijüdische Komplexe hatten, wobei freilich diese antijüdischen Komplexe bei den beiden sehr verschiedener Art waren. Der antijüdische Komplex Kafkas „entspringt nicht dem Maßstab des Germanentums oder des Christentums, sondern ausschließlich dem des Judentums.

¹ Entnommen mit Erlaubnis der Schriftleitung aus „Emuna“ (III/2), Juni 1968. S. 116.

Am Judentum baut sich Kafka auf, an ihm verwirft er sich. Hier ist er Karl Kraus überlegen, der das Judentum in seiner Jugend hinter sich ließ und dem das „offene System“ seiner Gedankenwelt erst kurz vor dem Tode unter dem antimoralischen Druck Hitlers erlaubte und gebot, sich frei zum Judentum zu bekennen, dem er entwachsen war, obwohl er immer im Namen des Judentums sprach, wenn er das Schärfste gegen die Juden seiner Zeit sagte“ (S. 207 f.). Allein schon um dieser zum Nachdenken zwingenden Sätze willen verdient das Buch von Werner Kraft, gründlich gelesen zu werden. Doch darüber hinaus gibt es noch vieles Weiteres, das zum Lesen einlädt. Werner Kraft war mit Walter Benjamin¹ befreundet, der sich ebenfalls mit Kafkas Werk beschäftigt hat. Werner Kraft nimmt in seinen Anmerkungen dazu Stellung. Wenn F. Beissner seinen Spott über die zahllosen Kafkadeutungen ausgießt, dann repliziert der Verf. mit dem Hinweis darauf, wie Benjamin arbeitete. „Benjamin richtet den Blick auf Einzelnes, um Erstaunliches zu gewahren“ (S. 213). Unter anderem geht der Verf. auf die vielumstrittene Frage ein, ob es Christliches bei Kafka gebe. Er bestätigt, daß es eindeutig christliche Motive bei ihm gibt, macht aber darauf aufmerksam, daß diese neben anderen stehen, die mit dem Christentum nichts zu tun haben. Eine einlinige Interpretation würde daher fehlgehen. Die Mehrdeutigkeit Kafkas erzwingt den wiederholten Ansatz zur Neuinterpretation. Dazu hat Werner Kraft mit dem kleinen Band der Bibliothek Suhrkamp einen gewichtigen Beitrag geleistet.

W. E.

BERNARD MALAMUD: Der Fixer. Roman. Aus dem Amerikanischen von Herta Haas. Köln 1968. Kiepenheuer & Witsch. 361 Seiten.

Bernard Malamud, einer der bedeutendsten Erzähler der USA, schildert gerne die Welt der kleinen Leute, um am scheinbar Zufälligen das Schicksalhafte darzustellen. Zu seinem 1966 veröffentlichten Roman „Der Fixer“, der jetzt auch in deutscher Übersetzung vorliegt, wurde er durch den Ritualmordprozeß angeregt, der gegen Mendel Beilis (1874–1934) geführt wurde. Nach zweijähriger Prozeßdauer wurde Beilis schließlich am 13. April 1913 freigesprochen. Sein Prozeß hatte die Aufmerksamkeit der Weltöffentlichkeit erregt, Schriftsteller und Geistliche traten für ihn ein. Nach seinem Freispruch wanderte Beilis zunächst nach Erez Israel, später in die USA aus. Das Verhängnis des Prozesses, die Aussichtslosigkeit oder Fast-Aussichtslosigkeit, die Mauer der Vorurteile zu durchbrechen, hat Bernard Malamud zum Gegenstand seines Romans gemacht. Den Prozeß erleidet ein Fixer. Mit diesem Wort ist ein Gelegenheitsarbeiter gemeint. Der Fixer nimmt jede Arbeit an, die sich ihm bietet, sofern sich ihm nur eine Arbeit bietet, wirkt als Glaser und Klempner. Aber das Städtle hat ihm nur wenig Arbeit, noch weniger Nahrung zu bieten: Darum zieht er nach Kiew, einer Stadt, die ihm zum Verhängnis werden soll. Mit dem Ausgeliefertsein an das Verhängnis, mit dem Hinnehmenmüssen einer passiven Rolle setzt der Roman bezeichnenderweise ein: „Von dem kleinen, kreuzförmig unterteilten Fenster seines Zimmers über dem Stall der Ziegelei sah Jakow Bok (das ist

der Fixer) in der Frühe dieses Morgens etliche Leute in ihren langen Mänteln irgendwohin laufen, alle in dieselbe Richtung. Weh is' mir, dachte er beunruhigt, irgend etwas Schlimmes ist geschehen.“ So lauten die beiden ersten Sätze. Alles schlägt dem Fixer zu seinem Unglück aus, auch das scheinbare Glück erweist sich immer wieder zuletzt doch als ein Unglück, bis das Netz der Indizien sich um ihn zusammengezogen hat. Den Fixer trifft sein Schicksal um so härter, als er sich glaubensmäßig nicht mehr an sein Judesein gebunden fühlt. Er bezeichnet sich selbst als einen Freigeist. Aber er muß erfahren, daß das seine Umwelt wenig beeindruckt. Der Prozeß ist für ihn eine Leidens- und Läuterungszeit. Der Fixer bleibt sich selbst treu, eine Selbstbezeichnung wider sein besseres Wissen kann ihm nicht abgerungen werden. So bleibt er doch der Stärkere, auch wenn das Ende des Prozesses im Roman offenbleibt.

W. E.

ALFRED NEUMEYER: Lichter und Schatten. Eine Jugend in Deutschland. München 1967. Prestel-Verlag. 300 Seiten.

Ein bezauberndes Buch! Vielleicht erwartet der Leser zunächst nur die Erinnerungen eines Deutschen aus hochgebildetem und kultiviertem Hause, den die Hitler-Zeit dazu nötigte, sich eine neue Heimat im fernen Kalifornien zu suchen. Diese Erwartung wird erfüllt, aber sie wird in mehr als einer Hinsicht weit übertroffen, ja das Wertvollste und Großartigste an den Aufzeichnungen des etwa siebzigjährigen Verfassers ist damit noch gar nicht bezeichnet. Es liegt vor allem im Bereich des Künstlerischen, der Sprache, der Deutung dessen, was Alfred Neumeyer erlebt und erfahren hat. „Schmerzlose Liebe erfüllt mich“, heißt es einmal bei ihm, „und prüfendes Verstehen“. In der Tat spricht eine wunderbare Überlegenheit aus diesen Seiten; von schwerem eigenem Erleben wird nur am Rande, von demjenigen nächster Angehöriger gar nicht gesprochen. Statt dessen erfahren wir unendlich viel und Wesentliches von allgemeinen, uns alle angehenden und tief berührenden Dingen, von Entwicklungen, die auch manche von uns mitgemacht, von Menschen, die auch uns etwas bedeutet, von Stätten, die auch wir geliebt haben. Das Kapitel „Schule, Schüler, Lehrer“ ist ebenso meisterhaft, wie dasjenige „Masse und Gruppe“. Allgemeingültiges aussagt, soziologische Tatsachen, politische Wahrheiten, etwa über die Rolle der bündischen Jugendbewegung, nationaler oder militärischer Ideen und Kreise, denen der Autor nahestand oder angehörte.

Als Sohn eines hoch angesehenen juristischen Ordinariums der Münchener Universität herangewachsen und ganz uneingeschränkt in bayrisches und preußisch-deutsches Staatsbewußtsein Bismarckscher Prägung integriert, erlebte er die Religion als Kind zunächst nur durch die Vermittlung katholischer Dienstmädchen und eines nicht ohne Humor, aber liebevoll gezeichneten Großvaters, der fest im Judentum wurzelte, gewann jedoch mit den Jahren eine aufrichtige Verehrung für die jüdische Religion, „die reinste Form der Gottesverehrung“, auch wenn das eigene Wesen „nicht ohne Schmerzen“ dem Gottesglauben entwachsen war. Dennoch sah der Verfasser in ihm „ein historisches und ein psychologisches Phänomen von höchster kultureller Fruchtbarkeit“, und so vermögen seine Aufzeichnungen auch dem Gläubigen viel zu geben.

¹ Vgl. FR XIX, 69/72, S. 137 f.

Wir erleben das geistige Heranreifen Alfred Neumeysers mit, 'die bildende Macht des historischen Studiums' und was ihm Lehrer wie Paul Joachimsen oder Karl Rothbücher gegeben, von dem das warnende Wort aus der Zeit der Diktatur Kahr stammt: 'Am deutschen Professor wird die Universität in der Krise zugrunde gehen.' Aber auch die Warnung vor der 'Vergötzung des Staates' durch einen seiner Lehrer und vor dem 'Mauldeutschtum' wird für den jungen Alfred Neumeyer, der es zum 'Wehrkraftler' und später zum Zeitfreiwilligen bringt, ein entscheidendes Bildungserlebnis: schon beim Kapp-Putsch und später wieder bei seiner Haltung gegenüber dem Faschismus und dessen Führer bewährt sich seine echte und tiefe Humanität.

Nach München ist es Berlin, das ihn geprägt hat: 'sofort schlug mich Preußen in seinen Bann'. Schönheit und Schwermut der märkischen Landschaft, Potsdam und Sanssouci, aber auch die Welt der Berliner Universität, der Theater und Museen werden liebevoll gezeichnet; hervorragende Gestalten jener zwanziger Jahre, die man heute gern 'die goldenen' nennt, treten auf: Romano Guardini, Oskar Loerke, Eduard Spranger und vor allem die bedeutendsten Vertreter der Kunstgeschichte, die den Verfasser mehr und mehr in ihren Bann schlägt. Auf zarte Weise wird auch sein geselliger Umgang, seine jeweiligen Vermieter, Arbeitgeber und Beschäftigungen sowie erste Begegnungen mit dem Weiblichen geschildert, die endlich 1926 für den jungen Stipendiaten am Deutschen Kunsthistorischen Institut in Florenz zur beglückenden Verlobung mit einer Berlinerin führten.

Lehrjahre in Hamburg und wiederum in Berlin, eine Tätigkeit beim Reichskunstwart Erwin Redslob und zwei Jahre an der Bibliotheca Hertziana in Rom bringen viele neue Erlebnisse und Begegnungen von Wert. Ludwig und Ernst Robert Curtius treten in Erscheinung, aber auch geistliche und weltliche Hierarchie im damaligen Italien und vor allem seine herrliche Landschaft. Im Münchener Elternhaus wird der erste Sohn geboren: 'wie hätten wir ahnen können, welchen Lauf das Schicksal nehmen würde? Seine drei Söhne, meine Enkel' – schreibt der Verfasser – 'können diese deutsch geschriebenen Zeilen nicht mehr lesen.'

Im Schlußkapitel, bis zur Abreise ins Exil 1935 führend, werden nun die letzten Jahre in Deutschland dargestellt, äußerlich mit der Habilitation in Berlin 1931, musealer Arbeit und erfolgreicher dichterischer Produktivität neue Höhepunkte setzend, innerlich gekennzeichnet durch das sich anbahnende Unheil, einsichtsvolle Stellungnahme – zum Beispiel als Mitglied des Reichsbanners neben Hans Simons, dem Direktor der Hochschule für Politik und Sohn des Reichsgerichtspräsidenten – und verzweifelte, zunächst fast hoffnungslose Bemühungen, sich und die Seinigen jenem Verhängnis zu entziehen. Das Urteil des Verfassers über diese schwere Zeit bleibt gerecht: 'Von keinem Studenten habe ich je ein unwürdiges Wort vernommen, was immer hinter der Szene gespielt haben mag, ganz im Gegenteil, viele ließen mich wissen, daß ihre Sympathie dem bedrängten Lehrer gehörte.' Und ein andermal heißt es: 'Die Geschichte der deutschen Verbrechen ist inzwischen oft, die der Taten der Edlen noch nicht genügend geschrieben worden.' Bitterkeit freilich wird fühlbar, wo Alfred Neumeyer zwischen dem 'gläubigen Nationalsozialisten der jungen Generation' und den 'Autosuggestionen und der Persönlichkeitskapitulation der Älteren' unterscheidet: 'Im

ganzen war der Zusammenbruch der deutschen Universitäten ein trauriges Kapitel, in dem die apolitische, romantische und blind obrigkeitstreue Natur des deutschen Professors zutage trat.' Das Wichtigste aber in diesem Abschnitt ist wohl die allmähliche, unendlich schmerzhaft Ablösung des Autors von dem 'Paradies seiner Jugend' im äußerlichen wie im geistigen Sinne: 'Die Juden werden nicht mehr in nennenswerter Zahl nach Deutschland zurückkehren, und Deutschland wird um ihre guten und schlechten Eigenschaften ärmer sein.' Der Schreiber dieser Zeilen hat beim Vater Alfred Neumeysers im Sommer 1926 die Vorlesung 'Völkerrecht' gehört, der er viel verdankt; seine Nachschrift bewahrt er noch heute. Vom erschütternden Ende dieses bedeutenden Gelehrten, dessen eines Hauptwerk 'Die gemeinrechtliche Entwicklung des internationalen Privat- und Strafrechts bis Bartolus' gerade jetzt wieder neu gedruckt werden soll (J. Schweitzer Verlag, Berlin 30), erfuhr er erst aus Marianne Webers Lebenserinnerungen: Karl Neumeyer und seine Gattin wählten in München während des Krieges in auswegloser Lage den Freitod. Nun ist das Buch des Sohnes nicht nur eine Beglückung, sondern auch Anlaß zur Selbstprüfung und ein Aufruf zu eigenem Tun. Er spricht einmal von der 'Unschuld des Lebendigen im Schuldgewebe der Geschichte', und daß mit jeder Generation erneut das Morgenlicht über den Horizont steige, 'aber nachts liegt der Rauch der Brandruinen über ihnen'. Wie wird unsere, wie wird die kommende Generation dieses Morgenlicht nutzen?

Hans Thieme

ROY OLIVER: Martin Buber. Der Wanderer und sein Weg. (Englischer Titel: The Wanderer and the Way. The hebrew tradition in the writings of Martin Buber. London 1968. Horovitz Publishing Company Ltd. Übersetzung von Dorothea Fischer-Barnicol). Mit einem Vorwort von Hans Fischer-Barnicol. Heidelberg 1968. Verlag Lambert Schneider. 168 Seiten.

PINCHAS ERICH ROSENBLÜTH: Martin Buber. Sein Denken und Wirken. (Herausgegeben von der Niedersächsischen Landeszentrale für Politische Bildung, 1968; Gesamtedaktion: Dr. Hansgeorg Loebel, Hannover. Druck: Sponholtz Druckerei und Verlagsanstalt, Hannover-Westerfeld). 88 Seiten.

Eine bedeutende Gestalt und ein umfangreiches Werk verlangen stets nach helfender Einführung, nach überschaubarer Gliederung, nach Verständlichmachung. Jeder weiß, wie schwer ein Unternehmen dieser Art im Grunde ist. Es ist nicht möglich – meist nicht möglich –, ein vielfältiges Werk in Kurzfassung zu geben. Es ist auch nicht möglich, eine lange Zeit des Lebens gleichsam auf wenige „Punkte“ zu konzentrieren. Gestalt und Werk werden gezwungenermaßen vereinfacht. Genau das Besondere, das Eigentliche, das je wieder verschieden Auszeichnende wird generalisiert, schablonisiert.

Angesichts dieser Gefahr wird man *Oliver* wie *Rosenblüth* dankbar zuerkennen dürfen, daß sie unter den gegebenen Voraussetzungen gute Arbeit geleistet haben. Es ist ihnen gelungen, den zahlreichen Gefahren der Vereinfachung zu entgehen und in der Kürze ein lebendiges Bild von Gestalt und Werk Martin Bubers zu geben. Die beiden kleineren Bücher ergänzen sich sogar recht gut – und was schadet es, wenn manches in verschiedener Form und Kommentierung geboten wird? – Wenn Rosenblüth zuweilen (z. B. S. 26 f.) sehr stark die „Gegnerschaft“

Bubers gegenüber dem Gestalt-, Form- und Gesetzhafte im Bereich von „Religion“ hervorhebt und kritisiert, so wüssten wir hier noch ein Wort des Erklärens zu dieser „Haltung“ Bubers: immerhin dürfte es von einiger Bedeutung sein, sich zu vergegenwärtigen, daß offensichtlich quer durch alle „Religionen“ und „Konfessionen“ nicht die schlechtesten Vertreter der menschlichen Gesellschaft meistens Gegner des Wohl- und Festgefühten zu sein scheinen ... O. K.

WALTER W. JACOB OPPENHEIMER: Jüdische Jugend in Deutschland. München 1967. Juventa-Verlag. 207 Seiten.

Die sozialpsychologische Untersuchung des Verfassers, eine Züricher Dissertation, fußt u. a. auf den Erfahrungen, die dieser in den Jahren 1956 bis 1959 und 1961/1962 in der jüdischen Jugendarbeit sammeln konnte. Sie setzt die – leider kleine – Reihe der Darstellungen fort, die insbesondere in der soziologischen Dissertation Harry Maors „Über den Wiederaufbau der jüdischen Gemeinden in Deutschland seit 1945“ (Mainz 1961) einen vorläufigen Höhepunkt erreicht hat. „Knapp 4000 jüdische Kinder und Jugendliche im Alter von 0 bis 20 Jahren leben zur Zeit in Deutschland, rund 2600 in den sieben ‚Großgemeinden‘ Berlin, Frankfurt/M., München, Hamburg, Köln, Düsseldorf und Stuttgart; der Rest ist zerstreut über 80 ‚Mittel-‘, ‚Klein-‘ und ‚Diaspora-Gemeinden‘ in einigen hundert Städten und Ortschaften in der ganzen Bundesrepublik“ (S. 167).

Nach Oppenheimer orientieren sie sich neben der Identifizierung mit deutschen Leitbildern an jüdisch-traditionellen und -modernen Vorstellungen im Sinne einer „doppelten Loyalität“. Durch die tragischen Ereignisse der Vergangenheit entstehen hier allerdings besondere seelische Konfliktlagen, die sich bis zu psychosomatischen Störungen steigern können.

Oppenheimer hat die äußeren Gegebenheiten (Alter, Wohnort, Geburtsländer, Sprachen, Schulen usw.), die Stellung der Eltern, die Beziehungen der Kinder zu ihren Eltern, die schulischen Einflüsse und die Beziehung zu den jüdischen Bräuchen durch umfangreiche Befragungen festgestellt und statistisch ausgewertet und interpretiert.

Als etwas problematisch erscheint die Untersuchungsmethode. Der Verf. hat sich grobenteils auf Befragungen von Ferienkindern und Jugendgruppen der „Zionistischen Jugend in Deutschland“ gestützt. Ob dies ein wirklich repräsentatives Bild ergibt, müßte diskutiert werden. Denn die Gruppen stellen doch möglicherweise bereits eine Auswahlgruppe dar, deren Zusammensetzung nach heterogenen Kriterien erfolgte, die das Ergebnis der Arbeit beeinträchtigt oder ihm jedenfalls eine bestimmte Richtung gegeben haben könnten. Aber eine eingehende Auseinandersetzung – etwa auch mit den Fragebogen und der sonstigen Methode der Interviews – würde den Rahmen dieser Rezension überschreiten. Auf jeden Fall vermittelt die Arbeit besonders auch für das deutsch-jüdische Verhältnis und seine Nachwirkungen in der heutigen jüdischen Jugend wichtige Aufschlüsse, die der Jugendarbeit zugute kommen sollten.

A. Götz v. Olenhusen

LEO PRIJS: Die Jeremia-Homilie. Pesikta Rabbati Kapitel 26. Eine synagogale Homilie aus nachtalmudischer Zeit über den Propheten Jeremia und die Zerstörung des Tempels. Kritische Edition nebst Übersetzung

und Kommentar. W. Kohlhammer-Verlag Stuttgart-Berlin-Köln-Mainz 1966. 102 Seiten.

Aus dem Vorwort erfahren wir, daß diese Arbeit von der philosophischen Fakultät der Universität München als Habilitationsschrift angenommen wurde. Für den Druck wurde sie nochmals revidiert und erweitert.

Mit der Lektüre dieses Buches betritt der Christ eine ihm völlig fremde Welt, die des synagogalen Lebens, näherhin der Homilien (Ansprachen), die beim synagogalen Gottesdienst gehalten wurden. Diese Homilien gehören der Haggada an. Die Haggada ist einer der drei Zweige der jüdischen Traditionswissenschaft, eine erbauliche Literatur im weitesten Sinn des Wortes, Historisches, Anekdotisches und volkstümliches Gut umfassend. Sie ist sowohl im Talmud wie auch in selbständigen Haggada-Kompilationen überliefert. Eine solche Haggada-Kompilation ist auch die Pesikta Rabbati = Große Sammlung (von Homilien). Sie entstammt der Mitte des 9. Jh. n. Chr. und ist vielleicht in Italien entstanden. Der Herausgeber ist unbekannt.

Ob Kap. 26, von dem gleich noch die Rede sein wird, anderen Ursprungs ist als die übrigen Teile der Sammlung, wie H. L. Strack (Einleitung in Talmud und Midrasch 1921 S. 206) wahrhaben möchte, darauf geht Prijs nur indirekt ein (S. 25 f.).

Kap. 26 dieser Sammlung machte Prijs zum Gegenstand seiner Studie. Er zählt die Pesikta-Drucke auf und behandelt die einzelnen Textzeugen, von denen er mit guten Gründen für seine Ausgabe die Handschrift MS Parma Nr. 1240 (jetzt 3122) wählt. Leider existiert eine Ausgabe der gesamten Pesikta Rabbati nach dieser Handschrift immer noch nicht, was schon H. L. Strack a. a. O. (S. 206) bedauerte. Auf S. 79–96 bringt Prijs den hebräischen Text von Kap. 26 mit kritischem Apparat. Daß er gerade dieses Kapitel wählte, hatte „rein inhaltliche Gründe. Dieses Kapitel bildet ein in sich geschlossenes Ganzes, welches das Leben Jeremias und die Zerstörung des Tempels zum Gegenstand hat, natürlich in midraschischer Sicht. Da der Prophet sein Schicksal, im Midrasch noch mehr als im biblischen Bericht, mit dem Schicksal des Volkes identifiziert, ist der Bericht über die Tempelzerstörung mit dem Bericht über das Leben des Propheten eng verbunden. Das nationale Unglück wirft seine Schatten voraus bis auf des Propheten Geburt, deren Umstände zu Beginn des Kapitels legendenhaft ausgeschmückt werden. Auch die darauffolgenden Episoden aus dem Leben des Propheten stehen im Zusammenhang mit dem sich immer unaufhaltsamer ankündigenden Unglück; alle stehen sie für Jeremia unter negativen Vorzeichen: Vergeblich weigert sich Jeremia, seine undankbare Prophetenrolle anzunehmen; vergeblich warnt er das Volk und den König vor Sorglosigkeit dem Feind gegenüber. Nachdem das Unglück eingetroffen ist, der Tempel zerstört und das Volk exiliert ist, ist Jeremias Reaktion zunächst Klage und Trauer. Den Abschluß der Homilie bildet aber eine Vision des Propheten mit trostreichem eschatologischen Ausklang“ (S. 20 f.).

Auf S. 25 bis 77 werden Übersetzung und Kommentar geboten. Abschnitt für Abschnitt wird übersetzt und dann jeweils eine ausführliche Erläuterung gegeben. Die Übersetzung bereitete oft Schwierigkeiten, darum wurden je nach Bedarf die im kritischen Apparat vorgeschlagenen Verbesserungen aufgenommen, dagegen wurden kaum Konjekturen angebracht. Der Verfasser

macht darauf aufmerksam, daß vom philologischen Standpunkt aus im Kap. 26 verschiedene hebräische Wörter und Wendungen beachtenswert seien (S. 24).

Noch viel schwieriger gestalteten sich die Erläuterungen. Der Verfasser geht sehr gründlich vor, dank seiner genauen Kenntnis der Sprache dieser rabbinischen Literatur, der Praxis der Midraschim in der Behandlung und Erweiterung der biblischen Texte, der symbolischen Auslegung durch die Homileten, dank auch seines kritischen Sinnes, der ihn die phantasievollen Ausmalungen besonders am Beginn und am Ende der Homilie als solche erkennen und werten läßt. Im übrigen kommt manche scharfe Überlegung und Bemerkung dem Verständnis des biblischen Textes des Jeremiabuches zugute.

Für die praktischen Bibelerklärungen unserer Tage bedeutet diese Art synagogaler Homilien kaum noch etwas, wohl aber sind sie für uns nicht unwichtige Zeugen für jüdischen Glauben und Frömmigkeit und deren Pflege beim Sabbatgottesdienst.

Dr. Karl Krämer

MARGARETE SUSMAN: Das Buch Hiob und das Schicksal des jüdischen Volkes. Mit einem Vorwort von Heinrich Schlier und einer Einführung von Hermann Levin Goldschmidt. Herder-Bücherei Nr. 318. Freiburg i. Br. 1968. Verlag Herder. 238 Seiten.

Dazu schreibt die „Jüdische Rundschau Maccabi“¹:

„Ein außerordentliches Buch“, meint Heinrich Schlier, „eine jüdische Tat höchsten Ranges“, urteilt Hermann Levin Goldschmidt über das hier anzuzeigende Buch, die letzte große und wichtigste Arbeit der bekannten jüdischen Autorin Margarete Susman: „Das Buch Hiob und das Schicksal des jüdischen Volkes“.

Dieses Buch ist die Frucht einer lebenslangen und leidenschaftlichen Auseinandersetzung der Autorin mit dem Schicksal ihres Volkes; es stellt die Frage nach dem Sinn der Greuel, die dieses Volk erleiden mußte: Was hat Israel verschuldet, daß sein Gott millionenfachen Mord an ihm zuließ?

Es geht in dieser Fragestellung jedoch zugleich um viel mehr: um den Sinn jedes menschlichen Leidens, um die Sinnerhellung des persönlich unverschuldeten Schicksals schlechthin; das Schicksal des jüdischen Volkes ist das Schicksal des Menschen: hier, in Vietnam, in Biafra. Darum ist die lösende Antwort auch befreiend für jeden Menschen. Diese Antwort fand Margarete Susman im Buch Hiob. In der gewaltigen Dichtung des Alten Testaments enthüllte sich ihr mit jedem Lesen deutlicher: Das Schicksal Hiobs ist das Schicksal des jüdischen Volkes. Das Entsetzliche wird so verstehbar als Heim-Suchung, nicht als blindes Schicksal oder Zeichen einer Verwerfung.

Die Themen dieses Buches:

Die Enträtselung des Leidensweges des jüdischen Volkes – und damit jedes Menschen –, das tiefe Eindringen in das menschliche Urentsetzen Hiobs vor Gott mit seinem Anspruch, die neue und tiefe Interpretation des menschlichen Ringens um ihn und das Problem des Leides des „Gerechten“, nicht zuletzt die sichtbar werdenden geschichtlichen Dimensionen sind in klarem Stil und zupackender Sprache dargestellt.“

¹ Nr. 35, Basel, 30. 8. 1968.

Daß dieses 1948 in Zürich erschienene, lange vergriffene Buch nun zu zeitgemäßer Stunde in dieser Weise, zudem in solch ansprechendem Druck, zugänglich gemacht wird, ist der Herder-Bücherei sehr zu danken. Mögen viele Leser davon Gebrauch machen.

G. L.

FRIEDRICH THIEBERGER unter Mitwirkung von ELSE RABIN: Jüdisches Fest, Jüdischer Brauch. Ein Sammelwerk. Zweite Auflage. Nachdruck der im Jahre 1937 von den nationalsozialistischen Behörden beschlagnahmten und vernichteten Erstausgabe. Mit Nachträgen und Verbesserungen. Berlin 1967. Jüdischer Verlag. 486 Seiten.

Dieses Buch verdiente eine ausführliche Würdigung in einem größeren Aufsatz. Eine kurze Besprechung kann ihm kaum gerecht werden. Doch soll das Wichtigste hier gesagt werden.

Das Buch entstand in einer Zeit, als das Judentum in Deutschland in schwerster Bedrängnis war und Schlimmstes ahnen ließ. Es wurde durch Prof. Dr. Friedrich Thieberger 1935 angeregt – er ist leider 1958 gestorben und konnte diese Ausgabe nicht mehr erleben –, Dr. Kaznelson, der Leiter des Jüdischen Verlages in Berlin, griff den Plan auf und zog noch Frau Dr. Else Rabin aus Breslau (die noch während der Ausführung des Planes nach Haifa übersiedelte) als Mitherausgeberin heran. „Sie hat sich um die Auswahl der Mitarbeiter ein großes Verdienst erworben und wertvolle Anregungen aus ihrer reichen Kenntnis der Literatur gegeben“ (S. 5). Die Hauptarbeit leistete Thieberger, der den Grundriß entwarf, die Korrespondenz mit den Autoren, die Redaktion der Manuskripte, die endgültige Auswahl der Lektürestücke und vor allem die Abfassung der Anmerkungen durchzuführen und zu verantworten hatte. Dr. Kaznelson brachte alle Opfer, „um namentlich durch das reiche Material an Bildern und Noten das Buch zu einem Dokument jüdischer Kultur zu machen“ (S. 6). Leider fehlt ein eigenes Verzeichnis der vielen Mitarbeiter dieses Sammelwerkes mit genaueren biographischen Angaben. Ihre Namen können nur dem Inhaltsverzeichnis entnommen werden. Unter ihnen begegnen uns Max Wiener, Leo Baeck, Franz Rosenzweig, Max Brod, Franz Werfel, Martin Buber, Felix Salten, Thomas Mann, Moses ben Maimon, Moses Mendelssohn, Theodor Herzl, Max Grunwald, Stefan Zweig, Leopold Neuhaus, M. J. Bin Gorion, Berthold Auerbach, um nur diese zu nennen. Sie sind „Persönlichkeiten verschiedener religiöser Schattierung und verschiedenen literarischen Temperamentes“ (S. 6).

Im Vordergrund der Darstellungen steht die religiöse Kultur der aschkenasischen, d. i. der west- und osteuropäischen Juden, aber auch das sefardische Judentum der südeuropäischen Länder wurde berücksichtigt. „Es konnte keine Äußerung des religiösen Lebens geben, die, unbeschadet der persönlichen Glaubensentscheidung des Einzelnen, nicht als Stück der jüdischen Lebenskultur hätte betrachtet werden müssen“ (S. 6).

Das Buch will „ein Führer zu den religiösen Gütern des Judentums“ sein (S. 5). „Dem Suchenden soll es den Sinn unserer Feste und Bräuche erschließen, dem mit ihnen Vertrauten geschichtliche und gedankliche Zusammenhänge aufhellen“ (S. 5). Es war an das Deutsch sprechende und lesende Judentum Mitteleuropas ge-

dacht, dem die Verfasser in der Zeit der Not (1937!) geistige Hilfe bringen wollten (vgl. S. Hugo Bergmann in Schweizerisches Israelitisches Wochenblatt, Zürich, Nr. 24 1968, S. 29 f.). Durch den barbarischen Zugriff nationalsozialistischer „Gralshüter“, die das Buch beschlagnahmten und verbrannten, konnte es diesen seinen Zweck nicht erfüllen. Der Nachdruck von 1967 macht es jedoch möglich, dem staatlichen, kulturellen und religiösen Aufbau in Israel mit den Einsichten und Erkenntnissen zu Hilfe zu kommen, die dahingehend lauten, daß aller Wiederaufbau „nur mit jenen Anteilen geschehen“ kann, „die man aus den lebendigen Beständen des religiösen Kulturgutes hervorholt“. Und all den Nichtjuden, denen wirklich daran gelegen ist, das Judentum in seinem innersten Kern kennenzulernen und ihm damit gerechter zu werden, muß dieser Neudruck wie ein Geschenk vom Himmel erscheinen, da es in einzigartiger Weise zu einem vertieften Gespräch mit den Juden führen kann, zu einem Gespräch, das zur Seele des Judentums vordringt.

Ein ALLGEMEINER TEIL behandelt die religiöse Haltung (Thieberger), das jüdische Haus (Rabin), die Gemeinde (Ignaz Ziegler), Bau und Einrichtung der Synagoge (Max Eisler), die synagogale Musik (Arno Nadel), den jüdischen Alltag (David Feuchtwang). Thieberger spricht u. a. davon, „daß für den Menschen monotheistischer Haltung der religiöse Kern am tiefsten gelagert ist“ (S. 9). Rabin kommt in ihrem Beitrag auf die Hausweihe, die Mesusen, den „Mistrach“, ein Bild im Wohnzimmer als Zeichen der Gebetsrichtung bei der häuslichen Andacht, die Pflege häuslicher Kultur, die Speisegesetze, die Erziehung zum Gebet, zur Beobachtung des Gesetzes und damit zu einer Welt sittlicher Anschauungen besonders auch hinsichtlich der Ehe, „zu den Gesetzen eines veredelten Seins“ (S. 20), zu Gemeinschaft und zur Liebestätigkeit usw. zu sprechen. Ziegler gibt Auskunft über die fünf Gruppen von Aufgaben, die der Gemeinde gestellt sind: Religion, Unterricht, Wohlfahrt, Rechtspflege und nichtjüdische Umwelt. David Feuchtwang beginnt seine Ausführungen zum jüdischen Alltag mit dem Satz: „Für den jüdischen Menschen und die jüdische Gemeinschaft ist jeder Tag ein von der Göttlichkeit gegebener und geweihter“ (S. 51). Mit dem Gedanken an Göttliches, Geistiges, Sittliches wird er begonnen. Der jüdische Gottesdienst, privat oder gemeinsam, ist, seitdem er als Opferdienst erloschen ist, immer mehr Herzensdienst geworden, reiner Gebetsgottesdienst, der rein und stark in der Seele und im Herzen des Menschen wurzelt. Eine Gemeinde von „Zehn“ bildet die kleinste Öffentlichkeit, die fähig und würdig ist, daß in ihr Gott wohne und daß in ihrem Kreise alle religiösen Übungen vor sich gehen. „Wir beten Geschichte, erleben unser Schicksal gedanklich und im Gefühle täglich aufs Neue“ (S. 54) im Gemeindegebet. „Erziehung zu reinem, beseeltem Leben ... ist auch der Sinn und Wille der Segens- und Lobsprüche, welche der jüdische Mensch alltäglich bei so vielen Anlässen zu sagen hat“ (S. 55). Die Morgengebete bzw. der Morgengottesdienst der Synagoge mit seinen fünf Teilen, worunter sich auch das „Achtzehn“-Gebet befindet, mit all ihren Anliegen, zeigen, mit welchen Gedanken erfüllt der jüdische Mensch an sein Tagewerk gehen soll. Auch des Nachmittags- und Abendgebets wird gedacht. Dann wird noch nach Erwähnung einiger für das Beten zu beachtender Kleidervorschriften das „Kaddisch“ erörtert.

DER SABBAT ist Inhalt des zweiten Teiles des Buches (S. 71 bis 144). Einundzwanzig Beiträge erläutern ihn. Sie sind nicht nur grundsätzlichen, biblisch-theologischen und historischen Inhalts, sondern bringen auch Gedichte, erbauliche Erzählungen, Gesänge mit Noten, einen Bericht, „wie eine Torarolle geschrieben wird“ (S. 121) – sie steht ja im Mittelpunkt des Sabbatgottesdienstes –, eine Darlegung über die Gesetzeskundigen als Sittenlehrer und eine Auswahl aus einem Sittenbuch des 15. Jahrhunderts und zum Schluß eine Szene aus „Der ewige Sabbat“ von Jizchak Leib Perez. Nur kurz erwähnt seien die beigelegten Abbildungen über Torarollen, Sabbatgeräte usw.

Der dritte Teil behandelt DIE HOHEN FEIERTAGE (S. 145 bis 197). Das Neujahrsfest wird besprochen (S. 145 ff.), eine erbauliche Erzählung dazu folgt (S. 169 ff.). Der große Sühnetag (jom hakippurim mit einem Anhang, betitelt: jomkippur-Gebräuche) wird von Max Eschelbacher behandelt. Dazu kommen Erzählungen, Dichtungen, besonders die von Franz Werfel „Im Palaste des Hohen Priesters“, eine Legende, eine „Bußtag“ überschriebene Besinnung von Max Brod über den Besuch der Gräber der großen Lehrer und Weisen des jüdischen Volkes an den zehn Bußtagen zwischen Neujahr und Versöhnungsfest und eine wertvolle Abhandlung von Hermann Cohen über Leid und Erlösung. Auch sind wieder Abbildungen eingefügt. Die Erwägungen von Franz Rosenzweig über die Tage des Gerichts und von Martin Buber über das Gebetbuch müssen besonders hervorgehoben werden, ebenso „Der jüdische Erlösungsgedanke“ von Friedrich Thieberger.

Dem PESSACH ist der vierte Teil des Buches gewidmet (S. 198 bis 279). Zweiundzwanzig Beiträge beleuchten dieses Fest. Es ragen heraus die grundsätzlichen und historischen Ausführungen von Thieberger, die Betrachtung von Felix Salten „Auf dem Wege von Ägypten“ und drei Midraschim-Stücke als „Lektüre für den Sederabend“, „Kult und Moral“ von Michael Guttman, eine Art Ansprache zur „Passahnacht“ von J. Breuer, „Chassidische Geschichten“ von Martin Buber. Von den Erzählungen sei „Die Prüfung“ von Thomas Mann hervorgehoben. Besonders sei auf den Schlußteil hingewiesen: „Das Lied der Lieder“ in deutscher Übersetzung von Max Brod. Auch zu diesem Teil des Buches sind einige Abbildungen hinzugefügt.

SCHAWUOT ist der Titel des fünften Teiles des Buches (S. 280 bis 312). Wörtlich „Wochen“ bedeutend, ist das „Fest der Wochen“ gemeint, das sieben Wochen plus einen Tag nach dem Passahfest zu feiern ist, für die Christen das Pfingstfest. Biblisch war es, wie Max Dienemann darlegt, ein Erntefest, nach dem Verlust von Tempel und Land wurde es wie viele anderen Feste zur Geschichte Israels in Beziehung gebracht und wurde zum Fest der Offenbarung auf Sinai, damit zum Festtag der Tora schlechthin. Als „Lektüre für Schawuot“ kommen „Die zehn Worte mit Raschis Kommentar“ zum Abdruck, kommt Moses ben Maimon zu Wort über „Die Vorstellung von Gott“ und werden mehrere Midraschim-Texte angeführt. Weiter seien hervorgehoben „Die zehn Doppelworte“ aus dem Sohar und die Ausführungen von Zwi Perez Chajes über „Der jüdische Mystizismus“. Moses Mendelssohn ist mit dem Kapitel „Offenbarung und Denkfreiheit“ vertreten, Martin Buber mit dem Schlußteil seines Aufsatzes „Das Judentum und die neue Weltfrage“, betitelt „Das Zwie-

gespräch“. Aus Richard Beer-Hofmanns Schauspiel „Der junge David“ ist der szenische Prolog entnommen, der fast das ganze Buch Ruth wiedergibt. Eine Bildtafel zeigt die Festmelodien zu Schawuot.

Im *sechsten* Teil des Buches kommen SUKKOT UND DIE ANSCHLIEßENDEN FESTE zur Sprache (S. 313 bis 342). Es geht um das Laubhüttenfest und die an ihm übliche Wasserspende (vgl. Joh 7,37). Aus der Mischna und Gemara werden die maßgeblichen Ausführungen angeführt. Ein Erlebnisbericht über „Die Zeit unserer Freude“ von Shmarya Levin, eine Erzählung „Zwei Vermächtnisse“ von dem englischen Novelisten M. J. Landa und ein Gedicht „Im fremden Land“ von Chajim Nachman Bialik folgen. Daß am Laubhüttenfest auch das Schlußkapitel der Tora über den Tod des Moses vorgelesen wird, nahm Edmond Fleg zum Anlaß, eine Legende über diesen Tod zu schreiben, aus Midraschim und Sagen farbenreich gestaltet. Sie wurde in unser *Sammelwerk* aufgenommen. Man wird an Judasbrief Vers 9 erinnert. Die traditionelle Lektüre für den Sabbat des Laubhüttenfestes ist das Buch Kohelet. Darum wird eine sehr geschlossene Auswahl davon in der Übersetzung von M. Letteris in unserem Buch geboten. Die beigegebenen Bilder erläutern das Fest in anschaulicher Weise.

DIE FREUDIGEN TAGE bilden den *siebten* Teil unseres Buches (S. 343 bis 392). Sechs Beiträge beschäftigen sich mit dem Chanukkafest und denen, denen es gilt, den Makkabäern, vier mit dem Purimfest, einer mit dem Neumondfest (rosch chodesch), einer mit dem Baumfest am 15. Schewat (chamisha assar bischewat) – dazu das Gedicht „Bäume des Karmel“ von Martha Hofmann – und schließlich einer mit dem Fest Lag (= 33) Tage des Omerzählens (baomer); es ist eine Erzählung von Max Grunwald. Interessant ist, daß bei dem Gedenken an die Kämpfe und Siege der Makkabäer auch der heldenhaften Frauen dieser Zeit gedacht wird und sich dabei zeigt, daß im Volke im Zusammenhang mit den makkabäischen Freiheitskämpfen auch die Erinnerung an Judith fortlebt. Eine Beilage zeigt Melodien zum Chanukkafest.

Indes werden DIE TRAUERIGEN TAGE nicht vergessen. Ihre Darstellung ist im *achten* Teil unseres Buches enthalten (S. 393 bis 420). Es handelt sich um Erinnerungen an traurige Ereignisse in der Geschichte Israels und des Judentums, zumeist um die Erinnerung an die Zerstörung Jerusalems durch die Römer im Jahre 70 n. Chr. Diese Erinnerungstage werden als Fasttage gehalten. Darum sind mehrere Lesestücke zum Untergang Jerusalems aufgenommen; besonders beachtenswert Stefan Zweigs „Der Ewige Weg“ aus seiner dramatischen Dichtung „Jeremias“. Dazu kommt der Beitrag von Simon Dubnow über „Die Vertreibung der Juden aus Spanien“ und der von Moses Hess über „Die Quelle unseres Glaubens an die Unsterblichkeit“. Eine Beilage gibt die Melodien zum Haupttag des Tisch a Beaw und zur Rezitation der Klagelieder Jeremias wieder.

Ein *neunter* Teil unseres Buches zeigt DIE PERSÖNLICHEN FESTE UND GEDENKTAGE auf (S. 421 bis 433). Es geht um Freudentage, den Tag der Beschneidung – Ritus und Bedeutung werden eingehend dargelegt –, um den Pidjon haben (Auslösung des Sohnes) – der erstgeborene Sohn muß ausgelöst werden –, um den Tag des Barmizwa – an ihm wird der Knabe religionsmündig mit dreizehn Jahren und tritt in all die religiösen Pflichten ein, die ein erwachsener Jude Gott schuldet –

und schließlich um den Hochzeitstag (dafür geben zwei Beilagen Liedermelodien und Bilder wieder). Vgl. dazu noch S. 447, 453 ff., 458 ff. und 461 ff.

Der *zehnte* und letzte Teil unseres Buches erörtert DIE TRAUERTAGE (S. 434 bis 468). Wir erfahren von den Trauervorschriften und Trauerfeiern (durch Max Simonsohn s. A.) mit Tafelbildern, von Totenbräuchen u. a. Eine Tabelle der jüdischen Monate und Feste, ein Sachregister und Nachträge und Verbesserungen zum photo-mechanischen Neudruck sind angeschlossen.

Nach dem Vorwort leitete den Herausgeber dieses Sammelwerkes vor allem der Gedanke, „ein möglichst reiches Bild der Schöpfungen jüdischen Geistes in den verschiedensten Zeiten und Ländern zu geben. Darum sollten ebenso Stücke aus Bibelkommentaren und Talmud wie mittelalterliche Lyrik, ebenso Szenen aus moderner Dramatik wie philosophische Erörterungen und volkstümliche Erzählungen aufgenommen werden“. Die ostjüdischen Erzähler überwiegen, „weil das religiöse Volksleben im Osten große Meister der Gestaltung gefunden hat“. Mehrere bedeutende Namen des west- und ostjüdischen Schrifttums mußten unberücksichtigt bleiben. Stücke synagogaler Liturgie wurden mit Absicht weggelassen. Das Werk „will nicht ein Ersatz für Gebetbücher sein“.

Ein begrüßenswertes, lesenswertes und beherzigenswertes Buch! Ein Buch, wie kein anderes geeignet, dem religiösen Denken und Fühlen des gläubigen Judentums nahe zu kommen und ihm gerecht zu werden!

Dr. Karl Krämer

RAHEL VARNHAGEN: Briefwechsel mit Alexander von der Marwitz, Karl von Finckenstein, Wilhelm Bokelmann, Raphael d'Urquijo, herausgegeben von Friedhelm Kemp = Lebensläufe. Biographien, Erinnerungen, Briefe. Band 8. München 1966. Kösel-Verlag. 467 Seiten. –, Briefwechsel mit August Varnhagen von Ense = Lebensläufe ..., Band 9. München 1967. 479 Seiten.

–, im Umgang mit ihren Freunden (Briefe 1793–1833) = Lebensläufe ..., Band 10. München 1967. 479 Seiten.

–, und ihre Zeit (Briefe 1800–1833) = Lebensläufe ..., Band 14. München 1968. 503 Seiten.

Auf frischen, kleinen, abstrakten Wegen. Unbekanntes und Unveröffentlichtes aus Rahels Freundeskreis = Nachrichten aus dem Kösel-Verlag. Dezember 1967. 64 Seiten, 32 Abbildungen.

In vier Bänden hat *Friedhelm Kemp* den Briefwechsel der Rahel Varnhagen neu erschlossen. Der Kösel-Verlag in München hat diesen Briefwechsel in seine Reihe der Lebensläufe aufgenommen. Jedem Band sind Anmerkungen beigegeben und biographische Notizen. Der vierte und abschließende Band enthält zusätzlich ein allgemeines Brief- und Personenregister zu allen vier Bänden. Im Nachwort zu jedem Band gibt der Herausgeber Auskunft über die Zielsetzung der jeweiligen Auswahl, entwirft er ein zusammenfassendes Bild der Rahel Varnhagen und ihres Kreises. Herausgeber und Verlag erheben nicht den Anspruch auf eine vollständige, textkritische Ausgabe. Diese ist nicht möglich, solange der im Zweiten Weltkrieg ausgelagerte Nachlaß August Varnhagens als verschollen gelten muß. Aber die Auswahl, die durch diese vier Bände erschlossen wird, ist imponierend genug. Jeder dieser vier Bände ist so angelegt, daß er in sich geschlossen ist, bereits einen guten Eindruck vermittelt. Sie alle zusammen ergeben aber erst ein vollständiges Lebens- und Zeitbild.

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 ‚Märtyrer 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-

sende Verweltlichung und Veräußerlichung unseres Lebens kann den früheren Glaubensstreit nicht einfach vergessen machen, mindestens nicht über Nacht. Doch darf vielleicht der Gedanke geäußert werden, daß gerade angesichts der drohenden Gefahr beide Religionen ja schließlich um ihre Existenz kämpfen müssen und auf Grund ihres gemeinsamen Erbes vielleicht doch einen Weg suchen sollten, gemeinsam der Gefahr zu begegnen“ (S. 357). Daß die Gemeinsamkeit nicht so ganz einfach zu erreichen ist, verraten übrigens einige Beiträge des vorliegenden Bandes, deren Verfasser noch sehr im Banne der überkommenen Tradition stehen, vor allem die Beiträge von Wilhelm Maurer, Die Zeit der Reformation, und Gerhard Müller, Protestantische Orthodoxie. Aber auch in ihnen ist die Bereitschaft zu spüren, die den ganzen Band auszeichnet, die eigenen Positionen selbstkritisch zu überprüfen. W. E.

EUGEN ROSENSTOCK-HUESSY: Ja und Nein. Autobiographische Fragmente. Heidelberg 1968. Verlag Lambert Schneider. 180 Seiten.

Rosenstock läßt sich glücklicherweise nicht auf ein Universitätslehrfach festlegen, und in diesem Band erfährt der Leser einen Ausschnitt aus dem universalen Bereich von Rosenstocks Denken, seinen Einfällen, seinen Leistungen, seinen Ahnungen. Seine Bedeutung für die christlich-jüdischen Beziehungen bestand neben der Mitarbeit an der „Kreatur“ vor allem in der Öffnung Franz Rosenzweigs für diese theologische Problematik: Der Rosenzweigs Briefband begedruckte Briefwechsel zwischen ihm und Rosenstock gehört bereits der Geschichte an und wird noch Bedeutung besitzen, wenn sich alle Religionen in einer Weise gewandelt haben, wie wir es heute noch überhaupt nicht ahnen können bzw. uns nicht einzugestehen vermögen. Der vorliegende Band ist korrekt als „Fragmente“ bezeichnet worden und als solcher auch reizvoll. Wer einen Schnellkurs in Rosenstock nehmen will, sollte dieses Buch mit dem „Interview in Münster“ beginnen. Hier lernt der Leser nicht nur etwas über den Mann und sein Werk, sondern auch über das Emigrantenschicksal eines deutschen Professors, der weder ein Kommunist ist noch ein professioneller Theologe noch ein Jude. Und es ist wohl bisher nirgends so klar dargelegt worden, welche Funktion europäische Gelehrte in den großen, freien Räumen Amerikas haben können. Die Fragmente in diesem Buche mögen den Leser anregen, die im Anhang aufgeführten Werke Rosenstocks zu studieren. E. L. E.

E. Rosenstock-Huessy schreibt im „Rückblick auf „Die Kreatur“¹: „Das geheime Dreieck der Konfessionen, das in der *Kreatur* zur Sprache und Aussprache kam, hatte sich gegen Ende des ersten Weltkrieges schon vorgebildet ...“ (S. 107). „... Die Herausgeber der *Kreatur*, Joseph Wittig, ein katholischer Priester, Martin Buber, ein jüdischer Zionist, und Victor von Weizsäcker, ein protestantischer Naturforscher², ... waren vollstarke Repräsen-

tanten der drei souveränen Welten der Vorkriegszeit... Was die Herausgeber der *Kreatur* entdeckten, waren die geistigen Ernährungsvorgänge wirklich sprechender und ‚existentiell denkender‘ Menschen... (S. 108) Unser Verhältnis zum Kämpfer ist erklärt durch das schöne Wort Franz Rosenzweigs: Ihmtauche das Ziel immer nur wie am Horizonte auf, und deshalb zwinge sich der Kämpfer zwar Glaubwürdigkeit als Kämpfer, aber auf die Resultate seines Denkens könne man sich nicht verlassen. Das neue Denken, um das Kierkegaard rang, werde erst dann glaubwürdig, wenn das Ziel des Kampfes zum Ausgangspunkt des lebendigen Denkens geworden sei.³

Eben dies geschah den Herausgebern der *Kreatur*. Die Verschiedenheit der Sprachen von Jude, Christ und Heide zu begreifen, darum hatten die Recken gekämpft (S. 111) ... Die freie Seele in Franz Rosenzweig, dem mit Buber die Bibel übersetzenden Juden, überwand in Buber den in das Gesetz des ‚Jude-seins‘ eingefangenen ‚positiven‘, öffentlichen Vertreter des Judentums. Die Kreatur Mensch konnte wiederum wunderfähig werden. Jeder freilich, ob Jude, Heide oder Christ, hat solche offenen und wunderträchtigen Erfahrungen. Die Frage ist, ob er sie annimmt und bereit ist, seine geistige Struktur ihrer verwandelten Macht zu unterwerfen, mit anderen Worten, ob er, aus der Wahrhaftigkeit offenen Daseins lebend, es vermag, seine Erfahrung geistig zu fassen, und es wagt, von ihr Zeugnis abzulegen ...“ (S. 114).

MAX BRUSTO: Im Schweizer Rettungsboot, Dokumentation. München 1967. Starczewski-Verlag. 146 Seiten.

Der Verfasser ist als Flüchtling in die Schweiz gekommen (1942), und er schildert, was er dort erlebte, wie Flüchtlinge behandelt wurden. Daß das Verhalten gegenüber den Flüchtlingen seitens der Schweizer Behörden leider kein Ruhmesblatt der Menschlichkeit oder der demokratischen Traditionen war, auf die sich die Schweiz viel zugute hält, ist bekannt. Auf Anweisung des Bundesrats sind diese Dinge seinerzeit in dem Bericht von Prof. Carl Ludwig schonungslos dargelegt worden, und kürzlich erschien darüber eine weitere Dokumentation von A. Häslar, Das Boot ist voll, Die Schweiz und die Flüchtlinge 1933–1945 (vgl. FR XIX, 69/72, 1967, S. 162 f.). Es ist also nicht an dem, daß man die Dinge nicht weiß oder daß hier Neuland erschlossen würde. Dennoch ist ein derartiger Erlebnisbericht, wie Brusto ihn hier vorlegt, von zeitgeschichtlichem Wert. Dabei tritt einmal mehr hervor, daß es zwei verschiedene „Schweiz“ gibt: jene der Behörden, des Territorialkommandos, der harten, phantasielosen, bösartigen Anweisungen von der Polizeiabteilung oder von sonstigen flüchtlingsfeindlichen Stellen, und jene Schweiz der Menschlichkeit, etwa jener Pfarrersfrau, die, als sie hörte, man risse Familien auseinander, eine flammende Protestrede hielt und einen Appell nach Bern sandte. Und es gab auch den Polizeihauptmann Paul Grüniger, der die Menschlichkeit über den „tötenden Buchstaben der bürokratischen Vorschrift“ zu stellen wagte (s. u.). „Auch unter den Flüchtlingen gibt es nicht wenige, die die Schweizer schlechthin für unsere Misere verantwortlich machen. Die meisten aber wissen, daß draußen gute Herzen für uns schlagen ...“ (S. 37). Nun, von guten Herzen kann man wohl kaum bei den Herren v. Steiger und Roth-

¹ Vgl. Rechenschaft über vierzig Jahre Verlagsarbeit 1925–1965. Ein Almanach. Verlag Lambert Schneider. Heidelberg: Enthält Beiträge von Rosenzweig, Rosenstock-Huessy, Johanan Bloch, Buber u. a.

² Victor von Weizsäcker lehrte an der Medizinischen Fakultät der Universität Heidelberg. Martin Buber an der Universität Jerusalem. Joseph Wittigs Verhältnis zur Kirche ist ausführlich dargestellt und aktenmäßig belegt in Teilen des Werkes von Eugen Rosenstock und Joseph Wittig, *Das Alter der Kirche* (Berlin: Lambert Schneider, 1927 ff.). 1946 wurde Wittig bedingungslos in die Gemeinschaft der Kirche wieder aufgenommen.

³ Franz Rosenzweig über die Kämpfer. Kleinere Schriften. Berlin 1937. Schocken Verlag. S. 515.

mund sprechen, und bei anderen, die mit einem Auge nach „Groß-Deutschland“ blinzelten und die meinten, man dürfe den Augenblick nicht verpassen, um noch dabei zu sein, wenn der „Anschluß“ der Schweiz in der einen oder anderen Weise käme; schließlich war Hitler bis 1942 siegreich, und im Kampf gegen die Kommunisten war man sich mit ihm einig, und die Juden wurden von denen, welche anschlufsbereit waren, ohnehin verachtet. R. Bucher hat in seinem Buche über die schweizerische Ärztemission an der deutschen Ostfront gezeigt, daß sich unter den Anpaßlern ganz erlauchte Namen fanden (Zwischen Verrat und Menschlichkeit, Frauenfeld 1967). Was nimmt es da wunder, daß man nun ausgerechnet jüdische Flüchtlinge mit einer kaum verhehlten Feindschaft behandelte und von ihnen meinte, sie sollten doch froh sein, überhaupt in einem Schweizer Lager hocken zu dürfen, statt dort, wo ihre übrigen „Rassegenossen“ verendeten.

Von besonderem Herzenstakt zeugte es, daß die Bewacher und sonstigen Flüchtlings„betreuer“ ständig mit dem „Ausschaffen“ drohten, wenn ein Flüchtling nicht spurte, wie es die „Obrigkeit“ wünschte. Im übrigen war das Personal, das mit den Flüchtlingen zu tun hatte, vielfach völlig ungeeignet, derartige Funktionen auszuüben. Es gab asoziale Subjekte darunter, wie Diebe und Trinker, sei es als Arbeitsleiter oder in der Lagerverwaltung. Das hat mit Antisemitismus nichts zu tun, zeigt aber, wie hoch man die „Betreuung“ der Flüchtlinge einschätzte, daß man ziemlich wahllos jeden einstellte, der sich dafür meldete. Wer nicht im Lager leben mußte, galt als „privatinterniert“, d. h. durfte nicht arbeiten. Die Annahme von Arbeit kam einem Verbrechen gleich und wurde entsprechend administrativ geahndet.

Dem Buche sind einige Originalbelege beigegeben, welche die Darstellung beweiskräftig untermauern. Es ist gut, daß derartige Bücher erscheinen, sie zeigen, welche Gefahren der Unmenschlichkeit, der Phantasielosigkeit, der Herzenskälte jedes Volk ausgesetzt ist. Möchten die Menschen doch aus den Aufzeichnungen von Brusto lernen, die Schweizer und alle andern – und auch von dem, der im Israelitischen Wochenblatt für die Schweiz¹ erwähnt wurde:

Eine Ehrenrettung: – Paul Grüninger

Unter dem Titel „Unrecht sollte gutgemacht werden“ hat Ständerat Dr. Willi Rohner in der in Heerbrugg erscheinenden Zeitung „Der Rheintaler“ einen Beitrag veröffentlicht, der auch vom „St. Galler Tagblatt“ übernommen worden ist. Es handelt sich um die Ehre eines Mannes, der sich in der Flüchtlingszeit von 1938 große menschliche Verdienste erworben hat.

Ausgehend von dem neuen Flüchtlingselend, das durch die Besetzung der Tschechoslowakei entstanden ist, erinnert Dr. Rohner an die vielen jüdischen Flüchtlinge, die nach der Annexion Österreichs Einlaß in die Schweiz begehrten. „Bei der Erinnerung an jene Ereignisse können wir Gefühle der Beklemmung und Beschämung nicht unterdrücken, daß unsere Behörden aus Ängstlichkeit und Kleinmut sich einer übertrieben engherzigen Asylpraxis schuldig gemacht haben. Das Schiff sei voll, hieß es, und Tausende von Flüchtlingen wurden zurückgewiesen, was in den meisten Fällen gleichbedeutend mit der Auslieferung dieser Ärmsten an eine erbarmungslose Terrorjustiz war.“ Und dann folgt die Aufforderung, ein

begangenes Unrecht aufzuheben, und da es um ein mit jüdischen Schicksalen verbundenes Schicksal geht, wollen wir aus den Ausführungen von Ständerat Dr. Rohner einläßlich zitieren: „Im Kanton St. Gallen hat zu jener Zeit ein Mann, der damalige kantonale Polizeihauptmann *Paul Grüninger*, im Widerstreit zwischen sturer bürokratischer Pflichterfüllung und menschlichem Empfinden, in schwerer Gewissensnot eine Überschreitung seiner allzu eng gezogenen amtlichen Befugnisse auf sich genommen, um zahlreiche dieser Todgeweihten in unser Land einzulassen und damit vor dem sicheren Untergang zu erretten. Polizeihauptmann Paul Grüninger ist damals für diese Kompetenzüberschreitung zur Rechenschaft gezogen worden und hat Amt, Stelle und Pensionsanspruch verloren. Während langer Jahre in den bescheidensten Verhältnissen lebend, hat er später in der Zeit des Lehrermangels sein Auskommen als Verweser im ursprünglichen Lehrerberuf gefunden. Noch lebt er als betagter Mann bei guter Gesundheit unter uns im Rheintal, ohne in Verbitterung mit seinem Schicksal zu hadern. – Wir fragen, ob heute nicht der Augenblick gekommen sei, ein offenkundig schweres Unrecht, das an diesem Mann seinerzeit verübt worden ist, wiedergutzumachen und dem Ehrenmann Paul Grüninger, der die elementare Pflicht der Menschlichkeit über den – im doppelten Sinn – tötenden Buchstaben einer bürokratischen Vorschrift gestellt hat, die wohlverdiente, wenn auch späte Genugtuung widerfahren zu lassen. Dreißig Jahre nach 1938 und im Lichte der seither vollzogenen und erst recht der jüngsten Ereignisse sollte es dem Kanton St. Gallen und der ganzen Öffentlichkeit eine Ehrenpflicht sein, ein Unrecht an einem Manne gutzumachen, der sich in einer Zeit der Barbarisierung und Verfinsterung Europas über eine inhumane amtliche Vorschrift hinweggesetzt und das getan hat, was ihn Menschlichkeit und einfache Christenpflicht zu tun hießen.“

Zahlreiche Menschen leben noch, die sich der großzügigen Tätigkeit von Paul Grüninger mit Dankbarkeit erinnern, und sie alle wünschen, daß die anerkennenswerten Bemühungen von Ständerat Dr. Rohner ein nachhaltiges Echo hervorrufen. L. R.“ E. L. Ehrlich

ALFONS ERB: Bernhard Lichtenberg, Dompropst von St. Hedwig zu Berlin⁵ 1968. Morus-Verlag. 142 Seiten mit 7 Bildtafeln.

Zum 25. Todestag, am 5. 11. 1968, erschien in Neuauflage das längst vergriffene Lebensbild dieses in der NS-Zeit aufrechten Zeugen. Durch die Wiedergabe von mittlerweile aufgefundenen Protokollen über die Gestapo-Verhöre und andere Dokumente sind frühere Auflagen wesentlich ergänzt.

B. Lichtenberg hatte schon vor 1933 – u. a. in seiner Tätigkeit im Vorstand des „Friedensbundes deutscher Katholiken“ und im Präsidium der „Arbeitsgemeinschaft der Konfessionen für den Frieden“ durch seine kompromißlose Grundsatztreue Zusammenstöße mit Nationalsozialisten gehabt. Nach dem 30. 1. 1933 gab es bald Haussuchungen und Verhöre. Immer wieder nahm B. Lichtenberg gegen Übergriffe und damalige Verbrechen Stellung (vgl. FR XVI/XVII, 61/64, S. 168, Anm. 1), wie z. B. im Frühjahr 1933 in einem Bericht an Göring gegen die Greuel in den Konzentrationslagern. Über die Ereignisse des Pogroms am 9. 11. 1938¹ er-

¹ Nr. 43 vom 25. 10. 1968, S. 49.

⁵ Das auf Seite 76 angegebene Datum, 8. 11. 1938, sollte bei Neuauflage verbessert werden.

schüttert, betete er an diesem Abend erstmals von der Kanzel der St.-Hedwigs-Kathedrale: „Lasset uns beten für die verfolgten (gemäß dem damaligen Sprachgebrauch) nichtarischen Christen und für die Juden“, und er fügte hinzu: „Was gestern war, wissen wir, was morgen ist, wissen wir nicht, aber was heute geschehen ist, das haben wir erlebt: Draußen brennt der Tempel – das ist auch ein Gotteshaus.“ In einer Predigt rief er aus: „Und sie werden auch mit Abraham, Isaak und Jakob zu Tische sitzen, und wem das nicht paßt, der mag draußen bleiben“ (S. 76f.).²

Nachdem er am 28. 8. 1941 an den Reichsärztführer geschrieben hatte unter Berufung auf die von Hand zu Hand verbreitete und von der Gestapo gesuchte Predigt des Bischofs von Münster in der Lamberti-Kirche vom 3. 8. 1941 war das Maß voll. Nun griff die Gestapo ein. Er wurde am 23. 10. 1941 verhaftet, nach Gestapo-Verhören schließlich am 22. 5. 1942 wegen Kanzelmißbrauchs und Vergehen gegen § 2 des Heimtückegesetzes verurteilt und statt Entlassung nach der Gefängnishaft am 23. 10. 1943 zur Überführung in das KZ Dachau transportiert. Auf diesem Transport starb er am 5. 11. 1943, einem Herz-Jesu-Freitag, im Stadt Krankenhaus zu Hof. Bei dem Requiem am 9. 9. 1945 für die Opfer der NS-Verfolgung sagte der Berliner Bischof Konrad Graf von Preysing in seiner Ansprache: „Das Blut der Märtyrer ist der Same neuen Christentums“³.

Möchte das in dem Buch gezeichnete Lebensbild als echtes Vorbild für die Gegenwart in viele Hände kommen, auch durch Aufnahme in Bibliotheken, Schul- und andere Jugendbibliotheken.

G. L.

HEINRICH GRÜBER: Erinnerungen aus sieben Jahrzehnten. Köln 1968. Kiepenheuer & Witsch. 429 Seiten.

Es war zu erwarten und zu erhoffen, daß Propst D. Grüber seine Memoiren schreiben würde, um seinen Freunden und einem weiteren Publikum in allen Einzelheiten von seinen zwei Leben zu berichten: von jenem ersten Leben, als er sich der verfolgten Menschen jüdischer Abstammung annahm, von seinem zweiten Leben, als er nach dem Kriege versuchte, der evangelischen Kirche in der DDR wenigstens einen geringen Lebensraum zu sichern, einen Modus vivendi suchte, mit den dortigen Behörden auszukommen. Im Grunde scheiterten schließlich beide Missionen, und dennoch vermochte Grüber bis zu diesem Scheitern viel Gutes zu wirken und praktisches Christentum zu bezeugen, was ja bekanntlich nicht billig zu haben ist. Im ersten Leben endete es im Konzentrationslager, im zweiten Leben damit, daß er für die DDR-Machthaber nicht mehr Persona grata, also kein Verhandlungspartner mehr war. Freilich das erste Leben ragt noch in das zweite hinein: Denn von den Juden und vom Staate Israel ist Grüber nie losgekommen und wollte es auch gar nicht. Weltberühmt wurde sein Auftritt im Eichmann-Prozeß, wieder einmal stand er hier Eichmann gegenüber, nunmehr saß Eichmann freilich in kugelsicherem Verschlag auf der Anklagebank.

Das, was Grüber auszeichnet, ist sein Gerechtigkeitsgefühl und eine frische Offenheit, seine Meinung jedem zu sagen, der sie hören mag oder nicht. Diese ein wenig

nonchalant wirkende Art beruht natürlich auf einer sehr bewußten Absicht, und meist ist es auch sinnvoll, mit der Tür ins Haus zu fallen. Manchmal kann man gewiß auch anderer Ansicht als Grüber sein, etwa wenn er kritisiert, die Amerikaner hätten nicht Emigranten als Besatzungsoffiziere in die frühere Heimat senden sollen. Man mag sich hier fragen, ob es gescheiter gewesen wäre, Bauernburschen aus Kentucky oder North Carolina nach Berlin zu schicken oder Leute, die zumindest die Landessprache beherrschten. Es ist wohl anzunehmen, daß nicht ein einziger Deutscher durch die deutsch-jüdisch-amerikanischen Besatzer mehr antisemitisch geworden ist, als er es schon vorher war. Diese Besatzer wurden nur allzu oft – natürlich nicht von Grüber – für die Rationalisation eigener, längst vorhandener antijüdischer Komplexe verwendet.

Von besonderer Eindrücklichkeit ist Grübers Bericht über seinen KZ-Aufenthalt. Das muß man selbst lesen, jede Wiedergabe wäre Surrogat. Besonders zu bedenken ist auch die evangelisch-katholische Ökumene der KZ-Häftlinge: Hier hat sich tatsächlich in vielen Augenblicken christliche Bruderschaft und Brüderlichkeit bewährt, eine Bruderschaft übrigens, die Grüber auch stets auf die Juden ausdehnen wollte und wofür er schließlich ja auch ins KZ gekommen ist.

Man vermißt im Buche wenigstens einen Seitenblick auf die so ähnlich geartete Tätigkeit von Gertrud Luckner, die auch den Leidensweg ins Konzentrationslager aus gleichem Grunde wie Grüber antreten mußte.

In vielen Einzelheiten berichtet Grüber Neues, so wenn er darlegt, daß die evangelische Kirche in endlosen Verhandlungen bereits die Rückführung der deutschen Kriegsgefangenen aus der Sowjetunion erreicht hatte, als Adenauer sich dieses Verdienst dann als Wahlschlager auf sein Konto buchte. Wer Propst Grüber kennt, wird dieses erfrischende Buch mit besonderem Genuß lesen, wer ihn nicht kennt, lernt, was einzelnen dennoch an Mitmenschlichkeit möglich ist, wenn sie freilich eines besitzen, was zu den hervorstechendsten Eigenschaften Grübers stets gehört hat: Mut und Anstand. E. L. Ehrlich

SERGIJ HACKEL: Die größere Liebe. Der Weg der Maria Skobcova (1891–1945). Aus dem Englischen ins Deutsche übertragen von Annemarie Böll⁴. Düsseldorf 1967. Patmos Verlag. 162 Seiten.

Am 12. 10. 1945 berichtete ein jüdisches Blatt in New York über einen ergreifenden Gedächtnisgottesdienst, den man in einer Pariser Synagoge für eine im Konzentrationslager umgekommene Frau gehalten hatte. Diese Frau, über deren Tod in Ravensbrück Kantor und Gemeinde in Tränen ausbrachen, war keine Jüdin, sondern eine Russin, eine Nonne der orthodoxen Kirche, „Mutter Maria“. Die Familie, der sie entstammte, war mit dem Zarenhaus verwandt, sie selbst, hochbegabt und -gebildet, schon früh mit sozialrevolutionären Kreisen verbunden. 1918 ist sie Bürgermeisterin ihrer Heimatstadt am Schwarzen Meer. Dann im Gefängnis. 1922 kommt sie als Flüchtling nach Paris, mit ihrer Mutter, ihrem zweiten Mann und drei Kindern. Der Tod ihrer kleinen Tochter Nastja entbindet in ihr den Entschluß zur restlosen Hingabe an Gott und die Menschen, an Gott über die Menschen. Mit allen Kräften sucht sie dem Elend und

² Das aus der persönlichen Initiative des Bischofs Preysing von Berlin entstandene „Hilfswerk beim Bischöflichen Ordinariat Berlin“ unter Leitung von Dr. Margarete Sommer war auch u. a. von Prälat Lichtenberg inspiriert (vgl. FR XVI/XVII, 61/64, S. 168).

³ a. a. O. S. 142: Zum Seligsprechungsprozeß für B. Lichtenberg.

⁴ Die Originalausgabe erschien unter dem Titel: „One of great Price. The Life of Mother Maria Skobtsova. Martyr of Ravensbrück“ bei Darton, Longman, Todd in London.

der Verzweiflung unter den russischen Emigranten zu begegnen. Sie geht ihnen in die Nachtcafés und Opiumhöhlen, die Irrenhäuser und Gefängnisse nach. In Paris errichtet sie aus dem Nichts ein Zentrum der Hilfe, eine Herberge für die Heimatlosen mit Kantine und Kapelle. Auf ihrem Rücken schleppt sie die Lebensmittel herbei. Auch nachdem sie mit Einwilligung ihres Mannes zur Nonne geweiht worden ist (1932), gibt sie nichts von ihrer Aktivität der Hilfe auf. Nach der Besetzung Frankreichs durch die Deutschen sieht sie die Hilfe für die verfolgten Juden als die dringendste Aufgabe an. Als der Sternerlaß auch die französischen Juden zwingt, sich mit dem gelben Stern zu kennzeichnen, sagt sie: „Wenn wir Christen wären, würden wir alle den gelben Stern tragen.“ Sie verfaßt ein Gedicht, das vielfältig abgeschrieben wird und viele ermutigt hat:

„Zwei Dreiecke ein Stern, der Schild Davids des Königs,
bei weitem keine Schmach, Zeichen der Erwählung,
kein Unglück, eine Auserwählung.

Israel, noch einmal leidest Du Verfolgung,
doch was vermag des Menschen böser Wille,
wenn Gott wie einst im Sturm auf Sinai
noch immer zu Dir spricht“ (S. 126).

Im Juli 1942 werden 6900 Juden im Vélodrome d'hiver zusammengepfercht. Unter ihnen 4051 Kinder. Es gelingt Mutter Maria, in das Lager hineinzukommen und drei Tage darin zu bleiben. Was sie an Lebensmitteln aufreiben kann, schafft sie hinein. Die Razzien werden immer schlimmer. Mit ihren Mitarbeitern und Freunden findet sie Schlupfwinkel, Fluchtwege, rettende Papiere. Bis sie selbst verhaftet werden. Als erster ihr Sohn Jura, ihr letztes Kind, 23 Jahre alt, „der Liebling aller“. Einem der verhafteten russischen Priester, Vater Dimitri, wird die Freiheit angeboten, wenn er verspricht, keinem Juden mehr beizustehen. „Kennen Sie diesen Juden?“ fragt er und weist auf sein Kreuz. Sein Schicksal ist besiegelt. Im Februar 1944 stirbt er wie Jura im Konzentrationslager Buchenwald. Mutter Maria ist im Konzentrationslager Ravensbrück. 2 Jahre darf sie ihrer Umgebung eine Quelle von Trost und Ermutigung sein. „Sie strahlte den Frieden Gottes aus und teilte ihn uns mit“, bezeugt eine französische Mitgefangene. Im März 1945 ist sie zu Tode erschöpft. Sie stirbt am 31. 3. in der Gaskammer. Es war der Tag vor Ostern.

Die Monographie ist mit sorgfältigen Quellenangaben versehen. Der Autor ist ein Sohn Alfred Alexej Hackels.

Angela Rozumek

Neue Literatur zum Verhältnis der Katholischen Kirche und der Katholiken Deutschlands zum Nationalsozialismus (vgl. dazu: FR XVI/XVII 1965, S. 147 ff., XVIII 1966, S. 147 ff., XIX 1967, S. 153 ff.)

FRIEDRICH HEER: Der Glaube des Adolf Hitler. Anatomie einer politischen Religiosität. München-Esslingen 1968. Bechtle Verlag. 752 Seiten.

GERHART BINDER: Irrtum und Widerstand. Die deutschen Katholiken in der Auseinandersetzung mit dem Nationalsozialismus. Mit einer Einführung von Felix Messerschmidt. München 1968. Verlag J. Pfeiffer. XVI und 455 Seiten.

BERNHARD STASIEWSKI (Bearbeiter): Akten deutscher Bischöfe über die Lage der Kirche 1933–1945, I. 1933–1934 = Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte bei der Katholischen Akademie in Bayern, Reihe A Quellen, Band 5. Mainz 1968. Matthias-Grünwald-Verlag. 969 Seiten.

Der Erörterung des Verhaltens der Katholischen Kirche gegenüber dem Dritten Reich sind auch in diesem Jahr wieder Aktenpublikationen und Forschungen gewidmet. *Friedrich Heer* hat, wie er bereits im vorigen Jahr ankündete, seinem Buch „Gottes erste Liebe“¹ einen zweiten, nicht weniger umfangreichen Band folgen lassen, den er unter den Titel gestellt hat: Der Glaube des Adolf Hitler. Die Schwächen des ersten Bandes wiederholen sich in dem neuen Buch. Da sind zunächst einmal die zahllosen Wiederholungen zu bemängeln. Die assoziierende Denkweise des Verfassers verführt ihn dazu, immer wieder vorzutragen. Kürzungen hätten jedoch erheblich zur Lesbarkeit beigetragen. Des weiteren erweist sich die Engagiertheit für den Verfasser als Gefahr. Er wird zu einseitigen Urteilen verführt. Auch kann man gegen die Verknüpfung der historischen mit der tiefenpsychologischen Methode einige Bedenken haben. Der entscheidende Einwand aber ist der, daß das Buch nicht hält, was der Titel verspricht. Der Verfasser kündigte ein Buch über den Glauben des Adolf Hitler an. Folglich war eine Analyse der Zeugnisse dieses Glaubens, der Schriften, Gespräche, Reden Adolf Hitlers zu erwarten. Was der Verfasser aber tatsächlich vorlegt, ist ein Überblick über die geistigen Tendenzen vor allem in Österreich, dann auch z. T. in Deutschland während Hitlers Lebenszeit. Dabei werden zwar Aussagen Hitlers oft zitiert, aber doch nicht genau genug analysiert. Immerhin ist es wertvoll zu erfahren, was eigentlich originell bei Hitler war, was übernommen. Den Ausführungen des Verfassers über die Gründe für einen Antisemitismus bei weiten Kreisen der Pfarrgeistlichkeit Österreichs im Gegensatz zum Höheren Klerus wird man zustimmen dürfen. Hier wird er übrigens durch die Forschungen Pulzers zum Antisemitismus in Österreich und in Deutschland² bestätigt. Nun begnügt sich Friedrich Heer nicht damit, die Voraussetzungen und die Elemente des Glaubens des Adolf Hitler aufzudecken, sondern er fragt auch nach der Position seiner Gegenspieler. Seine These ist, daß der Sieg Hitlers durch die Schwäche seiner Gegner erleichtert wurde. In Österreich fand er keinen Gegner, der ihm überlegen war, der dem Einmarsch der deutschen Truppen 1938 einen wirklichen inneren Widerstand entgegenzusetzen vermocht hätte. Aber auch die deutschen Bischöfe und Papst Pius XII. waren nach Heers Meinung Hitler nicht gewachsen. Nicht ohne Geschick weiß sich Hitler „vulgärkatholischer“ Anschauungen zu bedienen.

Daß Friedrich Heer mit seinen Thesen, – freilich in recht einseitiger Weise – ein Problem anschnidet, vor dem man nicht die Augen verschließen sollte, beweist die Studie von *Gerhart Binder*, die ebenfalls die Frage nach Hitlers Religiosität, seine Wirkung auf die Katholiken, nach dem Versagen allerdings auch nach der Bewährung der Bischöfe und des Papstes Pius XII. stellt. Binder ist in seinem Urteil viel differenzierter, abgewogener. Um so schwerwiegender ist das Ergebnis. Trotz aller Hilfsaktionen und trotz des bewundernswerten Widerstandes

¹ Vgl. FR XIX, 69/72, S. 153 ff.

² Vgl. FR XIX, 69/72, S. 145.

im einzelnen bleibt doch einiges ungelöst. Daß die Bischöfe 1933 etwa, wenn auch nur bedingt, von einem Modus vivendi sprechen konnten, führt der Verf. auf ihre Befangenheit in einer Haltung zurück, die der Demokratie fremd gegenüberstand. Die Furcht vor dem Sieg des Bolschewismus ließ anscheinend manchen im Nationalsozialismus wenigstens das geringere Übel sehen. Die antijüdischen Aktionen riefen keinen ausdrücklichen Widerspruch hervor, weil vielfach den Juden gegenüber eine traditionelle Voreingenommenheit bestand. In die Darstellung hat der Verfasser manches bedenkenswerte zeitgenössische Zitat eingebettet. Dadurch trägt das Buch sehr zur Gewissenserforschung bei. Allerdings weist die Studie auch erhebliche Mängel auf, Unproportioniertheit in der Kapiteleinteilung – zu knappe Darstellung der Kriegszeit –, ein zuweilen allzu heftiges Pathos, Ungenauigkeiten in Einzelheiten. Faulhaber war nicht Bischof von Trier (S. 8), sondern von Speyer, Machens und Stohr wurden erst nach 1933 Bischöfe, gehören daher nicht in eine Bischofsliste dieses Jahres (S. 133). Diese Beispiele ließen sich unschwer vermehren. Trotz bisher geleisteter Forschungsarbeit werden Urteile einen vorläufigen Charakter haben müssen. Die Aktenpublikationen können dazu führen, daß die Akzente anders gesetzt werden, mag auch das Gesamtbild sich dadurch wenig ändern. *Bernhard Stasiewski* weist in der Einleitung zu dem von ihm bearbeiteten Aktenband auf die Schwierigkeiten hin, ein genaues Bild angesichts der unbefriedigenden Quellenlage zu gewinnen. Manches wichtige Aktenstück ist verlorengegangen. Das Material ist zwar umfangreich, aber nur selten vollständig. Aus dem Bereich, der dem Bearbeiter übertragen wurde, blieb der Komplex der Konkordatsverhandlungen ausgeschlossen. Er wird von Kupper und Volk bearbeitet. Das Thema der Sammlung von Stasiewski ist das kirchliche Verhalten während der Herrschaft der Nationalsozialisten. Dem Entscheidungsjahr 1933 kommt dabei besonders große Bedeutung zu. Daher gilt diesem ersten Jahr ein eigener umfangreicher Band. Er dokumentiert die grundsätzlichen Vorbehalte, die die deutschen Bischöfe auch 1933 gegenüber dem Nationalsozialismus hatten, und verrät, wie stark auch schon zu dieser Zeit die Spannungen waren. Die Aktenpublikation beweist aber auch, daß Heer und Binder nicht so ganz unrecht haben, wenn sie auf Schwächen in der Haltung des Episkopates hinweisen. Da wird (auf S. 42) ein Schreiben des Kardinals Bertram vom 31. März an den deutschen Episkopat mitgeteilt, in dem dieser die Gründe angibt, warum er Bedenken habe, einer Bitte des Direktors der Deutschen Bank in Berlin, Oskar Wassermann, der mit einer Empfehlung von Domkapitular Lichtenberg zu ihm gekommen sei, zu entsprechen, nämlich daß der deutsche Episkopat sich für die Aufhebung des Boykotts aller jüdischen Geschäfte verwenden solle.

Der Kardinal erklärt: „Meine Bedenken beziehen sich: 1. darauf, daß es sich um einen wirtschaftlichen Kampf in einem uns in kirchlicher Hinsicht nicht nahestehenden Interessentenkreis handelt; ... 4. ... Daß die überwiegend in jüdischen Händen befindliche Presse gegenüber den Katholikenverfolgungen in verschiedenen Ländern durchweg Schweigen beobachtet hat, sei nur nebenbei berührt.“

Kardinal Faulhaber schreibt an Kardinalstaatssekretär Pacelli am 10. April 1933 (zitiert S. 54 Anm.1): „Uns Bischöfen wird zur Zeit die Frage vorgelegt, warum die

katholische Kirche nicht, wie so oft in der Kirchengeschichte, für die Juden eintrete. Das ist zur Zeit nicht möglich, weil der Kampf gegen die Juden zugleich ein Kampf gegen die Katholiken werden würde, und weil die Juden sich selber helfen können ... Ungerecht und schmerzlich ist bei diesem Vorgehen gegen die Juden besonders die Tatsache, daß auch solche, die seit zehn und zwanzig Jahren getauft und gute Katholiken sind, sogar solche, deren Eltern schon katholisch waren, gesetzlich noch als Juden gelten und als Ärzte oder als Rechtsanwälte ihre Stelle verlieren sollen.“ An gleicher Stelle wird ein Brief des Dominikanerpaters Stratmann an Kardinal Faulhaber zitiert vom gleichen Datum, in dem die Bischöfe gefragt werden, warum sie gegen die Fürstenenteignung protestiert haben, nicht aber gegen „diese weit schlimmere Enteignung.“ Gegen eine Sittlichkeit, die nach der „Rasse“ sich bestimmen soll, nehmen die Bischöfe auch schon 1933 scharf Stellung.

W. E.

THEODOR HEUSS: Hitlers Weg. Eine Schrift aus dem Jahre 1932, neu herausgegeben und mit einer Einleitung versehen von Eberhard Jäckel. Tübingen 1968. Rainer Wunderlich Verlag Hermann Leins. CXI und 168 Seiten.

Hitlers Wirkung auf seine Zeit läßt sich am besten an den Schriften dokumentieren, die sich in den entscheidenden Jahren am Ende der Weimarer Republik kritisch mit ihm auseinandersetzten. Da diese Schriften nicht ohne weiteres und allgemein bequem zugänglich sind, konnte aufgrund ungenauer oder aus dem Text gerissener Zitate zuweilen ein falsches Bild von ihnen entstehen. So geschah es auch mit dem Buch von Theodor Heuss, dem späteren ersten deutschen Bundespräsidenten. Dabei handelt es sich um die erste sachliche Analyse des Nationalsozialismus, geschrieben ein Jahr vor der sogenannten Machtergreifung Hitlers, geschrieben von einem Politiker, der versuchte, der Demagogie Vernunft und Menschlichkeit entgegenzusetzen. Dieses Dokument wird nun durch den Professor für Neuere Geschichte an der Universität Stuttgart, Eberhard Jäckel, erschlossen. Das Mittelstück der Neuausgabe ist die photomechanische Wiedergabe der ersten Auflage. Im Anschluß daran werden die Änderungen zum Text aus den späteren Auflagen angeführt. Ausführliche Anmerkungen und sehr knapp gehaltene Kurzbiographien im Register erleichtern das Verständnis des Textes, indem sie die Zeitgeschichte vergegenwärtigen. Die dem Dokument vorausgehende Einleitung führt in die Geschichte des Buches und die Lage im Jahre 1932 ein. Dankenswert ist auch, daß der Herausgeber einen Überblick über die Rezensionen gibt, die das Buch nach seinem Erscheinen 1932 erhielt. Die Objektivität, die Theodor Heuss bewies, fand durchaus nicht immer den Beifall der Rezensenten. Die „Jüdische Rundschau“ bemerkte, das Buch sei „nicht nur wegen seiner Ablehnung des Antisemitismus, sondern auch wegen seiner Kritik an den üblichen jüdischen Abwehrmethoden lesenswert“. Der Rezensent befürchtete jedoch nicht zu Unrecht, daß durch derartige Literatur der Nationalsozialismus nicht auf seiner Ebene, der Ebene der Agitation, getroffen werde. Aufschlußreich ist jedenfalls die Feststellung des Herausgebers, daß die nationalsozialistische Presse das Buch einfach totschwieg. Es bleibt dennoch wertvoll als Zeugnis eines zwar vergeblichen, aber notwendigen Kampfes um das Menschlichein.

W. E.

ROBERT M. W. KEMPNER: Edith Stein und Anne Frank. Zwei von Hunderttausend. Die Enthüllungen über die NS-Verbrechen in Holland vor dem Schwurgericht in München. Die Ermordung der „nichtarischen“ Mönche und Nonnen. Freiburg/Br. 1968. Verlag Herder. Herder-Bücherei Nr. 308. 189 Seiten, mit Bildern und Dokumenten.

Robert M. W. Kempner, US-Ankläger in Prozessen gegen Hitlers Kabinettsmitglieder und Diplomaten, veröffentlicht in dieser Schrift den Münchner Mordprozeß – in dem er als Nebenkläger auftrat – gegen den Polizeijuristen und SS-General Wilhelm Harster, den Judenreferenten Wilhelm Zoepf und die Polizeiangestellte Slotke. Durch die Erhebung der Nebenklage konnte die Stimme der aus Holland deportierten Juden, die in 86 Transporten nach Auschwitz und Solibor zur Vergasung kamen, im Gerichtssaal zu Gehör gebracht werden. „Unwiderlegbare Dokumente über den systematischen Judenmord ... über die Schuld der führenden NS-Funktionäre und, erstmals, über den Rachefeldzug gegen die Katholiken jüdischer Herkunft als Vergeltung für die pro-jüdischen Kanzelproteste der holländischen Bischöfe vom 26. 7. 1942 gegen die Judendeportationen“ werden zugänglich gemacht ... „Klar und deutlich ... hat der Hauptangeklagte Dr. W. Harster, ehemals Generalleutnant der Polizei, Befehlshaber der Sicherheitspolizei und des SD in Holland bekannt: ‚Wir waren es, so war es, und wir wollen nichts beschönigen‘¹ ... Mit der offenen Erklärung, ‚die Endlösung der Judenfrage‘ habe nichts als Mord bedeutet und sie hätten trotz dieser Kenntnis in Zehntausenden von Fällen mitgewirkt ... wird die Propaganda des Nichtwissens zerstört ... Das Licht der Öffentlichkeit wurde in diesem Prozeß besonders auf weltbekannte Opfer als Symbole gelenkt, wie Anne Frank ... und Edith Stein ... Es traf aber auch die namenlosen Gesichter einer ganzen Generation von ausgerotteten jüdischen Kindern. Der Vernichtungszahl von sechs Millionen Juden ist also noch eine unberechenbare Zahl von Nachkommen dieser Kinder hinzuzuzählen² ... Auch wenn, ... die Sühne für diese ungeheuerliche Verletzung der menschlichen Würde und der Menschenrechte 25 Jahre lang hat auf sich warten lassen ... (ist) aber auch eine späte Sühne, verbunden mit der Erkenntnis der schweren Schuld, vom Standpunkt des Rechts und der Opfer als ein Funke der Hoffnung für eine Weiterentwicklung des öffentlichen Gewissens anzusehen.“³ Möge auch um dieser Hoffnung willen diese wesentliche Schrift die ihr gebührende Verbreitung finden. G. L.

JOEL KÖNIG: Den Netzen entronnen. Die Aufzeichnungen des Joel König. Göttingen 1967. Verlag Vandenhoeck und Ruprecht. 369 Seiten.

Der Autor, dessen Familienmitglieder fast ausschließlich in den nazistischen Vernichtungslagern ermordet wurden, beschreibt in diesem anschaulich retrospektiven Buch seine Jugendjahre in einer Rabbinerfamilie, seine Ausbildungszeit im Zionistischen Landwerk für angehende Auswanderer und jene Jahre, in denen die nazistischen Mordaktionen das europäische Judentum zu vernichten trachteten und in denen der Verfasser in Berlin als „untergetauchter Jude“ um sein Überleben kämpfte. Der ehrliche und sorgsam abwägende Bericht gibt ein

erschütterndes Bild von der zunehmenden Entrechtung der Juden in Deutschland und von jenen qualvollen Tagen der Deportationen nach dem Osten.

(Entnommen aus: „deutschland-berichte“ [5/10], Oktober 1968, S. 41.)

LENA KUCHLER-SILBERMANN: Hundert Kinder. Ein polnischer Exodus. Wuppertal-Barmen 1968. Jugenddienst-Verlag. 191 Seiten.

Ein spannend geschriebener Bericht aus dem Polen der Jahre 45/46. Eine ehemalige jüdische Lehrerin stößt mehr oder weniger zufällig auf das unsagbare Leid und Elend jüdischer Kinder, die der 2. Weltkrieg übriggelassen hat. Diese temperamentvolle, energische und doch sehr mütterliche Frau sammelt und rettet die ausgehungerten Kinder vor dem Hungertod, verteidigt sie aber auch ebenso tatkräftig und entschlossen gegen einen in Polen neu aufbrechenden Antisemitismus. Mit Hilfe des jüdischen Befreiungskomitees Vaad Hazala gelingt es, auf illegalem Wege die Kinder über die Grenze nach Frankreich zu bringen. Von da aus kommen sie nach etwa zweijährigem Aufenthalt nach Palästina. Diese entscheidenden Jahre des Aufenthaltes in Polen waren nur unter größten Entbehrungen durchzuhalten. Ohne den ganz persönlichen Einsatz dieser Frau wäre diese Rettungsaktion nicht möglich gewesen.

Dieser Bericht wirft pädagogische Probleme von größter Tragweite auf, die man im Interesse der Erziehung nicht der Vergessenheit überlassen darf. Einige seien hier angedeutet. Diese verängstigten, ausgehungerten Kinder haben anstatt einer frohen Kindheit die Hölle erlebt. Es sind nur wenige, die sie überlebten. Sie kamen aus den Lagern, aus Klöstern, aus Familien, von Dachböden und aus Kellern. Ihre Körper waren voll Wunden, Beulen, Narben. In manchen Familien wurden sie als Arbeitskraft ausgenutzt wie Sklaven, „die zu einem Preis angeboten wurden, der dem Tageskurs entsprach“. Wie wertvoll wäre es zu erfahren, was aus diesen Kindern geworden ist. Die letzte Seite des Buches gibt einige Andeutungen allgemeiner Art. Aber es wäre wichtig, jedem einzelnen Kind nachzugehen, um zu erfahren, ob und wie sie sich im Leben zurecht gefunden haben nach einem so unheilvollen Start. (Vgl. u. a. Shimon Sachs: Der grüne Traum. Jugend in Israel¹.)

Wie man Hungerödeme, die englische Krankheit und Wunden heilt oder lindert, das weiß man heute. Aber wie man höllische Erlebnisse ausheilt; wie man das, was eine grausame Behandlung in der Seele dieser Kinder totgeschlagen hat, wieder zum Leben bringt; wie man Haß in Liebe verwandelt, darüber hat man keinerlei Erfahrungen gesammelt. Mit dem Vergessenlassen ist es nicht getan. Diese unheimlichen Erlebnisse können immer wieder aus dem Vergessen in das Bewußtsein aufbrechen und, weil unbewältigt, neuen Schaden anrichten. Man müßte ihnen beispielsweise Selbstbewußtsein einflößen.² „Fast alle Kinder erschrecken bei dem Wort

¹ FR XIX, 69/72, S. 176.

² Vgl. dazu: Georg Landauer: Über die Wege der Jugendlialyah. In: Der Zionismus im Wandel dreier Jahrzehnte. Tel Aviv. 1957 (s. FR 37/40, 1957/58, S. 56). „... Die Jugendlialyah war ein Werk nicht primitiv, ‚zur Rettung‘ der Jugendlichen allein, sondern zur Rettung ihrer Seele und zur Bildung ihres Charakters. Sie war ein humanitäres Werk, und in ihr herrschte der Geist des Humanismus“ (S. 103). „... mit Kriegsende trat die Jugendlialyah in den dritten Abschnitt ihrer Tätigkeit ein ... (dieser) stellte sie vor die Aufgabe ... einen vollkommen neuen Typ des Kindes, das Jahre der Wanderung hinter sich hatte, in Wäldern oder bei Fremden, bei Nichtjuden, in Dörfern Unterschlupf gefunden oder unter Aufbietung großer Kraft in Lagern

¹ Robert M. W. Kempner: a. a. O. s. (unbezeichnete) Seite.

² a. a. O. S. 11 f.

³ a. a. O. S. 188.

„Jude“. Es bedeutet für sie etwas Häßliches, etwas Unheilvolles, etwas Tödliches. Jahrelang hatten sie dieses Wort vermieden, sie hatten gelernt, über ihre Vergangenheit zu lügen“ (Seite 72). Die kleine Zosia wurde von ihren Pflegeeltern aus Angst, es könnte ihnen das Kind entrissen werden, zwei Jahre lang in einen Schrank gesperrt und nur nachts herausgelassen. Das Kind sprach lange Zeit kein Wort, es wurde für stumm gehalten; denn es war ihm eingeschärft worden, sich ganz still zu verhalten. Die dadurch entstandenen schweren seelischen Schäden lassen sich nicht ohne weiteres beheben. Die Kinder, die man in kath. Heime gegeben hatte, wurden, obwohl sie nach jüdischem Ritus beschnitten waren, getauft und christlich erzogen. Auch dort hatte man den Kindern gelehrt, daß Juden häßlich seien. Wir wollen annehmen, daß man diese ahnungslosen und wehrlosen Kinder deshalb taufte, um sie besser zu schützen und vor den deutschen Behörden als Christen bezeichnen zu können. Den Nonnen mag es bei einer falschen religiösen Einstellung vielleicht gar nicht zum Bewußtsein gekommen sein, daß es nicht in Ordnung war, eine Notlage sondergleichen, in der sich diese Kinder befanden, zu benutzen, um sie in der christlichen Religion zu erziehen³. Die Schwestern waren einfach dieser Aufgabe nicht gewachsen. Sie konnten diese jungen Tiere, bar jeder Erziehung, nur mit der Rute bändigen. Ohne es zu wollen, verkehrten sie das Natürliche in das Unnatürliche, ja das Menschliche in Unmenschlichkeit. Und doch hätten diese Kinder vor allem eine Mutter gebraucht. Dieses Versagen müßte heute bei der Reform der Ordensgenossenschaften ernstlich bedacht und ergründet werden. Diese erschütternden Tatsachen zeigen, daß wesentliche Haltungen in der Ordenserziehung nicht ausgebildet wurden. Schwestern, vor allem wenn sie sozial-caritativ und sozial-pädagogisch tätig sind, müssen zu einer Fraulichkeit herangebildet werden, deren Mitmenschlichkeit und Klugheit man menschliche Not anvertrauen kann. Auch die Ausbildung der Priester liegt in dieser Hinsicht im argen. Wir lernen zu wenig aus den schweren Erfahrungen, die wir, wie keine andere Generation, gemacht haben. Sowohl die Pastoraltheologie als speziell die Pädagogik müßten diese und viele ähnliche Erlebnisse aufgreifen und sie zu Ergebnissen führen. G. v. Mann

KLAUS MANN: *Der Vulkan*. Roman unter Emigranten. München 1968. Nymphenburger Verlagshandlung. 424 S.

Die Nymphenburger Verlagshandlung, die die Werksausgabe der Schriften von Klaus Mann betreut, hat nun auch seinen Roman „Der Vulkan“ herausgebracht. Er hat das Emigrantenschicksal selbst zum Gegenstand. Es wird durch mehrere Einzelschicksale verdeutlicht, die in straffer, reportagehafter Skizzierung geschildert werden. Vor allem aber geht es um die Not der Heimatlosigkeit. Das Exil wird von Klaus Mann als eine harte Schule be-

und Ghetti überlebt hatte... Fast alle Kinder wurden in den hiesigen (israelischen) „Jugendgesellschaften“, in den Siedlungen und in den Institutionen absorbiert... Von 1945 bis 1948 übernahm die Jugendaliyah weitere 16 000 Kinder... Die Jugendaliyah bemühte sich, ein eigenes, geeignetes System zu entwickeln und Erzieher und Lehrpläne unter solch abnormen Bedingungen vorzubereiten. Auf diesem Gebiete ist Interessantes geleistet worden...“ (S. 101–102).

Es sei noch angemerkt: Bei meinen ersten Aufenthalten in Israel hatte ich Gelegenheit, in diesen Monaten eine Reihe von Institutionen zu sehen, wo solche Jugendliche lebten und arbeiteten. Wie oben erwähnt, sollten wir diese tief beeindruckenden Erfahrungen auf diesem speziellen Gebiet aufgreifen. [Anm. G. Luckner]

³ Vgl. Die Affaire Finaly. In: FR VI/21/24. S. 42 f.; VII/25/28. S. 48 f.

griffen, die diejenigen, „die durch sie gingen, zu Menschen formte“. Die Grundsituation des Exulantendaseins hebt nicht die Unterschiedlichkeit der persönlichen Erfahrungen auf. Die einzelnen Emigranten erleben Menschliches und Allzumenschliches. Aber bei aller Verschiedenheit der Charaktere wissen sie sich eins in der Ablehnung des Faschismus. Der Roman ist ein Zeugnis des Willens zum Widerstand. Für die Erschließung dieses wichtigen Dokumentes zur Zeitgeschichte und zum Verständnis des Emigranten, der auch in der Ferne noch mit allen Fasern seines Herzens an Deutschland hängt, gebührt dem Verlag Dank. W. E.

HANNA MORTKOWICZ-OLCZAKOWA: Janusz Korczak, Arzt und Pädagoge. Aus dem Polnischen übersetzt von Henryk Bereska. München/Salzburg 1968. Verlag Anton Pustet. 276 Seiten.

Man nannte ihn den polnischen Pestalozzi, diesen Henryk Goldszmit, den schon so früh die Leidenschaft ergriff, den benachteiligten Kindern zu helfen, zu einem menschenwürdigen Dasein hinzuhelfen. Er hätte als Arzt eine glänzende Karriere machen können. Auch als Schriftsteller. In ungezählten Artikeln, Schriften, Büchern trat er für die Rechte des Kindes ein. Er schrieb und kurierte bis an sein Lebensende, nur sehr nebenher für seinen eigenen Geldbeutel, doch immer zum Wohle des Kindes. Im Hauptberuf wurde er Erzieher, Freund und Vater elternloser Kinder der ärmsten jüdischen Schichten. Er hatte für sich selbst – vielleicht schon in Gedanken an seinen Vater, der in geistiger Umnachtung gestorben war – auf Ehe und Familie verzichtet. Jahrelang leitete er auch ein Waisenhaus für polnische Kinder. Er war ein polnischer Jude. Zunächst mehr Pole als Jude. Aus kultivierter Familie stammend, die sich schon lange polonisiert hatte. Er liebte Polen, „die graue Weichsel“, Warschau, die Stadt, nach der er Heimweh hatte, wenn er anderswo war. Er hat die Schönheit der polnischen Sprache besungen. Sie war ihm das Instrument seines Träumens und Dichtens. Wenn er jüdische und polnische Kinder zusammen in den Ferienkolonien auf dem Lande hatte, hoffte er, die kleinen Juden würden beim Spiel mit den kleinen Polen die polnische Sprache sprechen und lieben lernen. Er verfaßte Kinderbücher, Romane, Schauspiele. Ein großes pädagogisches Beispielbuch – während des ersten Weltkrieges im Feldlazarett geschrieben –, das ganz aus seiner Erfahrung wuchs: „Wie man ein Kind lieben soll“. Jemand meinte, es müßte in der Bibliothek eines jeden Erziehers sein. In seinen ebenso schlichten wie meisterhaften „Plaudereien von Kindern für Kinder“ konnte man seine sanfte Stimme bis 1936 regelmäßig im polnischen Rundfunk hören, freilich ohne daß sein Name genannt wurde. Auch unter dem polnischen Pseudonym blieb Janusz Korczak der Jude. Daß auch in Polen die Judenfeindschaft zunahm, hat ihn, den Polenfreund, tief geschmerzt. Das Unheil, das im September 1939 von außen her über Polen hereinbrach, hat keinen Ahnungslosen getroffen, wenn auch das Ausmaß der Greuel und Verbrechen ihm wie uns nicht vorstellbar sein konnte. Aber er rechnete mit dem Überfall Hitlers und riet auszuwandern, wer immer gerettet werden wollte. „Sie werden ja doch kommen und uns ausrotten“, wußte er. Zweimal war er in den Jahren vor dem Krieg in Erez Israel. Bei der letzten Heimkehr kam er mit dem Gedanken, dem Wunsch, die Zeit, die ihm noch bliebe, in einem Kibbuz

zu leben. Aber er brachte es nicht fertig, Polen zu verlassen und seine Kinder. Mit ihnen zog er ins Ghetto, als sie ihr Haus auf der „arischen“ Seite räumen mußten. Als der letzte Befehl kam, der Todesbefehl nach Treblinka, hätte er nicht mitzugehen brauchen, man stellte ihm frei, sich zu retten. Wie hätte er vermocht, sich zu retten ohne die Kinder? Er starb mit ihnen an einem Augusttag 1942.

Janusz Korczak hat nicht in den religiösen Traditionen des Judentums gelebt. Aber er war ein Gottsucher und wurde es immer mehr, und er wünschte für seine Kinder, daß sie in den Ängsten des Lebens eine letzte Zuflucht wüßten. Sein Tagebuch aus dem Ghetto, das erhalten blieb, offenbart, mit welcher Inbrunst er betete. Bei der letzten Abendmahlzeit vor Ostern sprach er mit den 12 größten Jungen die hebräischen Gebete zum Seder-Abend und flehte mit aufgehobenen Händen zu Gott um Hilfe.

Korczaks Werke wurden nach dem Krieg in Polen neu aufgelegt, eines seiner Kindermärchen verfilmt. In Warschau entstand ein Korczak-Komitee. Ihm gehört die Autorin unseres Buches an, die mit Korczak bekannt war. Die deutsche Übersetzung erschien 1961 im Kiepenheuer-Verlag in Weimar. Es ist dem Pustet-Verlag in München und Salzburg zu danken, daß er sie jetzt einem weiteren Leserkreis im Westen bekannt macht.

Angela Rozumek

ARNOLD PAUCKER: Der jüdische Abwehrkampf gegen Antisemitismus und NS in den letzten Jahren der Weimarer Republik = Hamburger Beiträge zur Zeitgeschichte Band IV. Hamburg 1968. Leibniz-Verlag. 311 Seiten.

Über dem Leid, das der Nationalsozialismus über die Juden in Deutschland und später in fast ganz Europa brachte, dem Leid, dem sie ausgesetzt waren, ist allzu selten berücksichtigt worden, daß es auch einen jüdischen Widerstand gab. Dem Widerstand, der von jüdischen Organisationen, insbesondere dem Centralverein deutscher Staatsbürger jüdischen Glaubens, dem Nationalsozialismus entgegengesetzt wurde, ihren Bemühungen vor 1933, einen Sieg der Nationalsozialisten zu verhindern, widmet der Direktor des Londoner Leo Baeck Instituts Arnold Paucker das vorliegende Buch. Der erste Teil bringt eine Darstellung des Abwehrkampfes, der zweite Teil Dokumente. Das Buch ist die erweiterte Fassung einer Studie, die ursprünglich in dem Sammelband „Entscheidungsjahr 1932. Zur Judenfrage in der Endphase der Weimarer Republik“ veröffentlicht wurde.¹ Inzwischen erschlossenes Archivmaterial mußte in den neuen Band hereingearbeitet werden. Es ändert zwar nicht das Bild, rundet es aber ab und bestätigt die bereits gewonnenen Erkenntnisse. In dem Abschnitt „Im jüdischen Lager“ geht der Verf. auf die Bemerkung von Theodor Heuss ein, manche Juden hätten sich unnötigerweise auf das Niveau ihrer Gegner herabgegeben in einer Situation, in der Zurückhaltung und vornehmes Schweigen eindrucksvoller gewesen wären, als Widerlegungen, die zeigten, wie sehr man sich getroffen fühlte. Der Verf. fügt dem hinzu; diese Argumentation „kleidet wahrscheinlich in Worte, was viele Juden selbst insgeheim dachten oder offen aussprachen“. (S. 37.) Verfasser geht auch auf den Streit über den Sinn der Abwehr antisemitischer Vorurteile zwischen den Anhängern des Centralvereins und den Zionisten ein. Die Abwehrargumente

werden im einzelnen geschildert, Einwände, auch die von Heuss, geprüft und widerlegt. Sehr wertvoll ist, was der Verfasser an zeitgeschichtlichen Einzelheiten in dem reichgestalteten Anmerkungsenteil mitteilt. Über das Thema der jüdischen Abwehr des Antisemitismus hinaus ist so dieses Buch ein unentbehrlicher Beitrag zum Verständnis der Zeitgeschichte.

W. E.

CHRISTIAN PETRY: Studenten aufs Schafott. Die Weiße Rose und ihr Scheitern. München 1968. Piper-Verlag. 252 Seiten.

Die „Weiße Rose“, der studentische Widerstandskreis um die Geschwister Scholl und ihren geistigen Mentor Professor Kurt Huber in München, war bislang in der wissenschaftlichen Literatur über den Widerstand im „Dritten Reich“ nur am Rande behandelt worden¹. Abgesehen von kleineren persönlichen Erinnerungen und eher unkritischen Festreden hatte lediglich Karl Dietrich Brachers 1963 erschienene Schrift „Wissenschaft und Widerstand – Das Beispiel der ‚Weißen Rose‘“ und die Dokumentation „Gewalt und Gewissen – Willi Graf und ‚Die weiße Rose‘“ (1964) an die Stelle oftmals pathetischer Verklärung eine tiefergreifende Klärung der Hintergründe und der Rolle dieser Widerstandsgruppe zu setzen versucht.

Petrys Arbeit wird zu einer teilweisen Revision unseres bisherigen Bildes dieser Gruppe und von den Möglichkeiten und Bedingungen des Widerstandes an den deutschen Hochschulen führen müssen. Der Verfasser hat in auch methodisch außerordentlich präziser Weise den Charakter, d. h. insbesondere die Form und die Motive, das Ausmaß und die Entwicklung des studentischen Widerstandes auf der Grundlage teils veröffentlichten, teils unveröffentlichten Materials untersucht, wobei ihm die von Hellmuth Auerbach vom Institut für Zeitgeschichte bereits angelegte Materialsammlung sehr zugute gekommen ist.

Der Verfasser weist in überzeugender Weise nach, wie sehr die Geschwister Scholl und ihr Kreis vom traditionellen Geist des deutschen Bürgertums, namentlich in seiner christlich-idealistischen und unpolitischen Ausprägung, beeinflußt waren, was sie am 18. Februar 1943 allein die „unpolitische“ Form des Fanals im Lichthof der Münchener Universität finden ließ, nicht jedoch die Fortsetzung des Weges in einen politischen Widerstand, „die sie aus ihrer Bindung an ihre Welt, die eine unpolitische, christliche, idealistische, bürgerliche und sehr deutsche Welt gewesen ist, hätte lösen können.“ – Es bleibt nach der Betrachtung der Geschichte der Weißen Rose als beherrschendes Gefühl ein Bedauern zurück, daß es in Deutschland, in München, im Jahr 1942 offenbar zu schwer war, Idealismus und moralisches Engagement unter die Kontrolle politischer Rationalität zu bringen, zu schwer, als daß Studenten dieser Schwierigkeit hätten Herr werden können“ (S. 151).

Trotz dieses kritischen Urteils wird Petry dem Widerstand der Studenten gerecht, wenn er schreibt: „Zu ihrer Zeit aber haben Hans und Sophie Scholl, Probst, Schmorell, Huber, Graf und Leipelt ein äußerstes Zeichen persönlicher und moralischer Integrität gesetzt, dessen politische Wirkungslosigkeit eben wegen des Ranges dieser Moral um so schmerzlicher ist. Als morali-

¹ s. FR XVI/XVII, 61/64, S. 147; FR XIX, 69/72, S. 159.

¹ Vgl. Inge Scholl: Die weiße Rose. Frankfurt 1952, Verlag der Frankfurter Hefte (FR V/19/20, S. 34). (Anm. d. Red. d. FR.)

sche Tat ist die Weiße Rose aus unserer Geschichte nicht mehr auszulöschen“ (S. 152).

Die Darstellung wird durch eine gut ausgewählte Dokumentation (S. 153–224) ergänzt. Ob das Buch – wie der Klappentext des Verlages meint – als „die abschließende Darstellung betrachtet werden kann“, wird man freilich nicht mit solcher Sicherheit sagen können. Noch ist der ganze Umkreis der „Weißen Rose“ kaum erforscht. Man wird zudem diesen Widerstand noch stärker mit der Frage nach der Rolle der Hochschulen im „Dritten Reich“ in Verbindung bringen können und müssen². Petry hat allerdings bewußt ausgeklammert, welche Wirkung die „Gleichschaltung“ der Universität und die Reglementierung der Wissenschaften für die Studenten mit sich brachten. Es scheint aber doch als außerordentlich symptomatisch für die Universitäten im „Dritten Reich“ und insbesondere für das Verhältnis von Studentenschaft und Professorenschaft, Jugend und Nationalsozialismus, Wissenschaft und Nationalsozialismus, daß es der „bürgerlichen“ Hochschule nicht gelungen ist, die in ihr doch weitgehend vorhandene Ablehnung des Nationalsozialismus in politische Aktion umzumünzen; aber zu tief war wohl der Graben zwischen der älteren und der jüngeren Generation, zu groß der Unterschied der Auffassungen von einer politischen und fortschrittlichen Universität, als daß sich hier ein wirklicher consensus mit etwaigem innenpolitischen Gewicht hätte entwickeln können.

A. Götz von Olenhusen

ELSE ROSENFELD / GERTRUD LUCKNER (Hrsg.): Lebenszeichen aus Piaski. Briefe Deportierter aus dem Distrikt Lublin 1940–1943. Nachwort: Albrecht Goes. München 1968. Biederstein Verlag. 184 Seiten mit 1 Karte.

Zahlen gehen nicht zu Herzen. Über Zahlen kann man streiten. Waren es wirklich 6 Millionen Juden oder „nur“ fünfeinhalb? Aber wenn die Anonymität Menschenanzahl annimmt und zu reden beginnt, dann flammt die schmerzliche Scham zusammen mit der ewig antwortlosen Frage wieder auf: Wie konnte so etwas unter unseren Augen geschehen? Die hier vernehmbar gemachten „Lebenszeichen“ sind in Wahrheit wie Klopffzeichen unrettbar im Bergwerk Verschütteter: Sie verstummen im Tode, doch nicht als Opfer einer Naturkatastrophe – wie viel versöhnlicher wäre das!

Am 12. Februar 1940 begann es: Erste Deportationen von Juden aus Pommern nach Ostpolen, wo sie ohne Hab und Gut bei den kaum besser gestellten Juden in weltverlorenen Nestern einquartiert und später hinter Ghettozäunen eingepfercht wurden. Immer neue Transporte kamen hinzu. Es fehlte an allem, und Raum gab es nur, wenn willkürlich herausgegriffene Gruppen in Arbeits- und Vernichtungslager verschleppt wurden, wo alle Lebenszeichen auf immer erloschen. In Piaski, Belzyce, Opole, alle in der Nähe von Lublin gelegen, stießen zwei jüdische Welten aufeinander, zwei Zivilisationen: das westliche, an die deutsche Kultur assimilierte Judentum traf auf die archaische Lebensform des „Städtel“ und fand zu seiner Überraschung bei diesen armen, verachteten Leuten warme Menschlichkeit und opferbereite Gastfreundschaft. Noch bestanden Verbindungen zur alten Heimat, zu Verwandten und Hilfsorganisationen, allen Schikanen und Schwierigkeiten zum Trotz.

² Vgl. H. P. Pleuel, E. Klimmert: Deutsche Studenten auf dem Weg ins Dritte Reich (FR XIX/69/72, S. 159 f.). [Anm. d. Red. d. FR.]

Die erhalten gebliebenen Briefe bitten denn auch immer wieder um Notwendigstes und danken für Empfangenes. Und was könnte ergreifender sein, als zu erfahren, daß zu diesem Notwendigsten das Alte und Neue Testament gehört, aber auch Goethes „Marienbader Elegie“, Blumenzwiebeln, ärztliche Instrumente zum Dienst an den Kranken, Schulmaterial und Spiele für die Kinder? Noch lange bleibt die Hoffnung wach auf Auswanderung in freie Länder, und nie ermattet das Vertrauen auf Gott.

Den besonderen Wert dieser Veröffentlichung macht es aus, daß die beiden Herausgeberinnen erst helfend, dann leidend mit diesen Opfern der Verschleppung persönlich verbunden gewesen sind. Sie ist somit ein Stück ihrer eigenen Biographie. Gertrud Luckner hat überdies manche Mitteilungen in den Briefen dadurch kommentiert, daß sie jeweils die entsprechenden amtlichen Verordnungen, abgefaßt in der bürokratischen Sprache des Unmenschen, einfügte – die Wirkung ist erschreckend! Und doch hat in diesem Buch die Menschlichkeit das letzte und auch das erste Wort: Am Schluß stehen drei Seiten voll nobelster Gesinnung von Albrecht Goes, und dem Ganzen ist die Bemerkung vorangestellt: „Der Honorarerlös aus diesem Buch fließt den Quäkern in Deutschland zu“. Paulus Gordan OSB, Beuron/Rom

ELIE WIESEL¹: Gesang der Toten. Aus dem Französischen von Christian Sturm. München und Eßlingen 1968. Bechtle-Verlag. 178 Seiten.

In seinen Romanen kreist Elie Wiesel immer wieder um das Entsetzen der Vernichtung der Juden im Herrschaftsgebiet der Nationalsozialisten, vor allem um die Vernichtung der Juden in Osteuropa. Die schrecklichen Erinnerungen an die eigene Jugend unter der ständigen Todesbedrohung führen ihm die Feder. Auch der schmale Band der Erzählungen, die nun unter dem Titel „Gesang der Toten“ in deutscher Sprache vorliegen, setzt sich mit den Schatten der Vergangenheit auseinander, fragt nach dem Sinn des Todes. Um die Auswirkungen des Todes in den Konzentrationslagern auf das Bewußtsein gläubiger Juden wie nichtgläubiger Juden, aber auch der Christen aufzuhellen, schreibt Elie Wiesel seine Erzählungen. Hatte der Tod einen Sinn und wenn ja, welchen denn, ist die Frage gleich der ersten Erzählung, die dem Tod des Vaters gilt. Die Toten werden immer wieder gegenwärtig und stellen den Lebenden Fragen, Fragen nach Gottes Gerechtigkeit und Liebe, Fragen nach dem Sinn des Menschseins. „Ein ungarischer Rabbi war unser Vorsänger. Seine Stimme weckte meine Erinnerungen und ließ jene alte Legende wieder erstehen, nach der am Abend des Jom Kippur sich die Toten aus ihren Gräbern erheben, um mit den Lebenden zu beten. Ich dachte: ‚Es stimmt also, so geschieht das: in Auschwitz wurde diese Legende bestätigt‘“ (S. 40). Dieses Zitat findet sich in der Erzählung „Jom Kippur, Tag ohne Versöhnung“. An diesem Versöhnungstag in Auschwitz rechnet ein Frommer mit Gott, ein neuer Hiob! Da Gott sich, so will es scheinen, von seinem Volk abge-

¹ Literaturpreis für Elie Wiesel: Die Weltvereinigung der Organisation ehemaliger Insassen des KZ Bergen Belsen hat einen Literaturpreis gestiftet, mit dem Autoren geehrt werden sollen, die der Erinnerung an die Massenvernichtung von Juden literarischen Ausdruck verliehen haben. Dem Schriftsteller Elie Wiesel wurde der Preis in diesem Jahre für sein Buch „Le Médiant de Jérusalem“ von einer Jury zuerkannt, die sich aus 20 Persönlichkeiten zusammensetzt, die in den USA, in Großbritannien, Israel, Frankreich und Holland leben. In: Allgemeine jüdische Wochenzeitung (XXIII/27). 4. 10. 1968.

wandt hat, will dieser Fromme am Versöhnungstag in Auschwitz nicht fasten. Aber dann tut er es doch. Dem Erzähler, seinem Leidensgenossen, sagt er als letztes, ehe er in den Tod geht: „... Um gegen Seinen Willen etwas zu fordern, gibt es hier nur ein Mittel: Ihn loben.“ Der Erzähler fügt nach diesem letzten Satz hinzu: „Und lachend ging er in den Tod“ (S. 42). Schärfer kann die Sinnfrage nicht gestellt werden! Glauben können nach Auschwitz, das ist die Frage, die an Juden und Christen gestellt ist.

W. E.

EVA ALEXANDERSON: Ich klage um Jerusalem. Eine Frau erlebt das Heilige Land. Aus dem Schwedischen übersetzt von Jutta und Theodor Knust¹. Freiburg-Basel-Wien 1968. Verlag Herder. 268 Seiten².

Nicht die biblische Klage um das verlorene Jerusalem ist hier gemeint, sondern eine neue, heutige Klage: die einer Christin über die geteilte Stadt. Jerusalem ist inzwischen nicht mehr geteilt – die Originalausgabe des Buches erschien *vor* dem Sechstagekrieg – aber daß sein Schicksal und das des „Heiligen Landes“ weiterhin im ungewissen liegen, ist gewiß.

Die Autorin meint aber auch nicht nur dieses eine Problem und nicht nur Jerusalem. Sie ist zum Katholizismus übergetreten und berichtet von einer Art Pilgerreise zu den verschiedensten biblischen Stätten des Vorderen Orients. Außer in Israel war sie auf Zypern, im Libanon, in Syrien, besuchte Orte, wo sich Biblisches, vor allem Neutestamentarisches, abgespielt haben soll, war in Kirchen, Klöstern, Kapellen und besuchte Priester und Mönche der westlichen und östlichen Gemeinschaften. Über all das berichtet sie in lose zusammenhängenden Kapiteln.

Sie ist sich glücklicherweise der Fragwürdigkeit aller historischer Festlegungen bewußt und besitzt eine Portion Humor, sonst hätte sie verzweifeln müssen. Denn wenn man auszieht, um seine Religion an ihren Entstehungsorten aufzufinden, und muß dann in Kauf nehmen, daß die verschiedensten christlichen Gemeinschaften für dasselbe Ereignis die verschiedensten Orte als die wahren und heiligen eifersüchtig in Anspruch nehmen, könnte einem Frommen der Mut vergehen. In Damaskus allein findet sie neun verschiedene christliche Kirchen mit eigenen Oberhäuptern, die alle Anspruch auf den Primat erheben. In Jerusalem stoßen sich dann die oft verfeindeten Brüder auf allerengstem Raum – etwa in der Grabeskirche voller Altäre und Kapellen, die alle den verschiedensten Gemeinschaften angehören.

Mit dem Eifer und der Naivität, die Konvertiten oft eigen ist, geht die Autorin allen Bibelwegen im Heute nach. Ihr erzähltes Wissen kommt manchmal etwas zu direkt aus unterrichtenden Büchern oder der studierten Bibel und ist nicht immer genügend gekeltert,³ wenn sie

etwa Rechabeam Ratschläge gibt, wie er es hätte besser machen müssen, oder über das Vergehen von Pracht und Reichtum meditiert. – Aber die positive Seite der Naivität ist Unvoreingenommenheit, und von ihr profitieren die Berichte der Autorin. Die Überzeugungskraft ihres Glaubens ist stark genug, um auch in historisch oder ästhetisch fragwürdigen Erscheinungen die Zeichen des Eigentlichen zu finden.

Lotte Paepcke

MICHEL BAR-ZOHAR: David Ben Gurion. Der streitbare Prophet. Eine Biographie. Aus dem Französischen von Ulla Leippe. Hamburg 1968. Christian Wegner Verlag. 351 Seiten.

Michel Bar-Zohar, 1938 in Sofia geboren, studierte an den Universitäten in Jerusalem und in Paris politische Wissenschaften und wurde Journalist. Als ein engagierter Journalist schrieb er seine Biographie über David Ben Gurion. In seinem Vorwort gibt er zu, daß Späteren möglicherweise mehr Quellen zur Verfügung stehen. Aus der Distanz mögen sie vielleicht richtiger urteilen. Aber eines hat er ihnen voraus: Er hat achtzehn Monate an der Seite Ben Gurions gelebt. Aus diesem Erleben, glaubt der Autor, kann er darstellen, was aus dem Aktenstudium nicht erschlossen werden kann, das Ungewöhnliche dieses Mannes, sein Charme, seine Macht, Menschen in seinen Bann zu schlagen. Der junge Verfasser ist bei aller Bewunderung doch nicht blind für die Schwächen und Fehler Ben Gurions. Spannend schildert er die Gegensätze auch im Lager der Zionisten, die Auseinandersetzungen zwischen Vladimir Jabotinsky und Ben Gurion. Auch die Lavon-Affäre kommt zur Sprache, schließlich auch die Gründe für seinen endgültigen Rücktritt als Ministerpräsident, sein vergeblicher Versuch eines Come back 1965. Trotz allem, Ben Gurion ist nicht gebrochen. Mit dem Abstand der Jahre tritt die Erinnerung an die Kampfzeit zurück, es bleibt die Erinnerung an die Erfolge, an das Erreichte. Der Verf. spricht nicht umsonst von einer sich bereits bildenden Legende der Epoche Ben Gurion, in der die Vergangenheit geläutert und verschönt erscheint. Da wirkt die neue Biographie erfrischend. Sie ist um so notwendiger, als zum Verständnis auch der gegenwärtigen Lage Israels die Kenntnis der Geschichte seiner Entstehung, an der Ben Gurion maßgeblich beteiligt war, unentbehrlich ist.

W. E.

DAVID BEN GURION: Wir und die Nachbarn. Gespräche mit arabischen Führern. Aus dem Hebräischen übertragen von Moshe Tavor. Tübingen 1968. Rainer Wunderlich. Verlag Hermann Leins. 450 Seiten.

Auf Anerkennung das einschränkende „Aber“ folgen zu lassen, wirkt ernüchternd. Darum sei diesmal umgekehrt

Jahre 1947 vorsah, glaubt niemand; dagegen bahnt sich eine *Regelung* an, *laut der* zumindest Kirchen und Klöstern eine international garantierte Exterritorialität zugestanden werden soll.“ [Vgl. Abba Eban: Diplomatischer Status für die Heiligen Stätten. Rede vom 27. 9. 1967 in FR XIX, 69/72, S. 49.]

„Die Frage der islamischen Heiligen Stätten erscheint nur im Rahmen eines Friedensschlusses zwischen Israel und seinen Nachbarn lösbar. In der Jerusalemer Stadtverwaltung ist man sich durchaus bewußt, daß die Araber über ihre Einverleibung in den Judenstaat nicht gerade begeistert sind. Die arabischen Jerusalemer jedoch sind ein Menschen-schlag für sich. Sie betrachten sich immer als Elite unter den Arabern und löckten vor dem 5. Juni 1967 immer wieder gegen Husseins Stachel. Der Gedanke, von einem Bergdorf in Transjordanien aus regiert zu werden, war ihnen unerträglich. Deshalb ist auch nicht leicht herauszufinden, welche politische Lösung ihnen heute vorschwebt (26/27). Soviel steht lediglich fest: Die Moslems warten ab...“

¹ Originalausgabe unter dem Titel „Pilgrimsfärd“ im Albert Bonniers Verlag. Stockholm 1967 (*vor* dem Sechstagekrieg!). Mit Vorwort zur deutschen Ausgabe vom November 1967. – Da es nach dem Sechstagekrieg für Jerusalem „ein Vorher und ein Nachher“ gibt und die Vorstellung von einem Israel *vor* den Ereignissen im Juni 1967 nicht mehr danach zutrifft (vgl. A. Neher in: FR XIX/69/72, S. 4), ist dies beim Lesen dieses Buches zu beachten. (Sämtliche Anmerkungen d. Red. d. FR.)

² Mit Genehmigung der Verf. entnommen der Badischen Zeitung Nr. 279. Freiburg i. Br., 3. 12. 1968.

³ Dies ist *auch* bei der auf S. 9 angeschnittenen Frage *in bezug auf die Internationalisierung Jerusalems zu beachten*. So schreibt Willy Gugenheim (s. u. S. 142): „An eine Internationalisierung der Stadt, wie sie der Teilungsplan für Palästina der Vereinten Nationen aus dem

verfahren; denn es gilt ein sehr empfehlenswertes Buch anzuzeigen. Der Ärger, den es bereitet, sollte nicht verhindern, es gründlich zu lesen. Ärgerlich, um nicht zu sagen abschreckend, ist es, daß ein so angesehener Verlag, wie es doch Rainer Wunderlich ist, es versäumte, diesem nicht gerade schmalen Buch ein Inhaltsverzeichnis, ein Register oder eine Sachangabe am oberen Seitenrand beizugeben. Der Leser ist, will er sich mühsames Suchen und Herumblättern ersparen, gezwungen, sich selbst ein Verzeichnis der Dokumente und Ereignisse anzulegen, die in dem Buch genannt und beschrieben bzw. zitiert sind. Es wäre sehr zu wünschen, daß der Verlag bei einer zweiten Auflage das Versäumte nachholte, damit sich der Inhalt dieses so wichtigen Werkes leichter erschließen läßt. Nach diesem kleinen Nein nun zum großen Ja. Dankbar muß man es begrüßen, nun endlich eine solche Quelle ersten Ranges zur Geschichte Israels erschlossen zu sehen. Bereits in seinem zwanzigsten Lebensjahr, 1906, wanderte Ben Gurion in Erez Israel ein. Seit dieser Zeit stand er auch in enger Berührung mit den Arabern, wurde er sich schnell klar über die Notwendigkeit, aber auch die Schwierigkeiten einer Einigung zwischen Juden und Arabern. Sein Buch dokumentiert die zahlreichen Gespräche, die er, der mit an erster Stelle berufen war, den neuen Staat im alten Land zu gründen, mit seinen arabischen Nachbarn und Gegnern führte. Er legt Rechenschaft ab, über seine Zielsetzungen ebenso wie über den Stil seiner Verhandlungen. Seine arabischen Gesprächspartner sollten nie über seine Absichten im unklaren sein. Die Araber waren nicht bereit, seine Vorschläge anzunehmen. Aber gibt es ein Indiz dafür, daß sie weniger weitgehenden jüdischen Wünschen zugestimmt hätten? Auch unter den Zionisten gab es Persönlichkeiten, die das glaubten, die daher zu Abstrichen bereit waren. David Ben Gurion gibt in dem vorliegenden Buch auch Rechenschaft über die sich daraus ergebenden inneren Auseinandersetzungen. Es ist darum auch ein wichtiger Beitrag zur Geschichte des Zionismus. Erstmals wurde es 1967 in Tel Aviv veröffentlicht. Die Übersetzung aus dem Hebräischen besorgte Dr. Moshe Tavor, der heute in Israel als Publizist lebt, vielen aus seiner Tätigkeit in Köln an der Israel-Mission und späteren Botschaft und heute durch seine Artikel in der FAZ wohl bekannt ist. Kleine Fußnoten teilen dem deutschen Leser das Notwendigste zur Biographie der im Buch genannten Persönlichkeiten mit. Auf Wunsch des Verlages wurde die deutsche Ausgabe gegenüber dem hebräischen Original um vier Kapitel erweitert und führt bis zum Ende der Amtstätigkeit Ben Gurions als Ministerpräsident 1963. Was an dem Rechenschaftsbericht so bestechend ist, das ist 1. seine nüchterne Offenheit, mit der die Schwierigkeiten eines Zusammengehens von Juden und Arabern geschildert werden, 2. die Bereitschaft, bei aller Kompromißlosigkeit der eigenen Forderungen dennoch eine tragfähige Basis für ein Miteinander zu finden, 3. die Unbestechlichkeit des Urteils.

W. E.

MARTIN BUBER: Israel und Palästina. Zur Geschichte einer Idee. München 1968. Deutscher Taschenbuch-Verlag. dtv. Nr. 494. 167 Seiten.

Diese ungekürzte Ausgabe des 1950 in Zürich im Artemis-Verlag erschienenen Buches, das Martin Buber in hebräischer Ausgabe 1944 erstmals veröffentlicht hat, erscheint nun dankenswerterweise als dtv. M. Buber sagte 1950 in seinem Vorwort, „es hat sich nicht als

nötig erwiesen, am Text, der ja nicht in die Geschichte einer politischen Unternehmung, sondern in die einer religiösen Idee, richtiger, eines Glaubensgeistes Einblicke gewähren soll, etwas zu ändern ...“ Auch die von Karl Thieme 1951 gegebene Besprechung im FR (III/IV 12/15. S. 54) trifft noch heute zu. Da dieses Rundbriefheft vergriffen ist, drucken wir sie nochmals ab:

„Für die weitere Vorgeschichte und geistige Grundlegung des Staates Israel ist Bubers Beitrag ähnlich erhellend wie für die unmittelbare und politische Weizmanns Memoirenwerk. Klar werden von vornherein ‚Zion und die nationalen Ideen‘ unterschieden: ‚Es ist unmöglich, ein geschichtliches Israel zu konstruieren, das zu irgend einer Zeit ohne den Glauben an seinen Gott besteht und ihn erst danach annimmt: eben durch die Botschaft der gemeinsamen Führung schließen sich die wandernden Scharen zum Volk zusammen‘ (S. 9). ‚Zu keiner Zeit ist dieses Land einfach Volksbesitz gewesen; immer war es zugleich Forderung, aus ihm zu machen, was Gott aus ihm gemacht haben wollte‘ (S. 10). Ebendarum: ‚Die säkularisierende Tendenz im Zionismus richtet sich auch gegen das Geheimnis Zions‘ (S. 12). Das ganze Buch tritt dieser Säkularisierung entgegen. Zuerst wird das ‚Biblische Zeugnis‘ von Gabe und Aufgabe des Gelobten Landes untersucht (Num 13, Deut 26 etc.). Dann ‚Deutung und Verklärung‘ der Beziehungen zwischen Land und Volk im rabbinischen Schrifttum. Weiter ‚Die Stimme des Exils‘ (eines Jehuda ha-Levi, des kabbalistischen Buches ‚Sohar‘, bedeutender Rabbi des 18. Jahrhunderts). Schließlich stellt sich der ‚Zionistische Gedanke‘ im engeren Sinne dar: bei Moses Heß, dem zeitweiligen Mitkämpfer Karl Marx, der später zu einer besonders tiefen Konzeption der ‚religiös-sozialen‘ Sendung des eignen jüdischen Volkes ‚umkehrte‘; bei Theodor Herzl als Notlösung einer ‚drängenden Stunde‘, bei den eigentlichen Trägern zionistischer Geistigkeit und Verwirklichung: Weizmanns Lehrer Achad-Haam (Ascher Ginzberg) und den schon wieder im Lande lebenden Vorbildgestalten des gesetzestreuen Rabbi Kuk und des Arbeiterführers A. D. Gordon.

‚Daß das Volk den gerechten Staat Gottes ... zu errichten in das Land gebracht worden war‘ (S. 10) und wieder dahin gebracht worden ist, macht die Grundüberzeugung Bubers aus, derentwegen sein Buch in die Ansätze zu sozialistischer Verwirklichung ausmündet, die hier nicht säkularistisch gemeint sind ... Daß das, was dort in Angriff genommen ist, nicht nur die Juden angeht, daß sie hier wieder einmal stellvertretend vor einer Aufgabe der ganzen Menschheit stehen, das zeigen die konvergierenden Linien dieser beiden Bücher [d. i. auch ‚Pfade in Utopia‘] dem zu tiefer Besinnung angeregten Leser.“

G. L.

H. DARIN-DRABKIN: Der Kibbuz. Die neue Gesellschaft in Israel. Aus dem Englischen übersetzt von Richard Polacsek. Stuttgart 1967. Ernst Klett Verlag. 304 Seiten¹.

Kein Israel-Film, in dem nicht ein Kibbuz zu sehen wäre, kaum eine Israel-Reise, die nicht einen Abstecher zu einem der Kibbuzim machte! Viele Jugendliche haben bisher ihre Israel-Reise mit einem Aufenthalt in einem Kibbuz verbunden, haben dort im Ernteeinsatz mitge-

¹ Entnommen mit Erlaubnis der Schriftleitung aus „Emuna“ (III/2), Juni 1968, S. 119 f.

arbeitet. Jugendliche aus Deutschland haben sich nach dem Sechs-Tage-Krieg dem Wiederaufbau kriegsbeschädigter Kibbuzim zur Verfügung gestellt. Angesichts des großen Interesses für die Lebensform, die in der Kibbuz-Bewegung Ausdruck gefunden hat, muß es befremden, daß es so wenig sachdienliche Studien über Entstehung und Bedeutung der Kibbuzim auf dem deutschen Büchermarkt gibt. Fünf Jahre nach der englischen Ausgabe hat nun der Ernst Klett Verlag in deutscher Übersetzung das Buch von Darin-Drabkin über den Kibbuz herausgebracht, die Statistik ist bis zum Jahre 1965 weitergeführt worden. Wiewohl unsere Zeit sehr schnelllebig ist, die Dinge in Israel ständig im Fluß sind, mit steten Veränderungen gerechnet werden muß, hat diese Kibbuz-Studie seit ihrem ersten Erscheinen nichts von ihrer Bedeutung eingebüßt, da sie nicht nur über den aktuellen Stand der Entwicklung unterrichtet, sondern auch viele grundsätzliche Erkenntnisse enthält. Der Verf., H. Darin-Drabkin, entstammt dem osteuropäischen Judentum und gehört noch zu den Pionieren. 1908 in Warschau geboren, wanderte er 1934 in Erez Israel ein. Daß er Sozialist ist und aus innerer Überzeugung die freiwillige kollektive Lebensform bejaht, verrät jede Zeile seiner Studie. Das hindert ihn aber nicht, mit nüchternem Blick auch die Gefährdungen und Schwierigkeiten zu sehen, denen sich die Kibbuzim ausgesetzt sehen, und sie zwar ohne Resignation, aber doch in all ihrem Ernst zu schildern. Die Zahlen sind aufschlußreich. Die ersten Kollektivsiedlungen entstanden in Erez Israel zu Anfang des 20. Jahrhunderts. Bis 1931 gab es erst 24 permanente genossenschaftliche Siedlungen, in denen etwa 2,5% der jüdischen Bevölkerung lebten; 1936 waren es 47 Niederlassungen mit 4,3% der jüdischen Bevölkerung; 1948 bei der Staatsgründung 115 Kibbuzim, 7,5% der jüdischen Bevölkerung; Ende 1965 waren es 230 Kibbuzim, die absolute Zahl der Kibbuz-Angehörigen stieg von 47408 1947 bis auf 80600. Doch sank die relative Zahl. Im Verhältnis zur jüdischen Bevölkerung betrug sie bereits 1952 nur 5%, 1965 sogar nur 3,5%. Den Zugängen stehen Abgänge gegenüber. Nicht jeder ist fähig oder willens, sein ganzes Leben lang in einem Kollektiv zuzubringen, sich den Forderungen der Gemeinschaft unterzuordnen, einen so großen Teil seines privaten Lebens aufzugeben. Der wachsende Wohlstand im Lande blieb nicht ohne Einwirkungen auf die Kibbuzbewohner. Die großen Städte mit ihren Industrien und ihren Bildungsstätten üben eine starke Anziehungskraft aus. Neben diesen Problemen, die mehr im Psychologischen liegen, gibt es aber auch noch ganz andere, vornehmlich ökonomischer Natur. Die privaten, vielfach in Stadtnähe gelegenen Farmen können eine intensive Agrarkultur betreiben, die Kibbuzim, die vielfach stadtfrem liegen, müssen eine extensive Landwirtschaft betreiben, deren Erträge oft nicht genug hoch sind, die Investitionskosten zu amortisieren. Viele Kibbuzim sind daher verschuldet. Um den Schwankungen der Marktlage begegnen zu können, ist eine gemischte Wirtschaft, Verbindung von Landwirtschaft und Industrie, an sich empfehlenswert. Doch sehen sich die industriellen Betriebe der Kibbuzim einer schweren Konkurrenz gegenüber: den oft rentabler arbeitenden städtischen Industrien. Dabei sind die Kibbuzim auch für die Zukunft Israels von großer Bedeutung. Nur diese Gemeinschaftssiedlungen dürften in der Lage sein, auch landwirtschaftlich ungünstige Gebiete zu erschlie-

ßen, vor allem dem Negev bebaubaren Boden abzutrotzen. In der Tat wird Israels Zukunft zu einem guten Teil davon abhängen, ob es genügend Menschen gibt, die trotz veränderter wirtschaftlicher Lage und trotz sich wandelnder Leitbilder soviel Pioniergeist aufbringen, die heute noch unwirtschaftlichen Gebiete zu erschließen. Zum zwanzigsten Jahrestag der Unabhängigkeitserklärung gehen die Gedanken eines jeden Israelfreundes in die Zukunft. Dankbar wird er daher ein Buch wie das von H. Darin-Drabkin begrüßen, das nüchtern über das Gewordene unterrichtet und Wege für die Zukunft weist.
W. E.

WILLY GUGGENHEIM/ANNEMARIE MEIER: Jerusalem. Zürich-Freiburg/Br. 1968. Atlantis-Verlag. 186 Seiten mit 118 Abbildungen, darunter 13 Seiten farbig. Großformat.

GABRIELLA ROSENTHAL/WERNER BRAUN: Jerusalem. München 1968. Verlag Wilhelm Andermann. 104 Seiten mit 40 Farbaufnahmen.

In Wort und Bild vermitteln diese beiden Bände, jeder in seiner Art, einen selten umfassenden Eindruck über das nach 19 Jahren wiedervereinigte Jerusalem, in dem erstmals seit Titus die Juden wieder Herren der Stadt sind. Dazu schreibt W. Guggenheim in dem faszinierenden Atlantis-Städteband im Anschluß an das Ergebnis der israelischen Volkszählung über den Bevölkerungsstand von Ende Juni 1967:

„Im Lichte dieser Statistik ist jener 29. Juni 1967 besonders aufschlußreich, der Tag, an dem die Mauern und Stacheldrahtverhaue fielen, Araber aus der Altstadt in die jüdischen Viertel strömten und die Israelis die Gassen der Suks, des pittoresken Marktes, die Klage-mauer und den Hof der Omar-Moschee überschwemmten. Die Heilige Stadt schwelgte, zum großen Erstaunen aller Beobachter, in einem eigentlichen Verbrüderungs-taumel. War es ohne weiteres verständlich, daß alte Jerusalemer ‚auf die andere Seite wollten‘, die sie ja von früher her kannten und wo sie aus jener Zeit Freunde und Bekannte besaßen – das Verhalten der arabischen Jugend kann nicht nur auf das Konto jugendlicher Neugier gesetzt werden. Bestimmt hatte auch die neue Generation die Teilung als naturwidrig empfunden.

Inzwischen ist nach kurzem Überschwang der Gefühle wieder die Ernüchterung des Alltags eingetreten. Wohl arbeiten einige hundert Araber für die Stadtverwaltung unter einem israelischen Bürgermeister. In immer größerer Zahl besuchen Altstadtbewohner Hebräisch-kurse, wie übrigens auch viele Israelis begonnen haben, arabisch zu studieren ...“ (S. 180/181).

Alle die in dieser Stadt eingeschlossenen vielfältigen Themen werden aufgezeigt und der Hintergrund ge-deutet. Dabei wird auch ein neues Bild über die verschiedenartigen jüdischen und die vielfach noch so unbekannten Zusammenhänge der christlichen Kirchen erschlossen und auf Nah- und Fernaufgaben hingewiesen:

„... Es war jedoch leichter, Telefon-, Wasser- und Elektrizitätsanschlüsse zu verbinden, als die Bevölkerung zu vereinen. Nicht nur, weil Juden und Araber seit Jahrzehnten sich feindlich gegenüberstehen – auch das christlich-jüdische Verhältnis lastet als Hypothek auf der Stadt. Für die christlichen Araber rechtfertigt die Passionsgeschichte die negative Einstellung zu den Juden, die aus dem modernen israelisch-arabischen Kon-

flikt entstanden ist. Freitags organisieren die Franziskaner ihre Prozession. Ein Mönch mit Megaphon führt die Gläubigen von Station zu Station der Via Dolorosa, von der Geißelung und der Dornenkrone bis nach Golgatha in der Grabeskirche. Ist es möglich, an der Via Dolorosa zu wohnen und die Autorität eines jüdischen Bürgermeisters anzuerkennen? Trotz Johannes XXIII. kann eine jahrhundertalte Indoktrination nicht von heute auf morgen ungeschehen gemacht werden. Wie vereinbart man die Auferstehung Jesu mit der jüdischen nationalen Renaissance? Welche Aufgabe für kommende Konzile!“ (S. 25f.)

In dieser Weise zeigt W. Guggenheim Inhalte der „neuesten Konfrontation in der jahrhundertalten Geschichte der Heiligen Stadt, in der sich ein Judenstaat, der arabische Nationalismus und die Mächte des Christentums gleichzeitig und am gleichen Ort gegenüberstehen“ (S. 125).

Die entsprechenden Bilder fangen jeweils das Typische mit seltenem Verständnis und Takt ein.

Ein Buch wie dieses, das angetan ist, Frieden zu stiften, trägt zur Erfüllung jener Hoffnung bei, mit der das Buch schließt, „welcher der 122. Psalm Ausdruck verleiht: „Wünschet Frieden Jeruschalaim ...““

Eine Chronologie und eine Bibliographie beschließen den Band.

Auch in dem Farbbildband von *Gabriella Rosenthal/Werner Braun* bilden Wort und Bild eine Einheit. Vierzig farbige Bildtafeln begleiten den Gang um die Mauern, der vom Jaffator aus zur Dormitio, auf dem Zion, führt, zum Ölberg, zum Tempelplatz mit einer seltenen Aufnahme: einem Freitagsgottesdienst in der Aqsa Moschee. Von dort geht der Weg durch die Via Dolorosa u. a. mit einem Gottesdienst in der armenischen Kathedrale St. Jakob. Ein Verzeichnis der Bilderläuterungen ersetzt ein Inhaltsverzeichnis.

Beide Bände ergänzen einander gut in ihrer Eigenart und jedes in der Kenntnis des allerneuesten Standes von Jerusalem und der schönen Gestaltung. G. L.

Israel: „Merian“. Das Monatsheft der Städte und Landschaften. Heft 6/XXI, Hamburg, Juni 1968. Verlag Hoffmann u. Campe. 109 Seiten.

Diese Juni-Nummer ist dem Staat Israel zu seinem 20jährigen Bestehen gewidmet. Kurzaufsätze mit guten Fotoaufnahmen berichten über das Land, seine Bevölkerung und die Probleme.

Das Heft enthält Beiträge u. a. von: Max *Brod*, Mein Land, mein Schicksal – Moshe *Tavor*, Jerusalem aufbaut als Stadt, so ganz in sich geeint. Wünscht Jerusalem Frieden! – M. Y. *Ben-Gavriel*, Schilderung einer Wüste – Ephraim *Kishon*, Hitze (in Tel-Aviv) – Yigael *Yadin*, Das Geheimnis der Höhlen von Nahal Hever.

Für dieses gelungene Merian-Heft ist dem Verlag und allen Beteiligten sehr zu danken. G. L.

DAGMAR NICK: *Israel gestern und heute*¹. Gütersloh 1968. Gütersloher Verlagshaus Gert Mohn. 208 Seiten mit 220 Fotos. Großformat.

Auf die Einführung, die in Kürze die Geschichte des Volkes von Moses bis heute umreißt, behandelt eine Bilddokumentation mit jeweils kurzem Text die folgenden Themen: Idee eines Staates – Geburt eines Staates –

Jerusalem, geteilte Stadt – Pioniere – Industrie – Alte Stätten – Neue Städte – Aber die Grenze heißt Front. Es folgen eine Zeittafel, Übersichten über Klima, Bevölkerung, Export, Religion, Politik, Fremdenverkehr u. a., sowie Hinweise und Worterklärungen und ein Register. Es handelt sich um einen instruktiven Tatsachenbericht. G. L.

KURT SONTHEIMER (Hrsg.): *Israel. Politik. Gesellschaft. Wirtschaft*. München 1968. Verlag R. Piper & Co. 364 Seiten.

Auf einer Studienreise durch Israel 1965 kam dem Herausgeber die Idee, gemeinsam mit seinen jungen Mitarbeitern, ein Handbuch auf wissenschaftlicher Grundlage über das politische System, die Wirtschafts- und Sozialstruktur sowie der außenpolitischen Situation des Staates Israel zu verfassen. Der Zielsetzung stand freilich im Wege, daß die zeitlichen und finanziellen Möglichkeiten zu Studien in Israel selbst begrenzt waren, daß die Mitarbeiter auch nicht die Landessprache, das Hebräische beherrschten, somit auf Publikationen in anderen Sprachen angewiesen waren. Der Vorzug des Bandes ist, daß er im wesentlichen als teamwork verstanden wurde. Die meisten Beiträge waren im Mai 1967 bereits vorläufig abgeschlossen, der Junikrieg hat aber die politische und militärische Lage Israels entscheidend verändert. Daher wurden die wichtigsten Ergebnisse aus dem Junikrieg noch in den vorliegenden Band eingearbeitet. Der Band enthält sieben Beiträge: Hans-Helmut Röhning, Die Entstehungsgeschichte des Staates Israel; Albert Hilbrink, Bevölkerung und Sozialstruktur; Horst Heimann, Die Wirtschaftsordnung; Bodo Zeuner, Das politische System; Franz Ansprenger, Israel und die Dritte Welt. Der Herausgeber steuerte zwei eigene Beiträge bei: Israel und die Großmächte, sowie: Israel – ein Staat wie jeder andere? Seine Aufgabe als Herausgeber sah er im übrigen zunächst in der Gewinnung möglichst kompetenter jüngerer Mitarbeiter, sodann in der Abstimmung und Besprechung der Einzelthemen mit den Verfassern zugunsten einer möglichst einheitlichen Grundkonzeption, schließlich in der abschließenden Durchsicht der vorgelegten Manuskripte. Dankenswert ist, wie Sontheimer sine ira et studio die Suche von Juden und Israelis nach ihrer Identität schildert, wie er die Probleme des Zusammenhangs von Staat und Religion und die jeweils verschiedenen Positionen der orthodoxen und der nichtreligiösen Juden dazu erörtert. Illusionslos beurteilt der Herausgeber die Situation im Nahen Osten. Gelingt es nicht, dem die Gegensätze verschärfenden Bündnis der Falken Israels und der arabischen Staaten ein Bündnis der „gemäßigten Realisten“ entgegenzusetzen, gelingt keine Entspannung, „so ist es sehr fraglich, ob die nächste bewaffnete Auseinandersetzung zwischen Israel und den Arabern lokal begrenzt werden kann und dann nicht Atomwaffen zum Einsatz kommen“ (S. 246). Die Schwierigkeiten, einen Frieden zwischen Israel und den Arabern zu erreichen, sieht auch klar Franz Ansprenger. – Im ganzen ein gut informierendes Buch. W. E.

Bibliographische Notizen

KARL OTMAR FREIHERR VON ARETIN: Die deutsche Universität im Dritten Reich. In: Frankfurter Hefte. 23, 10 (1968). S. 689–696.

¹ s. D. Nick: „Einladung nach Israel“. In: FR XI/57/60. 1964, S. 156.

Angesichts der gegenwärtigen Hochschulsituation muß der hier abgedruckte Vortrag des Verfassers besonders interessieren. Als einer der wenigen differenziert er zwischen den Vorgängen von 1933 und von heute innerhalb der Studentenschaft; mit Recht sieht er nur gewisse äußere Ähnlichkeiten und hält das Schlagwort vom „Linksfaschismus“ für ebenso mißverständlich wie falsch. Im Hinblick auf die Haltung der Professorenschaft spricht er davon, daß „mit nationaler Begeisterung, Patriotismus und einem in den Universitäten weitverbreiteten Antisemitismus ... der Nationalsozialismus nicht zu durchschauen“ war. Für den rassistisch-nationalistischen Geist eines Teils der Professoren bringt er bezeichnende Beispiele. Weitab von der so oft betriebenen bloßen Anschuldigung oder Rechtfertigung legt die nichts beschönigende Arbeit die geistigen Voraussetzungen bloß, „die es dem Nationalsozialismus ermöglichten, im Gewande einer Weltanschauung aufzutreten“ und zum Teil auch die Hochschulen zu durchdringen.

G. v. O.

ariel: Berichte über Kunst und Forschung in Israel. Eine Vierteljahrs-Zeitschrift. Herausgegeben von der Kulturabteilung des Jerusalemer Außenministeriums. 4. (Jerusalem, Winter 1967/68). 5. (Winter 1968). 6. (Sommer 1968). Jeweils 96 Seiten.

Auch diese drei Hefte sind wiederum in ihrer Gestaltung, ihrem Inhalt, ihren ausgewählten Abbildungen und den prächtigen Illustrationen hervorragend gelungen.

Nr. 4 bringt von Marcel L. Mendelson, Dozent für Weltliteratur und Französische Zivilisation an der Tel-Aviver Bar-Ilan-Universität eine Monographie über den aus Rumänien stammenden, 1941 nach Israel gekommenen Dadaisten Marcel Janco. Dr. Abraham Negev von der archäologischen Fakultät der Hebräischen Universität behandelt die Restaurierung historischer Stätten. Der Kunstkritiker Charles Spencer schreibt über israelische Bildhauer in England. Das über 1000 Jahre alte Jerusalemer Kreuzkloster wird von Dr. Joshua Praver, Professor für Geschichte des Mittelalters an der Jerusalemer Universität, behandelt. Genannt sei auch noch ein Bericht über das Institut für asiatische und afrikanische Studien: „Literatur als Brücke der Verständigung.“

Nr. 5. Heinrich Strauß, Jurist und Kunsthistoriker, behandelt „Kunst in Israel oder israelische Kunst?“ 1. Ferner ist enthalten eine Erzählung „Der Weg von Drowna nach Drovitch“. Michael Avni Yonah schreibt über „Zion der Schönheit Völlendung“, Zvi Zinger bringt eine Studie über die Philosophie des Rabbi Kook.

Nr. 6. Der Lehrer an der Bezalel-Kunstschule und seit 1965 Direktor der Wandteppichfabrik in Nazareth, Georges Goldstein, gibt einen Bericht über Wandteppiche aus Nazareth, Dr. Gindel, Professor für Forstwissenschaft, schreibt über Aufforstung der Wüste. Ferner enthält das Heft u. a. einen Beitrag über antike Synagogen in Galiläa.

Die Hefte sind zu beziehen unter folgender Anschrift: Cultural and Scientific Relations Division. Ministry for Foreign Affairs. Jerusalem.

G. L.

HANS BARDTKE: Qumran und seine Probleme. In: Theologische Rundschau, Neue Folge. 33, 2 (Tübingen, August 1968). S. 97–119.

In diesem ersten Beitrag, der in den kommenden Heften fortgesetzt werden soll, behandelt Bardtke eine Reihe

von Studien über Qumran aus den letzten 10 Jahren, so setzt sich Bardtke vor allem mit Rengstorff und G. R. Driver auseinander, der in seinem 1965 erschienenen umfangreichen Buch über Qumran eine Spätdatierung (1. bis 2. nachchristl. Jahrh.) vorgenommen und die Identifizierung der Gruppe von Qumran mit den Essenern abgelehnt hatte.

E. L. E.

BULLETIN DES LEO BAECK INSTITUTS: 37, 10 (Tel Aviv 1967). S. 1–91.

Die Diskussion über Thomas Manns nicht unproblematisches Verhältnis zur jüdischen Frage – seit der Veröffentlichung von Manns bisher unbekanntem Aufsatz „Zur jüdischen Frage“¹ in der FAZ vom 15. 1. 1966 durch Prof. P. E. Hübinger nicht mehr zur Ruhe gekommen – bereichert Kurt Loewensteins wichtiger Aufsatz; sein Überblick über Manns persönliche und literarische Einstellung zum Judentum zeigt in sehr differenzierter Weise die unterschiedlichen Aspekte und die Entwicklung des „praeceptors Germaniae“, der vom Antisemitismus stets weit entfernt war.

Hugo Bergmann veröffentlicht fünf Briefe Paul Amanns, des Verfassers von „Tradition und Weltkrise“ (1934). – Über die Tätigkeit der „Gesellschaft für jüdische Volksbildung in Frankfurt a. M.“ auf dem Gebiet der jüdischen Erwachsenenbildung in der Zeit von 1919 bis 1938 unterrichtet Georg Salzberger. Sie war die Vorstufe für das Ende 1920 gegründete „Freie Jüdische Lehrhaus“, das zunächst Franz Rosenzweig, ab 1932 Dr. Rudolf Hallo und ab 1933 Martin Buber leitete.

In Nr. 36, 9 (1966) S. 285–358 sind Walter Breslauer's Erinnerungen an die „Vereinigung für das liberale Judentum in Deutschland“ und ihr Programm aus den Jahren 1908 bis 1914 bedeutsam für die Geschichte der innerjüdischen Diskussion zwischen orthodoxem und liberalem Judentum im damaligen Deutschland und zeigen den Verband als ersten Versuch zur Schaffung einer Gesamtvertretung des deutschen Judentums. – Alex Bein veröffentlicht zwei Jugendarbeiten Ferdinand Lassalles, die für seine Stellung zum Judentum in dieser Zeit (1842 bis 1844) charakteristisch sind. – Rudolf M. Heilbrunn zeichnet ein Bild von „Leben und Werk des Malers Moritz Oppenheim“, 1800 in Hanau geboren, 1882 gestorben, Porträtist Börnes, Heines (das Bild wurde vom Dichter als „blutwenig geschmeichelt“ bezeichnet, aber wegen seiner Ähnlichkeit gerühmt), der sogenannte Maler der Rothschilds und Rothschild der Maler; seine „Bilder aus dem altjüdischen Familienleben“ aus den fünfziger Jahren des vorigen Jahrhunderts fanden weltweite Verbreitung; sie sind kulturgeschichtlich interessant als „liebevoller Schilderung ... jenes jüdischen Bürgertums ...“, „das glaubte und hoffte, eine treu bewahrte Tradition mit den Gaben deutscher Gegenwart und Kultur vereinen zu können“.

In Nr. 38/39, 10 (1967) S. 93–234 ist der kenntnisreiche Beitrag Jacob Tourys über „Die Anfänge des jüdischen Zeitungswesens in Deutschland im 18. Jahrhundert“ sehr interessant. Er weist nach, daß – im Gegensatz zum schon viel früher florierenden jüdischen Pressewesen im „liberaleren“ Holland – „bis etwa 1780 sämtliche Versuche, periodisch erscheinende jüdische Zeitungen oder Zeitschriften längere Zeit herauszugeben, an der Unfähigkeit der Herausgeber“ und an der Interesselosigkeit des Publikums gescheitert sind. Was wiederum seine Ur-

¹ s. FR XVIII, 65/68, S. 129 f.

sache in dem niedrigen Lebensstandard und der geographischen und politischen Zersplitterung hatte. – *Hirsch Benjamin Auerbachs* Darstellung der Geschichte der Halberstädter Gemeinde von 1844 bis zu ihrem Ende (1. Teil) setzt die von B. H. Auerbach verfaßte Gemeindengeschichte, die bis 1844 reichte, fort. – Über das Auswanderungsproblem im Jahre 1938 unterrichtet ein sehr aufschlußreicher Briefwechsel zwischen *S. Adler-Rudel* und *Hans Schäffer*, von 1929 bis 1932 Staatssekretär im Reichsfinanzministerium, dann Generaldirektor des Ullstein-Verlages und nach 1933 Direktor des Schwedischen Zündholzkonzerns (verstorben 1968). – Zum erstenmal in deutscher Sprache wird *Leo Baecks* Äußerung zur Leidenszeit im Konzentrationslager Theresienstadt („Vision und Geduld“)¹ publiziert. – Über *Martin Bubers* Auffassung zum Verhältnis von Lehre und Tat gibt eine im „Israelitischen Familienblatt“ 1936 publizierte, jetzt wieder veröffentlichte Diskussion mit *Joachim Prinz* Aufschluß.

In Nr. 40, 10 (1967) S. 237–353 setzt *H. B. Auerbach* seine Geschichte der Halberstädter Gemeinde fort. – Moses Mendelssohns Jugendjahre ist ein Aufsatz *Alexander Altmanns* gewidmet, der den familiären Hintergrund in größere Zusammenhänge rückt. – Von besonderem Interesse ist *Johannes Urzidils* „Leo Baeck Memorial Lecture“, am 1. November 1967 in New York gehalten, über „Den lebendigen Anteil des jüdischen Prag an der neueren deutschen Literatur“, namentlich über Kafka, Werfel und Brod. – Von zeitgeschichtlichem Wert sind die Erinnerungen *Rudolf F. Schaeffers* an das „Religiös-Liberale Schulwerk in Breslau 1933 bis 1937“.

G. v. O.

Christlich-jüdisches Forum. Nr. 40 (Basel, Juni 1968), S. 1 bis 95.

Weniger durch Resolutionen, Dekrete und Kundgebungen als vielmehr durch ungezählte kleine Schritte wird sich das christlich-jüdische Gespräch anbahnen, fortsetzen und vertiefen. Diesem Ziel möchte auch die christlich-jüdische Arbeitsgemeinschaft in der Schweiz dienen. Im Juniheft 1968 ihres Mitteilungsblattes *Christlich-jüdisches Forum*, hrsg. von H. van Oyen und E. L. Ehrlich, entwirft R. J. Z. *Werblowsky* im ersten Artikel (1-14) eine „Theologie des Landes Israel“, das immer ein Land der Verheißung bleibt. Ob die etwas einseitige Glorifizierung des Sechs-Tage-Krieges von W. Wirth (15-18) der Sache des Friedens zwischen Israelis und Arabern, Juden und Christen dient, erscheint fraglich. Die bedeutsame Mitte des Christlich-jüdischen Forums nimmt eine Arbeit von K. Hruby ein: Der Einfluß der Apokalypse auf die jüdisch-christliche Eschatologie (19-35). Nachdem seit einem halben Jahrzehnt die Eschatologie in das philosophische, theologische und weltanschauliche Interesse gerückt ist, als Prinzip der Hoffnung, als Theologie der Hoffnung und als Futurologie, ist man erfreut, hier nicht nur den jüdischen Hintergrund des Traktates „Von den Letzten Dingen“, sondern die eschatologischen Strukturen des jüdischen und christlichen Glaubens nachgezeichnet zu finden. Vor allem wird die Apokalyptik deutlich von der Eschatologie abgesetzt; aber auch die Aufbereitung eines Bodens wird sichtbar gemacht, „auf dem sich die offizielle

jüdische, aber auch die christliche Eschatologie entwickelt“ hat, ja das Christentum selbst stellt innerhalb der jüdischen (apokalyptischen) Tradition „die Endphase der apokalyptischen Strömungen dar, die es vorbereitet haben“ (30 f.). Zu widersprechen ist allerdings Abbé Hruby, wenn er sagt, „daß das Christentum für seine Anhänger die Realisation aller apokalyptischen Hoffnungen und Erwartungen bedeutet“ (31) und „Jesus identifiziert sich mit dem eschatologischen Erlöser, dem Menschensohn“ (31). Gerade das hat dieser Jesus von Nazareth nach dem Ausweis der neutestamentlichen Zeugnisse nicht getan (vgl. die ganze Problematik der Hoheitstitel Jesu!). Wenn diese „Identifikation“ Jesus von Nazareth-eschatologischer Erlöser so schlüssig gewesen wäre, warum wurde dieser Jesus dann als Falschmessias den Römern zur Todesstrafe ausgeliefert?

Wie eine heilsame Meditation zum Verhältnis von Kirche und Judentum wirkt der Artikel von John Hennig: „Der ältere Bruder und der jüngere Bruder“ (36-39). Dazu steht S. Lauers: „Das Verhältnis zwischen Christen und Juden in heutiger jüdischer Sicht“ (40-44) in deutlichem formalem Gegensatz, es ist bestes theologisches Feuilleton. Dem 1935 von Martin Buber formulierten Ziel jüdisch-christlichen Begegnens: „Es gilt nicht Toleranz zu üben, sondern Vergegenwärtigung der Wurzelgemeinschaft und der Verzweigungen“ will A. Silberstein mit seinem Aufsatz „Was erwarten wir Juden von den Christen?“ dienen (45-49). Auf der gemeinsamen Grundlage der Gesinnung des Glaubens und dem Gebot der Nächstenliebe (Lev 19,18; Mk 12,31 par) bittet der Rabbiner Silberstein: „Mögen die Christen das Volk Israels, aus dem die Propheten, die Apostel und selbst Jesus entstammten, von dem erhabenen Bereich ihrer biblischen Nächstenliebe nicht ausschließen. Mögen sie uns einfach als Mitmenschen objektiv betrachten. Ohne Begünstigung, aber auch ohne Haß . . . Denn wir Juden sind nicht tugendhafter als die anderen Menschen, aber wir sind auch nicht minderwertiger als die anderen Kinder Gottes. Mögen sie unsere jüdische Religion, unsere Synagoge, unseren Glauben nicht als Exotikum, nicht als Anachronismus auffassen, denn wir haben viel Gemeinsames, wie z. B. die Psalmen, die wir beide beten, die zehn Gebote, die wir in der Kirche und in der Synagoge Tag für Tag zitieren, und selbst den gemeinsamen himmlischen Vater, den sie und wir mit gleicher Inbrunst anflehen“ (47 f.).

Auf dieses ergreifende Votum möchte der Christlich-jüdische Koordinierungsausschuß Wien mit einem Memorandum „Darstellung des Judentums in der Katechese“ (49-64) antworten und zwar in einer kurzen Darstellung des Jahwebundes, des jüdischen Selbstverständnisses in Geschichte und Gegenwart, der neutestamentlichen Polemik gegen die Juden und schließlich in praktischen Hinweisen für die Katechese. Das ganze Memorandum steht allerdings in dem Dilemma von undeutlicher Kürze und unnötiger Länge. So wäre es wünschenswert, wenn man die Schöpfungstat Jahwes noch deutlicher unter die Bundestheologie stellte, denn die Schöpfung ermöglicht ja erst alle weiteren Bundestaten Jahwes; ähnliches wäre auch zum Dekalog zu sagen, der immer nur als Bundescharta zu verstehen ist. Auch die Hinweise auf die „judenfeindliche“ Einstellung des Mt-Ev leiden an einer nicht ungefährlichen Kürze, denn der Affront gegen das zeitgenössische Judentum ist nicht mit einem Hinweis auf das literarische Genus der prophetischen Strafpredigt und die späte Abfassungszeit (Judenchristen werden von

¹ Vgl. dazu: Albert Friedländer: *Leo Baeck. Teacher of Theresienstadt*. New York 1968. Rinhart and Winston. (Besprechung dieser Neuerscheinung folgt in FR XXI. – Anm. d. Red. d. FR.)

der Synagoge ausgeschlossen!) primär zu erklären, sondern er hat seine Wurzeln in der theologischen Konzeption des Mt-Ev (vgl. Wolfgang Trilling, *Das wahre Israel*, München 1964).

Die Schuldfrage am Tod Jesu ist sehr delikat, aber mit Entschuldigungsversuchen läßt sich die Frage nicht lösen, vor allem, so ist hier zu fragen, ist dieser Versuch wohl geeignet in einer Katechese über den Tod und die Auferweckung Jesu? Die neutestamentlichen Glaubenszeugnisse wollen uns die Heilsqualität dieser Geschehnisse zeigen, aber nicht prozeßrechtliche Einzelheiten bieten. Darum erscheint es mir günstiger, 1. immer Tod und Auferweckung Jesu im Zusammenhang zu behandeln (der Vater legitimiert den Jesustod in der Auferweckung) und 2. in einer bald nachfolgenden Katechese über die ersten judenchristlichen Gemeinden das Weitertragen dieser Frohen Nachricht von Jesus, dem Christus, durch die Judenchristen an die Heidenchristen hervorzuheben.

Mit einigen Briefen, Berichten aus der Arbeit der Gruppe und Buchbesprechungen schließt das Mitteilungsblatt als echtes Forum jüdisch-christlichen Begegnens.

Gottfried Bitter cssp

GERMANIA JUDAICA, Neue Folge 24/25, VII. Jg., Heft 2/3 (Köln 1968).

In unregelmäßiger Folge, jedoch jeweils viermal im Jahr erscheint das Mitteilungsblatt der Kölner Bibliothek zur Geschichte des deutschen Judentums e. V., die GERMANIA JUDAICA. Je ein Heft ist dem Literaturbericht vorbehalten. Die übrigen Hefte sind jeweils einem sachlichen Thema gewidmet, so daß mit der Zeit sich aus der Vielzahl der Beiträge eine Judentumskunde zu ergeben scheint, die Auskunft über die Geschichte und Religion der Juden, über den Zionismus und die Probleme des Staates Israel gibt. Besonders hervorgehoben sei das Doppelheft 2/3 des Jahrgangs 1968. Es ist dem Chassidismus gewidmet. Der Autor Erwin K. J. Hilburg geht von der Bedeutung Martin Bubers für das Bekanntwerden des Chassidismus außerhalb des engen Kreises der Fachleute aus. Ohne Bubers poetische Nachgestaltungen und philosophische Interpretationen würden in der Tat nur sehr wenige Menschen in Deutschland sich unter Chassidismus etwas vorstellen können. Allerdings ist die Interpretation, die der große Religionsphilosoph diesem Phänomen gab, so eigenwillig, daß eine genauere geschichtliche und religionskundliche Einführung sehr wünschenswert ist, um moderner Legendenbildung entgegenwirken zu können. Genau dies leistet das von Hilburg verfaßte Heft. Er umreißt zunächst die Position Bubers; gibt einen Überblick über die Vorgeschichte: die lurjanische Kabbala und den Sabbatianismus; geht dann auf die Geschichte des Chassidismus selbst ein, die er durch Anekdoten und Stimmungsbilder geschickt aufzulockern weiß; unterrichtet schließlich über chassidische Begriffe und gibt einen Ausblick auf die theoretische und die praktische Kabbala. Das Heft wird durch ein Literaturverzeichnis abgeschlossen, das im ersten Teil für den Leser gedacht ist, der des Hebräischen nicht mächtig und daher auf Übersetzungen angewiesen ist, während der zweite Teil eine wissenschaftliche Bibliographie enthält. Diese wurde mit Hilfe von Prof. Johann Maier und dem von ihm geleiteten Martin-Buber-Institut an der Universität Köln zusammengestellt. Man möchte diesem einführenden Heft ein weites Echo wünschen. W. E.

KURT R. GROSSMANN: Ist die materielle Wiedergutmachung beendet? In: Frankfurter Hefte 23, 2 (1968). S. 104–110.

Einen Überblick über Geschichte und gegenwärtigen Stand der Wiedergutmachungsgesetzgebung gibt dieser Artikel. „Psychologisch hat der Ablauf der Zeit den Wiedergutmachungswillen des Bundesparlamentes reduziert“, schreibt G. Und: „Wenn genügend Mittel für die Erfüllung der Ehrengeld zur Verfügung stehen und auch in den nächsten drei Jahren durchschnittlich 150 000 Anträge erledigt werden,¹ würde also 1970 oder 1971 unter das jetzt gültige Bundesentschädigungsgesetz der Schlußpunkt gesetzt werden.“ G. v. O.

GERHARD KONOW: Zur parlamentarischen Methode der NPD. In: Frankfurter Hefte 23, 4 (1968). S. 227 bis 234.

Der Verfasser untersucht an einigen markanten Beispielen die Methoden nationaldemokratischer Geschichtsauslegung und -verdrehung, etwa bei dem Versuch, der SPD die Mitschuld an der Machtergreifung in die Schuhe zu schieben, Deutschland von der Schuld am Ausbruch des Zweiten Weltkriegs freizusprechen oder doch weitgehend zu entlasten. Die Zitate zeigen, wie diese Partei – nach altbewährter und bekannter Manier – Vorurteile ausnutzt, um Propagandaeffekte zu erzielen, und wie sie selbst vor ganz offensichtlich falschen Behauptungen keineswegs zurückschreckt oder mit Halbwahrheiten operiert. G. v. O.

LUMIÈRE ET VIE: xvii, 89 (Lyon, Septembre-October 1968) p. 1–152. Sécularisation et „Mort de Dieu“. Le sens de Dieu dans une monde séculier.

Weithin huldigt man innerhalb der Kirche und darüber hinaus der Meinung, als sei der Entwurf einer „Gott ist tot“-Theologie ein Widerspruch in sich selbst, oder man ist überzeugt, daß hier ein entscheidendes Attentat auf die Bibel und den lebendigen Gott durchgeführt wird. Mehr noch: es stehen Auffassungen im Raum, als würde der lebendige Gott und unser Verhältnis zu ihm auf den Begriff einer mehr als blassen Mitmenschlichkeit reduziert. Kein Zweifel, daß auch solche Töne laut werden! Doch lassen die verschiedenartigen Darstellungen dieser neuen Denkbewegung in der Theologie – sie ist besonders lebendig in den Vereinigten Staaten – in den hier vorgelegten gründlichen Artikeln einen Hauptnenner deutlich werden – die durchgehende und *konsequente Christusbezogenheit*. Das bedeutet einmal, daß jeder natürlichen Gotteserkenntnis der Kampf bis aufs Messer angesagt wird. Dabei handelt es sich um den Tod der in uns liegenden Möglichkeit, irgendeine der traditionellen Gottesvorstellungen auszusprechen (11). Der Tod dieses Gottes unserer eigenen Vorstellungen zieht darum – das ist das Zweite – nicht Verzweiflung nach sich, sondern ist *Anlaß für Hoffnung*.

Man würde einem gründlichen Mißverständnis erliegen, wenn man das ernsthafte Reden vom Tode Gottes dem

¹ Bei den Entschädigungsverfahren sind nach dem 1. 6. 1968 im Rahmen des BEG noch 300 000 unerledigte Fälle verzeichnet, beim BRÜG waren es zur gleichen Zeit noch 160 000. Insgesamt wurden beim BEG 3,8 Millionen Fälle erledigt, beim BRÜG waren es 510 000. Außer diesen beiden Gruppen gingen nach § 44a des BEG noch 260 000 Fälle für den Härteausgleich bei den Entschädigungsämtern ein. (Aus: Wiedergutmachungsleistungen werden auf über 62 Mrd. DM ansteigen. In: „deutschland-berichte“ [5/1]. Januar 1969. S. 13 f. – Anm. d. Red. d. FR.)

Abdanken der Herrschaft Gottes gleichsetzen wollte – „Wenn wir heute um den Gott, der *ist* (und jetzt *war*) Leid tragen, dann geschieht dies vielleicht dazu, um den Weg zu bahnen für den Gott, der *sein wird*“ (41). In diesem Sinn ist der Glaube – als Impuls der Erwartung – mit Hoffnung gleichzusetzen (16). „Die einzige der Theologie überlassene Zukunft – so könnte man sagen – besteht darin, zur *Theologie der Zukunft* zu werden.“ Von daher müssen alle Bewegungen und Richtungen in Kirche und Gesellschaft gesehen und beurteilt werden, zum Beispiel auch die Säkularisation als Selbstprüfung der Kirche und Christenheit. In diesen Zusammenhang gehört auch das zustimmend zitierte Zitat von Dietrich Bonhoeffer: „Erst wenn man die Unmöglichkeit erfährt, den Namen Gottes auszusprechen, hat man das Recht, den Namen Jesu Christi laut werden zu lassen“ (89). Diese von Bonhoeffer im Umgang mit der hebräischen Bibel, dem Alten Testament, geprägte Aussage ist nur ein Hinweis auf die strenge christologische Bezogenheit der hier anstehenden Überlegungen. Alles von uns Menschen inspirierte Reden über Gott trägt den Keim des Todes in sich und führt letztlich in die Sackgasse der Einsamkeit und des Todes. Der „Tod Gottes“ ist darum eine nie aus dem Blickfeld wegzuschiebende scharfe *Ab-sage an die natürliche Gotteserkenntnis*, die sich in den alle diese Erwägungen zusammenfassenden Sätzen zeigt: „Zu oft setzen wir als feststehend eine gewisse Vorstellung von Gott voraus, die aber ihre Herkunft nicht in der Erfahrung unseres gemeinsamen Lebens hat. Wir meinten, Christus sei nur eine Veranschaulichung eines schon bekannten Gottes, über den sich fast jedermann einig sei, während er doch der Offenbarer des uns bis dahin noch nicht bekannten Gottes ist. So erklären wir auch, ‚an Jesus Christus zu glauben, weil er der Sohn Gottes sei‘. Wer ist aber der Gott, zu dessen Sohn wir ihn machen? Lernen wir es doch, jenen Gott zu vergessen, in dessen Namen wir Christus zu identifizieren uns anmaßen, um jenen anderen Gott zu entdecken, der sich in ihm offenbart! Wir müssen aufhören, wegen Gott an Jesus Christus zu glauben, um jetzt wegen Jesus Christus an Gott zu glauben“ (85). Rudolf Pfisterer

KURT MEIER: Der Kirchenkampf im Dritten Reich und seine Erforschung. In: Theologische Rundschau, neue Folge. 33, 2 (Tübingen, August 1968). S. 120–173. Fast zur gleichen Zeit erscheinen nun zwei Sammelreferate über die Erforschung des Kirchenkampfes. Gleichzeitig mit der oben erwähnten Studie von K. Meier ist auch die Arbeit von Jürgen Schmidt, Die Erforschung des Kirchenkampfes (Chr. Kaiser Verlag, München 1968, 112 S.), zu nennen. K. Meier hat sein Referat in folgende Sachgebiete aufgeteilt: Hilfsmittel, Vorgeschichte, Gesamtdarstellungen und Gesamtaspekte, Territorialgeschichte, Einzelereignisse, Teilaspekte, Biographien, Memoiren. Im vorliegenden Heft findet sich nur der erste Teil, die Referate sollen fortgesetzt werden. Man wird wohl sagen dürfen, daß der verdienstvolle Referat hier bei Abschluß dieser Arbeit die vollständige Übersicht vorgelegt haben dürfte, ohne die das Thema kaum wird behandelt werden können. Im übrigen ist der Verf. für ein solches Unternehmen bestens geeignet, hat er ja selbst eines der grundlegenden Bücher auf diesem Gebiet verfaßt (Die Deutschen Christen. Das Bild einer Bewegung im Kirchenkampf des Dritten Reiches, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1967). E. L. E.

GABRIEL MILLER: Das Palästina-Problem in der Sicht der Palästinenser. In: Frankfurter Hefte 23, 3 (1968). S. 146–150.

Miller hat auf einer Reise im November 1967 durch Interviews herauszufinden versucht, wie sich die verschiedenen dortigen Gruppen eine politische und menschliche Lösung des Palästina-Problems vorstellen¹. Er stellt am Schluß einige Fragen an die israelische Regierung: „Ist sie sich bewußt, daß sie es ist, die eine für das palästinensische Volk annehmbare Lösung vorschlagen muß. Daß sie durch ihr stoisches Schweigen und ihre Handlungsunfähigkeit die extremistischen Kräfte in der palästinensischen Bevölkerung mobilisiert und geradezu unterstützt?“ G. v. O.

Orientierung: 32, 13/14 (Zürich, 15./31. Juli 1968. S. 162 bis 163).

Christendiskriminierung im jüdischen Gebet?

In Nr. 5 der Orientierung hatte W. Baier sich mit der Frage beschäftigt, ob in der Schemone Esre, dem Hauptgebet der Juden, ein christenfeindlicher Abschnitt enthalten sei, und falls das Gebet eine solche Passage enthalte, ob die Juden sie nicht heute zu streichen hätten. Dr. S. Lauer und Dr. E. L. Ehrlich antworten W. Baier nun in der vorliegenden Nummer und kommen zu dem Ergebnis, daß die Christen in der 12. Benediktion des Achtzehngebetes bereits seit vielen Jahrhunderten nicht mehr erwähnt werden. Im übrigen wird darauf verwiesen, daß Juden seit dem 19. Jahrhundert wiederholt Eingriffe in die traditionelle Liturgie vorgenommen haben, die keineswegs etwa einen Offenbarungscharakter hat, sondern allmählich von der Spätantike bis zum Ende des Mittelalters angewachsen ist. G. L.

PATTERNS OF PREJUDICE, herausgegeben vom Institute of Jewish Affairs durch C. C. Aronsfeld. 2, 1–5 (London, Januar–Oktober 1968).

Heft 1 der Zweimonatszeitschrift ist als Sondernummer der Verwirklichung der Menschenrechte im Jahre 1968 gewidmet. Eine Reihe bekannter Wissenschaftler untersucht die Situation in Europa (J. E. S. Fawcett), in Asien (Hugh Tinker), in Lateinamerika (Natan Lerner) und in Afrika (Rita Hinden). Die bedeutende, aber schwierige Rolle der UNO bei den Versuchen, die grundlegenden Rechte in allen Staaten durch Konventionen usw. zu sichern, schildert L. C. Green. Imre Szabos Artikel über die kommunistische Theorie über Bürgerrechte und -pflichten stellt einen Auszug aus dem Band „Socialist Concept of Human Rights“ dar, der 1966 in Budapest vom Institut für Rechts- und Verwaltungswissenschaft der ungarischen Akademie der Wissenschaften publiziert worden ist. Das Problem der Diskriminierung in den USA behandelt David Stolfoff. Abgedruckt sind ferner das „Statement on Race and Racial Prejudice“ der UNESCO und eine Auswahlbibliographie zum internationalen Schutz der Menschenrechte.

Das März/April-Heft bringt wiederum eine Anzahl wichtiger aktueller Beispiele für das Erstarken unverhüllt rechtsradikaler Strömungen in der Bundesrepublik („Neo-Nazi Pro-Arab and Arab Antisemites“, „NPD and Rathenau Murderers“, „Sudeten Irredenta. The Rise of Dr. Walter Becher“ und „Who still wants to know about the Nazis?“). Roberta Cohen befaßt sich mit der Hal-

¹ Vgl. o. S. 49 f. (Anm. d. Red. d. FR).

tung der UNO zum Antisemitismus. Aufschlußreich ist ferner – wie stets – der Kurzüberblick über die internationalen rechtsradikalen Strömungen.

Hans D. Klingemanns Überblick über den Forschungsstand hinsichtlich des Rechtsradikalismus befaßt sich mit dem Studienprojekt des „Instituts für Vergleichende Sozialforschung“ und des „Zentralarchivs für Empirische Sozialforschung“ an der Universität Köln. Der Aufsatz ist bereits in deutscher Sprache erschienen in Heft 24, 1967, der Zeitschrift „Der Politologe“. – Die Aktivität der von Kurt Ziesel betreuten Deutschland-Stiftung findet mit Recht kein positives Echo in dem Artikel „Conservative‘ Fellow-Travellers“. – *S. J. Roth* untersucht die Vereinbarkeit der britischen Rassengesetzgebung aus den Jahren 1965 und 1968 mit den internationalen Rechtsgrundsätzen.

Ferdinand A. Hermen's Untersuchung „The Masks of Violence. How Proportional Representation Can Aid Prejudice“ in Heft 4 zeigt u. a. Hintergrund und Implikationen einer Wahlrechtsreform in der Bundesrepublik auf. – Sehr informativ ist weiterhin *C. C. Aronsfelds* gut dokumentierter Artikel „Challenge to Socialist Brotherhood“, der das Ausmaß des Rassismus in Teilen der englischen Arbeiterschaft, sowie die diesbezüglichen Stellungnahmen der Gewerkschaften und der Öffentlichkeit analysiert. – *Hans D. Klingemann* und *Franz Urban Pappi* untersuchen die Ursachen des Erfolgs der NPD bei den Landtagswahlen in Baden-Württemberg im Jahre 1968.

C. C. Aronsfeld beschreibt in einem sehr lesenswerten Beitrag die Reaktion der NPD auf die russische Invasion in die Tschechoslowakei und die Haltung der deutschen Rechtsradikalen zur Ostpolitik im September/Okttober-Heft der Zeitschrift. – Die britische Bürgerrechtsbewegung, namentlich in ihren Unterschieden zur amerikanischen, ist Gegenstand einer Darstellung *Michael Dummets*. – Über den Fortgang der Untersuchung des Völkermords an den Indianern Brasiliens unterrichtet *Emanuel de Kadt*. Anscheinend wird das Ausmaß des ausgerechnet auf das Konto des „Indian Protection Service“ (SPI) gehenden Genocids durch die Untersuchungskommission und das Justizministerium eher vertuscht als geklärt. – Interessant sind die Ergebnisse der „pilot studies“ über Sozialfunktionen bei Juden und Nichtjuden, die *Eugene Heimler* in einem kurzen Überblick („Satisfaction and Frustration“) schildert.

Irwin M. Rubins Beitrag befaßt sich mit den Ursachen von Vorurteilen und den Techniken zu ihrer Überwindung. G. v. O.

REGINALD H. PHELPS: Hitlers „grundlegende“ Rede über den Antisemitismus. In: Vierteljahreshefte für Zeitgeschichte 4, 1968, S. 290–420.

Eine wichtige Quelle über Hitlers antisemitische Propagandatätigkeit veröffentlicht und kommentiert der Verfasser mit dieser im Jahre 1920 im Münchner Hofbräuhaus gehaltenen Rede. „Nicht große Gedanken haben in dieser politischen Atmosphäre auf die Menschen gewirkt, sondern Hitlers fast unmenschliche Gabe, ‚Historisches‘, Aktuelles, kurze Hinweise auf die Tagespolitik und die Tagesereignisse zusammenzuketten im Zeichen des Ressentiments und des Hasses – aber auch im Zeichen der Hoffnung – bis alles auf den einzigen Punkt konzentriert ist: Die NSDAP befreit euch von der Judenherrschaft!“ (S. 400). Dabei ist besonders inter-

essant, daß Hitler den Akzent auf die Rolle der Partei als Arbeiterpartei legte und dabei zugleich den Antimarxismus vorwiegend antisemitisch begründete. G. v. O.

ROLF RENDTORFF: Israel und der Zionismus. In: Frankfurter Hefte 23, 1 (1968), S. 41–47.

R. Rendtorff setzt sich mit Jochanan Blochs scharfen Thesen in dessen Aufsatz „Kann man für Israel und gegen den Zionismus sein?“ (FH 8, 1967, 548 ff.)¹ scharfsinnig auseinander. Im Anschluß daran repliziert *Jochanan Bloch* auf Eugen Kogons Bemerkungen zum selben Aufsatz, was wiederum *Kogon* zu einer Antwort veranlaßt, die sich vor allem gegen den totalitären Anspruch des Zionismus wendet (S. 47–49). G. v. O.

C. A. RIJK: Catholics and Jews after 1967 – a New Situation. In: New Blackfriars Vol. 50 Nr. 581 (Oktober 1968), S. 15–26.

Der Autor stellt hier das Verhältnis von Kirche und Judaismus zur Diskussion, insbesondere im Licht der militärischen Ereignisse im Nahen Osten von 1967. Seit der Konzilserklärung über das Verhältnis zu den nichtchristlichen Religionen („weder ein sehr gutes noch ein sehr schlechtes“ Dokument) habe sich in der Kirche ein zwar langsamer, aber gesunder und wirksamer Wandel bemerkbar gemacht. Die schmerzlichen Mißverständnisse von Jahrhunderten könnten nicht in wenigen Monaten beseitigt werden. Aber von der Selbstreflexion über das Wesen der Kirche würden geistige Verbindungslinien zum Alten Bund ausgehen. „Es geschah gerade zu dem Zeitpunkt, als das Konzil am tiefsten in das Geheimnis der Kirche einzudringen versuchte, daß das Verhältnis zwischen Kirche und Israel zur Erwähnung kam“ [vgl. u. S. 153].

(In: „Herder-Korrespondenz“ [22/11], November 1968, S. 552.)

HANS-WOLFGANG STRÄTZ: Die Bücherverbrennung im Frühjahr 1933. In: Vierteljahreshefte für Zeitgeschichte 4, 1968, S. 347–372.

Die öffentliche Bücherverbrennung des Jahres 1933, jenes berühmte Autodafé, das in fast allen deutschen Universitätsstädten stattfand, war der Höhepunkt der Aktionen, die propagandistisch als Gegenschlag gegen die angebliche „Greuelhetze des Judentums im Ausland“ gegen das nationalsozialistische Regime bezeichnet wurden. Dieser „Aktion wider den undeutschen Geist“ ist die eingehende Untersuchung des Bochumer Historikers gewidmet. Im Bereich der Hochschulpolitik sind die Aktionen, deren Hintergründe hier zum ersten Mal eingehend geschildert werden, sicherlich ein Meilenstein bei dem Versuch zur Eroberung der Hochschulen durch die Studentenschaften gewesen, ein Versuch, der jedoch letztlich als gescheitert angesehen werden muß. G. v. O.

TRIBÜNE. Zeitschrift zum Verständnis des Judentums. 7, 26, 1968.

Dietrich Strothmanns Erlebnisbericht „Zwischen Krieg und Frieden“ schildert die erste israelische Revancheaktion nach dem Juni-Krieg, die Einnahme der jordanischen Ortschaft Karame am 21. 3. 1968 durch einen „Eintagekrieg“. – Über die antijüdische und antizionistische Hetze im gegenwärtigen Polen schreibt *Tadeusz*

¹ Vgl. FR XIX, 69/72, S. 179 f. – S. o. S. 68 f.

Nowakowski („Denk ich an Polen in der Nacht ...“). Seine Schilderung korrespondiert mit derjenigen *Kurt R. Grossmanns*: „Wiedersehen mit der Tschechoslowakei nach dreißig Jahren“. Dort findet sich der Satz: „Solange die Juden sich dem Regime, das ihre Gotteshäuser finanziert, unterwerfen, solange ‚zionistische Propaganda‘ von ihnen abgelehnt wird, mögen sie eine Existenz führen, die mit der jener Juden vergleichbar ist, die vor der Emanzipation in Preußen lebten.“ – *Rudolf Pfisterer* bespricht die wichtige Auseinandersetzung Raymond Arons mit dem französischen Staatschef („de Gaulle,

Israël et les Juifs“, Paris, 1968), der nach Aron „eine neue Periode in der jüdischen Geschichte und vielleicht des Antisemitismus eröffnet“, weil er der Judenfeindschaft wieder Hoffähigkeit verschafft¹. G. v. O.

Mitteilung:

Buber-Briefe. Das Martin-Buber-Archiv der Jüdischen National- und Universitätsbibliothek in Jerusalem und das Martin-Buber-Institut in Köln (5 Köln, Kerpener Str. 4) erbitten zur Ergänzung des Archivs und zur Vorbereitung einer Briefausgabe Kopien von Briefen Martin Bubers.

¹ Vgl. R. Aron: *Zeit des Argwohns, de Gaulle, Israel und die Juden*. Frankfurt/M. 1968. S. Fischer. 187 S.

11 Aus unserer Arbeit

Dank an Kardinal Bea

Auf meinen Fahrten nach Israel seit 1951 habe ich auf der Durchreise in Rom jeweils den damaligen Professor Augustin Bea SJ im Päpstl. Bibelinstitut¹ und später dann als Kardinal in der Via Aurelia besuchen dürfen. Auch sonst war ich bei gelegentlichen Aufenthalten in Rom bei dem Kardinal. Dank seiner Güte konnte ich in den letzten zehn Tagen des Konzils Veranstaltungen in St. Peter auf einem sehr schönen Platz miterleben.

Für alle Sorgen, die das Anliegen der Beziehung zu den Juden und Israel angehen, hatte er ein offenes Ohr. Es ist wohl überhaupt sehr selten, einen solch aufnahmebereiten Zuhörer zu finden, mit dem man unmittelbar in einem Gespräch war. Dabei erkundigte er sich nach Sorgen, die in früheren Gesprächen aufgetaucht waren.

Einmal durfte ich von Professor Dr. K. S. Bader einen Druck von Riedböhringen für Kardinal Bea nach Rom mitnehmen. Der Kardinal freute sich sehr darüber. Er zeigte mir sein auf diesem Stich deutlich abgebildetes Elternhaus und gab mir eine anschauliche Schilderung der darin befindlichen Räume und seiner damit verbundenen Kindheits- und Jugenderinnerungen. Meine beiden letzten Besuche bei Kardinal Bea in Rom waren am 7. Juni 1967 und auf dem Rückweg von Israel im Juli desselben Jahres.

Es bestand auch ein lebhafter Briefwechsel, besonders in der Zeit des Konzils. Auch am Freiburger Rundbrief hat Kardinal Bea regen Anteil genommen und der Mitarbeit von Professor Thieme, noch nach dessen Tode, wiederholt freundlich gedacht. Gertrud Luckner

¹ Er war 1930–1949 Rektor des Bibelinstituts und u. a. lange Konsultor der Kongregation des Hl. Offiziums.

Romano Guardini — in memoriam

Auch wir dürfen in dankbarer Verehrung Professor Romano Guardinis gedenken. Er war offen für unsere Anliegen. Auf unsere Bitte hat er 1963 den Aufruf zu der „*Baumspende für Israel zu Ehren Martin Bubers*“¹ so gleich verfaßt und mitunterzeichnet.

Wir bringen die folgende Würdigung aus der in Tel Aviv erscheinenden Wochenzeitung der europäischen Einwanderer, dem „Mitteilungsblatt des Irgun Olej Merkaz Europa“ (XXXVI, 41) vom 11. Oktober 1968:

¹ Vgl. FR XV, 57/60 1964. S. 165 f.

„In München starb im Alter von 83 Jahren der katholische Theologe und Philosoph *Romano Guardini*. In Verona geboren, jedoch in Deutschland aufgewachsen, wo er Naturwissenschaften und Theologie studierte, erhielt Guardini im Jahre 1923 in Berlin den dort neu errichteten Lehrstuhl für Religionsphilosophie und katholische Weltanschauung, der 1939 von den Nationalsozialisten aufgehoben wurde. Guardini gehörte zu dem Kreise der christlichen Denker, die das Christentum und in seinem Falle die katholische Kirche mit den Problemen der Zeit konfrontierten, in gewissem Sinne Vorläufer der heutigen christlichen Progressiven in Deutschland und darüber hinaus im katholischen wie auch im protestantischen Lager. Diese Tendenz wurde z. B. in dem unter Guardinis Mitarbeit von *Ernst Michel* herausgegebenen Buch „Kirche und Wirklichkeit“ vertreten, wo sich der Satz fand: „Menschen des 20. Jahrhunderts stellen neu die Frage nach dem Verhältnis von Kirche und Welt, nach einem neuen Durchbruch des schöpferischen Geistes innerhalb oder außerhalb der Kirche.“ Die Auseinandersetzung mit dem Judentum lag diesem Kreise nahe, vor allem mit dem Ausdruck jüdischen Geistes in der Form, die sich bei *Franz Rosenzweig* und *Martin Buber* fand.

In der nationalsozialistischen Zeit von seinem Amte entfernt, befaßte sich Guardini, wie schon zuvor, mit Problemen der Seelsorge wie auch mit religionsphilosophischen Deutungen wichtiger Gestalten des abendländischen Denkens – so von Augustinus, Dante, Pascal, Dostojewski, Hölderlin und Rilke. 1945 wurde Romano Guardini an die Universität Tübingen berufen, von wo er 1958 nach München ging, um dort bis zu seiner Emeritierung 1964 zu lehren. Es war in Tübingen, wo er vor der Studentenschaft im Jahre 1952 anlässlich einer Aktion für den Keren Kajemeth eine Rede unter dem Titel „Verantwortung. Gedanken zur jüdischen Frage“ hielt, die dann im Druck erschienen ist (im Kösel-Verlag, München).² In dieser Rede erörtert er in einer auch heute höchst aktuellen Form das Problem der Aufgaben der Universität und die Wurzeln der Katastrophe unserer Zeit, deren Ausdruck die Judenvernichtung war. In diesem Zusammenhange kam er auch auf das Problem der *Kollektivschuld* zu sprechen und sagte dazu u. a. folgende bemerkenswerten Sätze:

„Das Wort (Kollektivschuld) ist nicht nur sinnlos, sondern hat viel dazu beigetragen, die Gewissen von der wirklichen Verantwortung wegzudrängen. Es gibt keine

² Vgl. FR V, 17/18. S. 43 (Anmerkungen d. Red. d. FR).

Kollektivschuld ... Etwas anderes aber gibt es, und darum geht es hier: das ist die Solidarität des Einzelnen mit seinem Volk und aller Einzelnen in diesem Volke untereinander. Wenn ein Glied meiner Familie ein Unrecht begangen hat, dann darf ich sagen: ich bin daran unschuldig. Nicht aber darf ich sagen: es geht mich nichts an. Schuldig werde ich nur durch das, was ich selbst tue oder unterlasse; aber beteiligt bin ich an allem, was die Glieder meiner Familie tun. Denn ich stehe in ihr, und ihre Ehre ist – bis zu einer gewissen Grenze – auch die meine. Wenn die Familie gedeiht, nehme ich mit Selbstverständlichkeit an diesem Gedeihen teil. Wenn Einzelne in ihr Großes leisten, fühle ich das mit Recht als etwas, das mich mithebt und trägt. So muß ich auch das, was in ihr an Unrecht geschieht, in meine Verantwortung nehmen, sonst bin ich ein Schmarotzer. Ich muß mich innerlich mit ihm auseinandersetzen und tun, was mir möglich ist, damit es in Ordnung komme.

Das gleiche gilt für das Volk. Aus unmittelbarem Gefühl heraus weiß jeder rechtschaffene Mensch sich mit dem Leben seines Volkes verbunden. Diese Verbundenheit bildet ein Wesenselement des geschichtlichen Daseins. Jeder empfindet das Große, das im Volk geschehen ist, als auch ihm gehörig. So muß er auch das Unrecht, das da geschieht, in seine Verantwortung aufnehmen. Es trifft seine Ehre; und er ist gehalten, das Seine zu tun, damit es in Ordnung komme.⁴

Das war Romano Guardini, ein Frommer und Gerechter unter den Völkern, ein Lehrer für jene, aber auch geehrt und jetzt betrauert von Israel. -oe.“ Gertrud Luckner

Johannes Zinke — in memoriam

Am 14. November 1968, 4 Tage vor seinem 65. Geburtstag, starb in Berlin Prälat Caritasdirektor Johannes Zinke, Vizepräsident des Deutschen Caritasverbandes und Leiter seiner Berliner Hauptvertretung sowie des Kommissariats der Berliner Ordinarienkonferenz (in der die Bischöfe und Bischöflichen Kommissare der DDR zusammengeschlossen sind). Von 1938 bis 1946 war er Caritasdirektor seiner Heimatdiözese Breslau.

Daß Direktor Zinke „in den langen Jahren vielfältigen Wirkens im Dienst der Caritas in nie ermüdender Kleinarbeit und Ausdauer überall, wo er um Hilfe angegangen wurde und wo er Not sah, zu helfen versuchte – gerade auch dort, wo jeder Versuch zu helfen anderen aussichtslos erschien“ –, durfte ich in meiner Arbeit in zwei Situationen außerordentlicher Notzeit erfahren. Einmal in jenen Jahren der Judendeportationen, wann immer meine Wandertätigkeit von Stadt zu Stadt mich auch in der Zeit von 1941 bis vor meiner Verhaftung im März 1943 nach Breslau führte, um Hilfe von Mensch zu Mensch für die vor der Deportation Stehenden zu suchen.

Ferner im Januar 1946, als ich in jener Zeit des Chaos und der Ratlosigkeit nach dem Zusammenbruch unter ungewöhnlichen Umständen von Freiburg für einige Wochen, bis März, nach Berlin gelangte.

Als ich auf meinen Hilfsfahrten erstmals nach Breslau kam, meldete mich Direktor Zinke dort auch bei Dr. Hans Lukaschek an. Dr. Lukaschek war als Oberpräsident von Oberschlesien im Zuge der Ereignisse nach dem 30. 1. 1933 für die damalige Regierung des Dritten Reiches nicht mehr tragbar. Er hatte sich daraufhin in Breslau als Rechtsanwalt niedergelassen und war der

„Anwalt der Rechtlosen, den jederzeit jeder Angefochtene aufsuchen durfte, Deutsche und Nichtdeutsche, Christen und Nichtchristen, die verfemten und verfolgten Juden nicht zuletzt“.¹

Über diese Hilfe und auch über unsere erste Wiederbegegnung im Februar 1946, nachdem wir überlebt hatten, berichtet u. a. Dr. Lukaschek in einem vom Süddeutschen Rundfunk gesendeten Gespräch vom 9. 11. 1958 (vgl. FR XI/41/44, 1958. S. 3ff.).

Auch pflegte mich Direktor Zinke bei meinen Breslauer Aufenthalten jeweils zu einem ersten Besuch zu *Kardinal Bertram* zu begleiten. Wo immer nötig und möglich, setzte sich Direktor Zinke so, unbeschadet eigener Gefahr, ein. Örtlicherseits nahm sich damals beim Breslauer Diözesan- Caritasverband Dr. Konrad *Winkler* der Verfolgten an, den Direktor Zinke so eingesetzt hatte, daß er faktisch für diese Hilfe freigestellt und von Direktor Zinke gedeckt war.

Nach dem Zusammenbruch ergab sich meine erste Wiederbegegnung mit Direktor Zinke seit Breslau auf einer Fahrt mit der Berliner Caritas nach Görlitz im Februar 1946. Bald darauf kam Direktor Zinke nach Berlin. Die in Trümmern liegende Stadt trug noch die Spuren der Kämpfe aus den letzten Kriegstagen. Es charakterisiert die Situation: Ein – nur mit Hilfe der christlichen Abteilung bei der amerikanischen Militärregierung – mögliches Telefonat mit Freiburg brauchte tagelang, um vielleicht doch den derzeitigen Präsidenten der Caritas-Zentrale, Dr. Kreutz, zu erreichen. Es fehlte überall. Doch gab es u. a. auch Hilfsmöglichkeiten durch ausländische Hilfsorganisationen, die sich um Hilfeleistung für die Bevölkerung bemühten. Ich entdeckte manche alten ausländischen Freunde in diesen Organisationen. Direktor Zinke war – wie mühsam es auch sein mochte – immer für alle Kontakte bereit. „Er war immer unterwegs, immer warteten Menschen auf ihn, erwartete er Menschen.“² In beiden Situationen, in Breslau und in Berlin, zeigte sich, was u. a. in der Ansprache an seinem Grabe ausgeführt wurde:

„... daß er selbst aus einer drückenden Verantwortung für das ihm aufgetragene Notwendige lebte und arbeitete, für das es keine üblichen Maßstäbe gab ... doch vermochte er der Versuchung zu widerstehen, den Zeitverhältnissen utopische Ziele in der Verwirklichung kirchlicher Caritasaufgaben abzutrotzen. Er war in dieser Hinsicht ein Meister der Beschränkung, und wo sich die Grenzen der Realisierung noch enger zogen, als er befürchtete, füllte er diese aus, in dem Wagnis der Hoffnung, daß sich danach weitere Wege zeigen würden. So gelang es ihm auch, die Hilfskräfte der Caritas vor der Resignation zu bewahren ...“³ In diesem Wagnis der Hoffnung war er unermüdlich bereit, wo immer sich eine Möglichkeit für Kontakte bot – wie schon gesagt –, Brücken der Hilfe zu schlagen. In der obengenannten Ansprache heißt es:

„... Viele Unbekannte, die von seinem Tod erfahren, werden ... in Erinnerung z. B. an das Jahr 1945 sagen, es war gut, daß er da war – und damit ausdrücken, daß man in seiner Gegenwart wieder hoffen und vertrauen lernen konnte. Seine Tatkraft, seine Zivilcourage fand Wege der Hilfe, scheute auch nicht vor dem klaren Wort

¹ Vgl. Dr. Hans Lukaschek. Zum Gedenken von A. Rozumek. In: FR XII/45/48. S. 97.

² Aus: Prälat Johannes Zinke. In: Petrusblatt (24/47). Berlin, 24. 11. 1968.

³ S. u. S. 151 I. Anm. 1.

gegenüber den Mächtigen zurück und erreichte das Ziel, weil er selbst nicht in eigener Macht sprach, sondern in persönlicher Bescheidenheit, eher Zurückhaltung, im Grunde ohne Taktik, eben nur als *Stimme* den oder das vernehmlich werden ließ, dem er vorbehaltlos diente. Wenn er andere ermunterte: „Fürchtet Euch nicht!“, war es wirklich aufrichtend, weil er selbst die Furcht, aber auch ihre Bewältigung in der Hilfe des Herrn erfahren hatte . . .“¹

Gertrud Luckner

¹ Aus: Zum Gedächtnis Prälat Johannes Zinke. In: Caritas (70/1). Januar 1969. S. 41 ff.

„Meine Begegnung mit dem Judentum seit 1933“

Vortrag von Dr. Gertrud Luckner am 29. und 30. September 1968 in Nivelles/Belgien

Von Oberstudienrat Lothar Mattheiß, Freiburg

Über dieses Thema hielt Frau Dr. Luckner am 29. September im Institut de l'Enfant-Jésus in Nivelles/Belgien einen eindrucksvollen Vortrag. Durch die freundschaftlichen Beziehungen zwischen der Fédération belge des Professeurs d'Histoire und dem Südwestdeutschen Lehrerverband für Geschichte und Politische Wissenschaften e. V. gelang es, Frau Dr. Luckner für eine Mitarbeit über Fragen der Zeitgeschichte, insbesondere der jüngsten Vergangenheit, zu gewinnen. Da Frau Dr. Luckner bereits im Rahmen der Lehrerfortbildung in Baden-Württemberg (Staatliche Akademie Calw) tätig ist, lag es nahe, daß sie über eines der Themen referierte, das bereits in Calw im Mittelpunkt einer zeitgeschichtlichen Tagung über Probleme des Staates Israel und des Judentums stand und dort sehr beeindruckt hatte. Diese Arbeit von Frau Dr. Luckner und der Helfer dieses Kreises für die verfolgten Juden im Dritten Reich war in Belgien weithin noch unbekannt. Viele hielten eine solche Hilfe unter den Machthabern des Dritten Reiches für ausgeschlossen.

Anläßlich der internationalen Tagung der Fédération belge des Professeurs d'Histoire zu Pfingsten 1968 in Brüssel hatte der Vorsitzende des Südwestdeutschen Lehrerverbandes für Geschichte und Politische Wissenschaften, Prof. Dr. Leuthold, zunächst eines der Hauptreferate gehalten. Nach der Vorführung des Filmes „Le temps des doryphores“, der in der deutschen Besatzungszeit Frankreichs spielt, stand die ganze Breite der Fragen: „Widerstand, Judenverfolgungen“ usw. zur Diskussion. Den deutschen Teilnehmern wurde dabei bewußt, daß von unserer Seite zu diesen Fragen Stellung genommen werden müsse. Daher war es wichtig, daß auch einmal jemand von dem „anderen Deutschland“ zu Wort kam, um zur Klärung dieser im Ausland noch „brennenden“ Probleme beizutragen.

Frau Dr. Luckner hat diese Aufgabe durch ihren meisterhaften Vortrag glänzend gelöst. In Nivelles hatte sie ein kritisches Publikum, war doch der Ort mit seiner großartigen St.-Gertrud-Kirche ein Opfer deutscher Brandbomben im Mai 1940 geworden, so daß bei den Professoren, die diese Zeit erlebt hatten, eine gewisse kritische Haltung uns Deutschen gegenüber verständlich war. In ihrem Vortrag gab Frau Dr. Luckner einen Rückblick auf die Zeit um 1933 und den Beginn ihrer Arbeit für die verfolgten Juden. Sie schilderte die Haltung des Erz-

bischofs von Freiburg, Dr. Gröber, der durch seinen Einsatz und seine finanzielle Unterstützung die Arbeit für die Verfolgten in dieser Weise ermöglichte.

In eindrucksvollen Worten zeichnete sie ein erschütterndes Bild von den Judenverfolgungen und ihren eigenen Erlebnissen bis zu ihrer Verhaftung durch die Gestapo und ihre Haft im KZ Ravensbrück.

Im zweiten Teil ihres Referates vermittelte sie ihren Zuhörern einen guten Einblick in die Probleme des Staates Israel. Mit ausgewählten Farbdias erläuterte Frau Dr. Luckner die Entwicklung des jungen Staates und wies auf die Zusammenhänge zu der Verfolgungszeit in Deutschland hin.

Wie die anschließende lebhaftige Diskussion zeigte, waren die Zuhörer – darunter der „Inspekteur“ für den Geschichtsunterricht für Belgien vom Ministère de l'Education Nationale et de la Culture – sehr aufgeschlossen und kritisch, gehörten doch einige der Anwesenden der Résistance an. Gerade die Diskussion machte deutlich, wie notwendig solche Vorträge im europäischen Ausland – auch besonders bei unseren Mitgliedern der EWG – sind. Nur persönliche Aussprachen und Kontakte können zu einer wirklichen Verständigung beitragen, indem die Probleme der Zeitgeschichte offen diskutiert werden.

Am nächsten Tag wiederholte Frau Dr. Luckner ihren Vortrag, wenn auch pädagogisch modifiziert, vor über 100 Schülerinnen des Institut l'Enfant-Jésus, wobei sie besonders den Anteil der Katholiken und der Kirche an der Betreuung der Verfolgten und deren Interesse an den Problemen des jungen Staates Israel deutlich machen konnte.

Ein Rückblick auf diese Vortragsreise von Frau Dr. Luckner läßt erkennen, wie notwendig und fruchtbar solche Referate und Diskussionen besonders für uns Deutsche im Ausland sind. Im Ausland ist die jüngste Vergangenheit noch sehr lebendig, und die Betroffenen warten auf ein klärendes Wort von unserer Seite. Es wäre sehr nützlich, wenn die Arbeit von Frau Dr. Luckner dahingehend erweitert werden könnte, daß sie in Zusammenarbeit mit den Institutionen der Lehrerfortbildung und dem Geschichtslehrerverband besonders im Ausland – wir denken z. B. an den niederländischen Verband – durch Referate über die Zeitgeschichte unsere Situation verständlich machen könnte.

In diesem Sinne möchte ich eine baldige Fortsetzung solcher Vorträge wünschen.

Echo zu „Lebenszeichen aus Piaski“

*Briefe Deportierter aus dem Distrikt Lublin (1940–1943). Hrsg. von Else Rosenfeld/Gertrud Luckner. Mit Nachwort von Albrecht Goes*¹

Aus dem überaus reichhaltigen Echo bringen wir mit freundlicher Genehmigung der Betreffenden die folgenden Äußerungen:

Der Erzbischof von Freiburg, Dr. Hermann Schäufele, schreibt vom 10. 6. 1968:

„ . . . Sie haben mir in diesen Tagen die von Ihnen zusammen mit E. Rosenfeld herausgegebene Dokumentation „Lebenszeichen aus Piaski“ zukommen lassen. Ich sage Ihnen dafür herzlichen Dank.

Möge die Veröffentlichung dieser erschütternden Briefe dazu beitragen, daß das furchtbare Geschehen jener Jahre

¹ S. o. S. 139.

von den Menschen unserer Tage nicht vergessen wird und daß alle Verantwortlichen ihre ganze Kraft aufbieten, um einem Wiederaufleben einer jeden Art von Gewaltherrschaft von allem Anfang an entschieden entgegenzutreten! . . .“

P. Abt Laurentius Klein, Benediktiner-Abtei St. Matthias/Trier, schreibt vom 21. 6. 1968:

„. . . Haben Sie recht herzlichen Dank für die Zusendung des so ergreifenden Buches „Lebenszeichen aus Piaski“, das ich mit Erschütterung gelesen habe. Es ist gut, daß Sie diese Ereignisse festhalten und zugänglich machen. Möchten doch viele davon Kenntnis nehmen und entsprechend handeln! . . .“

Der Generalvikar der Erzdiözese Freiburg, Dr. Schlund, schreibt vom 5. 6. 1968:

„. . . mit aufrichtigem Dank habe ich das mir zugesandte Buch mit Briefen Deportierter 1940–1943 entgegengenommen im Gedenken an das Schicksal derer, die hier zu uns sprechen. So schmerzlich die Erinnerung ist, die diese Briefe wachrufen, so notwendig ist es doch, daß diese Stimmen gehört werden. Sie haben ein Recht darauf. An uns liegt es, das Gehörte in christlicher Verantwortung zu bedenken . . .“

Bundesminister a. D. Dr. Heinrich Krone – der sich in der NS-Zeit an der Hauptvertretung des Deutschen Caritasverbandes in Berlin mit besonderem Einsatz für die Hilfe zugunsten der durch die Nürnberger Gesetze Betroffenen beteiligte – schreibt aus Bonn vom 20. 6. 1968:

„. . . Ich danke Ihnen recht für diese Briefe, für diese Lebenszeichen. Man kann diese Welt, die so leicht und so schnell vergißt, nicht genug an jene furchtbaren Jahre erinnern. Möge doch diese Zusammenstellung helfen, die Menschen zu lehren, daß wir Brüder und Schwestern sind . . .“

Der Oberbürgermeister der Stadt Freiburg i. Br., Dr. Eugen Keidel, schreibt vom 20. 6. 1968:

„. . . Ich glaube, daß diese Veröffentlichung ganz besonders dazu beiträgt, das Unmaß an Schrecklichem der nationalsozialistischen Gewaltherrschaft und Verfolgung am menschlichen Einzelschicksal transparent zu machen. Nach wie vor ist es doch so, daß wer heute durch Zeitungs-meldungen, Prozeßberichte und dergleichen mit den damaligen Ereignissen konfrontiert wird, fassungslos vor großen Zahlen steht und kaum recht das Los des einzelnen dahinter erblicken kann. Hier, meine ich, liegt die große Bedeutung und der unschätzbare Wert dieser Dokumentation . . .“

Dr. Ludwig Volk SJ, Kolleg St. Blasien, schreibt vom 19. 6. 1968:

„. . . Seien Sie herzlich bedankt für die freundliche Übersendung der „Lebenszeichen aus Piaski“. Es ist eine bewegende Lektüre. Sehr wirkungsvoll finde ich die Einblendung amtlicher Dokumente neben den Schrecknissen der davon Betroffenen. Die „Stimmen“ haben mich bereits um Besprechung des Bandes gebeten . . .“²

In der in Tel Aviv erscheinenden Wochenzeitung des „Irgun Olei Merkaz Europa“ (XXXV/28) vom 12. 7. 1968 schreibt Dr. A. Bergmann³:

»Die wirkliche Leidensgeschichte des europäischen Judentums mit ihren unzähligen persönlichen Tragödien,

² Inzwischen erschienen in: „Stimmen der Zeit“, Heft 10. Freiburg i. Br., Oktober 1968. S. 284 ff.

³ Auszug aus: „Vom Elend der Deportierten und der Not der Flüchtlinge“.

von 1933 bis 1945, ist im allgemeinen und auch in Israel wenig bekannt. Man weiß, daß sechs Millionen getötet wurden. Aber wer weiß von dem, was dem Mord voranging – von dem aktiven Kampf auch der jüdischen Jugend mit dem Faschismus in Berlin, in Prag und Wien? Wer hat Kenntnis von den Zuständen in den polnischen Konzentrationslagern in der Zeit vor 1939? Selbst über die Jahre 1939–1942, die Periode unmittelbar vor der physischen Vernichtung, sind wir kaum informiert.

In Europa wendet sich das Interesse gerade der intellektuellen, der politisch interessierten Kreise immer mehr der Dokumentation des Geschehens zu. Hannah Arendt hat auf die besondere Methode der nationalsozialistischen Tyrannei hingewiesen: dem physischen Tod ging der bürgerliche voraus. Grundbesitz, Beruf, Wohnung, bewegliche Habe, die letzte Kleidung – alles wurde „im Namen des Gesetzes“ geraubt und die bürgerliche Vernichtung durch Aberkennung der Staatsangehörigkeit besiegelt. Das Obergericht Zürich hat – während des Krieges – die Schweiz auf das Unerhörte von „Gesetzen“ aufmerksam gemacht, die eine Minderheit, nur wegen ihres Andersseins, völlig (auch im bürgerlichen Recht) rechtlos machte, bevor der physische Tod die Tragödie beendete. Die Machthaber wußten, was sie taten. Instinktiv gewährt jede Gemeinschaft jedem Mitglied noch einen gewissen Schutz; selbst im Dritten Reich intervenierte die Gemeinschaft, als Hitler die geisteskranken Deutschen zu vernichten begann.

Von diesem stillen Widerstand, den Aufständen im beschränkten Bereich und fast im Geheimen wissen wir kaum etwas. Nur gelegentlich wird erzählt von den christlichen Frauen in Berlin, die ihre jüdischen Ehemänner aus den Händen der Gestapo befreiten, wenige Stunden vor der Fahrt in das Vernichtungslager. Spontan versammelten sie sich vor dem Gestapogefängnis und schrien während einer ganzen Nacht lang. Selbst das schwächste Band zur deutschen „bürgerlichen“ Gesellschaft genügte, in der Zeit des Krieges, um in der Reichshauptstadt zur Rettung für Hunderte von Juden zu werden.

Die Zahl der Veröffentlichungen über die Zeit ohne Hoffnung geht in die Hunderte. *Gertrud Luckner* hat zusammen mit *Else Rosenfeld*, die noch während des Krieges Sozialarbeiterin der Jüdischen Gemeinde München war, eine neue Art der Dokumentation geschaffen („*Lebenszeichen aus Piaski*, Briefe Deportierter aus dem Distrikt Lublin 1940–1943“)⁴. Das gemeinschaftliche Werk enthält nur Tatsachen, bringt lediglich Dokumentation: Aufzeichnungen der Deportierten, Briefe nach Deutschland, Hilferufe, Darstellung der „Existenz“ in den elenden Siedlungen um Lublin – und demgegenüber die „Rechts“-Verordnungen des Reichsführers SS und anderer Machthaber.

Der Mißbrauch der altererbten Formen des Gesetzes und des Verwaltungsrechts war nicht zufällig. Hinter dem Paragraphen ließ sich die Entwürdigung der Opfer, die langsame seelische und physische Vernichtung, wohl verbergen. Das Band zur Gesellschaft sollte gesprengt werden und wurde, in den Formen des „Rechts“, zerschnitten, bevor das Dritte Reich zur „Endlösung“ schritt.

Albrecht Goes erinnert in seinen abschließenden Worten zu den „Lebenszeichen aus Piaski“ eindringlich an die, die die Maschinerie des Todes bedienten und in Gang hielten, „die nuschelnd in diesen Briefen auftauchen,

⁴ S. o. S. 139.

die Folter- und Henkersknechte“; an eben die, „die jetzt in den Gerichtssälen nichts anderes mehr kennen als ihre drei Sätze: Nein, Herr Vorsitzender, der Zeuge muß sich täuschen; ich war zu dieser Zeit nicht in Plaski. Es war Führerbefehl. Ich war nur in ganz untergeordneter Stellung.“ Und mit Recht erinnert er an sie, denn die in untergeordneter Stellung haben die Endlösung erst möglich gemacht. Anselm Feuerbach, der Strafrechtler, hat, vor fast 180 Jahren, die entscheidende Rolle der kleinen Knechte für die großen Tyrannen betont. Ohne diese Helfer könnte kein Despot seine Befehle in die Tat umsetzen.

Albrecht Goes vergißt aber auch nicht *die anderen*, die – gerade Gertrud Luckner gehört zu ihnen – nicht wollen, daß von ihnen gesprochen wird: „die erfinderisch waren in ihrer Hilfsbereitschaft, die die Mäntel zertrennten und auch die Hyazinthenzwiebel nicht vergaßen, die die Gefahr nicht scheuten und die nicht müde wurden . . .“ – in Deutschland, unter dem Terror der Gestapo, in steter Lebensgefahr, mitten im Kriege. Viele Münchner Nichtjuden schickten regelmäßig die – erlaubten – zehn Mark monatlich an die Deportierten. Frau Margarethe Lachmund und ihre Freunde, Quäker und andere sandten jede Woche einhundert Päckchen in die Deportationsgebiete. Trotz den Kriegsnotén fehlte es dank der freiwilligen Helfer „nie an dem nötigen Inhalt“ – solange die Empfänger noch am Leben waren.

Else Rosenfeld konnte sich kurz vor der Verhaftung durch die Flucht in die Illegalität retten. Gertrud Luckner – vom Caritasverband mit der Fürsorge beauftragt – bezahlte für diese Fürsorge mit Jahren der Konzentrationslagerhaft. Die Hilfsbereiten konnten nicht sehr lange helfen. Auf die Deportation reagierten die meisten mit gradueller Abstumpfung. Hier und da flackert in den „Lebenszeichen“ die Erbitterung auf, der Wille zum Widerstand. Aber im ganzen zeigen die Briefe aus der Deportation den Verlust des Lebenswillens: „Es wäre besser gewesen, man hätte uns alle an die Wand gestellt . . . Es wäre ein schöner Tod gewesen. Wir müssen alle eines elenden Todes sterben.“ „Mein Grab ist gut angewachsen, viele Narzissen werden bald blühen. Gewesen, genesen . . .“ Die Arztfrau aus Stettin fühlt sich „captive au rivé du mort“; „hier ist Bitten kraftlos gegen die Hölle“. „Wir danken, wenn wieder einer tot ist; jetzt sind wir drei Wochen hier.“ Wie in den Ghettos flammt nur bei wenigen der Wille zum offenen Widerstand auf.

Hat man das kleine Buch gelesen und wiedergelesen (es läßt wohl keinen so leicht los), dann beginnt man zu begreifen, was Deportation heißt, den Absturz aus dem Kulturleben in den Zustand völliger Rechtlosigkeit und Verlust jeder Hoffnung. Deutsche Juden, nach kleinsten Flecken in Polen zwangsweise verschickt, rühmen immer wieder die „ingesessenen“ Juden, die – stets am Rande des wirtschaftlichen Nichts lebend – noch den Deportierten, soweit es ihnen eben möglich ist, zu Hilfe kommen. Aber der Sturz in die Rechtlosigkeit bleibt ein unüberwindlicher Sturz – und so erscheint der Tod den Meisten als Erlösung.

Kann sich unsere Erschütterung nur auf die Vergangenheit und lediglich auf unser jüdisches Schicksal beziehen? Müßten wir nicht Folgerungen auch für unsere Gegenwart ziehen? Oder trifft Lessings bitteres Wort auch heute und auch auf uns zu: „Wir lernen aus der Geschichte nur, daß wir aus der Geschichte nichts lernen“? . . .«

Die Deutsche Bischofskonferenz hat in ihre Kommission II (für ökumenische Fragen) das christliche Gespräch mit den Juden in ihren Arbeitsbereich aufgenommen.

In das Beratergremium der Kommission II (für ökumenische Fragen) hat die Deutsche Bischofskonferenz in ihrer Vollversammlung vom 4. bis 7. März 1968 *Gertrud Luckner* auf die Dauer von 3 Jahren als ständige Beraterin für das Gespräch mit den Juden berufen. Ferner wurde bei der konstituierenden Sitzung des Beratergremiums am 2. Juli 1968 in Königstein/Taunus als Berater auch *Karlheinz Schmidhüs* berufen, der außerdem in der Unterkommission für das Gespräch mit der anglikanischen Kirche ist.

Vorsitzender der Kommission II ist *Kardinal Lorenz Jaeger*, Erzbischof von Paderborn.

Federführend für die Unterkommission für das Gespräch mit den Juden ist *Weibbischof Johannes von Rudloff*.

Auf der konstituierenden Sitzung vom 2. Juli 1968 referierte *Gertrud Luckner* über Möglichkeiten und Zielsetzung des christlichen Gesprächs mit den Juden.

Intensivierung des Dialogs Christen-Juden durch das Vatikanische Büro für katholisch- jüdische Beziehungen¹ im Sekretariat zur Förderung der Einheit der Christen.

„Rom, 15. November (KIPA): Das Sekretariat zur Förderung der Einheit der Christen hat seine Jahres-Vollversammlung abgeschlossen. Den Hauptgegenstand der Sitzung bildeten die Beratungen über zwei Dokumente, die nach ihrer Fertigstellung in das in seinem ersten Teil bereits veröffentlichte ‚Ökumenische Direktorium‘ eingegliedert werden können. Das eine der beiden Dokumente zeigt das Wesen und die Ziele des Dialogs zwischen der katholischen Kirche und anderen christlichen Kirchen und Gemeinschaften sowie die Themen und die Formen des ökumenischen Dialogs auf. Das zweite behandelt die ökumenische Erziehung in den höheren Bildungsanstalten . . .

Schließlich befaßte sich das Einheitssekretariat mit den jüngsten Entwicklungen auf ökumenischem Gebiet in den offiziellen multilateralen und bilateralen Dialogen auf nationaler und internationaler Ebene. Zukünftige *Programme für eine Intensivierung des Dialogs zwischen Christen und Juden werden in Betracht gezogen und ihre Möglichkeiten studiert.*“²

Den Vorsitz führte, wie die Allgemeine jüdische Wochenzeitung Nr. 34 vom 22. November 1968 schreibt, der *Bischof von Brügge*, Emile Josef Marie de Smedt. Unter den Sitzungsteilnehmern waren auch der *Erzbischof von Paderborn*, *Kardinal Lorenz Jaeger*, und der *Berliner Bischof*, *Kardinal Alfred Bengsch*.

¹ Der Leiter des 'Vatican Office for Catholic-Jewish Relations' ist Professor Dr. C. A. Rijk, seit November 1966 in Rom als Mitarbeiter des im November 1968 verstorbenen Kardinal Bea. (Vgl. FR XVIII/65/68. S. 160.)

² Vgl. dazu in: USA s. o. S. 70 f.

12 Systematische Übersicht über die Literaturhinweise

Ia Bibel und Theologie

<i>D. Arenhoevel, A. Vögtle, A. Deissler</i> (Hrsg.): Jerusalem Bibel	98
<i>H. Bardtke</i> : Qumran u. seine Probleme	144
<i>C. K. Barrett</i> : Jesus and the Gospel Tradition	99
<i>H.-W. Bartsch</i> : Urgemeinde u. Israel	100
<i>Josef Blanke</i> : Paulus u. Jesus. Eine theol. Grundlegung	100
<i>S. G. F. Brandon</i> : The Trial of Jesus of Nazareth	101
<i>R. Bultmann</i> : D. 3 Johannesbriefe (Kritisch-exeget. Kommentar ü. d. NT)	102
<i>R. Bultmann</i> : Exegetica	102
<i>H. Conzelmann</i> : Grundriß d. Theologie d. NT. ² 1967	102
<i>F. M. Cross</i> : D. antike Biblioth. v. Qumran u. d. mod. bibl. Wissenschaft	103
<i>W. D. Davies</i> : Tora in the Messianic Age and/ or the Age to Come	99
<i>R. Deichgräber</i> : Gotteshymnus u. Christushymnus i. d. frühen Christenheit	104
<i>A. van Dülmen</i> : D. Theologie d. Gesetzes b. Paulus	104
<i>Hubert Fischer</i> (Hrsg.): Bibl. Unterweisung, Handb. z. Auswahlbibel „Reich Gottes“	105
<i>H. Flender</i> : D. Botschaft Jesu v. d. Herrschaft Gottes	106
<i>David Flusser</i> : „Jesus“ i. Selbstzeugnissen u. Bilddokumenten	106
<i>K. Gallig</i> (Hrsg.): Textbuch z. Gesch. Israels	107
<i>Albrecht Goes</i> : D. Knecht macht keinen Lärm. 30 Predigten	107
<i>L. Goppelt</i> : Christologie u. Ethik	107
<i>R. Th. Gundry</i> : The Use of the Old Testament in St. Matth.'s Gospel	108
<i>J. Heise</i> : Bleiben. Menein i. d. Johan. Schriften	116
<i>Martin Hengel</i> : Nachfolge u. Charisma	103
<i>K. Hruby</i> : D. Einfluß d. Apokalypse auf d. jüd.-chr. Eschatologie	145
<i>K. Kenyon</i> : Archäologie im Hl. Land	108
<i>R. Knierim</i> : D. Hauptbegriffe f. Sünde i. AT	108
<i>Werner Koch</i> : Zum Prozeß Jesu. Mit Beiträgen v. J. Blinzler, G. Klein, P. Winter	109
<i>L. Krinetzki</i> : D. AT. Bd. II: Prophetenbücher u. Danielapokalypse	109
<i>Peter Kuhn</i> : Gottes Selbsterniedrigung i. d. Theologie d. Rabbinen	103
<i>Fritz Leist</i> : D. bibl. Sage v. Himmel u. Erde	110
<i>Lumière et vie</i> : Sécularisation et „mort de Dieu“	146
<i>J. Oesterreicher</i> : D. Baum u. d. Wurzel	113
<i>Gert Otto</i> : Grundwissen z. Theologie	113
<i>Wiard Popkes</i> : Christus Traditus	113
<i>Gottfried Schille</i> : D. urchr. Kollegialmission	114
<i>Werner H. Schmidt</i> : Alttestamentl. Glaube u. seine Umwelt	114
<i>R. Schnackenburg</i> : Christl. Existenz n. d. NT. Bd. I u. II	114
<i>Friedr. Schröger</i> : D. Verf. des Hebräerbriefes als Schriftausleger	115
<i>Gerd Schunack</i> : D. hermeneutische Problem d. Todes. Im Horizont v. Röm 5 untersucht	116
<i>R. Smend</i> (Hrsg.): Elemente alttestamentl. Geschichts- denkens	116
<i>R. Smend</i> (Hrsg.): Bibl. Zeugnisse. Literat. d. alten Israel	117
<i>E. F. Ströter</i> : D. Fürst d. Lebens muß einst alles erben	117
<i>Werner Trutwin</i> : Gesetz u. Propheten	118
<i>Rolf Walker</i> : D. Heilsgeschichte i. 1. Evangelium	118
<i>Hans-Theo Wrege</i> : D. Überlieferungsgeschichte d. Bergpredigt	119

Ib Jüdische Geschichte und Judentum

<i>C. C. Aronsfeld</i> (Hrsg.): Patterns of Prejudice	147
<i>L. Baeck</i> : Vision und Geduld	145
<i>Leo Baeck-Institut</i> : Bulletin 37, 10; 38/39, 10; 40, 10	144
<i>M. Black, G. Fohrer</i> (Hrsg.): In memoriam Paul Kahle	119
<i>M. Buber / Joach. Prinz</i> : D. Lehre u. die Tat	145
<i>R. Cohen</i> : UNO u. Antisemitismus	147
<i>Chr.-jüd. Forum</i> : Nr. 40, Juni 1968	145
<i>H. Domin</i> : Das 2. Paradies	119
<i>D. Flusser</i> : „Jesus“ in Selbstzeugnissen	106
<i>A. Friedländer</i> : Leo Baeck, Teacher of Theresienstadt ¹	38
<i>Germania Judaica</i> : Heft 2/3 1968	146
<i>Kurt R. Grossmann</i> : Wiedersehen m. d. Tschechoslowakei n. 30 Jahren	149
<i>Ernest Hamburger</i> : Juden i. öffentl. Leben Dtschl. 1848–1918	120
<i>E. K. J. Hilburg</i> : M. Buber u. d. Chassidismus	146
<i>F. Hundsnerscher / G. Taddey</i> : D. jüd. Gemeinden i. Baden	120
<i>Anton Keim</i> (Hrsg.): Tagebuch e. jüd. Gemeinde 1941–43	121
<i>Werner Kraft</i> : Franz Kafka, Durchdringung u. Geheimnis	121
<i>Bernard Malamud</i> : Der Fixer	122
<i>Alfred Neumeyer</i> : Lichter u. Schatten. Eine Jugend i. Dtschl.	122
<i>T. Nowakowski</i> : „Denk ich an Polen i. d. Nacht . . .“	149
<i>Roy Oliver</i> : Martin Buber. Der Wanderer u. sein Weg	123
<i>W. W. J. Oppenheimer</i> : Jüd. Jugend i. Deutschland	124
<i>Arnold Paucker</i> : D. jüd. Abwehrkampf gegen Antisemitis- mus u. NS i. d. letzten Jahren d. Weimarer Republik	138
<i>Leo Prijs</i> : D. Jeremia-Homilie. Pesikta Rabbati Kap. 26	124
<i>Pinchas E. Rosenblüth</i> : M. Buber. Sein Denken u. Wirken	123
<i>Margarete Susman</i> : D. Buch Hiob u. d. Schicksal d. jüd. Volkes	125
<i>F. Thieberger</i> (Hrsg.): Jüd. Fest, jüd. Brauch	125
<i>Tribüne</i> : 7, 26. 1968.	148
<i>R. Varnhagen</i> : Briefwechsel mit A. v. d. Marwitz u. a., Bd. 8, 9, 10	127
<i>R. Varnhagen</i> : Und ihre Zeit, Bd. 14	127
<i>Aus Rahels Freundeskreis</i> : Unbekanntes u. Unveröffentl.	127
<i>R. Weltsch</i> (Hrsg.): Year Book XII (Leo Baeck-Institute)	128
<i>Zvi Zinger</i> : Studie üb. d. Philosophie d. Rabbi Kook	144

II Christlich-jüdische Beziehungen

<i>Chr.-jüd. Forum</i> : Nr. 40, 1968	145
<i>Chr.-jüd. Koordinierungsausschuß, Wien</i> : Darstellung d. Judentums i. d. Katechese	145
<i>A. Roy Eckardt</i> : Elder and Younger Brothers	128
<i>John Hennig</i> : D. ältere u. d. jüngere Bruder	145
<i>P. Kuhn</i> : Gottes Selbsterniedrigung i. d. Theolog. d. Rabbinen	103
<i>S. Lauer</i> : D. Verhältnis zwischen Christen u. Juden i. heutiger jüd. Sicht	145
<i>Orientierung</i> : Christendiskriminierung im jüd. Gebet?	147
<i>K. H. Rengstorff, S. v. Kortzfleisch</i> (Hrsg.): Kirche u. Syn- agoge. Handb. z. Geschichte v. Christen u. Juden, Bd. I	130
<i>C. A. Rijke</i> : Catholics and Jews after 1967 – a new situation	148
<i>E. Rosenstock-Huussy</i> : Ja u. Nein. Autobiogr. Fragmente	131
<i>E. Rosenstock-Huussy</i> : Rückblick auf die „Kreatur“	131
<i>A. Silberstein</i> : Was erwarten wir Juden v. d. Christen i. heutiger Sicht?	145
<i>Clemens Thoma</i> (Hrsg.): Auf d. Trümmern d. Tempels. Land u. Bund Israels i. Dialog zw. Christen u. Juden	128

¹ Besprechung folgt in FR XXI.

III Verfolgung und Widerstand

<i>Karl O. v. Aretin</i> : D. dt. Universität i. 3. Reich	143
<i>G. Binder</i> : Irrtum u. Widerstand. D. dt. Katholiken i. d. Auseinandersetzung m. d. NS	134
<i>Max Brusto</i> : Im Schweizer Rettungsboot. Dokumentation	131
<i>Hilde Domin</i> : D. zweite Paradies. Roman i. Segmenten	119
<i>Alfons Erb</i> : Bernhard Lichtenberg, Dompropst v. St. Hedwig zu Berlin	132
<i>Kurt R. Grossmann</i> : Ist d. materielle Wiedergutmachung beendet?	146
<i>H. Grüber</i> : Erinnerungen aus 7 Jahrzehnten	133
<i>S. Hackel</i> : Die größere Liebe. Der Weg d. Maria Skobcova (1891–1945)	133
<i>F. Heer</i> : D. Glaube d. Adolf Hitler. Anatomie einer polit. Religiosität	134
<i>Theodor Heuss</i> : Hitlers Weg. Eine Schrift a. d. Jahre 1932, neuhrsg. v. E. Jäckel	135
<i>Robert M. W. Kempner</i> : Edith Stein u. Anne Frank. Zwei v. Hunderttausend	136
<i>Joel König</i> : Den Netzen entronnen, Aufzeichnungen	136
<i>Gerhard Konow</i> : Z. parlamentar. Methode d. NPD	146
<i>Lena Kuchler-Silbermann</i> : 100 Kinder. Ein poln. Exodus	136
<i>Kl. Mann</i> : D. Vulkan. Roman unter Emigranten	137
<i>Kurt Meier</i> : D. Kirchenkampf i. Dritten Reich u. seine Erforschung	147
<i>H. Mortkowicz-Olczakowa</i> : Janusz Korczak. Arztl. Pädag.	137
<i>Arnold Paucker</i> : D. jüd. Abwehrkampf gegen Antisemitismus u. NS i. d. letzten Jahren d. Weimarer Republik	138
<i>Chr. Petry</i> : Studenten aufs Schafott. D. Weiße Rose u. ihr Scheitern	138
<i>Reginald H. Phelps</i> : Hitlers „grundlegende“ Rede üb. d. Antisemitismus	148
<i>E. Rosenfeld</i> / <i>G. Luckner</i> (Hrsg.): „Lebenszeichen aus Piaski.“ Briefe Deportierter a. d. Distrikt Lublin 1940–1943. Nachwort: Albrecht Goes	139
<i>B. Stasiewski</i> (Bearbeiter): Akten dt. Bischöfe üb. d. Lage d. Kirche 1933–1945, Bd. I, 1933–1934	134
<i>Hans-Wolfgang Strätz</i> : Bücherverbrennung i. Frühj. 1933	148
<i>Elie Wiesel</i> : Gesang d. Toten	139

IV Zionismus und Staat Israel

<i>Eva Alexanderson</i> : Ich klage um Jerusalem. Eine Frau erlebt d. Hl. Land	140
<i>Ariel</i> : Berichte üb. Kunst u. Forschung i. Israel (4, 5, 6)	144
<i>R. Aron</i> : „de Gaulle, Israël et les Juifs“	149
<i>R. Aron</i> : Zeit des Argwohns, de Gaulle, Israel u. d. Juden	149
<i>Nachman Avigad</i> : Antike Synagogen in Galiläa	144
<i>M. Y. Ben-Gavriel</i> : Schilderung einer Wüste	143
<i>M. Bar-Zohar</i> : D. Ben-Gurion	140
<i>Ben Gurion</i> : Wir u. d. Nachbarn	140
<i>Max Brod</i> : Mein Land – mein Schicksal	143
<i>Martin Buber</i> : Israel u. Palästina	141
<i>H. Darin-Drabkin</i> : Der Kibbuz	141
<i>Israel Gindell</i> : Aufforstung d. Wüste	144
<i>W. Guggenheim</i> / <i>Annemarie Meier</i> : Jerusalem	142
<i>Institut f. asiat. u. afrik. Studien</i> : Literatur als Brücke d. Verständigung	144
<i>Ephraim Kishon</i> : Hitze in Tel-Aviv	143
<i>Israel</i> : Merian 6/XXI	143
<i>Gabriel Miller</i> : D. Palästina-Problem i. d. Sicht d. Palästinenser	147
<i>S. al Munadschid</i> : Wohin treibt d. arab. Welt?	51, 155
<i>Abraham Negev</i> : Restaurierung historischer Stätten	144
<i>D. Nick</i> : Israel gestern u. heute	143
<i>Rolf Rendtorff</i> : Israel u. d. Zionismus	148
<i>G. Rosenthal</i> / <i>W. Braun</i> : Jerusalem	142
<i>F. Schürholz</i> : Ergebnisse d. dt. Wiedergutmachungsleistungen in Israel	63
<i>Kurt Sontheimer</i> (Hrsg.): Israel. Politik, Gesellschaft, Wirtschaft	143
<i>Moshe Tavor</i> : Wünscht Jerusalem Frieden	143
<i>Clemens Thoma</i> : Auf den Trümmern des Tempels. Land u. Bund Israels . . .	128
<i>R. J. Z. Werblowsky</i> : Theologie d. Landes Israel	145
<i>Yigael Yadin</i> : D. Geheimnis d. Höhlen v. Nahal Hever	143
<i>Michael Avni Yonah</i> : Zion d. Schönheit Vollendung	144

Wie in den vorangehenden Rundbriefen ist im vorliegenden Heft unter den gleichen Haupt Gesichtspunkten, jeweils alphabetisch geordnet, die darin verarbeitete Literatur verzeichnet, um deren Auffindung zu erleichtern.

Nach Redaktionsschluß: Hinweis zu Seite 51 „Arabische Selbsterkenntnis“:

SALAH AL MUNADSCHID: Wohin treibt die arabische Welt? Die erste kritische Stimme eines führenden Arabers. Mit einem Vorwort von Harald Vocke. München 1968. Verlag Piper & Co. 100 Seiten.

Nachdrücklich weisen wir auf diese zeitgeschichtliche Studie hin. Der Orientkorrespondent der FAZ, Vocke, hat die deutsche Ausgabe durch das Vorwort und einen dokumentarischen Anhang ergänzt.

Für den „Freiburger Rundbrief, Beiträge zur Förderung der Freundschaft zwischen dem Alten und dem Neuen Gottesvolk im Geiste beider Testamente“ ist ein eigener Rechtsträger gegründet worden:

Freiburger Rundbrief. Arbeitskreis für christlich-jüdische Begegnung e.V.

Vorstand *Dr. Gertrud Luckner* Stellvertreter *Dr. Rupert Gießler* Geschäftsstelle wie bisher Freiburg Werthmannplatz 4

Voraussichtlich in Folge XXI: Die Darstellung Jesu in der neueren jüdischen Literatur. – Israel 1969. – Israel und Judentum in Examensarbeiten verschiedener Fakultäten. – Personen- und Sachregister zu FR I ff.

Der Rundbrief erscheint in unregelmäßiger Folge. Unkostenbeitrag für dieses Heft DM 12,— und Zustellgebühr (Folge XX, Nr. 73/76).
Dr. Gertrud Luckner / Rundbrief Postcheckkonto Karlsruhe Nr. 68035. Bezug durch Dr. Gertrud Luckner, Freiburg im Breisgau, Werthmannplatz 4.

13 Systematisches Gesamtregister

über den Inhalt Freiburger Rundbrief Jahrgang I—XX

Das Inhaltsverzeichnis ist für sämtliche Rundbriefe, einschließlich der vorliegenden Folge XX/1968 zusammenfassend aufgestellt worden. Von nun an soll jeder Rundbrief, unter den gleichen Haupt Gesichtspunkten geordnet, den darin enthaltenen Inhalt verzeichnen.

Die Hauptgesichtspunkte sind: I. Aufsätze und Berichte, II. Tagungen, III. Echo und Aussprache, IV. Rundschau, V. Kleine Nachrichten, VI. In memoriam, VII. Aus unserer Arbeit.

Dabei sind die Sparten I. Aufsätze und Berichte, IV. Rundschau, V. Kleine Nachrichten, VII. Aus unserer Arbeit jeweils nach folgenden Gesichtspunkten gegliedert:

1. Bibel und Theologie, 2. Katechese, 3. Jüd. Geschichte und Judentum, 4. Kirche und Synagoge, 5. Ökumene, 6. Christen und Juden, 7. Deutsche und Juden – Juden und Deutsche, 8. Verfolgung und Widerstand, 9. Sühne und Wiedergutmachung, 10. Staat Israel, 11. Kirche und Christen in Israel – Kirche und Israel, 12. Deutschland und Israel, 13. Jerusalem und die Hl. Stätten, 14. Juden und Araber, 15. Erzählungen und erzählende Berichte.

Es ist zu vermerken: In die Sparte VI „In memoriam“ sind auch die in „Aus unserer Arbeit“ enthaltenen Gedenkworte aufgenommen.

Nicht jeder Rundbrief enthält alle diese Sparten.

Die Literaturhinweise sind wie in den vorangehenden Rundbriefen in der „Systematischen Übersicht“ zusammengefaßt (s. o. S. 154 f.).

Standortsangabe der Sparten siehe 3. Umschlagseite

	Folge	Nr.	Seite		Folge	Nr.	Seite
Geleitwort	I	1	1	Aus dem Geleitwort	XX	73/76	5
I. Aufsätze und Berichte							
I/1. Bibel und Theologie				Ur-Diakonie als Heilmittel des Ur-Schismas. Paulinismus und Judentum 4. Teil, <i>K. Thieme</i>	VI	21/24	13
Die Tochter des Synagogen-Vorstehers, <i>K. Thieme</i>	I	1	4	„Gebt dem Volk das Alte Testament zurück“, <i>Paul Claudel</i>	IX	33/36	49
Was die Christenheit von Gott durch die Vermittlung Israels empfangen hat, <i>Ansprache Msgr. Charrière</i>	II	5/6	6	Literatur zum Verständnis des Alten Bundes-Buches II., <i>Bericht K. Thieme</i>	IX	33/36	50
Der brennende Dornbusch, <i>J. Schildenberger OSB</i>	II	5/6	7	Literatur zum Verständnis des Alten Bundes-Buches III., <i>Bericht K. Thieme</i>	XI	41/44	61
Das Mysterium Israels. Gottes Wort über die Juden im Römerbrief, <i>K. Thieme</i>	II	5/6	8	Menschen und Völker in ihrer wechselseitigen Verantwortung, <i>Rupert Angermair</i>	XII	45/48	21
dgl. Fortsetzung	II	7	9	Vom ‚Jüdischen Paulus‘ zur ‚Christlichen Revolution‘ <i>Literaturbericht, K. Thieme</i>	XII	45/48	40
Christliche Lehrverkündigung über das Alte Gottesvolk der Juden	II	8/9	3	Botschaft und Gebot in jüdischer, katholischer und evangelischer Sicht. <i>Ein trikonfessionelles Gespräch, Basel 1962</i>	XIV	53/56	5
Das Ringen um die rechte Verkündigung der Passion Jesu, <i>K. Thieme</i>	II	8/9	6	Zeugnispflicht, Toleranz und geschwisterliche Liebe zwischen den im Glauben getrennten Brüdern, <i>K. Thieme</i>	XIV	53/56	9
Antisemitismus – Antiklerikalismus, <i>Vortrag K. Thieme</i>	II	8/9	12	Die allegorische Auslegung des Hohen Liedes als christlich-jüdisches Gemeingut, <i>S. Grill SOC</i>	XIV	53/56	15
Die Judenfrage im Lichte der Heiligen Schrift, <i>Msgr. J. Straubinger</i>	III/IV	12/15	17	Die Schriftübersetzung von Martin Buber und Franz Rosenzweig, <i>K. Thieme</i>	XIV	53/56	34
Das Verhältnis Jesu Christi und seiner Apostel zur Hl. Schrift des Alten Bundes, <i>Herbert Haag</i>	IV	16	3				
Die Bedeutung des Alten Testaments für den Christen (aus: <i>Lexikon der relig. Zeitaufgaben</i>)	IV	16	8				
Literatur zum Verständnis des Alten Bundes-Buches, <i>Bericht K. Thieme</i>	IV	16	10				
Der Mensch in christlicher und jüdischer Sicht (<i>Tagungsbericht</i>)	IV	16	14				
Paulinismus und Judentum <i>Literaturbericht, K. Thieme</i>	V	19/20	20				

	Folge	Nr.	Seite		Folge	Nr.	Seite
Matthäus und die Juden. Ja und Nein zu einem exegetischen Meisterwerk, <i>K. Thieme</i>	XV	57/60	55	Die christliche Katechese und das Volk der Bibel, <i>Enquête P. Démann</i>	VI	21/24	24
Die „Selbstverfluchung“ Israels nach Matth 27, 23–25, <i>K. Schelkle</i>	XVIII	65/68	52	Der neue deutsche Katechismus, <i>P. Démann</i>	X	37/40	17
Antijudaismus im Neuen Testament? <i>Bericht Willehad Eckert OP</i>	XVIII	65/68	76	Das Bild der alttestamentlichen Heilsgeschichte in der heutigen Katechese, <i>H. Gross</i>	X	37/40	21
Der Messianismus im christlichen Denken, <i>Vortrag K. Hruby</i>	XIX	69/72	69	„Sein Blut über uns u. unsere Kinder!“. Dringlichkeit einer Revision, <i>Joseph Weill</i> (mit Diskussionsvotum)	X	37/40	59
Das allegorische Verständnis des Hohen Liedes im Judentum, <i>Graf Reventlow</i>	XIX	69/72	77	Dazu: Beiträge zur Diskussion, <i>P. Nöber SJ, F. Bargebuhr</i>	XI	41/44	73
Was kann ein Jude von Jesus glauben – und dennoch Jude bleiben? <i>Markus Barth</i>	XIX	69/72	87	Beiträge für den Katecheten:			
3. Mos 25, 42 und 55. – Klag 3, 24	XX	73/76	24	a) Geschichte und Existenz des Alten Bundesvolkes als Aufgabe religiöser Unterweisung, <i>K. Thieme</i>	XIII	50/52	12
Is 55, 12 und 13 (In: Bücher der Kündigung)	XX	73/76	41	b) Gefahren der Einseitigkeit. Neue Literatur zum Prozeß Jesu	XIII	50/52	18
<i>I/2. Katechese</i>				c) Die Verwerfung Jesu Christi und die Zerstreuung der Juden, <i>Dr. Galleiske</i>	XIII	50/52	20
„Pro perfidis Judæis.“ Erklärung d. Riten-Kongreg. 10. 6. 1948	I	2/3	5	d) Ermordete Juden als Märtyrer. Antiochos IV., Epiphanes. Aus: <i>Encyclopaedia de la Biblia, K. Thieme</i>	XIII	50/52	23
Die 18 Thesen Isaacs aus „Jésus et Israël“	II	8/9	4	e) Augustinus und der ältere Bruder. Zur patristischen Exegese von Luk 15, 25–32, aus: „ <i>Universitas</i> “	XIII	50/52	24
Die 10 Seelisberger Thesen von 1947 zum christlichen Religionsunterricht	II	8/9	5	Was sollte unsere Glaubensunterweisung über Würde und Zukunft des Volkes Israel sagen? <i>Alice Baum</i>	XV	57/60	7
Thesen christlicher Lehrverkündigung im Hinblick auf umlaufende Irrtümer über das Gottesvolk des Alten Bundes (<i>Die 1950 revidierte Fassung der Seelisberger Thesen</i>)	II	8/9	9	Die Stellung des Judentums in der christlichen Katechese			
Bemerkungen zur Schwalbacher Fassung der Seelisberger Thesen	II	8/9	11	1) Bericht über das Symposium des Koordinierungsausschusses für christl.-jüd. Zusammenarbeit Klosterneuburg 1965	XVI/XVII	61/64	52
Christlich-jüdische Unterweisung heute	III	10/11	3	2) Christliche Lehrverkündigung über das Alte Gottesvolk der Juden (mit überarbeiteter Fassung der 1950 in Schwalbach revidierten Seelisberger Thesen)	XVI/XVII	61/64	54
Gewissensappell an Pfarrer und Religionslehrer	III	10/11	3	Die Selbstverfluchung Israels nach Mt 27,23-25 <i>K. H. Schelkle</i>	XVIII	65/68	52
a) Stellungnahme der Fuldaer Bischofskonferenz zur christlich-jüdischen Unterweisung	III	10/11	3	Karfreitagsliturgie vor 1948, 1959, 1966	XVIII	65/68	61
b) Empfehlungen in Amtsblättern dt. Diözesen zur Katechese über das Judentum	III	10/11	4	Die Darstellung von Juden und Judentum im katholischen Religionsunterricht, <i>Bericht Willehad Eckert OP</i>	XVIII	65/68	67
c) Der evangelische Landesbischof Bender zur Katechese über das Judentum	III	10/11	4				
d) Der Brief an die katholischen Pfarrer und Religionslehrer mit Anlagen von den <i>Herausgebern des FR</i>	III	10/11	4	<i>I/3. Jüdische Geschichte und Judentum</i>			
e) „Katechese über Christenheit und jüdisches Volk“, <i>J. Solzbacher</i>	III	10/11	5	Schalom Ben Chorin zur Auseinandersetzung <i>K. Thieme – M. Buber</i>	II	7	8
f) „Warum besondere religiöse Jugendunterweisung über Kirche und Israel?“ <i>K. Thieme</i>	III	10/11	7	Die religiöse Hoffnung des jüdischen Volkes – heute. <i>Vortrag Rabbiner E. Messinger</i>	III	10/11	15
g) „Schlagworte deutscher Judenfeindschaft und ihre Überwindung“	III	10/11	9	Bericht über Martin Buber: Zwei Glaubensweisen, <i>K. Thieme</i>	III	10/11	18
h) „Gebet für die Verfolgten und Vertriebenen unserer Zeit“	III	10/11	11	Jüdischer Gnostizismus und Chassidismus (Über Bücher v. G. Scholem u. M. Buber)			
Warum sind die Juden in der Welt? <i>K. H. Rengstorf</i>	III	10/11	14	<i>Bericht K. Thieme</i>	III/IV	12/15	22
Die Juden im christlichen Religionsunterricht mit Geleitbrief des Erzbischofs v. Aix	V	17/18	12				
Die Juden in der christlichen Katechese, <i>P. Démann</i>	V	17/18	12				
Ergänzende Gesichtspunkte zur Démannschen Schrift	V	17/18	16				

	Folge	Nr.	Seite		Folge	Nr.	Seite
Einiges über den jüdischen Segensspruch, <i>Hugo Bergmann</i>	III/IV	12/15	26	Epigramm <i>J. Halevi</i> / <i>F. Rosenzweig</i> . (Aus 3000 Jahre Judentum. Hrsg. <i>K. Thieme</i>)	XX	73/76	24
Der Riß. Auslegung des 14. (13). Psalms, <i>Martin Buber</i>	IV	16	9	Der Segensspruch, <i>Hugo Bergmann</i>	XX	73/76	26
Moria, das Problem des Tempelberges, <i>Schalom Ben Chorin</i>	V	17/18	26				
Neuere Forschungen zur Liturgie des nachbiblischen Judentums, <i>F. Stummer</i>	VII	25/28	30	I/4. Kirche und Synagoge			
Die Hoffnung Israels, <i>Hugo Bergmann</i>	IX	33/36	19	Pro perfidis Judaeis, Erklärung der Riten-Kongregation 1948	I	2/3	5
„Die Antwort des Jona“, Austausch mit <i>Schalom Ben Chorin</i>	IX	33/36	21	Erbstücke aus der Synagoge in christlicher Liturgie, <i>J. A. Jungmann SJ</i>	I	4	7
Lion Feuchtwangers „Josephus“. Wahrheit und Verirrung eines histor. Romans, <i>K. Thieme</i>	X	37/40	25	Erklärung des Niederländisch-Reformierten Rates für Kirche und Israel	II	5/6	14
Juden 1) Herkunft u. Geschichte, 2) Die jüd. Religion, 3) Judentum u. menschliche Gesellschaft. Vorabdruck aus dem Staatslexikon der Görresgesellschaft	XI	41/44	15	Das Verhältnis des katholischen Christen zu seinen jüdischen Mitmenschen, <i>J. M. Nielsen</i>	V	19/20	3
Die Religion der Propheten und die Hoffnung, <i>H. Haag</i>	XI	41/44	23	Von der unvergänglichen Kraft der Hl. Schrift. Tagungsbericht, <i>A. Vögtle</i>	VII	25/28	34
Gesetz, Heilige Stadt und Apokalyptik. Auseinandersetzung mit Martin Noth	XI	41/44	27	Zwei christliche Würdigungen der Synagoge aus dem Mittelalter	X	37/40	14
Der Weg d. Phariseer, <i>Rabbiner S. Abir</i>	XI	41/44	29	Das Fürbitten für die Juden in der neuen Karwochen-Liturgie, <i>P. Démann</i>	X	37/40	15
Der jüdische Beitrag zur europäischen Existenz und zu ihrem philosophischen Selbstverständnis, <i>K. Thieme</i>	XII	45/48	10	Johannes XXIII. und die Juden, <i>P. Démann</i>	XII	45/48	4
Das ostjüdische „Städte“, <i>David Kohan</i>	XII	45/48	19	Das christliche Gewissen und die jüdische Frage. Hirtenbrief, <i>Kardinal Liénart</i>	XIII	50/52	6
Leo Baeck – Beispiel und Botschaft, <i>H. Levin-Goldschmidt</i>	XII	45/48	39	Päpstliche Unterweisung über die Juden, <i>John M. Oesterreicher</i>	XIII	50/52	8
Das Licht des Messias leuchtet auf, <i>Raw Abraham Isak Kuk</i>	XII	49	3	Karfreitagsliturgie vor 1948, 1959, 1966	XVIII	65/68	61
Jünger und Phariseer. 4. trikonfessionelles Gespräch in der Evangelischen Akademie Berlin	XIII	50/52	26	I/5. Ökumene			
Zionismus. Aus: <i>Staatslexikon der Görresgesellschaft</i>	XIII	50/52	27	Die Hoffnung d. Welt: Gottes Erlöserwirken in d. Einheit mit seinem Gesalbten. Thesen für Evanston, <i>K. Thieme</i>	VII	25/28	26
Die Geschichte des Zweiten Tempels, <i>D. Flusser</i>	XIV	53/56	19	Der Weg zur christl.-jüd. Wiederbegegnung in der Mitte des 20. Jahrhunderts, <i>K. Thieme</i>	VIII	29/32	3
Jüdische Religiosität heute. Vortrag <i>Leo Prijs</i>	XIV	53/56	22	Der ökumenische Aspekt der christl.-jüd. Begegnung, <i>K. Thieme</i>	VIII	29/32	9
Werk und Leben Franz Rosenzweigs, <i>K. Thieme</i>	XV	57/60	13	Israel in Evanston, <i>P. Démann NDS</i>	VIII	29/32	25
Die große Schuld, <i>M. Buber</i>	XV	57/60	32	Zum ökumenischen Gespräch: Über die Hoffnung, <i>Otto Küster</i>	IX	33/36	11
Die Wissenschaft vom Judentum, <i>Willehad Eckert OP</i>	XVI/XVII	61/64	50	Israel-Gebet der Ökumenischen Marienschwesternschaft Darmstadt	IX	33/36	25
Martin Buber zum Gedenken, <i>Willehad Eckert OP</i>	XVI/XVII	61/64	62	Una Sancta mit den Juden? Tagungsbericht	X	37/40	57
Martin Bubers dialogische Philosophie, <i>Hugo Bergmann</i>	XVI/XVII	61/64	65	„Völker Gottes“ oder „Gottes Volk“? Vortrag <i>K. Thieme</i>	XI	41/44	34
Die Sendung des jüdischen Volkes in der modernen Welt, <i>Rabbiner A. Gilbert</i>	XVI/XVII	61/64	77	Ist das Mysterium Israels eine ökumenische Frage? <i>C.F. Pauwels OP</i>	XII	45/48	8
Jesus von Nazareth und die Tradition seines Volkes, <i>H. Haag</i>	XVIII	65/68	45	Der ökumenische Aspekt der christl.-jüd. Begegnung Vortrag <i>Willehad Eckert OP</i>	XV	57/60	9
Kommentare zum Aufsatz v. M. Barth: Was kann ein Jude von Jesus glauben – und dennoch Jude bleiben? <i>Rabbiner N. P. Levinson und E. L. Ehrlich</i>	XIX	69/72	96	Die jüd.-christl. Ökumene Tagungsbericht	XVI/XVII	61/64	49
Das Lexikon des Judentums. Vortrag <i>Willehad Eckert OP</i>	XIX	69/72	100	Das ökumenische Gewissen der Kirche. Kardinal Augustin Bea zum Gedenken. <i>Paulus Gordan OSB</i>	XX	73/76	3

I/6. Christen und Juden

	Folge	Nr.	Seite		Folge	Nr.	Seite
Botschaft Jacques Maritains	I	1	2	Methoden und Wege christlich-jüdischer Zusammenarbeit in Österreich, <i>K. Schubert</i>	XII	49	8
Papst Pius XI. über Christen und Juden, am 6. 9. 1938	I	1	3	Erwägungen zu den christlich-jüdischen Beziehungen in der Schweiz, <i>H. Haag</i>	XII	49	10
Botschaft des Bruderrates der Bekennenden Kirche	I	1	6	Jüdisch-christliche Beziehungen in England, <i>Irene Marinoff</i>	XII	49	12
Der Ökumenische Rat der Kirchen in Amsterdam zur Verkündigung Christi in Israel	I	1	8	Die jüdisch-christlichen Beziehungen in den Niederlanden, <i>A. C. Ramselaar</i>	XII	49	13
Der Christ und sein Bruder aus dem Judentum, <i>Linus Bopp</i>	I	2/3	8	Verständnis und Freundschaft zwischen Juden und Christen, <i>Bruno Hussar OP</i>	XII	49	18
Das christliche Verhalten gegenüber den Juden. 4. Sektion der Generalversammlung der Kirchen in Amsterdam 1948	I	2/3	28	Der Stand des Gesprächs zwischen Christen und Juden:			
Giovanni Papinis Papstbrief an die Juden	II	5/6	7	I. in jüdischer Sicht, <i>E. L. Ehrlich</i>	XII	49	20
Briefwechsel Martin Buber – Karl Thieme	II	5/6	20	II. in evangelischer Sicht, <i>O. Michel</i>	XII	49	23
Pius XII. empfängt Jules Isaac, den Verfasser von „Jésus et Israël“	II	8/9	3	III. in katholischer Sicht, <i>K. Thieme</i>	XII	49	24
Altchristlich-jüdisches Gegenüber. Studie über die Beziehungen zwischen Christen und Juden im röm. Reich (135–425)	II	8/9	16	Christen und Juden heute, <i>W. Lipgens</i>	XII	49	26
Pius XII., Worte für unsere getrennten Brüder zum Hl. Jahr 1950	III	10/11	3	II. Internationale katholische Studientagung über christlich-jüdische Beziehungen, <i>Bericht W. Eckert OP</i>	XIII	50/52	10
Luther und die Juden, <i>E. Wolf</i>	V	17/18	18	„Jüdische und christliche Geistigkeit.“ Bericht über eine Studientagung der Ev. Akademie Hofgeismar, <i>L. Ahne</i>	XIV	53/56	32
Der ältere Bruder. Vortrag Berliner Katholikentag <i>K. Thieme</i>	V	19/20	7	Nicht hassen sollst du deinen Bruder in deinem Herzen . . . lieben sollst du deinen Nächsten wie dich selbst, <i>Bischof R. Graber</i>	XV	57/60	3
„Gelobt sei der Herr, der Gott Israels, denn er hat besucht und erlöst sein Volk.“ Ev. Andacht in Radio Bremen, <i>Lothar Ahne</i>	V	19/20	22	Der Christ und die Welt des jüdischen Glaubens, <i>Alice Baum</i>	XV	57/60	5
Gerechtigkeit in christlicher und jüdischer Sicht. <i>Tagungsbericht Joh. Michl</i>	VI	21/24	27	Der ungekündigte Bund, <i>K. Thieme</i>	XV	57/60	57
Der Nächste in christlicher und jüdischer Sicht. <i>Tagungsbericht O. Michel</i>	VIII	29/32	24	Zum Gedenken: Papst Johannes XXIII. in jüdischen und israelischen Nachrufen	XV	57/60	68
Toleranz in christlicher und jüdischer Sicht. <i>Tagungsbericht A. Vögtle</i>	IX	33/36	28	In memoriam Professor Karl Thieme	XV	57/60	71
Der religiöse Aspekt der Judenfeindschaft, <i>K. Thieme</i>	X	37/40	7	Msgr. Carli und die Juden. Eine Entgegnung, <i>Heinr. Spaemann</i>	XVI/XVII	61/64	Bei-lage
Das neue Bild des Jüdischen in christlicher Sicht, <i>K. Thieme</i>	XI	41/44	37	Deutsche Katholiken schreiben an den Papst	XVI/XVII	61/64	3
Das christlich-jüdische Basler Theologengespräch Pfingstwoche 1958	XI	41/44	38	Brief des deutschen Koordinierungsrates der Gesellschaften für christlich-jüdische Zusammenarbeit an die deutschen Bischöfe	XVI/XVII	61/64	4
Überlieferung – jüdisch und christlich. <i>Tagungsbericht L. Ahne</i>	XI	41/44	60	Die Konzilserklärung über die Juden	XVI/XVII	61/64	5–43
Israel und die Hoffnung der Welt. Das trikonfessionelle Gespräch in der Evangelischen Akademie 1959	XII	45/48	13	Brüderlicher Dialog, <i>Bischof Hengsbach</i>	XVI/XVII	61/64	43
Christen und Juden heute. <i>Tagungsbericht</i>	XII	45/48	14	Kirche immer aus Juden und Heiden, <i>Willehad Eckert OP</i>	XVI/XVII	61/64	44
Die christlich-jüdische Wiederbegegnung, <i>E. L. Ehrlich</i>	XII	45/48	15	Das Volk Gottes in Gegenwart, Vergangenheit und Zukunft, <i>E. Rosenstock-Huessy</i>	XVI/XVII	61/64	69
Das Wagnis der Brüderlichkeit, <i>H. Stempel</i>	XII	45/48	36	Vom 12. Deutschen Evangelischen Kirchentag: Zur Konzils-erklärung über die Juden	XVI/XVII	61/64	176
Schuld und Vergebung als Frage des Einzelnen und der Gemeinschaft. <i>Tagungsbericht L. Ahne</i>	XII	45/48	37				
Christlich-jüdische Begegnung in Deutschland nach 1945, <i>Willehad Eckert OP</i>	XII	49	6				

	Folge	Nr.	Seite		Folge	Nr.	Seite
Kardinal Bea – Die Kirche und das jüdische Volk. Zur Verleihung des Friedenspreises des deutschen Buchhandels, <i>Willehad Eckert OP</i>	XVIII	65/68	3	Nahum Goldmann an Erich Lüth	III/IV	12/15	8
Heilsgeschichte und Menschenrecht: Die Juden in den Konzilsdokumenten, <i>Ludwig Kaufmann SJ</i>	XVIII	65/68	5–38	Rabbiner Leo Baeck zur Regierungs- und Parteienerklärung 1951	III/IV	12/15	11
Das christlich-jüdische Verhältnis und das Zweite Vatikanische Konzil in evangelischer Sicht, <i>Bischof K. Scharf</i>	XVIII	65/68	39	Jüdischer Weltkongreß zur deutschen Regierungserklärung	III/IV	12/15	12
Eine Epistel über das jüdisch-christliche Gespräch aus Jerusalem, <i>D. Flusser</i>	XVIII	65/68	42	„Ich schenke Deutschland den Frieden“. <i>Brief von I. Gelber</i>	III/IV	12/15	13
Das Mysterium Israels, <i>H. Schlier</i>	XVIII	65/68	51	Israel und das deutsche Volk, <i>Leo Baeck</i>	V	19/20	18
„Die gottlosen Juden“, <i>P. Gordan OSB</i>	XVIII	65/68	54	Zuerst Wahrheit, <i>Schalom Ben Chorin</i>	V	19/20	19
Der Katholizismus und die Juden auf dem 81. Dt. Katholikentag in Bamberg 1966. Rückblick und Ausblick nach dem Konzil	XVIII	65/68	55–62	Der Weg der Juden in Deutschland. <i>Vortrag Landesrabbiner R. R. Geis</i>	VI	21/24	9
a) Einleitungsvotum jüdischerseits „Ihre Gesichtszüge glichen sich“, <i>E. L. Ehrlich</i>	XVIII	65/68	56	Israel und Judentum in heutigen deutschen Geschichtsbüchern	X	37/40	22
b) Öffentlicher Vortrag G. Luckner	XVIII	65/68	57	Ein Denkmal jüdisch-deutschen Zusammenlebens. Buchbericht <i>Hugo Bergmann</i>	X	37/40	54
Glauben und Handeln. Ein christlich-jüdisches Symposium in Jerusalem, <i>W. Eckert OP</i>	XVIII	65/68	80	Strafrechtlicher Schutz gegen Antisemitismus, <i>K. S. Bader</i>	XI	41/44	11
Jüdisch-christlicher Dialog in Santiago de Chile: Ansprache <i>Rabbiner E. J. Loewenstein</i>	XIX	69/72	83	Israel und Judentum in heutigen deutschen Geschichtsbüchern II.	XI	41/44	20
Kardinal Augustin Bea zum Gedenken, <i>Paulus Gordan OSB</i>	XX	73/76	3	Das Problem der unbewältigten Vergangenheit in pädagogischer Sicht, <i>A. Sachse</i>	XII	45/48	24
Zwanzig Jahre FREIBURGER RUNDBRIEF	XX	73/76	5–24	Der Eichmann-Prozeß und die Jugend in der Bundesrepublik, <i>H. Th. Risse</i>	XIII	50/52	37
Karl Thieme zum Gedenken	XX	73/76	5	Judentum, Antisemitismus und modernes Israel an höheren Schulen im Urteil ehemaliger Schüler, <i>D. Goldschmidt/F.-W. Hoßbach</i>	XV	57/60	20
Zur Einleitung, <i>Gertrud Luckner</i>	XX	73/76	5	Die NS-Prozesse. Tatsachen und Betrachtungen, <i>R. Egenter, B. Just-Dahlmann, Rat der EKD, H. Jäger</i>	XV	57/60	32
I Karl Thieme in den Umbrüchen unseres Jahrhunderts, <i>Walter Lipgens</i>	XX	73/76	5	Die Darstellung des Judentums und Israels in Geschichtsbüchern der Bundesrepublik.	XVIII	65/68	72
II Grundpositionen	XX	73/76	10	<i>Vortrag L. Mattheiß</i>			
Karl Thiemes, <i>Ernst Wolf</i>	XX	73/76	13	<i>I/8. Verfolgung und Widerstand</i>			
III Karl Thieme in Rom, <i>Josef Höfer</i>	XX	73/76	16	Adventshirtenbrief Dezember 1942, von <i>Konrad Graf von Preysing</i> , Bischof von Berlin (Die Menschenrechte)	II	8/9	14
IV Karl Thieme – Wegbereiter christlich-jüdischer Begegnung, <i>Willehad Eckert OP</i>	XX	73/76	21	Kardinal Faulhaber und das Judentum. Die Adventspredigten des Jahres 1933, <i>Friedrich Stummer</i>	VI	21/24	21
V Karl Thieme – und wo stehen wir heute? <i>E. L. Ehrlich</i>	XX	73/76	28	Der Zigeuner, <i>H. Kraschutzki</i>	VII	25/28	25
Begegnung zwischen christlicher Scholastik und jüdischer Philosophie an der Hebräischen Universität Jerusalem, <i>P. Marcel (Jacques Dubois) OP</i>	XX	73/76	30	Das Minimum der Menschlichkeit/ Lehrprozeß für unsere Zeit. Plädoyer <i>R.A. Otto Küster</i>	VIII	29/32	15
Thomas von Aquino – Seine Stellung zu Juden und zum Judentum, <i>Willehad Eckert OP</i>	XX	73/76		Das Christusbild in der KZ-Wand	X	37/40	6
<i>I/7. Deutsche und Juden – Juden und Deutsche</i>				20 Jahre danach. Zum 9. November 1958 Rundfunkgespräch <i>Hans Lukaschek u. a.</i>	XI	41/44	
„Wo ist Dein Bruder Abel?“ Ansprache zur Einweihung eines Gedenkmales in Schlüchtern 1949 <i>W. Präsent</i>	III/IV	12/15	4	Papst Pius XII. im Echo jüdischer und israelischer Nachrufe	XI	41/44	66
„Gib, o Gott, daß in keines Menschen Herz Haß aufsteige“, <i>Landesrabbiner R. R. Geis</i>	III/IV	12/15	5	Über den Widerstand der Akademiker in Holland während des Krieges, <i>H. van Oyen</i>	XII	49	16
				Zum 60. Geburtstag von Gertrud Luckner	XII	49	29–44

	Folge	Nr.	Seite		Folge	Nr.	Seite
Die Caritas des Vatikans im Interniertenlager v. Ferramonti-Tarsia (aufgrund einer Darstellung v. Callistus Lopinot OFMCap.), <i>Angela Rozumek</i>	XIII	50/52	33	Gebet für die ermordeten Juden und ihre Verfolger, von den deutschen Bischöfen 11. 6. 1961	XIII	50/52	3
Zur Eröffnung der Ausstellung von Zeichnungen jüdischer Kinder in Theresienstadt 1942–1944, <i>H. Ruffin</i>	XIII	50/52	35	Erklärung der deutschen Bischöfe zum Eichmann-Prozeß	XIII	50/52	3
Edith Stein – Zum Gedächtnis ihres Todes vor 25 Jahren, <i>Angela Rozumek</i>	XIX	69/72	63	Liebe siege über die Gewalt. Ansprache von Bischof Hengsbach in Dachau 1960	XIII	50/52	4
				Glaube, Liebe und Hoffnung für Israel. Bericht über die Synode der Ev. Kirche in Berlin	XIII	50/52	41
<i>I/9. Sühne und Wiedergutmachung</i>				Bußruf der deutschen Bischöfe am Vorabend des Konzils, Fulda 1962	XIV	53/56	3
Entschließung des 73. Deutschen Katholikentags 1949 in Bochum zur Wiedergutmachung nationalsozialistischen Unrechts	II	5/6	3	Hier wurde unschuldiges Blut vergossen. Ansprache von Weihbischof Pachowiak in Bergen-Belsen 1962	XIV	53/56	3
„Unsere Christenpflicht bei der Wiedergutmachung nationalsozialistischen Unrechts. Referat <i>Heinrich Oswald</i>	II	5/6	3	Schuld und Verantwortung (Zum Fall Eichmann), <i>J. Baumann</i>	XIV	53/56	29
Mainz 1948 – Bochum 1949	II	5/6	5	Verfolgung und Angst. Rückgliederung von NS-Verfolgten, <i>W. Greve</i>	XV	57/60	29
Hirtenbrief Kardinal Preysings gegen Rassenhaß und für Wiedergutmachung 1949	II	7	8	Die NS-Prozesse. Tatsachen und Betrachtungen, <i>R. Egenter, B. Just-Dahlmann, Rat der EKD, H. Jäger</i>	XV	57/60	32–52
Die Erklärungen Bundeskanzlers Adenauer und der Parteien zur Wiedergutmachung	III/IV	12/15	9	20. Juli damals und heute. Ansprachen, <i>Karl Peters u. R. Schmid</i>	XV	57/60	52
Die Wiedergutmachung an die Juden als moralische Pflicht, <i>Rupert Angermair</i>	V	17/18	3	Erfahrungen bei der Beratung von Verfolgten. Vortrag vor der Psychiatrisch-neurologischen Gesellschaft in Jerusalem, <i>W. Greve u. H. Ruffin</i>	XVI/XVII	61/64	83
Das Recht zu sühnen. Rechtsgrundsätze zum arabischen Einspruch gegen das Israel-Abkommen. Rundfunkrede 17. 11. 1952, <i>R.A. Otto Küster</i>	V	19/20	11	Poena aut satisfactio. Zur akademischen Ehrung von Dr. h. c. Otto Küster, <i>Walter Schwarz</i>	XIX	69/72	85
Der Wiedergutmachungsvertrag und die arabischen Staaten, Rundfunksendung 18. 11. 1952, <i>Franz Böhm</i>	V	19/20	11	Zum 9. 11. 1968. Bußtagspredigt vom 16. 11. 1938, <i>Helmuth Gollwitzer</i>	XX	73/76	25
4000 deutsche Firmen wollen nach Israel liefern	V	19/20	14	<i>I/10. Staat Israel</i>			
Das Gesetz der unsicheren Hand. Vortrag in Freiburg, 3. 12. 1953, <i>R.A. Otto Küster</i>	VI	21/24	3	Palästina heute. Vortrag <i>Heinz Kappes</i>	I	2/3	16
Otto Küster und die individuelle Wiedergutmachung	VII	25/28	3–25	Ausblicke in die Zukunft, Ansprache zum Vortrag v. <i>H. Kappes</i>	I	2/3	24
Stimmen zum Fall Küster	VII	25/28	11	Religion und Staat in Israel, Ansprache mit <i>H. Kappes</i>	I	2/3	25
Klarheit und Wahrheit. Ein Beitrag zum Fall Küster, Justizminister a. D. <i>Viktor Renner</i>	VII	25/28	18	Vorschläge der Vertretung des Staates Israel bei den Vereinten Nationen über Jerusalem, 5. Mai 1949, <i>A. S. Eban</i>	I	4	5
Statt Wiedergutmachung . . ., <i>H. Galinski</i>	VII	25/28	23	„Ich will heiligen Meinen großen Namen.“ Appell an die Christenheit um Israels Staatswerden	II	5/6	13
Entschließung des Deutschen Koordinierungsrates der Gesellschaften für christlich-jüdische Zusammenarbeit 1954	VII	25/28	23	„Ein heilig Volk.“ Israelische Selbstkritik	II	7	5
Zur individuellen Wiedergutmachung, <i>Franz Böhm</i>	VII	25/28	24	Rabbiner E. Botschko zum Kulturkampf in Israel	II	7	6
Niemals vergessen! Zum 20. Juli, <i>R.A. Otto Küster</i>	X	37/40	3	Interview mit Martin Buber	II	7	7
Weihbischof Joh. v. Rudloff zum 9. November 1958	XI	41/44	2	Die religiösen Probleme des Staates Israel	III	10/11	22

	Folge	Nr.	Seite
Der neue Staat Israel und die Christenheit. Tagungsbericht	III/IV	12/15	16
Dazu: Brief: Dt. Ev. Ausschuß für Dienst an Israel an die Bundesregierung, 1951	III/IV	12/15	17
Offene Wunden in Israel	V	17/18	26
Israels Friedenswille. Rede Nahum Goldmanns 1956	IX	33/36	9
Ein Kampf um das Reformjudentum in Israel, <i>H. Bergmann</i>	IX	33/36	31
Zionistische und israelische Rechenschaft Juli 1957, <i>Nahum Goldmann</i>	X	37/40	27
Ben Gurions Credo	X	37/40	28
Die Bibel und ihre Sprache im neuen Israel, <i>Pinchas Rosenblüth</i>	X	37/40	29
Aus dem Heiligen Land. Chronik (mit 3 Karten über d. Teilung Palästinas)	X	37/40	40
Zionismus. <i>Aus: Staatslexikon</i>	XIII	50/52	27
Kibbuz - Utopie und Wirklichkeit, <i>C. N. Rosenstein</i>	XIII	50/52	28
Die Stellung der Religion in Israel, <i>Pinchas Rosenblüth</i>	XIV	53/56	25
Die Pilgerfahrt Papst Pauls VI. ins Hl. Land	XV	57/60 I-XXII	
Karte und Chronik des Sechstageskriegs	XIX	69/72 2. Umschlagseite	
Erklärung niederländischer Theologen: Jerusalem und das jüdische Volk gehören unauflöslich zusammen	XIX	69/72	3
Israel und der Sechstageskrieg	XIX	69/72	4-61
Israel Juni 1967: Ein Zeugnis, <i>Rabbiner A. Neher</i>	XIX	69/72	4
Ein Zeugnis: Rundbrief der Dominikaner in Jerusalem	XIX	69/72	9
„Und ihr habt nicht gewollt“, <i>D. Flusser</i>	XIX	69/72	12
Zur Dokumentation des Sechstageskrieges	XIX	69/72	14-36
Begegnung zwischen christlicher Scholastik und jüdischer Philosophie an der Hebräischen Universität Jerusalem, <i>P. Marcel (Jacques Dubois) OP</i>	XX	73/76	28
Israel und die Diaspora bei Leo Baeck, <i>Albert Friedländer</i>	XX	73/76	38
Entwicklungen im Nahen Osten I Israels Friedensplan, Ansprache <i>Abba Eban</i> vor der UNO am 8. 10. 1968	XX	73/76	42
II Israel erklärt den Vereinten Nationen seine Bereitschaft zum Truppenrückzug auf dem Sinai, <i>R. H. Estabrook</i>	XX	73/76	48
III Drei Pläne für die Zukunft (J. Allon, M. Dayan, P. Sapir)	XX	73/76	49
IV Arabische Selbsterkenntnis, <i>Salah al Munadschid</i>	XX	73/76	51

VII

	Folge	Nr.	Seite
<i>I/11. Kirche und Christen in Israel – Kirche und Israel</i>			
Brief über die Lage der Christen in Palästina (1949/50)	II	7	4
Papst Pius XII. im Echo jüdischer und israelischer Nachrufe	XI	41/44	66
Msgr. Antonio Vergani. Einem Freund Israels in memoriam (6. 4. 1960)	XIII	50/52	54
Kirche und Christentum im heutigen Israel, <i>Jean-Roger A. A.</i>	XIV	53/56	17
Die Pilgerfahrt Papst Pauls VI. ins Hl. Land	XV	57/60 I-XXII	
Religiöse Strömungen im heutigen Israel, <i>H. P. Schneider</i>	XV	57/60	59
Papst Johannes XXIII. in jüdischen und israelischen Nachrufen	XV	57/60	68
In memoriam Bischof P.-G. Chiappero OFM (15. 7. 1963)	XV	57/60	70
Kirche in der Verkündigung in Israel, <i>Elisabeth Hemker</i>	XIX	69/72	61
Übersicht der Christen in den Gebieten unter israel. Jurisdiktion	XIX	69/72	62
Begegnung zwischen christlicher Scholastik und jüdischer Philosophie an der Hebräischen Universität Jerusalem, <i>P. Marcel (Jacques Dubois) OP</i>	XX	73/76	28
<i>I/12. Deutschland und Israel</i>			
Erste Schritte auf dem Wege zum Frieden mit Israel, <i>Karlheinz Schmidhüs</i>	III/IV	12/15	3
Israel antwortet auf die Erklärung der Bundesregierung zum jüdisch-deutschen Verhältnis	III/IV	12/15	12
Deutschland und Israel, <i>E. L. Ehrlich</i>	III/IV	12/15	14
Erklärung Bundeskanzler Adenauers, Nov. 1952	V	19/20	8
Brief des Freiburger Rundbriefkreises an Dr. Adenauer, November 1952	V	19/20	9
Appell der Aktion „Friede mit Israel“	V	19/20	9
Brief des Deutschen Koordinierungsrates der Gesellschaften für christlich-jüdische Zusammenarbeit, November 1952	V	19/20	10
Der Wiedergutmachungsvertrag und die arabischen Staaten, <i>Franz Böhm</i> (18. 11. 1952)	V	19/20	11
Israel und Deutschland, <i>Uri Naor</i>	VI	21/24	10
Solidarität mit Israel. Ein Appell an die Christenheit, Kreis des Freiburger Rundbriefs	IX	33/36	3
Eine Weltverpflichtung / Israels Recht auf Existenz, <i>Franz Böhm</i>	IX	33/36	4
Redet mit Jerusalem freundlich! <i>H. D. Leuner</i>	IX	33/36	9
Die deutsch-israelischen Beziehungen, <i>Moshe Tavor</i>	XIV	53/56	27
Deutschland und Israel, Festvortrag der Deutsch-Israelischen Gesellschaft, 19. 5. 1966, <i>Adolf Arndt</i>	XVIII	65/68	63

	Folge	Nr.	Seite		Folge	Nr.	Seite
I/13. Jerusalem und die Heiligen Stätten				Zum Flüchtlingsproblem 1967	XIX	69/72	53-61
Pius XII. über die Heiligen Stätten	I	1	4	Die Auseinandersetzung Araber-Juden.			
Pius' XII. Enzyklika „In multiplicibus“ 1948	I	2/3	13	Briefwechsel A. Toynbee/J. L. Talmon –	XIX	69/72	53
Pius' XII. Enzyklika „Redemptoris nostri“ über die Heiligen Stätten in Palästina, Ostern 1949	I	4	3	Flüchtlinge, die nicht existieren –	XIX	69/72	59
Dr. Garbett, anglikanischer Erzbischof, über Palästina, Ostern 1949	I	4	4	Berichtigung der UNRWA-Zahlen	XIX	69/72	59
Palästina und die Heiligen Stätten				Flüchtlinge im Mittleren Osten	XIX	69/72	59
1a Pius XII., Mahnung zum Gebet für das Heilige Land	II	7	3	Jüdische Flüchtlinge aus den arabischen Ländern	XIX	69/72	60
1b Die Heiligen Stätten, P. Démann	II	7	3	Zur Lage der jüdischen Restminderheiten in den arabischen Ländern	XX	73/76	Anm. 3 43
1d Zur Frage der Internationalisierung Jerusalems ¹	II	7	5				
Die Sicherheit der Heiligen Stätten, P. Démann	III	10/11	23	I/15. Erzählungen und erzählende Berichte			
Jerusalem und die Heiligen Stätten	XIX	69/72	36-53	Der Vorübergang, Wilhelm Esten	I	1	17
				Jüd.-Jüd. Eine Kindheitserinnerung, Klara Maria Faßbinder	II	8/9	14
				Die Kerzen von Ejn-Karem, Schalom Ben Chorin	III	10/11	14
				Und führen, wohin du nicht willst, Aus: Helmut Gollwitzer	V	17/18	6
				Kain heute, Siegfried Einstein	V	17/18	6
				Der Trauertag in Jerusalem, Gabriel Cohn	V	17/18	27
				„Eine weiße Rose“ und die Juden. Aus „Die weiße Rose“, von Inge Scholl	V	19/20	7
I/14. Juden und Araber				Geheimnis und Gewalt, G. Glaser (a. d. gleichnamigen Roman)	VI	21/24	12
Die arabischen Flüchtlinge, K. R. Grossmann	V	19/20	15	Die Nonne, die für uns gebetet hat, Hugo Bergmann	VIII	29/32	14
Araber in Israel	V	19/20	16	Episode im Niemandsland	IX	33/36	11
Ismael				Familie Lustig muß verreisen, H. G. Adler	XI	41/44	5
a) Israel und Ismael, Lukas R. H. Malik OP	X	37/40	34	Die Legende von Pater Daniel aus dem Karmeliterkloster auf dem Karmel, Arye Nescher	XIII	50/52	32
b) Die arabischen Flüchtlinge müssen im Nahen Osten angesiedelt werden, E. Rees	X	37/40	38				
Die arabischen Flüchtlinge. Gespräch zwischen M.Y. Ben Gavriel und Leo Kohn	XIII	50/52	30				

I/II. Tagungen

Internationale christlich-jüdische Konferenz in Fribourg/Schweiz 1948	I	1	12	Tagung kath. und evang. Theologen in Schwalbach 1950 zur Erarbeitung einer christlichen Lehrverkündigung über die Juden (revid. Fassung der Seelischer Thesen von 1947)	II	8/9	9
Katholikentag 1948 zur Judenfrage	I	2/3	2	Evangelische Synode in Berlin-Weißensee 1950: Erklärung zur Judenfrage	II	8/9	18
„Kirche und Judentum“, V. Studientagung des Dt. Ev. Ausschusses f. Dienst an Israel, Darmstadt 1948	I	2/3	33	Kleinheubacher Aussprachen 1950: Katholiken und Andersgläubige	III	10/11	11
„Bessere menschliche Beziehungen.“ Kongreß des Internationalen Rates von Christen-Juden, München 1949	I	4	8	Freiburger Gesellschaft für christlich-jüdische Zusammenarbeit 1950: Rabbiner Messinger: Die religiöse Hoffnung des jüd. Volkes heute	III	10/11	15
„Die Kirche und die Juden“. Tagung des Ökumenischen Instituts, Bossey 1949	I	4	12	74. Deutscher Katholikentag in Altrötting: Das Alte Gottesvolk	III	10/11	26
Bochumer Katholikentag 1949: „Wiedergutmachung nationalsozialistischen Unrechts“	II	5/6	3	Hamburger Tagung des Zentralrats d. Juden in Deutschland 1951: Resolution über die deutsche Regierungserklärung	III/IV	12/15	11
Kasseler Studientagung des Dt. Ev. Ausschusses f. Dienst an Israel: Von d. „Juden-Mission“ z. Dienst f. Kirche u. Israel. 1950	II	7	14				

¹ s. o. S. VII I/11.: Brief über die Lage der Christen in Palästina.

	Folge	Nr.	Seite		Folge	Nr.	Seite
Düsseldorfer Tagung des Dt. Ev. Ausschusses f. Dienst an Israel 1951: „Der neue Staat Israel und die Christenheit“	III/IV	12/15	16	Deutsch-israelische Tagung der Evangelischen Akademie Rheinland-Westfalen in Iserlohn 1959: Der Jüd. Beitrag zur europ. Existenz, <i>K. Thieme</i>	XII	45/48	10
Basler internationale christlich-jüdische Konferenz 1951	III/IV	12/15	28	3. Trikonfessionelles Gespräch in der Ev. Akademie Berlin 1959: Israel u. die Hoffnung der Welt	XII	45/48	13
Hattenheimer Konferenz internationaler Persönlichkeiten des religiösen Lebens 1951	III/IV	12/15	31	Tagung der katholischen Rabanus-Maurus-Akademie in Königstein 1959: Christen und Juden heute	XII	45/48	14
Ansbacher Tagung des Dt. Ev. Ausschusses f. Dienst an Israel 1952: „Der Mensch in christlicher und jüdischer Sicht“	IV	16	14	10. Bremer Studientagung des Dt. Ev. Ausschusses für Dienst an Israel 1959: Schuld u. Vergebung als Frage des Einzelnen u. d. Gemeinschaft	XII	45/48	37
Arbeitstagung des Katholikentages Altötting-Passau 1952: „Das Verhältnis des kath. Christen zu seinen jüd. Mitmenschen“, <i>J. M. Nielsen</i>	V	19/20	3	4. Trikonfessionelles Gespräch in d. Ev. Akademie Berlin 1960: Jünger und Pharisäer	XIII	50/52	26
Arbeitsgemeinschaft 9 des Berliner Katholikentages: „Wo ist Dein Bruder?“ <i>K. Thieme</i>	V	19/20	7	Evangelische Synode Berlin 1960 (Erklärung zur Frage des Antisemitismus)	XIII	50/52	41
Sitzung des Zentralrats der Juden in Deutschland, Bremen 1953, <i>Landesrabbiner Geis</i> : Der Weg des Juden in Deutschland	VI	21/24	9	Arbeitstagung katholischer und evangelischer Theologen und Pädagogen in Niederaltaich 1963 (Der Christ u. die Welt des jüd. Glaubens)	XV	57/60	5
Tagung des Dt. Ev. Ausschusses f. Dienst an Israel, Wuppertal 1952: Gerechtigkeit in christl. u. jüd. Sicht.	VI	21/24	27	Herbsttagung der Katholischen Akademie Bayern in Nürnberg 1963 (Christentum und Judentum heute)	XV	57/60	9+82
Mannheimer Studientagung des Dt. Ev. Ausschusses f. Dienst an Israel 1954: Die Hl. Schrift in christl. u. jüd. Sicht	VII	25/28	34	Erster Ev. Kirchentag der Schweiz in Bern 1963 (Israel u. die Kirche)	XV	57/60	82
Hildesheimer Studientagung des Dt. Ev. Ausschusses f. Dienst an Israel 1955: Der Nächste in christl. u. jüd. Sicht	VIII	29/32	24	Dreizehnte Mediävistentagung in Köln 1963 (Judentum im Mittelalter)	XV	57/60	91
Weltkirchenkonferenz von Evanston 1954: Israel in Evanston	VIII	29/32	25	II. Vatikan Konzil. Die Konzils-erklärung zum Verhältnis der Katholiken zu den Nichtchristen	XVI/XVII	61/64	5
27. Zionistenkongreß Jerusalem 1956: Israels Friedenswillen, <i>N. Goldmann</i>	IX	33/36	9	Trikonfessionelles Gespräch in der Ev. Akademie Berlin 1963 (Die Wissenschaft vom Judentum)	XVI/XVII	61/64	50
Lübecker Studientagung des Dt. Ev. Ausschusses f. Dienst an Israel 1956: Toleranz in christl. u. jüd. Sicht	IX	33/36	28	Symposion des Koordinierungsausschusses f. christl.-jüd. Zusammenarbeit Klosterneuburg 1965 (Die Stellung des Judentums i. d. christl. Katechese)	XVI/XVII	61/64	52
Tagung des Katholischen Bildungswerks Berlin mit der Evangelischen Akademie: Una Sancta mit den Juden?	X	37/40	57	81. Deutscher Katholikentag in Bamberg 1966 (Der Katholizismus u. d. Juden)	XVIII	65/68	56
Werkwoche der deutschen Volksgemeinschaft in Bilstein 1957: Frieden u. Solidarität mit Israel	X	37/40	74	Internationale Arbeitstagung zur Katechetik. 25.-28. 2. 1966: Juden u. Judentum im kath. Religionsunterricht	XVIII	65/68	67
Israel-Tagung der Ev. Akademie Berlin 1958	XI	41/44	29	Tagung der Staatl. Akademie Calw für Lehrer und Lehrerinnen 1966: (Die Darstellung des Judentums u. Israels in Geschichtsbüchern der Bundesrepublik)	XVIII	65/68	72
Das Basler christl.-jüd. Theologengespräch (Pfingstwoche 1958): Botschaft u. Gebot in jüd., kath. u. ev. Sicht	XI	41/44	38	Christl.-jüd. Symposion an der Hebräischen Universität in Jerusalem 1966 (Glauben und Handeln)	XVIII	65/68	80
Würzburger Studientagung des Dt. Ev. Ausschusses f. Dienst an Israel 1958: Überlieferung – jüd. u. christl.	XI	41/44	60				
Internationale katholische Studientagung über christl.-jüd. Beziehungen in Apeldoorn 1958	XI	41/44	80				

	Folge	Nr.	Seite		Folge	Nr.	Seite
Straßburger Internationales Symposium Juli 1967 über christl.-jüd. Beziehungen (Thema: Der Messianismus in christlicher und jüdischer Sicht)	XIX	69/72	69 u. 107	„Israel und die Diaspora bei Leo Baeck“ auf der Dritten Arnoldshainer Studententagung des Deutschen Koordinierungsrates der Gesellschaften für chr.-jüd. Zusammenarbeit gemeinsam mit der „Arbeitsgemeinschaft Juden und Christen beim Dt. Ev. Kirchentag“, dem Herausgeberkreis des FR und der Ev. Akademie in Hessen u. Nassau, Juni 1968	XX	73/76	38
Diözesansynode der katholischen Kirche in Santiago de Chile 1967 (Beziehung der Kirche zu den Juden)	XIX	69/72	83				

III. Echo und Aussprache

„Katholischer“ oder „Völkischer“ Beobachter	I	2/3	49	Zuschriften zur Sonderausgabe „Frieden mit Israel“	IV	16	15
„Die jüdische Frau“	I	2/3	49	Wer spricht das befreiende Wort hier und heute?			
Ein hoffnunggebendes Zeichen	I	2/3	49	<i>L. Y. Oppenheimer und K. Thieme</i>	IV	16	16
Ein Brief an einen Kritiker	I	2/3	50	Zur Friedensbitte und Ölbaumspende an Israel	V	17/18	28
Eine jüdische Stimme zur heutigen Situation der Juden gegenüber anderen Völkern	I	2/3	52	Christlich-jüdische Arbeitsgemeinschaft in der Schweiz an Dr. Adenauer	V	17/18	30
Das Echo auf unseren „Rundbrief“	I	4	13	Ein Staatsbürger-Erzieher schreibt an seinen Kultusminister	V	17/18	31
Wiederum: Brief an einen Kritiker	I	4	14	Was erwarten die Juden weiter von Deutschland?			
Die Überwindung des Antisemitismus	I	4	14	<i>Briefwechsel mit H. Haag</i>	V	17/18	32
Das Kreuz und das Judentum	I	4	15	Vorhalle oder Heiligtum?			
Ein Briefwechsel mit Martin Buber	II	5/6	20	<i>Briefwechsel mit Prof. Meinert</i>	V	17/18	34
Aus der Antwort des Herausgebers an einen Theologen auf dessen Abbestellungsbrief	II	7	15	Zuschriften zu Nr. 17/18: Das Judentum in den Augen junger Christen	V	19/20	23
Freundschaft oder Missionsarbeit?	II	7	15	Zur Friedensbitte und Ölbaumspende an Israel	V	19/20	23
<i>Rabbiner S. S. Schwarzschild</i>	II	7	15	Aus Postabschnitten zur Ölbaumspende	V	19/20	23
Ein Akt der Wiedergutmachung: Pflege jüdischer Friedhöfe	II	8/9	19	Der Alte Bund im Neuen	V	19/20	23
Hat Gott das deutsche Volk verstoßen?	II	8/9	19	Das Echo auf Nr. 19/20	VI	21/24	29
Briefwechsel mit einem Zweifler	II	8/9	20	Ein deutscher Ordenspriester an einer Theologischen Lehranstalt schreibt	VI	21/24	30
Aus dem Briefwechsel mit einem römischen Theologen	III	10/11	25	Stimmen zur Freiburger Rede von Rechtsanwalt Küster	VII	25/28	36
Albert Schweitzer schreibt aus Lambarene	III	10/11	25	Briefwechsel F. Thijssen/K. Thieme	VII	25/28	37
Eine jüdische Stimme zum Versöhnungstag	III	10/11	25	„Der Zigeuner“	VIII	29/32	30
Drei Zuschriften, die uns verpflichten	III/IV	12/15	33	Diskussion der sechs Thesen über den ökumenischen Aspekt der christlich-jüdischen Begegnung	VIII	29/32	31
Sind Reform-Juden religiös keine Juden?	III/IV	12/15	33	Echo zu Nr. 29/32 sowie dem Sonderdruck: Das Minimum der Menschlichkeit	IX	33/36	33
Zur Parallele Bar Kochba – Hitler, <i>E. L. Ehrlich und K. Thieme</i>	III/IV	12/15	35	Israel ist kein Heidenvolk, <i>Ph. Kraus und K. Thieme</i>	IX	33/36	34
Ist das Auserwählte Volk ein Händlervolk?	III/IV	12/15	37	Echo zu Nr. 33/36	X	37/40	58
<i>Janine Auscher – Paul Claudel</i>	III/IV	12/15	37	„Sein Blut komme über uns und unsere Kinder“, <i>J. Weill</i>	X	37/40	59
Wirklich „Antigermanismus“?, <i>K. Thieme und R. Haerdter</i>	III/IV	12/15	37	Echo zu Nr. 37/40	XI	41/44	69
Zur Sinnfrage christlich-jüdischer Freundschaftsarbeit, <i>K. Kaiser und K. Thieme</i>	III/IV	12/15	40				

	Folge	Nr.	Seite		Folge	Nr.	Seite
Beiträge zur Diskussion von „Sein Blut komme über uns und unsere Kinder“, P. Nöber SJ.; F. Bargebuhr	XI	41/44	73	Um Kirche und Israel im Epheserbrief	XIII	50/52	52
Vier Fragen zum Lebenswerk Martin Bubers und seine Antworten	XI	41/44	78	Thesen zur Zeugnispflicht, Mission und „Ökumenik“ gegenüber den Juden	XIII	50/52	54
Echo und Aussprache: Dankbriefe	XII	45/48	50	Echo zum Rundbrief Nr. 50/52	XIV	53/56	36
Beiträge zur Diskussion von „Strafrechtlicher Schutz gegen Antisemitismus“	XII	45/48	53	Sind wir so unverständlich?	XIV	53/56	37
Echo zu Rundbrief Nr. 45/48	XIII	50/52	43	Zur Baumspende für Israel zu Ehren Martin Bubers	XV	57/60	75
Echo zu Rundbrief Nr. 49	XIII	50/52	44	Pseudo-theologische Judenfeindschaft im Jahre 1963 im alten Gewand	XV	57/60	76
Zu dem Beitrag: Über den Widerstand der Akademiker in Holland während des Krieges	XIII	50/52	44	Gegen den Totalanspruch der Soziologie	XV	57/60	77
Wahrheit des Heidentums?	XIII	50/52	45	Brief von Gerhard Schoenberger an den Freiburger Rundbrief	XVI/XVII	61/64	90
„Gespräch“ und „Mission“	XIII	50/52	46				

IV. Rundschau

IV/1. Bibel und Theologie¹

Israel und die Einheit der Kirche.	VI	21/24	31
Christliche Überzeugungen und Haltungen mit Bezug auf das jüdische Volk (Arbeitstagung Bossey)	X	37/40	63
Gesetz und Evangelium in katholischer Sicht Tagungsbericht: Referat <i>Gottlieb Söhngen</i>	X	37/40	70
Von Geheimnis und Wunder der Schöpfung. Vortragsbericht <i>H. J. Kraus</i>	X	37/40	71
Israel und die Theologie. Bericht <i>Willehad Eckert</i> <i>Max Hirschberg</i>	XX	73/76	64
Die theologische Grundlage für den jüdisch-christlichen Dialog, <i>Gregory Baum OSA</i>	XX	73/76	71

IV/2. Katechese

Forderungen an den Katecheten, Unterausschuß: Kirche u. Israel bei der ev.-reform. „Arbeitsgemeinschaft Dt.-schweiz. Kirchentag“	XIV	53/56	49
Zum Gedenken von Jules Isaac, Nachruf A. C. Ramselaar/Kath. Rat f. Israel	XV	57/60	80
Erzbischof Raya's Liturgie-Reform im Sinn und Geist der „Juden-erklärung“ des II. Vatikanischen Konzils	XX	73/76	57
Die Kirche und das jüdische Volk. Bericht der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung in Bristol vom 29. 7. – 9. 8. 1967	XX	73/76	77
„Starb Jesus umsonst?“ Zu einer umstrittenen Karfreitagspredigt 1968, <i>Gonsalv Mainberger OP</i>	XX	73/76	84

IV/3. Jüdische Geschichte und Judentum

Die Juden und die Religionsverfolgungen in Osteuropa	I	2/3	37
Die Juden und die Religionsverfolgungen in Osteuropa	I	4	11
Wir beten heimlich . . . (zum 9. 11. 1950), <i>Rabbiner Levinson</i>	III	10/11	27
Jüdische Friedhöfe	III	10/11	30
Jüdische Wanderung im Jahre 1950	III	10/11	32
Das Wiederaufleben einer anti-jüdischen Fälschung (zu: „Die Protokolle der Weisen von Zion“), <i>Wilhelm Neuß</i>	V	17/18	37
Vorbild religiöser Bewährung: Leo Baeck	VI	21/24	36
Der Geist baut Brücken (Zur 750. Wiederkehr des Todes von Maimonides). Bericht <i>Paulus Engelhardt OP</i>	VII	25/28	47
Die Zahl der Juden	VII	25/28	50
Zur Situation des europäischen Judentums zehn Jahre nach Hitler	VIII	29/32	42
Der II. Weltkongreß für Judaistische Studien	X	37/40	79
Ein Buch der Umkehr, <i>Hugo Bergmann</i>	X	37/40	80
<i>Leo Baeck</i> , Dieses Volk – Jüdische Existenz	XI	41/44	87
Das Judentum in der Welt, mit soziographischer Beilage	XII	45/48	58
Das jüdische Volk im Kampf um seine Eigenart, <i>N. Goldmann</i>	XIII	50/52	67
Synagoga, Zu der Ausstellung in Recklinghausen	XIII	50/52	73
Rosenzweig-Gedenken des Zürcher Lehrhauses	XIII	50/52	74
Monumenta Judaica – ihre Auswirkung	XVI/XVII	61/64	102

¹ Vgl. auch unter Tagungen s. u. S. XVI.

	Folge	Nr.	Seite		Folge	Nr.	Seite
„Die Welt erkaltete, der Mensch verblich“ (Zum 20. Todestag von Else Lasker-Schüler)	XVI/XVII	61/64	109	Jüdische Bereitschaft zum ökumenischen Gespräch	VI	21/24	32
Chagall-Ausstellung in Köln	XIX	69/72	118	Das Gespräch in ev. Sicht	VI	21/24	32
Die geistige Gestalt des heutigen Judentums, Tagungsbericht <i>Willehad Eckert OP</i>	XX	73/76	67	Die Affäre Finaly	VI	21/24	42
				Eine neue „Finaly-Affäre“	VII	25/28	48
IV/4. Kirche und Synagoge				„Irrgarten religiöser Vermischung“. <i>Hans Joachim Kraus</i> : Fragen des Judentums an die Christen	VIII	29/32	40
Drei Ringe? Vortrag <i>H. Grüber</i>	X	37/40	71	Der englische Rat der Christen und Juden und die Katholiken	VIII	29/32	40
Kirche und Synagoge heute. Zum Verhältnis von Judentum und Christentum, <i>Hugo Bergmann</i>	XV	57/60	95	Bischöfliche Worte zur Freundschaft zwischen Christen und Juden: <i>Dr. J. C. Heenan, Bischof von Leeds, Kardinal Liénhart</i>	VIII	29/32	41
Die Kirche und das jüdische Volk. Bericht der 4. Weltkonferenz für Glauben und Kirchenverfassung in Bristol (Sektion 1), 29.7. bis 9.8. 1967	XX	73/76	77	Norwegen bietet jüdischen KZ-Invaliden Heimat. Hundert mittellose und kranke Juden finden Aufnahme	VIII	29/32	46
Studienkommission „Kirche und Judentum“ der EKD (28. 11. 1968)	XX	73/76	98	Ritualmordspiele in Rinn verboten	VIII	29/32	49
				„Er ist anders – er ist wie Du“, <i>Walter Dirks</i>	X	37/40	62
IV/5. Ökumene				„Israel außerhalb und innerhalb der Kirche“, Internationaler Sommerkursus des Ausschusses für Dienst an Israel	X	37/40	65
Ökumenische Wechselbefruchtung	VIII	29/32	40	Kirche und Judentum. Tagungsbericht des Dt. Ev. Ausschusses für Dienst an Israel, <i>G. Harder</i>	X	37/40	67
Christliche Überzeugungen und Haltungen mit Bezug auf das jüdische Volk. Arbeitstagung in Bossey	X	37/40	63	Religionen in Ko-Existenz. Diskussionsabend der Basler CJA mit R. J. Welch, G. W. Forell, F. Bargebuhr/Iowa	X	37/40	69
Christlich-jüdische Begegnung in Niederaltaich. Trikonfessionelles Theologengespräch	XIII	50/52	72	Internationale katholische Studientagung über christlich-jüdische Beziehungen, Apeldoorn 1958	XI	41/44	80
Interkonfessionelle Gespräche, <i>J. M. Nielsen</i>	XIV	53/56	49	Man sollte . . .	XI	41/44	88
Zur Verleihung des Friedenspreises des Dt. Buchhandels an Kardinal Bea und Dr. Visser 't Hooft	XVIII	65/68	82	Begegnung christlicher und jüdischer Jugend	XI	41/44	89
Verdis Requiem vor der Geburtskirche in Bethlehem am 21. Juli 1968	XX	73/76	57	Ritualmordspiel endgültig eingestellt	XII	45/48	66
				Ein Gebetstag für Israel	XII	45/48	67
IV/6. Christen und Juden				„Antisemitismus“, Thema des Dt. Evang. Kirchentags	XII	45/48	67
Jüdische Jugend befragt Karl Barth	II	7	20	Das Thema Religion im gegenwärtigen Gespräch zwischen Juden und Christen, <i>Baruch Graubard</i>	XIII	50/52	69
Zusammenschluß aller Gesellschaften für christlich-jüdische Zusammenarbeit	II	7	21	Ziel, Weg und Stand des Gesprächs zwischen Kirche und Judentum. Tagungsbericht d. Dt. Ev. Ausschusses für Dienst an Israel	XIII	50/52	70
Christlich-jüdischer Kongreß München 1950	II	7	21	Judenmission in falscher Front	XIII	50/52	73
Warum die biblische Wahrheit über das Alte Gottesvolk der Juden der Jugend erklärt werden muß	II	8/9	22	4. Entschließung der Ev. Synode in Deutschland	XIII	50/52	74
„Wir Christen und die Juden“, Rede <i>O. Fricke</i> , 1949	II	8/9	22	Das II. Ökumenische Vatikan Konzil und die Juden	XV	57/60	78
Wille zur praktischen Arbeit. Studentische Jugend Berlins zu den Juden Berlins	II	8/9	24	Eines Bischofs Bekenntnis zum jüd. Volk. <i>Bischof Stimpfle</i> an die Augsburger Israelitische Gemeinde	XV	57/60	80
Die Juden in Norwegen	II	8/9	25	Israel und die Kirche auf dem 1. Ev. Kirchentag der Schweiz	XV	57/60	81
Bericht über religionssoziologische Übungen zur Judenfrage an der Universität Bonn	III	10/11	26				
Vorlesungen über jüdische Themen an deutschen theologischen Hochschulen und Universitäten	III	10/11	27				

	Folge	Nr.	Seite		Folge	Nr.	Seite
Christentum und Judentum heute. Tagungsbericht der Kath. Akademie in Bayern	XV	57/60	82	Veit Harlan als Symptom. Zu den Vorgängen aus Anlaß seines Films	IV	16	20
„Judentum im Mittelalter – Christlich-jüdisches Gespräch“	XV	57/60	91	Die Freiburger Veit-Harlan-Demonstrationen und ihre Folgen	V	17/18	38
Zum christlich-jüdischen Gespräch	XV	57/60	96	Das Mahnmal, <i>N. Goldmann</i>	V	19/20	28
„Menschenbild und Gesellschaft aus der Sicht des Judentums“, Tagungsbericht d. Dt. Ev. Ausschusses für Dienst an Israel	XV	57/60	107	Arbeitstagung zur Bekämpfung des Antisemitismus	V	19/20	30
Ansprache <i>Kardinal Raul Silva Henriquez</i> Santiago de Chile in der Synagoge der B'ne Jisrael 1965	XVIII	65/68	87	Erklärung des Ehrenvorsitzenden der deutschen Vereinigung für die Wissenschaft von der Politik, <i>A. Weber</i> , Heidelberg	VI	21/24	38
Klarstellung der Authentizität des angeblich von Papst Johannes XXIII. verfaßten „Bußgebets“	XIX	69/72	106	Zwei ehemalige Deutsche . . .	VI	21/24	38
Internationales christlich-jüdisches Jugendtreffen in Straßburg	XIX	69/72	110	Auferstehung des Gewissens	VII	25/28	43
Zum christlich-jüdischen Dialog in Santiago de Chile	XIX	69/72	118	Das Verbrechen am jüdischen Volk	VII	25/28	44
Gab es jüdische Ritualmorde? <i>Heinrich Roth</i>	XIX	69/72	119	Eine mißglückte Inszenierung. Um Harlans Film „Jud Süß“	VII	25/28	45
Augustin Kardinal Bea in jüdischen und israelischen Nachrufen	XX	73/76	54	„Ein berechtigter Protest“	VII	25/28	45
Erzbischof Raya's Liturgie-Reform im Sinn und Geist der „Juden-erklärung“ des II. Vatikanischen Konzils	XX	73/76	57	Ewige Feindschaft? Hans Klee und Martin Buber über das Verhältnis zwischen Juden und Deutschen	VII	25/28	46
Die geistige Gestalt des heutigen Judentums, Bericht <i>Willehad Eckert OP</i>	XX	73/76	67	Die geistige Erbschaft des deutschen Judentums. Zur Eröffnung des Leo-Baeck-Instituts, <i>Ernst Simon</i>	VIII	29/32	42
Memorandum über Passions-Spiele, <i>Sekretariat der nordamerikanischen Bischofskonferenz für katholisch-jüdische Beziehungen</i> vom 28. 2. 1968	XX	73/76	70	Moralisch schuldig – juristisch freigesprochen. Zum Prozeß Peters	VIII	29/32	47
Die Revision des Oberammergauer Passionsspieltextes	XX	73/76	71	Gegen das Vergessen	IX	33/36	38
In Deggendorf: Abnahme der Bildtafeln	XX	73/76	71	Ahasver?	IX	33/36	42
Studienkommission „Kirche und Judentum“ der EKD (28. 11. 1968)	XX	73/76	98	Sicherung und Betreuung jüdischer Friedhöfe	IX	33/36	42
IV/7. Deutsche und Juden – Juden und Deutsche				„Tagebuch der Anne Frank“ auf den deutschen Bühnen	IX	33/36	43
Zeichen des Antisemitismus in Deutschland	II	5/6	15	Maimonides muß herhalten	IX	33/36	43
Offizielle Persönlichkeiten zur deutschen Haltung gegenüber den Juden: Antisemitismus, Wiedergutmachung	II	5/6	17	Sinn und Wesen des Leo-Baeck-Instituts	IX	33/36	44
<i>Adenauer</i> : „Das große Schweigen ist gebrochen“	II	7	19	Die Wirtschaftslage der Juden in Deutschland, <i>K. R. Grossmann</i>	IX	33/36	54
Das Maß ist voll. Zur Geschichte des ewigen Juden	II	8/9	21	Der Antisemitismus und die deutsche Geschichte. Tagungsbericht der Evang. Akademie Loccum, <i>H. Bolewski</i>	X	37/40	67
Deutschland und die Juden	II	8/9	23	Hakenkreuz auf der grünen Fahne	X	37/40	81
„Grüne Gräber, trauernde Weiden“. Zur Pflege jüdischer Grabstätten	II	8/9	23	Der „Grünewalder Kreis“ setzt sich durch	X	37/40	82
Deutsche Presseagentur zum Antisemitismus	II	8/9	25	Anne Franks Heimkehr	X	37/40	85
Zeichen des Antisemitismus in Deutschland	III	10/11	28	Das andere Deutschland, <i>Franz Böhm</i>	XI	41/44	84
Der Fall Harlan	III/IV	12/15	44	Endlich entschieden. Urteil gegen V. Harlan	XI	41/44	85
				Die Fälle Eisele und Zinn	XI	41/44	85
				„Die Juden“ trifft als Beleidigung auch den Einzelnen	XI	41/44	87
				„Gemeingefährlicher Wahn“	XI	41/44	87
				Ein Gesetz gegen Volksverhetzung	XI	41/44	87
				Die antijüdischen Sudeldemonstrationen	XII	45/48	56
				Die Juden in Deutschland	XV	57/60	84
				„Unser jüdischer Mitbürger gehört in unsere Mitte“	XV	57/60	88

	Folge	Nr.	Seite		Folge	Nr.	Seite
Eine Sinfonie des guten Willens	XV	57/60	89	<i>IV/9. Sühne und Wiedergutmachung</i>			
2000 Jahre Geschichte und Kultur der Juden am Rhein	XV	57/60	90	Theodor Heuss: Mut zur Liebe	II	7	17
Zu den antijüdischen Sudeldemonstrationen in Bamberg	XVI/XVII	61/64	101	McCloy zur Wiedergutmachung	II	8/9	24
Deutsche und Juden . . . Vortrag Golo Mann	XVIII	65/68	96	Arbeitsplätze für Verfolgte	II	8/9	24
				Altershilfe	III	10/11	31
				Stimmen studentischer Jugend	III/IV	12/15	50
<i>IV/8. Verfolgung und Widerstand</i>				Auerbach als Mahner	V	19/20	29
Der 9. November 1938	I	2/3	39	Und nun auch geistige Wiedergutmachung	V	19/20	29
Bischof Dibelius über den 9. November	I	2/3	39	Eine Lebensfrage für das deutsche Volk	V	19/20	30
Ev. Kirche und Wiedergutmachung, <i>H. Grüber</i>	I	4	12	Zerbrochene Hoffnungen / Tragödien der Wiedergutmachung	VII	25/28	40
Ein Denkmal in Holland	II	7	20	Denkschrift an den deutschen Bundeskanzler	VII	25/28	41
Bilanz der Zerstörung des deutschen Judentums, <i>K. R. Grossmann</i>	III/IV	12/15	42	Bundestag und Bundesrat zur individuellen Wiedergutmachung	VII	25/28	41
Sechs Millionen . . . von der Statistik bestätigt, <i>Léon Poliakov</i>	III/IV	12/15	43	Resolution des Zentralrats der Juden in Deutschland zur individuellen Wiedergutmachung	VII	25/28	42
Gedenken an Kardinal Faulhaber in Israel	V	17/18	36	Bundesregierung und Länderregierungen zur Wiedergutmachung	VII	25/28	42
Maßnahmen zur wirtschaftlichen Vernichtung der Juden in Deutschland 1933–1945	V	19/20	27	Es geschah gar nichts . . .	VII	25/28	43
Die Verfolgung von Nicht-Juden im Dritten Reich – wegen Juden	VI	21/24	34	Otto Küster und die individuelle Wiedergutmachung	VIII	29/32	36
Erinnern wir uns noch	VI	21/24	37	IG-Farben und die Ansprüche der Zwangsarbeiter	IX	33/36	36
Zur Rettung der rumänischen Juden	VII	25/28	49	Das endgültige Gesicht der deutschen Wiedergutmachung	IX	33/36	37
Ehrendes Gedenken für Helfer in der Verfolgung in Italien, Dänemark, Belgien, Schweiz	VIII	29/32	44	Die Vergessenen (in Paris)	IX	33/36	38
Dank für katholische Hilfe. Papst Pius XII. und die Juden	IX	33/36	35	Memento, SWF-Gedenkstunde, 9. 11. 1956	X	37/40	83
20 Jahre Wiener Library	IX	33/36	44	Was ist es mit der Wiedergutmachung?	XI	41/44	80
„Nacht und Nebel“	X	37/40	84	Rückgang der Entschädigung – 15 Millionen Mark weniger	XI	41/44	82
Organisator des Widerstandes (Warschauer Ghetto)	XII	45/48	65	„Menschenunwürdige Bedingungen“, Otto Küster	XI	41/44	83
Dokumentation zum Eichmannprozeß	XIII	50/52	55	Zum Wollheim-Vergleich	XI	41/44	84
Eichmann und der Gott der Christen, <i>David Flusser</i>	XIII	50/52	66	KZ-Häftlinge klagen gegen deutsche Unternehmen	XI	41/44	84
Dokumentation zum Eichmannprozeß	XIV	53/56	39	Eine Zentralstelle für ungesühnte Verbrechen	XI	41/44	87
Die „Frommen der Völker“ – Nichtjüdische Retter in Zeiten jüdischer Not	XIV	53/56	52	Die Stunde sühnender Liebe	XIII	50/52	67
Kindliche Frage	XIV	53/56	57	Klarheit erforderlich. Über Wiedergutmachungsgesetzgebung	XIV	53/56	43
Jüdischer Widerstand	XV	57/60	97	Die Zentrale der Landesjustizverwaltung zur Aufklärung nationalsozialistischer Gewaltverbrechen in Ludwigsburg	XIV	53/56	45
Schlußabsatz des Plädoyers im Auschwitzprozeß <i>R.A. H. Ormond</i>	XVI/XVII	61/64	93	Sind auch nur Grabsteine geblieben?	XIV	53/56	48
Menschlichkeit stärker als Befehlsnotstand	XVI/XVII	61/64	94	Kompromiß in der Verjährungsfrage: Neuer Stichtag 1. Januar 1970	XVI/XVII	61/64	95
Emanuel Ringelblum, Historiker und Kämpfer	XVI/XVII	61/64	106	Zum Entschädigungs-Schlußgesetz	XVI/XVII	61/64	99
In der Erinnerung liegt das Geheimnis der Erlösung. Feierstunde in Bonn 1967	XIX	69/72	116				
Der Protest der dänischen Bischöfe vom 3. 10. 1943 gegen die Verfolgung der Juden	XX	73/76	69				

	Folge	Nr.	Seite		Folge	Nr.	Seite
Haß überwinden, Vertrauen wecken! Der Rat der EKD zum 20. Jahrestag des Kriegsendes	XVI/XVII	61/64	100	Nichtjuden im Kibbuz, <i>C. N. Rosenstein</i>	XIV	53/56	51
Entschließung einer von der Ständigen Deputation des Deutschen Juristentags 1966 nach Königstein eingeladenen Expertenkommission zur Frage der NS-Verfahren	XIX	69/72	120	Was ist „religiöser Zwang?“ Stellungnahme aus dem orthodoxen Lager	XIV	53/56	53
				Und nochmals: Wer ist Jude?	XV	57/60	105
				Ohne Rückkehr zur Tradition geht es nicht, <i>Moshe Sharett</i>	XVI/XVII	61/64	108
				Humanismus und Nationalismus im historischen Judentum und im modernen Israel	XIX	69/72	106
<i>IV/10. Staat Israel</i>				Grundsteinlegung des Martin-Buber-Zentrums in Jerusalem	XIX	69/72	113
Weizmann-Ehrung in der kath. Universität Fribourg	II	5/6	18	Haben sie auch vorher protestiert? <i>Leo A. Rudloff OSB</i>	XX	73/76	58
Die Juden und wir, <i>E. Kogon</i>	II	7	19	Keine militärischen Paraden mehr	XX	73/76	58
„Die Türe der Heimat ist auf- gegangen“, Pfarrer Vogt zur Grün- dung des Staates Israel	II	7	21				
Das Ende des UNO-Staates Jeru- salem	II	8/9	26	<i>IV/11. Kirche und Christen in Israel – Kirche und Israel</i>			
Israel und die Ermordung des Grafen Bernadotte	II	8/9	27	Christentum und christliche Ein- richtungen im Staate Israel	I	2/3	38
Entradikalisierung (Gemeinde- wahlen: Israel 1950)	III	10/11	32	Übergriffe gegen die Kirche in Israel?	I	4	10
Drei Jahre Einwanderung und Kolonisation in Israel	III/IV	12/15	45	Gedenken an Kardinal Faulhaber in Israel	V	17/18	36
Fortschritte im Lande Israel	III/IV	12/15	46	Pilgerfahrt nach Israel	V	19/20	31
Parlamentswahl und Regierungs- neubildung in Israel, 1951	III/IV	12/15	47	Israel und die Einheit der Kirche	VI	21/24	31
Der 23. Zionistische Kongreß in Israel	III/IV	12/15	47	Israel und die katholische Kirche	VI	21/24	45
Zum religiösen Problem Israel	III/IV	12/15	49	Weiter nichts? (Israel in Evanston)	VII	25/28	50
Zum Tode Chaim Weizmanns	V	19/20	27	Papst Pius XII. und die Juden	IX	33/36	35
Nichtjüdische Studenten an der Hebräischen Universität	V	19/20	30	Zum jüdisch-christlichen Gespräch in Israel	XI	41/44	91
Zur religiösen Situation in Israel	V	19/20	31	Gründung eines Komitees für inter- konfessionelles Verständnis in Israel	XI	41/44	94
Irrtümer und Tatsachen über Israel	VI	21/24	43	Ernennung eines Bischofs als Generalvikar des lateinischen Patri- archen von Jerusalem	XII	45/48	62
Einwanderung und Bevölkerung in Israel	VI	21/24	46	Weihnachten im Heiligen Land	XII	45/48	63
Die Aufforstung Israels	VI	21/24	46	Die Judenmission in Israel	XV	57/60	106
„Rassengesetze in Israel?“ / Anti- semitische Tendenzmeldung	VII	25/28	49	Msgr. Joseph Raya, neuer Erzbischof der griechisch-katholischen Kirche in Israel erstrebt gegenseitige Verständigung	XX	73/76	56
Gedanken eines Moraltheologen zum Problem Israel, <i>R. Egenter</i>	X	37/40	77	Verdis Requiem vor der Geburts- kirche in Bethlehem, 21. 7. 1968	XX	73/76	67
Die Aufgaben der nächsten zehn Jahre	XI	41/44	90	Haben sie auch vorher protestiert? <i>Abt Leo A. Rudloff</i> an die „Jerusalem-Post“, 3. 5. 1968	XX	73/76	58
Wer gilt in Israel als Jude?	XI	41/44	92	Israel und die Theologie, Bericht <i>Willehad Eckert OP/Max Hirschberg</i>	XX	73/76	64
Das Neue am alten Judenhaß, <i>Pinchas Rosenblüth</i>	XII	45/48	55	Die geistige Gestalt des heutigen Judentums, Tagungsbericht (insbes. S. 69)	XX	73/76	67
„Erziehung entscheidet unser Schicksal“	XII	45/48	61				
Die Wahlen in Israel, 4. Knesset	XII	45/48	62	<i>IV/12. Deutschland und Israel</i>			
Grundsatzerklärung der neuen Israelregierung	XII	45/48	63	Deutsches Eigentum in Israel	IV	16	18
Israel und wir	XII	45/48	64	Die materiellen Verluste der Juden	IV	16	19
Nochmals: Wer ist Jude?	XII	45/48	64	Aufruf zur Ölbaumspende	IV	16	21
Israelische Prinzipien in bezug auf die „Religion im Staat“	XIII	50/52	67				
Die religiöse Koexistenz in Israel	XIII	50/52	68				

	Folge	Nr.	Seite		Folge	Nr.	Seite
Das Deutschland-Israel-Abkommen	VI	21/24	33	IV/13. <i>Jerusalem und die Heiligen Stätten</i>			
Die deutsch-israelischen Beziehungen und die individuelle Entschädigungsfrage	VIII	29/32	37	Israel und die Heiligen Stätten (Aus der Rede Sharets vor der Knesset)	VI	21/24	39
Deutschland und Israel. 5 Jahre Luxemburger Abkommen	X	37/40	72	IV/14. <i>Juden und Araber</i>			
Frieden und Solidarität mit Israel. Gedanken eines Moraltheologen zum Problem Israel, R. Egenter	X	37/40	74	Um die arabischen Flüchtlinge	V	17/18	37
Erklärung des israelischen Kultusministers Abba Eban vor der Knesset 1962 anlässlich des Beschlusses über kulturelle Beziehungen Israels mit Westdeutschland	XIV	53/56	40	„Ein Ruf zur Einheit“	VI	21/24	46
Zur Frage der deutsch-israelischen Beziehungen	XIV	53/56	41	„Licht in der Finsternis“	VII	25/28	49
Zehn Jahre nach der Unterzeichnung des Deutschland-Israel-Vertrags	XIV	53/56	42	Deutsche Priesterzeitschrift schreibt über arabische Flüchtlingsprobleme	VIII	29/32	49
Dr. Adenauer und Israel	XV	57/60	104	„Ein ‚Lambarene‘ in Israel“	VIII	29/32	50
Diplomatische Beziehungen mit Israel	XVI/XVII	61/64	91	Auch Araber können sich als Nächste erweisen	VIII	29/32	50
Deutsch-israelisches Reparationsabkommen	XVI/XVII	61/64	92	Der arabisch-israelische Konflikt	IX	33/36	46
Zu den Beziehungen deutsch-israelischer Studenten	XIX	69/72	115	Christliche Pilger in Jordanien – und in Israel	IX	33/36	46
Resolution „Israel“ der Deutsch-Israelischen Gesellschaft, 14. 5. 1968	XX	73/76	62	Das palästinensische Flüchtlingsproblem	XI	41/44	89
„Shalom Israel“, Bericht über eine Israel-Woche der Kath. Jungmännergemeinschaft Offenburg, 11.–15. 12. 1968	XX	73/76	62	Das Mittelländische Colloquium von La Pira	XI	41/44	89
Wiedergutmachung – nur der erste Schritt, <i>Moshe Tavor</i>	XX	73/76	63	Die Araber in Israel	XIV	53/56	54
				Juden und Araber – Feinde?	XIV	53/56	56
				„Wir Araber . . . hegen tiefe Sympathie für die zionistische Bewegung“	XVI/XVII	61/64	93
				„Gerechtigkeit und Frieden im Nahen Osten“. Diskussion um eine internationale Studenten-Konferenz im Mai 1968 in Beirut	XX	73/76	58
				Die Beirut Erklärung, 20. 5. 1968	XX	73/76	59
				Stellungnahme zu der Erklärung von Beirut, Studentenpfarrer <i>Martin Stöhr</i>	XX	73/76	60

IV/II. Tagungen

Das Alte Gottesvolk auf dem 74. deutschen Katholikentag in Altötting und Passau 1950	III	10/11	26	Abraham, Vater des Glaubens. Arnoldshainer Studientagung 1967	XIX	69/72	109
Münchener Hochschultage in der Schweiz (Gesetz und Evangelium in katholischer Sicht)	X	37/40	70	Internationales christlich-jüdisches Jugendtreffen in Straßburg 1967	XIX	69/72	110
Das II. Ökumenische Vatikan Konzil und die Juden	XV	57/60	78	Diskussion um eine internationale Studenten-Konferenz im Mai 1968 in Beirut („Gerechtigkeit und Frieden im Nahen Osten“)	XX	73/76	58
Christentum und Judentum heute. Tagungsbericht der Kath. Akademie in Bayern. Oktober 1963	XV	57/60	82	Mit Stellungnahme von <i>Martin Stöhr</i>	XX	73/76	60
Internationale christlich-jüdische Begegnung in Cambridge (England) 7.–14. 8. 1966	XVIII	65/68	90	Bericht über eine Israel-Woche der Kath. Jungmännergemeinschaft Offenburg vom 11.–15. 12. 1968	XX	73/76	62
Akademiker- und Studientagung in Wien 1965: „Judenhaß – Schuld der Christen?!“	XVIII	65/68	94	Das 3. chr.-jüd. Pfingsttreffen in Arnoldshain vom 4.–7. 6. 1968 („Israel und die Theologie“)	XX	73/76	64
Jüdischer Weltkongreß. Brüsseler Vollversammlung. 4. 8. 1966 Vortrag Deutsche und Juden . . . , <i>Golo Mann</i>	XVIII	65/68	96	Tagung der Katholischen Akademie in Bayern am 10. und 11. 2. 1968 in München („Die geistige Gestalt des heutigen Judentums“)	XX	73/76	67
„Vergaß ich dein, Jerusalem . . .“ (Ps. 137, 5). Internat. chr.-jüd. Symposium, Straßburg 1967	XIX	69/72	107	4. Weltkonferenz für Glauben und Kirchenverfassung, Bristol 29. 7.–9. 8. 1967. (Bericht: Die Kirche und das jüdische Volk)	XX	73/76	77

V. Kleine Nachrichten¹

	Folge	Nr.	Seite		Folge	Nr.	Seite
V/3. Jüdische Geschichte und Judentum				Der Jüdische Weltkongress und die christliche Welt	I	4	12
Leo Baeck 75 Jahre	I	1	16	Tagung der Gesellschaften für christlich-jüdische Zusammenarbeit	II	5/6	20
Zentralrat der Juden in Deutschland konstituiert, 19. 7. 1950	III	10/11	33	Gedenkstein für die Opfer des NS in Luzern	II	5/6	20
Judentum und Kapitalismus	III/IV	12/15	52	Ende der Internationalen Vereinigung zur Bekämpfung des Antisemitismus in der Schweiz, Herbst 1949	II	5/6	20
Konferenz der Landesrabbiner Deutschlands, November 1952	V	19/20	32	Veit Harlan und antisemitische Kundgebungen 1950	II	7	21
Institut für jüdisches Studium in Manchester	VI	21/24	49	Christlich-jüdische Arbeitsgemeinschaft in der Schweiz	II	7	22
Juden in Österreich	VI	21/24	49	„Internationale Allianz der Christen aus Israel“ in Hamburg	II	8/9	28
Jüdischer Weltkongress und jiddische Kultur	VI	21/24	52	Ein christliches Komitee des United Jewish Appeal, Pfarrer D. Paul Vogt	II	8/9	29
Das Maimonides-Jahr 1954	VI	21/24	52	Verbundenheit aus Schuld und im Segen	III	10/11	33
Statt Statistik	VIII	29/32	58	Erziehungsarbeit in Frankreich und Kanada	III	10/11	34
Die Juden der Welt in Zahlen	VIII	29/32	58	Um die Unterbringung der DP's	III	10/11	34
Ein Wunder in dunkler Zeit	XI	41/44	99	Synagoge wird Kirche	III/IV	12/15	51
Die Juden in Westdeutschland	XII	45/48	71	„Jud Süß“ im Libanon verboten	V	17/18	40
Keine jüdische Zuwanderung mehr	XIV	53/56	59	Israels nicht vergessen	V	17/18	41
V/4. Kirche und Synagoge				Dr. Hans Ornstein s. A. (5. 12. 1952)	V	19/20	31
Er ließ es nicht durchgehen oder: Papst Johannes und die „perfiden Juden“	XV	57/60	109	Gerh. May, evang. Bischof in Österreich warnt vor Schweigen	V	19/20	31
V/5. Ökumene				Sühne eines Antisemiten-Exzesses in der Schweiz	V	19/20	31
Die Kirche und die Juden	I	4	12	Christliche Organisationen unterstützen Agudistisches Memorandum bei der UNESCO	V	19/20	32
Aufruf des Vatikans an Christen, Juden und Mohammedaner	III/IV	12/15	52	Synagogen werden Kirchen	VI	21/24	47
Gemeinsamer Gebetsgottesdienst von Juden, Christen und Moslems im israelischen Jerusalem um Frieden	XI	41/44	99	Zur Erinnerung an die Errettung der Juden Dänemarks	VI	21/24	48
Konzil und – „geistliche Gipfelkonferenz“	XII	45/48	68	Der Erzbischof von Cordoba gegen eine antisemitische Vorlesung	VI	21/24	49
Getrennte Brüder beten gemeinsam um Frieden	XIII	50/52	75	Den Urtext können!	VI	21/24	53
Trikonfessionelle Bibelarbeit	XIII	50/52	78	Pius-Orden für jüdischen Industriellen	VII	25/28	51
V/6. Christen und Juden				Erzbischof von Chicago gibt das Land für jüdisches Clubhaus	VII	25/28	52
J. C. C. News	I	1	14	Die gefälschten „Protokolle der Weisen Zions“	VIII	29/32	52
Internationaler Rat von Christen und Juden	I	1	14	Pflege jüdischer Gräber in Frankreich	VIII	29/32	54
Zeichen der letzten Zeit?	I	1	15	Arbeitsgemeinschaft der europäischen Gruppen für christlich-jüdische Zusammenarbeit, Saarbrücken 1955	VIII	29/32	54
Pfarrer John Witt	I	1	15	Vom Frankfurter Ev. Kirchentag: Schmähung von Sternträgern war Aufruhr gegen den Herrn	IX	33/36	47
Erste Gesellschaft für christlich-jüdische Zusammenarbeit, München	I	2/3	41	Ritualmordspiele in Rinn verboten	IX	33/36	47

¹ Diese Sparte „Kleine Nachrichten“ enthält nicht die Themen 1. Bibel und Theologie sowie 2. Katechese, daher beginnt diese Sparte mit 3. Jüdische Geschichte und Judentum. – In den Jahresfolgen XV bis XX mußte auf die Sparte „Kleine Nachrichten“ ganz verzichtet werden wegen der in diesen Folgen erforderlichen besonders umfangreichen Themen (u. a.: Hl. Landfahrt Papst Pauls VI., II. Vatikanisches Konzil und die Juden, Sechstagekrieg, Inhaltsverzeichnis der Jahresfolgen I–XX). Jedoch sind einige an verschiedenen Stellen der Hefte eingestreute kleine Nachrichten auch in dieser Sparte aufgeführt.

	Folge	Nr.	Seite		Folge	Nr.	Seite
Neues Institutum Judaicum, Tübingen, Sommer 1956	X	37/40	89	<i>V/7. Deutsche und Juden – Juden und Deutsche</i>			
Jüdisches Sozialamt hilft in USA im Kampf mit der Bürokratie	X	37/40	89	Weihbischof Neuhäusler über Schändung jüdischer Friedhöfe	I	1	15
Schalom Asch gestorben (10. 7. 1957)	X	37/40	90	Der Weg – Zeitschrift für Fragen des Judentums: Zur Verwüstung jüdischer Friedhöfe	I	1	15
Christlich-jüdische Gruppe in Argentinien	X	37/40	92	Die Juden in Deutschland	I	4	12
Aufruf der christlich-jüdischen Arbeitsgemeinschaft in der Schweiz an die kirchlichen Instanzen der Schweiz	XI	41/44	98	Ein Deutscher, G. Duckwitz ¹ , rettete 6000 dänische Juden	II	5/6	19
Katholik in USA spendet für Israel	XI	41/44	100	Studenten gegen Diskriminierung von Juden	II	5/6	20
Das Wort „Judenmission“ bleibt einem im Hals stecken	XII	45/48	68	Deutsche Liebestätigkeit für DP's	II	5/6	20
Hoher griechischer Theologe fordert Reinigung der griechischen Litur- gie von antijüdischen Stellen	XII	45/48	68	Zum jüdischen Referat bei der Bundesregierung	II	7	21
Apostolischer Protonotar begrüßt jüdisches Buch – spricht von ge- meinsamem Weg von Juden und Christen	XII	45/48	68	Deutsche Studentenschaften gegen den Antisemitismus	II	7	22
Mittelalterliche Kirche als jüdische Erinnerungsstätte	XII	45/48	70	Aus der Ansprache von Bundes- präsident Heuss zum 1. Mai 1950	II	7	23
Testamente zugunsten Israels	XII	45/48	72	Ein Jude rettete den Hamburger Bürgermeister	II	8/9	27
Rettung vor Auschwitz – Rudolf Borchardt	XII	45/48	72	Zahlen der Religionsstatistik	II	8/9	28
Unserem lieben Mitschüler Fabio Calo	XIII	50/52	77	Wieviele Juden gibt es noch in Deutschland?	II	8/9	28
Sekretariat für die Einheit der Christen pflegt auch christlich- jüdische Beziehungen	XIII	50/52	78	Gedächtnismal in Dachau	II	8/9	28
200 000 Francs-Spende für Auschwitz-Denkmal	XIII	50/52	79	Nur Gedankenlosigkeit?	II	8/9	28
Gedenktage in Polen an Juden und Polen	XIII	50/52	79	Antisemitismus in Deutschland	II	8/9	28
Und wieder: Ritualmordlegende Wann endlich?	XIII	50/52	79	Martin Buber in Deutschland	III	10/11	32
Botschaft der israelitischen Ge- meinden Italiens an das Konzil	XIV	53/56	58	Neujahrsbotschaft des Zentralrates der Juden	III	10/11	33
Resolution der Sektion II (Begeg- nung mit den evangelischen Chri- sten) des Arbeitskreises 17 der Tagung des Zentralkomitees der deutschen Katholiken in Freiburg 1962	XIV	53/56	58	Antisemitische Hetzschriften	III	10/11	33
Sühnekundgebung statt falscher Anklage (Deggendorf)	XIV	53/56	59	Schriftsteller ruft zur Hilfe für die Juden auf	III/IV	12/15	50
Christen und Juden in Spanien	XIV	53/56	59	Gefährdung des Friedens und der Versöhnung	III/IV	12/15	51
Papst Paul VI. erinnert Juden an gemeinsames Erbe	XV	57/60	110	Zentralwohlfahrtsstelle der Juden in Deutschland	III/IV	12/15	51
Erzbischof Gawlina in St. Peter und unsere jüdischen Brüder	XV	57/60	110	Appell an die Erzieher	III/IV	12/15	52
Kardinal Döpfner zum jüdischen Neujahrsfest	XV	57/60	111	Martin Buber erhält den Hansischen Goethepreis	III/IV	12/15	53
Präses D. Wilm: Judentum und Israel	XV	57/60	111	Erich Lüth in Freiburg	III/IV	12/15	53
Der englische Rat der Christen und Juden und die Katholiken	XV	57/60	112	Deutsche Spende für jüdische Kinder	IV	16	22
„Jüdisch-christliche Freundschaft“ in Spanien	XV	57/60	112	Martin Buber und der Hamburger Goethepreis	IV	16	23
				Berliner Journalistenverbände gegen nationalsozialistische Memoirenliteratur	IV	16	23
				„Rasse-Günthers“ Buch zurück- gezogen	IV	16	23
				Wiedererstehen der Zentralwohl- fahrtsstelle der Juden in Deutschland	IV	16	23
				Brüderliche Hilfe unter Studenten	V	17/18	40
				Bremen gedenkt der jüdischen Märtyrer	V	17/18	40
				Ein jüdisches Gotteshaus in Stuttgart	V	17/18	40
				Die Sorge für die jüdischen Friedhöfe	V	17/18	40

¹ 1968 Staatssekretär im Auswärtigen Amt.

	Folge	Nr.	Seite		Folge	Nr.	Seite
Moralische Verpflichtung	VI	21/24	47	Nächstenliebe und Vandalentum	XII	45/48	69
Protest gegen Veit Harlan	VI	21/24	47	Jüdisches Lob für ein kleines deutsches Städtchen	XII	45/48	69
Martin Buber empfing den Goethepreis	VI	21/24	48	Auch in Seligenstadt	XII	45/48	70
Friedenspreis für Martin Buber	VI	21/24	48	Ein guter Beschluß	XII	45/48	70
Jüdischer Rektor an der Berliner Universität	VI	21/24	48	Schüler erforschen das Schicksal jüdischer Mitbürger	XII	45/48	70
Zum jüdischen Neujahrsfest	VI	21/24	48	„Jud Süß“-Filmnegativ beschlagnahmt	XII	45/48	70
Prediger des Evangeliums in Israel	VI	21/24	49	Wiederbelebte Tradition	XII	45/48	71
Ein Kämpfer für das Recht (Bruno Blau)	VII	25/28	54	Germania Judaica	XII	45/48	71
Nelly Sachs erhält schwedische Auszeichnung	VIII	29/32	44	Heuss überwies 5000 Mark	XII	45/48	71
Widerstand heute wie gestern. Rosenbergs Fenstersturz	VIII	29/32	51	Jiddisch als Universitätslehrfach	XIII	50/52	78
Wiederaufbau von Synagogen in Deutschland	VIII	29/32	52	Unbeirrte Erinnerung auch in Freiburg	XV	57/60	111
Die toten Juden geehrt	VIII	29/32	52	Lehrstuhl für Judaistik in Köln	XV	57/60	111
Lob der Emigration	VIII	29/32	53	Auschwitz-Prozeß im Sozialkunde-Unterricht	XV	57/60	111
„Mut zur Erinnerung“	VIII	29/32	53	Lübke verurteilt den Antisemitismus	XV	57/60	112
Dachauer Erinnerungsstätte soll geöffnet bleiben	VIII	29/32	53	<i>V/8. Verfolgung und Widerstand</i>			
Begegnung mit dem Judentum	VIII	29/32	54	Die Judendeportationen – Bischof Kallers Angebot (1942)	I	1	16
Lehrstuhl für hebräisches Wissen	VIII	29/32	54	Widerstand der Kirche, Weihbischof Neuhäusler	I	1	16
Zum Tode Albert Einsteins	VIII	29/32	55	Juden ehren einen Deutschen	I	2/3	41
Das „Einstein-College“ für Medizin	VIII	29/32	55	Deutscher Pfarrer (Hermann Maas) nach Israel eingeladen	II	7	22
Christliche Hebraisten	VIII	29/32	56	Ein belgischer Priester in Israel	II	7	23
„Jüdische Gemeinschaft in Deutschland“	VIII	29/32	58	Ein Akt der Dankbarkeit	II	8/9	27
Gegen Neonazismus und Antisemitismus	IX	33/36	47	Jüdische Gemeinde Berlin zu Kardinal Preysings Tod an das Domkapitel	III	10/11	32
Bundesinnenminister gegen antisemitischen Verlag	IX	33/36	47	„Nicht vergessen, was noch nicht in Ordnung ist“	III	10/11	32
Taktlos	IX	33/36	47	Sechs Millionen Bäume für die Toten	IV	16	24
Professor für „Geschichte des deutschen Judentums“ in Berlin	IX	33/36	48	Ein Mannheimer Bibliothekar rettete eine Sammlung wertvoller jüdischer Bücher	V	19/20	32
Gespräch mit israelischen Studenten	IX	33/36	48	Zum 10. Jahrestag des Aufstandes im Warschauer Getto	VI	21/24	48
Martin Buber in Freiburg	IX	33/36	48	Gedenken an die Opfer von Bergen-Belsen	VIII	29/32	53
Leo Baeck-Gedenkmarke	X	37/40	87	Treffen der KZ-Priester in Dachau	VIII	29/32	54
Bitte um Behutsamkeit	X	37/40	90	Sie starb als Märtyrerin (Edith Stein)	X	37/40	87
Der 9. November 1938 und die Annehmlichkeit des Vergessenswollens	XI	41/44	94	Jüdisches Gedenken für Kardinal Saliège	X	37/40	87
Schreiben von Bundeskanzler Dr. Adenauer	XI	41/44	95	Deutsche Katholikin rettet 120 jüdische Kinder	X	37/40	87
„Schweigen ist Mitschuld“	XI	41/44	95	Tod einer unbesungenen Heldin	X	37/40	88
Der Zentralrat der Juden in Deutschland	XI	41/44	95	Der Sühneakt der Hilda von Hippel	X	37/40	88
„Nur“ eine Synagoge?	XI	41/44	95	Erinnerungen an die „St. Louis“	X	37/40	88
Für den Geschichtsunterricht in den Schulen	XI	41/44	95	„Jud Süß“: Diabolische Suggestion	X	37/40	88
Bundespräsident Heuss besuchte in London auch die Wiener Library	XI	41/44	95	Alfred Döblin gestorben (26. 6. 1957)	X	37/40	90
Eine gute Tat	XI	41/44	96	Jüdische Dankbarkeit	XI	41/44	97
Jüdische Friedhöfe instand gesetzt	XII	45/48	69	Der „Juden-Pater“ besucht Jerusalem	XI	41/44	97
Aufruf zur Friedhofspflege	XII	45/48	69				

	Folge	Nr.	Seite		Folge	Nr.	Seite
Ein Brief, der nach Bamberg kam	XI	41/44	97	„Aktion Sühnezeichen“	XII	45/48	69
Erde aus Jerusalem	XI	41/44	98	Entschädigungsabkommen mit Krupp	XII	45/48	70
Die unbesungenen Helden	XI	41/44	98	Sühne- und Gedenkkirchen in Bergen-Belsen und Berlin. Aufruf des Bischofs von Hildesheim	XIII	50/52	76
Israelischer Dank an polnische Helfer	XIII	50/52	75	Christlicher Sühnegang nach Mauthausen	XIII	50/52	76
Warum ich die „Unbesungenen Helden“ schrieb, <i>Kurt R. Grossmann</i>	XIII	50/52	77	Gedenksteine für Synagogen in Stuttgart und Freiburg i. Br.	XIII	50/52	78
Dr. Felix Kersten gestorben	XIII	50/52	77	Unbeirrte Erinnerung in Hagen und in Frankfurt	XIII	50/52	78
Edith Stein – eine kommende Heilige?	XIV	53/56	58	Ärzte fordern Sühne	XIII	50/52	78
„Israelitisches Wochenblatt“ dankt Bischof von Chur	XIV	53/56	59	Gedächtniskapellen für die Opfer des Dritten Reichs	XIV	53/56	58
<i>V/9. Sühne und Wiedergutmachung</i>				Gedenktafel für Synagoge in Freiburg i. Br.	XIV	53/56	59
150 Millionen Dollar Schaden	II	5/6	20	Sühnekundgebung statt falscher Anklage	XIV	53/56	59
Legalisierung von „Mischehen“	II	7	22	Papstgeschenk für Bergen	XV	57/60	110
Aus der Synodalerklärung der EKD: 1950	II	7	23	Papst Paul VI. zur Weihe der „Regina Pacis“ in Dachau	XV	57/60	110
Kennzeichnung jüdischer Bürger ungesetzlich	II	8/9	28	Eine Sühnehandlung in Gedenken des 9. November	XV	57/60	110
Gesetzliche Anerkennung freier Ehen „rassisch“ und politisch Verfolgter	II	8/9	28	Evangelische Sühne-Christi-Kirche in Dachau	XV	57/60	110
Ärztetag für Wiedergutmachung an jüdischen Ärzten	III	10/11	32	Wiedergutmachung noch nicht beendet	XV	57/60	111
Eine Gedenktafel in Düsseldorf	III	10/11	32	Entschädigungsverfahren – Stand am 1. 6. 1968	XX	73/76	146
Ein beispielhafter Zug	III	10/11	33				
Um die Restitutionsverfahren	III	10/11	33				
Steigende Sterblichkeit unter Verfolgten	III	10/11	33				
Zur Wiedergutmachung	III/IV	12/15	50				
Zur Wiedergutmachung	IV	16	22				
Die Stadt Kassel errichtet eine Synagoge	IV	16	23	<i>V/10. Staat Israel</i>			
Hilfe für die jüdischen Kultusbeamten	V	17/18	40	Das Amt der alten jüdischen Propheten	I	4	13
Zur Wiederherstellung jüdischer Friedhöfe	V	19/20	32	Der jüdische Kalender	II	5/6	20
Dem unbekannten jüdischen Märtyrer	V	19/20	32	Auf dem Weg zum religiösen Staat	II	5/6	20
Professur als Wiedergutmachung	VI	21/24	48	Jerusalem als religiöse Weltzentrale	II	5/6	20
Jüdisches Komitee dankt Adenauer	VI	21/24	48	Die Erziehungsfrage in Israel	II	7	22
Die Witwe eines früheren Synagogenbeamten kämpft um ihre Ansprüche	VII	25/28	51	Schweden anerkennt Israel de jure	II	8/9	27
Spende für KZ-Opfer	VII	25/28	51	Die Bevölkerung Palästinas	II	8/9	28
Zur Pathologie ehemaliger KZ-Insassen	VIII	29/32	52	Die Einwanderung in Israel	II	8/9	28
Das Schicksal der Arolsen-Archive	VIII	29/32	52	Die Entwicklung Jerusalems	II	8/9	29
Abkommen über Deportationsopfer	VIII	29/32	54	Die Verfassung Israels	II	8/9	29
Das österreichisch-jüdische Abkommen	VIII	29/32	55	In Israel: 80% der Eltern für konfessionelle Schulen	III	10/11	34
Der Wollheim-Vergleich	X	37/40	89	Freies Pilgerrecht	III	10/11	34
Pflege jüdischer Friedhöfe	X	37/40	89	Selektive Einwanderung	III/IV	12/15	51
Pax Christi – eine Botschaft, die sich trotzdem lohnt	XI	41/44	96	Medizinische Probleme in Israel	III/IV	12/15	51
Den Opfern der Gewalt	XI	41/44	96	Das schwedische theologische Institut in Jerusalem	III/IV	12/15	51
„Aktion Sühnezeichen“	XI	41/44	96	Synhedrion?	III/IV	12/15	52
Karlsruhe fühlt sich verantwortlich	XI	41/44	97	Zur „bereinigten Bibelausgabe“ in Israel	IV	16	23
Lebensretter in Not	XI	41/44	98	In Israel rufen „Monarchisten“ nach dem davidischen Königtum	IV	16	24
				Die Bevölkerung Israels	V	19/20	32

	Folge	Nr.	Seite		Folge	Nr.	Seite
Die Einwanderung in Israel	V	19/20	32	<i>V/11. Kirche und Christen in Israel – Kirche und Israel</i>			
Akademie für hebräische Sprache	V	19/20	32	Die jüdische Nation und die christliche Welt, Erklärung <i>Ben Gurions</i>	II	7	22
Neuer Kurs in Israel	V	19/20	33	Jüdische Kinder in christlichen Familien Jerusalems	II	7	22
Sieg über die Wüste	VI	21/24	52	Christliche Gottesdienstsendungen in Israel	III	10/11	34
Bestseller: Die neue Bibel von Jerusalem	VI	21/24	52	Das schwedische theologische Institut in Jerusalem	III/IV	12/15	51
Von der ersten Israelischen Buchausstellung	VI	21/24	52	Israel und der Lutherische Weltbund	III/IV	12/15	52
Bibel und Kultur	VI	21/24	52	Pius XII. empfing den Außenminister Israels, Moshe Sharett	IV	16	23
Lehrstuhl für moderne und alte hebräische Kultur und Sprache an der Universität Straßburg	VII	25/28	51	Msgr. A. Vergani Ehrenbürger von Nazareth	V	19/20	33
Gedenkbibliothek für ermordete Juden in Jerusalem	VII	25/28	52	Neue griechisch-katholische Kirche in einem israelischen Dorf	V	19/20	33
Jerusalem – die Hauptstadt Israels	VII	25/28	54	Einigung über Kirchenvermögen in Israel	VI	21/24	47
Zutritt zur Klagemauer	VII	25/28	54	Neuer Apostolischer Legat für Jerusalem und Palästina	VI	21/24	50
Zur Katastrophe des über Bulgarien abgeschossenen israelischen Flugzeugs	VIII	29/32	51	Von den Christen in Israel	VI	21/24	50
Rettung jüdischen Kulturgutes	VIII	29/32	56	Weihnachtsgrüße des Präsidenten Ben-Zvi an die christlichen Brüder Israels	VI	21/24	51
Eine religiöse Universität in Israel	VIII	29/32	56	Weihnachten in Haifa	VI	21/24	51
Biblischer Park in Ramat Gan	VIII	29/32	56	200 sabbathianische Familien wollen nach Israel	VI	21/24	52
Israel erwarb die vier „verlorenen Handschriften“ vom Toten Meer	VIII	29/32	56	Glocken für christliche Kirchen	VI	21/24	52
Unantastbar (Knesset lehnt Todesstrafe ab)	VIII	29/32	57	Vatikan gibt photographierte Manuskripte an Israel	VI	21/24	52
Die jüdische Presse in der Welt	VIII	29/32	57	In Tiberias kaufte ein Klosterbruder das Chomez	VII	25/28	53
Die Wahlen in Israel	VIII	29/32	57	Die religiösen Minderheiten in Israel	VII	25/28	53
Religionsfreiheit in Israel	IX	33/36	47	Einweihung einer neuen Kirche in Israel	VII	25/28	53
Statistisches aus Israel	IX	33/36	48	Feiern zum Marianischen Jahr in Israel	VII	25/28	53
Die berufliche Schichtung der israelischen Bevölkerung	IX	33/36	49	Philharmonisches Orchester des Staates Israel spielt für den Papst	VIII	29/32	51
Israel baut auf	IX	33/36	49	Auszeichnung eines Juden durch den Vatikan	VIII	29/32	51
Der Negev war immer ein integraler Teil von Israel	IX	33/36	49	Christliche Hebraisten (u. a. Königin Juliana der Niederlande)	VIII	29/32	56
Israel auf der Buchmesse	X	37/40	90	Weihe arabischer Geistlicher in Nazareth	VIII	29/32	56
Einwanderung in Israel	X	37/40	90	Ein Dementi aus Jerusalem	IX	33/36	46
Gedenkfeier für die Opfer der bulgarischen Flugzeugkatastrophe	X	37/40	90	Père Paul als Seemann auf einem israelischen Schiff	IX	33/36	48
Brief aus Israel	XI	41/44	99	Christen in Israel	X	37/40	91
Zehn Jahre Israel	XI	41/44	99	Schulen der Franziskaner in Israel	X	37/40	91
Ein afro-asiatisches Seminar in Tel Aviv	XI	41/44	100	Ein Hochamt in Haifas Elias-Synagoge	X	37/40	91
Schwache Emigration aus Israel	XII	45/48	72	Jerusalems neuer anglikanischer Erzbischof	X	37/40	91
Israelische Wahlergebnisse zur V. Knesset	XIII	50/52	79	Durch Reden kommt man zusammen	XI	41/44	97
EWG schließt Handelsverträge mit Israel und Persien ab	XIV	53/56	60				
Israel damals und heute	XIV	53/56	60				
Sechs Millionen neue Bäume	XIV	53/56	60				
Aschkenasim und Sefardim beten gemeinsam	XIV	53/56	61				
Zalman Shazar dritter Staatspräsident von Israel	XV	57/60	112				
Levi Eshkol Ministerpräsident	XV	57/60	112				
Religiöses Leben in Israel heute	XV	57/60	113				

	Folge	Nr.	Seite		Folge	Nr.	Seite
Maurice Fischer vom Papst empfangen	XI	41/44	100	Deutsch bei dem in Israel stattfindenden Musikfest	VI	21/24	50
Päpstliche Auszeichnung an israelischen Gesandten	XII	45/48	68	Verhältnis des Vertrauens herstellen	VII	25/28	52
Katholischer Filmpreis in Berlin	XII	45/48	72	Die Ansprüche der israelischen NS-Opfer an Deutschland	VII	25/28	52
Priester studieren Bibel im israelischen Jerusalem	XII	45/48	72	Wiedergutmachungssendungen auf dem Luftweg nach Israel	VII	25/28	52
Der Bau der Basilika in Nazareth	XII	45/48	72	Israel Abnehmer deutscher Agrarprodukte	VII	25/28	52
Christlicher Religionsunterricht in Israel	XIII	50/52	75	Einführung einer Zuckerfabrik als Reparationsleistung	VII	25/28	52
Einladung einer israelischen Delegation zur Eröffnungssitzung des Ökumenischen Konzils	XIV	53/56	58	Telegrammwechsel Heuss-Ben Zvi anlässlich des Unabhängigkeitstages Israels	VII	25/28	52
Der Papst zitiert Propheten	XIV	53/56	58	Deutsche Bücherspende für die Hebräische Universität	VII	25/28	52
Statistik der christlichen Eheschließungen	XIV	53/56	60	Zum deutsch-israelischen Wiedergutmachungsabkommen	IX	33/36	48
Eröffnung eines Studienzentrums in Ein Karem	XIV	53/56	60	Bischof Lilje über Israel	XI	41/44	99
„Pacem in Terris“ in Israel	XV	57/60	109	Dr. Shinnar wird Botschafter	XI	41/44	100
Juden beim Papstrequiem	XV	57/60	109	Schüleraustausch mit Israel	XII	45/48	69
Pflanzung eines Waldes zum Gedenken für Papst Johannes XXIII. in Israel	XV	57/60	109	Junge Israelis am Bühler Friedenskreuz	XIII	50/52	75
Dr. Kaldany neuer Generalvikar und Bischof für Israel	XV	57/60	112	Aufruf zur Baumspende in Israel zum 70. Geburtstag für Propst Grüber	XIII	50/52	76
Israelischer Staatspräsident empfängt katholische Würdenträger aus aller Welt	XV	57/60	112	Die Beziehungen Bonn-Israel	XIII	50/52	76
Neue Richtlinien für Kennkarten von Mischechen in Israel	XV	57/60	113	Reparationen für Israel enden	XIII	50/52	77
				Die deutschen Geschichtsbücher	XIII	50/52	78
				Berliner Senat an Hebräische Universität	XIII	50/52	78
				Deutsch-israelische Studiengruppe	XIII	50/52	78
<i>V/12. Deutschland und Israel</i>				<i>V/13. Jerusalem und die Heiligen Stätten</i>			
„Israel und die deutsche Sprache“	II	8/9	29	Die Heiligen Stätten von Jerusalem	VI	21/24	51
Israelparlament lehnt Kollektivschuldtheorie ab	II	8/9	29				
Yehudi Menuhin spricht zu deutschen Studenten	III	10/11	33	<i>V/14. Juden und Araber</i>			
„Den Blick in die Zukunft gewandt“. Zur ersten Phase der deutsch-israelischen Verhandlungen	IV	16	24	Israel und die arabischen Staaten	III/IV	12/15	52
Es hängt sehr viel davon ab . . .	V	19/20	31	„Gebt uns unsere Juden wieder“	IV	16	24
Deutsche Buchspenden für die hebräische Universität	V	19/20	32	Eine arabische Lehrerakademie in Jaffa	V	19/20	33
Köln Sitz der israelischen Einkaufsgesellschaft	V	19/20	32	Beunruhigung über Waffenlieferungen an arabische Staaten	V	19/20	33
Studenten helfen Israel	VI	21/24	47	Freigabe arabischen Vermögens	V	19/20	33
Diplomatische Beziehungen Israels mit Deutschland	VI	21/24	49	Weihnachten 1953 von Israel nach Bethlehem	VI	21/24	51
Deutsch-israelische Reparationen	VI	21/24	49	Bevan in Israel	VI	21/24	51
Einigung über Transport von Wiedergutmachungslieferungen	VI	21/24	49	Araber in Israel	VI	21/24	51
Der deutsche Handel mit Israel	VI	21/24	49	8000 Araber in den Gewerkschaften Israels	VI	21/24	51
Wieder zionistische Arbeit in Deutschland	VI	21/24	49	Sozialhilfe für Araber	VI	21/24	52
Deutsch an der Universität in Jerusalem	VI	21/24	50	Die religiösen Minderheiten in Israel	VII	25/28	53
Deutsche Bücher in Israel gefragt	VI	21/24	50	Churchill und Israel	VII	25/28	53
Deutsche Ärztin in Israel	VI	21/24	50	Mohammedanische Krankenschwestern in Israel	VIII	29/32	56

	Folge	Nr.	Seite		Folge	Nr.	Seite
Neues arabisches Gesundheitszentrum in Israel	IX	33/36	49	„Treffpunkt Niemandsland“	X	37/40	92
Bewässerung für arabische Dörfer in Israel	IX	33/36	49	Libanon und der arabische Boykott gegen Israel	XIV	53/56	60
Hochzeit im Niemandsland	IX	33/36	49	Arabische Studenten an der Hebräischen Universität	XIV	53/56	60
Lehrerinnenseminar für arabische Mädchen	X	37/40	91	Entwicklung der arabischen Dörfer	XIV	53/56	61

VI. In memoriam

Prälat Dr. Arthur F. Allgeier, Prof. der alttestamentlichen Literatur und Exegese, 4. 7. 1952	V	17/18	44	Dr. Karl Thieme, Professor für europäische Geschichte, Univ. Mainz/Germersheim, 26. 7. 1963	XV	57/60	71
Dr. Friedrich Stummer, Professor für alttestamentliche Wissenschaft, 12. 1. 1955	VIII	29/32	69	RA. Dr. Alexander Guttmann, Direktor des United Restitution Office Köln, 16. 11. 1962	XV	57/60	164
RA. Dr. Benno Ostertag, 7. 4. 1956	IX	33/36	71	Martin Buber, 13. 6. 1965	XVI/XVII	61/64	62
Dr. Herbert Schoenfeldt, Repräsentant jüdischer Verbände angelsächsischen Rechts in Deutschland, 29. 6. 1956	IX	33/36	72	Dr. Margarete Sommer, 1. 9. 1941 bis 1945 Leiterin der „Hilfsstelle beim Bischöflichen Ordinariat“ Berlin, 30. 6. 1965	XVI/XVII	61/64	168
Rabbiner Dr. Leo Baeck, 2. 11. 1956	X	37/40	108	Dr. Kurt Wilhelm, Oberrabbiner von Stockholm, Ende Mai 1965	XVI/XVII	61/64	168
Pfarrer D. Johannes Pinski, 21. 5. 1956	X	37/40	111	Dr. Rupert Angermair, Professor f. Moralthologie, Phil.-Theol. Hochschule Freising, 6. 5. 1966	XVIII	65/68	157
Pius XII., 9. 10. 1958	XI	41/44	66	Professor E. Eiffler, 18. 4. 1966	XVIII	65/68	158
Msgr. Kuno Joerger, 4. 11. 1958	XI	41/44	118	Dr. Wilhelm Neuss, Professor für Kirchengeschichte des Mittelalters und für Geschichte der christlichen Kunst, 31. 12. 1965	XVIII	65/68	158
Reinhold Schneider, 6. 4. 1958	XI	41/44	118	Dr. Manfred George, Chefredakteur des „Aufbau“, Anfang Januar 1966	XVIII	65/68	159
Dr. Hans Lukaschek, 26. 1. 1960	XII	45/48	96	Dr. Dr. theol. h. c. Robert Grosche, Pfarrer an St. Gereon, Köln, 21. 5. 1967	XIX	69/72	187
Msgr. Antonio Vergani, erster Generalvikar des lateinischen Patriarchen in Israel, 6. 4. 1960	XIII	50/52	55	Robert Leiber S. J., Professor an der Gregoriana (Berater Pius' XII.), 18. 2. 1967	XIX	69/72	188
Dr. Julius Ellenbogen, Vorsitzender der israelitischen Gemeinde Freiburg, 28. 8. 1961	XIII	50/52	129	Kardinal Augustin Bea, 16. 11. 1968	XX	73/76	3
Bundesrichter Dr. Gerhard Heiland, 22. 8. 1961	XIII	50/52	129	Dank an Kardinal Bea	XX	73/76	149
Robert Perlen, Leiter der Wiedergutmachungsabt./Justizministerium Bad.-Wttbg., Juni 1961	XIII	50/52	131	Romano Guardini, Professor für christliche Weltanschauung, Universität München, 1. 10. 1968	XX	73/76	149
Dr. Theodor Litt, Prof. für Philosophie und Pädagogik, Juli 1962	XIV	53/56	92	Prälat Johannes Zinke, Caritasdirektor, Leiter der Hauptvertretung des Deutschen Caritasverbandes Berlin, 14. 11. 1968	XX	73/76	150
RA. Dr. Bruno Weil, Axis-Victims-League, 11. 11. 1961	XIV	53/56	92				
RA. Dr. Adolf Hamburger, Axis-Victims-League u. Assoc. of former Europ. Jurists, 17. 10. 1962	XIV	53/56	92				
Johannes XXIII., 3. 6. 1963	XV	57/60	68				
Msgr. Pier-Giorgio Chiappero, Vikar des Lateinischen Patriarchen und erster Bischof von Israel, 16. 7. 1963	XV	57/60	70				

VII. Aus unserer Arbeit¹

VII/2. Katechese

„Unsere Arbeit“ unerlässlich – und unermesslich, *K. Thieme*
a „Die Juden-Thesen sind – leider – nicht überflüssig“
b „Die ‚älteren‘ Brüder der Christen“

XIII 50/52 132

VII/3. Jüdische Geschichte und Judentum

Lernender und Lehrender. Rabbiner Dr. Eschelbacher 80 Jahre, *E. G. Loewenthal*

XII 45/48 98

Die Heiligung des Namens. Hugo Bergmann 75 Jahre, *Ernst Simon*

XII 45/48 99

¹ Vgl. Vorspann s. o. S. I.

	Folge	Nr.	Seite		Folge	Nr.	Seite
Bericht: Der letzte – 3 Tage vor seinem Tod – gehaltene Vortrag von Karl Thieme: „Die Zeichen der Zeit, Mt 16,3. Die religiösen Richtungen im Judentum zur Zeit Jesu“	XV	57/60	161	Aufruf des Freiburger Rundbriefkreises für Geisteskranke in Israel	X	37/40	109
Gesucht: Briefe M. Bubers	XX	73/76	149	Nachtrag zu FR Nr. 49: Zum 60. Geburtstag von G. Luckner	XIII	50/52	127
VII/5. Ökumene				Bericht des letzten Vortrags von K. Thieme, gehalten 3 Tage vor seinem Tod: „Die Zeichen der Zeit, Mt 16,3. Die religiösen Richtungen im Judentum zur Zeit Jesu“	XV	57/60	161
Zur Weltgebetsoktav	XI	41/44	125	Eine ökumenische Trauerversammlung auf dem Lörrach-Tüllinger Friedhof am 29. Juli 1963 nimmt Abschied von K. Thieme	XV	57/60	163
Eine Bitte der „Arbeitsgemeinschaft Juden und Christen auf dem 12. Deutschen Evang. Kirchentag“ in Köln	XVI/XVII	61/64	176	Fahrt der Begegnungen durch die USA vom 4. 11. bis 14. 12. 1964, <i>Gertrud Luckner</i>	XVI/XVII	61/64	169
Professor Dr. A. C. Rijk, Beauftragter für die Beziehungen der Kirche zu den Juden (The Vatican Office for Catholic-Jewish Relations)	XVIII	65/68	160	Dank an Kardinal Bea, <i>G. Luckner</i>	XX	73/76	149
Die Kommission II der Deutschen Bischofskonferenz – Das Gespräch mit den Juden	XX	73/76	153	Meine Begegnung mit dem Judentum seit 1933, Vortrag G. Luckner, Bericht <i>L. Mattheiß</i>	XX	73/76	151
Sekretariat zur Förderung der Einheit der Christen / The Vatican Office for Catholic-Jewish Relations intensiviert Dialog Christen-Juden. (4. 11. 1968)	XX	73/76	153	Freiburger Rundbrief. Arbeitskreis für christlich-jüdische Begegnung	XX	73/76	155
VII/6. Christen und Juden				VII/7. Deutsche und Juden – Juden und Deutsche			
Memorandum über die Tätigkeit der Arbeitsstelle für die NS-Verfolgten am Deutschen Caritasverband (Gertrud Luckner)	I	4	19	Auf Einladung von Dr. Baeck in England (Oktober 1949 bis Januar 1950). Bericht über die Hilfsarbeit in der NS-Zeit u. a. im Londoner Rundfunk (BBC) Thema: „Organisierte Unterdrückung und improvisierte Hilfe“ („Organised oppression and improvised help“)	II	7	24
Dazu Ergänzungen	II	8/9	31	Gertrud Luckner als Gast in Israel (Juni bis August 1951)	III/IV	12/15	56
Ankündigung: Werktagung des 74. Deutschen Katholikentages – Referat Prof. Dr. <i>Josef M. Nielen</i> : Der katholische Beitrag im gegenwärtigen Gespräch zwischen Kirche und Synagoge	III	10/11	36	Bericht <i>G. Luckner</i> : Das Neue Israel	IV	16	27
Anrufung der Patriarchen und Propheten im Rahmen der Anbetungsstunden im Passauer Dom 1./2. 9. 1950 am 2. 9. 1950 um Fürbitte für das Alte und Neue Gottesvolk	II	8/9	32	Vorträge über den Staat Israel, u. a. Dr. <i>Uri Naor</i> u. <i>G. Luckner</i> im SWF	VI	21/24	60
Seminar über christlich-jüdische Beziehungen im Wintersemester 1951 von Prof. R. Egenter, Universität München (noch ohne Vertreter des Judentum für Diskussion zu gewinnen)	III/IV	12/15	55	Israel- und Palästina-reise zwei und drei, <i>Gertrud Luckner</i>	IX	33/36	73
Beilage zum FR mit Aufnahme von den „Fosse Ardeatine“, Rom wo Kreuz und Davidsstern die gemeinsame Verfolgung von Christen und Juden bezeugen (erhalten über Callistus Lopinot OFM/Cap.).	III/IV	12/15	56	Werden und Sein des Staates Israel, <i>Hermann Sternberg</i> , Vortrag in Freiburg 6. 7. 1956	IX	33/36	75
World Brotherhood und Woche der Brüderlichkeit	IV	16	26	Aufruf des Freiburger Rundbriefkreises für Geisteskranke in Israel	X	37/40	109
Beilage zum FR.: 2 Predigtmeditationen, Prof. Dr. <i>Rudolf Graber</i> (1. „Predigt auf den Karfreitag“, 2. „Predigt, Meditation für Ostern“) VI	VI	21/24	60	Israel- und Palästina-Reise drei und vier, <i>G. Luckner</i> . Fahrt ins Hl. Land, Prof. <i>Eiffler</i> . – Als Student in Israel. – Israelfahrt vier. Zum jüdisch-christlichen Verhältnis in Israel, <i>G. Luckner</i>	XI	41/44	120
				Echo unseres Aufrufs zugunsten der Geisteskranken in Israel	XI	41/44	125
				Echo zugunsten der Geisteskranken in Israel	XII	45/48	100
				Dank aus Israel (Spenden zugunsten der Geisteskranken)	XIII	50/52	133
				Streiflichter von einer Mittleren-Orient- und 6. Israel-Reise 1962, <i>G. Luckner</i>	XIV	53/56	92

	Folge	Nr.	Seite		Folge	Nr.	Seite
Baumspende für Israel zu Ehren Martin Bubers (Aufruf von <i>Romano Guardini</i> † 1. 11. 1968)	XV	57/60	165	Streiflichter von Eindrücken in Israel Juni/Juli 1967, <i>G. Luckner</i>	XIX	69/72	189
Echo auf die Baumspende „Zu Ehren Martin Bubers für Israel“	XVI/XVII	61/64	173	Meine Begegnung mit dem Judentum (und Israel), Vortrag <i>G. Luckner</i>	XX	73/76	151
 VII/8. Verfolgung und Widerstand				 VII/11. Kirche und Christen in Israel – Kirche und Israel			
Die Yad-Vashem-Medaille	XVIII	65/68	160	Israel- und Palästina-reise zwei und drei, <i>Gertrud Luckner</i>	III/IV	12/15	56
Echo zu „Lebenszeichen aus Piaski“	XX	73/76	151	Bericht von G. Luckner, Das Neue Israel	IV	16	27
 VII/9. Sühne und Wiedergutmachung				Friedliche Kreuzfahrer 1952, <i>Schalom Ben Chorin</i>	IV	16	27
Aus unserer Beratungsmappe: Typische Notfälle von Verfolgten jüd. Herkunft nach dem Krieg	I	1	21	Vorträge über den Staat Israel, u. a. Dr. Uri Naor und G. Luckner im SWF	VI	21/24	60
Hilfswerk der EKD bittet Gemein- den um Hilfe für die Verfolgten jüdischer Herkunft	I	2/3	53	Stapellauf der „Kedma“ in Lübeck	VIII	29/32	69
Gruppeneinteilung der NS-Verfolgten jüdischer Herkunft	I	2/3	53	Israel- und Palästina-Reise 3 und 4	XI	41/44	120
Auswanderung für NS-Verfolgte. Sonderbestimmung nach dem Fünfmächteabkommen von 1946 (IRO)	II	5/6	26	... und 6. Israel-Reise, G. Luckner	XIV	53/56	96
Zum Entschädigungsrecht	II	7	24	Das Haus St. Isaías der Dominikaner in West-Jerusalem. Ansprache von <i>Bruno Hussar OP</i> in Freiburg, 7. 10. 1962	XIV	53/56	96
Ansprache zur Enthüllung der Gedenktafel auf dem Platz der alten Freiburger Synagoge 11. 11. 1962, <i>Clemens Bauer</i>	XIV	53/56	98	Streiflichter von Eindrücken in Israel Sommer 1967 mit israelischen Zeugnissen jüdischer- und christ- licherseits, <i>Gertrud Luckner</i>	XIX	69/72	189
Foto dieser Synagoge	XIV	53/56	98	Ein Brief der Barmherzigen Schwe- stern vom hl. Vinzenz v. Paul, West- Jerusalem, 11. 9. 1967	XIX	69/72	191
 VII/10. Staat Israel				 VII/12. Deutschland und Israel			
Israel- und Palästina-Reise 2 und 3, <i>G. Luckner</i>	III/IV	12/15	56	Schreiben des FR-Kreises an Bundes- kanzler Adenauer in der Sorge um den Deutschland-Israel-Vertrag	V	17/18	44
Israel – Ein Einwanderungsland, <i>G. Luckner</i> – Die geschichtliche Entwicklung, <i>Uri Naor</i> – Kulturelles, Schule und Erziehung, <i>G. Luckner</i> – Israel und seine arabische Umwelt, <i>Uri Naor</i>	VII	25/28	58	Bei den Freunden Israels in Deutschland, Hugo Bergmann, Jerusalem	X	37/40	108
Werden und Sein des Staates Israel. Vortrag in Freiburg, 6. 7. 1956, <i>Hermann Sternberg</i>	IX	33/36	75	 VII/14. Juden und Araber			
Israel- und Palästina-Reise 3 und 4, 1957 und 1958	XI	41/44	120	Israel und seine arabische Umwelt. Vortrag 1953 <i>Uri Naor</i>	VII	25/28	59
... und 6. Israel-Reise 1962	XIV	53/56	96	Aus Briefen von David Flusser, West-Jerusalem	XIX	69/72	191
				Weihnachtsgruß 1967 von Elias Bandak, Bürgermeister von Bethlehem – Gebet um Frieden	XIX	69/72	191

