

FREIBURGER RUNDBRIEF

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

Aus dem Inhalt

Martin Buber und das christlich-jüdische Zwiegespräch
von Uriel Tal

Msgr. J. M. Oesterreicher: Salut an Israel

Antizionismus, Antijudaismus und christlicher Antizionismus
von Abbé Professor Kurt Hruby

Aus dem Nahen Osten:

u. a.: Antizionismus und Frieden von Marcel Dubois OP –

Die Erklärung von Golda Meir vor der Knesset vom 16. 11. 1970 –

»Meinen Bruder trage ich.« Selbstzeugnisse jüdischer und
arabischer Jugend in Israel

Überlegungen zu Islam und Judentum von Pnina Navè

Clemens Thoma SVD: Die Kirche aus Juden und Heiden

W. P. Eckert OP: Die Gemeinde und die jüdischen Mitbürger in
der Arbeitsgemeinschaft 23 des 83. dt. Katholikentages

Die Evangelien in jüdischer Sicht von E. L. Ehrlich

Der Martin-Buber-Wald in Hasorea

Jahrgang XXII 1970

Nummer 81/84

FREIBURGER RUNDBRIEF

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

XXII. Folge 1970 / Nr. 81/84

Freiburg, Dezember 1970

1	Martin Buber und das christlich-jüdische Zwiegespräch. Von Dr. Uriel Tal, Dozent für Moderne Jüdische Geschichte an der Hebräischen Universität Jerusalem und Gastprofessor am Hebrew Union College, Cincinnati/Ohio (USA). Vortrag, gehalten auf dem Symposium »In memoriam Martin Buber« an der Hebräischen Universität anlässlich der Grundsteinlegung des »Mordchai Martin Buber Zentrum« am 30. 10. 1967	3
2	Salut an Israel. Ansprache von Msgr. John M. Oesterreicher, Direktor des Institute of Judaeo-Christian Studies an der Seton Hall University, New Jersey, 13. 5. 1970	7
3	Antizionismus, Antijudaismus und christlicher Antizionismus. Von Abbé Kurt Hruby, Professor am l'Institut Catholique/Paris u. Dozent am Päpstlichen Bibelinstitut/Rom	11
4	Aus dem Nahen Osten I Antizionismus und Frieden. Von Marcel Dubois OP, Prior des Hauses St. Isaias, Jerusalem. (In: Beilage »Der Christliche Kommentar« der »Jerusalem Post«.) – II Außenpolitischer Überblick z. Situation Israels: Erklärung von Golda Meir, Ministerpräsident des Staates Israel, vor der Knesset am 16. November 1970. – III Der Versuch mit dem »Kleinen Frieden«. Israelisch-arabische Geselligkeit d. jüd.-arab. Sprachkurse in d. Hebr. Universität. – IV »Meinen Bruder trage ich.« Selbstzeugnisse jüdischer und arabischer Jugend in Israel. Aus Manuskripten, Zeichnungen und Melodien. Sammlung von Ruth Ollendorff/Haifa, ausgewählt von Gertrud Luckner	18
5	Überlegungen zu Islam und Judentum. Von Dr. Pnina Navè, Gastprofessor für Judaistik a. d. Universität Heidelberg.	33
6	Die Kirche aus Juden und Heiden. Biblische Informationen über das Verhältnis der Kirche zum Judentum von Dr. Clemens Thoma SVD, Prof. f. Bibelwissenschaft u. Judaistik/Luzern. Ein Buchbericht von Prof. Dr. Kurt Schubert, Direktor des Instituts für Judaistik an der Universität Wien. – Martin Buber: Volk und Land Israel.	42
7	Die Juden in der Katechese. Kritische Bemerkungen zu einer kritischen Besprechung einer kritischen Untersuchung. Von Prälat Professor Dr. Joseph Solzbacher, Neuß.	45
8	Deutsches Judentum: Vergangenheit – Gegenwart I 15 Jahre Leo-Baeck-Institut. Eröffnungsansprache von Siegfried Moses anläßl. d. Tagg. in Jerusalem, 21. 5. 1970 II Die Gemeinde und die jüdischen Mitbürger. Vortrag von Dr. Willehad P. Eckert OP, gehalten in der Arbeitsgemeinschaft 23 des 83. Deutschen Katholikentages am 10. 9. 1970 in Trier	48 50
9	Gedanken zum jüdischen Hoffnungsdenken. Von Dr. E. L. Ehrlich, Basel – »Das Goldene Jerusalem«.	55
10	Die Evangelien in jüdischer Sicht. Von Dr. E. L. Ehrlich, Basel.	61
11	Probleme der Ahndung nationalsozialistischer Gewaltverbrechen von Amtsgerichtsrat Robert Wagner, Darmstadt.	68
12	Rundschau (u. a.: Die Gemeinde und die jüdischen Mitbürger auf dem 83. Deutschen Katholikentag; Tagung d. Vatikan. Büros f. kath.-jüdische Beziehungen u. d. Americ. Jew. Com. [Interrelig. Dept.]/Rom, 20.–23. 12. 1970; Internationales Colloquium in Jerusalem: Religion, Volk, Nation und Land: Berichte Schalom Ben-Chorin, Prof. Wolfg. E. Pax OFM, Prof. H. R. Schlette. – Staatspräsident Shazar zum Tode Nassers).	79
13	Literaturhinweise (u. a.: Genesis – das Gesicht der Urväter; Jüd. Volk – Gelobtes Land. Die bibl. Landverheißungen als Problem d. jüd. Selbstverständnisses u. d. christl. Theologie; Kirche aus Juden u. Heiden; Jules Isaac: Genesis des Antisemitismus; Elie Wiesel: Der Bettler von Jerusalem; S. Wiesel: Die Sonnenblume; Von Schuld und Vergebung; A. Eban: Dies ist mein Volk).	98
14	Aus unserer Arbeit (u. a.: Hermann Maas – in memoriam; Israel-Reise 10. Einweihungsfeier des Martin-Buber-Waldes in Hasorea, 29. 10. 1970. R. Guardini † Aufruf: »Baumspende für Israel zu Ehren Martin Bubers«).	151
15	Systematische Übersicht über die Literaturhinweise.	156
16	Systematisches Register über den Inhalt zu FR XXII.	158
17	Personenregister zu FR XXII.	160

Als Manuskript gedruckt • Nachdruck nur mit Genehmigung der Redaktion gestattet.

Herausgegeben (mit Unterstützung der Deutschen Bischofskonferenz und des Deutschen Caritasverbandes e. V.) von Dr. Willehad Paul Eckert OP, Dr. Rupert Gießler, Msgr. Dr. Georg Hüssler, Dr. Ludwig Kaufmann SJ, Dr. Gertrud Luckner, Karlheinz Schmidhüs, Prof. Dr. Anton Vögtle.

Geschäftsstelle: Dr. Gertrud Luckner – Freiburger Rundbrief. Arbeitskreis für christlich-jüdische Begegnung e. V.
Postanschrift: D 78 Freiburg i. Br., Werthmannhaus, Postfach 420. – (s. auch Seite 164.)

FREIBURGER RUNDBRIEF

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

»MARTIN BUBER und das christlich-jüdische Zwiegespräch«, Beitrag von Dr. Tal, leitet diese Jahress Ausgabe des Freiburger Rundbriefs ein. Möge das Beispiel Martin Bubers in Leben und Lehre zur Versöhnung der Völker beitragen, hat er doch auch für die jüdisch-arabischen Beziehungen, ja für die Freundschaft zwischen Juden und Arabern ein besonderes Gespür gehabt. Möge für das christlich-jüdische Zueinanderkommen seine Lehre vom Dialog uns helfen. Wir bedürfen der Hilfe für die Entwicklung unseres Gespräches.

Der Bericht über die Feier der Baumpflanzung auf Bubers Namen im Kibbuz Hasorea beschließt das Heft¹. Darin ist auch der Aufruf »zu Ehren Martin Bubers s.A. Baumspende für Israel« erneut enthalten, den ROMANO GUARDINI † verfaßte². Möchten noch viele Bäume an dem Bergabhang gepflanzt werden können, von dem man weit ins Galil, in die Ebene Jesreel hinausschaut.

¹ s. u. S. 153 ff.

² s. u. S. 155.

1 Martin Buber und das christlich-jüdische Zwiegespräch

Von Dr. Uriel Tal, Dozent für Moderne Jüdische Geschichte an der Hebräischen Universität Jerusalem und Gastprofessor für Jüdische Geschichte am Hebrew Union College, Cincinnati/Ohio

*Vortrag, gehalten auf dem Symposium »In memoriam Martin Buber« an der Hebräischen Universität, anlässlich der Grundsteinlegung des »Mordechai Martin Buber Zentrum« vor den Mitgliedern des Bundesverbandes der Freunde der Hebräischen Universität am 30. Oktober 1967**

I. Das Zwiegespräch mit dem Christentum ist ein integraler Teil des gesamten Lebenswerkes Bubers. Es ist nicht primär im Rahmen der religionsgeschichtlichen Wissenschaft oder einer religionsphilosophischen Spekulation zu verstehen, sondern hauptsächlich, wie es W. P. Eckert in seiner Abhandlung über Bubers »Zwei Glaubensweisen« mit Recht betont, »... aus der selbstgewonnenen Erfahrung«¹. Darüber wird uns schon rein autobiographisch

mitgeteilt, u. a. im Vorwort zu Bubers Hauptwerk auf dem Gebiet des christlich-jüdischen Zwiegesprächs »Zwei Glaubensweisen« (1950, S. 11), in dem der Verfasser uns berichtet, daß »... das Neue Testament... schon seit nahezu fünfzig Jahren ein Hauptgegenstand meiner Studien gewesen« ist².

Dieses Gespräch zwischen Christentum und Judentum ist jedoch für Buber nicht nur ein biographisches Erlebnis, es ist eine methodisch strukturell bedingte Notwendigkeit der Existenz dieser beiden Glaubensweisen oder sogar dieser beiden Religionen geworden. Diese immanente, existentielle Bedingtheit stammt, wie schon Hans Urs von

* Vgl. Bericht über die Feier in: FR XIX/1967, S. 113 ff. [Anm. d. Red. d. FR.]

¹ W. P. Eckert: Martin Buber – Zwei Glaubensweisen. Frage und Versuch einer Antwort. In: Judenhaß – Schuld der Christen?! Hrsg.: W. P. Eckert / E. L. Ehrlich (im folgenden Eckert/Ehrlich zitiert). 1964, S. 439. [Vgl. FR XVI/XVII, S. 140 f.]

² Martin Buber: Zwei Glaubensweisen Zürich 1950, S. 11. [Vgl. FR III, 10/11, S. 19; V, 17/18, S. 20; V, 19/20, S. 20.]

Balthasar³ und ähnlich auch R. R. Geis⁴ festgestellt haben, aus Bubers dialogischer Denkweise. Im Gegensatz zu anderen Versuchen von jüdischer Seite, Versuche, die Hans Urs von Balthasar als assimilatorisch oder apologetisch bezeichnete⁵, wird bei Buber in diesem Gespräch zwischen Israel und der Kirche nicht nur das Gemeinsame, sondern eben das Unterscheidende, in Bubers Worten »die Grundverschiedenheit«⁶ geschildert. Auf Grund dieser essentiellen Abhängigkeit kann er somit auch die existentielle Daseinsmöglichkeit beider Gesprächspartner sinnvoll gestalten.

Je mehr wir uns diese Auffassung, in der die Begegnung zwischen Christentum und Judentum strukturell bedingt ist, vor Augen halten, desto klarer wird uns, daß hier ein hilfreicher Schlüssel zum Verständnis vieler Ausführungen und Behauptungen Bubers zu finden ist, die vom rein religionsgeschichtlichen Standpunkt aus vielleicht nicht leicht akzeptierbar sind. Die meisten Schriften Bubers auf dem Gebiete der christlich-jüdischen Beziehungen enthalten zwar historische sowie auch quellenkritische oder auch soziologische Schilderungen, so: die Auseinandersetzung mit Oscar A. H. Schmitz über das Pharisäertum (1925/26); die Abhandlung über den Unterschied zwischen Glaube und Religion in Bubers Vorschlag zu der trikonfessionellen Zeitschrift »Die Kreatur« (herausgegeben 1926/27) gemeinsam mit J. Wittig und V. von Weizsäcker); die Rede über »Die Brennpunkte der Jüdischen Seele« (1930); das Zwiegespräch mit dem evangelischen Theologen Karl L. Schmidt (1933); die Polemik mit G. Kittel vom gleichen Jahr; der Briefwechsel mit Karl Thieme (in: Freiburger Rundbrief, II, 5/6 [1949], II, 7 [1950], S. 8) und schließlich das schon erwähnte Werk »Zwei Glaubensweisen« (1950). Trotzdem geht es Buber nicht um das rein Wissenschaftliche, rein Werturteilsfreie dieser Abhandlungen. Es geht ihm, und nur so sollen wir ihn hier einführend, mitfühlend verstehen, um die literarische und gedankliche Ausarbeitung seiner Lehre der Dialogik, wobei die Lehre nicht einfach Lehre bedeutet, sondern einen Weg zum Glauben, im Glauben einen Glaubensweg darstellt.

Da der Dialog, oder vielleicht genauer gesagt »das Dialogische« in Bubers Denkweise die Grundsituation bedeutet, in welcher die menschliche Existenz erst unmittelbar zur Wirklichkeit wird, da eben »... alles wirkliche Leben ... Begegnung« ist, wobei der Dialog die Existenz nicht nur bereichert, sondern überhaupt erst ermöglicht⁷,

so wird auch das christlich-jüdische Gegenüber von einem religionsgeschichtlichen Zwiegespräch zu einem existenzbildenden Dialog erhoben. Wobei auch hier der Dialog die Existenz beider Gesprächspartner, also die christlich-jüdische Ko-Existenz, nicht nur zu bereichern, sondern überhaupt erst zu ermöglichen hat.

Auf Grund des Vorhergesagten wird eine streng wissenschaftliche Behandlung der gegenseitigen Beziehungen zwischen Christentum und Judentum eigentlich sekundär, vielleicht auch, wie es uns scheint, unmöglich. Dagegen wird die Betrachtung und das Erleben der existentiellen Zusammenhänge zwischen diesen zwei Religionen, besser: Glaubensweisen, wenn auch oft anhand ihrer geschichtlichen »Ur- und Frühzeit« geschildert, einer der Hauptwege zum Selbst-Wissen, zur Selbsterkenntnis dieser beiden Gesprächspartner. Buber sagt: »Die Betrachtung der Glaubensweisen in ihrer Verschiedenheit führt zur Betrachtung der Glaubensinhalte in ihrer Verschiedenheit, soweit sie mit jenen innerlich zusammenhängen«⁸.

In dieser strukturell bedingten Grundauffassung Bubers wurzelt auch seine Schlußfolgerung. Das separate Weiterbestehen jeder dieser beiden Gesprächspartner in unserer, nach jüdischer Auffassung, prä-messianischen Zeit, »... bis das Menschengeschlecht aus den Exilen der »Religionen« in das Königtum Gottes eingesammelt wird«⁹, ist eine existentielle Bedingung für eine sinnvolle Gestaltung der weiter bestehenden Verschiedenheiten beider Glaubensweisen. Diese gegenseitige Abhängigkeit wird nicht nur hervorgehoben in Bezug auf den Anti-Judaismus im Christentum, wie z. B. in der Polemik mit Oscar A. H. Schmitz (1925/26), in welcher Buber die traditionelle christliche Auffassung der Pharisäer als scheinheilige Vertreter des starren Gesetzes aufs schärfste kritisierte, oder wie im »Offenen Brief« an Gerhard Kittel vom Jahre 1933, dessen Definition der Zukunft der Juden als »Gehorsam unter die Fremdlingsschaft« Buber angreift¹⁰; sie wird in einer vielleicht viel maßgebenderen und positiveren Weise gerade anhand der Wesensverschiedenheit zwischen sowie auch innerhalb der beiden Gesprächspartner ausgeführt. An diesem Punkt treffen sich die sonst öfter doch verschiedenen Anschauungen von Buber und Rosenzweig. »So von euch gesondert«, sagt Buber in einer Rede vor einer Missionsgesellschaft im Jahre 1930, »sind wir euch beigegeben. »Denn ihr«, zitiert Buber einen Brief Rosenzweigs an Eugen Rosenstock vom Jahre 1917, »die ihr in einer ecclesia triumphans lebt, habt einen stummen Diener nötig, der euch allemal, wenn ihr in Brot und Wein Gott genossen zu haben glaubt, zuschreit: Herr, gedenke der letzten Dinge!«¹¹

Beide Gesprächspartner haben also das gleiche Existenzrecht, welches nach Buber, und so im Gegensatz zu der Polemik eines großen Teiles der zweihundertjährigen Emanzipationsbewegung im Judentum, nicht in abstrakten

³ Hans Urs von Balthasar: Einsame Zwiesprache. Martin Buber und das Christentum. 1958, S. 12 f. [Vgl. FR XI, S. 100.] – Ders.: Martin Buber und das Christentum. In: »Philosophen des 20. Jahrhunderts« von P. A. Schlipp und M. Friedmann. Stuttgart 1963. S. 330 f. Vgl. auch bei Eckert/Ehrlich: Anm. 1, 3, 4.

⁴ Versuche des Verstehens. Dokumente jüdisch-christlicher Begegnung aus den Jahren 1918–1933. Hrsg. R. R. Geis/H. J. Kraus. München 1966 (im folgenden zitiert Geis/Kraus). S. 130. [Vgl. FR XVIII, S. 141.]

⁵ Eckert/Ehrlich: S. 440. – Vgl. R. J. Zwi Werblowski: Die Lehre von Martin Buber. Worte zum Gedächtnis an Mordechai Martin Buber. Jerusalem, 10. 11. 1965, S. 20 (hebräisch).

⁶ M. Buber: Kirche, Staat und Judentum – aus dem Zwiegespräch mit Karl Ludwig Schmidt, erste Antwort. 1933. In Geis/Kraus: S. 156: »... Wir beide, Kirche und Israel selbst, wissen um Israel, aber in grundverschiedener Weise. Grundverschiedenheit ist etwas ganz anderes als zweierlei Ansicht, die man erörtern kann, um dann zu versuchen, sie miteinander in Einklang zu bringen. Das ist hier nicht möglich.«

⁷ M. Buber: Die Schriften über das dialogische Prinzip. Heidelberg 1954, S. 15. Vgl. auch bei Nathan Rotenstreich: Die Grundsätze der dialogischen Philosophie bei M. Buber. In: Iyyun, Jerusalem. Band IX No. 1, Januar 1958, S. 51 ff. (hebräisch).

⁸ M. Buber: Zwei Glaubensweisen. S. 11.

⁹ a. a. O., S. 178.

¹⁰ Die polemischen Schriften mit Oscar A. H. Schmitz erschienen wie folgend: A) Pharisäertum. In: Der Jude, Sonderheft: Antisemitismus und deutsches Volkstum, Berlin 1925; B) Bericht und Berichtigung. In: Der Jude, Sonderheft: Judentum und Deutschtum. Berlin 1926. Beide Vorträge wurden wieder abgedruckt in: M. Buber: Der Jude und sein Judentum. Köln 1963. S. 221–233, und in: Geis/Kraus: S. 135–146. Bubers »Offener Brief an Gerhard Kittel« erschien im Juli 1933, und wurde wieder abgedruckt in: M. Buber: Der Jude und sein Judentum. Köln 1963, S. 621–624, und in: Geis/Kraus: S. 166 bis 170.

¹¹ Geis/Kraus: S. 154. Vgl. auch die interessanten Einführungsworte von R. R. Geis, S. 132.

Rechtfertigungslehren, sondern in der lebendigen Begegnung, in der gegenseitigen Ergänzung, also in der dialogischen Existenz begründet ist. Sollte nun das Judentum, im Sinne der paulinischen Missionshoffnung, im Christentum eingehen oder aufgehen, durch Erlösung verschwinden, oder wie Buber in seinem Brief an Karl Thieme vom 12. Juni 1949 sagt, sollte das Judentum, um geistiges Leben zu erreichen, sich zum Christentum zu bekehren haben, so würde auch die Existenz des Christentums selbst, eben weil sie so wie die jüdische eine Existenz in der Begegnung, im Dialog, ist, gegenstandslos und anhaltslos, also ihrer selbst entfremdet werden¹².

Bevor wir uns Bubers These der Glaubenszwiefältigkeit zuwenden, soll nun noch ausdrücklich betont werden, daß, obwohl Buber die »... unverträglich grundverschiedenen« Glaubensweisen beider Religionen als Gegensätze, nicht nur als Nuancen oder wie K. Thieme als »Akzentunterschiede«¹³, welche Judentum und Christentum voneinander unterscheiden und dadurch eben binden, beschrieb, so hat er diese Unterschiede doch auch innerhalb jeder dieser beiden Gesprächspartner gefunden. Deutlich warnt Buber, man solle: »... sich aber hüten, diese Zwiefältigkeit antithetisch zu vereinfachen«¹⁴. Dabei meinte Buber, daß es sich bei ihm eben mehr um typische Repräsentanten von zwei Glaubenswegen als solche handelt, also um das Verständnis, oder besser gesagt das Miterleben und das mitfühlende Wissen dieser beiden Glaubenswege als solche, Wege, die im Judentum und Christentum nur ihre »repräsentative Wirklichkeit« gefunden haben¹⁵.

II. Die Zwiefältigkeit des Glaubens ist eine Zwiefältigkeit, welche sich typologisch verwirklicht hat im Unterschied zwischen einerseits dem biblischen, prophetischen und pharisäischen Judentum, wobei die Lehre Jesu nach den Synoptikern noch inbegriffen ist, und dem Judentum, welches gnostische und apokalyptische Einflüsse aus der hellenistischen Umwelt absorbierte, hauptsächlich aber dem paulinischen Christentum andererseits. Diese Auffassung hatte Buber zum erstenmal zwanzig Jahre vor seinem Werk »Zwei Glaubensweisen«, also im Jahre 1930, in seiner Stuttgarter Rede über »Die Brennpunkte der jüdischen Seele« ent-

wickelt. Schon damals sagte Buber, daß Glaube, im Gegensatz zum Hebräerbrief 11, 6, nicht als »Glaube daß Gott ist«, sondern als »Emuna«, also als »Vertrauen dem seienden Gott«, so wie es der Stammvater nach Gen 28, 20 erlebte, zu verstehen sei¹⁶. Das Wesentliche an dieser Auffassung des Glaubens ist das unmittelbare Dialogverhältnis zwischen Gott und Mensch, ein Verhältnis, welches nach Buber das Typische an der israelitischen Glaubensweise sei und dessen Urform in der Frühzeit des Glaubensvolkes Israels, sowie in der Lehre der Pharisäer und Jesu nach den Synoptikern sich gestaltet haben soll. Dieses Verhältnis wurde dann, in späteren Jahren, vielfach von Buber weiter behandelt und besprochen, wobei der Kern seiner Auffassung in folgenden Thesen zum Ausdruck kam:

Das wahre Glaubensverhältnis, im Sinne eines Beharrens im unmittelbaren Vertrauen, wie es auch noch im prä-paulinischen Christentum bestand, ist eine schlichte, konkrete, situationsverhaftete Dialogik des ur-biblischen Menschen, eine Dialogik, in welcher der Mensch das Ewige oder das Göttliche nicht in abstrakten Begriffen oder im überzeitlichen Geist, sondern »... in der Tiefe des realen Augenblicks« empfindet¹⁷. Auf Grund dieser Prämisse bezeichnet Buber die zwei Glaubensweisen, die überhaupt im Bereich der religiösen Existenz sich gegenüber stehen, mit den hebräischen und griechischen Ausdrücken: *Emuna* und *Pistis*. *Emuna* bedeutet, »... daß ich einen Sachverhalt als wahr anerkenne«, deswegen auch als »Anerkennungsverhältnis« bezeichnet¹⁸. Die Herkunft der jüdischen *Emuna* ist nach Buber »volksgeschichtlicher« Natur; die Herkunft der griechisch-christlichen *Pistis* sei ihrer Natur nach »individualistisch«¹⁹. *Emuna*, sagt Buber weiter, ist das »Beharrens«verhältnis oder das »Vertrauensverhältnis«, welches auf einem Kontakt »meiner Ganzheit, mit dem, zu dem ich Vertrauen habe«, beruht. *Pistis* hingegen ist ein »Anerkennungsverhältnis«, welches auf einem Akt der Akzeptation, »einer Akzeptation durch meine Ganzheit, dessen, was ich Als-wahr-anerkenne«, beruht. In der *Emuna* »... findet sich der Mensch im Glaubensverhältnis«; in der *Pistis* »... bekehrt er sich zu ihr«. Der Mensch der sich im unmittelbaren Vertrauensverhältnis befindet, ist primär ein Glied einer Glaubensgemeinschaft, einer historischen Stammesgemeinschaft, welche eben durch den Glauben oder in der *Emuna*, zum Volksstamm und zur Glaubensgemeinschaft zusammengeschmiedet wurde. Der Mensch, der sich zu dem christlichen, paulinischen (oder post-paulinischen) Anerkennungsverhältnis bekehrt, ist primär ein einzelner, und als solcher eine »... sich gegen ihre Volksgemeinschaft abgrenzende Person« oder auch ein »... außerhalb der Geschichtserfahrungen von Völkern Stehender«, der sich als solcher zur *Pistis* wendet und zu dem Glauben bekehrt, »daß ein in Jerusalem gekreuzigter Mann ihr Erlöser ist«²⁰.

In dieser Gegenüberstellung zweier Glaubensweisen geht es Buber doch hauptsächlich um die Auffassung und Ausarbeitung der Gegensätze in seiner Sprache der »Grund-

¹² *Freiburger Rundbrief*, II/1949/50, Nr. 5/6. Vgl. dazu Eckert/Ehrlich: »... Das Judentum müßte sich selbst aufgeben, es würde, will man es scharf formulieren, noch einmal sterben, wenn es ... zum Glaubenswechsel genötigt würde ...«, a. a. O., S. 446. Vgl. auch Martin Stöhr: »Zwischen Antisemitismus und Philosemitismus«. In: Blätter des Deutschen Koordinierungsrates der Gesellschaften f. Chr.-jüd. Zusammenarbeit, 1/1/1966, S. 27 ff. Die Frage der Anerkennung der Existenzberechtigung des Judentums vom christlich-theologischen und religionsgeschichtlichen Standpunkt gesehen, wurde auch behandelt. Vgl. *Uriel Tal*: Judentum und Christentum im Zweiten Reich, Jerusalem, 1969, besonders Kapitel 2, 3, 4 (Hebräisch) [vgl. FR XXI/1969, S. 117] sowie in *U. Tal*: Introduction zur Quellensammlung: The Grey Book. A Collection of Protests against Anti-Semitism and the Persecution of Jews, Issued by Non-Roman Catholic Churches and Church Leaders During Hitler's Rule, by J. M. Snoek, Assen-Holland, 1969, pp. I-XXVI. [Vgl. FR XXI/1969, S. 126.] Vgl. auch die das Christentum scharf kritisierende Abhandlung, christlicherseits, von Alan T. Davies: Anti-Semitism and the Christian Mind. The Crisis of Conscience After Auschwitz, N. Y., 1969, Ch's III-VII. Vgl. dazu: Krister Stendhal: Judaism and Christianity II - After a Colloquium and a War. In: Harvard Divinity Bulletin, Autumn 1967, New Series, Vol. I, No. 1, S. 2 ff.

¹³ *Freiburger Rundbrief*, XIV/1962, Sonderausgabe zum 60. Geburtstag von Karl Thieme, S. 7. Vgl. auch: Geis/Kraus: S. 156.

¹⁴ M. Buber: Zwei Glaubensweisen. S. 7.

¹⁵ a. a. O., S. 10, vgl. auch R. R. Geis' Einleitungsworte in: *Geis/Kraus*: S. 130, und W. P. Eckerts kritische Bemerkung in Bezug auf K. Thiemes obengenannte Besprechung von Bubers Zwei Glaubensweisen. In: Eckert/Ehrlich: S. 445.

¹⁶ *Geis/Kraus*: S. 147. Vgl. Zwei Glaubensweisen: S. 7/8, 41. Grundlegende Hinweise bei Ernst Simon: Brücken - Gesammelte Aufsätze. Heidelberg, 1965, S. 323.

¹⁷ M. Buber: Zwei Glaubensweisen. S. 8, 33.

¹⁸ a. a. O., S. 5, 6.

¹⁹ a. a. O., S. 174.

²⁰ a. a. O., S. 174-176. S. die religionsvergleichende Studie von R. J. Zwi Werblowski: Faith, Hope and Trust. A Study in the Concept of »Bittahon«. In: Annual of Jewish Studies, published by the Inst. of Jewish Studies, University College, London, S. 95 ff., und besonders über *Emuna*, dort S. 131 ff.

verschiedenheiten«, eben weil sein Ausgangspunkt das dialogische Gegenüber und nicht das apologetische Ineinander ist. Diese Grundverschiedenheit wurde schon in Bubers Zwiegespräch mit *Karl Ludwig Schmidt* im Jahre 1933, dann im Briefwechsel mit *Karl Thieme* und natürlich auch in Bubers Hauptwerk auf diesem Gebiet, also im Buch »Zwei Glaubensweisen« deutlich hervorgehoben. Das gemeinsame an diesen Phasen der Entwicklung von Bubers Lehre ist, daß er das Unüberbrückbare an der Scheidung »... zwischen Juden und Christen, zwischen Israel und der Kirche« in der christologischen Frage sieht. »... Wenn wir die Scheidung ... auf eine Formel bringen wollen«, so schrieb Buber an K. L. Schmidt, »können wir sagen: die Kirche steht auf dem Glauben an das Gekommensein Christi als an die der Menschheit durch Gott zuteil gewordenen Erlösung. Wir, Israel, vermögen das nicht zu glauben. Die Kirche sieht diese unsere Aussage entweder als ein Nicht-Glauben-Wollen an, als eine Verstocktheit ... oder als einen Bann, als eine fundamentale Eingeschränktheit ..., als die Verblendung Israels, die es hindert, das Licht zu schauen ..., aber wir wissen es anders. Erlösung der Welt ist uns unverbrüchlich eins mit der Vollendung der Schöpfung, mit der Aufrichtung der ... Einheit«²¹.

Diese Grundverschiedenheit zwischen Juden und Christen ist unüberbrückbar, da sie nach Buber nicht in abstrakten Glaubensartikeln begründet ist, sondern in der Einzigartigkeit, in der Einmaligkeit Israels als Glaubensgemeinschaft in Israel als »*Einheit von Glauben und Volkstum*«, eine Einheit, die weit über jeder wissenschaftlichen, empirischen oder spekulativen Definition steht. Israel bedeutet einen *Bund zwischen Gottheit und Menschheit, zwischen Ewigkeit und Zeit, Raum und Begrenztheit, Religion und Nation*. Es ist eben diese Bundesart, in der sich die jüdische Glaubensweise von der christlichen so gründlich unterscheidet, daß Israel für alle Zeiten von anderen Nationen, Religionen und Glaubensweisen abgesondert bleiben muß.

III. Wenn wir uns nun zum Schluß fragen wollen, was Bubers Weg für das heutige christlich-jüdische Zwiegespräch bedeutet, so scheint es, daß wir hier, wie vielleicht auf vielen anderen Gebieten von Bubers vielseitigem und fruchtbarem Schaffen, zwischen zwei grundverschiedenen Wertungsmaßstäben streng unterscheiden müssen: zwischen dem Maßstab der objektiven wissenschaftlichen Kritik einerseits, und andererseits dem des subjektiven Kriteriums, eines auf die Stufe einer einführenden Existenzphilosophie erhobenen Kriteriums.

Objektiv, und in diesem Falle religionsgeschichtlich gesehen, dürften Bubers Ausführungen viele Schwierigkeiten mit sich bringen. So sehen wir, um nur bei einem Beispiel zu bleiben, daß diejenige Glaubensweise, die Buber als Pistis, also als ein eher intellektuelles Anerkennungsverhältnis, als eine Akzeptation von, oder Bekehrung zu, einer von Gott geschaffenen, deswegen auch für wahr gehaltenen Wirklichkeit – im Gegensatz zur jüdischen Emuna –, für die typisch christliche hält, gerade äußerst charakteristisch für die Religionsgeschichte der jüdischen Glaubens- und Lebensweise ist. Eines der ersten, authentischsten Glaubensbekenntnisse des von Buber so oft beschriebenen biblischen Menschen ist eben gerade dieses Pistisartige »Anerkennungsverhältnis«, diese dem ganzen jüdischen Wesen zugrunde liegende »Akzeptation des Joches

des Himmelreiches« (wörtlich: Kabbalath Ol Malchuth Schamaim). Die Quelle, um dieses Anerkennungsverhältnis zu belegen, ist das bekannte »Sch'ma Israel« Gebet, das zweimal täglich, morgens und abends, in Form von drei Teilen biblischer Glaubensbekenntnisse wiederholt wird. Indem man mit Deut 6, 4–9 beginnt, wird das erste Anerkennungs-bekenntnis ausgesprochen. »... Und es wird geschehen, wenn ihr höret auf meine Gebote, die ich euch heute gebiete, den Ewigen, euren Gott zu lieben und ihm zu dienen mit ganzem Herzen und ganzer Seele.« Nicht ein Ergriffensein durch Gott, nicht ein existentielles hingebendes Vertrauen oder Abhängigkeitsgefühl, sondern die Akzeptation des Joches eines Gesetzesgehorsams, welcher – auf Grund der deutlich formulierten und bekennenden Bereitschaft, Gott zu lieben und ihm zu dienen – die Voraussetzung zur zweiten Anerkennungserklärung bildet. Dieser zweite Teil (Deut 11, 13–21) erneuert nichts an der ersten Anerkennung der göttlichen Offenbarung und der Pflicht, sich diese Offenbarung liebend und dienend immer vor Augen zu halten (auch hier paßt die Form Pistis weit besser als Emuna), sondern bildet den Übergang von der willentlichen Hingabe des Herzens zum tagtäglichen Lebensweg des gesetzestreuenden Juden: »... daß sie sich Schaufäden machen an die Zipfel ihrer Kleider für alle Zeiten ... auf daß ihr sie sehet und euch erinnert aller Gebote des Ewigen und sie tuet und nicht wandelt in den Gelüsten eures Herzens und eurer Augen, denen ihr nachgeht ...«²².

Auf Grund dieses elementarsten, fundamentalsten Glaubensbekenntnisses, eines Bekenntnisses, das seinen wahren historischen Sinn erst in seiner gesetzlichen Form fand, hat sich im Laufe der jüdischen Religionsgeschichte einer der maßgebendsten Charakterzüge des historischen Judentums entwickelt. Es ist, wie Buber mit Recht betont, die Auffassung des Glaubens als Verwirklichung, als »... wirklichmachen ... in dem ganzen Leben des ganzen Menschen ...«²³. Jedoch das Eigenartige dieser Glaubensweise im Sinne einer Verwirklichung – wenn man sie überhaupt in einen Gegensatz zum Christentum stellen könnte – liegt eben nicht nur, wie bei Buber, in der »Emuna«, sondern primär in der »Halacha«, also eben in der Sphäre der gebotenen Tat einerseits und der intellektuellen Auslegung, sei sie rational-juridisch, sei sie mystisch, andererseits, also eher im Rahmen des Glaubens als Pistis, als Anerkennung durch Erkennung.

Mehr als Glaube im Sinne eines vollkommen, bedingungslos und voraussetzungslos sich Verlassens auf das Göttliche, oder auf einen persönlichen Gott, dem man vertrauend sich ganz hingeben kann, hat das historische Judentum den Glauben in Form einer Hermeneutik der mündlichen Lehre, in Form logischer, gesetzestreuer Auslegungen gestaltet. Religiöse Gefühlsregungen, bewußte oder auch unbewußte Gedankenanknüpfungen, ausgesprochene Glaubensbekenntnisse zu Gott und seiner Lehre wurden nicht primär in einem Emuna-artigen Vertrauensverhältnis, sondern eher im Sinne eines allumfassenden Glaubensgehorsams geformt. Die exegetischen Normen, nach denen das mündliche Gesetz aus der Schrift abgeleitet wurde, die Regeln, nach denen überlieferte Gebote das tägliche Leben in allen Einzelheiten verfassungsmäßig gestalteten, die logischen Folgerungen, Erläuterungen und Überlieferungen hatten den Glauben eher zu einer Willensdisziplin und sittlicher Tatkraft geformt, als ihn in Form des abso-

²¹ a. a. O., S. 31–33; vgl. dort S. 41–43.

²² Mischna, Traktat »Berachot«, II, 2.

²³ Vgl. bei *Karl Thieme*, oben Anm. 13.

luten Verharrens in Treue und Vertrauen, also in Form einer »Emuna« zu bilden²⁴.

Das dem Judentum zugrunde liegende Verlangen Gottes »So ihr mich von ganzem Herzen suchen werdet« (Jer 29, 11) hat sich während der jüdischen Geschichte weniger zu einem »Emuna«-artigen Idealgebilde eines totalen Vertrauensverhältnisses entwickelt. Vielmehr begegnet es jedoch in Form scharfsinniger Dialektik, tiefempfundenem und sozial institutionalisiertem Pflichtgefühl, sowie in Form der bewußten, gewollten und ausdrücklich verkündeten Anerkennung der bindenden, offenbarten Autorität Gottes und seiner Thora.

Sogar die mystischen Lehren und Lebensweisen im Judentum, die bis zum heutigen Tage im Chassidismus die kosmische Situation einer übersinnlichen Vereinigung zwischen Gott und des Menschen Seele erhoffen und aktiv in Gebet und Kontemplation erstreben, hatten die jüdische Glaubensweise nicht auf eine »Emuna« reduziert. Die Gestaltung des ganzen Lebenswandels im Lichte einer allumfassenden Innigkeit einerseits, und in der Form genau bestimmter Verordnungen, sowie geheimnisvoller und esoterischer Erlösungswege, welche kosmische Wirkungen unter gewissen Bedingungen hervorbringen oder aber auch verhindern und verschieben könnten, andererseits, diese Lebensgestaltung dürfte für die historische Entwicklung der jüdischen mystischen Glaubensweisen viel maßgebender gewesen sein, als der idealisierte Begriff einer »Emuna«, also eines spontanen, bedingungslosen Vertrauens auf einen persönlichen Gott. Bußübungen und Sünden-

²⁴ E. E. Urbach: Die religiöse Bedeutung der Halacha. Im Sammelbuch: Die Werte des Judentums. Tel Aviv 1953, S. 24–31 (Hebräisch), jetzt auch wieder abgedruckt in E. E. Urbach: Über Judentum und Erziehung. Jerusalem, 1967, S. 125–139 (Hebräisch).

bekenntnisse, Frohsinn und Gottesnähe, Wege, auf denen man sich in Exaltationen versetzen konnte, um auch so etwas zur Beschleunigung der Erlösung zu tun, Sehnsucht und Erlösungshoffnungen, kurz: eine umfangreiche quasi-Halacha der mystischen Glaubensweise hatte sich während der jüdischen Religionsgeschichte gebildet. Dabei ist eine präzise Art des religiösen Lebenswandels genau und peinlich zu befolgen²⁵. Es war also, und ist auch heutzutage eher die normierte Lebensweise als das Vertrauensverhältnis, das die zwei von Buber beschriebenen Glaubensweisen scheidet.

Trotz allem verliert Bubers Werk seine Bedeutung für den heutigen christlich-jüdischen Dialog keinesfalls; ganz im Gegenteil: eine kritische Betrachtung hilft uns Bubers Weg in seinem authentischen und korrekten Kontext zu erlernen²⁶. Aus dieser Sicht sollten wir die Einteilung in »Zwei Glaubensweisen« als ein subjektives, äußerst inhaltvolles Privaterlebnis Bubers verstehen und wenn möglich mitfühlen, wobei das von Buber benutzte Quellenmaterial eher der Erläuterung seiner Lebens- und Religionsphilosophie, oder wie es Ernst Simon viel genauer bezeichnet, seiner »jüdischen Sendung«, dienen könnte.

²⁵ Vgl. G. Scholem: Zur Kabbala und ihrer Symbolik. Zürich 1960, Kap. 2; auch: G. Scholem: Major Trends in Jewish Mysticism. N. Y. 1954 (1941), First Lecture pp. 1–39.

²⁶ Ernst Simon: Bubers Jüdische Sendung. In: Mitteilungsblatt, Tel Aviv. (XXXIII/29), S. 1–2; auch Ernst Simon: Martin Buber and German Jewry. In: Leo Baeck Inst.: Yearbook, Vol. III, London, 1958, S. 3 ff. Vgl. auch Hugo Shmuel Bergman: Martin Bubers dialogische Philosophie. In: FR XVI/XVII/1964/65, 61/64, S. 65 ff. Vgl. auch die grundlegende kritisierende Abhandlung von Carl Frankenstein: »Du und Nicht-Ich«. In: Stimmen der Zeit, Nov. 1966, Heft 11, Bd. 178, S. 356–370.

2 SALUT AN ISRAEL*

Ansprache von Msgr. John M. Oesterreicher, Direktor des Institute of Judaeo-Christian Studies, Seton Hall University/New Jersey, gehalten am 13. Mai 1970, anlässlich einer Feier des 22. Jahrestages der Gründung des Staates Israel**

Gertrud Luckner zum siebzigsten Geburtstag

Chaverim, Freunde!

Neulich stieß ich zufällig auf die folgenden Worte: »Die Sonne geht immer von selbst unter.« Die Äußerung wurde einem vor vielen Jahrhunderten lebenden Rabbi zugeschrieben, jedoch ohne Namen oder anderen Hinweis. Eine solche Beobachtung ist kaum außergewöhnlich; jeder kann sie anstellen, der Augen im Kopf hat. Wenn sie aber von einem jüdischen Weisen gemacht wird, dann muß ihre Bedeutung bestimmt über die allgemeine Erfahrung hinausgehen. Himmelskörper bewegen sich selbstverständlich ohne unser Zutun, jedoch nicht die göttlichen Gaben der Wahrheit, Gerechtigkeit und Liebe. Die Wahr-

heit stirbt, wenn sie nicht von Menschen bezeugt wird. Die Gerechtigkeit siecht dahin, wenn Menschen nicht das Rechte tun. Die Liebe verschwindet aus der Welt, wenn wir einander nicht in Liebe begegnen. Deshalb bin ich heute bei Ihnen: Um die Wahrheit über Israel zu bezeugen; um mein Teil dazu beizutragen, daß ihm Gerechtigkeit widerfahre und nicht minder, daß man ihm Liebe entgegenbringe, das heißt, daß Menschen um dieses erstaunliche und seltene Land besorgt seien.

I Sicher werden manche Leute sagen, daß meine Anwesenheit hier nichts als ein politisches Schaustück sei. Jedenfalls hat man mich bei früheren Anlässen, wenn ich mich für Israel einsetzte, so gescholten. Der Konflikt im Nahen Osten sei eine rein politische Angelegenheit, behaupten die Kritiker, und Politik sei nicht Sache eines Priesters.

Aus dem Englischen übersetzt von Helga Croner.

** Die Versammlung war vom Westchester-Putnam-Council der Bnai Brith einberufen worden.

Als Diener Gottes und der Menschen kann ein Priester schwerlich ein linientreues Parteimitglied sein. Sobald es sich aber um Fragen von Recht oder Unrecht, Leben oder Tod, Liebe oder Haß handelt, dann sind diese durchaus Angelegenheiten, die einen Priester angehen.

Ich könnte die Beispiele vieler Bischöfe und Priester anführen, um meinen Einsatz zu verteidigen, will aber im Augenblick nur einen, nämlich Kardinal Wyszyński, den Primas von Polen, nennen. Auf eine schriftliche Anfrage über eine Predigt, in der er angeblich den Staat Israel befürwortet habe, erklärte der Kardinal, daß er tatsächlich in der St. Annen-Kathedrale am 6. Juni 1960 eine solche Predigt gehalten habe. Er hob ausdrücklich hervor, daß er diese Stellung anläßlich einer Ansprache über Papst Pauls Enzyklika *Populorum Progressio*, »Über den Fortschritt der Völker«, vertreten habe. Er fuhr dann fort:

Ich versichere Ihnen, daß ich seit vielen Jahren der Ansicht bin, das Volk Israel verdiene einen eigenen, unabhängigen Staat. Die ungeheuren Verdienste dieses Volkes um die Erhaltung des Glaubens an den Einen Gott, sein großer Beitrag zur religiösen Kultur und sein Bedürfnis, das eigene Bildungsgut zu fördern – dies alles verlangt nach (einer solchen Unabhängigkeit). Deshalb begrüßten wir alle nach dem Krieg die Nachricht von der Errichtung eines unabhängigen Staates Israel mit Freuden. Besonders heute geben wir polnischen Katholiken der Unabhängigkeit Israels unsere volle Unterstützung. Wir beten darum zu unserem gemeinsamen Vater im Himmel.¹

Dies war eine tapfere Darlegung, denn sie wurde zu einer Zeit gemacht, als die kommunistische Regierung Polens den »Zionismus« zu einem niederträchtigen Verbrechen, dem des Verrats, erklärt hatte. Ich muß aber gleichzeitig betonen, daß Kardinal Wyszyński kein wilder Revolutionär, sondern ein treuer Mann der Kirche ist. Trotzdem werden manche Kritiker unbeeindruckt von seiner Offenheit bleiben. Sie werden sagen, daß ein Priester nie Partei ergreifen, daß er weder für Israel noch für die Araber sein dürfe, daß er immer neutral bleiben und im Streit um den Nahen Osten über der Sache stehen müsse. Diese Art von Neutralität ist weder weise noch moralisch, noch realistisch. Angenommen, ich wäre in der Gesellschaft zweier Kinder, die gerade anfangen, rechnen zu lernen – wobei ich natürlich die einfache Arithmetik meine und nicht die »neue Mathematik«. Setzen wir weiter voraus, daß das eine Kind sagen würde: »Zwei Menschen und zwei Menschen macht sechs Menschen«, und das andere darauf antwortete, »Nein, zwei Menschen und zwei Menschen macht vier Menschen«. Was sollte ich dann tun? Etwa eine neutrale Stellung, eine Mittelposition einnehmen und den Kindern sagen: »Ihr habt beide unrecht; zwei Menschen und zwei Menschen macht fünf Menschen«? Das wäre nicht nur närrisch, sondern verderblich. Meine »Mittelposition« wäre selbstverständlich ein mathematischer Fehler, aber sie würde vor allem den Geist und das Vertrauen der Kinder schädigen; ja, sie würde an der moralischen Struktur des Weltalls rütteln. Meine christlichen Kritiker lassen sich aber nicht so leicht ins Wanken bringen. Sie bestehen darauf, daß ein Priester objektiv sein müsse. Ich stimme mit ihnen überein, sofern objektiv »ehrlich«, »wirklichkeitsnah« bedeutet. Wenn aber »Überdersachestehen«, »Jedengefühlsbarsein«

gemeint ist, dann muß ich widersprechen. Ein Priester – im Grunde genommen, jeder Mensch – darf sich nicht von seinen Gefühlen beherrschen lassen, aber er kann ein Problem nicht in der Weise einer Denkmachine betrachten.

Vor kurzem wurde ein siebenunddreißig Jahre alter Mann, der an einer Lungenentzündung erkrankt war, in ein Krankenhaus in Phoenix, Arizona, eingeliefert. Er wurde gesund, als er aber seine Rechnung bekam, wurde ihm nicht nur die Behandlung seiner Krankheit berechnet, sondern auch die Benutzung des Entbindungs- und Säuglingszimmers. Auf der Rechnung war vermerkt, daß der junge Mann ein kleines Mädchen zur Welt gebracht habe. Die Spitalverwaltung war äußerst verlegen und schob die Schuld auf den Computer.² Ich bezweifle durchaus nicht, daß das der Fall war. Das aber ist es, was »Losgelöstsein« zustande bringt. Die sogenannte Denkmachine denkt eben nicht, sie macht daher keinen Unterschied zwischen Vätern und Müttern, Terroristen und Opfern, Kriegsverschwörern und denen, die sich gegen Angriffe wehren. Nein, ich möchte kein Computer, kein Golem, kein künstlicher Mensch ohne Herz sein.

In diesem Sinne begrüße ich Israel. Der Verstand allein kann die geistige Größe des so kleinen Landes nicht fassen. Nur das Herz kann verstehen, daß es eine göttlich gewollte Verbindung zwischen dem jüdischen Volk und jenem Stück Erde gibt, das seit Jahrhunderten Palästina, das heißt Land der Philister, genannt wird. Israel ist aber nicht das Land der Philister. Die alten Philister, die nicht abließen, die Israeliten von ehedem zu quälen, sind längst nicht mehr, während die heutigen Israelis das Gegenteil von »Philistern« im übertragenen Sinne des Wortes sind. »Philister« sind jene Menschen, die nicht genügend Feingefühl haben, um wahrzunehmen, daß ein paar Hektar Land geistigen Wert haben können. Für Juden aber – nicht nur die in Israel leben, sondern für Juden überall – ist *Eretz Israel* wie ein Acker, auf den Gott den Samen seiner Liebe gestreut hat; gleichsam ein Sakrament, ein Brunnen der Gnade, ein Quell, der die Seele erneuert.

Ich will aber Israel nicht in allgemeinen Wendungen beschreiben, sondern erklären, warum ich meinen persönlichen Gruß bringe. Die Gründe für meinen Salut sind zwar Gründe des Herzens, das bedeutet aber nicht, daß sie vernunftwidrig sind. Ich habe ihrer viele im Sinne, hier aber kann ich nur von zweien sprechen.

II Der erste Grund ist, daß Israel ständig mißdeutet und verleumdet wird. Es gewinnt alle Kriege, aber wird um den Sieg geprellt. Seine vielen Erfolge und Triumphe, trotz scheinbar unüberwindlicher Hindernisse, haben ihm nicht den Respekt der Völker eingebracht. Im Gegenteil, man beneidet und verachtet Israel; man züchtigt es in unbarmherziger Weise und rügt es ohne Anlaß. Ich behaupte keineswegs, daß die Israelis ein Volk von Engeln seien; daß sie keine Fehler haben oder nie etwas Unrechtes getan hätten; daß alle ihre Maßnahmen untadelig seien. Sie sind fehlbar wie andre Menschen, man straft sie aber selten für ihre Fehler, sondern vielmehr für die Treue zu ihrer Berufung, für das Beharren auf ihrer Existenzberechtigung.

Wir alle wissen, daß Juden und Araber in Israel täglich bedroht, oft verletzt oder getötet werden. Natürlich wehrt sich die Regierung Israels dagegen, daß man ihren

¹ S. *Na Antenie*, VIII, 83 (London, Februar 1970), S. 36.

² *New York Times*, 12. April 1970.

Bürgern das Leben nimmt und die staatliche Existenz gefährdet. Patrick Brogan von der Londoner *Times* schreibt, man müsse es den Israelis hoch anrechnen, daß es bei ihren Abwehrmaßnahmen »keine Hinrichtungen gegeben hat. Die Engländer haben Terroristen in Irland, Palästina und Zypern gehängt. Der europäische Imperialismus hatte immer eine mörderische Strähne, die Israelis sind noch frei davon. Man sprengt statt dessen Häuser in die Luft.«³

Natürlich ist es kein Vergnügen, wenn das eigene Haus zerstört wird, weil man einem Terroristen Obdach gewährt hat; es ist hart, sogar qualvoll; aber es ist menschlicher als gehängt oder erschossen zu werden. Israel wird aber nicht für seine relative Milde gelobt, nämlich dafür, daß es die Todesstrafe abgeschafft hat. Man klagt es immer wieder an, Gefangene zu foltern. David Pryce-Jones, ein anderer englischer Journalist, ist mehreren solcher Beschuldigungen nachgegangen und fand keine einzige, die glaubwürdig war. Er berichtet zum Beispiel von einem Besuch im Gemeindehaus von Gaza, wo man ihm von einem sechzehnjährigen Schüler erzählte, der von Israelis mit einer brennenden Zigarette gefoltert worden sei. Als Herr Pryce-Jones den Ankläger, der behauptete, die Verbrennungen gesehen zu haben, nach dem Namen des Jungen fragte, erklärte der Mann, er habe den Namen vergessen. Der Junge sei aber als »Gefangener Nr. 11« bekannt gewesen. Herr Pryce-Jones warf ein, daß man israelischen Gefangenen nie Nummern gäbe, sondern sie stets bei Namen nenne. Der Ankläger war natürlich betroffen, und eine Zeitlang herrschte völliges Schweigen im Büro des Bürgermeisters von Gaza.⁴

III All solche Widerlegungen haben jedoch die Beschuldigungen und Gerüchte nicht zum Schweigen gebracht. Vor einiger Zeit beschloß »Amnesty International«, eine in England beheimatete Privatorganisation, die angebliche Gefährdung von Arabern zu untersuchen, die wegen des Verdachts, mit Terroristen zusammengearbeitet zu haben, in israelischen Gefängnissen gehalten wurden. Dieses scheinbar mitfühlende Unterfangen war seltsam, denn der Zweck von »Amnesty International« ist, Gewissensgefangenen, also Menschen, die ihres Glaubens oder ihrer politischen Überzeugung wegen inhaftiert sind, zu helfen. Bei jenen Arabern aber, die im Gewahrsam der israelischen Behörden waren oder sind, handelt es sich nicht um Menschen, die andere Ansichten vertreten als die Regierung von Israel, sondern um solche, die Gewaltakte, sogar Mord verübt oder ihnen Vorschub geleistet haben, oder jedenfalls unter einem solchen Verdacht standen.

Es war wenig ruhmreich für »Amnesty International«, daß es den tatsächlichen »Gewissensgefangenen«, nämlich den in arabischen Ländern – zum Teil im Gefängnis – verbliebenen Juden, die in Elend und ständiger Angst leben, kaum Beachtung schenkte. Die arabischen Behörden verboten einfach solche Untersuchungen. Das einzig aufrichtige Verhalten von »Amnesty International« wäre gewesen, von allen Erhebungen in die Handhabung der Justiz im Nahen Osten Abstand zu nehmen. Da die Vertreter von »Amnesty International« dies nicht taten, muß man annehmen, daß sie mit zweierlei Maß messen, einem für Araber und einem für Juden.

1968 entsandte »Amnesty International« eine Dreier-

kommission nach dem Nahen Osten. Die drei Herren machten sogar mehrere Reisen nach Israel und in die arabischen Länder und interviewten gegenwärtige und frühere arabische Gefangene. Nach einem solchen Besuch in Israel schrieb Martin Ennals, Generalsekretär von »Amnesty International«: »Wir sind dem Gefängnis-kommissar und seinem Personal äußerst dankbar für ihre Zeit, Gefälligkeit und Gastfreundschaft. Man hat uns alle Gelegenheit gegeben, jene Leute zu sehen, die wir zu sehen wünschten...«⁵ Das Komitee stellte in den arabischen Ländern eine Reihe von Beschwerden früherer Gefangener über Folterungen seitens israelischer Gefängniswärter zusammen. Es behauptete sogar, fotografisches Beweismaterial zu besitzen, was meiner Ansicht nach reiner Unsinn ist. Eine Fotografie kann zwar Narben eines Hiebs aufzeigen, aber nicht wer ihn verabfolgt hat.

Im Mai 1969 unterbreitete »Amnesty International« der Regierung von Israel einen vierteiligen Bericht. Drei der Abschnitte enthielten undokumentierte Beschuldigungen über Mißhandlungen, die von ungenannten Klägern gemacht wurden. Im vierten wurden die Beschwerden von fünfundzwanzig Arabern vorgetragen, die in Haft gewesen waren und nach ihrer Freilassung Israel verlassen durften. Die Regierung bot an, diese Fälle zu untersuchen und den Prozeß in Anwesenheit der Kläger zu führen, denen man freies Geleit nach Israel und zurück versprach und die von ansässigen Anwälten ihrer Wahl vertreten werden sollten. Gleichzeitig gab die israelische Regierung durch den Polizeiminister die eindeutige Erklärung ab, daß sie keinerlei Folter oder körperliche Mißhandlung dulde.

Die Regierung Israels wies jedoch die Forderung zurück, daß die Untersuchung, statt von israelischen Justizbehörden, von einem internationalen Gremium durchgeführt werde. Einer der Gründe für Israels entschiedenes Nein ist in einem Leitartikel der *Jerusalem Post* enthalten:

Eingestandene Terroristen arbeiten nicht nur mit Bomben und Granaten, sondern mit großen und kleinen Lügen, ja Verleumdungen, und die sind keineswegs die wirkungslosesten Waffen. Es wäre sinnlos, ihnen ein »neutrales« internationales Forum anzubieten, vor dem sie ihr »Recht«, den Staat Israel zu zerstören, ausposaunen könnten.⁶

Wie verhielt sich »Amnesty International« zu Israels Weigerung? Es marschierte in die öffentliche Arena. Man hätte die Veröffentlichung seiner Forderung nach einer internationalen Untersuchung – obwohl sie unverschämt war – noch als Zeichen des Mißtrauens gegen Israels Gerichtswesen abschreiben können. Aber »Amnesty International«, oder vielmehr der britische Sektor unter ausdrücklicher Mißbilligung des amerikanischen Zweiges, ging noch weiter. Es sandte den gesamten Bericht mit all seinen unbewiesenen Behauptungen über Folterungen und seine unüberprüften Greuelgeschichten an die Presse. Dabei handelte es sich nicht um ein Versehen überlasteter Beamter oder um einen *faux pas* gegen die Regeln des fair play. Es handelte sich um eine Anklage gegen Israel in den Augen derer, die mit den Tatsachen nicht vertraut oder so naiv sind, alles, was gedruckt wird, für wahr zu halten.

IV Welcher Irrweg des Verstandes hat eine so ehrbare Organisation wie »Amnesty International« veranlaßt, sich zu

³ »Israel's Endless War Against Insurgency«, *The Times*, 18. November 1969.

⁴ »Israel's Arab Captives«, *The Sunday Telegraph*, 21. Dezember 1969.

⁵ Zitiert von David Pryce-Jones, a. a. O.

⁶ 5. April 1970.

einer Anklage gegen Israel herabzulassen? Zu einer Anklage, für die es kein anderes Beweismaterial als die Worte seiner erklärten Feinde gibt und das, was ich fotografischen Unsinn nennen würde? Wie kommt es, daß der französische Staatspräsident die Dreistigkeit hatte, Israel einen rassistischen Staat zu nennen, ohne davon Notiz zu nehmen, daß Rassenfanatismus sein Dasein der böartigen Doktrin des Franzosen Graf Gobineau verdankt, nach dessen Ansicht einzig die sogenannte arische Rasse zur Führung der Welt bestimmt war?⁷ Welche Geistesverdringung veranlaßt die arabischen Staaten – die alle in ihrer heutigen Gestalt Gebilde der gestrigen Kolonialmächte England und Frankreich sind –, Israel einen Vorposten des westlichen Imperialismus zu nennen?

Welche Verzerrung des Urteils gestattet Sowjetrußland, das seit dem Zweiten Weltkrieg sein Gebiet nicht nur auf Kosten der ihm entfremdeten baltischen Staaten, sondern auch auf die seines Alliierten Polen ausgedehnt hat – von der Besetzung Ostdeutschlands, Ungarns und der Scharmützel mit China ganz zu schweigen –, Israel imperialistisch zu nennen? Ist Rußland nur unehrlich oder das Opfer einer merkwürdigen Geistesverwirrung, da doch der Grund für seine Intervention im arabisch-israelischen Konflikt – anfänglich mit den allermodernsten Waffen, jetzt aber auch mit aktiver Beteiligung seiner Piloten – nicht Zuneigung zu den Arabern ist, sondern vielmehr der Wille, den Nahen Osten zu beherrschen? Ich weiß es nicht. Eines aber ist klar, die Verachtung der Selbstgerechten macht Israel zum Hiob unter den Völkern. Ich stehe nicht an zu behaupten, Israel – von vielen geschmäht und gemieden, von anderen verachtet – trage Züge des leidenden Gottesknechts. Wenn dem so ist – und ich persönlich bin fest davon überzeugt –, was kann ein Anhänger Jesu, des großen Dienenden, dann anderes tun, als Israel zu lieben und es liebend grüßen?

Kritiker werden mich für nicht ganz bei Verstand halten, wenn ich Israel – das kriegstüchtige, industriell blühende, landwirtschaftlich überragende, künstlerisch schaffende, in der Pädagogik führende, kurz das moderne Wunder Israel –, wenn ich dieses Israel mit Hiob vergleiche, dem Leidgeprüften, dem einsamen, schmerzgebeugten Diener Gottes. Ich gebe zu, daß die Polarität von Sieg und Niederlage, Ehre und Verachtung ein Paradox ist, das Paradox des modernen Staates Israel, wie es das Paradox der ganzen Geschichte des Volkes Israel ist. Nichtsdestoweniger ist es wahr.

V Es gibt einen zweiten Grund – beinahe das Gegenteil des ersten – für meinen Salut an Israel: Sein Dienst an der Menschheit, seine Arbeit in den Entwicklungsländern. Von 1958 bis 1968 haben über zweitausend israelische Ärzte, Techniker, Bewässerungsspezialisten, landwirtschaftliche Instrukturen und Wissenschaftler aller Art in zweiundsechzig Ländern Afrikas, Asiens, Südamerikas und des Mittelmeerbereichs gearbeitet. Während der gleichen Periode haben mehr als zehntausend Studenten aus achtzig Ländern in Israel ihre Ausbildung auf den verschiedensten Gebieten bekommen. Dieses Training ist dazu gedacht, Führerpersönlichkeiten heranzubilden, die fähig sind, Projekte zur Entwicklung ihres eigenen Landes selbst durchzuführen.

Die genannten Zahlen sind nicht rein statistisch, sie erzählen eine Geschichte und sprechen von einer Methode, die die Israelis »integrated project«, Einheitsplanung, nen-

nen. Während der israelische Arzt, Landwirt oder Ingenieur mit seinem Team im fremden Land arbeitet, um die dortigen Ärzte, Landwirte und Ingenieure mit den Methoden bekannt zu machen, von denen beide Teile wissen, daß sie benötigt werden, studieren junge Menschen desselben Landes das gleiche Gebiet in Israel selbst (oder, falls notwendig, in ihrem eigenen Land unter Israeli-Instrukturen). Zweck und Wirkung dieser Methode sind, das Entwicklungsland unabhängig zu machen, es sozusagen der fremden Hilfe zu entwöhnen. Die Israeli-Experten beschreiben ihre Rolle als »dienen, lehren, fortgehen«. Wenn sie das Land verlassen, lassen sie es nicht im Stich, denn ein einheimisches Team steht zur Übernahme bereit.

Der genannte Grundsatz, »dienen, lehren, fortgehen«, wurde von dem Israeli Augenspezialist Isaac C. Michaelson geprägt. Augenärzte aus Israel haben in Monrovia, Tanzania, Malawi und Ruanda gearbeitet, haben Kliniken gebaut und Blinden das Augenlicht wiedergegeben. Sie haben über siebentausend größere Operationen unternommen und über 250 000 Patienten untersucht. Weitere Ärzte und Schwestern arbeiten in Burundi, Äthiopien, Ghana, Mali, der Republik Kongo und Upper Volta.⁸

Ein besonderes Merkmal der Arbeit Israels in und mit Entwicklungsländern ist das Fehlen aller politischen Drahtzieherei. Die Israeli Lehrer bringen diesen Ländern keinerlei Revolutionsrezept, noch predigen sie eine soziale oder politische Philosophie. Sie leben einfach die Lehre der Gerechtigkeit, Gemeinschaft und Zusammenarbeit. Als Israel 1968 den zehnten Jahrestag seiner internationalen Zusammenarbeit feierte, sprach Golda Meir, als früherer Außenminister, zu einer distinguierten Versammlung von Israelis, unter denen sich vor allem auch jene Boten der Anteilnahme und des Mitfühlens befanden. Sie nannte sie Israels Adel.

Ich muß noch eine weitere Bemerkung der jetzigen Premierministerin bei der gleichen Gelegenheit anführen. »Ich danke Gott für den Erfolg der Verteidigungskräfte Israels, und ich sage: Gesegnet ist das Volk, das eine Armee wie die unsre hat!« Das wäre an sich nicht sonderlich bemerkenswert. Aber sie fuhr fort:

»Aber weit mehr gesegnet ist das Volk, das, wenn es auch nur dank der Wachsamkeit dieser Armee lebt, trotzdem diese andere Armee erhalten kann, die hier heute abend vertreten ist. (Sie meinte die in der internationalen Arbeit Stehenden, die Lebensretter, Wiederhersteller der Gesundheit, Erneuerer des Bodens, Erwecker des Gemeinschaftssinns und der Gemeinschaftsarbeit.) Dies ist das wahre, unverzerrte Bild Israels.«⁹

Das unentstellte Bild Israels. Lassen Sie mich Golda Meir nochmals zitieren:

»Nicht mit dem Bleistift in der Hand, nicht mit Hilfe eines Computers beschlossen wir, den Weg internationaler Zusammenarbeit zu betreten. Wir führten nicht Buch über das, was wir gaben und was wir erhielten; es wurde keine Bilanz gezogen, die zeigte, ob sich das Geschäft bezahlt mache oder nicht.«¹⁰

⁸ S. unter anderem: *Israel, an Experience in Development* (Jerusalem: Division of Information, Ministry of Foreign Affairs, 1968), S. 34–38.

⁹ »Ten Years of International Cooperation«, *The Jerusalem Post*, Sonderbeilage, 14. August 1968.

¹⁰ a. a. O.

⁷ Das Buch, in dem Gobineau diese Doktrin aufstellt, ist: *Essai sur l'inégalité des races humaines*.

Dies sind Worte wahrer Großzügigkeit, sie sind tief religiös, wahrhaft jüdisch und eine Herausforderung an Christen und Muslims. So ist auch das ganze Unternehmen. Viele afrikanische Staatsmänner scheinen Israels Hilfeleistung so zu sehen.

Im Frühjahr 1966 besuchte der verstorbene Premierminister Levi Eschkol mehrere afrikanische Länder auf einer »Reise der Brüderlichkeit«. Er wurde von einer Reihe politischer Führer willkommen geheißen, von denen ich hier nur zwei anführen möchte. Präsident Senghor von Senegal sagte bei seiner Begrüßungsrede unter anderem:

»Es gibt Dinge in Israel, die ich gern bald sehen möchte: einen Kibbutz – meiner Ansicht nach die wunderbarste soziale Entwicklung unserer Zeit – und die Botschaft der Propheten. Ich habe diese Botschaft seit Jahren gelesen, über sie meditiert, nicht nur in griechischen und lateinischen Texten; ich habe sie auch übersetzt. Die Unvollkommenheit aller Übertragungen wird mir immer klarer. Ich möchte dort stehen, wo die Propheten kündeten, und ich bin sicher, daß ich, selbst ohne hebräische Kenntnisse, die Atmosphäre fühlen und so lernen werde, die Bibel besser zu verstehen.«¹¹

Präsident Tubman von Liberia machte seine Begrüßungsansprache zu einem Appell für Israels Existenzberechtigung und für den Frieden der Welt. Zum ersten Anliegen hatte er folgendes zu sagen: »... es ist unsere heiligste Pflicht (den Menschen aller Nationen das Recht auf Freiheit) zu garantieren und, wenn dies einmal erreicht ist, es zu hegen, zu bewahren und zu beschützen gegen mutwillige und ungerechtfertigte Angriffe.« Über »Frieden überall« fügte er hinzu: »Zwischen Judentum und Christentum sollte keinerlei Konflikt bestehen, denn Jesus Christus, den die Christen Sohn Gottes nennen, ist selbst Jude.«¹²

VII Hierzulande sprechen wir von »Auslandshilfe«. Israel nennt seine Unterstützung anderer Länder »Internationale Zusammenarbeit«. Gehe ich fehl in der Annahme, daß dieser Ausdruck höchstes Feingefühl für die Empfindungen eines jungen Volkes bekundet? Die Israelis werden oft selbstbewußt oder unfreundlich gescholten. Das stimmt zwar nicht mit meinen eigenen Erfahrungen überein; aber lassen Sie uns selbst annehmen, daß die Israelis

¹¹ *A Journey of Brotherhood* (Jerusalem: Division of Information, Ministry of Foreign Affairs, 1966), S. 6.

¹² a. a. O., S. 11.

im täglichen Leben es manchmal an Zuvorkommenheit fehlen lassen. Ist das wirklich wichtig? Der bloße Name »Internationale Zusammenarbeit« beweist, daß sie ein Volk von viel tiefergehender, außergewöhnlicher Höflichkeit sind, ein Volk, das Herz hat. Welch ein Verlust für die Menschheit wäre es, wenn die Tollheit von ein paar arabischen Führern ein erneutes Massenmorden herbeiführen sollte!

Sollten die arabischen Heere, mit Rußlands Hilfe, Israel – Gott behüte! – von der Landkarte streichen, so würde im Nahen Osten keineswegs Frieden einkehren. Ich wage die Voraussage, daß sich dann die arabischen Staaten, so furchtbar die Vorstellung auch sein mag, untereinander bekämpfen würden. El Fatah würde gegen Sowjetrußland kämpfen, Sowjetrußland gegen El Fatah; das Ende würde ein Strom von Blut sein oder, um das Bild zu ändern, ein Friedhof von solchen Ausmaßen, wie ihn die Menschheit noch nie gesehen hat.

Israels Zukunft liegt offensichtlich in der Hand der Israelis, der Regierung, der Armee und der Bevölkerung. Mögen sie so weise sein, wie sie tapfer sind. Israels Zukunft liegt aber auch zum großen Teil in den Händen seiner Freunde. Das ist schließlich der Anlaß unseres Zusammenkommens hier. Es genügt nicht, Versammlungen beizuwohnen, um einen Gruß an Israel zu richten. Wir müssen jeder von uns alle Anstrengungen machen, um andere für Israels Seite zu gewinnen.

Ich brauche wohl kaum besonders zu betonen, daß Israels Zukunft in der Hand Gottes liegt. Darf ich denn mein Grußwort mit einem von Israels alten Psalmen beschließen? Er war ursprünglich ein Gebet für den König in Kriegszeiten; er kann aber auch als Gebet für Volk und Staat in Zeiten der Hochspannung, Angst und Erwartung dienen:

Ya 'necha Adonay beyom tsarah

Der Herr erhöhe dich am Tage der Not,
der Name des Gottes Jakobs möge dich stärken.
Er sende dir Beistand aus dem Heiligtum,
und von Zion aus stütze er dich.
Er gedenke all deiner Opfer,
und dein Brandopfer nehme Er gnädig an.
Er gebe dir nach deines Herzens Wunsch
und erfülle all deine Pläne.
Dann wollen wir jauchzen über deinen Sieg
und unser Panier im Namen Gottes erheben.
Der Ewige erfülle all dein Verlangen.

3 Antizionismus, Antijudaismus und christlicher Antizionismus

Von Abbé Kurt Hruby, Professor am L'Institut Catholique/Paris und Dozent am Päpstlichen Bibelinstitut/Rom

Der Sechstagekrieg im Jahre 1967 hat das Repertoire der Judenfeindschaft um ein neues Element bereichert, den Antizionismus.

Diese einleitende Bemerkung wird als völlig unberechtigte Schematisierung und Verallgemeinerungstendenz gewiß auf heftigen Protest stoßen. Es soll übrigens zugestanden

werden, daß sie der Nuancierung bedarf und weniger einer grundsätzlichen Erwägung als einer empirischen Feststellung entspringt. Es sei nicht in Abrede gestellt, daß man theoretisch sehr gut Antizionist sein kann, ohne sich irgendwie mit den Thesen des klassischen Antisemitismus zu identifizieren. Als Beweis dafür können in er-

ster Linie die antizionistischen Juden angeführt werden, allerdings mit einer einschränkenden Bemerkung: Es hat zu allen Zeiten auch das Paradoxon des jüdischen Antisemitismus gegeben. Um etwas begriffliche Klarheit zu schaffen, wollen wir vorerst einmal die Zusammenhänge zwischen Judentum und Zionismus etwas näher untersuchen.

Judentum und Zionismus

Wenn wir heute das Wort »Zionismus« gebrauchen, so umschreibt es einen eindeutigen Begriff, nämlich die um die Jahrhundertwende von dem Wiener jüdischen Journalisten Dr. Theodor Herzl mit dem Ziel ins Leben gerufene Bewegung, dem jüdischen Volk eine nationale Heimstätte in Palästina zu sichern und ihm so ein Element wiederzugeben, das ihm nach Ansicht der berufenen Vertreter der zionistischen Thesen fehlt, um eine normale Existenz führen zu können.

Die Beweggründe, die zur Gründung der modernen zionistischen Bewegung geführt haben, sind allseits bekannt¹. Das auslösende Element war in erster Linie die *Dreyfus-Affäre* in Frankreich (Theodor Herzl verfolgte den Dreyfus-Prozeß als Berichterstatter der Wiener »Neuen Freien Presse«), die Feststellung des Scheiterns der mit der bürgerlichen Emanzipation im Gefolge der französischen Revolution aufgetretenen und im Laufe des 19. Jahrhunderts dann immer stärker gewordenen Hoffnung auf totale oder doch zumindest sehr weitgehende Assimilation des jüdischen Bevölkerungsteiles an die nichtjüdische Umwelt.

Doch läßt sich die moderne zionistische Bewegung weder verstehen noch erklären ohne eine im jüdischen Volk stets lebendig gebliebene Zionshoffnung. Dr. Herzl, der persönlich dem traditionsgebundenen Judentum fernstand, hat nicht bewußt an sie angeknüpft, mußte sie aber doch zur Kenntnis nehmen, als sich die in der Tradition verwurzelten jüdischen Massen Osteuropas heftig gegen den Vorschlag, ein jüdisches Nationalheim in Uganda zu errichten, zur Wehr setzten. Was für einen assimilierten Juden aus Wien oder Budapest eine realistische Lösung bedeutet hätte, stand für einen osteuropäischen Juden überhaupt nicht zur Debatte: Es lag für ihn im Sinn der gesamten jüdischen Geschichte, daß für das jüdische Volk nur ein einziges Land als Nationalheim in Betracht kam, und das war Palästina. Um das zu verstehen, müssen wir auf die biblischen Zusammenhänge zurückgreifen.

Nach der biblischen Darstellung besteht ein innerer, ursächlicher Zusammenhang zwischen drei Gegebenheiten: der *Erwählung Israels*, der *Gesetzgebung* und der *Landverheißung*. Seinem unerforschlichen Heilsplan zufolge hat sich Gott ein Volk unter den Nationen der Erde erwählt, damit es sein Zeuge sei; er hat diesem Volk am Sinai seinen Willen in Form seiner Gebote kundgetan und hat ihm den Besitz des Landes Kanaan verheißen, damit es dort und nicht anderswo nach seinen Geboten lebe. Die normale Existenzform des jüdischen Volkes ist somit innig mit dem Leben in diesem Lande verknüpft, in dem dann ja auch Gott, um es mit der Bibel zu sagen, »mitten unter den Israeliten seine Wohnung aufgeschlagen hat« (2 Mos 29, 45). So gilt dann auch der rabbinischen Überlieferung das Wohnen im Israellande als eines der Gebote der Thora, der Gotteslehre.

Was nun die Vertreibung Israels aus seinem Lande angeht, so ist sie, ebenfalls nach der Bibel, die Strafe für die

Untreue des Volkes gegen Gottes Gebot (vgl. 3 Mos 26 und 5 Mos 28). Doch ist diese Strafe zeitlich begrenzt, und Gott wird sie widerrufen und das Volk in sein Land zurückführen, sowie es zu ihm zurückkehrt und seine Satzungen beobachtet. Wohl sieht dann die rabbinische Tradition im Exil auch ein positives Element, da es der Zeuenschaft Israels für Gott und sein Gesetz einen größeren Aktionsradius sichert, aber auch in dieser Sicht kann es sich bloß um einen vorübergehenden, zeitlich begrenzten Zustand handeln.

Durch die Jahrhunderte des Exils hindurch hat das jüdische Volk nicht aufgehört, auf die Rückkehr aus dem Exil und die Wiederherstellung des alten Zustandes zu hoffen. Die ganze Gebetsliturgie legt davon ein beredtes Zeugnis ab:

Laß ertönen die große Posaune zu unserer Erlösung, und erhebe du das Banner, um das sich sammeln und einigen unsere Verbannten. Einige uns und sammle uns von den vier Enden der Welt,

lesen wir in dem dreimal des Tages zu verrichtenden Achtzehngebet. Oder:

Nach Jerusalem, deiner Stadt, kehre in Barmherzigkeit zurück, und richte deinen Wohnsitz in ihr auf, wie du es verheißen hast . . .

Mögen unsere Augen sehen, daß du zurückkehrst nach Zion in Barmherzigkeit . . .

Diese Hoffnung war so stark, daß sie sich weitgehend mit den messianischen Erwartungen identifizierte. Nach dem größten jüdischen Gesetzeslehrer des Mittelalters, *Moses Maimonides*, wird ja die messianische Zeit hauptsächlich am *Kibbuz galujot* zu erkennen sein, an der »Sammlung der Zerstreuten«, und an der Tatsache, daß Israel in Frieden in seinem Lande wohnt und die Gebote der Gotteslehre erfüllt.

Wie es nun auch bibelkritisch und historisch gesehen um die Etappen bestellt sein mag, innerhalb derer der enge Zusammenhang zwischen dem jüdischen Volk und seinem Land mehr und mehr Gestalt angenommen hat, so handelt es sich dabei jedenfalls um eine existentielle, durch eine lange Entwicklung bekräftigte und erhärtete Tatsache, die man auch bei einer aktuellen Betrachtung des Problems nicht außer acht lassen und einfach in den Bereich der Mythologie verbannen kann. Selbst losgelöst vom rein religiösen Hintergrund gehört das Bewußtsein vom Zusammenhang zwischen dem jüdischen Volk und seinem Land zu den feststehenden Komponenten der jüdischen Existenz, ohne die eine objektive Beurteilung der gegenwärtigen Entwicklung nicht möglich ist. Und bevor man äußere Kriterien heranzieht, ist es recht und billig, sich zuerst einmal darüber klarzuwerden, wie sich die Dinge von innen her, das heißt vom Standpunkt des jüdischen Geschichtsbewußtseins her darbieten. Die moderne Entwicklung, die 1948 auf dem Hintergrund des entsetzlichen Geschehens zwischen 1939 und 1945 zur Gründung eines jüdischen Staates in Palästina führte, wird jüdischerseits ständig von diesem Geschichtsverständnis getragen, das natürlich unter dem Einfluß der Ereignisse bedeutend erstarkt ist. Die moderne »zionistische« Phase läßt sich somit nicht loslösen von der traditionellen Zionshoffnung des jüdischen Volkes.

Was nun die politischen Gegner der zionistischen Realisation in Israel, die heute hauptsächlich im marxistisch orientierten Lager zu finden sind, ins Treffen führen, ist, daß es abwegig sei, aufgrund eines derartigen Geschichts-

¹ Vgl. FR XIII/1961, 50/52, S. 27 f.
(Alle Anm. d. Red. d. FR.)

bewußtseins nach fast 2000 Jahren ein Land, das inzwischen von einem anderen Volk besiedelt wurde, mit »kolonialisatorischen und imperialistischen Methoden« unter Mißachtung der Rechte der jetzigen Bewohner neuerdings in Besitz nehmen zu wollen. Diese These hat seit dem »Sechstagekrieg« dadurch neuen Auftrieb bekommen, daß man jetzt Israel, das durch die Kriegsläufe zur Okkupation von Cisjordanien gezwungen wurde, auch noch »annexionistischer Tendenzen« beschuldigt.

Somit liegen also die Wurzeln des heutigen Antizionismus vor allem auf *politischer Ebene*, und die Verurteilung des Zionismus erfolgt aufgrund einer ganz bestimmten politischen Analyse. Nun kennt man zur Genüge die Macht von Schlagworten in einer auch in dieser Hinsicht weitgehend »mechanisierten« Zeit. (Man denke nur an die nationalsozialistische Propaganda, die weitgehend mit solchen Schlagworten und den dadurch hervorgerufenen emotionalen Effekten gearbeitet hat.) So ist es auch müßig, sie auf ihren Wahrheitsgehalt hin zu untersuchen. Wir möchten nur, zum besseren Verständnis des ganzen Fragenkomplexes, kurz auf einige Tatsachen hinweisen, die bei dieser Art von Argumentation meist einfach beiseitegeschoben werden.

Als die eigentliche zionistische Pionierarbeit einsetzte – es waren ihr schon in den Achtzigerjahren des vorigen Jahrhunderts andere Kolonisationsexperimente vorausgegangen –, war Palästina, das damals nicht einmal verwaltungsmäßig eine Einheit bildete, verhältnismäßig sehr dünn besiedelt und durch jahrhundertelange Mißwirtschaft großteils zu Wüste, Karstland und Sumpf geworden. Diese Mißwirtschaft ist einerseits auf das Konto der türkischen Verwaltung zu buchen, andererseits lag sie aber an dem Vorgehen der arabischen Großgrundbesitzer, die aus ihrem Land ein Maximum an Einkünften herauspressen wollten, es aber an den nötigen Investitionen fehlen ließen. Es sei nun festgehalten, daß die zionistische Kolonisationsarbeit in Palästina nur dadurch überhaupt ermöglicht wurde, daß arabische Effendis (Feudalherren) großteils unfruchtbaren und brachliegenden, oder doch nur wenig ausgenützten Boden zu einem für damalige Verhältnisse meist sehr hohen Preis an den jüdischen Nationalfond verkauften. Und so ist es praktisch bis 1948 geblieben.

Was nun die unbestreitbar bestehenden Rechte der arabischen Bevölkerung anbetrifft, so tut ihnen auch die Tatsache keinen Abbruch, daß das Erwachen eines Volksbewußtseins unter der arabisch-palästinensischen Bevölkerung eine direkte Folge der zionistischen Pioniertätigkeit und dann der Gründung eines jüdischen Staates war. Nur ist es falsch und tendenziös, zu behaupten, daß die arabische Bevölkerung durch die zionistische Kolonisation von ihrem angestammten Grund und Boden *vertrieben* wurde. Gewiß sind bei Bodenverkäufen an den Nationalfond arabische Pächter um Land gekommen, das sie in den meisten Fällen nicht ernährte, und sind zu Tagelöhnern geworden, die dann übrigens oft bei jüdischen Kolonisten besser bezahlte Arbeit fanden, doch handelt es sich dabei bloß um eine soziale Umschichtung.

Der große Exodus der arabischen Bevölkerung hingegen im Jahre 1948 und die damit verbundene Schaffung des Problems der Palästinaflüchtlinge ist eine unmittelbare Folge der damals entfalteten Propaganda des *Arab Higher Committee's*, der Vertretung des arabischen Bevölkerungsteils bei der britischen Mandatsmacht, das die arabische Bevölkerung aufforderte, ihre Wohnsitze pro-

visorisch zu verlassen und sich so den Einwirkungen der Kriegshandlungen zu entziehen. Und dieses Provisorium dauert durch die Schuld all derer, die es zu einem Politikum gemacht haben und es seit zweiundzwanzig Jahren als solches ausbeuten, bis heute an. Auch sei darauf hingewiesen, daß der Staat Israel im Jahre 1948 aufgrund einer UNO-Entscheidung, also eines internationalen Abkommens, geschaffen wurde, daß man sich jüdischerseits mit dem Projekt eines binationalen Staates (ein jüdisches und ein arabisches Gemeinwesen mit je eigener Verwaltung, aber weitgehender Zusammenarbeit) abgefunden hatte und daß der Kriegszustand dann durch die Einmischung der arabischen Staaten, die dieses Projekt radikal verwarfen, hervorgerufen wurde. Auch war damals die Sowjetunion, die heute eine führende Stellung im »antizionistischen« Lager einnimmt, eine der ersten Großmächte, die den jungen Staat Israel anerkannt haben.

Es sei nun keineswegs in Abrede gestellt, daß es auch im israelischen Lager Extremisten gab, die durch Terrorakte den Massenzug der arabischen Bevölkerung zu fördern versuchten, doch wurden sie stets von den offiziellen Stellen desavouiert. Ebenso sei nicht verschwiegen, daß die israelischen Behörden, vor allem die in den Landesteilen mit starker arabischer Minderheit, wie zum Beispiel in Galiläa, zuständige Militärverwaltung, oft unter allerlei Vorwänden Konfiskationen von arabischem Boden vorgenommen hat, die in eklatantem Widerspruch zu den offiziell immer wieder gemachten Erklärungen stehen. Einzelaktionen zur Einschüchterung von Arabern, die man dadurch zum Verlassen ihrer Wohnsitze bewegen wollte, kamen auch während des Sechstagekrieges vor, wie man dann auch israelischerseits zweifelsohne die Auswanderung von Arabern, besonders im Sektor von Jerusalem, sehr erleichtert, um nicht zu sagen gefördert hat.

Militanter Antizionismus im Gefolge des Sechstagekrieges

Mit dem Sechstagekrieg ist auch der Antizionismus in ein neues, virulentes Stadium eingetreten, weil nun Israel gegenüber der Bevölkerung Cisjordanien auch noch zur Okkupationsmacht geworden war, mit allen Begleiterscheinungen, die eine solche Funktion mit sich bringt.

Zum Sechstagekrieg selbst sei gesagt – die landläufigen antizionistischen Thesen übergehen dieses wichtige Element meist mit Schweigen –, daß er für Israel angesichts der sich verstärkenden arabischen Drohungen und der offen in Radiosendungen ausgesprochenen Vernichtungsabsichten eine vitale Notwendigkeit gewesen ist. Er wurde Israel aufgezwungen, aber nicht vom jüdischen Staat gesucht oder heraufbeschworen. Und während in Israel selbst die führenden militärischen Kreise der Ansicht waren, Jordanien würde sich aus der Auseinandersetzung heraushalten, griff die Armee König Husseins plötzlich den jüdischen Sektor von Jerusalem an und löste damit die israelische Aktion gegen den arabischen Teil der hl. Stadt und den von Jordanien seit 1948 besetzten Ostteil Palästinas aus.

Nun gibt es auch in Israel bestimmte Kreise, die teils aus politischen, teils aus religiösen, auf biblischen Motiven beruhenden Grundsätzen heraus für einen Judenstaat eintreten, dessen Grenzen entweder am Jordan liegen, oder sich sogar darüber hinaus mit den biblischen Grenzen decken. Doch hat sich die nach demokratischen Grundsätzen gewählte und so die Mehrheit des Volkes repräsentierende Regierung Israels stets deutlich von solchen Thesen distanziert.

Eine andere Fraktion der Bevölkerung, darunter besonders der Armee nahestehende Kreise, tritt aus Sicherheitsgründen für weitgehende territoriale Berichtigungen sowohl gegenüber den 1947 durch den UNO-Beschluß festgelegten als auch den 1948/49 aus den diversen Waffenstillstandsabkommen hervorgegangenen Grenzen des jüdischen Staates ein.

Seit dem Sechstagekrieg und der dadurch hervorgerufenen Situation ist die antizionistische Propaganda, vor allem in sogenannten Linkskreisen, immer stärker geworden und hat die öffentliche Meinung, die in Gefahrenzeiten, wie zum Beispiel während der »heißen Monate« Mai und Juni 1967, eher auf Seiten Israels stand, weitgehend gegen den »zionistischen Staat« eingenommen. Für die »Orthodoxie«, trotz Budapest, Prag usw. stets und in allen Punkten linientreuer Kommunisten sowjetischer Obedienz war dabei selbstredend das Beispiel Rußlands ausschlaggebend: Die Sowjetunion hat tatsächlich, wie wohl sie 1948, wie schon erwähnt, als eine der ersten Großmächte den Staat Israel anerkannt hat, eine führende Stellung im »Kampf gegen den Zionismus« eingenommen. Diese Haltung erklärt sich weitgehend aus dem Interesse Rußlands, im Vorderen Orient fest Fuß zu fassen, was der Sowjetunion durch massive militärische Unterstützung der arabischen Staaten, besonders Ägyptens, auch weitgehend gelungen ist. Dieser »antizionistische« Kurs wurde auch von den Satellitenstaaten Osteuropas, mit Ausnahme Rumäniens und, teilweise, auch Ungarns, auf ganzer Ebene mitgemacht. In Polen hat er praktisch zur Liquidierung der noch im Lande verbliebenen Juden geführt. Polen ist übrigens ein Schulbeispiel dafür, wie endemisch vorhandener, auf christliche Wurzeln zurückgehender Antisemitismus als »Antizionismus« genau dieselben Folgen zeitigt, wie vor ihm die »klassische« Judenfeindschaft. Die Etikette ändert sich, aber die Tatsache bleibt bestehen¹⁴.

Dieser antizionistische Kurs wurde praktisch von der gesamten »Linken«, auch anti-sowjetischer Tendenz, mitgemacht. Nun darf man allerdings auch diesbezüglich nicht in den Fehler verfallen, sich von Schlagworten leiten zu lassen. Es ist eine Tatsache, daß diese Haltung zur zionistischen Realisation in vielen linkserichteten Kreisen auf eine an sich logische politische Analyse der Situation in Palästina zurückgeht und den Ausdruck einer echten menschlichen Solidarität mit dem arabischen Bevölkerungsteil darstellt. Nur sind die Prämissen dieser Analyse nur zu oft einseitig orientiert und berücksichtigen zu wenig die tieferen Gründe, aus denen heraus Israel in die

heutige Situation hineingezwungen wurde. Und die Suche nach einer wirklich gerechten Lösung des Konflikts kann, bei allem berechtigten Verständnis für die arabischen Forderungen, auch am jüdischen Standpunkt nicht völlig vorbeigehen, ohne unrealistisch zu werden. Solange es darum geht, eine *echte* Lösung des Palästinaproblems auf der Basis der diversen UNO-Resolutionen zu finden, kann und muß man wohl von allen am Konflikt direkt Beteiligten die größte Verhandlungsbereitschaft fordern. Doch ist es nach 1967 in vielen Linkskreisen üblich geworden, eben aufgrund einer völlig einseitigen Analyse der Situation als Ausgangspunkt einer Bereinigung das »Verschwinden der zionistischen Strukturen« und damit des jüdischen Staates zu präkonisieren. Israel jeden Anspruch auf die Landesteile, die rechtmäßig von ihren Besitzern erworben und in jahrzehntelanger harter Pionierarbeit aus einer Wüste in fruchtbares Land verwandelt wurden, streitig zu machen, geht wohl weit über das Ergebnis jeder gerechten politischen Analyse der Situation hinaus. Das ganze Leiden, das über die arabische Bevölkerung Palästinas gekommen ist, geht letzten Endes darauf zurück, daß die arabischen Staaten von Anfang an eine völlig unrealistische Haltung zum zionistischen Aufbauwerk in Palästina eingenommen haben. Die offiziellen, maßgeblichen Kreise in Israel haben stets betont, daß sie auf ein friedliches Zusammenleben mit dem arabischen Bevölkerungsteil größten Wert legen. Wenn es bedauerlicherweise nicht dazu gekommen ist, dann darf man den tiefen Grund dafür nicht im israelischen Verhalten suchen. Bevor man ein hartes Urteil über Israel als »Besatzungsmacht« fällt und die unbestreitbare Tatsache anprangert, daß die Araber in Israel aufgrund der abnormalen Verhältnisse de facto zu Bürgern zweiter Kategorie geworden sind, muß man sich gerechterweise wohl auch fragen, wieso es so gekommen ist. Auch das gehört zu einer objektiven Analyse der Situation.

Der christliche Antizionismus

Diese schematische Übersicht über den politischen Aspekt des Palästinaproblems und den politischen Antizionismus bildet den Hintergrund für das eng damit verbundene Problem des ebenfalls seit 1967 mächtig erstarkten *christlichen Antizionismus*. Damit greifen wir auf ein Gebiet zurück, das wohl im Sinne der marxistischen Analyse in den Bereich des »Mythos« zu verweisen ist, dessen Ausdrucksformen sich aber konkret und aktuell weitgehend an den marxistischen Thesen inspiriert haben. Würde es sich dabei allerdings bloß um einen politischen Einfluß

¹⁴ In diesem Zusammenhang seien aus dem am 31. Juli 1970 im »New Statesman« erschienenen offenen Brief *Abba Eban* an *Richard Crossman*, damals Kabinettsmitglied in der Regierung Wilson, die folgenden Sätze wiedergegeben:

»... Es geht mir nicht darum, ob die Existenz Israels ein Mittel gegen den Antisemitismus im Westen ist. Mir macht der neue internationale Antisemitismus Sorge. Der alte Antisemitismus war der Meinung, daß gewisse Rechte für alle da sind, nur nicht für Juden. Der moderne Antisemitismus stellt fest, daß staatliche Unabhängigkeit gut für Araber ist, für Juden wird sie aber in Frage gestellt. Die Unterscheidung zwischen Antisemitismus und Antizionismus ist eine semantische Lüge...

Bis hierher sind wir beide derselben Meinung. Dich besorgt der Einfluß des Sieges auf den Charakter Israels. Du bekommst die Vorstellung von einem Israel, regiert

durch Soldaten... Es ist gewiß besser, wenn der Redakteur des »New Statesman« Sorgen hat, als wenn er sicher wäre. Doch die Sorge, daß Israel den Weg Preußens gehen könnte, ist zu weit gegriffen. Leider konntest Du Israel nicht oft besuchen... Israel lebt heute im Schatten der Erinnerung der Gefahr, in der es im Jahre 1967 war. Jeder von uns konnte Angst haben vor dem, was mit ihm, was mit seiner Familie, seinem Volke geschehen könnte. *Es gibt bei unserem Volke Tatsachen, die kaum begreiflich sind, aber es gibt keine Tatsachen, die so schrecklich wären, daß sie uns nicht treffen könnten*... Wenn Du mich fragst: »Was hat Euch dieser Sieg gebracht?«, antworte ich: »Alles das, was wir ohne ihn verloren hätten...«

(Aus: Baruch Graubard, München: Der Brief Abba Eban an Richard Crossman. In: Münchener Jüdische Nachrichten [20/32]. 28. 8. 1970.)

handeln, dann wäre das ganze Phänomen weitaus weniger besorgniserregend. Doch treten im christlichen Bereich bewußt oder unbewußt andere Elemente hinzu, die aus viel tieferliegenden Schichten stammen.

Von allem Anfang an war die christliche Haltung zur zionistischen Bewegung und dann später zum jüdischen Staat in Palästina von allerlei Vorstellungen belastet, die mit der traditionellen Betrachtungsweise des jüdischen Problems zusammenhängen, hauptsächlich mit der auf die Kirchenväter zurückgehenden *Substitutionstheorie*, nach der die Kirche in allen Stücken die Nachfolge des »alten Israel« angetreten hat, so daß also dem jüdischen Volk seit dem Erscheinen Christi keinerlei Funktion im göttlichen Heilsplan zukommen kann. Es ist zu einer Art Reliquie geworden, der höchstens eine rein negative Zeugenschaft zugunsten der christlichen Wahrheit zugestanden wird. Durch die Ablehnung der Botschaft Christi und seine Kollektivverantwortung am Kreuzestod des Heilands steht das jüdische Volk nach dieser These unter einem göttlichen Fluch. Als Strafe dafür hat Gott die Zerstörung des Tempels und die Zerstreuung des jüdischen Volkes in alle Welt zugelassen.

So formuliert wirkt auch diese These heute fast wie eine antiquierte Schablone, und selbst manche – aber bei weitem nicht alle – Exegeten und Theologen werden nicht verfehlen, auf ihre Unhaltbarkeit hinzuweisen. Doch hatte sie jahrhundertlang ausschließlich Gültigkeit und hat die christliche und nachchristliche Vorstellungswelt weitgehend beeinflusst und geprägt. Ein Umdenken in dieser Hinsicht setzte zögernd und übervorsichtig erst vor wenigen Jahrzehnten ein, und es bedurfte der grausigen Ereignisse der Jahre 1939–1945, um dem christlichen Gewissen in dieser Hinsicht einen neuen Anstoß zu versetzen.

Als Dr. Herzl nach langen Bemühungen eine Audienz bei Pius X. erreichte und den Papst bat, er möge das jüdische Volk bei seinem Bestreben, sich in Palästina eine nationale Heimstätte zu schaffen, unterstützen, antwortete das Oberhaupt der katholischen Kirche unter Hinweis auf diese Thesen: »Non possumus.« Und als Dr. Herzl daraufhin fragte, wie sich die katholische Kirche zu verhalten gedenke, wenn es den Juden nun wider Erwarten doch gelänge, im Hl. Land Fuß zu fassen, erwiderte der Papst: »Dann werden wir genügend Priester zur Verfügung haben, um alle Juden zu taufen.« Wem diese immerhin auf die Jahrhundertwende zurückreichende Szene zu anachronistisch erscheint, dem sei die Lektüre des Buches von H. Greive angeraten: *Theologie und Ideologie. Katholizismus und Judentum in Deutschland und Österreich 1918–1935*.² Er wird daraus ersehen, wie es in dieser Hinsicht bis 1935 im deutschsprachigen Katholizismus stand: Die Anerkennung einer normalen Existenz des jüdischen Volkes erschien stets als eine Widerlegung der christlichen Ordnung, innerhalb derer dafür ganz einfach kein Platz war. Und als es dann 1948 auf dem Hintergrund des nationalsozialistischen Völkermordes zur Gründung eines jüdischen Staates kam, äußerte eine hohe Persönlichkeit im damaligen vatikanischen Staatssekretariat im privaten Kreise: »Es ist undenkbar, daß sich das Hl. Land in den Händen der Mörder Christi befindet.« Dies, wie gesagt, nicht im Mittelalter, sondern 1948, vor zweiundzwanzig Jahren.

Nun ist allerdings die katholische Kirche nicht die einzige christliche Konfession, und es muß gesagt werden, daß es

in manchen protestantischen Kirchen diesbezüglich seit geraumer Zeit anders bestellt war. Doch war auch dort eine wirklich positive Haltung zur aktuellen jüdischen Existenz verhältnismäßig selten und eigentlich nur bei Sekten zu finden, die aufgrund ihrer Interpretation der Eschatologie dazu neigen, die Existenz und Funktion Israels in einem anderen Licht zu sehen.

Der große Umschwung setzte erst mit Papst Johannes XXIII. ein, aber es ist noch in aller Erinnerung, auf welche Widerstände nicht nur politischer, sondern vor allem auch theologischer Natur die geplante Konzilsdeklaration zur Judenfrage in den Kreisen stieß, die in ihr eine glatte Absage an die traditionelle Lehre der Kirche sahen.³ Die Israelsdeklaration konnte dann in einer gegenüber dem ursprünglichen Projekt sehr abgeschwächten Version nur dank des unermüdlichen persönlichen Einsatzes von *Kardinal Bea* überhaupt durchgebracht werden. Als dann im November 1969 eine von der ebenfalls unter Kardinal Bea errichteten vatikanischen Dienststelle für die Beziehungen zur jüdischen Welt vorbereitete und vom Einheitssekretariat gebilligte Zusatzerklärung zur Israelsdeklaration veröffentlicht werden sollte, unter der unter anderem auch auf die biblische Bindung zwischen dem Volk und dem Lande Israel hingewiesen wurde, begann in den Kulissen neuerdings ein heftiges Kesseltreiben, und die Erklärung konnte bis heute leider nicht veröffentlicht werden.⁴

Es sei auch darauf verwiesen, daß die vatikanische Diplomatie anläßlich des Papstbesuches im Hl. Land vor einigen Jahren zu verhindern wußte, daß dabei der Name des Staates Israel auch nur ausgesprochen wurde [vgl. FR XV/1964, 57/60. S. XIII, r.]. Gewiß, formaljuristisch kann man auf das Argument hinweisen, daß der Vatikan nie einen Staat anerkannt hat, der über keine festen, international garantierten Grenzen verfügt. Aber man geht wohl nicht fehl in der Annahme, daß im Falle des Staates Israel noch ganz andere Beweggründe traditioneller Natur ausschlaggebend sind. Wir weisen auf diese Dinge einfach deshalb hin, weil es sich dabei um Tatsachen handelt, mit denen man nun einmal zu rechnen hat und die zeigen, wie weit der Weg noch ist, der zurückgelegt werden muß, bis eine *wirkliche* Änderung in der christlichen Haltung zum jüdischen Problem eintritt. Gewiß darf man das jüdische Problem nun seinerseits nicht mit dem Staate Israel identifizieren, aber Israel ist immerhin ein aktueller Prüfstein für eine Gesamthaltung. Das sollte sich vor allem während und nach dem Sechstagekrieg zeigen. Da es sich die Kirchenleitungen zur Gewohnheit gemacht haben, zu den aktuellen Tagesereignissen Stellung zu nehmen, erwartete man damals allgemein, daß sie auch angesichts der Gefahr der Vernichtung, die über dem Staat Israel schwebte, nicht schweigen würden, aber eine derartige Reaktion auf höchster Ebene blieb aus. Auch lokal mußte sie an vielen Orten auf katholischer Seite geradezu dadurch erzwungen werden, daß die nichtkatholischen Kirchen als erste Stellung nahmen und man dann, so vorsichtig und verklausuliert wie nur möglich, nun doch auch etwas sagen mußte.

Gleich nach der Eroberung der Altstadt Jerusalems erklärte ein namhafter französischer Theologe in einem Presseartikel, es sei »undenkbar«, daß nun Israel die Kontrolle über die hl. Stätten des Christentums ausübe. Dazu sei bloß festgestellt, daß zwanzig Jahre lang keine

² Vgl. FR XXI/77/80, S. 117.

³ Vgl. FR XVI/XVII, 61/64, S. 18 f.; S. 31 ff.

⁴ Vgl. FR XXI, 77/80, S. 139 ff.

christliche Persönlichkeit oder Instanz die jordanische, und vor 1917 durch Jahrhunderte hindurch die türkische Kontrolle »undenkbar« fand. Den Auftakt zur christlichen »antizionistischen« Propagandaaktion gab die kurz nach dem Sechstagekrieg veröffentlichte, tendenziöse und vielfach auf rein subjektiven Eindrücken beruhende Schrift des französischen Priesters P. Gauthier »Le Sang des Pauvres« (»Das Blut der Armen«). Man konnte und kann sich des Eindrucks nicht erwehren, daß viele Christen nur auf den Sechstagekrieg und seine Folgen gewartet haben, um Dinge neuerdings auszusprechen, die durch die Ereignisse zwischen 1939 und 1945 und das weitgehende christliche Versagen bei der Tragödie des jüdischen Volkes tabu geworden waren: Israel war jetzt endlich vom Verfolgten zum »Verfolger« geworden, und damit schien auch das Eis gebrochen zu sein.

Die »Beiruter Thesen«⁵

Einen Markstein auf dem Wege dieser Entwicklung stellt bald nach dem Sechstagekrieg die Veröffentlichung der »Beiruter Thesen« dar, die in der Hauptsache das Werk des im Libanon lebenden französischen Theologen Corbon sind. In ihrer Formulierung bedeuten sie eine entschiedene Abkehr von den »traditionellen« Thesen der Patristik von der »theologischen Kollektivschuld« Israels, wie sie zum Beispiel auch heute noch von dem bekannten französischen Exegeten P. Benoît aus dem Dominikanerorden vertreten werden. Der Akzent liegt bei Corbon eindeutig auf der *aktuellen* Funktion Israels im Heilsplan. Wir lesen dort unter anderem:

Es geht für die Christen deutlich aus der göttlichen Offenbarung hervor, daß das jüdische Volk von Gott auserwählt wurde... Es entspricht der Berufung des jüdischen Volkes, in seiner eigenen Geschichte die Geschichte der gesamten Menschheit zu offenbaren, eine Geschichte, in der Gott den Menschen erlöst. Auf Grund dieser Berufung ist es auch nicht das Volk einer zeitlichen oder geschichtlichen Zielsetzung, sondern der Prototyp aller Völker in ihrer ewigen Bestimmung. Es ist seine Aufgabe, zu offenbaren, daß die ganze Menschheit nicht zum Erfolg in »dieser Welt« berufen ist, sondern in der »kommenden Welt«, dem Reich Gottes.

Die dem Abraham gemachte Verheißung betrifft eine Nachkommenschaft und ein Land. Wäre diese Nachkommenschaft die jüdische Rasse und das Land Palästina, so bedeutete das, daß Gott die anderen Völker der Erde (von dieser Verheißung) ausschließt. Nun ist aber der Segen dieser Verheißung allen Menschen zugeordnet und schließt die ganze Schöpfung ein. Die Verheißung wurde in Christus erfüllt... Die dem Abraham gemachte Verheißung »nach dem Fleische« verstehen, heißt den Plan Gottes verkehren.

Das jüdische Volk, Prototyp der Menschheit, ist eine geheiligte Nation, ein Volk von Priestern; es ist nur Gott allein zu eigen und nicht einem Volk von dieser Welt. Aus dem jüdischen Volk ein Volk wie alle anderen machen zu wollen, wäre dasselbe, wie wenn man aus der Kirche ein Volk unter den anderen machte... ist doch Israel nach dem Fleische das Vorbild der Kirche als dem Israel nach dem Geiste.

Das jüdische Volk trägt prophetischen Charakter; es ist nicht eine Nation, sondern »Zeuge Gottes unter den Völkern«.

Das jüdische Volk wurde zum Dienst am Heil der Menschheit auserwählt und nicht, um sich in einem rassistischen oder religiösen Partikularismus zu installieren... Auch die Christen und viele andere Religionen kennen die Ver-

suchung des »Zionismus«. Nun liegt aber die Berufung des jüdischen Volkes im Universalismus und nicht im Partikularismus.

Vom Standpunkt des christlichen Glaubens her gesehen ist es somit klar, daß die Schaffung eines ausschließlich jüdischen israelischen Staates dem Plan Gottes mit dem jüdischen Volk und der Welt diametral entgegengesetzt ist.

Die »Wiederaufrichtung des Königtums in Israel« (Apg 1, 6–11) war noch der Traum der Apostel vor der Himmelfahrt. Der auferstandene Heiland offenbart ihnen jedoch klar und deutlich, daß diese Wiederherstellung in Hinkunft das Werk des Hl. Geistes zugunsten aller Völker ist...

Die Zerstörung des Tempels im Jahre 70 n. Chr. und die Zerstreuung des jüdischen Volkes wurden von Jesus als Zeichen für die Ankunft des Reiches hingestellt (Mt 24). Das Verschwinden des jüdischen Volkes als politische Einheit ist ein Zeichen für die erste Ankunft des Menschensohnes und für das Kommen des Reiches...

Da dem so ist, würde für einen Christen die Wiederherstellung der jüdischen Nation als exklusive politische Einheit ein völliges Verkennen der Heilsgeschichte und eine Verkehrung des göttlichen Heilsplanes bedeuten. Es hieße das behaupten, daß die Menschheit nicht zum Gottesreich, sondern zu einer rein menschlichen Berufung bestimmt ist. An diesem Punkt gehen zionistischer und marxistischer Messianismus Hand in Hand. Der zionistische Messianismus bedeutet darüber hinaus ein Zurückgehen auf eine mittelalterliche Mentalität... Kein Christ kann dabei zu seinem Komplizen werden.

Wir haben diesen Ausschnitt aus den »Beiruter Thesen« gebracht, um zu zeigen, daß sie einerseits, durch die Anerkennung Israels als aktueller Faktor der Heilsgeschichte, eine Abkehr von der traditionellen Formulierung darstellen, andererseits aber doch wieder durch eine völlig unbiblische »Spiritualisierung« auf sie zurückgreifen. Die spirituelle, überzeitliche Mission Israels ist, von einigen Verzerrungen abgesehen, in einer christlichen Perspektive richtig gezeichnet, aber sie wird in ein existentielles Vakuum verlegt. Gewiß kann die Aufgabe Israels in jeder religiösen Perspektive, sei sie jüdisch oder christlich, nur als Aufgabe im Heilsplan Gottes gesehen werden, aber die ganze biblische Geschichte stellt einen Beweis dafür dar, daß diese Aufgabe eine normale Volksexistenz nicht nur nicht ausschließt, sondern voraussetzt. Und zu dieser Normalexistenz gehört auch ein jüdischer Staat. Auch hinter den Beiruter Thesen steht neuerdings die alte christliche Versuchung der schroffen Gegenüberstellung von »Israel nach dem Fleische« und »Israel nach dem Geiste« und, wenn auch hier unausgesprochen, der Gedanken von der Ablösung des »alten« durch das »neue Israel«, die Kirche. Alles ist im Lichte einer rein christlichen Typologie gesehen, und die logische Folge davon ist, daß man dem jüdischen Volk nicht nur den Volkscharakter abspricht, sondern es praktisch zu einem Schattendasein verurteilt. Gewiß, die Autoren der Beiruter Thesen sprechen von der »Zeugenschaft Israels«, aber sie berauben das jüdische Volk gleichzeitig jeder realen Möglichkeit, diese Zeugenschaft zu üben.

Wie es nun auch mit den politischen Modalitäten der Wiedererrichtung eines jüdischen Staates bestellt sein mag, so muß diesem Staat notwendigerweise, im Sinne der besten christlichen und jüdischen Tradition, eine eminent religiöse Bedeutung zukommen. Doch ist es gewiß abwegig, diese Bedeutung, die sich, in zutiefst biblischem Sinn, wieder nur aus dem konkreten Ablauf der Geschichte ergeben kann, an solchen rein zeitlichen Modalitäten zu messen. Gleichsam *ex cathedra* zu behaupten,

⁵ Vgl. FR XX, 73/76, S. 59 ff., u. XXI, 77/80, S. 74 f.

der jüdische Staat stehe in eklatantem Widerspruch zum göttlichen Heilsplan und zur Berufung des jüdischen Volkes, bedeutet ein bewußtes Verkennen der gesamten jüdischen Geschichte auch im christlichen Sinn, einer Geschichte, die nach dem Zeugnis der Schrift mit der Ankunft Christi nicht zu Ende gegangen ist, sondern weitergeht, »bis zum Eintritt der Vollzahl der Nationen« (Röm 11, 25).

Dem Judentum einen »rassischen und religiösen Partikularismus« vorzuwerfen heißt, sein innerstes Wesen nicht erkannt zu haben. Dieser »Partikularismus« war in der jüdischen Geschichte stets die Vorbedingung dafür, daß Israel seine Mission der Zeugenschaft erfüllen und so dem wahren Universalismus, der Anerkennung des einzig-einzigen Gottes und seiner Offenbarung durch alle Völker, den Weg bereiten kann. Und dem Judentum gegenüber, wie das heute bei »Antizionisten« aller Schattierungen Mode geworden ist, den Begriff »Rasse« zu gebrauchen, ist ein bewußtes Ignorieren der Wirklichkeit. So wird ja auch stets von Nichtjuden, und vor allem von Christen, die Auseinandersetzung um die jüdische Identität, die von Zeit zu Zeit in Israel hohe Wellen schlägt, gründlich mißverstanden und demgemäß mißinterpretiert. Wenn auch das Judentum keinen Proselytismus betreibt, weil es sich als Diener eines geschichtlich-spirituellen Entwicklungsprozesses ansieht, der erst in seiner Endphase zum Abschluß kommen wird, so bestand und besteht doch die einzige Möglichkeit, sich dem Judentum anzuschließen, in der Annahme des Gottesbundes, die jedem Menschen offensteht, welcher »Rasse« er auch angehöre.

Die »Beiruter Thesen« sind irgendwie zur ideologischen Grundlage des modernen christlichen Antizionismus geworden und nahmen ja auch in der Vorbereitung des »Christlichen Kongresses für die Palästinafrage«, der im Mai 1970 in Beirut zusammentrat, einen wichtigen Platz ein. Ihr voller Titel ist ja »Memorandum über die Forderungen des christlichen Glaubens angesichts des Palästinaproblems«. Dieser Kongreß wurde von den Redaktionsmitgliedern des heute in Frankreich im militanten Antizionismus führenden christlichen Wochenblattes »Témoignage Chrétien« angeregt und durchgeführt. Allerdings haben sich die Kirchen von dieser Initiative distanziert, und auch die angekündigten »theologischen Resolutionen« sind ausgeblieben. Auch in dem zu Abschluß dieses Kongresses veröffentlichten Dokument wird, neben der aktiven Unterstützung der palästinensisch-arabischen Widerstandsbewegungen, die Forderung nach dem »Verschwinden der zionistischen Strukturen«, also praktisch des jüdischen Staates, erhoben.

Auch bei den »Témoignage Chrétien« nahestehenden Kreisen, die vor 1967 eine eher positive Haltung zum jüdischen Staat eingenommen haben, hat die politische Analyse, die »Solidarität mit den Unterdrückten und Ausgebeuteten« und der »Kampf gegen Imperialismus und Kolonialismus« zu einem radikalen Haltungswechsel geführt. Diese Analyse wurde dann – und das ist das Spezifikum, das sie von den Thesen anderer Linkskreise unterscheidet – durch die Elemente, welche die »Haupttheologen« der Gruppe als die »Forderungen des christlichen Glaubens in der Palästinafrage« ansehen, erweitert, unter strikter Ablehnung des Anhörens anderer, nuancierterer – und vielleicht doch theologisch fundierter – Meinungen.

Die »Antizionisten« aller Schattierungen wehren sich selbstredend heftig dagegen, antisemitische, das heißt anti-

jüdische Tendenzen zu verfolgen, und soweit sie im christlichen Lager und bei der nicht linientreu nach Moskau ausgerichteten Linken zu finden sind, ist es gewiß nicht angängig, an der Ehrlichkeit ihrer Beteuerungen zu zweifeln. Die Frage ist nur, wie sie in der Praxis die subtile Unterscheidung zwischen »Zionisten« und »Juden« vornehmen. Gewiß sind nicht alle Juden Zionisten, aber die meisten Zionisten sind nun eben einmal Juden. Und die Tendenz ging in der Geschichte immer dahin, alle Juden kollektiv als solidarisch anzusehen. Wie gefährlich eine solche Identifizierung ist, zeigt sich wieder einmal am Beispiel der gegenwärtigen sowjetischen Haltung: In den meisten Ländern des sogenannten »Ostblocks« ist Antizionismus tatsächlich nichts anderes als eine neue Etikette für den alten Antisemitismus. Die große Gefahr besteht nun darin, daß man die Geister, die man rief, nicht mehr loswird. Bedarf es hierfür nach 1939–1945 noch eines Beispiels?

Versuch einer Klarstellung

Nun wäre es ebenfalls irrig, die zionistische Bewegung als solche einfach mit dem Judentum gleichsetzen zu wollen und ihr vor allem eine religiöse Bedeutung beizumessen – und gerade darin besteht die Versuchung mancher christlicher Theologen –, auf die sie keinerlei Anspruch erhebt. Wir haben zu zeigen versucht, wie sich diese Bewegung einfügt in den Gesamtrahmen der jüdischen Geschichte und der Existenz des jüdischen Volkes, innerhalb derer sie eine Tendenz und eine Erscheinungsform neben vielen anderen darstellt. Daß nun auf dem Hintergrund der Ereignisse von 1939 bis 1945, bei denen das jüdische Volk ein Drittel seines Gesamtbestandes verloren hat, die Neubegründung eines jüdischen Staates auf dem alten biblischen Boden und die Konsolidierung dieses Staates inmitten einer zahlenmäßig derart überlegenen feindlichen Umwelt im Bewußtsein vieler, ja wohl der meisten Juden als die vielversprechende Morgenröte eines neuen, wichtigen Abschnitts der jüdischen Existenz erscheinen mußte, ist eine sehr natürliche und durchaus verständliche Tatsache. Ein Jude, in dem noch ein Rest jüdischen Bewußtseins erhalten geblieben oder durch die Zeitergebnisse neu geweckt wurde, kann dieser Tatsache gegenüber nicht indifferent bleiben. Doch müssen es die Nichtjuden, und auch die Christen, wohl den Juden selbst überlassen, inwieweit sie sich mit dieser Erscheinung identifizieren oder nicht.

Gewiß muß ein Christ, wie jeder religiöse Mensch, die Ereignisse um uns im Lichte seiner religiösen Überzeugung zu deuten versuchen. Auch steht es fest, daß aufgrund der biblischen und heilsgeschichtlichen Zusammenhänge alles, was sich auf das jüdische Volk bezieht, mit besonderer Aufmerksamkeit verfolgt werden muß. Nur muß man auch dabei vorerst der natürlichen Entwicklung der Dinge ihren Lauf lassen, bevor man versucht, sie im Lichte der Offenbarung zu interpretieren, eingedenk der Tatsache, daß Gott in der gesamten biblischen Geschichte stets in den Ereignissen am Werk war, die dann im Lichte einer ganz bestimmten Entwicklung religiöse Bedeutung im Vollsinn des Wortes annahmen. In dieser Hinsicht müssen sich gerade christliche Theologen besonders in acht nehmen, die Dinge nicht a priori und ohne den notwendigen zeitlichen Abstand zu ihnen zu »mythologisieren«, indem sie den Ereignissen in Israel entweder eine Bedeutung beilegen, die ihnen vielleicht gar nicht zukommt, oder aber indem sie – und darin besteht der Irrtum der

Beiruter Thesen – einen Entwicklungsgang aufgrund von Prinzipien ablehnen, die darauf überhaupt keine Anwendung finden.

Es sei auch nicht bestritten, daß ein Christ immer und überall im Sinne des Evangeliums für Recht und Gerechtigkeit eintreten und das Unrecht bekämpfen muß. Aus falsch verstandenen pseudo-theologischen Motiven heraus hat dieses Prinzip in der christlichen Geschichte auf das jüdische Volk keine Anwendung gefunden, und noch in unserer Zeit hat die »christliche« Bevölkerung der meisten unter nationalsozialistischer Herrschaft stehenden Länder kläglich versagt, als es galt, sich den verfolgten Juden gegenüber als Christen zu erweisen. Deshalb mutet es auch so merkwürdig an, wenn sich heute, fünfundzwanzig Jahre nach diesen Ereignissen, Christen das Recht anmaßen, Juden darüber belehren zu wollen, wie sie zu handeln haben, um ihrer religiösen Berufung treuzubleiben. Das möge man nun wirklich den Juden selbst überlassen. Und so bedauerlich die Situation vieler palästinensischer Araber auch infolge der politischen Geschehnisse im Vorderen Orient ist, so verbessert man sie gewiß nicht dadurch, daß man, wie das in Beirut geschehen ist, die Unterstützung von Terroraktionen zu einem christlichen Postulat erheben will und die wahren Gründe, die zu dieser traurigen Situation geführt haben, unter

der Maske der politischen Analyse geflissentlich ignoriert. Eine politische Analyse des Problems *ist* eine Notwendigkeit, aber sie muß notwendigerweise den Standpunkt beider Konfliktpartner berücksichtigen.

Da es sich beim Zionismus in erster Linie um eine innerjüdische Erscheinung handelt, gibt es auch kein christliches Postulat, aufgrund religiöser Prinzipien für oder wider die zionistische Bewegung Stellung zu nehmen, sie entweder mit einer pseudoeschatologischen Glorie zu umgeben oder aber sie und ihre Realisationen in Grund und Boden zu verdammen. *Der jüdische Staat ist vor allem eine normale Erscheinungsform jüdischer Existenz in unserer Zeit.* Anstelle ihn aller Sünden und Fehler zu zeihen, ist es wohl die Pflicht eines bewußten Christen, daran mitzuarbeiten, daß er sich friedlich weiterentwickeln und *allen* seinen Bewohnern, auch der arabischen Bevölkerung, normale Lebens- und Fortkommensmöglichkeiten bieten kann. Tut er das unter *diesen* Umständen, die bislang nicht realisiert wurden, nicht, dann möge man den Stab über ihn brechen. Und was die religiöse Bedeutung des jüdischen Staates in jüdischer so gut wie in christlicher Sicht anbetrifft, so möge sich niemand das Recht anmaßen, mit seinem Urteil dem Plan Gottes vorzugreifen oder ihm einen ganz bestimmten Weg vorzeichnen zu wollen.

4 Aus dem Nahen Osten

I Anti-Zionismus und Frieden

Von Dr. Marcel Dubois OP, Prior des Hauses St. Isaías/Jerusalem

Dem »Christian Comment« der »Jerusalem Post« vom 31. 7. 1970 entnehmen wir mit Genehmigung der Herausgeber »Hieronymus«¹ den folgenden Beitrag und geben ihn in Übersetzung aus dem englischen Originaltext wieder:

Mehrmals während der letzten Monate haben wir die Aufmerksamkeit auf Diskussionen gelenkt, von denen einige heiß und leidenschaftlich waren, die in den Kirchen Europas und Amerikas über den Zionismus und israelischen Nationalismus, besonders über die Meinungen der neuen Linken, stattgefunden haben. Um etwas darüber zu erfahren, wie Christen, die in Israel leben, auf diese schwierige Frage reagieren, sind wir an Prior Dr. Marcel Dubois OP herangetreten, der seit 1962 in Jerusalem lebt und seit 2 Jahren am Philosophischen Seminar der Hebräischen Universität lehrt. Er ist der derzeitige Vorsitzende der »Ökumenisch-Theologischen Forschungsgemeinschaft in Israel«². Seine Ansichten geben wir nachstehend wieder. Hieronymus¹

Viele meiner Freunde waren über Ton und Inhalt von Artikeln in einem gewissen Teil der Presse beunruhigt, in denen der Zionismus für die gegenwärtige unglückliche Lage im Nahen Osten einseitig verantwortlich gemacht wird. Sie stellen Israel als einen theokratischen Staat dar, der die Bibel benutzt, um territoriale Eroberungen zu rechtfertigen. Ich bin gefragt worden, was man davon halten soll; ich wurde dazu gedrängt, in dieser Auseinandersetzung einen Standpunkt zu beziehen. Tatsächlich

scheint es, daß eine Vermittlung in einer so verwirrten und emotional geladenen Situation jetzt nichts anderes bewirken würde als weitere Komplikationen und Verbitterungen in einer an sich schon tief bedrückenden Kontroverse. Wenn man sich nur in die Debatte einmischt, wird der Wahrheit nicht gedient. Es ist sogar gefährlich, mit ungenügend bestimmten Begriffen in eine Diskussion einzutreten. Ein Gespräch zwischen Christen, dann zwischen Christen und Juden – ob Zionisten oder nicht – kann nur stattfinden, wenn man zunächst die Bedeutung der Theologie hervorhebt. Wenn das feststeht, wird alles weitere über die echte Bindung zwischen Israel und seinem Land in Ruhe, mit vorurteilsfreier Überlegung, im Licht der Wahrheit und Gerechtigkeit gesagt werden können.

Ich will hier nur eine Bedingung ins Auge fassen, die für jede Prüfung des Problems Voraussetzung ist, eine Bedingung, die nur wenige Leute in Erwägung ziehen: Es ist dies die Berücksichtigung des jüdischen Bewußtseins, von dem die Haltung Israels nur eine Äußerungsform darstellt, die aber allein eine Einsicht in die Probleme zuläßt. Diese Berücksichtigung, dieser Versuch, Aktionen und Einstellungen von Menschen und ganzen Völkern zu begreifen, ist geboten, wenn man eine Sache rechtfertigen soll, sei es die F.L.N., die Revolutionäre vom Mai 1968,

¹ Vgl. FR XXI/1969, S. 16.

² S. u. S. 86.

die chinesische Kulturrevolution oder – für uns naheliegender – der arabische Terrorismus. Es ist seltsam, daß dieses fundamentale Prinzip kaum angewandt wird, wenn es sich um Israel handelt, der israelische Zionismus wird ohne Zögern als ungerecht und unmenschlich eingestuft, die enge Verbundenheit der Israelis mit ihrem Land wird gleichbedeutend mit dem Bösen etikettiert. Ich will nicht bei dem Manichäismus, dieser einfältigen Teilung der Welt in Gute und Böse, Arme und Reiche, Unterdrückte und Unterdrücker verweilen. Ich möchte nur gewisse Grundzüge des jüdischen Bewußtseins darstellen, ohne die es unmöglich ist, das Schicksal Israels im Exil und in der Diaspora zu verstehen und heute die Situation eines Volkes, das wieder im Land der Bibel zusammengebracht wurde.

In diesem Zusammenhang ist die Verbindung einer nationalen und einer religiösen Komponente im jüdischen Selbstverständnis und Bewußtsein die besondere Grundidee. Es genügt nicht, wenn man sagt, daß Israel eine Synthese von Religion und Nation ist. Die Einheit hat tiefere Ursprünge. Es ist eine Frage des Selbstverständnisses: ein Volk mit religiöser Berufung, eine Religion auf nationaler Grundlage. Die gesamte Geschichte des jüdischen Volkes ist ein ständiges Schwingen zwischen diesen beiden Komponenten. Ein Christ, insbesondere ein Christ der westlichen Welt, mag daraus folgern, daß solch eine Bindung keinen Platz mehr in der Politik haben kann, weil er aus seiner religiösen Sicht der Geschichte glaubt, daß Christus in die Welt kam, um nationale Schranken zu durchbrechen und das Gottesvolk zu weltweiten Ausmaßen zu führen. Doch diese zwei Komponenten des Selbstverständnisses sind noch immer im jüdischen Bewußtsein, so wie es sich durch die Jahrhunderte offenbart hat als Zeugnis für die Bindung der Israelis an ihr Land.

Wenn man sagt, daß die enge Verbindung von Religion und Nation notwendig zur Theokratie führen muß, so ist das genau der Irrtum, dem man unterliegt, wenn man die Lage der Juden und Israelis nur von außen betrachtet. Man muß zugeben, daß die theokratische Tendenz innerhalb einer gewissen Form des Judentums existiert. Ist es aber darum wahr, daß der Staat Israel nur eine Verwirklichung einer solchen Verbindung dieser beiden Komponenten ist? Ein Blick auf das politische Leben, die Spannungen, die die Regierung spalten, die Reaktionen der jüngeren Generation genügt, um zu zeigen, daß die Wirklichkeit unendlich komplexer ist.

Im Ausland ist man nicht unterrichtet über die Meinungsfreiheit, die bei den schwerwiegenden Entscheidungen auf Regierungsebene herrscht. Vielleicht liegt der Grund dafür darin, daß es in New York, Paris und Kairo weniger Freiheit in dieser geistigen Sphäre gibt. Eine solche Verschiedenheit der Sicht und der Redefreiheit ist zweifellos etwas seltenes in unserem Zeitalter und, vielleicht, überraschend in einem derartig bedrohten Land. Seit einiger Zeit nun kann man besonders unter den jungen Leuten und speziell an der Hebräischen Universität etwas beobachten, was man als den Geist einer konstruktiven Opposition bezeichnen kann. In religiösen und nationalen Bereichen reagieren die jungen Israelis kritisch auf Initiativen der religiösen Parteien oder auf religiöse Rechtfertigung der Regierungspolitik. Jedoch hält sie dies keineswegs davon ab, ihre Pflicht zu tun, wenn sie aufgerufen werden, ihr Vaterland am Suez-Kanal oder auf den Golan-Höhen zu verteidigen. Dies mag nur wach-

sende Nöte bedeuten, aber in ihnen finden sich Anzeichen geistiger Vitalität, die typisch sind für Nationalgefühle. In welcher Form die Israelis auch immer die religiöse und die nationale Komponente in ihrem Selbstverständnis vereinigen mögen, so nehmen sie doch mehr oder weniger bewußt in ihrer Ausdrucksweise über ihre Rückkehr in das Land ihrer Väter dazu ihre Zuflucht.

Nicht alle sind religiös, nicht alle im gleichen Maß nationalistisch. Was noch mehr bedeutet – nicht alle fanden ihren Nationalismus aus religiöser Überzeugung. Doch alle bestätigen letzten Endes die Erkenntnis von tiefer Einheit zwischen Religion und Nation, dies wenigstens in einem mehr oder weniger klaren und geschärften Bewußtsein der Bindung an ein gemeinsames Geschick, dessen Quelle und Geschichte sie im gleichen Buch entdecken und das sich im Verständnis offenbart, zur gleichen einzigartigen und geheimnisvollen Wirklichkeit zu gehören.

Der israelische Nationalismus kann nicht verstanden werden, ohne daß man das Vorhandensein dieses gemeinsamen Selbstverständnisses in seinen verschiedenen Formen und die Elemente anerkennt, die es einschließt.

Selbst wenn dieses Nationalbewußtsein sich in einem besonders starken Nationalismus zeigen würde, selbst wenn dieser Nationalismus sich durch gewisse extreme politische, von religiösen Erwägungen bestimmte, Instanzen äußern würde, so würde nicht einmal dies die Ansicht rechtfertigen, daß der Zionismus eine rassistische und auf Ausdehnung bedachte Theokratie ist.

Selbst wenn es uns Christen schwerfällt, die besonderen Auswüchse des israelischen Nationalismus zu verstehen, so liegt das daran, daß wir uns in unserem Glauben noch nicht vertraut machen können mit den komplexen Elementen, die für das jüdische Bewußtsein absolut grundsätzlich sind. Auserwählung und die Verbindung des Volkes mit dem Land sind fraglos das Wichtigste. Welchen Wert hat es nun, für die Verbindung des jüdischen Volkes mit dem Land, das ihnen einstmals versprochen wurde, nach einer Rechtfertigung zu suchen von der Bibel oder der religiösen Tradition her? Was ist heutzutage das Zeichen der Auserwähltheit im Geschick des jüdischen Volkes? Was ist die Bedeutung dieses Volkes und seiner Auserwähltheit innerhalb des neuen Heilsgefüges, das durch Christus begründet wurde? Kurz, was bleibt heute von den alten Verheißungen, da Christus gekommen ist? Unsere Theologie hat offenkundig auf diese Fragen noch keine vollständige und befriedigende Antwort gefunden.

Mittlerweile sind Auserwähltheit und die Bindung an das Land Lebenselemente im jüdischen Bewußtsein, wenn auch nur vage definiert und erkannt. Um das Verhalten Israels zu verstehen, muß man ein Verständnis für die wahre traditionelle Inspiration dieses Nationalgefühls suchen.

Eines ist sicher: Nicht durch Verleugnung oder Verdammung dieser Grundbestandteile des jüdischen Bewußtseins, wie sie im Falle Israel erscheinen, kann Israel bei der Regelung seiner schwierigen Situation geholfen werden, sondern wenn es dem treu bleibt, was das Beste in ihm ist. Im Gegenteil: Wenn wir an die Beständigkeit des göttlichen Planes glauben, dessen Träger und erster Bote dieses Volk war, scheint es mehr im Einklang mit Bibel und Evangelium zu sein, auf die Wirkkraft von Gottes Gabe zu vertrauen.

Das ist es, was von uns Christen gefordert wird, wenn wir das Recht haben wollen, wahrhaftig zu sprechen und zu urteilen. Wenn wir das Selbstverständnis der jüdischen

Seele und jene dynamische Kraft anerkennen, die ihre stärkste Vitalität in Bewegung setzt, dann werden wir vielleicht fähig sein, die wahre Bedeutung dieser Dynamik zu erfassen. Dann können wir die darin liegende Verantwortlichkeit unter Beweis stellen, sie sogar reinigen und in das Fahrwasser einer brüderlichen, wahren und dennoch fordernden Konfrontation mit unseren israelischen Freunden leiten.

Bevor wir den israelischen Nationalismus zu voreilig beurteilen, bevor wir den Zionismus verurteilen, sollten wir um ein Verständnis bemüht sein, wie das jüdische Volk seine eigene geistige Berufung begreift, und ihm dabei helfen, den Forderungen dieser Berufung Ausdruck zu verleihen durch alle Fährnisse eines schwierigen Geschicks.

Hier sollte uns die Geschichte Israels, wie sie in der Bibel und im Zeugnis der Propheten bewahrt ist, erkennen helfen, wie Gott der Herr Sein Volk durch alle Prüfungen, Verbannungen und Konflikte geführt und unterwiesen hat, die seine Existenz gekennzeichnet haben. Zeitweise Errettung und der göttliche Ruf gehen in seiner Geschichte immer Hand in Hand. Dies kommt besonders in der Botschaft des Jesaja zum Ausdruck. In der Tat sind für Jesaja die Befreiung aus dem Exil und Israels Rückkehr zu seinem Gott zwei Pole ein und desselben göttlichen Befreiungsaktes. Deswegen hat die Ankündigung der Erlösung eine doppelte Bedeutung. Die Erlösung ist zuallererst Befreiung aus der Gefangenschaft und Rückkehr nach Zion: Der Herr ist der Erlöser und Retter, weil er der Gott Seines Volkes ist (43, 1). Aber diese Hoffnung erstreckt sich auf ein höheres Ziel, dessen irdisches Zeichen nur der sichtbare Gegenpunkt war: Erlösung, die die Rückkehr Israels zu seinem Gott einschließt (51, 11), die Einführung der Gottesherrschaft in Zion (52, 7) und über die ganze Erde (46, 13). Dort wird dann zwischen dem Volk und seinem Gott ein inniges Vertrauen herrschen (41, 8), Freundschaft (44, 5), gelenkt von Gerechtigkeit (61, 10), voll von Freude und Frieden (35, 10), eine Ara des Glücks, des Trostes und der Sicherheit (47, 17), die nimmer enden wird. So erscheint in der Unterweisung des jüdischen Volkes durch seinen Gott, wie wir es in der Bibel finden und wie es die Juden verstehen, die Rückkehr nach Zion als eine Vorstufe und das Symbol einer viel größeren Realität als die Wiederoberung einer Hauptstadt: Es ist ein Sakrament der Umkehr des Herzens; es ist die herausfordernde Offenbarung des Rufes nach Frieden und weltweiter Offenheit, deren Mittelpunkt Jerusalem ist.

Leider scheint diese von Jesaja inspirierte Vision von der alltäglichen Wirklichkeit, dem Tumult der Konflikte und den Kriegsberichten sehr weit entfernt. Jedoch gibt *das* Volk dadurch zu erkennen, in welchem Licht das jüdische Bewußtsein in Israel unwiderstehlich zur Erkenntnis seiner Rolle und seiner Bestimmung gelenkt wird, wenn es

sich selbst treu bleiben soll. In diesem Licht müssen wir auf Israel schauen und ihm nahelegen, sich selbst – mit von Gott gegebener Geduld – richtig einzuschätzen. Seit dem Sechstagekrieg haben mich israelische Zuhörerkreise – Universitätsstudenten, Kibbuzniks, Offiziere der Armee – oft gefragt, was ich als Christ von der Bestimmung Israels halte, wie es in seiner jüngsten Geschichte bezeugt wird: *Galut* und *Geula*, *Exil* und Erlösung des jüdischen Volkes, Zerstreuung und Rückkehr nach Zion: Wie und unter welchem Licht würde man sie deuten? Es war in der Botschaft Jesajas, in der ich für meine Antwort das Wesentliche fand. Israelischen Freunden antwortete ich etwa so:

»Eure Rückkehr nach Jerusalem hat nur Bedeutung, wenn Ihr ihren ganzen Anruf versteht und annehmt.

Die Rückkehr nach Jerusalem ist für das jüdische Volk nicht nur die Wiedergewinnung der politischen Hauptstadt einer Nation, die endlich ihr Land und ihre Unabhängigkeit erworben hat.

Die Rückkehr nach Jerusalem bedeutet für die jüdische Seele die geistige Verantwortung einer Berufung, die das ganze Universum betrifft, seine Einheit, seine Harmonie, seinen Frieden.

Woraus besteht diese universelle Berufung? Welches sind ihre Verheißungen, welches ihre Forderungen? Ihr wißt, daß ich, als Christ, meine Antwort darauf habe. Aber Ihr, Kinder Israels, müßt in der Aufrichtigkeit Eures jüdischen Bewußtseins Eure Antwort erkennen.

Rückkehr nach Zion, Rückkehr zu Gott. Für eine jüdische Seele können diese beiden Bewegungen nicht getrennt werden. Ich als Christ fordere Euch auf, den darin liegenden Anruf zu erkennen. Es ist eine furchterregende Verantwortung und eine geheimnisvolle Bestimmung; niemand weiß, wohin sie führen und was sie fordern wird, wenn Ihr Euch selbst treu bleiben sollt. Dies ist der Preis, den Ihr zu zahlen habt, wenn der Lebenswille des jüdischen Volkes seine Rechtfertigung und Bedeutung haben soll.«

Ich weiß, daß eine solche Sprache von Realisten und Extremisten in beiden Lagern mißverstanden werden kann: von eingefleischten Antizionisten und Nationalisten eines »Größeren Israel«. Es scheint jedoch der einzige Weg zu sein, um gegenseitige Achtung zu erreichen, und der Weg, der schließlich zum Frieden führt.

Und wir Christen sollten – anstatt Israel wegen seiner Bindung an Zion ständig zu geißeln, statt sein Recht auf Existenz unaufhörlich in Frage zu stellen – den glaubwürdigen Weg gehen, den Weg, der die höchsten Forderungen an uns stellt und der in der Tat *der christliche Weg* ist, um für den Frieden zu arbeiten: nämlich *Israels Selbstverständnis anerkennen und es drängen, »daß es sich selbst treu sei«* [Hervorhebung d. Red. d. FR].*

* Aus dem außerordentlichen Generalkapitel der Kongregation der Pères de Sion, 3.–9. 8. 1970 in Sao Paulo-Ipiranga 9. 8. 1970. Nr. 4 – *Sie [die Pères de Sion] anerkennen, daß die besondere Verbindung des jüdischen Volkes mit dem Gelobten Land nicht nur geschichtlicher, kultureller oder religiöser Art ist, sondern einen Grundbegriff des jüdischen Selbstverständnisses bildet. Das jüdische Volk ist nicht nur eine religiöse Gemeinschaft, sondern ein Volk, dessen bloßes Wesen politische Züge trägt. Der Staat Israel erscheint dem jüdischen Denken wie die Frucht eines langen Wartens und unerläßlich zur Verwirklichung seiner Bestimmung in der Welt.* – [Vgl. auch o. S. 18.]

II Außenpolitischer Überblick zur Situation Israels

Erklärung von Golda Meir, Ministerpräsident des Staates Israel, in der Knesset am 16. November 1970

Aus dem »Press Bulletin« des Presse Bureaus der Regierung des Staates Israel, Jerusalem, 16. November 1970, entnehmen wir die in englischer Sprache wiedergegebene folgende Erklärung und bringen sie leicht gekürzt in deutscher Übersetzung:

»Herr Präsident der Knesset, Mitglieder der Knesset! Ehe ich meinen politischen Überblick gebe, möchte ich die Sache der sowjetischen Judenheit berühren im Licht von Berichten aus den sowjetischen Nachrichten-Agenturen über die Gerichtsverfahren, die dort demnächst beginnen sollen und im Lichte der uns bekannten Tatsachen über die während der letzten Monate in Leningrad, Riga und Czernowitz verhafteten 33 Juden.¹

Nach uns seit dem 15. Juni dieses Jahres zugegangenen Informationen sind dort Verhaftungen von Juden, Haus-suchungen und Beschlagnahme heiliger Bücher, hebräischer Lesebücher, Studienbücher über Judaica usw. durchgeführt worden. Nach diesen Berichten wurden viele Juden zu Verhören einbestellt, und man setzte sie durch Bedrohungen unter Druck.

Ausländische Journalisten in Moskau berichten, daß am 15. Juni dieses Jahres auf dem Leningrader Flugplatz 18 Personen verhaftet wurden, unter denen 9 Juden waren. Eine Lokalzeitung in Leningrad veröffentlichte einen ganz kurzen Bericht des Inhalts, daß »Kriminelle verhaftet wurden, die ein Flugzeug zu entführen versuchten«. Führende ausländische Kommentatoren haben keinen Zweifel gelassen, daß dieses eine beabsichtigte Provokation seitens des Sowjetischen Sicherheitsdienstes war als Vorwand zu einer Campagne zur Verfolgung und Einschüchterung gegen die Juden. Und dieses war nicht das erste Mal, daß die Behörden zu dieser Methode griffen.

Am gleichen Tag, dem 15. Juni, wurden weitere 8 Juden verhaftet in Leningrad, in ihren Wohnungen oder bei ihren Arbeitsstätten und sogar an Orten, wo sie ihre Sommerferien verbrachten. Einige Tage später schrieb ihr Freund, Victor Bogoslavsky einen offenen Brief, der in der westlichen Presse veröffentlicht wurde, an den Oberstaatsanwalt der Sowjetunion, in dem er über diese Verhaftungen berichtete und zu folgendem Schluß kam: »Ihr (»der Gefangenen«) einziges Verbrechen ist, daß sie als Juden geboren sind und wünschen Juden zu bleiben. Sie studierten die Sprache ihres Volkes und hatten das Verlangen, in die Sprache ihres Volkes einzudringen.

Sie waren um das Schicksal ihrer Angehörigen und das ihnen Nahestehenden in Israel besorgt. Das Schicksal des Staates Israel ließ sie nicht gleichgültig, der sein Entstehen der größten Tragödie in den Annalen unseres Volkes verdankt.« Und der Brief fährt fort: »Das Verbrechen meiner verhafteten Freunde besteht darin, daß sie den Wunsch hatten, in ihrem geschichtlichen Heimatland inmitten ihres eigenen Volkes leben zu wollen.«

Viktor Bogoslavsky, der Schreiber des von mir erwähnten Briefes, wurde am 12. Juli verhaftet. Am 5. August wurde ein Jude aus Leningrad, Hillel Shur, verhaftet, scheinbar als Vergeltung infolge eines weiteren dramatischen Appells seinerseits und seitens seines Freundes an das Oberste Sowjet-Präsidium und den Oberstaatsanwalt

der Sowjetunion. In ihrem Brief schreiben sie: »Es sollte Ihnen zur Kenntnis gebracht werden, daß ein Gerichtsverfahren gegen Personen stattfinden soll, die nur das eine Bestreben haben – nach Israel auszuwandern. Die Mehrzahl dieser Verhafteten haben, in Übereinstimmung mit dem sowjetischen Gesetz, Eingaben gemacht, um mit ihren Familien im Rahmen der Familien-Zusammenführung vereinigt zu werden. Dies wurde ihnen verweigert. Sie erhoben Klage bei den höchsten sowjetischen Institutionen. Abermals wurde ihr Ersuchen abgelehnt. Gemeinsam mit uns schrieben sie an den Generalsekretär der Vereinten Nationen, U Thant, und die Kommission für Menschenrechte der Vereinten Nationen. Nun wurden sie verhaftet. Was bedeutet das? Ist es die Rache der Behörden, da sie nicht imstande waren, den Geist dieser Leute zu brechen?«

... Bis jetzt wissen wir sicher von der Verhaftung von 33 Juden... Am 8. Januar dieses Jahres wurde Lily Ontman verhaftet und zu zweieinhalb Jahren verurteilt, ebenso wie Boris Kuchovievsky aus Kiew. Beide befinden sich im Gefängnis, weil beide darum kämpften, nach Israel auszuwandern.

Juden aus Moskau und aus anderen Städten sandten Schreiben an den Obersten Sowjet mit voller Unterschrift sowie ihrer Anschrift und erinnerten an den Fall Dreyfus^{1a}, das Beiliss-Verfahren und den bekannten »Fall der Doktoren« aus dem Jahr 1953. Sie schreiben, daß sie tief besorgt sind durch die zunehmende Verfolgung und die Verurteilungen von Juden. Es besteht verständlicherweise Verdacht, daß die Sowjet-Behörden versuchen, den Geist der Gefangenen mit ungesetzlichen Mitteln zu brechen. Kein Wunder, daß die Juden der Sowjetunion in Sorge sind um das Schicksal der Gefangenen und der jüdischen Gemeinschaft in der gesamten Sowjetunion.

Wir verstehen die Angst, die sie erfüllt und teilen sie. Es soll uns nicht wundern, wenn es dem Sowjetischen Sicherheitsdienst gelänge, mit berüchtigten Methoden der Vergangenheit gegenseitige Anklagen, Geständnisse und Ähnliches zu erreichen.

In Israel, sowie in der übrigen ganzen Welt, hat diese grausame Behandlung größte Empörung verursacht, und die Sowjetbehörden werden immer dringlicher ermahnt, von Verfolgungen und Schauprozessen Abstand zu nehmen, die bezwecken den Geist der Juden zu brechen, welche für das Recht kämpfen, als Juden zu leben und nach Israel auszuwandern. Sie werden keine Glaubwürdigkeit finden, wenn sie zu Gewaltmitteln greifen, wie sie die Juden im zaristischen Rußland und während des Stalinistischen Terrors erlitten. Wir hatten geglaubt, daß solche Zeiten für immer vorbei wären.

Israel steht mit seiner Auffassung und Empörung nicht allein – und mit seinen Forderungen. Zusammen mit

¹ Vgl. FR XXI/1969, S. 28 f. (Anm. d. Red. d. FR).

^{1a} Vgl. dazu: Marion Mushkat: Bemerkungen zum antizionistischen Komplex im sowjetischen Kommunismus und gegenwärtigen Neo-Antisemitismus in Polen. In: Dokumente und Kommentare zu Ost-Europa-Fragen Nr. 3/70, Beilage 3. Hrsg.: Deutsche Stiftung für europäische Friedensfragen. Bonn, Kurt-Schumacher-Straße 1 (nur in beschränkter Anzahl erhältlich).

Millionen Menschen in der ganzen Welt, mit Mitgliedern aller Nationen, rufen wir dazu auf, den Judenverfolgungen in Rußland und den Schauprozessen ein Ende zu setzen und fordern für jeden Juden – der mit seiner Familie und seinem Volk wieder vereint sein will – das Recht, Rußland verlassen zu dürfen.«² Nachdem Frau Meir dann kurz auf die Sturm-Katastrophe in Pakistan eingegangen war und die Teilnahme ihrer Nation an diesem furchtbaren Unglück ausgesprochen hatte, begann sie mit ihrer Erklärung über die Außenpolitik.

»In Ausübung meiner Mission in den Vereinigten Staaten, in Kanada und Britannien war es mir zu meinem Bedauern unmöglich, der Eröffnung der Winter-Sitzung beizuwohnen oder dem Haus eine politische Erklärung abzugeben. Ich begrüße die Gelegenheit, um über die Hauptereignisse, die sich in letzter Zeit in unserer Gegend zugetragen haben, zu reden.«

Der jordanische Kampf

»Ich beziehe mich auf den Zusammenprall zwischen der Regierung und den terroristischen Organisationen in Jordanien und die syrische Invasion in jenem Lande, auf die Einsetzung einer neuen Regierung in Ägypten als Folge von Nassers Tod, den Kampf zwischen den politischen und militärischen Waffen der Ba'ath Partei im Irak und Syrien und die Fortsetzung des Waffenstillstandes, der am 7. August vereinbart wurde.

Kämpfe brachen aus in Jordanien in der Septemberhälfte, als es König Hussein klar wurde, daß die Terroristen-Organisationen im Begriff waren, Aktionen zu unternehmen, die sein Regime zerstören sollten. Zu gleicher Zeit trat die Schwäche der Autorität dieser Regierung deutlich in Erscheinung mit der terroristischen Entführung von mehreren Flugzeugen internationaler Flugzeuggesellschaften, die auf einer Flugbasis in Jordanien landeten und zurückgehalten wurden, während die jordanischen Behörden sich gegenüber diesen Piratenübergriffen als unfähig erwiesen.

Der König von Jordanien, der es zugelassen hatte, daß die Terroristen sich in seinem Lande organisierten, entschloß sich viel zu spät dazu, seine Autorität in seinem eigenen Land sicherzustellen und sah sich bald selbst in einer gefährlichen Konfrontation mit den terroristischen

Organisationen, die Zeit genug gehabt hatten, sich zu verschanzen und sich, von seiner Regierung gedeckt, zu stärken.

Ein blutiger Kampf entwickelte sich in Jordanien, und als die jordanischen Streitkräfte die Oberhand erlangten über die Hauptzentren der terroristischen Organisationen in Amman, begann die Invasion in jordanisches Gebiet durch syrische Militäreinheiten, vorwiegend Panzereinheiten. Es unterliegt keinem Zweifel, daß das Eindringen in das jordanische Hoheitsgebiet durch Hunderte von syrischen Tanks mit Kenntnis der Sowjetunion, wenn nicht sogar mit deren Ermütigung ausgeführt wurde. Die Krise war auf dem Höhepunkt angelangt. Obwohl die in Jordanien stationierte irakische Armee nicht in offene militärische Kooperation mit der eindringenden syrischen Armee trat, lieferte sie Waffen und Ausrüstungen aus ihrem Lager an die Terroristen. Die Iraker warteten den Ausgang ab und hofften einen Teil der Beute als Gewinn davonzutragen.

Das jordanische Regime schien vor dem vollständigen Zusammenbruch zu stehen. Es mag sehr wohl sein, daß während dieser brutalen Kämpfe König Hussein zu begreifen anfang, daß jeder, der diesen terroristischen Organisationen erlaubt, Fuß zu fassen und sich niederzulassen, ihnen hilft, die Kontrolle seines Landes in ihre Hand zu nehmen und die Stellung des gesetzmäßigen Regimes zu untergraben. Ich hoffe, daß man diese Lektion gelernt hat, und nicht nur in Jordanien.«

Frau Meir ging auf die syrische Invasion in Jordanien ein und die Haltung Israels während der Kämpfe. Sie betonte, die israelische Armee habe sich abwartend verhalten, sei aber jederzeit bereit gewesen, einzugreifen.

Diese Haltung habe nach ihrer Meinung dazu beigetragen, daß sich die Syrer schließlich wieder über ihre Grenze zurückgezogen und die Iraker sich an den Kämpfen nicht beteiligt hätten. Indem sie auf die detaillierten Vereinbarungen und Abmachungen zwischen dem König und den terroristischen Organisationen einging, die in Kairo und danach in Amman unterzeichnet worden waren, sagte sie, daß diese – in alterprobter Weise – es schon längst darauf abgesehen hätten, die Aktivität der Terroristen auf Israel zu lenken. »Wir haben die jordanische Regierung deutlich genug gewarnt und haben es klar gemacht, daß wir uns im Falle einer Wiederaufnahme aggressiver Handlungen gegen unsere Siedlungen an den Waffenstillstandslinien niemals wieder ruhig verhalten würden. Wir machten es klar, daß Israel nicht untätig beiseite stehen würde, während aktive Terroristen-Konzentrationen mit der Neigung, Gefechte und Bombardierungen wiederaufzunehmen, in den Gebieten dicht an unserer Grenze aufgestellt wurden. Wir würden nicht nur alle nur irgend möglichen wirksamen militärischen Maßnahmen gegen solche Konzentrationen ergreifen, sondern auch die jordanischen Behörden für jegliche aus ihrem Territorium hervorgehenden Aggressionen zur Rechenschaft ziehen. Es ist unmöglich, daß das jordanische Heer »passiv« verbleiben sollte, wenn es sich darum handelte, terroristische Aktionen gegen Israel zu verhindern und doch aktiv zu werden, wenn das Regime es verlangt. Es steht dem König von Jordanien frei, die ernüchternden Lektionen, die er erst gestern oder vorgestern gelernt hat, zu ignorieren oder zu vergessen, aber es ist Israels Recht und Pflicht, die Situation an seiner Ostfront nicht der Gefahr auszusetzen, sondern jede mögliche Maßnahme zu seiner Selbstverteidigung zu

² Im Zusammenhang mit dem Leningrader Prozeß, in dem am 24. 12. 1970 zwei Todesurteile ausgesprochen, die dann in 15 Jahre Arbeitslager umgewandelt wurden, schreibt Schalom Ben-Chorin: »Demonstration und Deklaration. Impressionen von der Klagemauer«. In: »Jedioth Chadashot« vom 1. 1. 1971:

Die Westmauer, Kotel Ha-maaravi, wurde in den letzten Tagen wieder, was sie jahrhundertlang gewesen ist: die Klagemauer des ganzen jüdischen Volkes . . . Damit zeigt sich wiederum die unlösbare Einheit des jüdischen Volkes. Jerusalem ist heute wieder die ungeteilte Hauptstadt Israels, aber es ist weit mehr als dies, die ungeteilte Hauptstadt des ungeteilten und unteilbaren jüdischen Volkes in aller Welt. Wir haben das in diesen Stunden der gemeinsamen Sorge um die Brüder in der Sowjetunion neu erfahren. In den letzten Tagen wurde diese Einheit und Einigkeit in der Vielheit und Vielfältigkeit an der Mauer sinnfältig demonstriert. Alles strömte dorthin, wo zuerst in fünf- bis achttägigem Hungerstreik, dann weiter im Sitzstreik, die Juden aus der Sowjetunion demonstrierten . . .

. . . In der Grabeskirche knien etwa zweihundert Christen, vorwiegend Frauen, in stillem Gebet für die Verurteilten von Leningrad. Christen ganz verschiedener Herkunft: Katholiken, Anglikaner, Presbyterianer, Lutheraner sind hier in einer Gemeinschaft mit den leidenden Juden zusammengeschlossen. Pater *Marcel Dubois vom Haus Isaas der Dominikaner* leitet die stille Andacht, und der *anglikanische Erzbischof in Jerusalem, Dr. George Appleton*, leitet anschließend im Vestibül der Kirche den Chor der Beter, die in vielen Sprachen das Vaterunser sprechen, darunter auch hebräisch.

ergreifen. Jordanien würde gut daran tun, wenn es Schluß damit macht, Vereinbarungen mit den terroristischen Organisationen zu treffen, in der Hoffnung, Ruhe und Stabilität schließlich dadurch zu schaffen, daß es die Terroristen gegen Israel in Aktion setzt und sie an unserer Grenze konzentriert. Ruhe in den Straßen von Amman ist nicht durch militärische Aktionen der Terroristen gegen unsere Bevölkerung zu erkaufen. Die Regierung Jordaniens sollte dies wohl bedenken.«

Nassers Tod

»Durch den Tod des ägyptischen Präsidenten wurde ein neues Regime in jenem Lande errichtet. Ich habe nicht die Absicht, den Versuch zu machen, Nassers Persönlichkeit aufzuwerten oder seine Aktionen aufzuzählen, aber ich möchte mir erlauben, nur soviel zu sagen: Zweifellos war Nasser ein einflußreicher Führer. Kraft Ägyptens zentraler Lage und seiner eigenen Persönlichkeit hätte er die Politik im Mittleren Osten in der Richtung auf Wohlstand und sozialen Fortschritt lenken können. Unglücklicherweise nutzte der ägyptische Präsident seine einzigartige Stellung nicht dazu, um sein Volk und die arabischen Völker in einen Kampf gegen Armut und Analphabetentum und in der Richtung auf ein Zeitalter des Friedens und der Entwicklung zu führen. Statt dessen führte er es in ungerechte Kriege und Niederlagen.

Als einer von denen, die die Revolution gegen das korrupte Regime Faruks begannen, gab es auch in Israel viele, die hofften, er würde für die Verwirklichung jener edlen Parolen arbeiten, die die Revolution auf ihre Fahnen geschrieben hatten. Jedoch begründete er statt dessen eine Politik, die sein Volk und das Gebiet zu gewalttätigen Auseinandersetzungen, zu fünfjährigem Mord im Jemen und in zwei wohlüberlegte Angriffskriege gegen Israel führte, die in Verwüstung, Metzelei und Niederlage endeten. In den letzten Jahren des Nasser-Regimes ist der Lebensstandard der ägyptischen Massen und das Bruttosozialprodukt gesunken. Ägypten, das erst unlängst aus kolonialer Knechtschaft befreit wurde, ist nun dem Kolonialismus der Sowjetunion willfährig.

Dies ist die Situation Ägyptens, da das neue Regime in Funktion tritt. Ein Regierungswechsel ist immer eine geeignete Gelegenheit, um ein neues Blatt aufzuschlagen, aus dem alten Geleise herauszukommen und einen neuen Blick zu gewinnen. Wir waren erfreut zu hören, daß die neue ägyptische Regierung kürzlich viel über die Notwendigkeit der Entwicklung, der Hebung des Lebensstandards, die Bekämpfung des Bildungsmangels usw. in ihrem Land zu sagen wußte. Wir hören dies gerne, ebenso wie alle anderen, die ein neues Zeitalter für Ägypten erhoffen und in der Gegend als Ganzem ein Zeitalter des Fortschrittes und des Wohlstandes, das nur durch Frieden und Koexistenz zwischen all den Völkern in unserem Gebiet zu erreichen ist. Wir stehen allen Entwicklungen in Ägypten »aufmerksam und wachsam« gegenüber. Jedoch stellen wir mit Bedauern fest, daß auch das neue Regime die Stimmen des Krieges nicht zum Schweigen gebracht hat.

In jedem Fall möchte ich die Verantwortlichen Ägyptens, und ohne auch den leisesten Zweifel daran, wissen lassen, daß – insoweit sie für den Beginn eines neuen Zeitalters in den Beziehungen zwischen unseren Völkern und Ländern vorbereitet sind –, sie Israel ganz aufrichtig zur Zusammenarbeit bereit finden werden.

Es ist zu wünschen, daß die neue ägyptische Führung den

Mittleren Osten in seinem historischen und natürlichen Zusammenhang sehen sollte, als ein Gebiet, das Völker, Religionen, Gemeinschaften und souveräne Staaten – Israel inbegriffen – umfaßt, die alle das gleiche Recht auf Existenz, auf Unabhängigkeit und Entwicklung haben: die gleichen Rechte, auf die alle Völker dieses Gebietes ohne Diskriminierung Anspruch haben. Der Friede ist der Schlüssel zu dem neuen Zeitalter, den alle Menschen guten Willens unter all diesen Völkern dieses Gebietes erstreben. Ich bin zuversichtlich, daß viele der arabischen Völker dieses Streben teilen, selbst wenn dies keinen öffentlichen Ausdruck findet. Israel und sein Volk hoffen, daß diese neue Führung die Verantwortung und den Mut haben wird, um den Weg des Friedens und schöpferischer Entwicklung zu beschreiten.«

Zusammenbruch der östlichen Front

»Im Verlauf der neuerlichen Unruhe in den arabischen Staaten ist auch das östliche Oberkommando zusammengebrochen.

Dieses Kommando wurde mit großem Tusch eingesetzt, um die Einkreisung Israels zu vervollständigen, auf daß für den Kriegsfall eine geplante operationsbereite Kooperation aller angrenzenden Staaten sichergestellt sei. Während der Zusammenbruch des östlichen Oberkommandos den Beweis für die Verschlechterung in den Beziehungen zwischen den arabischen Staaten liefert, weist dies auch auf die mangelnde Stabilität und Zerstrittenheit in jedem von ihnen hin, wie wir es auch der innenpolitischen Situation in Jordanien, im Irak und letztlich in Syrien entnehmen können. In diesem Stadium ist es noch zu früh, den Staatsstreich in Syrien genau zu werten.

Noch ist der Kampf zwischen den rivalisierenden Parteien nicht vorbei, obwohl der eine, indem er sich auf die Unterstützung der Armee verlassen hat, das Kommando übernahm und die Waffenbrüder seiner Partei gefangen setzte.

Ich kann nur vermuten, daß das syrische Debakel in Jordanien einer der Gründe für die gegenwärtige mangelnde Stabilität und den augenblicklichen inneren Zwist ist. Dort vollzieht sich nicht nur ein Machtkampf zwischen Individuen, sondern eine scharfe Auseinandersetzung zwischen entgegengesetzten politischen Auffassungen, einschließlich der politischen Haltung gegenüber terroristischen Unternehmungen und andern abenteuerlichen Plänen. Wir werden diese Entwicklungen weiter eifrig und aufmerksam im Auge behalten.«

Die sowjetische Kooperation

»Im Mittelpunkt unserer Beziehungen zu unseren Nachbarn haben wir uns in letzter Zeit besonders mit dem Waffenstillstand befaßt. Dieser Waffenstillstand schließt einen Paragraphen über militärisches »Stillhalten« ein, als Teil der amerikanischen Friedensinitiative, auf die Israel Ende Juli des Jahres zustimmend geantwortet hat. Aber während man das Unternehmen, mit den Kampfhandlungen aufzuhören, beachtet hat, haben die Ägypter die Stillhalte-Bedingungen verletzt, die, wie ich sagte, ein wesentlicher Bestandteil der amerikanischen Friedensinitiative war.

Am 4. August d. J. unterbreitete ich der Knesset die Regierungsvorlage vom gleichen Tag, an dem der Regierungsbeschluß Israels an die Vereinigten Staaten festgesetzt wurde... Als wir zustimmend auf die amerika-

nische Friedensinitiative antworteten, hatten wir ein zweifaches Ziel: Schluß zu machen mit dem Töten und der Zerstörung und den Krieg zu beenden und Fortschritte zu machen in Richtung auf einen Friedensvertrag als Endresultat erfolgreicher Gespräche zwischen uns und den Vertretern der arabischen Staaten. Als ich in der Nacht vom 7. August der Nation den Waffenstillstand verkündete, betonte ich, »daß wir unseren Entschluß nicht durch Schwäche erreichten, da wir noch stark genug sind – wie wir dies täglich zeigen –, uns an den Waffenstillstandslinien an allen Fronten zu behaupten, bis Frieden kommt«. Ich fügte hinzu: »Nichtsdestoweniger halten wir es jetzt so wie bisher für unsere Pflicht, jede Aussicht, die zum Frieden führen kann – wie gering sie auch immer sein mag –, auf die praktische Probe zu stellen, um sie so in aller Bereitwilligkeit und mit äußerster Verantwortlichkeit zu prüfen.« Wir handelten zwar hoffnungsvoll, aber ohne uns Illusionen hinzugeben. Innerlich zweifelten wir noch, ob Ägypten wirklich einem Friedensschluß geneigt war.

In der Tat, es wurde uns deutlich, daß Ägypten den Waffenstillstand aus militärischer Notwendigkeit angenommen hatte und nicht als eine Stufe auf dem Wege zum Frieden... In einer Botschaft an den Präsidenten des Irak – die am 3. August 1970 in »El Ahram« erschien – schrieb Nasser, daß »täglich Dutzende unserer tapferen Soldaten am Kanal fallen«... Bevor Ägypten dem Waffenstillstand zustimmte, erhöhte es seine Forderungen gegenüber der Sowjetunion und empfing zweifellos wesentliche zusätzliche Zusicherungen von Seiten der Sowjets. Es besteht gar kein Zweifel, daß die Ägypter, als sie der amerikanischen Initiative zustimmten, die sowjetische Bereitschaft mit in Rechnung zogen, mit ihnen zusammenzuarbeiten, ihr Raketensystem in der Richtung auf den Kanal vorzuschieben, um dadurch das strategische Gleichgewicht in der Kanalzone zu Israels Nachteil zu verändern.

Von Anfang an«, sagte die Ministerpräsidentin, »beabsichtigten Ägypter und Russen, das Aufhören der Kampfhandlungen dazu auszunutzen, um die Stillhalteklauseel der Waffenstillstandsvereinbarung zu verletzen. Sie mißachteten ganz offen die ausdrückliche Verpflichtung, die sie auf sich genommen hatten.« Sie sagte, daß »vorüberlegte Verletzungen fort dauerten, begleitet von wiederholten Ablehnungen, sogar nachdem Israel die Täuschung der ganzen Welt offen dargelegt hatte«.

15C Raketenstellungen

»Seitdem der Waffenstillstand wirksam wurde, sind ungefähr 30–40 operationsbereite Raketenbasen – ein Drittel von ihnen SAM-3s – innerhalb von 30 Kilometer Entfernung vom Kanal hinzugefügt worden. Vor dem Waffenstillstand gab es in diesem Abschnitt nur eine Raketenbase. Innerhalb der 50-Kilometer-Zone, auf die sich das Stillhalteabkommen bezieht, gibt es heute etwa 40–50 operationsbereite Raketenbasen, wo vor dem Waffenstillstand in der gesamten Zone nur 16 waren. Im selben Zeitraum wurden einige 40 Feuerstellungen zur Aufnahme der verschiedenen Typen von Raketen geschossen hinzugefügt. Heute gibt es in der 50-Kilometer-Zone etwa 150 Raketenstellungen.

Die Raketenstellungen, die man praktisch an den Ufern des Kanals eingerichtet hat, haben eine Ausdehnung, die bis 15 Kilometer östlich des Suez-Kanals reicht. Außerdem haben die Ägypter und Russen während der

Waffenstillstandsperiode in die verbotene Zone wenigstens 50 schwere und mittlere Artilleriebatterien vorge-schoben, die sich auf ungefähr 250 Geschütze belaufen, und auch andere militärische Ausrüstung.

Es ist wichtig, mit Nachdruck zu wiederholen, daß alle diese Operationen, besonders das Vorrücken der Raketen, ohne die enge Kooperation der Sowjetunion nicht hätten ausgeführt werden können. Diese Supermacht, die an den Gesprächen der »Großen Vier«, an denen der »Großen Zwei« teilnimmt und an den Beratungen des Sicherheitsrates, die ihr Einverständnis mit dem Waffenstillstand und dem Stillhalteabkommen vom 7. August verkündete, hat sich aktiv an der Verletzung dieser Vereinbarung beteiligt und ist für die Verletzung nicht weniger verantwortlich als die ägyptische Regierung.

... Wir betrachten es als unsere höchste und dringende Pflicht, der Welt und vor allem der Regierung der Vereinigten Staaten die Tatsachen über diese Verletzungen zu unterbreiten, einschließlich aller Feststellungen, die uns bekannt geworden sind.

Bedauerlicherweise vergingen von der Zeit an, da die Verletzungen angingen, etwa 12 Tage, bis die Regierung der Vereinigten Staaten ebenfalls die Berechtigung unserer Behauptungen und die Richtigkeit unserer Feststellungen anerkannte und sich unserer Forderung nach Berichtigung der Verletzungen anschloß. Feindliche Elemente, geleitet durch den Propaganda-Apparat der Russen und Ägypter, versuchten, die in unserem Besitz befindlichen Informationen zu verzerren und zu verdrehen, um dadurch ihre Verletzungen des Waffenstillstandsabkommens zu verbergen. Sie fingen damit an, falsche Anklagen gegen Israel zu erheben, es habe die ägyptischen Verletzungen ganz einfach erfunden in der Absicht, wie sie es darstellten, aus den Jarring-Gesprächen herauszukommen. Diese Verzerrungen und Verdrehungen wurden mit großer Mühe dank der genauen Beobachtung, der Informationen und der Geschicklichkeit der israelischen Verteidigungskräfte als auch der unermüdlichen Anstrengungen unserer Repräsentanten in der ganzen Welt widerlegt. Es dürfte so scheinen, daß es heute keinen einzigen vorurteilsfreien internationalen bestimmenden Faktor gibt, der die Richtigkeit der Tatsachen bezweifelt, auf die Israel aufmerksam gemacht hat oder der nicht den schweren Verrat des Abkommens durch die Ägypter und Russen erkennt.

Der Kampf gegen die Verletzung der Stillhalteklauseel wurde von ausschlaggebender Notwendigkeit in dem Augenblick, als das Vorschieben der Raketenbasen in der Gegend entdeckt wurde. Die Entscheidung der Regierung vom 6. September über den Aufschub der Gespräche mit Botschafter Jarring war ein natürlicher und einfacher Ausdruck dieses Kampfes, und die Realisierung, daß die Hinnahme der Verletzung der Stillhalteklauseel geradezu bedeuten würde, daß man die Ägypter und Sowjets bei ihrem Täuschungsmanöver unterstützen und es den bestimmenden internationalen Faktoren leichter machen würde, sich so zu verhalten, als ob nichts geschehen wäre. Es wäre ein politischer Irrtum schwerster Art gewesen, hätten wir den »realistischen« Rat beachtet, uns auf Gespräche einzulassen, ohne die Verletzung des Abkommens dabei in Rechnung zu ziehen und ohne die eindringliche Forderung, das was getan worden sei, wieder in Ordnung gebracht werden und der frühere Zustand wieder hergestellt werden müßte, ohne die höchste politische Anstrengung zu mobilisieren, alles das zu tun, was gegen-

über dieser verbrecherischen Verletzung getan werden mußte.

Ich war niemals bereit, etwa anzunehmen, daß unser Kampf zur Erfüllung unserer gerechten Forderung im vollen Umfang führen würde. Aber ich bin noch davon überzeugt, daß ohne diesen Kampf – der noch nicht vorüber ist – wir uns in einer viel schwereren Situation befinden würden, sowohl hinsichtlich des militärischen Gleichgewichts als auch politisch.

Im Verlauf meiner Unterhaltungen mit den Staats- und Regierungshäuptern machte ich klar, daß die Pläne, die jetzt von unseren Feinden geschmiedet werden, um einen Rückzug Israels ohne Friedensschluß zustande zu bringen, keine Grundlage oder Substanz haben. Und wirklich, ich fand Verständnis für unsere Stellungnahme – daß Israel ohne einen Frieden seine Stellungen entlang der Waffenstillstandslinien behaupten muß, und zwar in allen Abschnitten, während es einen dauernden Frieden mit Grenzen anstrebt, über die man sich geeinigt hat und die verteidigt werden können.

Die Klarstellung unseres Standpunktes gegenüber der Verletzung war der Hauptgegenstand der politischen Gespräche, die ich in den Vereinten Nationen, in den Vereinigten Staaten, in Kanada und in Großbritannien führte.

Angesichts der deutlichen Tatsachen, die wir gesammelt und unterbreitet haben, hat kein einziger von den Staatsmännern, mit denen ich gesprochen habe, die Tatsachen, auf die wir hingewiesen, in Frage gestellt. In diesen Gesprächen lenkten wir die dringende Aufmerksamkeit nicht nur auf den Versuch der Ägypter, das Gleichgewicht der Kräfte durch Täuschung zu ändern, sondern auch auf die weltweite Bedeutung, die die Verletzung einer bindenden Abmachung durch einen Mitgliedsstaat der Vereinten Nationen, eine Großmacht, haben mußte: Wenn ihre Glaubwürdigkeit in Frage gestellt würde, so müßte dies eine äußerst gefährliche Tragweite für globale Gegenstände von größter Bedeutung nach sich ziehen.«

Internationale Garantien

»In meinen Gesprächen begegnete ich einigen Staatsmännern, die bei allem Verständnis für unseren Wunsch, sichere und anerkannte Grenzen festzusetzen, uns zu überreden versuchten, daß man Sicherheitsgrenzen auch mit der Hilfe internationaler Garantien erlangen könne und durch verschiedene Einrichtungen unter der Aufsicht der Vereinten Nationen. Unsere Enttäuschungen nach dem Zerschlagen internationaler Einrichtungen – in Sharm e-Sheikh, in Gaza und an den syrischen und jordanischen Grenzen – sollten ausreichen, um zu zeigen, warum wir unser Vertrauen nicht in die Vereinten Nationen setzen oder ihnen unsere Sicherheit anvertrauen können.

Die letzte Beschlußfassung der Hauptversammlung der Vereinten Nationen ist ein zusätzlicher Beweis in dieser Hinsicht.

Israel wird, wie die meisten anderen Nationen, nichts Bindendes in dem Beschluß sehen, abgesehen vom zusätzlichen Beweis des bedauernswerten Zustandes der UNO. Dieser Beschluß hat keine Änderung in unserer Situation zur Folge. Auch hat sich der Auftrag des Botschafters Jarring in keiner Weise geändert. Sein Auftrag und seine Autorität leiten sich nicht von einer einseitigen Entschließung der Versammlung her, sondern von einem Beschluß des Sicherheitsrates. Die Resolution ist nicht aufgehoben

worden, vielmehr ist ein Hindernis in der Art von Botschafter Jarrings Auftrag hinzugekommen. Zur rechten Zeit, wenn die Bedingungen dafür geschaffen und Gespräche über einen wirklichen Frieden begonnen haben, dann werden sie sich auf vereinbarte Grundlagen stützen und nicht auf diesen Beschluß, der weitere Hindernisse und Komplikationen auf den Weg zum Frieden gesetzt hat.«

Gespräche mit Jordanien

»Ich habe es in den Vereinigten Staaten klargestellt, daß wir unsere Entscheidung nicht geändert haben und zustimmend antworten zur amerikanischen Initiative, inbegriffen die Teilnahme an den Jarring-Gesprächen. Und als Beweis dafür stellte ich fest, daß, da Jordanien an der Verletzung der Stillhalteklausele in dem Waffenstillstandsabkommen nicht beteiligt ist, wir keinerlei Einwendungen dagegen haben, mit Jordanien unter Aufsicht von Botschafter Jarring Gespräche zu führen. Das Kabinett hat entsprechend seinen früheren Beschlüssen diese Feststellung gebilligt.

Wir können das Verhalten der Länder, die an den Zwei-Mächte- und Vier-Mächte-Gesprächen teilnehmen, nicht ignorieren. Wir können das Gebaren Frankreichs in der Generalversammlung nicht ignorieren, als es sich befleißigte, die pro-arabische Entschließung annehmbarer und unwirksamer zu machen. Auch können wir die Rede des britischen Außenministers über die Politik seiner Regierung im Mittleren Osten nicht ignorieren. Jedem ist die feindselige Haltung der Sowjetunion bekannt. Alle diese Faktoren stärken uns in unserem Bewußtsein, daß wir von den Vier-Mächte-Gesprächen keine Objektivität erwarten können und rechtfertigen unsere Vorbehalte von Anfang an in Bezug auf ihre Überlegungen und Zuständigkeiten, uns selbst mit unseren Angelegenheiten zu befassen.

Auf dem Hintergrund dieser letzten politischen Entwicklungen wird das verantwortungsvolle Verhalten der Regierung der Vereinigten Staaten sogar noch augenscheinlicher. Sie zogen sich von den Begegnungen der Deputierten der »Großen Vier« zurück, arbeiteten gegen den arabischen Beschluß in der UNO und halfen Israel bei der Stärkung seiner Leistungsfähigkeit, sich selbst zu verteidigen.

Präsident Nixon kennzeichnete die Situation gut in seiner Ansprache an die Versammlung, als er dazu aufrief, Vertrauen zu schaffen, »ein Vertrauen, auf das sich die Friedensbemühungen stützen und Fortschritte machen können«.

Der politische Kampf gegen die Verletzung des Waffenstillstandes muß fortgesetzt werden, besonders nach der Versammlung der UNO. Dieser Kampf ist lebenswichtig für unsere militärische Stellung in der Kanalzone und wegen des wahren Wertes von Vereinbarungen in der Zukunft, und damit Vereinbarungen in ihrer Ganzheit beachtet werden und nicht nur wegen willkürlich daraus ausgewählter Abschnitte. Diese schwere Rechnung ist noch nicht abgeschlossen worden, und es besteht keinerlei Grund, weshalb wir uns beeilen sollten, diese Dinge nicht zur Kenntnis zu nehmen.

Mehr als alle anderen in der Welt sind wir daran interessiert, Friedensgespräche zu fördern, die – wie wir hoffen – sich in direkten Diskussionen zwischen uns und den arabischen Staaten entwickeln und mit dem Abschluß von Friedensverträgen enden werden. Aus diesem

Gründe antworteten wir zustimmend auf die amerikanische Initiative und zu Gesprächen unter der Leitung von Botschafter Jarring.

Überdies wissen wir den Wunsch vieler Menschen in der Welt zu würdigen, daß die Gespräche wieder aufgenommen werden in der Hoffnung, dem Frieden näher zu kommen. Aber ich muß klarstellen, daß bis jetzt bei allen Annäherungen uns keine Vereinbarungen vorgeschlagen wurden, die die Regierung als befriedigend für unsere Forderung ansehen könnte, daß die Verletzungen korrigiert werden, und noch sind keine Bedingungen geschaffen worden, die eine Änderung des Regierungsbeschlusses rechtfertigen könnten, die Gespräche unter Aufsicht Botschafters Jarring zu verschieben. Demgemäß müssen wir alles tun, was in unseren Kräften steht, um solche Bedingungen zu schaffen. Darüber setzen wir unseren Dialog fort, hauptsächlich mit der amerikanischen Regierung.

Wir fahren fort, den Waffenstillstand zu beachten, und wir hoffen, daß er dauern wird, sogar nach den 90 Tagen, und schließlich den Krieg beenden wird.

Wir betrachten den Waffenstillstand als Fortsetzung des Übereinkommens, das zwischen allen Parteien am 7. August erreicht wurde, ein logisches und bindendes Ergebnis der Waffenstillstandsbeschlüsse des Sicherheitsrates vom Juni 1967.

Zu unserem Bedauern haben wir wiederum arrogante Erklärungen von dem ägyptischen Präsidenten gehört. Er hat sich gerühmt, daß nach 90 Tagen alle Begrenzungen auf dem Wege der ägyptischen Armee aufgehoben werden. Ich möchte dem Präsidenten von Ägypten und den Oberkommandierenden seiner Armee raten, die Fehler der Vergangenheit nicht zu wiederholen, für die die ägyptische Armee und das ägyptische Volk teuer bezahlt haben.«

Das Weltjudentum

»Ich kann meinen Überblick nicht abschließen, ohne dabei meine Begegnungen mit Jüdischen Gemeinden zu behandeln. Eines meiner Hauptanliegen auf dieser dreiwöchigen Tour war es, Vertretern der amerikanischen, kanadischen und britischen ebenso wie kontinental-

europäischen Judentum zu begegnen. Wie es der Knesset bekannt ist, haben wir in letzter Zeit hohe Anforderungen an das Weltjudentum gestellt und es dazu aufgerufen, uns zu helfen, Hilfsquellen in einem beispiellosen Maße zu mobilisieren, um den Bedürfnissen zu entsprechen, die aus unserer Situation entstehen... Ich fand große Anteilnahme bei der Judentum, und sie verfolgte sehr besorgt und mit voller Sympathie jede Phase unseres politischen Kampfes und unserer wirtschaftlichen Entwicklung. Sie waren für unser Bedürfnis offen und bereit, sich an unseren Bestrebungen zu engagieren. Unsere jüdischen Brüder sagten mir, wieviel Ermutigung und Inspiration sie von uns empfangen, und ich erwiderte ihnen, daß wir durch ihre vorbehaltlose Identifizierung Kraft von ihnen gewinnen...«

Schlußwort

»In meiner Ansprache vor der Knesset am 4. August sagte ich: »Wir haben Grund zu glauben, daß Israel sich nicht schwächer fühlen würde, falls die Araber beschließen, die Feindseligkeiten wieder aufzunehmen.«

Heute kann ich mit Gewißheit bestätigen, daß diese Einschätzung bestätigt worden ist und daß unsere Kraft auf allen Gebieten zunimmt. Jeder Versuch von seiten unserer Nachbarn, die Aggression wieder aufzunehmen, würde einer vernichtenden Stärke von seiten der israelischen Verteidigungskräfte begegnen. Jedoch haben wir, wie in der Vergangenheit, nicht den Wunsch, unsere Stärke einmal mehr zu erproben oder neue Siege zu gewinnen. Wir befürworten die Fortsetzung des Waffenstillstandes, und wir werden peinlich darauf bedacht sein, ihn auf der Grundlage der Gegenseitigkeit einzuhalten. Wir glauben fest daran, daß die Lösung unserer Probleme für unser Gebiet nicht auf dem Schlachtfeld liegt, sondern am Verhandlungstisch. Was wir und die Araber brauchen, ist ein Dialog, der in einen Friedensvertrag einmündet, auf der Basis wechselseitiger Achtung und gegenseitiger Sicherheit.

Wir hoffen, daß man den Weg finden wird, der uns vom Waffenstillstand zu einem vollständigen Ende des Krieges und zur Herstellung eines dauernden Friedens führt.«

III Der Versuch mit dem »kleinen Frieden«

Israelisch-arabische Geselligkeit in der Hebräischen Universität anläßlich der Eröffnung des 4. Studienjahres der jüdisch-arabischen Sprachkurse¹

Wie sich dieser Versuch mit dem »kleinen Frieden« stetig weiter entwickelt, zeigt folgender Einblick in diese jüdisch-arabische Zusammenarbeit im Anschluß an den im FR XXI/1969 gegebenen Bericht^{1, 2}.

350 Araber aus Ost-Jerusalem und 50 israelische Araber aus Haifa waren unter mehr als 600 Gästen bei dieser Geselligkeit am 7. 12. 1970 im Wise Auditorium der Hebräischen Universität in Jerusalem. Der Anlaß war die Eröffnung des vierten Studienjahres der Zentralstelle für Erwachsenenbildung der Hebräischen Universität, in deren Rahmen und in den Räumen des in der Altstadt gelegenen Ecce-Homo-Klosters der Schwestern von Sion seit 1967, unmittelbar nach dem 6-Tage-Krieg Araber hebräisch und Juden arabisch lernen¹. In diesem Jahr sind es 250 Araber aus Ost-Jerusalem und 150 Juden aus der Weststadt (moslemisch- und christlich-arabische, jüdische

und christliche Kursteilnehmer). Die Teilnehmerzahl ist um 40% höher als in den vergangenen Jahrgängen.

Erstmals nahmen Araber aus Ost-Jerusalem in so großer Zahl an einer Veranstaltung der Hebräischen Universität teil.

Achmed Schanti, ein arabischer Lehrer aus Ost-Jerusalem, sprach über das »Goldene Zeitalter« in Spanien, als die islamische und jüdische Kultur durch diese Zusammenarbeit zur Blüte gelangten. Er gab der Hoffnung Ausdruck, daß sich eine ähnliche kulturelle und soziale Renaissance in unseren Tagen vollziehen würde.

Das israelisch-arabische Orchester aus Haifa, die Tanzgruppe der Hebräischen Universität mit einer Aufführung arabischer und israelischer Volkstänze und ein Chor von 12 arabischen Mädchen trugen u. a. zu dem Gelingen des auch mit Folklore erfüllten Abends bei, der ein Ausdruck gut nachbarschaftlicher Beziehungen zwischen Juden und Arabern ist.

¹ Vgl. FR XXI/1969, S. 137 ff.

² Vgl. auch: »Erfolge jüdisch-arabischer Zusammenarbeit«. In: Israelitisches Wochenblatt (71/2). Zürich, 8. 1. 1971, S. 23.

IV »Meinen Bruder trage ich«

Selbstzeugnisse jüdischer und arabischer Jugend in Israel

Aus Manuskripten, Zeichnungen und Melodien* gesammelt von *Ruth Ollendorff*, Haifa, bringen wir zum Thema des Freiburger Rundbriefs die folgende Auswahl unter obiger Überschrift** mit freundlicher Erlaubnis von Ruth Ollendorff.

* Bemerkungen von Ruth Ollendorff zur Übersetzung: Ich habe die meisten Arbeiten aus dem Hebräischen übersetzt. Die arabisch geschriebenen wurden zunächst von einem arabischen Lehrer ins Hebräische übertragen. Die Übersetzungen sind getreu, nur bei Gedichten habe ich etwas freier übersetzt, soweit es die deutsche Form erforderte, jedoch ohne den Sinn zu verändern.

* Die Anmerkungen von R. Ollendorff sind zitiert mit [R. O.]. Alle anderen sind von der Red. d. FR.

Ein neuer Tag

Auszug aus einem Roman von *Jehudah Jaari*.

»Warum ist am Abend der Himmel rot? Gott zündet ein Feuer an. In dem Feuer läutert er den vergangenen Tag von allem Unreinen und allem Bösen und schenkt uns wieder einen neuen, reinen Tag.«

Gertrud Luckner zum 70. Geburtstag

1. »Meinen Bruder trage ich«²

Von einem Chawer¹ des Schomer Hazair², der mit Perez gezeichnet hat.

Perez berichtet in der Jugendzeitschrift seines Kibbuz von einer Begegnung.

... Auf dem Wege zum Gipfel des Berges traf ich ein Mädchen, das seinen kleinen Bruder auf dem Rücken bergan trug.

»Kind«, sagte ich, »du trägst da eine schwere Last.«

Das Mädchen blickte mich erstaunt an.

»Aber Herr, ich trage doch keine schwere Last, meinen Bruder trage ich.«

Wie dies Mädchen haben Sie, *Gertrud Luckner*, in der Zeit der Hitlerherrschaft Ihre Brüder getragen – und sie waren Ihnen keine Last.

Als eine der ersten waren Sie in Israel, um das neue Leben zu sehen, das wir uns aufbauten. Seitdem sind Sie oft bei uns gewesen. Auch heute noch können Sie sich mit keiner Ungerechtigkeit, keinem Leiden tatenlos abfinden. Unmittelbar nach dem Krieg 1967 waren Sie wieder einmal hier, bei Ihren jüdischen Freunden, um die Sie sich gesorgt hatten, und auch vor allem bei den Arabern der besetzten Gebiete, um ihnen zu helfen.

Heute soll ein Stück Israel zu *Ihnen* kommen: jüdische und arabische Israelis, viele Kinder und junge Menschen, ab und zu ein Erwachsener. Jeder will Ihnen etwas sagen: Erlebtes und Erdachtes, Fragen und Gedanken, und manchmal erklingt auch ein Vers oder ein Lied. Stimmen – laute und leise, heftige und sanfte, dunkle und helle – so verschieden wie die Menschen. Alle, die zu Ihnen kommen, haben nur eins gemeinsam: ein waches Herz.

Sie möchten zu den vielen Lichtern, die heute für Sie brennen, ein paar hinzufügen – für die Zukunft. Und sie fragen: Wann sehen wir Dich wieder?

26. September 1970

¹ Chawer: Genosse, Siedler.

² S. u. S. 154, Anm. 2.

2. *Mitternacht im Dorf Schiloach*¹

Mitternacht: Draußen strömt der Regen, der Sturm wird stärker und stärker. Ich mußte ins Haus gehen. Den ganzen Abend war ich draußen. Ich habe den Sturm kommen sehen. Von draußen her kamen schwarze Wolken, dicht geballt, und machten die Nacht noch einmal so dunkel. Dann brach der Sturm los – Regen, Wind, Hundegewinsel, all das ringt mit der Stille, die in diesem Tal von Urzeit her eingeschlossen ist. All das vermag nichts über sie. Stille der Ewigkeit wohnt in diesem uralten Tal wie in einer Feste, selbst der Sturm wird Stille. Lange bin ich draußen umhergegangen und habe dem dunklen Läuten der vorüberziehenden Karawanen gelauscht. Von weit, weit her klang es bim bam, bim bam. Die Klänge nahmen mich mit in jene nebelgraue Ferne. Lange streifte ich umher. Von weitem, hinter der dunklen Mauer hervor, blinkten schwache Lichter: die Lichter Jerusalems, und ich dachte über die Worte des alten *Moori Sadsja* nach. Es war an einem Sabbat, ich hatte den größten Teil des Tages mit *Moori Sadsja* verbracht, ich saß mit ihm im Schatten des Ölbaumes, da unten, dicht an der Quelle. Er sprach zu mir, und, wie es seine Art war, erzählte er mir wunderbare jemenitische Geschichten. Zum tausendsten Male brachte er das Gleichnis vom Licht, von der Ewigkeit des Lichtes. Sicherlich stammte die Seele dieses Alten aus dem Palast des himmlischen Lichts; es gab kein Gespräch, in dem er nicht von ihm sprach und davon, daß das Licht ewig sei. Er sagte »*Ben Porat Josef*« (so nannte er mich) »wisse, das Licht, das Du mitten in tiefer Nacht in Deiner Stube anzündest, brennt ewig. Du löschst es, aber es erlischt nicht. Wie geht das zu? Das will ich Dir sagen: Du zündest Licht an, und da irrt Einer im Dunklen umher, im Weglosen und sieht das Licht aus Deinem Fenster schimmern, und sogleich findet er seinen Weg. So kommt es, daß durch Dein Licht ein anderes Licht entzündet wird und durch dieses wieder ein anderes, und so fort in alle Ewigkeit. Verstehst Du, *Ben Porat Josef*?«

So sprach der alte *Moori Sadsja* zu mir, als wir zusammen heute im Schatten des Ölbaumes saßen. Seine Worte gingen mir zu Herzen. Unaufhörlich mußte ich an sie denken, als ich draußen in der Dunkelheit umherging und die Lichter Jerusalems mir von ferne entgegenblinkten. Auch jetzt muß ich an sie denken, da ich hier beim Kerzenlicht sitze und diese Worte zu Papier bringe.

Moori Sadsja hat mich geheißen zu schreiben. Ich habe ihm heute aus meinem Leben erzählt: von meinem seligen Großvater, von der Kriegszeit, von unserer Fahrt ins Land Israel und noch vieles, vieles mehr. Als ich ihn dann in der Dämmerstunde ins Bethaus begleitete, blieb er auf der Schwelle stehen und bat mich, ich solle alles, was ich ihm heute erzählt habe, zur Erinnerung in ein Buch schreiben, damit unsere Kinder von all den Leiden wüßten, die wir durchgemacht haben, bis der Barmherzige begann, die Zerstreuten Israels zu sammeln, damit es nicht heiße, es

¹ Aus dem Roman von *Jehudah Jaari*. [R. O.]

stand ein neues Geschlecht auf, das Josef nicht kannte. So sprach er mit gütigem Lächeln.

Und so sitze ich nun beim Licht der Kerze und schreibe. Mitternacht ist's. Der Sturm wird immer mächtiger, aber er wird von der Stille der Nacht verschlungen. Das Läuten ist in der Ferne verklungen, die Lichter, die mir zuwinken, verlöschen und sind nicht mehr. Ich habe eine Kerze angezündet und mich hingesezt, um zu schreiben.

3. Die Gruppe »Schachar«, die 1945 über Teheran mit der Jugendlilja¹ in den Kibbuz Mischmar Haemek² kam

Von der Vernichtung bedrohte Kinder waren wegen der Verfolgung auf der Wanderschaft, hielten sich verborgen und lebten wie erschreckte, gejagte Tiere in jenen Jahren in Europa. Ihnen kam, wenn überhaupt, das Gerücht einer Flucht nach Palästina wie eine fast unglaublich klingende Vision vor. Sie waren wegen drohender Deportation oder Pogrom ständig auf der Flucht. Sie reisten allein oder in kleinen Gruppen, verbargen sich in Wäldern oder anderswo in entlegenen Orten. Das mit der Jugendlilja und der O. S. E.³ zusammenarbeitende Internationale Rote Kreuz suchte sie zu sammeln. Hunderte wurden auch in Sibirien gesammelt, von denen viele Waisen waren, Kinder von Familien, die die Russen aus Polen deportiert hatten. Viele dieser Kinder wurden gesammelt und sicher an das Ufer des Kaspischen Meeres gebracht. Sie schifften sich von Pahlevi aus ein und kamen – als eine zerlumpfte, ausgehungerte Horde – nach Teheran. Dort lebten sie eine Zeitlang in einem riesigen Lager und

¹ Die von Redha Freier 1933 in Deutschland gegründete Organisation zur Überführung jüdischer Jugendlilcher nach Palästina, meist zu landwirtschaftlicher Pionierarbeit.

² 1926 gegründet im westlichen Teil des Tales Jesreel, gehörte zur Gruppe der Haschomer Hazair, der linken sozialistischen zionistischen Jugendbewegung und dieser politischen Partei.

³ d. h. L'Œuvre de Secours aux Enfants.

dann begann ihre seltsame Odyssee aufs Neue. Nachdem sie durch Persien gereist waren und über den Indischen Ozean und das Rote Meer, landeten sie in Palästina.⁴

Schachar, »Morgenröte«, das ist der Name, den sie sich gaben, die Kinder, die mit der Jugendlilja aus Teheran noch vor Kriegsende nach Mischmar Haemek kamen. Sie stammten aus verschiedenen Ländern und jedes hatte ein eigenes schweres Schicksal zu tragen. Sie waren alle wie durch ein Wunder der Vernichtung entgangen. Einige waren bei Christen versteckt gewesen, andere hatten mit den Partisanen in den Wäldern gelebt, manche waren durch Sibirien gewandert. Sie hatten jahrelang kein geregeltes Leben gekannt, von Schulunterricht gar nicht zu reden. Nun kamen sie nach »Erez Israel«, aber sie kamen zunächst in ein Lager in Athlith, so verlangte es die Mandatsregierung. Erst nach einigen Wochen wurden sie auf die verschiedenen Kibbuzim und Kinderdörfer verteilt und konnten ein neues Leben beginnen. Die Gruppe Schachar kam nach Mischmar Haemek. Sie blieb ein Jahr in der Kibbuz-Volksschule, obwohl viele älter waren als die Kinder dort, nach einem Jahr traten sie in den »Mossad« ein, die Oberschule des Kibbuz. Die Aufzeichnungen ihrer Erlebnisse haben sie schon nach einem Jahr in hebräisch geschrieben, wenn sie auch korrigiert sind. Manche sind auch erst nach Ende des ersten halben Jahres im »Mossad« entstanden.

Die Erlebnisse der Schachargruppe sind für alle Kinder charakteristisch, die in jener Zeit kamen.

⁴ In: Dorothy Macardle: Children of Europe. A Study of the Children of Liberated Countries: Their War-Time Experiences, their Reactions, and their Needs. London 1949. Victor Gollancz Ltd. p. 117.

4. Der Tag der Ankunft

Es kam ein heller Tag.
Wir sahn die große Sonne,
und ihre Strahlen glänzten.
Verlassen haben wir die schwarzen Tage
und die fremden Länder.
Am Tag, da wir den ersten Schritt auf
unsern Boden taten,
an jenem Tage riefen viele Stimmen,
viele Seelen:
»Ihr seid so jung,
und vor euch liegt das Leben.

Das Glück lacht euch:
Ihr steht auf eignem Boden.
Nun dient ihm,
rodet ihn
und baut auf ihm,
laßt auf eurem Boden ein neues Land
erstehn.«
Da sah ich es mit eignen Augen:
vor mir liegt das Leben.

Ja, alles habe ich,
viel – mehr als genug –
nur Eltern hab ich nicht.
Doch in dieser Stunde
raunte es im Wind:
»Kind, grüble nicht darüber nach,
viel Kinder gibt es so wie du,
die keine Mutter haben.
Du aber sollst nicht weinen,
du sollst lernen, singen, tanzen,
sollst bauen Erez Israel.

SCHOSCHANAH, Mädchen, 13 Jahre

5. Zwei Jahre meines Lebens: ein langes und ein kurzes Jahr

Ich will euch erklären, was das bedeutet: ein langes und ein kurzes Jahr. Das kurze habe ich hier, in unserem Land, verbracht, das lange zur Hitlerzeit in der Galut*. Warum war das Jahr dort so lang? Ich denke dabei nicht an die Monate, sondern an etwas ganz anderes.

Im Jahre 1942, während der grausamen Judenverfolgungen, war ich so versteckt, daß kein Auge mich entdecken konnte: Ich war bei Christen auf einem großen Ofen. Da oben auf dem Ofen saß ich Tag und Nacht. Ich habe mich nicht gewaschen und – man kann sagen – fast

* = (»Verbannung«, »Verschickung«) Diaspora (außerhalb Israels).

nicht gegessen und getrunken. Ich zitterte vor Kälte und auch vor Angst. Ich sehnte mich nach Hause. Zu Hause wollte ich sein und wieder mit allen zusammenleben. Jedoch, das ist vorbei und wird nie wieder kommen. Ich habe nicht gelesen und nicht geschrieben und habe kein Kind gesehen. Ich durfte auch den Kopf nicht hervorstrecken, das war streng verboten. Nur warten mußte ich Tag und Nacht, daß der Tag käme, an dem ich frei sein würde. Inzwischen wurde fast jede Woche das Haus durchsucht. Jedesmal dachte ich: Jetzt ist es aus mit dir. Doch jedesmal ging alles gut vorüber. Aber die Angst, der Hunger, die Sehnsucht und der Schmutz quälten mich so, daß ich alle Hoffnung verlor. Ich glaubte, ich würde hier ewig auf dem Ofen sitzen und niemals frei sein und herauskommen. Der Tag wurde mir so lang wie ein Jahr, die Stunde so

lang wie ein Tag. Elf Monate saß ich auf dem Ofen, aber mir erschienen sie wie elf Jahre.

Hier, in unserem Land, ist es gerade umgekehrt. Wir haben vor keinem Menschen Angst, wir sind ganz frei, sind mit vielen Kindern zusammen und haben im Kibbuz Chawerim, Menschen, die sich große Mühe geben, es uns so warm wie bei Vater und Mutter zu machen. Wir lernen und arbeiten, und ehe wir uns versehen, ist der Tag schon um. Wir haben die Möglichkeit, etwas Ordentliches zu lernen – etwas, worauf wir schon gar nicht mehr gehofft hatten. Alles hier hilft uns, das Schreckliche, das wir gesehen haben, etwas zu vergessen. Das ist ein kurzes Jahr. Nun wißt ihr den Unterschied zwischen einem langen und einem kurzen Jahr.

6. Die Hand deines Kameraden

»Die Menschen sind gut.« Als an einem unserer Heimabende dieser Gedanke zum erstenmal ausgesprochen wurde, nahmen ihn alle ohne Widerspruch auf. »Der Mensch ist gut«, das ist einer der Glaubensgrundsätze unseres Lebens.

Aber es ist schwer, jahrelang diesen Glauben zu bewahren. Ein Jahr hat so viele Tage. Jeder Tag hat so viele Stunden, und in jeder gibt es so viele Enttäuschungen. Da, auf einmal, fühlst du in deiner Hand die Hand deines Kameraden. Und du weißt, daß du nicht einsam bist. Er hat eigentlich nicht viel getan. Er hat dir ein Buch gegeben oder ein kleines Geschenk gebracht, er hat sich nach dir umgesehen, oder er hat eine Arbeit an deiner Statt getan. Nur etwas Kleines – und doch, du hebst den Kopf, du atmest tief auf: ja, die Menschen sind gut.

RONITH, Mädchen, 13 Jahre

7. Brief eines Chawer^{1 2} der Jugendalija-Schule³ Berlin

»Wir gehen auf einer hellen Chaussee, während rechts und links von uns tiefe Nacht liegt. Es ist ein Symbol. Wir müssen unsern hellen, geraden Weg gehen, ohne rechts und links in die Finsternis zu sehen. Immer weiter gehen wir – die schnurgerade Chaussee entlang. Dann singen wir. In einem kleinen Trupp wandern wir Arm in Arm, eine kleine Anzahl junger Menschen, bunt durcheinander gewürfelt, alle mit dem gleichen großen Ziel vor Augen.«

MICHAEL, 16 Jahre, Tel Josef, 1936

8. Sabbatfeier

Aus der wöchentlichen Schülerzeitung von Ben Schemen »Dapim« (»Blätter«)

Wieder ist die Reihe an uns, Kwuzah (Gruppe) 1, die Feier zum Empfang des Sabbat vorzubereiten. In Sabbatkleidern sitzen wir alle an den weiß gedeckten, blumengeschmückten Tischen. Es war ganz still, als das Vorspiel am Klavier erklang und die Blockflöten einsetzten. Dann wurde dreistimmig das Lied »Ten Schalom« (Gib Frieden) gesungen, und drei Lehrer spielten dazu:

Cello, Flöte, Klavier. Es war eine ruhige Melodie und paßte so gut zu dem Spiel der drei Instrumente. Die Worte und die Melodie drückten die Sehnsucht nach Frieden aus: Friede in unserm Haus, Friede in unserm Dorf, Friede für alle Menschen auf der ganzen Welt.

An diesem Abend saß eine alte Frau mit uns zusammen im Saal, die nur dies eine Mal dabei war. Sie kannte offenbar das Lied nicht, wollte aber auch ihren Teil zur Harmonie beitragen. Sie wiegte den Kopf im Takt der Melodie und sah aufmerksam auf die Lippen der Sänger, um die Worte zu verstehen und mitzusingen. Sie bewegte die Lippen, aber das Mitsingen gelang ihr nicht. So verzichtete sie darauf und hörte nur zu. Ich merkte an ihrem Gesicht, wie wohl ihr war und wieviel Freude sie an dem Lied hatte.

Das ist ein Beispiel dafür, wie schön unsere Sabbatfeiern sind. Der Thoraabschnitt wird vorgelesen, der Segen über den Wein gesprochen, und immer wieder hören wir die Sabbatgesänge in neuen Melodien. Jede ist von der anderen verschieden, und doch haben sie alle einen Sinn. Alles ist verwoben zu einem Ganzen: dem jüdischen Leben. In solchen Stunden ist es, als zöge eine andere Seele in uns ein, eine Sabbatseele.

RAFFAEL, 16 Jahre

9. Im »Cheder«¹

Nach einem Bericht des 17jährigen Sepp für die Jugendzeitung

In der Keren-Kajemeth-Straße in Jerusalem stehen zwei benachbarte Häuser: Nr. 28 und Nr. 30. Ein kleiner Hof trennt sie – und eine ganze Welt. Nr. 28, ein solides, modernes Haus. Mädchen in kurzen Röcken kommen heraus, pfeifen »Jeruschalajim schel sawah« vor sich hin.

Nr. 30 ist die »alte Welt«. Dort sieht man junge Juden in Kaftanen mit Kapotthüten. Dort liegt – wie eine Insel im Meer des modernen Lebens – der »Cheder«. Es ist ein Zimmer, das auch als Betstube dient: ein langgestreckter Raum. An der einen Seite steht ein alter Thoraschrein, an der andern ein Schrank mit vergilbten Büchern. An der Wand hängen zwei Uhren. Die eine davon geht niemals. Die Zeit steht still. In einer dunklen Ecke sitzt ein alter Mann über seiner »Gemara«².

Doch um 9 Uhr früh ist alles verändert. Die letzten Beter haben nach dem Morgengebet ihre Gebetriemen zusammengeschürzt – an der Tür erscheinen Kinderköpfe. Die Kleinen sind es: 3-, 4-, 5jährige. Ihr Kopf ist kurz geschoren, nur die Schläfenlocken hängen rechts und links herab. Jeder hat ein Käppchen auf dem Kopf. Sie beherrschen zwei heilige Sprachen: Hebräisch und Jiddisch. Der »Rabbi« ist ein junger Mensch, vielleicht 20 Jahre alt. Er hat keinen Stock und keine Schnupftabaksdose, wie wir ihn uns nach Bialiks Schilderung vorstellen. Die Kinder haben auch keine Angst vor ihm. Er zieht seinen langen Kaftan aus und beginnt, mit kräftiger Hand Tische zusammenzustellen, Stühle zu rücken, bis alle Kinder ihren Platz haben. Die Kleinen lernen aus dem Gebetbuch, die Großen, das sind die Fünf- und Sechsjährigen, lernen schon Thora.

In der Pause dürfen die Kleinsten auch einmal spielen.

¹ Original deutsch. [R. O.]

² S. o. S. 27, Anm. 1.

³ S. o. S. 28, Anm. 1.

¹ Cheder: hebräische Elementarschule der Juden aus Osteuropa.

² Der Teil des Talmud, der einen Kommentar der Mischna, der »mündlichen Lehre«, umfaßt.

10. Der alte Mann mit der Flöte

Hasaken im hechalil

Worte und Melodie hat ein 8jähriges Mädchen aus sehr armer orientalischer Familie verfaßt, die nie Musikunterricht hatte und das Lied in der Klasse vorsang. Die Melodie erinnert an den »Nigun«, mit dem die Thora vorgelesen wird. (Nur im Charakter.) Man muß das Lied beim Singen frei deklamieren.



11. Meine Vaterstadt

Ich wohne in Jerusalem am Chattachtor. Meine Vaterstadt ist eine der schönsten Städte. Aus der ganzen Welt kommen die Leute, um Jerusalem zu besuchen. Es ist wie ein Museum. Die Luft ist rein und gut, und so ist die Stadt auch ein Erholungsort.

Die Altstadt ist von einer hohen Mauer umgeben. In der Mauer sind viele Tore, unter ihnen das »Babel amud« (»Tor der zwei Säulen«), das Damaskustor und das »Babelsahirah« (Tor »Bleib bis zum Morgengrauen«; es ist das Jaffator, bei dem oft Leute bis zum Morgengrauen zusammensitzen).

In Jerusalem wohnen Moslems, Christen und Juden, alle haben ihre Heiligen Stätten dort. Die drei wichtigsten sind:

Der Tempelplatz (den Moslems heilig).

Die Grabeskirche (den Christen heilig).

Die Klagemauer (den Juden heilig).

In der Altstadt sind enge Gassen, sie ist selber eng, und wenn man sagt »Altstadt« ist es selbstverständlich, daß auch die Häuser alt sind. Kleine dunkle Verkaufsstände und Läden trifft man, und es gibt kleine und größere Moscheen.

Gar nicht weit von der Stadt
Lo - har - chek min ha - ir

steht ein al - ter, al - ter Mann.
o - - med lo isch sa - ken.

Und der Mann war sehr be - tagt,
we - ha - isch ba be - ja - mim

flö - tet ei - ne Me - lo - die.
me - cha - lel be - cha - li - lo.

Und wir Kin - der kom - men all,
wa - a - nach - nu haje - la - dim,

wol - len lau - schen nur dem Klang
rak ro - zim lehak - schiw la - zlil

aus dem Mund des al - ten Manns,
mip - - piv - schel ha - sa - ken

gar nicht weit von der Stadt.
lo - har - chek min ha - ir.

Die Neustadt liegt außerhalb der Mauer. Ihre Straßen sind breit. Dort gibt es Krankenhäuser, Schulen, Kinos, Sportzentren, dort liegt das Gerichtsgebäude und das große neue Postamt. Reisebüros sind da und nicht weit der Flugplatz »Kalandriah«. In der Neustadt sieht man viele Bäume, abends ist die ganze Stadt von elektrischen Lampen hell erleuchtet. Jetzt haben wir auch in der Altstadt elektrisches Licht.

In der Altstadt gibt es fast keine Fabriken, aber viele Cafés, auch Druckereien für Bücher und Zeitungen.

Ich gehe am liebsten in der Neustadt spazieren. Denn die Straßen sind breiter und neuer. Ich fahre auch gern zum Flugplatz und sehe, wie die Flugzeuge aufsteigen und ankommen.

Auf den Tempelplatz und ins Museum geh ich gern. Aber ich kann es nicht leiden, mich in den Gassen der Altstadt herumzutreiben und in Cafés zu sitzen. Denn die Gassen sind nicht sauber, sondern voller Schmutz. Das kommt

daher, daß sie überdacht sind und daß dauernd Esel und Schafe hindurchgehen. Ich möchte die Altstadt schöner machen, wir müssen dazu Spenden sammeln. Ich möchte meine Vaterstadt schön, sauber und fortschrittlich sehen. Sie soll sein wie eine große Laterne, die weithin Licht ausstrahlt. Ich will, daß sie schön und rein sei: die Gebäude, die Bewohner – alles.

MANSUR, 12 Jahre, Schüler der Omariah-Schule, Jerusalem

12. Auf dem Tempelplatz

Ich bin Schüler der Omariah-Schule, und vom Fenster unserer Klasse kann man den Tempelplatz sehen. Auf dem großen Platz steht die Omar-Moschee und die El-Aksa-Moschee. Es sind viele Bäume und schöne Gärten auf dem Platz, und im Frühling sprießt junges Gras aus der Erde hervor, daß es aussieht wie ein grüner Teppich.

Wenn ich auf dem Tempelplatz bete, ist mir, als sei ich im Paradies. Der Platz liegt hoch, immer weht da ein frischer Wind, und die Luft ist rein, das macht das Gefühl noch stärker. Ich liebe den Tempelplatz und muß immer in seiner Nähe wohnen bleiben.

ALI, 12 Jahre, Jerusalem

13. Zum ersten Mal auf dem Tempelplatz¹

Wir gingen durch den Bazar mit seinen vielen Gerüchen und sahen uns all die Auslagen an, dann kamen wir zu einem Tor. »Was ist das?« fragte ich. »Das ist das Tor zum Tempelplatz, auf dem die Omarmoschee liegt.« Da – das Tor tat sich auf und – ich stand wie festgenagelt – kein Wort konnte ich hervorbringen. So etwas Schönes. Die Moschee mit ihrer glänzenden Kuppel war so schön, daß Worte es gar nicht beschreiben können. Ich stand lange, ohne mich zu rühren, bis man mich rief. Wir traten ins Innere der Moschee, wir gingen auf weichen Teppichen. Ich sah den heiligen Felsstein und schrie fast auf vor Freude. Es war ein herrlicher Anblick.

JAIR, 10j. jüdisches Mädchen, Volksschule Haifa

14. Drei Feste*

1967 fielen die drei Feste: Chanukka, Id-el-Fitr und Weihnachten zusammen.

Samit, der unten genannte kleine Verfasser der folgenden Verse, erlebt in der nun wiedervereinten Stadt Jerusalem erstmals diese drei Feste.

»Es ist Channukah, es ist Weihnachten, es ist Id-el-Fitr.
Himmliches Licht ist ausgegossen über Jerusalem.
Komm' und schau. Kann ein Anblick schöner sein?
Geh hin und frohlocke.

Jerusalem ward nicht gebaut
für Klage, Haß und Tod.
Horch: erklingen nicht himmlische Harfen?
Sie reichen sich die Hand,
drei Religionen,
Mohammedaner, Christen, Juden.
Sie jauchzen. Alle Schwere flieht,
nur Liebe ist und Freude
in Dir Jerusalem.«

SAMIT, 14j. arabisch-muslemischer Junge. Jerusalem

* Aus dem englischen Original gekürzt wiedergegeben. [R. O.]

15. Vater und Sohn

Abend für Abend gehen sie an meinem Haus vorbei.

Sie gehen dicht nebeneinander, stützen einander, halten einander fest, liebevoll, ermutigend.

Ich blicke ihnen nach, bis ich sie nicht mehr sehen kann. Der Junge – klein und mager, in seinen zerlumpten weiten Kleidern wie verloren, der Greis – mühsam gehend, Schritt um Schritt. Rechts stützt er sich auf einen dicken, roh behauenen Knotenstock, links auf die Schulter seines Kindes.

Flüsternd wurde mir die Geschichte der beiden erzählt. Der Knabe war ein jüdisches Waisenkind, der Alte ein hochherziger Araber, der das Kind an Kindesstatt angenommen hatte und es erzog. Während ich die beiden die Stufen zu ihrem kleinen Hause emporsteigen sah, dachte ich über das Kind nach, das so riesige schwarze Augen hatte. Sicher schläft es in einem schmalen Bett in einem kalten Zimmer, doch durch das winzige Fenster blinkt tröstend ein Stern hinein.

Jeden Tag geht der Junge in die jüdische Schule unseres Viertels, da läuft und springt er mit allen andern umher, lacht, tollt und ist einmal wild wie alle Kinder auf der Welt. Am Abend aber führt er seinen alten Vater die Straße hinauf und hinab, stützt ihn, ist ihm ein Halt, ermutigt ihn. Und seine Augen haben den Blick eines reifen Menschen. Der Alte dagegen schaut das Kind an, und seine Augen streicheln und lieblosen es.

Ich frage mich: Was ist das für ein Kind, das ein Doppel-leben führt? Am Morgen – ein kleiner Junge wie alle, bei Sonnenuntergang dagegen ein reifer Mensch. Und ich frage mich: Was ist das für ein Mensch, dieser einsame Greis, der seinen kleinen Sohn so liebt – und ein Araber ist?

IRENE, 16 Jahre, 1969

¹ Bis zum 29. 6. 1967 war in der zuvor geteilten Stadt Jerusalem die Altstadt (mit dem Tempelplatz) für Israelis unerreichbar. Daher war ein Besuch aus Haifa erst nach dem Sechstagekrieg möglich.



14-jähriger Junge aus Ober-Nazareth.
Ausstellung »Kinder zeichnen Krieg und Frieden«, Jerusalem 1967.
Im Internationalen Zentrum für die Jugend.

16. »Bo Schalom!« – »Friede komm!«

Eines der Bunker-Lieder, die Kibbuzkinder während des Sechstageskrieges 1967 für die Wandzeitung des Bunkers verfaßt haben, wurde von einem Mädchen geschrieben, während es im Bunker saß. Das Lied stand mit anderen Bunker-Liedern in der Jugendzeitschrift »Haaretz schelanu« (Unser Land). Zwei Kinder aus Haifa erfanden dazu eine Melodie. Beide lernten das dritte Jahr in einem Blockflötenkreis.

Friede, komm doch, komm doch bald
zu den Menschen jung und alt;
komm auf Taubenschwingen rein,
zieh in alle Lande ein.
Alle Kinder harren dein,
Mensch und Tiere harren dein,
Friede komm.

REBEKKA [RIWKAH], 11 Jahre

17. Der Friede, der Traum

Er kommt, er kommt, der große Tag,
in unser Land zieht der Friede ein,
der große Friede kommt, der Traum,
wir tanzen und werden fröhlich sein.

Er kommt, er kommt, der Friede kommt,
Kinder, ihr werdet ihn schaun.
Alle Glocken läuten dann
dem Frieden, dem Traum.

Das ist der Friede, der Friede ist's,
er ist wirklich da.
Das ist das Zeichen des Sieges – ja,
der große Friede, der Traum.

MIRJAM, 10 Jahre, Kibbuz

Zu diesem Vers: »Der Friede, der Traum« von Mirjam hat die 8jährige Jonati aus Haifa die untenstehende Pastellzeichnung »Der Friede« gemalt:

Ein Araber und ein Mitglied eines Kibbuz begrüßen einander mit dem in Israel üblichen Gruß: Schalom (Frieden).



Frie-de, komm doch, komm doch bald
Bo scha - lom le - chol ha - o - lam,

zu den Men-schen jung und alt,
bo scha - lom le - chol ha - a - dam

komm auf Tau - ben - schwin-gen rein,
bo scha - lom al kan - feh ha-jo - nah

zieh in al-le Lan - de ein.
bo scha - lom le - chol me-di - nah.

Al-le Kin - der har - ren, har-ren dein,
kol ha - je - la - dim me-cha-kim le-cha,

Mensch und Tie - re har - ren, har-ren dein,
a - dam we - cha - ja me-cha-kim le-cha,

Frie-de, komm.
bo scha - lom.

SCHULAMITH, 11 Jahre
(Blockflötenkreis, s. o.)



5 Überlegungen zu Islam und Judentum¹

Von Dr. Pnina Navè, Gastprofessor für Judaistik an der Universität Heidelberg²

Eine der bedeutsamsten Erscheinungen unserer Epoche ist das Gespräch zwischen den Weltreligionen, das als völlig neue Unternehmung sich vielerorts findet. Der Grund dafür liegt gewiß darin, daß die Vervollkommnung von Technik und Kommunikationsmitteln zur Notwendigkeit eines pluralistischen Miteinander der Menschheit führen, und zwar als einzige Alternative zur gegenseitigen Vernichtung der Völker und Kulturkreise. Es ist darüber oft genug geschrieben worden, hier müssen wir nur einiges aus diesen Tatsachenbeständen kurz wiederholen: Es ist ja so, daß jede menschliche Gesellschaft und damit zugleich auch jede menschliche Kultur geprägt worden ist durch Religionen, und andererseits wurden und werden alle Religionen auch geprägt durch ganz bestimmte Kulturen. Daraus ergibt sich seit vielen Jahrtausenden eine ständige Wechselwirkung zwischen gesellschaftlichen Strukturen einerseits und religiösen Ideologien und Institutionen andererseits. Das bedeutet aber, daß Indifferenz und Ignoranz gegenüber den Religionen zur Störung der Kommunikation führen müssen. Daraus folgt daher eine Bemühung um sehr langwierige Lernprozesse zwischen den großen Religionen, vor allem also zwischen dem Christentum einerseits und andererseits dem Hinduismus, dem Buddhismus und dem Islam. Hierbei handelt es sich, wie wir alle wissen, um Weltreligionen in dem Sinne, daß zu jeder der Genannten Hunderte von Millionen Menschen gehören. Als weitere Weltreligion im Dialog mit ihren Schwestern gesellt sich dazu das Judentum, obwohl es in materieller Hinsicht klein und schwach ist, denn im Vergleich zu den genannten Hunderten von Millionen Menschen gehören ja zum Judentum als Volk und als Religion nur 13 Millionen Menschen in der Welt. Dennoch ist das Judentum von weittragender Bedeutung in der Geschichte vieler Kulturen und Religionen. Während aber oft genug die Rede ist vom Dialog mit dem Christentum, beginnt erst allmählich das Gespräch zwischen Judentum und Islam. Dieses aber ist in geschichtlicher, psychologischer und kultureller Hinsicht mindestens genauso fruchtbar und vielversprechend.

Ein Gespräch, das bedeutet Kommunikation, also die Verständigungsmöglichkeit zwischen Einzelnen und Gruppen. Daher sollen erst einmal bestimmte Schritte aufgezeichnet werden, die meines Erachtens unerlässlich sind als Voraussetzung für eine jede Kommunikation. Es handelt sich wohl vor allem um fünf Schritte, die zusammen einen Weg zur Verständigung bauen. Als erstes muß vorausgesetzt werden die gegenseitige Bereitschaft zur Information, als zweites das Erkennen von Vorurteilen, der dritte Schritt bedeutet das Erlangen von Information, als viertes kommt dazu die Toleranz, das heißt die Nichtbekämpfung des anderen, und als fünftes und letztes die Anerkennung der Eigenart des anderen. Während dieser Schritte muß freilich bereits die gemeinsame Arbeit geleistet werden, denn bei der Langwierigkeit dieser Lernprozesse wäre es unmöglich abzuwarten, bis alle sie zur Ge-

nüge geleistet haben würden – eine solche utopische Erwartung würde jede Kommunikation von vornherein gefährden. Diese Arbeit, die eben in Kürze aufgezeigt wurde, ergibt wohl auch den wesentlichen Sinn für eine Theologie heute – in welcher Religion auch immer. Von großer Wichtigkeit ist dabei die Überlegung, daß die verschiedenen Religionen nicht die gleiche Zeitrechnung teilen, das heißt, daß ihr geschichtliches Selbstverständnis sich ja keineswegs deckt oder decken kann. Diese Tatsache wird aber so oft übersehen, daß sich allein daraus schon für den westlichen christlichen Teilnehmer an interkonfessioneller ökumenischer Arbeit Schwierigkeiten ergeben können, die ihm nicht einmal bewußt werden. Denn für ihn, der die christliche Zeitrechnung zur selbstverständlichen Grundlage seines Denkens und Fühlens macht, befindet sich die Menschheit im 20. Jahrhundert. Hingegen zählen wir nach der jüdischen Zeitrechnung ja bereits das 58. Jahrhundert, während der Islam, der einen großen Teil der Menschheit umfaßt, sich erst im 14. Jahrhundert seiner Offenbarungsgeschichte befindet – und in jedem der genannten drei Fälle geht es, wie gesagt, mit Religion zugleich auch um Kultur, um Weltauffassung, um das Verständnis menschlicher Geschichte überhaupt.

Betrachten wir nun das Verhältnis von Islam und Judentum, so müssen wir unseren Blick vor allem erst einmal darauf lenken, daß die wissenschaftliche Erforschung des Islam, wie sie im 19. und 20. Jahrhundert stattfindet, vor allem durch bedeutende jüdische Gelehrte betrieben wird. Zu nennen sind große jüdische Forscher wie Abraham Geiger, der Gründer der jüdischen Reformbewegung und der jüdischen Geschichtswissenschaft, ferner Moritz Steinschneider, der Vater der modernen jüdischen Bibliographie, und vor allem Ignaz Goldziher, der als der grundlegende Erforscher des Islam gilt. Andere bedeutende jüdische Islamisten sind Eugen Mittwoch, von Grunbaum, und S. D. Goitein. Die Bedeutung der Islamistik für jeden, der sich mit der jüdischen Kulturgeschichte beschäftigt, führte auch dazu, daß seit mehr als vierzig Jahren eine der besten Forschungsstätten für Islam sich an der Hebräischen Universität in Jerusalem befindet: An diesem Institut gibt es Forschungsmöglichkeiten über die Sprachen der Islamvölker, ihre Kulturgeschichte, ihre politische Geschichte, sowie die Theologie der verschiedenen Richtungen innerhalb des Islam. So umfaßt die Lebensarbeit vieler jüdischer Gelehrter der letzten Generationen bedeutende Bereiche, die für Orientalisten besonders wichtig sind, vor allem aber gewiß für die Verständigung zwischen Juden und Moslems³.

Aber auch aus der wissenschaftlichen Zusammenarbeit zwischen christlichen und jüdischen Forschern entstanden

¹ Das Manuskript dieses Aufsatzes entstand im Sommer 1970 für Vorträge, gehalten von der Verfasserin vor Auditorien der Gesellschaften für Christl.-jüd. Zusammenarbeit München und Augsburg.

² Pnina Navè ist Forscherin der hebräischen Literatur in Jerusalem.

³ Literatur jüdischer Islamforscher: A. Geiger: Was hat Mohammed aus dem Judentum aufgenommen? Leipzig 1833. – S. Munk: Mélanges de philosophie juive et arabe. Paris 1859. – I. Goldziher: Muhammedanische Studien. Halle 1888. – M. Steinschneider: An Introduction to the Arabic Literature of the Jews. London 1901. – E. Mittwoch: Zur Entstehungsgeschichte des islamischen Gebets und Kultus. Berlin 1913. – W. J. Fischel: The Jews in the Political and Economic Life of Mediaeval Islam. London 1937. – S. D. Goitein: Jews and Arabs: Their Contacts through the Ages. New York 1955. – G. E. v. Grunbaum: Modern Islam: The Search for Cultural Identity. Berkeley 1962.

wichtige Sammelbände, die sich als einem ihrer Themen mit dem Islam beschäftigen⁴.

Bedauerlicherweise geschieht es allerdings manchmal, daß Islamforscher den vermeintlichen christlichen Ursprung vieler islamischer Einrichtungen betonen. Das geschieht dann unter Ausklammerung der jüdischen Quellen und Kontakte. Es sei dahingestellt, ob dies aus Absicht oder aus Unwissenheit geschieht⁵.

Zur Kenntnis des Islam ist vor allem folgendes zu berücksichtigen: Diese Weltreligion umfaßt 700 Millionen Menschen vieler Sprachen und Völker. Ihr heilige Sprache ist das klassische Arabisch, in welchem zuerst der Koran verfaßt wurde, und dann weiteres religiöses Schrifttum. Man spricht von arabischen und von nicht-arabischen Islamvölkern, je nach der Sprache, die von diesen Völkern gesprochen wird. Als arabisierend bezeichnet man jene Völker, die zwar eine nicht-arabische Sprache sprechen, deren heilige Literatur aber in arabischer Sprache verfaßt ist. Dies führt allerdings dazu, daß nur ein winzig kleiner Teil der jeweiligen Bevölkerung diese Literatur lesen kann. Denn anders als im Judentum war im Islam das Studium der geheiligten Schriften nur selten eine demokratische Einrichtung⁶. Die religiöse und sprachliche Benutzung des Arabischen führte zur Erscheinung arabisierender Völker – etwa in Parallele zur Benutzung der lateinischen Sprache bei verschiedenen Völkern, was zur Entwicklung der romanischen Sprachen in Europa geführt hat. Anders war es allerdings im Altertum im Perserreich, wobei die einzelnen Reichsvölker ihre eigenen Sprachen, Kulturen und Religionen bewahrten, während Persisch die Staatssprache blieb. Gerade die Völker dieses Reiches aber sowie auch des oströmischen christlichen Reiches waren es, die nach der Eroberung durch das arabisch-islamische Volk zu Arabisanten wurden. Nun ist es interessant, daß sowohl der Koran wie auch Teile des übrigen religiösen Schrifttums im 7. Jahrhundert in Arabien selbst entstanden sind. Hingegen wurde erst nach der Eroberung von Babylonien (Iraq) im Jahre 637 das weitere Schrifttum verfaßt, welches die fehlenden Zwischenglieder zum Verständnis des Koran selbst zur Rechtspflege und zur Ethik darstellen. Das heißt aber, daß die historische, theologische und ethische Weiterführung des Früh-Islam an eben den gleichen Orten stattfand, an denen seit vielen Jahrhunderten die zentralen Akademien des jüdischen Volkes bestanden. Die ununterbrochene Arbeit dieser Hochschulen ist im Babylonischen Talmud niedergelegt, der um etwa diese Zeit seinen Abschluß gefunden hatte. Aber die gleichen Akademien waren nunmehr maßgeblich für ein weiteres Zeitalter der jüdischen Geschichte, das der Gaone, das heißt der Akademierektoren. Diese wirkten hier während weiterer Jahrhunderte und standen gewiß ebenso mit ihrer islamischen Umwelt in Beziehung, wie davor mit der persischen Kultur und Ver-

waltung bis zur Eroberung durch den Islam⁷. So konnte das islamische Recht bereits am Beginn seiner Entwicklung aus dem Judentum die Methoden des Talmud übernehmen. Wir finden im Islam die wichtigen Formen talmudischer Denkart, wie den Analogieschluß, den Präzedenzfall, die Übereinstimmung der zur Autorität Befugten. Während im Judentum diese Ermittlung des Rechts mit dem umfassenden Namen Halacha bezeichnet wird, das gern als »Lebensweg« übersetzt wird, findet sich parallel dazu im Islam die Bezeichnung Fiqh, ebenfalls als »der rechte Weg«. Ein grundsätzlicher Unterschied besteht allerdings in der Frage der Autorität und der Befugnis. Diese Frage scheint in der islamischen Geschichte anders zu liegen als in der jüdischen. Das ergibt sich aus der Entwicklung sehr unterschiedlicher Richtungen innerhalb des Islam, deren jede den Anspruch auf die eigentliche und wahre Autorität erhebt. – Auch zu den Formen der Traditionsketten im Judentum finden sich parallele Entwicklungen im Islam. Während wir im Judentum von Agada und Midrasch sprechen als Aussageformen in legendärer und juristischer Methode zur Ermittlung des rechten Lebensweges, also der Halacha, so finden wir im Islam die Form der Hadith und der Sunna. Die Sunna oder das Verhalten wird ausgesagt in den Hadith. Nun ist es ein bezeichnender Unterschied zwischen Judentum und Islam, daß im Judentum ständige Überlegung und Diskussion stattfindet, die in den Traditionsüberlieferungen niemals verschwiegen, sondern gerade betont wird. Die Diskussion in ihrer vielfältigen Darstellung ist ja überhaupt ein Hauptgegenstand nachbiblischer jüdischer Literatur, ja, sie findet sich bekanntlicherweise auch in den biblischen Texten selbst, die niemals gewaltsam auf einen gemeinsamen theologischen oder geschichtlichen Nenner gebracht wurden. Anders im Islam, wo die Sammlungen zehntausender von Hadith-Überlieferungen immer ausschließlich zurückgeführt werden auf das Verhalten des Propheten Mohammed. Freilich werden auch hier wie im Judentum die Tradenten genannt, aber ohne jene typische Diskussion, die die Weiterentwicklung nach vorne gerade durch ihren eigenen Präzedenz ermöglicht. Im Islam hingegen ist Mohammed allein das ideale Vorbild. Dadurch ergab sich eine Fixierung auf eine einzige Autorität, sowohl als Ergebnis wie als Folge einer offensichtlich völlig anderen Mentalität, als wir sie im Judentum vorfinden. Daher scheint es vielleicht gerechtfertigt, daß man den Moslem sehr oft auch Mohammedaner nennt, gerade, weil auch in den Reformbestrebungen des Islam in den letzten Generationen die Rückführung auf den Ur-Islam des Mohammed eine besonders große Rolle spielt. Dennoch scheint es angebrachter, von Moslem, und nicht von Mohammedaner, zu sprechen. Hingegen ist ja bekannt, daß die Bezeichnungen mosaïsch, mosaïsche Religion unzutreffend schon deswegen sind, weil für das Judentum die nachbiblische Tradition von mindestens genauso großer Bedeutung ist wie die Fünf Bücher des Mose. So übernahm also der Islam in gewisser Hinsicht etwas vom Christentum, nämlich die zentrale Rolle des Propheten, der aber nicht wie Jesus von Nazareth zu einer messianischen Gestalt oder sogar zur Gottgleichheit erhoben wurde. Im übrigen kennt der Islam keine Einrichtung eines geistlichen Standes als Notwendigkeit zur Vollziehung der religiösen Handlungen. Darin ist er

⁴ So erschien in England in den dreißiger Jahren eine mehrbändige Reihe: *Judaism and Christianity*. Eine Studie von Erwin Rosenthal über Judentum und Islam befindet sich in Band 2 dieser Reihe: *The Contact of the Pharisees with Other Cultures* (»Pharisäer« wird hier im weitesten Sinne verstanden als gleichbedeutend mit dem rabbinischen, historischen Judentum.)

⁵ Vgl. hingegen die umfassende Darstellung (40 S.) des christlichen Theologen *Alfred Guillaume*: »The Influence of Judaism on Islam«; in: *The Legacy of Israel*. Oxford 1927. *Ders.*: *The Traditions of Islam* (Oxford 1925). – *Islam* (London 1954).

⁶ Vgl. auch *T. W. Juynboll*: *Handbuch des islamischen Gesetzes*. Leyden 1910. – *K. Schubert*: *Das Judentum in der Welt des mittelalterlichen Islam*. In: *Kairo*, Jg. XI (Wien 1969). – Hinzuweisen ist ferner auch auf die in London erscheinende Zeitschrift: *The New Middle East* (Hrsg. John Kimche).

⁷ Zur Geschichte des talmudischen Zeitalters vgl. *Jacob Neusner*: *A History of the Jews in Babylonia*. 5 Bde., Leiden 1965–1970. *Ders.* (Hrsg.): *The Formation of the Babylonian Talmud*. Leiden 1970.

sich mit dem Judentum einig, aus dem er ja weitaus mehr an Einrichtungen und Vorstellungen entnommen hat als aus dem Christentum. Andererseits sind im Islam die Gelehrten Fachleute für das Recht, für die Tradition und für die Predigt. Es gibt also einen Gelehrtenstand, der nicht ein geistlicher Stand ist; dieser Stand befindet sich im Gegensatz zu der Masse der Gläubigen, die von den Gelehrten in Angelegenheiten ihres Glaubens unterwiesen werden. Darin unterscheiden sich sowohl Christentum wie Islam vom Judentum, wo jeder Einzelne religiös verpflichtet ist, »zu verstehen, zu ergründen, zu lernen und zu lehren«: das heißt, zum jüdischen Glauben gehört auch die Ratio, der Verstand, ebenso wie die Praxis, während Glaube als Eigenwert keine überragende Rolle im Judentum spielt. Das hat für das Judentum eine große psychologische Bedeutung: Jenes schlechte Gewissen des Nicht-Glauben-Könnens entfällt, das sich bei jedem durch viele Jahre erstrecken kann, und das im Christentum und in gewissem Maße im Islam zu Schwierigkeiten und Verdrängungen führen kann. Wichtiger ist ja im Judentum die Praxis entsprechend dem rechten Lebensweg der Halacha oder der nachhalachischen Entwicklungsformen. Die religiöse Verpflichtung auf das Wissen und auf das Lernen und Lehren gilt aber nicht nur für sogenannte Rationalisten, sondern auch für die jüdischen Mystiker in Vergangenheit und Gegenwart, die keineswegs den Verstand ausschalten aus ihrer Form des gelebten Glaubens.

Die Beziehung des Islam zum Judentum enthält sowohl innigste Symbiose wie stärkste Ablehnung der Tochterreligion gegen die Mutterreligion. Das ist freilich nach Zeit und Ort verschieden. Gegeben sind vielerlei Möglichkeiten sowohl positiver wie negativer Natur. Als Axiom müssen wir annehmen, daß der Islam vom jüdischen Monotheismus sein Glaubensbekenntnis übernahm – den Glauben an den einig-einzigen Schöpfergott, der ohne Körper ist und ohne Mittler dem Menschen zugänglich. Nicht übernommen wurde im Islam die Ethik der Propheten, nicht die sorgfältige ethische Entwicklung grundlegender Vorstellungen, wie sie im Talmud und der nachtalmudischen Zeit durch die Rabbinen stattgefunden hat und sich ständig weiter fortentwickelt. Vielleicht ist dieses eine Entwicklungsphase, die es noch zu leisten gilt in einer künftigen religiösen Reform des Islam.

Jedoch dürfen wir über den Gemeinsamkeiten und der Symbiose nicht vergessen, daß es in Vergangenheit und Gegenwart auch negative Aspekte gibt in der Einstellung des mächtigen Eroberungszuges des Islam gegenüber dem kleinen jüdischen Volk. Über die gegenseitigen Beeinflussungen werden wir noch weiterhin zu sprechen haben. Aber gerade heute scheint es besonders bedenklich, daß jede Reform des Islam zurückgreift auf den Koran selbst und dabei die späteren Entwicklungen – negative ebenso wie positive, von verschiedenen Reformern eher beiseite gelassen werden. Daher müssen wir uns erst einmal überlegen, wo im Koran selbst eine negative Einstellung zu den Juden sich findet, und wo eine solche Einstellung bestimmend sein kann in den letzten Generationen, in denen es eine Reform des Islam gibt, in der eben diese antijüdischen Stellen des Koran sowohl geschichtlich wie politisch stärkstens betont werden. Auch muß bedacht werden, daß es heute vielen nachdenklichen Moslems als abwertende Bezeichnung erscheint, vom »historischen Islam« zu sprechen. Das findet sich besonders auch dort, wo islamische Reform und sozialistische Ideologien eng verknüpft werden: gerade jene Epoche der Symbiose von

Denkern verschiedener Völker und Religionen, welche Teil wurde des historischen Islam, wird heute oft abgewertet im Namen des Zurückgehens auf den sogenannten Ur-Islam des Propheten selbst als höchster und geradezu einziger Autorität für einen so großen Teil der Menschheit. Dieses Zurückgehen auf die Heilige Schrift des Islam wird oft gerne begründet mit der parallelen Erscheinung des Zurückgehens auf den Bibeltext in der Reform des Christentums. Dennoch scheint es, daß nur eine ständige Verbindung von Theorie und Praxis auch bei einer Reform des Islam erweisen kann, inwiefern die Frühstufe besser ist als das, was in der Entwicklung und Erfahrung des Lebens eine notwendige Ergänzung dieser Frühstufe wurde, wie immer geheiligt sie auch selbstverständlich den Gläubigen erscheinen muß.

Betrachten wir also die Frage: findet sich Judenhaß in der islamischen Lehre?, so muß leider dazu gesagt werden: Eines der wichtigsten Zeugnisse des Islam überhaupt ist das zweite Kapitel des Koran, genannt Al Baqqarah, »Die Kuh«. (Die einzelnen Kapitel oder Suren des Koran sind benannt nach einer erzählerischen Begebenheit, die in ihnen erwähnt wird, nicht aber Hauptgegenstand der betreffenden Sure sein muß.) In diesem Kapitel finden sich an zentraler Stelle polemische Aussagen gegen die Juden, welche dargestellt sind als Verfolger und Schädiger des wahren Glaubens, wie er durch Mohammed der Welt offenbart wurde. So heißt es dort unter anderem: Sie (die Juden) sagen (zu Mohammed): Unsere Herzen sind hart – denn Gott hat sie verflucht wegen ihres Unglaubens. Nur an wenig glauben sie. (Vers 88) . . . Gottesfluch ist über den Ungläubigen. (Vers 89) . . . Sie brachten über sich Zorn und wieder Zorn. Die Ungläubigen erreicht ein verächtliches Schicksal. (Vers 90).

Diese Aussagen sind ein verbindliches, autoritatives religiöses Moment jeder Richtung des Islam, sei er nun konservativ oder reformerisch. Das zeigen z. B. die Kommentare zu diesen Aussagen, die bis heute Teil der religiösen Unterweisung sind. Zusammenfassungen dieser Kommentare gibt es auch in europäischen Sprachen, so z. B. in der englischen Koran-Ausgabe von Pickthall, die als populäres Taschenbuch erschien.⁸

Bezeichnend für die traditionelle Einstellung zu den Juden ist auch ein neues Werk über den Propheten: »Das Leben Mohammeds« von M. H. Haikal, dem 1956 verstorbenen liberalen Denker und Politiker.⁹

In diesem Standardwerk eines modernen Historikers wird die Frühgeschichte des Islam so dargestellt, daß eine unausweichliche Folge verbitterter Haß auf Juden sein muß, auch bei jenen jüngeren Lesern, die sich nicht unbedingt als überzeugte Gläubige ansehen. Es ist klar, daß solche Darstellungen die Gesprächsmöglichkeit zwischen Juden und Moslems aufs schwerste stören und schädigen. Eine ausführliche Darstellung von Haikals Geschichtsbehandlung findet der deutsche Leser in dem Buch »Islam heute, morgen« von Ernst Bannerth.¹⁰ Professor Bannerth legt dem genannten Werk große Bedeutung bei und

⁸ Mohammed Marmaduke Pickthall: The Meaning of the Glorious Koran. An Explanatory Translation. New York 1953. – Vgl. S. 32 über den Propheten und die Juden: » . . . The Jewish idea of a Prophet was one who would give them dominion, not one who would make them brethren of every pagan Arab who chose to accept Al-Islam.«

⁹ M. H. Haikal: Haiyat Muhammad. Kairo 1952. Vgl. dazu Baber Johansen: M. H. Haikal. Beirut 1967 (in der Reihe: Beirut Texte und Studien. Orient-Institut der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft). Siehe S. 170, 206, 222, 227.

¹⁰ E. Bannerth: Islam heute, morgen. Wien 1958. Siehe dort S. 15–57.

behandelt es ausführlich, denn: »In Kairo erlebt das Buch immer neue Auflagen und genießt das Ansehen eines Standardwerkes. Aus ihm können wir ersehen, was ein modern gebildeter, der europäischen Sprachen mächtiger Gelehrter seinen Glaubensgenossen über die Quelle ihrer Überzeugung zu sagen hat.«¹¹ Hier findet sich zündender Konfliktstoff wie z. B.: »Die Stadt Mekka wurde sicher gegründet, wo Abraham mit seinem Sohne Ismael Rast machte. Dieser und nicht Isaak war der einzige Sohn, als Abraham seinen Einzigen opfern wollte. Die Verheißung des Landes Palästina bezieht sich darum auf ihn... und nicht auf Isaak und dessen Nachkommen. Somit steht auch die Gründung des Staates Israel im Widerspruch zur wahren Religion.«¹² – Die historisch belegte Tatsache von frühislamischen Pogromen wird so dargestellt: »Später kam es zu immer schärferen Auseinandersetzungen mit den jüdischen Stämmen in Medina, die, von der wachsenden Bedeutung des Islams erschreckt, auf den Propheten Mordanschläge ausüben ließen. Um vor diesen sicher zu sein, wurden die Juden gezwungen, die Stadt samt ihrer Habe zu verlassen, während ihre Grundstücke den besitzlosen Muhadschir (= Begleitern Muhammeds) zugute kamen. Deren Treue zum Gottgesandten und starker Glaube bekam so eine verdiente Anerkennung.«¹³ – »Eine Bedrohung sah Muhammed in dem durch Burgen geschützten Chaibar, einem Bezirk nördlich von Medina. Leicht konnten dessen jüdische Bewohner... Angriffe auf den unbefestigten Sitz des Propheten wagen. So wurden die Bewohner Chaibars nach langer Belagerung zur Übergabe und Unterwerfung gezwungen, ohne ihre Besitzungen verlassen zu müssen.«¹⁴ Ein Stein des Anstoßes auf dem Wege einer Verständigung ist die koranische Aussage von der Verfälschung der Heiligen Schriften durch die Juden und die Christen. Auch heute noch bieten arabische Professoren der Theologie und Literatur ihren Lesern und Studenten solche Lehrmeinung an.¹⁵ Das Bedenkliche an landläufigen Kommentaren und Geschichtsdarstellungen antijüdischer Prägung ist, daß sie sich unmittelbar mit dem Offenbarungsbegriff des Islam in Verbindung setzen, unter Abwertung des historischen Islam. Um so wichtiger scheint es, das an historischer Information zusammenzufassen, was zum Verständnis islamischer Frühzeit wesentlich ist. Bevor der Islam als neue Religion von Mohammed propagiert wurde, zu Beginn des 7. Jahrhunderts, bestand die Bevölkerung Arabiens zu einem großen Teil aus Juden. Sie hatten auf der Arabischen Halbinsel seit Urzeiten ihre Niederlassungen, lebten als Bauern in Dörfern, als Kaufleute und Handwerker in Städten, waren vereinigt in kriegerischen Stammesverbänden, und waren hervorragende Mitglieder der berühmten Dichtergilden Arabiens. Da sie in engem Kontakt mit den übrigen Zentren jüdischen Lebens standen, wurde auch bei ihnen das gleiche Unterrichtssystem betrieben, wie in Babylonien, dem Land Israel und anderen großen jüdischen Zentren. So war es nur natürlich, daß ihre Umwelt, sei sie christlich oder heidnisch, von ihnen so manches erfuhr aus der jüdischen Legende, der Liederkunst, der ethischen Belehrung, und all dem anderen, was als nachbiblische Tradition für die Juden zur Bibel hinzukommt. Das Auftreten Mohammeds als Verkünder des Einen Gottes vor barbarischen heidnischen Stämmen war ihnen gewiß beinahe

ein Wunder. So erwarteten sie denn auch persönliche Beziehungen über diejenigen hinaus, die sich auf die Unterweisung Mohammeds und seiner Begleiter erstreckte, welche durch eine Anzahl von Gelehrten sowie Konvertiten zum Islam Einblick bekamen in die Notwendigkeiten einer eindeutig monotheistischen Zivilisation, wie sie bis dahin ausschließlich dem Judentum eigen war. Daher unterschätzten sie die politischen Erwartungen des Kriegsherren Mohammed, der seinen Glauben als die einzige und letztthin gültige Offenbarung verkündete und aus politischer Überzeugung erwartete, daß Juden wie Christen Moslems würden. – Dazu ist zu bemerken, daß im Zuge der Rückkehr zum koranischen Islam, die sich in den letzten Jahrzehnten in den Islamländern abzeichnet, in steigendem Maße betont wird, daß *alle* Religion im Grunde genommen »Islam« sei. Es ist unschwer festzustellen, wo die positiven wie auch die negativen Seiten einer solchen Auffassung liegen. Von manchen Moslems und Angehörigen anderer Religionen wird die Einheit des Glaubens unter den Stichwort Islam in ökumenischer Zusammenarbeit verstanden. Jedoch dürfte es weitaus mehr Moslems geben, für die in einer fundamentalistischen Koran-Reform ein weiterer Grund dafür liegt, die anderen Religionen, besonders das Christentum sowie das Judentum, nicht mehr eines Gesprächs zu würdigen, da sie ohnehin Verfälscher oder Vorstufen des einzig wahren Glaubens seien, zu dem sie so oder so bekehrt werden müssen im Laufe der Zeit – wie es ja auch die intensive Missionstätigkeit verschiedener islamischer Richtungen und Gruppen auf allen Erdteilen bereits zeigt. Dabei ist für den Nicht-Moslem unbedeutend, ob diese Richtungen sich gegenseitig als Irrlehren bezeichnen oder nicht: Von außen betrachtet sind sie alle Islam in seinen verschiedenen Auffassungen, wobei die eine den Propheten als irdisches Wesen versteht, die andere als vorzeitliches und überzeitliches geistiges Wesen, die eine keine messianische Figur kennt, die andere eine solche besonders betont, wie etwa in der Figur des Aga Khan, des Mahdi^{15a}, und so fort.

Doch gehen wir in die Frühzeit des Islam zurück und beschreiben wir: Wie verhielten sich die Juden Arabiens während Mohammeds Tätigkeit? Zum Teil war ihre Haltung distanziert beobachtend. Wahrscheinlich wollte mancher erst einmal sehen, in welcher Weise der arabische Gotteskündiger die jüdischen Glaubenselemente einer breiten Bevölkerung zugänglich machte und in welcher Weise sich dies auf das öffentliche Leben der Umgebung auswirkte. Andere arabische Juden waren so beeindruckt, daß sie zum Islam übertraten, um auf diese Weise Teil zu haben an der großen Welle einer neuen Gotteserkenntnis in der Welt. Seitens Mohammeds und seiner Begleiter galten aber diese Übertritte als zu wenig – es geschah dasselbe, wie in anderen Situationen von Tochterreligionen gegenüber der jüdischen Bevölkerung, wie es ja z. B. auch bei Luther gewesen war, der in Enttäuschung über den Nicht-Übertritt der Juden zu seiner neuen Form des Christentums das Programm für die Judenverfolgung des Dritten Reiches in getreuesten Einzelheiten vorzeichnete. Aber wie gesagt, Vorgänge dieser Art sind nichts Neues in der jüdischen Geschichte, sie sind Teil des Generationskonfliktes zwischen jüngeren und älteren Glaubensvölkern, wobei die Aggression oft genug gegen eine jüdische Minderheit gerichtet werden konnte, die rein zahlenmäßig nicht imstande war, sich in adäquater Weise zu

¹¹ S. 15.

¹⁴ S. 50, zitiert nach Haikal S. 388.

¹² S. 17.

¹⁵ Bannerth, S. 122.

¹³ S. 46.

^{15a} Titel mehrerer islamischer Erlösergestalten, besonders in Afrika.

wehren. So geschah es also auch in den zwanziger Jahren des 7. Jahrhunderts: Mohammeds Enttäuschung, daß die Juden nicht als erste seine Weltreligion übernahmen, führte zu Pogromen schlimmster Art, zur Ausweisung aus dem eigentlichen Arabien, also dem Hedschas, welche bis heute Gültigkeit hat. Nur in dem südarabischen Jemen, der historisch und geographisch eine eigene Einheit darstellt, konnten Juden bis zur Ausweisung in den letzten Jahren leben und ihre eigene Kultur in arabischer und hebräischer Sprache ungestört weiter betreiben. Ansonsten aber war die arabische Halbinsel für die Moslems zum Heiligen Land geworden, in dem Ungläubige nichts zu suchen haben, so daß in Saudi-Arabien bis heute die Arbeit nicht-moslemischer Journalisten bestimmte Schwierigkeiten hat.

Anders war die Situation der Juden in den durch Moslems eroberten Großreichen Ost-Rom und Persien, wo Juden genau wie Christen und Zoroastrianer notwendig waren, um diese Riesengebiete verwaltungsmäßig und zivilisatorisch überhaupt dem Islam brauchbar zu machen. Aber auch in diesen Ländern von Nordafrika über Palästina, Syrien, Kleinasien nach Persien und bis nach Indien hin war es Juden genauso wie Christen nicht möglich, völlig unbehelligt ihre Religion auszuüben, obwohl das apologetisch manchmal von moslemischen Informanten behauptet wird. Ein Beispiel dafür ist die Frage des Abfalls vom Islam bei Menschen, die bei Eroberungszügen in Bausch und Bogen islamisiert wurden. Zwar ist es ein oft wiederholtes Axiom des Islam, das bereits im Koran angegeben wird, daß man zum Glauben nicht zwingt – die Praxis jedoch sah und sieht anders aus. So stand im islamischen Reich die Todesstrafe auf dem Abfall vom »wahren Glauben«, genauso wie es üblich gewesen war im Persien der Sassanidendynastie sowie im christlichen Byzanz, wo der Übertritt von einer Staatsreligion zur anderen mit dem Tod bestraft wurde. Das gleiche geschah oft in Islamländern, wo Zwangsbekehrte zum Judentum zurückkehren wollten. So wurden noch im vorigen Jahrhundert Juden in der Stadt Mesched in Persien und anderen Orten unter Androhung der Todesstrafe zum Islam gezwungen, so daß sie selbst wie ihre Nachkommen ein Marranendasein z. T. in Höhlenstädten führten, wo sie, Parias der moslemischen Gesellschaft, heimlich als Juden lebten, bis sie später wieder offen zum Judentum übertreten können, wo und wie immer das ermöglicht wird.

Zur Einstellung des Islam gegenüber den »geduldeten Religionen« gehörte es auch, daß sehr oft der Bau von Schulen und Synagogen in den Städten verboten wurde. Anscheinend war es bei ländlicher Bevölkerung weniger auffällig als gerade in den Städten, in denen aber doch ein sehr großer Teil der jüdischen Bevölkerung als Handwerker und Kaufleute lebte, besonders dort, wo ihnen die Landwirtschaft entzogen wurde, wie etwa im Irak. Zwar wird es immer wieder von islamischer Seite betont, wie es gegenwärtig auch christliche Konvertiten zum Islam tun, daß die Zahlung der Kopfsteuer zur Ausübung einer anderen Religion keine Diskriminierung von Juden und Christen in den Islamstaaten gewesen sei, sondern diese sich dadurch viel besser stellten als die Moslems, weil sie nicht die 20 % Armensteuer abgeben mußten, die für den Moslem verbindlich ist. Die Zahlung der Kopfsteuer hat aber nach koranischer Auffassung »in Demut« zu geschehen, so im Koran, Sure 9, Vers 29. Das bedeutete mancherorts, daß sie in einer beschämenden

und erniedrigenden Form einzureichen sei. Es sind Fälle bekannt, wo die hochgeachteten jüdischen Familienmütter diese Kopfsteuer persönlich, über die Straße zu Fuß gehend, einzureichen hatten – und zwar während sie auf einem Fuß einen weißen und auf dem anderen einen schwarzen Schuh tragen mußten. Seit ältester Zeit besteht ein Verbot, für jeden, der nicht Moslem ist, den Hedschas – also das eigentliche Arabien – zu betreten. Das gilt besonders für die heilige Stadt Mekka selbst. Man muß sich solcher Formen der Beschämung bewußt sein, wo immer man von Information über das Handeln des Islam gegenüber den Juden spricht, wo immer man bemüht ist, alte Praktiken durch bessere zu ersetzen, die ein humanes Miteinander überhaupt erst ermöglichen können.

Zwei weitere Beispiele aus dem 9. und aus dem 11. Jahrhundert seien noch genannt zum traurigen Kapitel der Diskriminierung von Juden durch Moslems. Im Jahre 850 wurde die Verordnung eingeführt, daß Juden auf ihre Kleidung einen bunten Fleck – das heißt Flicker – aufnähen mußten, vor allem handelte es sich dabei um einen gelben Fleck. Mit anderen Worten, es gehört nicht zu den Errungenschaften des antisemitischen und diskriminierenden christlichen Europa, den gelben Fleck erfunden zu haben, dieser stammt vielmehr aus einer fanatischen Zeit des Islam und wurde vielerorts und durch viele Generationen beibehalten. Als zweites Beispiel: Etwa im Jahre 1050 wurde die Anordnung getroffen, daß die Häuser von Juden niedriger sein müssen als die von Moslems. Das war besonders dort von besonderer Schwierigkeit, wo es wenig Bauboden gab, so daß Juden in ihrem elementaren Lebensrecht beeinträchtigt worden sind, längst bevor es in Europa die Einrichtung festgelegter und unerweiterbarer Ghettos gegeben hat.

Diesen und vielen anderen Beispielen eines negativen Verhältnisses zu den Angehörigen des jüdischen Volkes und der jüdischen Religion stehen viele Positiva gegenüber, die von großer Bedeutung für die Kulturgeschichte der Menschheit überhaupt sind – Beispiele für die Symbiose jüdischer und islamischer Kultur. Ja, es ist zu sagen, daß diese Symbiose eine der bedeutendsten der Weltgeschichte überhaupt ist. Selbstverständlich handelte es sich dabei keineswegs um eine Idylle oder um ein völlig reibungsloses Miteinander. Sondern wie bei jeder Lebensgemeinschaft im Sinne einer Symbiose besteht die Relation ja darin, daß beide soziologischen Partner in einem Verhältnis gegenseitiger Beeinflussung standen, daß beide vom anderen auch Einsichten, Lebensformen, Erkenntnisse, Kunstformen übernommen haben, die sich unabhängig voneinander in dieser Weise gewiß nicht entwickelt hätten. Es handelt sich also dabei um eine echte Gegenseitigkeit. Diese Symbiose war der Grund für das große Interesse, mit dem sich jüdische Gelehrte besonders seit dem vorigen Jahrhundert in verschiedenste Aspekte des Islam und der Arabistik vertieften. Auch in der Gegenwart finden solche Untersuchungen zum Teil unter einem rein historischen und ideengeschichtlichen Aspekt statt. Daneben aber betrachtet man auch wieder mit Interesse die geschichtliche Möglichkeit einer echten Gegenseitigkeit zwischen Islam und Judentum, und zwar im Zusammenhang mit dem anfangs genannten notwendigen Kontakt zwischen den Kulturen und Völkern als einziger Alternative zur gegenseitigen Vernichtung.

Viele Forscher sind heute der Ansicht, daß gerade die Gegenseitigkeit, selbst wo es Meinungsverschiedenheiten gibt, zwischen Juden und Moslems eine echte Beziehung

stiften kann, die zum Teil sogar viel inniger sein könnte, als die zwischen anderen Glaubensgemeinschaften und dem Judentum. Nun ist es ja gerade im Islam so, daß besonders aus der theologischen Perspektive die politischen Aspekte stets mit zum Wesen des Glaubens gehören, so daß sich auch von hier aus interessante Aussichten auf einen Dialog ergeben könnten, der von außerordentlicher Tragweite für die Geschichte der Völker im Nahen und Mittleren Osten sein kann. Aber wie gesagt bedarf es dazu der Bereitschaft zur Aufnahme von Information sowie der anderen eingangs genannten Schritte, die zu einem echten Gespräch gehören, falls es nicht nur aus Worten bestehen soll, sondern Sinn und Auswirkung im Leben der einzelnen und Gemeinschaften erzielen möchte.

Die Blütezeit der gemeinsamen Geschichte von Juden und Moslems lag in der Zeit vom 10. bis zum 13. Jahrhundert. Sie drückte sich aus auf den Gebieten der Philosophie, der Medizin und Naturwissenschaften, der Sprachforschung, der Rechtslehre und der Bibelkritik. Ein großer Teil der Schriften, die sich aus diesem Miteinander ergaben, wurden von Juden im gelehrten Arabisch des Mittelalters verfaßt. Der Raum, in dem dies stattfand, umfaßte die Kalifate, das heißt die moslemischen Reiche, im Mittleren und im Nahen Osten sowie in Nordafrika und Südspanien und reichte bis zu den Pyrenäen, das heißt im gesamten Bereich jüdischer und arabischer gemeinsamer Siedlung, wie wir sie aus den Geschichtsdarstellungen, besonders jüdischer Historiker, für diese Zeit ansehen können¹⁶.

Wie es öfters in der Kulturgeschichte der Menschheit zugeht, entstanden grandiose und bahnbrechende Werke in allen Wissenschaften und vielen Künsten zur gleichen Zeit, wo auf politischer und gesellschaftlicher Ebene durchaus nicht die idealen Voraussetzungen für ein solches Schaffen vorhanden waren. Diese Tatsache sollte erwogen werden, wo immer schematisierend ein marxistisches oder neomarxistisches Bild vom Entstehen menschlicher Kulturen und Fortschritte aufgezeichnet wird. Tatsache ist es allerdings, daß gerade dieser Teil europäischer Geschichte in Schulen und Universitätsunterricht fast völlig außer Acht gelassen wird, so daß der Gebildete westlicher Breitengrade im Allgemeinen fast nichts von ihr erfahren kann und daher leicht genug falsche Denkstrukturen errichtet, in die er dann die geschehene Geschichte, sowie auch die Aussichten auf eine zukünftige Geschichte hineinpreßt. Das mag in bester Absicht geschehen, krankt aber dennoch an jener Ignoranz, die eingangs als einer der bösesten Hemmschuhe für das Miteinander pluralistischer Gesellschaften genannt wurde.

Aus der fruchtbaren Konkurrenz mit der arabisch-sprachigen Wissenschaft und Dichtung entstand die Hochblüte der hebräischen Dichtung in den genannten Jahrhunderten, als unter dem Einfluß arabischer Dichtungstheorie und arabischer Literaturformen neue Wege der hebräischen Literatur entwickelt wurden. Das betrifft Metrik, Strophenformen, Themen, die wir vorher nicht in dieser Fülle und dieser Art antreffen. Das gleiche fand später auch im Raum der romanischen Sprachen statt, welche durch Moslems und Juden mit einer neuen Art der Kunst-

dichtung vertraut gemacht wurden, aus der dann die Romanliteratur sowie die Liedgattungen der europäischen Völker sich weiterentwickeln konnten.¹⁷ – Die Geschichte des Islam ist ebensowenig monolithisch wie die irgendeiner anderen völkerumspannenden Bewegung. Das Zurückgreifen auf eine räumlich und inhaltlich eng umrissene Urform läuft daher Gefahr, wesentliche Entwicklungen auszulassen. Das gilt besonders bei der Betrachtung von Moslems als Partnern eines Dialoges, wie er seit der Entstehung des Islam fast immer vorhanden war, wenn auch nicht unbedingt als populäre Bewegung. Seit den ersten Jahrhunderten der islamischen Zeitrechnung fand ein solcher Austausch der Kulturen statt: die mit Recht berühmte arabische *Dichtung* wuchs in Symbiose mit der persischen Kultur. Die *Philosophie* erlegte sich keine nationalen oder religiösen Beschränkungen auf, sondern lebte aus der ständigen Diskussion mit der frühislamischen Orthodoxie spezifisch arabischer Prägung. So betonten die radikalen Denker der Mutasila (»Andersdenkenden«)-Schule die Willensfreiheit des Menschen entgegen der orthodoxen Definition des Islam als fragloser Unterwerfung des Menschen unter Gottes Willen. Daraus entstand die rationalistische Richtung des Kalam. Noch konsequenter waren diejenigen moslemischen Philosophen, die auf die griechischen Peripatetiker zurückgriffen. Dies waren vor allem: der Turkmene Alfarabi (870 – 950); Ibn Sina (Avicenna) aus Buchara (980 – 1037) und Ibn Roschd (Averroes) in Spanien (1126 – 1198). Sie übten nachhaltige Wirkung auf die jüdische Philosophie. Ihre Systeme bildeten Bezugspunkte für christliche Denker seit dem Mittelalter.

Aber auch die traditionsgetreuesten Bereiche des Islam standen in Beziehung zu anderen religiösen Kulturen. Das zeigt u. a. die Entwicklung der Methoden zur Auslegung des Koran. Dieses Kapitel der Kreativität, des schöpferischen Dichtens und Schreibens, aus der Konkurrenz verschiedener Kulturkreise, die zum Teil von denselben Menschen getragen werden, widerspricht klassischen Vorstellungen einer angeblichen Produktivität dort, wo der Wettbewerb wegfällt. Auch dieser Abschnitt der Kulturgeschichte wäre weiteren Nachdenkens etwa durch Soziologen und Politologen durchaus würdig. – Die Vermittlung antiken, besonders spätantiken Wissens an die europäischen Völker fand gleichermaßen durch Juden wie durch Moslems statt, vor allem im frühen Rationalismus und Humanismus des 10. bis 12. Jahrhunderts. Es würde zu weit führen, hier auf die Einzelheiten der philosophischen Systeme einzugehen; nennenswert ist die Auseinandersetzung bei Moslems und Juden zwischen Gedankensystemen der Philosophie und Offenbarungsvorstellungen der Religion. Es waren diese Erörterungen, welche ganze Bibliotheken in beiden Sprachen füllten, sowohl in Arabisch wie in Hebräisch, von denen die Scholastiker Europas ihre Grundvorstellungen bezogen. Es ist kein Zufall, daß Thomas von Aquin sehr ausführlich die Werke des Moses Maimonides benutzte, und daß bis heute jeder neu-thomistische Philosoph bereits in seinem Studiengang mit einem Teil dieser Materie zumindest vertraut sein muß, um die Ideengeschichte der katholischen Scholastik überhaupt verstehen zu können. Andererseits ist es von höchstem Interesse zu beobachten, in

¹⁶ Überblicke über die Geschichte der jüdisch-arabischen Symbiose bringen u. a.: S. W. Baron: *A Social and Religious History of the Jews*. Bisher 12 Bde., vgl. Registerband. Philadelphia 1952 ff.; A. Halkin, in: L. Finkelstein (Ed.): *The Jews, Their History, Culture and Religion*. Philadelphia 21956; A. I. Katch: *Judaism in Islam – A Commentary of the first three chapters of the Koran*. New York 1954 (Darstellung jüdischer Quellen zum Koran).

¹⁷ Die Geschichte der Beziehungen zwischen der arabischen, der hebräischen und den romanischen Literaturen bildet Gegenstand zahlreicher Untersuchungen. Eine zusammenhängende Darstellung ist noch nicht möglich. Wissenschaftlichen Beiträgen auf diesem Gebiet dient u. a. die Zeitschrift *SIFARAD*, die in Spanien erscheint.

welch großem Ausmaße Ideen der jüdischen Mystik in Systeme gebracht wurden, welche ihr Vorbild bei den großen islamischen Mystikern des Sufismus haben. Von hierher wurden allerdings nicht nur Mystiker wie Salomo Ibn Gabirol beeinflusst. Auch der Rationalist Maimonides empfing fruchtbare Anstöße aus einer Weltanschauung, die ihrerseits aus dem Judentum entstanden war, aber eigene Entwicklung in Persien in persischer Sprache durchlief. So gab es eine gemeinsame philosophische und religiöse Sprache zwischen Moslems und Juden. Von hier aus erfolgte tiefgreifender Einfluß auf christliche Mystiker, besonders im 13. Jahrhundert.¹⁸

Auch auf dem Gebiet der darstellenden Kunst, und zwar der Gebrauchskunst, gibt es zahlreiche Beispiele, wie islamische Vorbilder im jüdischen Bereich verwendet wurden, während im islamischen Bereich jüdische Motive besonders inhaltlich Eingang fanden, zum Teil auch dadurch, daß jüdische Legenden ein Gut der islamischen religiösen Kultur wurden. Beispiele arabisierender Ornamentik finden sich in Fülle in den Verzierungen hebräischer Handschriften aus Spanien. So wurden z. B. die massoretischen Anmerkungen zum Bibeltext oft in Arabeskenform ausgeführt.¹⁹

Im übrigen war es diese Ornamentik, die in ganz Europa als Teil der sogenannten »gotischen« Kunst Verbreitung fand, wobei nur die wenigsten sich heute noch des geschichtlichen Hergangs bewußt sind und sich von einer typisch christlichen Kunst angesprochen meinen.

Anbei ist zu bemerken, daß in Persien, wo kein Verbot der Bildkunst bestand, wie in manchen anderen Islam-Staaten, die Darstellung religiöser Themen nie so wie im christlichen Europa zur Abbildung bössartiger oder blutrünstiger Vorgänge in naturalistischer Manier führte. Wie oft genug betont wurde, ist es aber gerade diese Entwicklung europäischer Kunstgeschichte, welche nicht nur dem Judenhaß Vorschub leistete, sondern überhaupt von verheerendem Einfluß auf die Psyche von Millionen Menschen durch viele Generationen hinweg gewesen war und wahrscheinlich auch heute noch bleibt. Anders verhält es sich in den Ostkirchen, in denen die naturalistische Darstellung von Märtyrologien nicht so üblich ist, wie in den westlichen Kirchen. – Soweit unsere Überlegungen zum Thema. Es liegt auch für den deutschen Leser geradezu vor der Tür: Erstens sind die verschiedenen Richtungen des Islam heute im deutschen Sprachraum durch Exponenten vertreten, die Information und Mission der entsprechenden Organisationen verbreiten. – Zweitens

steht höchstens 40 000 Juden in deutschsprachigen Ländern ein Vielfaches an Moslems gegenüber: aus den arabischen Ländern, Indien, Pakistan, Persien, der Türkei und mehreren afrikanischen Staaten. Schon allein wegen dieser Kontakte ist es äußerst informativ, die jüdische und arabische Geschichte parallel zu betrachten. (Unter arabisch wird hier besonders die der Islamvölker verstanden bzw. der Völker, deren Kultursprache oder heilige Sprache das klassische Arabisch war und geblieben ist.) Eine Möglichkeit zu solchem Vergleich findet sich in handlicher Form im genannten Buch von S. D. Goitein, »Jews and Arabs«: In 32 Punkten bringt Goitein eine vergleichende Zeittafel jüdischer und arabischer Geschichte vom gemeinsamen Stammvater Abraham und bis zum Jahre 1964 bei Abfassung seines Buches.

Wie ich eingangs vorausschickte, ist der Sinn dieser Überlegungen ein zweifacher. Einerseits geht es um das Beispiel von zwei Weltreligionen und Kulturkreisen, deren Gespräch in der Vergangenheit von größter Wichtigkeit nicht nur für sich selbst war, sondern auch für ihre weitere Umwelt, und es besteht keinerlei Grund, dies nur für die Vergangenheit anzunehmen. Andererseits handelt es sich dabei um ein Beispiel aus vielen zu den schwierigen Fragen des Miteinanders verschiedener Menschengruppen. Dabei soll nochmals betont werden, daß nur die Anerkennung der Eigenart des Anderen, also: der anderen Gruppe, der anderen Zivilisation, der anderen Mentalität, die Garantie für wahre Toleranz ist, im Sinne der Nicht-Bekämpfung des Anderen. Um diese beiden Punkte aber jemals erreichen zu können, oder diese beiden Schritte zu leisten auf dem notwendigen Weg der Menschheit, ist Voraussetzung die Bereitschaft zur Information, das Erkennen von Vorurteilen und dann auch das aktive Erlangen von Information über Wesen, Art und Sinnggebung anderer Gruppen. In den vorausgehenden Überlegungen wurde vor allem der Aspekt der Information behandelt, soweit es um das Verhältnis von Islam und Judentum geht. Angeregt werden soll die Beschäftigung mit den zahlreichen Hilfsmitteln zum Kennenlernen dieser faszinierenden Materie. – Eine zweite Frage ist freilich: Wird diese Information, die reichlich zugänglich ist, auch zum besseren Verständnis führen? Ich meine, das entscheiden letzten Endes wir als Einzelne, und zwar dort, wo wir uns emanzipieren vom Terror der technokratischen Apparate und ihrer Sklaverei. So geht es auch in diesem Punkt um die Ethik der pluralistischen Zukunft, für die wir alle mitverantwortlich sind.

Zeittafeln der jüdischen und arabischen Geschichte*

Juden

v. Chr.

1. Um 1500. Die Stammväter des jüdischen Volkes (Abraham und die Seinen) wandern aus Irak und Nordsyrien nach Palästina. Später ziehen einige Familienverbände weiter nach Arabien.

2. Um 1250. Nach längerem Aufenthalt in Ägypten wird der Hauptteil der israelitischen Stämme durch Mose ge-

Araber

v. Chr.

1. Um 1500. Siehe nebenstehende Spalte.

2. Um 1250. Die Domestizierung des Kamels in Nordarabien ermöglicht das Leben in der Wüste für Menschen,

* Aus: Goitein, Jews and Arabs, S. 228–235. Schocken Books, New York.

¹⁸ Über jüdische und islamische Philosophie u. a.: Julius Guttman: Jüdische Religionsphilosophie (Berlin 1933). – George Vajda: Introduction à la pensée juive au Moyen Age. Paris 1947. Mehrere Studien

von Sch. Pines: u. a. eine neue englische Übersetzung des »Führers der Unschlüssigen« (More nevuchim) von Mose Maimonides aus dem arabischen Urtext.

¹⁹ Zur Motivgeschichte islamischer Kunst vgl. u. a. Leo A. Mayer, der Jerusalemer Kunsthistoriker.

eint zu einer Föderation mit eigener (nationaler) Religion und besetzt erneut Palästina.

3. Um 1000. Es entsteht ein israelitischer Staat mit einem zentralen Tempel in Jerusalem.
4. 853. Die Schlacht bei Karkar. König Ahab von Israel und der Araberhüptling Gindibu²⁰ beteiligen sich an einer Koalition gegen assyrische Eindringlinge.
5. Um 500. Nach der Zerstörung des ersten Tempels und des ersten jüdischen Staates entsteht ein neuer jüdischer Staat, der zweite Tempel wird gebaut. Die als Bibel bekannte Sammlung von hebräischen Schriften religiösen und nationalen Inhalts nimmt Form an.
6. Um 330. Alexander erobert den Osten. Während des folgenden Jahrtausends stehen Juden und Araber unter unmittelbarem griechischem (hellenistischem) Einfluß.
7. Um 165. Der jüdische Aufstand unter den Makkabäern gegen die hellenistischen Beherrscher erhält den Monotheismus und bereitet den Boden für Christentum und Islam.

n. Chr.

8. Um 50. Juden leben in allen Städten der damals bekannten Welt. Die hellenisierte jüdische Diaspora erlangt ihre größte Ausdehnung. Das Christentum entsteht aus dem ursprünglichen palästinensischen Judentum sowie aus der hellenistischen Judenheit.
9. 70. Zerstörung des zweiten Tempels. Judäa wird römische Provinz.
10. Um 200. Eine neue jüdische Kultur entfaltet sich, die später in der umfangreichen Literatur des Talmud und der Midraschim festgehalten wird. Ihre Hauptmerkmale: die Heiligung des täglichen Lebens durch zahlreiche religiöse Bestimmungen, sowie allgemeine Erwachsenenbildung durch die Pflege des Studiums als Gottesdienst. Diese ausgesprochen antihellenistische Kultur wird ausschlaggebend für den Islam in seinen frühen und entscheidenden Entwicklungsphasen.
11. Um 550. Hochblüte des Pijut, das heißt der hebräischen Hymnendichtung, die mit der byzantinischen Dichtung verwandt ist.
12. Um 600. Blühende jüdische Gemeinden in ganz Arabien, besonders im Hedschas, der künftigen Wiege des Islam, und im südarabischen Jemen.
13. 622. Siehe nebenstehende Spalte.

14. 633–715. Die Juden, besonders in Palästina und Syrien und später in Spanien, begrüßen die Araber als ihre Retter aus den Verfolgungen der Kirche und stehen aktiv auf der Seite der Eroberer. Jedoch teilen sie das ungewisse Los der gesamten unterworfenen Bevölkerung.

genannt Beduinen oder Araber, und fördert den Transport schwerer Waren auf dem Landweg in entfernte Länder.

3. Um 1000. Mit Hilfe von Kamelfeldzügen errichten die Beduinen größere politische Einheiten.

4. Siehe nebenstehende Spalte.

5. Um 500. Araber siedeln in den Grenzgebieten der Nordarabischen Wüste, nehmen die örtliche Kultur an und sprechen die aramäische Sprache dieser Länder.

6. Um 330. Siehe die nebenstehende Spalte.

7. Um 165. Die Nabatäer, ein aramäisch sprechendes arabisches Volk, gründen in Gebieten von Syrien, Transjordanien und Nordarabien das erste beständige arabische Königreich.

n. Chr.

8. Um 50. Steigende Bedeutung Arabiens als Produzent von Weihrauch, der damals ebenso notwendig war wie Öl in der Neuzeit, und als internationaler Handelspartner.

9. 105. Zerstörung des arabischen Nabatäerreiches und seine Aufteilung in römische Provinzen.

10. Um 200. Die »Araber«, d. h. die nordarabischen Beduinen, erobern allmählich die hochzivilisierten süd-arabischen Gebirgsländer und deren Landwirtschaft. Sie absorbieren sprachlich und gesellschaftlich die ansässige Bevölkerung. Dieser Prozeß schafft die geistigen und physischen Mittel für die künftige arabische Eroberung des Nahen und Mittleren Ostens.

11. Um 550. Die volle Entwicklung einer »literarischen« arabischen Sprache und einer hochstehenden, ausschließlich weltlichen Dichtung. Dadurch entsteht eine kulturelle Einheit für die sprachlich und physiologisch sehr vielfältigen arabischen Stämme.

12. Um 600. Arabische Händler befahren regelmäßig Ägypten, Palästina, Syrien, Irak und Südpersien.

13. 622. Mohammed, der Stifter des Islams, verläßt seine Vaterstadt, das Handelszentrum Mekka, wo er verfolgt wird, und zieht in die landwirtschaftliche Siedlung Medina. Hier hat eine große jüdische Bevölkerung den Boden für die Annahme einer monotheistischen Religion bereitet. Aus vorwiegend innerjüdischen Gründen können die Juden nicht Mohammed als Propheten anerkennen. Infolgedessen werden sie aus fast sämtlichen Gebieten Nordarabiens vertrieben. Sie bleiben jedoch im Jemen in Südarabien.

14. 632–752. In hundertundzwanzigjährigen Kriegszügen erobern die Araber die Länder zwischen Spanien und Zentralafrika und kolonisieren sie zum Teil.

²⁰ Araberhüptling des 9. Jh. v. Chr.

15. 750–950. Irak, seit vielen Jahrhunderten das Hauptzentrum jüdischen Lebens, wird nun auch Zentrum des Islamreiches. Daraus ergibt sich gegenseitiger Einfluß. Unter anderem erfolgt der Aufstieg des Kapitalismus im Mittleren Osten (siehe nebenstehende Spalte), und das bis dahin vorwiegend ackerbaureibende jüdische Volk geht nun zum Handelswesen über.

16. Um 900. Juden aus Irak, Persien und anderen asiatischen Ländern beteiligen sich maßgeblich an der wirtschaftlichen Entwicklung Ägyptens und des moslemischen Westens. Ägypten, Tunis, Marokko und besonders Spanien treten bald in Wettstreit mit dem Irak als Zentren jüdischen Lebens und literarischen Wirkens.

17. 942. Tod des ägyptischen Juden Sa'adja Gaon, der geistiges Oberhaupt der irakischen jüdischen Gemeinschaft war. Sein Tod bezeichnet ein Zeitalter. Die städtischen jüdischen oberen Klassen waren durchweg arabisiert. Daher übersetzte Sa'adja die Bibel in das Arabische, kommentierte sie und erörterte die Glaubensvorstellungen, Ideale und Gesetze des Judentums sowie die hebräische Sprachkunde in seinen arabischen Schriften. Hebräisch schrieb er religiöse Dichtung, Polemiken und Schriften für weniger assimilierte jüdische Gemeinden.

18. Um 1000–1141. Das sogenannte »Goldene Zeitalter« der jüdischen Diaspora im moslemischen Spanien und Marokko. Seine ökonomische Basis ist umfangreicher Handel mit den anderen moslemischen Mittelmeerländern, Südarabien und Indien. Sein edelstes Erzeugnis ist die hebräische Dichtung unter arabischem Einfluß. Mit dem Eindringen der nordafrikanischen Berber, die der Almohaden-Sekte angehören, nimmt die Blütezeit der Juden in Spanien und Marokko ein Ende. Den Schlußpunkt dieses Zeitalters bildet der Tod des Dichters Jehuda Halevi.

19. 1204. In Kairo stirbt Mose Maimonides, geboren 1135 in Cordoba (Spanien). Anders als Ghasali²¹, der ein Professor der Theologie war und die Philosophie ablehnte, war Maimonides von Beruf Arzt und gründete seine Darstellung des jüdischen Glaubens auf der damals modernen Philosophie, die er selbst beträchtlich entwickelte. Parallel zur Rolle Ghasalis im Islam ist er zugleich der Systematiker des jüdischen Gesetzes. Seine philosophischen und medizinischen Werke schrieb er arabisch, sein umfangreiches Gesetzeswerk ist hebräisch verfaßt.

20. 1237. Tod des Abraham, Sohn und Nachfolger des Maimonides als Haupt der ägyptischen Juden. Er und seine Nachkommen befaßten sich intensiv mit der moslemischen Mystik. In diesem und den folgenden Jahrhunderten treten zahlreiche jüdische Intellektuelle zum Islam über, darunter Angehörige des davidischen Königshauses. Die Juden werden mitbetroffen vom Niedergang der arabischen Islamwelt.

21. 1492. Vertreibung der Juden und der Mauren (Moslems) aus Spanien. Viele dieser spanisch-sprechenden Juden siedeln in der osmanischen Türkei und tragen bei zur Renaissance der Judenheiten in diesem großen Islamreich.

²¹ Ghasali, Mohammed ibn Mohammed Abu Hamid, 1058–1111, moslemischer Theologe.

15. 762. Gründung von Bagdad. Vor allem geplant als Regierungssitz und Reichsgarnison, wird Bagdad sofort ein großes Handelszentrum und als solches Sinnbild der neuen kaufmännischen Zivilisation, die vor allem zustande kam durch die ökonomischen, gesellschaftlichen und geistigen Kräfte, die durch die arabischen Eroberungen in Bewegung gerieten.

16. Um 900. Die Araber sind endgültig durch die Türken und andere Völkergruppen in ihrer Rolle als militärische Beherrscher der moslemischen Welt ersetzt worden. Bis zur Neuzeit gehen sie der Unabhängigkeit verlustig. Jedoch wird dieser Verlust wettgemacht durch die Arabisierung eines Großteils des Mittleren Ostens und Nordafrikas.

17. 956. Tod des Mas'udi, eines vielseitigen, typischen gelehrten Moslem und persönlichen Bekannten Sa'adjas. Die mit einem fragenden und aufnahmebereiten Verstand und einer Vorliebe für Schematisierung begabten Araber eignen sich recht schnell die griechische Philosophie und Wissenschaft an, die ihnen durch christliche und heidnische Gelehrte vermittelt wird. Es entsteht eine Reihe von Wissenschaften, die sich mit allen Seiten des menschlichen Lebens befassen. Obwohl die meisten Gelehrten dieser Wissenschaften nicht-arabischer Abstammung sind (einige davon jüdischer Herkunft), muß diese frühe moslemische Zivilisation jedenfalls als eine Schöpfung arabischer Genialität gelten.

18. 1111. Es stirbt Ghasali^{21a}, der Erneuerer der moslemischen Religion. Er bewerkstelligte eine Synthese zwischen dem ursprünglichen Islam, dessen Wurzeln hauptsächlich im Judentum sind, und der ekstatischen moslemischen Mystik, einer Mischung von innerislamischen Entwicklungen mit christlichen, buddhistischen und anderen Einflüssen. Obwohl persischer Herkunft und Sprache, schreibt er seine meisten Werke in Arabisch. Er bildet den Höhepunkt des mittelalterlichen Islam.

19. 1193. Tod des Kurdenhelden Saladin²², der vorübergehend Ägypten und Syrien vereinte und die Macht der Kreuzritter brach. Obwohl persönlich von ausgezeichneten Qualitäten, bildet seine Herrschaft den Beginn jener orthodoxen moslemischen Reaktion, die bis in das 20. Jh. die Geschichte des Nahen Ostens dominierte und möglicherweise eine der Ursachen seines Niedergangs war.

20. 1260. Die Schlacht bei Ain Jalut (Ain Harod) in Palästina. Die Mamelucken, eine Kaste von Soldaten-Sklaven, die in Ägypten und Teilen von Syrien herrschte, besiegen die Reste der abziehenden mongolischen Armee. Irak und Nordsyrien erholen sich nie wieder ganz von der Verwüstung durch die Mongolen und andere Eindringlinge. Ägypten bleibt jedoch das Zentrum der arabisch-moslemischen Welt. Aber auch hier führen der gierige Charakter der Militärherrscher und andere Ursachen zu einem allgemeinen Niedergang.

21. 1517. Die Osmanli-Türken erobern Syrien, Palästina und Ägypten. Diese Länder erleben einen vorübergehenden Aufstieg durch ihren Einschuß in einen machtvollen und expandierenden Staat.

^{21a} Geb. 1058 n. Chr., gest. 19. 12. 1111, d. i. nach d. moslemischen Kalender: 505 n. Chr. [Anm. d. Red. d. FR.]

²² Saladin, arab. Salach-ad-din ibn Ajub, 1138–1193, Eroberer des Nahen Ostens und Gründer der ägyptischen Ajujiden-Dynastie.

22. 1572. Tod des großen jüdischen Mystikers Isaak Luria. Die mit seinem Namen verknüpfte geistige Bewegung erneuert das Judentum in den Ländern des Nahen Ostens.
23. 1666. Der Pseudo-Messias Sabbatai Zwi aus Smyrna (Türkei), an den für kurze Zeit die meisten Juden der Welt glauben. Sein anfänglicher Erfolg zeigt die immer noch anhaltende Bedeutung der orientalischen Juden. Auf sein Mißlingen folgte eine weitere Epoche von Niedergang und Stagnation.
24. 1789. Die Französische Revolution öffnet ein Zeitalter allmählicher Emanzipation der Juden aus dem Status als Bürger zweiter Klasse.
25. 1840. Eine Gesandtschaft zu Mehmet Ali, dem türkischen Vizekönig von Ägypten und Syrien, eröffnet den philanthropischen und kulturellen Einsatz westlicher Juden für ihre benachteiligten orientalischen Brüder. Die Mitglieder der Gesandtschaft sind Moses Montefiore aus England, aus Frankreich Adolphe Cremieux und der bedeutende Gelehrte Salomon Munk.
26. 1882. Die »Bilu'im«: Beginn der landwirtschaftlichen Besiedlung Palästinas durch Einwanderer aus Europa und dem Jemen.
27. 1897. Der Erste Zionistische Kongreß in Basel übernimmt Theodor Herzls Programm zur Errichtung einer jüdischen nationalen Heimstätte in Palästina.
28. 1922. Der Völkerbund bestätigt das britische Mandat über Palästina.
29. 1925. Die Eröffnung der Hebräischen Universität in Jerusalem.
30. 1948. Die Gründung des Staates Israel. Steigende Bedeutung der jüdischen Gemeinschaft in Amerika für das Wohlergehen der Juden in allen Ländern, besonders in Israel.
31. Etwa 500 000 Juden aus Islamländern finden in Israel Zuflucht.
32. 1956–1964. Der Sinai-Feldzug und seine Folgen. Konsolidierung der israelischen Gesellschaft. Steigende Bedeutung und Integrierung der orientalischen Gemeinschaften.
22. 1565. Tod des überragenden moslemischen Mystikers Schar'ani²³. Im Gegensatz zu seinem Landsmann und Zeitgenossen Isaak Luria, der kein einziges Buch schrieb, verfaßte Schar'ani eine immense Anzahl von Werken.
23. 1683. Die erfolglose Belagerung Wiens durch die Osmanli-Türken bezeichnet zwar die gewaltige Ausdehnung ihres Reiches, zugleich aber auch dessen Niedergang, der besonders in den arabischsprachigen Ländern fühlbar war.
24. 1798. Mit Napoleons Eroberung Ägyptens beginnt die Einnahme des Nahen Ostens durch westliche Mächte und Zivilisation.
25. 1805–1848. Der albanische Türke Mehmet Ali schafft ein ägyptisches Reich, indem er Armee und Wirtschaft des Landes nach europäischem Vorbild organisierte.
26. 1882. Aufstand des Ägypters Arabi Pascha gegen die korrupte Regierung seines Landes und darauffolgende Besetzung Ägyptens durch die Briten.
27. 1916. Hussein, der Scherif von Mekka (Urgroßvater des gegenwärtigen Herrschers von Jordanien), rebelliert gegen die Türken und schließt sich den westlichen Alliierten an.
28. 1922. Ägypten ist zwar noch durch britische Truppen besetzt, wird jedoch zu einem selbständigen Königreich ausgerufen.
29. 1925. Die Eröffnung (eigentlich: Neu-Eröffnung) der Universität in Kairo.
30. 1941/1946/1951. Die Unabhängigkeit von Syrien und Libanon, Jordanien und Libyen. Wachsende ökonomische und politische Beteiligung der Vereinigten Staaten am Nahen Osten.
31. Der Aufstand der »jungen Offiziere« in Ägypten im Juli 1952 ist möglicherweise Beginn einer neuen Phase in der Gesellschaftsgeschichte des Nahen Ostens.
32. 1956–1964. Die Suez-Krise. »Arabischer Sozialismus«. Chinesisch-russischer Wettstreit um den Vorrang in der arabischen Welt.

²³ Geb. 897, starb 973 (nach d. muslimischen Kalender). [Anm. d. Red. d. FR.]

6 Die Kirche aus Juden und Heiden

Biblische Informationen über das Verhältnis der Kirche zum Judentum

Von Dr. Clemens Thoma SVD

Buchbericht von Professor Dr. Kurt Schubert, Direktor des Instituts für Judaistik an der Universität Wien

Mit freundlicher Genehmigung der Schriftleitung bringen wir aus der »Orientierung« (34, 13/14), Zürich, 15./31. 7. 1970, S. 153 ff., den folgenden Beitrag.

Achtunddreißig Jahre sind vergangen, seit Erik Peterson als Reaktion auf die Judenpolitik des Nationalsozialismus dieses Thema bei den Salzburger Hochschulwochen behandelt hat.¹ Dies war der Anfang einer Wende im Verhältnis vieler Katholiken den Juden und dem Juden-

tum gegenüber. Konnte man bis dahin noch den absoluten Mangel einer ernsten christlichen Israel-Theologie so recht und schlecht verantworten, so hat der Nationalsozialismus gezeigt, wie weit ab vom Christentum und seiner biblischen Grundlegung im Alten und Neuen Testament der auch im kirchlichen Raum weithin verbreitete Antisemitismus geführt hat, der selbst wieder das Ergebnis einer unreflektierten Israel-Theologie von der frühchristlichen Zeit bis in unsere Tage war.

¹ Erik Peterson, Die Kirche aus Juden und Heiden, Salzburg 1933.

Erst das Hitler-Ereignis war dazu angetan, in breiterem Umfang die christliche Öffentlichkeit über die heilsgeschichtliche Verbindung von Christentum und Judentum nachdenken zu lassen. So wurden erst unter dem Eindruck der Gaskammern des Dritten Reiches die Christen der Folgen gewahr, zu denen die Zurücksetzung des Judentums in der christlichen Theologie durch Jahrhunderte hindurch geführt hat. Es ist somit kein Wunder, daß jetzt Themen theologisch durchdacht wurden, die früher vollends jenseits des christlichen Interessenshorizontes standen. Solche Themen sind zum Beispiel: Der ungekündigte Bund², Christentum und (noch ausstehende) Weltvollendung usw. Ebenso versuchte man in weitaus größerem Umfang als bisher den Glaubensschatz des Alten Testaments zu erheben, ohne die Schriften des Alten Bundes schon von vornherein mit dem christlichen Vorverständnis zu belasten. Das wiederum führte dazu, daß man spezifischen Phänomenen jüdischer Religiosität auch der nachbiblischen Zeit mehr gerecht werden konnte als bisher. So änderte sich zum Beispiel die Einstellung vieler Theologen zu den Pharisäern von Grund auf.

Christen, die, wie der Verfasser dieser Zeilen, die unheilvolle Judenpolitik des Nationalsozialismus bewußt miterlebt haben, mußte auf Grund der ideologischen Literatur des Nationalsozialismus von allem Anfang klar sein, daß Hitlers Judenpolitik schon von ihrem Anbeginn an auf das hinielte, was dann später »Endlösung« hieß, auf wohlorganisierten und maschinell durchgeführten Massenmord.

Warum schwieg die Christenheit – von einigen wohltuenden Ausnahmen abgesehen – zunächst zur Mißachtung der jüdischen Ehre und dann auch noch zur Vernichtung des jüdischen Lebens? Ist die Angst vor den Nazis dafür ein ausreichender Grund? Der Hinweis auf die Angst vor dem totalitären SS-Staat wird jedoch bei jenen Millionen Menschen fragwürdig, die ihn selbst herbeigeführt haben. War nicht ein Gefühl im Hintergrund mitvorhanden, das den Juden als Gottesmörder verdächtigte und ihm daher auch allerlei Machenschaften gegen die nichtjüdische Menschheit zutraute? Wurden nicht antisemitische Pamphlete, deren Unechtheit einwandfrei erwiesen war, dennoch in Riesenaufgaben verbreitet und fanden in den Jahren nach dem Ersten Weltkrieg gierige Leser?

Aus dieser Literaturgattung möchte ich als *pars pro toto* nur die sogenannten »Protokolle der Weisen von Zion« nennen.³ Was machte die christliche Öffentlichkeit bereit, nach solchen Pamphleten zu greifen und sich nicht mit Schauern davon abzuwenden? Gehen wir etwas weiter zurück in das vergangene Jahrhundert: Der Wiener Pfarrer Dr. Josef Deckert verbreitete in den achtziger und neunziger Jahren des vergangenen Jahrhunderts den schamlosesten Antisemitismus.⁴ Der katholische Theologieprofessor August Rohling stand ihm in der Einseitigkeit seiner Auffassung und in der Präpotenz seiner Überheblichkeit in nichts nach.⁵ Der fähige Wiener Kommunalpolitiker Dr. Karl Lueger verstand es noch obendrein, aus der Anfachung antisemitischer Gefühle politisches Kapital zu schlagen.⁶ Der Antisemitismus ließ sich in politisches Mandat ummünzen. Im protestantischen Raum war es nicht anders. Angefangen vom älteren Luther⁷ über den Hofprediger Adolf Stöcker⁸ bis hin

zu den pseudowissenschaftlichen theologisch-nazistischen Dienern Adolf Hitlers in den sogenannten »Forschungen zur Judenfrage«⁹ läßt sich eine gerade Linie führen. Warum sollten da die Christen auf einmal protestieren, wenn die nationalsozialistische Führung des Dritten Reiches die Juden zunächst entrechtete und dann auch noch ermordete? Und dennoch, es gab Christen, die die Zeichen der Zeit erkannt hatten, im Protestantismus die »Bekennende Kirche« und im Katholizismus zahlreiche Theologen und Laien.

Es war Menschlichkeit, Mitleid mit den verfolgten, erschreckten und gemarterten Juden, was die Theologen bewog, das Verhältnis zum Judentum theologisch neu zu bedenken. Die Folge davon waren zum Beispiel Predigten der Kardinäle *Faulhaber* und Graf von *Galen* in München und Münster noch während der Zeit der nationalsozialistischen Gewaltherrschaft. Als dann 1945 nach dem militärischen Sieg der Alliierten auch der geistige Neuaufbau begonnen wurde, entstanden allenthalben christlich-jüdische Arbeitsgemeinschaften und Gesprächskreise, die sich darum bemühten, durch ein legitimes theologisches Verständnis vom christlich-jüdischen heilsgeschichtlichen Gegenüber wenigstens das religiöse Element des Antisemitismus ein für allemal auszuschalten. Das imposanteste Ergebnis von zahlreichen in verschiedenen Ländern wirkenden Arbeitskreisen war letzten Endes die sogenannte »Judenerklärung« des Zweiten Vatikanischen Konzils.¹⁰

Auf österreichischem Boden entstand in den fünfziger Jahren zunächst eine Arbeitsgruppe »Christen und Juden« innerhalb der österreichischen Pax-Christi-Bewegung. Aus dieser entwickelte sich ein »Koordinationsausschuß für christlich-jüdische Zusammenarbeit« als eingetragener Verein. Das ausgesprochene Ziel dieses Vereins ist es, die Forderungen der Judenerklärung des Zweiten Vatikanischen Konzils verwirklichen zu helfen. Er stellte sich die Aufgabe, das gegenseitige bessere Kennenlernen von Christen und Juden dadurch zu fördern, daß Arbeitstagungen über wesentliche Fragen jüdischen Lebens veranstaltet wurden, deren Ergebnisse dann in Buchform erscheinen konnten. Es handelt sich dabei um zwei von *Clemens Thoma* herausgegebene Sammelbände: Judentum und christlicher Glaube – Zum Dialog zwischen Christen und Juden, Klosterneuburg 1965 (Buch- und Kunstverlag des Stiftes Klosterneuburg) und: Auf den Trümmern des Tempels – Land und Bund Israels im Dialog zwischen Christen und Juden (Herder-Verlag, Wien 1968). Insbesondere widmete sich der Christlich-jüdische Koordinationsausschuß in Wien auch den besonderen Problemen der Darstellung des Judentums in der christlichen Katechese.

Resultat dieser eingehenden Bemühungen war ein dem Erzbischof von Wien, Franz Kardinal König, vorgelegtes *Memorandum* zur Darstellung des Judentums in der christlichen Katechese, das inzwischen mehrfach veröffentlicht wurde.¹¹ Dieses Memorandum aber erwies sich bald als unzureichend. *Clemens Thoma* unternahm es, das Thema nochmals aufzugreifen und umfassend in Buchform darzustellen. Die Frucht dieser Arbeit ist ein

² Dietrich Goldschmidt und Hans Joachim Kraus (Hrsg.), Der ungekündigte Bund, Stuttgart 1962.

³ Gottfried zur Beek, Die Geheimnisse der Weisen von Zion, Berlin 1922 (deutscher Text samt Einleitung dieses antisemitischen Pamphlets). Norman Cohn, Die Protokolle der Weisen von Zion – Der Mythos von der jüdischen Weltverschwörung, Köln 1969.

⁴ J. A. Hellwing, Religiös motivierter Antisemitismus unter besonderer Berücksichtigung der Verhältnisse in Österreich-Ungarn im letzten Drittel des 19. Jahrhunderts, Wien 1966 (Dissertation maschinenschriftlich).

⁵ August Rohling, Der Talmudjude, Münster 1877.

⁶ P. G. J. Pulzer, The Rise of Political Antisemitism in Germany and Austria, New York 1964.

⁷ Wilhelm Maurer, Die Zeit der Reformation, in: K. H. Rengstorff und S. Kortzfleisch, Kirche und Synagoge, Bd I, Stuttgart 1968, 363–452.

⁸ Paul W. Massing, Vorgeschichte des politischen Antisemitismus, Frankfurt a. M. 1959.

⁹ Forschungen zur Judenfrage Bd. I bis VIII, Schriften des Reichsinstituts für Geschichte des Neuen Deutschland, Hamburg 1937–1943. Fritz Werner, Das Judentumbild der Spätjudentumsforschung im Dritten Reich – dargestellt an Hand der »Forschungen zur Judenfrage«, Bd. I–VIII, im Druck in Kairos 12 (1970).

¹⁰ Johannes Oesterreicher, in: LThK², Das zweite vatikanische Konzil II (1967), 406–478; 491–495; Augustin Kardinal Bea, Die Kirche und das jüdische Volk, Freiburg 1966 [vgl. FR XVIII/1966. S. 5–38].

soeben bei Herder (Wien) im Erscheinen begriffenes Buch: Kirche aus Juden und Heiden – Biblische Informationen über das Verhältnis der Kirche zum Judentum. [Es liegt mittlerweile vor. S. u. S. 118.]

Dieses Buch, zu dem Prof. C. A. Rijk, der Leiter des »Vatican Office for Catholic-Jewish Relations«, ein Vorwort geschrieben hat, ist ein Kompendium jüdischen Wissens, unter katechetischem Gesichtspunkt dargestellt. Das Buch ist eine Art Erwachsenenkatechese und nicht nur eine gute, sondern auch eine dringend notwendige Ergänzung zum Holländischen Katechismus. Es ist das erste Informationsbuch dieser Art, in dem der Katechet und der Verkünder des Gotteswortes alles findet, was sich an christlich-jüdischer kontroverstheologischer Problematik ergibt und was ihm ein vertieftes Eindringen in das »Mysterium Israels« ermöglicht. Schon im ersten Abschnitt wird darauf hingewiesen, daß das Alte Testament auch einen eigenen Wert hat und nicht nur im Sinne von einem »Christuszeugnis« für die Erfüllung im Neuen Testament gelesen werden darf. Im Anschluß daran bringt Thoma einen kurzen Abriss über den Stellenwert des Messianismus im Alten Testament (S. 30–36), im Zeitalter Jesu (S. 36–39) und im rabbinischen und heutigen Judentum (S. 39–42). Mit Recht betont Thoma weiterhin, daß sich der christliche Messiasglaube nicht ohne weiteres aus dem Alten Testament ableiten lasse. Sein auslösendes Moment war und ist auch heute noch der Glaube an die Auferstehung Jesu (S. 43–46).

Ein weiterer wichtiger Abschnitt ist dem Juden Jesus in seiner Umwelt gewidmet, sowohl seiner Verwurzelung in dieser als auch seinem ihm eigenen und besonderen Selbst- und Sendungsbewußtsein (S. 47–51). Darauf folgt eine kurze Information über Pharisäer, Sadduzäer, die jüdischen Aufstandsgruppen, Qumran-Essener, Hellenisten und Antihellenisten (S. 51–68). Fast überall ist Thoma bemüht, nur so gut wie gesicherte Forschungsergebnisse für seine Darstellung zu verwenden. Aus diesem Grund entscheidet er sich auch nicht eindeutig zugunsten der Geschichtlichkeit der Nachtsitzung des Synedriums vor der Übergabe Jesu an Pilatus (S. 58 f.). Hier hätte er sich wohl deutlicher mit gewichtigen Argumenten für die Geschichtlichkeit aussprechen können.¹² Offenbar wurde die Szene der Tempelreinigung (Mk 11, 15–19 par.) vom Tempeleestablishment als Eingriff in seine Sphäre

gewertet und das provokante Auftreten Jesu in Zusammenhang mit der in einigen Apokalyptikerkreisen verbreiteten Auffassung vom Kommen eines neuen himmlischen Tempels am Ende der Tage gewertet. Diese Apokalyptikerkreise meinten, daß durch unwürdige Priester in Jerusalem der Tempel derart entweiht wurde, daß nur ein neues wunderbar kommendes endzeitliches Heiligtum ihn ablösen und ersetzen könne. Daß das Verhör Jesu vor dem Synedrium von diesem Motiv seinen Ausgang nahm, beweist ganz eindeutig Mk 14, 58 par. Man kann daher wohl die Nachtsitzung des Synedriums für geschichtlich ansehen. In ihr wurde das Material gesammelt, das am folgenden Tag dem Statthaltergericht übergeben werden sollte. In Zusammenhang mit dem Prozeß Jesu stehen auch Thomas Ausführungen über die Rolle der römischen Besatzungsmacht in Palästina (S. 68–73). Besonders wichtig für eine verantwortliche Katechese sind hier seine Ausführungen über Mt 27, 24 f.

Sehr wertvoll sind die Ausführungen über die Polemik als literarische Gattung. Hier leistete Thoma in vielen Belangen Pionierarbeit (S. 79–90). In diesem Zusammenhang fanden auch Stellen wie 1 Thess 2, 15 b und Mt 23 eine kurze exegetische und katechetische Behandlung. Der christliche Katechet, der vom Judentum spricht, ist auch auf eine verlässliche Information über das jüdische Selbstverständnis und über das Wesen des christlichen Widerspruchs angewiesen. Dieser Problematik sind die Seiten 95–106 gewidmet, worauf die christlich-jüdische Gemeinsamkeit behandelt wird (S. 106 bis 116). Durch die Neubesiedlung Palästinas, in der jüdischen Tradition »Land Israel« genannt, mit Juden wird auch dem oberflächlichen Christen deutlich, daß es keine Reflexion über die heilsgeschichtliche Größe Israels geben kann, die an der Landproblematik vorbeigeht. Der diesbezügliche Abschnitt (S. 117–155) gehört überhaupt zum Wichtigsten des ganzen Buches. Die Bindung des Judentums an das Land hat auch durch alle Generationen der Macht- und Landlosigkeit bestanden, selbst dann, wenn den Ländern der Diaspora – wie in talmudischer Zeit Babylonien – ein hoher Eigenwert zuerkannt wurde. Doch galt die Diaspora immer nur als das Vorübergehende. Das Ziel blieb immer das Land Israel, ohne das der Bund Gottes mit Israel keinen Platz zur irdischen Verwirklichung hätte. Ein kurzes Lexikon jüdischer Begriffe schließt dann das Buch Thomas ab und erhöht seine Brauchbarkeit für den Katecheten und für jeden anderen, der diesbezügliche Informationen sucht (S. 159–196).

¹¹ Z. B. Christlich-pädagogische Blätter, Wien, 81 (1968), 35–45; Christlich-jüdisches Forum, Basel, Juni 1968, 49–64.

¹² Vgl. E. Bammel (Hrsg.), The Trial of Jesus, London 1970.

Aus Martin Buber: »Israel und Palästina. Zur Geschichte einer Idee«¹ (Aus: Vierter Teil: Der zionistische Gedanke, S. 155).

In: Die Erneuerung der Heiligkeit (Über Raw Kuk)

»... Aber die Welt, und das zerstreute und gebrochene Israel vor allem andern, bedarf der Natur. Israel bedarf des natürlichen Lebens, das es verloren hat; es bedarf seiner, um zum wahren und vollkommenen Heiligen zu gelangen. Denn das abgesonderte Heilige, das von je der Natur zuwiderhandelt, sie bedrängt und verkehrt, und das jetzt den Rest seiner Kraft zusammenrafft, um die Natur zu bekämpfen, ist nicht das vollkommene Heilige; es ist aus einer dem Sinn der Schöpfung fremden Aufspaltung des abgespaltenen Geistes allein... Diesen Kampf kann es nicht gewinnen; das unvollkommene Heilige »strauchelt und fällt in seinem Kampf«. Die der Heilig-

keit der Natur gegenüberstehende Verselbständigung der Heiligkeit des Geistes in Israel ist entstanden, als das Volk von seinem Boden entrückt und auf die Erhaltung der Geistigkeit als solcher angewiesen wurde; da sonderten sich die um das ewige Leben Bemühten von dem Leben der Stunde ab. Diese Fähigkeit, die Heiligkeit gegen die Natur zu stellen, ist dadurch ermöglicht worden, daß die Schechina² mit Israel ins Exil niedergestiegen ist. Aber wie gegen alle Abtrennung der Natur vom Geist, so richtet sich auch gegen diese Abtrennung des Geistes von der Natur ein himmlischer Protest. Der Urquell des Heiligen selber, das Licht der Welt, fordert von der Welt überhaupt, und von dem zerstreuten und gebrochenen Israel im besonderen, die Veredlung der Natur, des schlichten Lebens, seiner Gesundheit, der Normalität in allen Lebensfunktionen. In dieser Forderung gründet sich das Geheimnis der nationalen Bewegung Israels, das Geheimnis der Heimkehr des Volkes in sein Land...«

¹ München 1968, Deutscher Taschenbuch Verlag Nr. 494, 4/168 Seiten.

² Schechina: Einwohnung. Die in die Welt niedergestiegene und ihr Los mitleidende Präsenz Gottes (a. a. O., S. 168).

7 Die Juden in der Katechese

Kritische Bemerkungen zu einer kritischen Besprechung einer kritischen Untersuchung

Von Prälat Professor Dr. Joseph Solzbacher, Neuß

Im folgenden behandelt Professor Solzbacher die kritische Untersuchung »*Les Juifs dans la Catéchèse. Etude des manuels de catéchèse de langue française*«. Herausgegeben vom Centre de recherches socio-religieuses – Centre de recherches catéchétiques, Louvain 1969 im Lichte der kritischen Besprechung von Christopher Hollis, des englischen katholischen Schriftstellers: »Errors corrected – and repeated. Revising French catholic manuals« (»verbesserte und wiederholte Irrtümer. Eine Überprüfung französischer katholischer Handbücher«), in: »Patterns of Prejudice«, Vol. 4, No. 2. March-April 1970, p. 8–10.

Ein Arbeitsteam im Rahmen der beiden genannten Untersuchungszentren hat durch systematische Prüfung katechetischer Handbücher des französischen Sprachraums in exemplarischer Auswahl feststellen wollen, ob und wie weit die Äußerungen über die Juden der Erklärung des 2. Vatikanischen Konzils entsprächen, was gut, was zu ändern sei. Als Schlüsselworte dienten der Überprüfung folgende: Jude, Israel, Volk, Hebräer, Pharisäer. Die Äußerungen selbst hat man dann in drei Kategorien eingeteilt: günstig, neutral, ungünstig. Mit großer Akribie wurden die Ergebnisse in Tabellen statistisch dargestellt. Dann wird das Ergebnis kritisch ausgewertet.

In seiner kritischen Besprechung dieser kritischen Untersuchungen erhebt Christopher Hollis, wie es der Titel seiner Abhandlung schon sagt, den Vorwurf, daß sowohl die katechetischen Handbücher als auch das Arbeitsteam nicht nur Irrtümer verbessert, sondern auch wiederholt habe. Diesem Vorwurf ist zuzustimmen. Was aber den Ausführungen von Christopher Hollis darüber hinaus eine besondere Bedeutung gibt, ist folgendes: 1. Er argumentiert vom Standpunkt des katholischen Glaubens aus, d. h. er macht den Katholiken nicht den Vorwurf, daß sie wirklich katholisch sind, sondern sagt, sie hätten einige Möglichkeiten zur Beseitigung von Irrtümern nicht genutzt, die sie vom katholischen Standpunkt aus gehabt hätten. 2. Damit gibt er die Anregung, auf der von ihm angedeuteten Linie fortzufahren. – Da es sich um die Besprechung eines katholischen Werkes handelt und bei nichtkatholischen Christen sich manche Akzente verschieben können, bleiben die folgenden Ausführungen beim katholischen Standpunkt. Sie wollen alle »gelehrte Verdunkelung« vermeiden.

Eine gar nicht selbstverständliche Selbstverständlichkeit

Was Christopher Hollis eingangs über englische Immunität und französisch-europäische Anfälligkeit gegenüber dem Antisemitismus sagt, bleibt hier unbeachtet. Daß er die mit Bienenfleiß gemachten statistischen Auswertungen der Untersuchung nicht hoch anschlägt, hat gute Gründe. Den Wert der Untersuchung sieht er darin, daß hier gezeigt wird, was der Durchschnittskatholik über die Juden denken sollte. Denn katechetische Handbücher, vielfach voneinander abhängig, wollen ja nur bringen, was als allgemein angenommene katholische Auffassung

gilt. Und dann betont er nachdrücklich: Ein Christ muß die Autorität der Evangelien annehmen. »Deshalb muß der Christ, ob uns das paßt oder nicht, die Tatsache annehmen, daß Christus es gelegentlich notwendig fand, an seiner Umgebung scharfe Kritik zu üben.« »Die Handbücher, wollen sie christliche Handbücher sein, haben keine Alternative; sie müssen den Evangelien folgen.« Das ist gar nicht so selbstverständlich, wie es eigentlich sein müßte. Und das deutlich herausgestellt zu haben, ist ein Verdienst dieser Besprechung. Man kann von einem Katholiken nicht erwarten, daß er das Neue Testament ganz oder einige Teile davon »abschaffen« lassen will oder sie als verbindliche Richtschnur preisgibt. Bei allen Bemühungen, Vorurteile abzubauen und das Klima der Beziehungen zwischen Katholiken und Juden zu verbessern, muß man davon ausgehen, daß die einen Katholiken und die anderen Juden sind, und im Geiste des Dekrets des 2. Vatikanischen Konzils über die Religionsfreiheit müssen die einen bei den anderen die Überzeugung als Ergebnis einer wertvollen religiös-sittlichen Entscheidung ehrfürchtig achten.

Konkrete Hinweise

Jesus lebte in einer ganz jüdischen Welt. Sowohl seine Kritiker als auch seine Anhänger waren Juden. Die ersten Christengemeinden trennten sich nicht von der Synagoge. Paulus predigt in den Synagogen, wie Jesus es tat. Als das Johannesevangelium geschrieben wurde, hatten sich aber beide Gemeinschaften voneinander getrennt. Die Ausdrucksweise dieser kämpferischen Zeit bestimmt die Darstellung im Evangelium. Christopher Hollis hebt nun einige Punkte in der Darstellung der katechetischen Handbücher hervor, die zwar eine lange Tradition hinter sich haben, die aber in offenkundigem Widerspruch zu den Äußerungen der Evangelien selbst stehen. Gewiß wird der Vorwurf des »Gottesmordes« nach der Erklärung des 2. Vatikanums und nach einigen Maßnahmen Pius XII. und Johannes XXIII. immer seltener gefunden als etwa in ähnlichen Handbüchern des vorigen Jahrhunderts. Das ist ein Glück. Was aber sogar das Arbeitsteam der Untersuchung kaum bemerkt, ist, daß ein solcher Vorwurf gegenüber den heutigen Juden nicht nur dem gesunden Menschenverstand widerspricht, sondern auch den Evangelien selbst. Wie kann man das Wort der vor Pilatus rufenden Menge: »Sein Blut komme über uns und über unsere Kinder« immer wieder zitieren, aber das Wort Jesu dabei unterschlagen: »Vater, vergib ihnen, denn sie wissen nicht, was sie tun.«? Wenn man in der Aktivität des Kaiphas einen Grund findet zur völligen Verwerfung der Juden, warum findet man nicht in der Aktivität des Pilatus einen Grund zur völligen Verwerfung aller Römer? Wenn man nun die Juden aller Zeiten nicht anklagen und belasten darf, darf man dann nicht

wenigstens die Juden zur Zeit Christi anklagen? Manche Handbücher scheinen das zu glauben und zu tun, geleitet von einigen Textstellen des Neuen Testaments. Doch schon der gesunde Menschenverstand sagt, daß man solche Stellen nicht buchstäblich nehmen darf. Viele Juden waren damals in Jerusalem, die Jesus bei seinem Einzug in die Stadt zugejubelt haben. Es könnte sein, daß einige davon tatsächlich auch »Kreuzige ihn!« gerufen haben. Aber die Evangelien berichten doch, daß der Hohe Rat gegen Jesus sehr vorsichtig vorging, weil er befürchtete, die gewiß nicht geringe Zahl der Anhänger Jesu würden zu seinen Gunsten eingreifen. Wo die Mehrheit war, ist eine Frage der Spekulation. Jedenfalls ist es evident genug, daß es zwei Haltungen gab. Darum ist es absurd, alle Juden anzuklagen, die damals in Jerusalem waren. Was die Beurteilung der Pharisäer angeht, so findet man in den Handbüchern nur ganz selten einen Hinweis auf Männer wie Nikodemus und Gamaliel, die doch Pharisäer waren. Noch seltsamer ist, daß die Sadduzäer kaum erwähnt werden, die doch die Autoritäten stellten, die Jesu Tod betrieben haben. Die Pharisäer waren doch eher eine Oppositionspartei. Kein Wort des Evangeliums zeigt sie als Betreiber des Todes Christi. Noch seltsamer ist, daß auch das Arbeitsteam dies nicht erwähnt. Ebenso befremdend ist die Behandlung der jüdischen Verwerfung des Messias durch das Arbeitsteam. Wie es auch immer mit dem Anspruch der Gottheit Jesu beschaffen sein mag für einen Nicht-Christen, für den rechtgläubigen Christen gibt es nach Christopher Hollis keine verschiedenen Theorien. »Er muß glauben, daß Christus der Sohn Gottes war und sich als solchen verkündigte. Glaubt er das nicht, ist er kein Christ mehr.« Der größte Vorwurf, den die katechetischen Handbücher erheben, ist, daß die Juden ihren eigenen Messias nicht erkannten, als er zu ihnen kam. Sie führen verschiedene Gründe an; sie folgen hier einer langen Tradition. Aber so werden die Juden zum Prototyp aller, die Christi Botschaft verwerfen. Das gilt in besonderer Weise für die Pharisäer. Gewiß, einige Handbücher heben hervor, daß der Glaube eine Gnade ist. Aber die meisten sprechen hier eine scharfe Verurteilung aus, und das trotz der Mahnung Christi: »Richtet nicht, damit ihr nicht gerichtet werdet!« Das Arbeitsteam teilt hier die seltsame Blindheit der Handbücher. Gottes auserwähltes Volk hat durch die Verwerfung des Messias seinen Anspruch verspielt. Daß Paulus im Römerbrief das Gegenteil sagt, fällt ihnen nicht ein. Das Problem der Erwartung des Messias in der Zeit Jesu ist sehr kompliziert. Es fehlt jede Evidenz dafür, ob einmal in einzelnen Fällen Böswilligkeit der Grund der Ablehnung war. Aber im großen und ganzen wurde der Messias nicht als Sohn Gottes erwartet, und gerade dieser Anspruch konnte aus Furcht vor Blasphemie für manchen frommen Juden ein Grund der Ablehnung sein. Zum Abschluß lobt Christopher Hollis die freimütige und offene Tendenz, die Handbücher zu korrigieren, aber er macht den Vorwurf, so vertraut das Team mit den Handbüchern sei, so sehr fehle ihm Vertrautheit mit jüdischem Glauben und jüdischer Geschichte.

Mögliche weitere Hinweise

Die von Christopher Hollis herangezogenen Bibelstellen bilden zum Teil ein Gegengewicht, zum Teil heben sie die kritisierten Behauptungen auf. Nach beiden Richtungen ließen sich weitere Stellen heranziehen. Es muß herausgestellt werden, daß in den Evangelien das Wort »die

Juden« einen sehr verschiedenen Sinn hat. Jesus sagt zur Samariterin: »Das Heil kommt von den Juden« (Joh 4, 22). Die Ältesten von Kapharnaum wissen, daß Jesus sich mit ihnen und dem jüdischen Volk solidarisiert, als sie bei ihm für den Hauptmann eintreten (Luk 7, 4 f.) mit den Worten: »Er liebt *unser* Volk und hat *uns* die Synagoge gebaut.« Jesus hätte in keiner Synagoge reden können, hätten ihm nicht die Synagogenvorsteher Einladung und Erlaubnis gegeben. Gewiß gibt es nach dem »Galiläischen Frühling« einen Umschwung im Leben Jesu, aber das Gesamtverhältnis Jesu zu seinem Volk darf nicht bloß als ein Feind-Verhältnis erscheinen. Dem Wort Jesu am Kreuz kann noch das Petruswort (Apg 3, 17) hinzugefügt werden: »Nun denn, meine Brüder, ich weiß, ihr habt aus Unkenntnis gehandelt – wie auch eure Vorsteher.« Wie dürfen wir denn erklären, sie hätten aus böswilliger Verblendung gehandelt. Denn die Erklärung des Petrus ist keineswegs bloß als *captatio benevolentiae* zu nehmen, sondern als eine ernste Aussage. Am Beispiel des Saulus kann man zeigen, daß ein Pharisäer aus Eifer für Gott sich gegen Jesus und seine Anhänger wendet – entsprechend dem Wort Jesu (Joh 16, 2). Es sollte auch betont werden, daß (Apg 15, 5) unter den ersten Christen auch solche gab, »die aus der Pharisäerrichtung zum Glauben gekommen waren« wie auch (Apg 6, 7) »eine große Zahl von Priestern«. Solche, wie auch die von Christopher Hollis genannten, müssen in der katechetischen Unterweisung nachdrücklich und eindringlich hervorgehoben werden. – Damit ist freilich noch nicht alles Nötige geleistet.

Vier Forderungen für die Zukunft:

*Bessere Unterscheidung,
Besseres Selbstverständnis,
Bessere Kenntnis des anderen,
Mehr taktvolle Rücksichtnahme*

1. Bessere Unterscheidung

Diese Forderung gilt besonders uns Katholiken. Wenn wir von einer Revision unserer Einstellung zu den Juden sprechen und wenn wir uns redlich bemühen, müssen wir uns über einiges klar sein. Meinen wir mit den Juden das alttestamentliche Gottesvolk, dann haben wir gar nichts geleistet.

Es gehört zu unserem Glauben, uns als das neue Israel und darum das alttestamentliche Israel als Gottes Volk anzusehen. Seine heiligen Bücher sind auch für uns Gottes Wort. Leider müssen wir gestehen, daß sich das konkret mit unerleuchtetem Antisemitismus verbinden kann. Wir müssen uns sogar klarwerden, was an anderer Stelle noch auszuführen ist, daß dieser unser Glaube, wir seien das neue Israel, für die Juden eine Kränkung bedeutet.

Wir können mit den Juden die heutigen Juden meinen. Doch können wir dabei vergessen, daß die Juden nach Christus eine fast zweitausendjährige eigene Religionsgeschichte haben. Wir verkennen sie also, wenn wir meinen, sie hätten zur Zeit Christi und in der Apostolischen Zeit samt und sonders vor der Entscheidung für oder gegen Christus gestanden, und genau da stünden sie immer noch. Wir Katholiken können selbstverständlich nie vergessen und nie daran vorbeigehen, daß die junge Kirche zuerst im Rahmen der Synagogengemeinde entstanden ist und sich in schmerzlichen Auseinandersetzungen von ihr getrennt hat. Wir müssen heute noch eine

Antwort darauf wissen, warum wir uns getrennt haben. Für die Juden liegt das ganz anders. Nur ein Teil von ihnen hat in der Apostolischen Zeit eine echte Auseinandersetzung mit Christus und der jungen Kirche gehabt. Die meisten haben ihr Leben fortgesetzt. Zur Vertiefung ihres Selbstverständnisses und zur Realisierung ihres konkreten Lebens bedürfen sie des Blickes auf Christus nicht. Der einzelne mag sich plötzlich in die Entscheidung gestellt sehen; die Gemeinschaft nicht. Es geht uns ähnlich mit Mohammed. Es mag nützlich und wertvoll sein, mit Mohammeds Wirken und Lehren sich zu konfrontieren. Aber die katholische Kirche bedarf zu einer Vertiefung des Selbstverständnisses und zur besseren Realisierung ihrer Lebensgestaltung dessen nicht.

Es kann sein, daß wir, wie das 2. Vatikanum es tut, es für unsinnig und unberechtigt erklären, die heutigen Juden mit dem Vorwurf des »Gottesmordes« zu belasten. Das ist eine wichtige Klärung. Es bleibt aber die Frage: »Dürfen wir diesen Vorwurf gegen die Juden erheben, die damals den Tod Christi betrieben haben?« In seinem bewundernswert anständigen Absatz, von Katholiken nur Äußerungen in Treue gegenüber dem katholischen Glauben zu erwarten, meint Christopher Hollis, der Katholik sei verpflichtet, anzunehmen, Jesus habe sich als Sohn Gottes bekannt und dafür Anerkennung verlangt. Die neuere katholische Exegese betont aber immer mehr, daß das Offenbarungs- und Heilsgeschehen in Christus ein echt historischer Prozeß war, daß er das Reich Gottes ausrief und die Voraussetzungen für den Eintritt in das Reich Gottes proklamierte. Daß er mehr als ein Prophet war, daß er eine Ausnahmestellung in der Heilsgeschichte einnahm, daß er ein Gipfelpunkt war, daß er ein intimeres Gottesverhältnis hatte als alle anderen vor ihm, das wurde vielen deutlich. Daß er aber im metaphysischen Sinn, im trinitarischen Sinn der Sohn Gottes war, ist niemand vor der Auferstehung klargeworden. Wenn aber, eine Annahme, die sich mit dem katholischen Glauben gewiß vereinbaren läßt, niemand vor der Auferstehung seine Gottheit im eigentlichen Sinn erfaßt hat, niemand von denen, die an ihn glaubten, kann man dann erwarten, daß seine Feinde seine Gottheit erfaßt oder auch nur erahnt hätten? Dann sind aber auch die wenigen, die konkret Jesu Tod betrieben haben, von der Anklage des »Gottesmordes« völlig frei. Man könnte diesem Begriff dann nur noch einen objektiven, tragischen Sinn, aber keinen persönlich anklagenden Sinn mehr geben.

Die Überwindung des Antisemitismus setzt eine Klimaverbesserung gegenüber den heutigen Juden voraus. Abgebaut werden muß, was als religiöse Belastung der heutigen Juden ausposaunt worden ist. Freilich können wir Katholiken den Juden ihre religiöse Tiefe nicht absprechen. Die Exegeten und auch die Dogmatiker, besonders die Ekklesiologen, sollten Röm 9–11 genauer durchforschen, damit die Katecheten von der Fachtheologie Information bekämen, was sie den Katechumenen zur Vertiefung des Verhältnisses zwischen Katholiken und Juden vermitteln können.

2. Besseres Selbstverständnis

Das gilt für beide Seiten. Einiges ist dazu schon gesagt worden. Die Fortschritte in der Bibelforschung zeigen uns Katholiken, daß die Evangelien nicht ein Protokoll der Reden Jesu sind, und daß auch nicht nur im Johannesevangelium die Sprechende der Polemik zur Verfassungszeit die Darstellung der Reden Jesu bestimmt hat. Wich-

tig ist auch die Erkenntnis, die wir u. a. Gregory Baum verdanken, daß Jesus zu seinem Volk redet in der Sprache der Propheten. Er tadelt sie so scharf, weil er sie für die Umkehr und den Anschluß gewinnen will. Es ist unsachlich und unerlaubt, die leidenschaftliche prophetische Rede als eine auch heute noch gültige Beschimpfung anzusehen.

Zwischen uns Katholiken und den Juden steht Jesus. Er verbindet uns, und er trennt uns. Die antisemitische katholische Position hat eine feindselige Haltung gegen Jesus bei den Juden bewirkt. Das hat sich geändert. Die Juden beginnen, Jesus als einen jüdischen Menschen zu verstehen.

Hier haben wir eine erfreuliche Entwicklung¹. Vom katholischen Standpunkt könnte man hier auf die Unterscheidung der »Lehre Jesu«, d. h. dessen, was Jesus gelehrt hat, und der »Lehre über Jesus«, d. h. was der christliche Glaube von Jesus sagt, hinweisen. Zu denen, der Jesus mit seiner Lehre für Israel und die Heiden ernst nimmt, gehört Prof. David Flusser, Jerusalem. Ich gestehe gerne, daß ich durch einen seiner Vorträge über Jesus eine vertiefte Kenntnis Jesu und eine größere Liebe zu Jesus gewonnen habe – und nicht nur ich allein –, obschon er sehr bewußt als Jude gesprochen und ich sehr bewußt als Katholik zugehört habe. Bloß Zufälliges, nur historisch Bedingtes tritt auf beiden Seiten vor dem Wesentlichen zurück.

3. Bessere Kenntnis des anderen

Das geht nur durch Überwindung einer Reihe von Vorurteilen. Das setzt aber auch voraus, daß ich nicht versuche, dem anderen meine Position aufzunötigen. Ich muß mir vom anderen sagen lassen, wie er sich versteht. Wir Katholiken müssen endlich aufhören, in den Juden von heute das unveränderte alte Volk Israel zu sehen.

4. Mehr taktvolle Rücksichtnahme

Wenn ich mit jüdischen Bekannten oder Freunden biblische Texte bespreche, darf ich ihnen kein Ärgernis durch die Aussprache des für sie unaussprechlichen Gottesnamens geben. Ich werde sie auch nicht zwingen, durch die Bezeichnung »Altes Testament« einen christlichen Standpunkt einzunehmen. »Bibel«, »Hl. Schrift« umfaßt für mich natürlich auch das NT. Ich habe mich daran gewöhnt, den unter Juden üblichen Ausdruck »Tenach«, ein Abkürzungswort aus »Tora«, »Newim« und »Ketuwim« zu gebrauchen. Vergleichsweise habe ich auch seit Jahren aufgehört, die Muslims »Mohammedaner« zu nennen, weil diese darin eine Kränkung sehen.

Bleibende Spannungen

Bei allen gründlichen und vornehmen Bemühungen werden Spannungen bleiben. Wichtig ist eine große Offenheit. Es ist falsch, irgend etwas zu vertuschen.

Ein besonderer Anstoß ist das *Missionarische*.

Auch die Juden waren in ihrer Geschichte gelegentlich von missionarischem Eifer – auch den Christen gegenüber – von größerem missionarischem Erfolg, als zumeist bekannt ist. Wie es heute mit dem Missionarischen bei den Juden steht, müßten sie selbst erklären. Für einen Katholiken ist das Missionarische ein selbstverständlicher Ausfluß aus dem Wesentlichen seines Glaubens. Ich muß darum als Katholik offen und freimütig gestehen, daß es mein Wunsch und mein Gebet ist, daß möglichst alle

¹ s. u. S. 54, 63 ff.

Menschen, also auch alle Juden, mit mir Glieder der katholischen Kirche werden. Aber ebenso offen und deutlich erkläre ich, daß alle Bemühungen, eine Verbesserung katholisch-jüdischer Beziehungen weder versteckt noch offen missionarische Bemühungen sind. Denn katholisch-jüdische Beziehungen setzen voraus, daß die einen Katholiken, die anderen Juden sind, und die Herstellung guter Beziehungen ist ein Wert in sich. Katholiken haben in der Vergangenheit Juden im Namen einer Judenmission oft derart skandalös bedrückt, daß das Missionarische in Verfall geraten ist. Das verlangt, diese düstere Tradition durch freundschaftlich-brüderliche Beziehungen abzubauen. Als Katholik und als Deutscher habe ich ein doppeltes düsteres Erbe auf meinen Schultern. Darum habe ich mich seit Jahren entschlossen, mich aktiv in einem »Verein der Freunde der Hebräischen Universität Jerusalem« einzusetzen. Ich möchte als katholischer Priester mich ganz schlicht, ohne irgendeine religiöse oder

ationale Erwartung, für ein wichtiges nationales und geistiges jüdisches Institut einsetzen.

Klarheit, Offenheit, Verzicht auf »gelehrte Verdunkelung«, aber auch Respektierung der gläubigen Position beider Seiten, geduldiges Ertragen von Spannungen, die sich nicht aufheben lassen, aber ein ständiges Bemühen, alles abzutun, was vom Wesen der eigenen gläubigen Position nicht gefordert wird, das ist die glückhafte Straße zu immer besseren Beziehungen zwischen Katholiken und Juden. Wie Christopher Hollis schon betont hat, können die katechetischen Handbücher nur weitergeben, was als allgemein anerkannte Haltung gilt. Die Katechese über die katholische Einstellung zu den Juden verlangt also, daß die Leute von der Zunft, die Exegeten und die Dogmatiker, besonders die Ekklesiologen, ihre Forschungen, Untersuchungen und Spekulationen intensivieren und auch die unmittelbaren praktischen Konsequenzen für die katechetische Unterweisung herausarbeiten.

8 Deutsches Judentum: Vergangenheit – Gegenwart

I 15 Jahre Leo Baeck Institut

Eröffnungsansprache von Dr. Siegfried Moses anlässlich der Tagung des Leo Baeck Instituts in Jerusalem, 21.6.1970

Aus dem »Mitteilungsblatt des Irgun Olej Merkaz Europa« (XXXVIII/26), Tel Aviv, 26. 6. 1970, entnehmen wir mit freundlicher Genehmigung der Redaktion die folgende deutsche Übersetzung der Ansprache, die Dr. Moses, der Präsident des Leo Baeck Instituts, zur Eröffnung der wissenschaftlichen Tagung über Tätigkeit und Ziele des Instituts gehalten hat.

Das Leo Baeck Institut, das vor 15 Jahren gegründet worden ist, hat sich die Aufgabe gestellt, die Geschichte der Juden in Deutschland und in den deutschsprachigen Ländern Mitteleuropas zu erforschen und darzustellen. Vielleicht wird mancher fragen: Für wen kann dieses unser Aufgabengebiet interessant und wichtig sein? Zwar sind wir Juden besonders geschichtsbewußt, und unsere Geschichte liegt uns allen am Herzen. Aber dieses Interesse gilt nicht uneingeschränkt und im gleichen Maße der ganzen jüdischen Geschichte. Wir alle interessieren uns für die Geschichte des jüdischen Volkes, das hier in Israel sein geschichtliches Dasein begann; wir fühlen uns als die Nachfahren dieses Volkes. Und gleichermaßen sind nicht nur wir Juden in Israel, sondern die Juden der Welt interessiert an der Geschichte der Entwicklung des Staates Israel. Anders verhält es sich mit der Geschichte der jüdischen Diaspora. Wir können nicht alle gleichermaßen interessiert sein an der Geschichte der Juden in den verschiedenen Ländern der Welt. Zwei Wurzeln kann das Interesse an der Geschichte der Juden eines bestimmten Landes haben. Die Juden, die in dem betreffenden Lande leben oder gelebt haben, sind an der Geschichte ihrer Väter interessiert und an den geschichtlichen Umständen, die ihr eigenes Leben und Wesen beeinflusst und in gewissem Umfang geformt haben. Außerdem aber sind wir alle uns bewußt, daß es gewisse Perioden gibt, in denen

die Geschichte der Judenheit eines Diasporalandes von hoher Bedeutung für die Gesamtgeschichte des jüdischen Volkes gewesen ist; ein klassisches Beispiel dafür ist, im besonderen unter der Perspektive der Geistesgeschichte, die spanische Periode. So kann das Studium der Geschichte des jüdischen Volkes und eine Analyse des heutigen Weltjudentums Interesse erwecken für die Geschichte der Juden eines Diasporalandes, wenn sich herausstellt, daß die Geschichte der Juden dieses Landes besondere Bedeutung für die Entwicklung des Judentums und für die heutige Gestalt des Weltjudentums gehabt hat.

Der Kreis der Interessenten an unserem Forschungsgebiet ist also notwendigerweise begrenzt. Hieraus erklären sich zwei auf den ersten Blick überraschende Tatsachen: daß wir nach 15 Jahren heute zum ersten Mal vor eine größere Öffentlichkeit in Israel treten und daß unser Institut in Israel weniger bekannt ist als in der Welt der Wissenschaft. Andererseits entspringt aus den beiden Quellen, die im allgemeinen das Interesse an der Geschichte eines Diasporalandes erwecken können, auch das Interesse, das das Leo Baeck Institut für seinen Themenkreis beanspruchen darf.

Die aus Deutschland und den deutschsprachigen Ländern Mitteleuropas stammenden Juden haben das Leo Baeck Institut gegründet, weil sie wußten und wissen, daß sie die ersten Träger eines solchen Instituts sein müssen, und weil sie daran interessiert sind, daß dieses Geschichtsbild gezeichnet wird und erhalten bleibt. Sie haben dabei auch die Hoffnung, daß das Erbe des deutschen Judentums in dem Maße auf künftige Geschlechter übergehen wird, in dem Vererbung von Geistesgut überhaupt möglich ist.

Aber auch so mancher, der keinen persönlichen Zusammenhang mit einem der deutschsprachigen Länder Mitteleuropas hat, wird beim Studium der jüdischen Geschichte das Bedürfnis empfinden, sich mit der Geschichte des deutschen Judentums vertraut zu machen: diese Geschichte – im besonderen die Periode seit Moses Mendelssohn, mit der sich das Leo Baeck Institut beschäftigt – ist für die Entwicklung des Judentums in der ganzen Welt von hoher Bedeutung gewesen. Die Judenheit Deutschlands und der deutschsprachigen Länder Mitteleuropas bildete zwar nur einen kleinen Bestandteil der Weltjudenheit: ungefähr 5 %. Aber ihre Geschichte – die jäh und tragisch endete, als die nationalsozialistische Gewaltherrschaft einsetzte – ist in mehrfacher Hinsicht für die Weltjudenheit wichtig gewesen. Das beruht teils auf Leistungen von deutschen Juden und teilweise auf dem, was die Juden in den deutschsprachigen Ländern erlebt haben, und auf den Formen, in denen sie auf dies Erleben reagiert haben. Obgleich die Emanzipation der Juden nicht in Deutschland begann, erfolgte hier die erste umfassende Begegnung mit einer europäischen Kultur; das war eine Begegnung mit positiven und negativen Wirkungen für die Juden Deutschlands und mit weitreichenden Konsequenzen für die Juden der Welt. In Deutschland entstand die Wissenschaft des Judentums; die Ergebnisse, zu denen sie gelangt ist, sind zum Eigentum der Juden der Welt geworden, vor allem die der Wissenschaft des Judentums zugrunde liegende Erkenntnis, daß man an die judaistischen Themen und Probleme mit den Maßstäben und mit dem Rüstzeug der Wissenschaft herantreten muß. Die Formen der Religionsausübung, wie sie sich in Deutschland in den verschiedenen Lagern des religiösen Judentums entwickelt haben, dienten den Juden vieler Länder als Muster. Schließlich ist die jetzt Allgemeingut gewordene Erkenntnis, daß innerhalb der jüdischen Gemeinschaft die Fürsorge für die Bedürftigen sich nicht auf die Formen der Wohltätigkeit beschränken, sondern sich als sozialpolitisch durchdachte Wohlfahrtspflege vollziehen muß, in Deutschland geboren und in die Tat umgesetzt worden – zuerst im Rahmen der sozialen Hilfe, deren die nach Deutschland gekommenen Ostjuden bedurften.

Die beiden Wurzeln des Interesses für die Geschichte der deutschen Juden sind auch für die Gestaltung des Aufgabengebiets des Leo Baeck Instituts von hoher Bedeutung gewesen. Wir sahen von Anbeginn an unsere Aufgabe darin, Darstellungen von einzelnen Perioden oder Sachgebieten der Geschichte der deutschen Juden zu ergänzen durch Erforschung der politischen und geistesgeschichtlichen Zusammenhänge, die über das geographisch begrenzte Gebiet hinaus wirksam gewesen sind. Als Endziel unserer Tätigkeit schwebte uns bei der Gründung des Instituts eine zusammenfassende Geschichte der Juden in Deutschland und in den deutschsprachigen Ländern vor, die die politische, soziale, wirtschaftliche und geistesgeschichtliche Entwicklung darstellen und diesen Geschichtsabschnitt in die Gesamtgeschichte des jüdischen Volkes einordnen sollte. Ein detailliertes Arbeitsprogramm, das wir zur Zeit der Gründung des Instituts aufstellten, zeigte die einzelnen Sachgebiete und die Problemkreise, die erforscht werden sollten. Um die große Aufgabe meistern zu können, legten wir fest, daß die Arbeit des Instituts in der Hauptsache auf die mit der Emanzipation beginnende Zeit beschränkt werden sollte. Die umfangreiche Liste der Veröffentlichungen des Leo

Baeck Instituts zeigt, daß eine große Anzahl wichtiger Themen erforscht und in Büchern und Aufsätzen behandelt würde und daß wichtiges Quellenmaterial für die weitere Forschung erschlossen worden ist. Diese Veröffentlichungen sind wissenschaftliche Arbeiten, die frei sind von apologetischen und krypto-apologetischen Tendenzen; wie die wissenschaftliche Welt anerkennt, ist durch sie das Geschichtsbild, an dem wir interessiert sind, wesentlich bereichert worden. Voll würdigen kann diesen Sachverhalt nur, wer sich vergegenwärtigt, wie dürftig die Literatur über die Geschichte der deutschen Juden war, als das Leo Baeck Institut vor fünfzehn Jahren gegründet wurde. Es gelang dem Institut, eine nicht geringe Zahl von Mitarbeitern aus der Generation der aus Deutschland ausgewanderten Juden zu gewinnen, die gewisse Geschehnisse und ihre Auswirkungen miterlebt oder sich mit bestimmten Fragen und Problemen eingehend beschäftigt hatten. In gewissem Umfang konnten auch Fachhistoriker und Judaisten veranlaßt werden, die Ergebnisse ihrer Forschungsarbeit dem Institut zur Verfügung zu stellen; das gilt sowohl von älteren Wissenschaftlern von Rang als auch von Angehörigen einer jüngeren Generation.

Aber in einer Hinsicht ist das Institut bisher in seinen Möglichkeiten beschränkt. Würde dem Leo Baeck Institut ein Stab von geschulten Mitarbeitern zur Seite stehen, so hätte es im Rahmen der zur Verfügung stehenden Mittel systematisch Forschungsaufträge für die einzelnen Punkte des Arbeitsprogramms erteilt, um geradlinig und konsequent zu dem erstrebten Gesamtbild zu gelangen. Diesen Weg konnten wir nicht gehen, weil für einen großen Teil derjenigen, die als unsere Mitarbeiter in Frage kamen, ein bestimmtes Thema oder ein bestimmter Themenkreis feststand, mit dem sie vertraut waren. So entstand eine verhältnismäßig große Anzahl von Büchern und Abhandlungen, die auf das behandelte Thema Licht werfen, aber zuweilen noch nicht alle Zusammenhänge klarstellen, in denen das Thema zum Gesamtbild steht; diese Entwicklung entspricht nur zum Teil der Zeitfolge und Anordnung, die sich aus dem systematischen Arbeitsprogramm ergeben würde. Manche unserer Veröffentlichungen sind demnach Mosaiksteine, die auf ihre systematisch durchdachte Ergänzung durch andere Mosaiksteine und auf die Zusammenfügung in einem größeren Mosaik warten. Mit dieser Aufgabe konnte das Leo Baeck Institut in der Weise beginnen, daß Einzeldarstellungen durch zusammenfassende Schriften ergänzt wurden, die längere Perioden oder größere Sachgebiete behandeln und analysieren. Der Weg zu dem erstrebten Gesamtbild soll uns also zunächst durch Schaffung von Gruppen-Mosaikbildern erschlossen werden. Erst die Gewinnung einer größeren Zahl von Mitarbeitern – insbesondere aus der jüngeren Generation – wird eine noch systematischer zentralisierte Arbeit gestatten.

Die Grundgedanken, die für unsere Veröffentlichungen und ihre Zusammensetzung bestimmend gewesen sind, kommen auch in dem Programm der Tagung zum Ausdruck, die mit der heutigen Veranstaltung eröffnet wird. Auch diese Tagung bringt: eine Reihe von Einzeldarstellungen; eine Anzahl von Vorträgen, die längere Perioden und größere Sachgebiete behandeln; und Symposien, die in größeren Zusammenhängen das Bild deuten und analysieren sollen, zu dem wir bisher gelangt sind. Wir haben die Hoffnung, daß die Tagung geeignet sein wird, nicht nur die Wißbegier der Teilnehmer zu befriedigen,

sondern auch Wissenschaftler aller Grade und Lebensalter zu überzeugen, daß es reizvoll sein mag, sich unseren Reihen als Mitarbeiter und künftige Träger der Arbeit anzuschließen. Ein lebendiges Zusammenwirken aller Tagungsteilnehmer wird, wie wir hoffen, das Bild des

Geschichtsabschnitts, dessen Erforschung unserem Institut anvertraut ist, bereichern und zugleich uns neue Freunde verschaffen sowie zur Linderung des Problems beitragen, vor dem wir stehen: Gewinnung neuer Mitarbeiter und Sicherung eines Nachwuchses.

II Die Gemeinde und die jüdischen Mitbürger

Vortrag von Dr. Willehad Paul Eckert OP, gehalten in der Arbeitsgemeinschaft 23 des 83. Deutschen Katholikentages am 10.9.1970 in Trier¹

Als in Jerusalem die Beweisaufnahme im Prozeß gegen Karl Adolf Eichmann noch einmal das Ausmaß der Vernichtung der Juden Europas der ganzen Welt in Erinnerung rief, da forderten die *deutschen Bischöfe* im Juni 1961 ihre Diözesanen zum *Gebet für die Verfolgten und die Verfolger* auf. Sie bekannten: »Herr, Du Gott unserer Väter! Du Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs. Du Vater der Erbarmung und Gott allen Trostes! Du hast Dich Deines Knechtes Israel angenommen und ihm und allen Menschen Jesus Christus, Deinen Sohn, als Erlöser gesandt. Ihn, der schuldlos war, hast Du für uns dahingegeben, damit durch Ihn alle gerettet werden.

Wir bekennen vor Dir: Mitten unter uns sind unzählige Menschen gemordet worden, weil sie dem Volke angehörten, aus dem der Messias dem Fleische nach stammt.«^{1a}

In das Entsetzen über das Ungeheuerliche der Perfektion der Ausrottung mischte sich immer wieder und unabweislich die Frage nach der christlichen Mitschuld oder wenigstens Mitverantwortung am Entstehen des Antisemitismus. Wer immer sich ernsthaft mit der Geschichte der Beziehungen zwischen Kirche und Judentum beschäftigt, stößt zwangsläufig auf das Phänomen eines christlichen Judenhasses, christlich freilich nur insofern, als er von Christen praktiziert wurde und auch heute noch nicht ganz unter Christen verschwunden ist. Christlich allerdings nicht, wenn damit ein Leben in der Nachfolge Christi gemeint ist; denn Jesus Christus stammte nicht nur dem Fleische nach aus dem Judentum, er war in seinem Denken, Fühlen, Beten Jude. Darum hat Julien Green nicht unrecht, wenn er in *Journal* schreibt: »Tag und Nacht geht die Marter Jesu in der Welt weiter. Nachdem Er an das römische Kreuz genagelt worden war, wurde Er mit unerbittlicher Grausamkeit in der Gestalt Seines Volkes verfolgt. Man kann keinen Juden schlagen, ohne daß der Schlag nicht den trifft, der der Mensch par excellence und zur gleichen Zeit die Blüte Israels ist. Es ist Jesus, den man in den Konzentrationslagern geschlagen hat. Es ist immer Er. Sein Leiden ist niemals beschlossen. Ach, daß wir doch all' dem ein Ende machen und Israel umarmen könnten, ohne ein einziges Wort zu sprechen, nur weinend. Nach Auschwitz sind es die Tränen, die allein Sinn haben. Christ, wische die Tränen und das Blut vom Antlitz Deines jüdischen Bruders, und das Antlitz Christi wird über Euch beiden leuchten.« In der Erklärung »Nostra aetate«, über das Verhältnis der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen hat das Zweite Vatikanische Konzil die bereits 1928 vom Hl. Officium ausgesprochene ausdrückliche Verurteilung des Antisemitismus noch

einmal aufgegriffen und bekräftigt: »Im Bewußtsein des Erbes, das sie mit den Juden gemeinsam hat, beklagt die Kirche, die alle Verfolgungen gegen irgendwelche Menschen verwirft, nicht aus politischen Gründen, sondern auf Antrieb der religiösen Liebe des Evangeliums alle Haßausbrüche, Verfolgungen und Manifestationen des Antisemitismus, die sich zu irgendeiner Zeit und von irgend jemandem gegen die Juden gerichtet haben.« Die Konzilserklärung blieb allerdings hinter den Wünschen mancher Konzilsväter zurück, die auf ein Bekenntnis auch der Schuld der Christen gegenüber den Juden gedrängt hatten. So hatte der Straßburger *Erzbischof Leo Arthur Elchinger* am 29. September 1964 in der Konzilsaula gesagt: »Warum können wir aus jenem Geist des Evangeliums nicht jene Größe schöpfen, daß wir im Namen so vieler Christen Verzeihung erfliehen für so viele und so große Ungerechtigkeiten! Zweifellos haben auch die Juden ihre Fehler, haben auch ihrerseits Irrtum und Schuld auf sich geladen. Niemand leugnet das. Desungeachtet wird vom Evangelium Christi verlangt, daß wir unsere Schuld bekennen, ohne zu erwarten, daß die Juden dasselbe uns gegenüber tun.«²

Nicht allein der Schmerz über die Folgen der Judenfeindschaft, die Erkenntnis der christlichen Mitschuld und Mitverantwortung, der Wunsch nach einer klaren Absage und Verurteilung des Antisemitismus, in welche Form auch immer er sich kleiden mag, haben die Konzilserklärung veranlaßt. Nicht minder wichtig war das wachsende Selbstverständnis der Kirche als Volk Gottes. *Kardinal Lercaro* äußerte am 28. September 1964 in der Konzilsaula seine Überzeugung, daß jetzt die Stunde zu einer Erklärung über das Verhältnis der Kirche zu den Juden gekommen sei, weil sich die Kirche nun »einiger übernatürlicher Aspekte ihres Wesensgeheimnisses« als Volk Gottes »deutlicher denn je bewußt wird.«³ Er setzte in Parallele zueinander das gemeinschaftstiftende Wort Gottes in der Eucharistiefeier der liturgischen Gemeinde und das gemeinschaftliche Hören des Wortes Gottes in der Tora vor dem heiligen Kahal, der Gemeinde, der Söhne Israels. Der vierte Abschnitt der Konzilserklärung *Nostra aetate*, der sich mit dem Verhältnis der Kirche zu den Juden beschäftigt, beginnt: »Bei ihrer Besinnung auf das Geheimnis der Kirche gedenkt die Heilige Synode des Bandes, wodurch das Volk des Neuen Bundes mit dem Stamme Abraham geistlich verbunden ist.« Die Konzilserklärung unterstreicht, daß, »wenn auch ein großer Teil der Juden das Evangelium nicht angenommen hat, die Juden dennoch nach dem Zeugnis der Apostel immer noch von Gott geliebt um der Väter willen sind, sind

¹ Vgl. u. S. 79: Juden und Christen auf dem Katholikentag; S. 80: Als Jude beim Katholikentag. (Alle Anm. d. Red. d. FR.)

^{1a} FR XII/50/52, 11. Juni 1961, S. 3.

² Vgl. FR XII/XVII/1964/65, S. 18.

³ FR a. a. O., S. 15 ff.

doch seine Gnadengaben und seine Berufung unwiderruflich«. Die Kirche weiß sich den Juden zu Dank verpflichtet, weil sie von ihnen die Offenbarung des Alten Testaments empfing. Die Konzilserklärung erinnert an die Worte des Römerbriefes (11, 17–24), nach denen die Heiden, wenn sie durch die Gnade zum Glauben gefunden haben, als »wilde Schößlinge« in den »guten Ölbaum«, Israel, eingepfropft werden. In Würdigung des gemeinsamen geistlichen Erbes will das Konzil die »gegenseitige Kenntnis und Achtung fördern, die vor allem die Frucht biblischer und theologischer Studien sowie des brüderlichen Gespräches ist«.⁴

Seit die Konzilserklärung im Herbst 1965 promulgiert wurde, sind fünf Jahre ins Land gegangen. Sind die Anregungen, Empfehlungen, Hinweise der Konzilserklärung in das Bewußtsein der christlichen Gemeinden gedrongen? Hat die Konzilserklärung, die Zeugnis ablegt von einem Umdenken in der Theologie, zu einem Umdenken in den Gemeinden geführt? An dahingehenden Bemühungen hat es nicht gefehlt. Die Arbeit mancher katholischen Akademien legt davon Zeugnis ab! Um nur ein Beispiel zu nennen: Im August dieses Jahres fand im Hedwig-Dransfeld-Haus in Bendorf eine Bibelwoche zum Thema »Abraham – Vater der Gläubigen in Judentum, Christentum und Islam«^{4a} statt, zu der sich nahezu 100 Teilnehmer gemeldet hatten, darunter auch eine Anzahl Juden. Aber trotz vieler glücklicher Einzelbeispiele ist der jüdische Mitbürger der christlichen Gemeinde in Deutschland weitgehend ein Fremder geblieben. Während viele Christen noch immer glauben, die Begegnung mit dem Judentum sei eine Randfrage, die ungeachtet der Konzilserklärung einigen Spezialisten überlassen bleiben sollte, eine Randfrage, die gegenüber weit wichtigeren Problemen zurücktreten müsse, weist *Clemens Thoma* in seiner eben erschienenen Handreichung »Kirche aus Juden und Heiden«⁵ nachdrücklich darauf hin, daß »eine Begegnung mit dem Judentum schon im Interesse des Christentums notwendig ist. Dieses Angewiesensein des Christentums auf das Judentum (auch das Judentum kann sich nicht abkapseln) ist kein in sich selbständiger Problembereich, sondern Zentralteil der Problematik, mit der die heutige Kirche in der modernen Welt fertig werden muß. Alles, was in der Kirche ohne Blick nach »draußen« – nach der nicht-christlichen Welt – arrangiert und verkündet wird, wirkt sich im heutigen, stark kommunikativen Zeitalter notwendigerweise gegen die Kirche aus. Kein christlicher Lehrer, Prediger oder Diskutant darf nur seine abzählbare und abschätzbare Gemeinde oder Versammlung im Auge haben. Vielmehr muß er in Evidenz behalten, daß sich außerhalb der Kirche, des Schulraumes oder Lokals *potentielle Hörer* befinden: Menschen ohne religiöses Bekenntnis, Atheisten und Vertreter der großen Weltreligionen: Juden, Mohammedaner, Hindus, Konfuzianer, Buddhisten. Über kurz oder lang trifft jeder hörende und jeder lehrende Christ mit einigen von ihnen zusammen: freundschaftlich, beruflich, geschäftlich oder feindselig. Alles christliche Tun muß somit auch die Anliegen der Andersgesinnten und Entfremdeten mitberücksichtigen, sonst verliert es den Charakter der Christlichkeit. Eine Belehrung oder Verkündigung ist erst dann zeitgemäß und zeitnotwendig, wenn sie interrelativ ist, d. h. wenn sie die nur kirchlich bewahrenden Interes-

sen übersteigt und danach trachtet, auch für »draußen« attraktiv zu werden. Das neutestamentliche Ideal ist eine Kirche aus Juden und Heiden für das Heil der Welt. Diese Kirche ist zunächst eine Heilsgemeinschaft, in der Nichtjuden und Juden vollgültig, vollverantwortlich und stellvertretend für alle Menschen leben können. Sie bleibt in und durch Christus mit dem Christus nicht zugewandten Judentum verwurzelt und verbunden.« (S. 22 f.)

Daß ohne die Einbeziehung der Juden als gleichberechtigte Partner auch eine innerchristliche Ökumene sich letztlich nicht verwirklichen läßt, ist die Überzeugung des kanadischen Dominikaners *Bernard Lambert*. In »Das ökumenische Problem« (Bd. II, S. 215)⁶ schreibt er: »Im göttlichen Plane liegt die grundlegende Wiederversöhnung nicht zwischen Orthodoxen, Katholiken, Protestanten und Anglikanern, sondern zwischen Juden und Heiden, zwischen Juden und Christen . . . Ein Ökumenismus, der sich nur auf die Beziehungen zwischen den Christen beschränkte, wäre von vornherein zur Aussichtslosigkeit verurteilt, weil er sich auf eine zu enge Grundlage stellte. Im Ökumenismus hängt alles zusammen, aus dem einfachen Grund, weil in der Einheit ebenso wie im Bruch der Einheit alles zusammenhängt. Die ökumenische Haltung erweist sich als die allein angemessene. Sie rückt das Problem der Wiedervereinigung Israels und der Christen in die richtige ökumenische Perspektive, die der allgemeinen Heilsoökonomie und des Mysteriums der Kirche. – Der Ökumenismus beginnt damit, daß er ausdrücklich die Existenz des »anderen« anerkennt. Im Falle des Judentums versucht er, die Rolle und das Zeugnis zu verstehen, zu denen das jüdische Volk berufen ist.« Die Fruchtbarkeit eines brüderlichen Gespräches, einer wirklichen Begegnung mit den heute lebenden Juden, wobei er freilich nur an die im traditionellen Sinn Glaubenden dachte, hatte der Straßburger Erzbischof in seiner Rede vor den Konzilsvätern betont und dabei bekannt, daß er selber solcher Begegnung viel verdanke: »Nach dem letzten Krieg, der für die Juden ganz besonders grausam war, wurde in die Stadt Straßburg, in der ich das Hirtenamt ausübe, eine große Synagoge errichtet, die den Namen »Friedenssynagoge« erhielt. Häufig wird mir Gelegenheit gegeben, mit Juden ins Gespräch zu kommen. Deswegen wage ich hier in Bescheidenheit Zeugnis zu geben . . . Die Juden nicht nur des Alten Bundes, sondern auch die heutigen Juden sind einer besonderen Beachtung würdig, insofern sie auch in der Gegenwart lebendige Zeugen der biblischen Überlieferung sind. Sie sind dies: 1. durch ihr Wissen und ihre Einsicht in die heiligen Bücher des ersten Bundes. Um ein Beispiel zu geben: In vielen Gegenden verbringen die Kinder der Juden täglich wenigstens eine Stunde mit dem Studium der Hl. Schrift: ein sehr schönes Beispiel auch für die Christen! Für diese Juden ist die Hl. Schrift kein totes Dokument und keine vergangene, sondern gegenwärtige Geschichte. Ich gestehe, daß mich einige dieser Juden des öfteren zu einer besseren Kenntnis und lebendigeren Liebe zu den Vätern des ersten Bundes angeregt haben. Ganz gewiß bringt das gemeinsame Studium des Gesetzes und der Propheten oder auch der sogenannten Hagiographen, die gemeinsame Bemühung darum von genügend Erfahrungen, Juden und Christen hohen geistlichen Gewinn. 2. Unter den heutigen Juden sind auch viele Zeugen der biblischen Überlieferung, weil sie gewisse religiöse Tugenden leben, die vom Gesetz und den Propheten empfohlen werden. Um ein Beispiel zu

⁴ In: FR XVIII/1966, S. 7.

^{4a} S. u. S. 84 ff.

⁵ S. u. S. 42 ff.

⁶ Vgl. FR XVI/XVII/1964/65, S. 143 ff.

geben: Sie haben einen außerordentlichen Sinn für die göttliche Transzendenz, so daß sie im Französischen häufig »les Pèlerins de l'Absolu« genannt werden. Sie leisten Gehorsam den Geboten des göttlichen Gesetzes und besonders dem Dekalog, und zwar nicht nur im moralischen, sondern im eigentlich religiösen Sinne. Sie glauben an die Befreiung des Volkes Gottes aus der Knechtschaft. Ihr Gottesdienst und ihre Gebete, die sie nicht nur während der Woche in ihren Synagogen, sondern auch in ihren Familien verrichten, festigen und weihen in religiöser Hinsicht die familiären Bande. 3. Wir haben den festen Glauben, daß in Ewigkeit Gott seine Ratschlüsse nicht aufhebt. Als er den ersten Bund schloß, sah er in seiner Liebe bereits den zweiten Bund voraus. Folglich bricht der zweite Bund den ersten nicht . . . Also . . . müssen (wir Juden und Christen) unsere gemeinsamen Reichtümer, soweit es möglich ist, erforschen und mit ihnen (den Juden) dazu kommen, sie für die Gegenwart fruchtbar zu machen. Wer sieht nicht, von welcher großen Wirksamkeit das in einer Zeit ist, wo der überall verbreitete Atheismus herrscht! Christen und Juden können als Zeugen desselben Monotheismus doch nicht länger den Verteidigern des Unglaubens das sehr traurige Zeugnis eines schweren Mangels an gegenseitiger Kenntnis und Liebe bieten.« Seine Hörbereitschaft betonte der Straßburger Erzbischof nicht nur bei dieser Gelegenheit, sondern er hat sie auch wiederholt bewiesen. Unvergesslich ist mir, wie er auf der kurz nach dem Sechstagekrieg 1967 in Straßburg stattfindenden christlich-jüdischen Konferenz in schlichter Aufnahmebereitschaft den Worten von Professor André Neher lauschte.⁷

Der so eindringlich gewünschten, ja geradezu geforderten Begegnung von Juden und Christen stehen jedoch mancherlei Hindernisse entgegen. Dies gilt in besonderem Maße für Deutschland. Bis in die dreißiger Jahre waren deutsche Juden innerhalb des Judentums geistig noch immer weithin tonangebend. Hatten einst die Juden im Heiligen Land und in Babylon, im Mittelalter die Juden Spaniens, zu Beginn der Neuzeit die Juden Polens zur Geistesgeschichte des Judentums entscheidende Beiträge geleistet, so kamen seit dem 19. Jahrhundert vor allem aus Deutschland die wichtigsten Impulse, wobei freilich zu bedenken ist, daß die deutschen Juden durch Zuzug aus dem Judentum Osteuropas regeneriert wurden. An Ansätzen und Versuchen zur Begegnung zwischen Juden und Christen hat es vor dem Dritten Reich in Deutschland nicht ganz gefehlt. Die Sammelschrift »Judentum, Christentum, Deutschtum«, zusammengestellt aus drei Ausgaben der Zeitschrift »Der Jude« und 1927 im Philo-Verlag in Berlin veröffentlicht, zeigt, wie groß das Interesse auf jüdischer Seite war, Chancen der Kontakte zu nützen, wie daraus nicht zuletzt sich auch für das Selbstverständnis Klärung und Vertiefung ergab. Eindrucksvoll ist auch der Band »Versuche des Verstehens. Dokumente jüdisch-christlicher Begegnung aus den Jahren 1918–1933«, den Robert Raphael Geis und Hans-Joachim Kraus gemeinsam herausgaben⁸, wobei sie sich freilich auf christlicher Seite lediglich auf evangelische Stimmen beschränkten. Das deutsche Judentum, von dem beide Bände Zeugnis ablegen, ist weitgehend vernichtet und vertrieben. Nach der Statistik leben heute nicht mehr als 30 000 Juden in der Bundesrepublik und in Westber-

lin. Manche davon sind erst nach dem Zweiten Weltkrieg hierhin gekommen, weil die veränderte politische Lage ihnen die Rückkehr in ihre einstige Heimat als wenig erstrebenswert erscheinen ließ. Viele von ihnen hatten gehofft, Deutschland werde nur eine Zwischenstation auf ihrem Weg sein. Wenn sie auch inzwischen sich für dauernd niedergelassen haben, so kann ihnen Deutschland doch nicht zu einer neuen Heimat werden. Distanzierend ist auch der Name der zentralen Organisation: Zentralrat der Juden in Deutschland. Gewiß es gibt noch Reste des einstigen deutschen Judentums in Deutschland, aber sie fallen nicht ins Gewicht. Was vom deutschen Judentum überdauert hat, findet sich auch heute noch weitgehend in der Emigration, in England, den USA, in Israel, allerdings hat sich dieses einst deutsche Judentum transformiert. Die zweite Generation spricht fast nur noch die Sprache des Landes, in dem sie lebt, in dem sie zum großen Teil schon geboren ist. (Vgl. dazu die Beiträge von Herbert Strauss: »Die kulturelle Anpassung der deutschen Juden in den Vereinigten Staaten von Amerika«, Eva G. Reichmann: »Deutsche Juden in England« und Herbert Freed: »Deutsche Juden in Israel«, in EMUNA V [1970], Nr. 1.) Ein wichtiger Gesprächspartner fällt darum in Deutschland weitgehend aus. Von den noch bestehenden jüdischen Gemeinden haben in Deutschland nur die größeren Überlebenschancen, viele der kleineren sind überaltert und haben daher nur wenige oder keine jüngeren Gemeindemitglieder. Mander kleinen Gemeinde fällt es schwer, ein Minjan, die für den synagogalen Gottesdienst unentbehrlichen zehn Männer, regelmäßig zu versammeln. Die ehrwürdige romanische Synagoge in Worms, die aus den Trümmern wiedererstand ist, ist heute mehr ein Denkmal, ein Erinnerungszeichen für die berühmte Gemeinde, die mit denen von Mainz und Speyer zu den wichtigsten im mittelalterlichen Deutschland gehörte, als der Versammlungsort einer heute noch lebendigen Gemeinde. Besucher freilich gibt es viele, auch einen Raschi-Lehrhaus-Verein, der hier eine Stätte internationaler und interkonfessioneller Begegnung schaffen will. Aber niemand weiß, ob eine Regeneration der Wormser jüdischen Gemeinde noch einmal möglich ist. Das aber ist nur ein Beispiel für viele andere. Wo einst blühende Gemeinden waren, gibt es heute oft nur noch Grabstätten, einsame Friedhöfe. Viele Menschen in Deutschland, insbesondere viele Jugendliche, haben keine Gelegenheit mehr, in ihrer Nachbarschaft Juden kennenzulernen, keine Gelegenheit zur fruchtbaren Begegnung, zu dem vom Zweiten Vatikanischen Konzil gutgeheißenen Gespräch. Zwar gibt es in der Bundesrepublik und Westberlin 45 Gesellschaften für Christlich-Jüdische Zusammenarbeit, die im Deutschen Koordinierungsrat zusammengefaßt sind. Doch stellt sich auch für diese Gesellschaft an Orten mit kleiner oder überhaupt fehlender jüdischer Gemeinde die Frage, wie genügend jüdische Partner gefunden werden können. Viele junge Menschen in Deutschland neigen dazu, Judentum mit Israel gleichzusetzen. Gewiß vermittelt ein Besuch Israels, wenn er lang und intensiv genug ist, einen guten Einblick in jüdisches Leben. Eine Gleichsetzung aber wäre verhängnisvoll, weil dann die Vielfalt und der Reichtum jüdischen Lebens unbeachtet bleiben würde. Noch immer lebt die Mehrheit der Juden außerhalb Israels. Noch wohnen zahlenmäßig die meisten Juden in den Vereinigten Staaten. Bei aller Bindung der Juden überall in der Welt an Israel, bei allen Einflüssen, die von Israel auf das

⁷ Vgl. FR XIX, 69/72 S. 3 ff. Israel, Juni 1967: Ein Zeugnis von Rabbiner A. Neher.

⁸ S. FR XVIII, 65 68, S. 141.

Judentum in der Welt ausgehen, bleibt doch die Stimme des Judentums in der Gola, in der Diaspora, wichtig und hörenschrift. In den Vereinigten Staaten sind christlicherwie jüdischerseits Richtlinien erarbeitet worden, die darauf hinzielen, vor Beginn eines Gespräches zunächst das Thema genau festzulegen und es in der Gemeinde zu erarbeiten. Erst wenn es genügend erarbeitet ist, sollen christliche und jüdische Gemeinde darüber miteinander ins Gespräch treten. Dann darf man erwarten, daß das Gespräch nicht im Vordergründigen, Unverbindlichen steckenbleibt, oder gar immer wieder mit den Voraussetzungen und Anfangsgründen beginnen muß, sondern daß es zu einer vertieften Erkenntnis auf beiden Seiten führen wird. Die Chance eines Gespräches zwischen den Gemeinden gibt es in Deutschland nicht. Gruppenbegegnungen sind freilich nicht ganz ausgeschlossen, immerhin ziemlich selten. Gemeinsame Bibellektüre ist ein Beispiel solcher fruchtbaren Begegnung zwischen Juden und Christen, die auch in Deutschland – trotz aller Schwierigkeiten – nicht unmöglich ist und zuweilen auch realisiert wird.

Nicht nur die Tatsache, daß die Zahl der Juden in Deutschland so klein geworden ist, macht das Gespräch zwischen Juden und Christen so schwer, sondern nicht minder die Vorurteile oder zumindest recht einseitigen Vorstellungsbilder von Juden und Judentum, die in den christlichen Gemeinden weit verbreitet sind. Selbst manche der Befürworter eines ökumenischen Gespräches gingen von Vorstellungen aus, was Juden und Judentum sein sollten, die kaum an der Realität überprüft waren. Spätestens das Zweite Vatikanische Konzil hat der Welt dafür die Augen geöffnet, daß Kirche kein Monolith ist. Noch viel weniger ist das Judentum ein Monolith, es ist vielschichtig und kennt die verschiedensten Ausdrucksformen. In einem Gedenkartikel auf einen der katholischen Wegbereiter christlich-jüdischer Begegnung, auf *Karl Thieme* stellte der in Basel lebende jüdische Gelehrte und Publizist *Ernst Ludwig Ehrlich* fest, »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 der Auferstehung Jesu eigentlich keine eigene Geschichte mehr haben dürfte.« Und dann nochmals: »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 . . . Zur Wirklichkeit des Judentums gehört seine Vielfalt, sein Pluralismus.« (FREIBURGER RUNDBRIEF XX [1968] S. 22 f.) *Harry Maor* erinnert an den berühmten Satz des Talmuds: »Obwohl er ein

Sünder (Gottesleugner) ist, bleibt er dennoch ein Israelit« und setzt dann hinzu: »Die Zugehörigkeit zum Judentum konnte also selbst einem jüdischen Atheisten nicht streitig gemacht werden und wurde es auch nicht.« (*Harry Maor: Der glaubenlose Jude*, in: EMUNA IV [1969] S. 149.) Zur Erklärung dieses Sachverhaltes weist er (a. a. O., S. 149) auf folgendes hin: »Das Judentum bezog sehr früh gegenüber Gott eine Stellung, die unter der Partnerschaft Israels mit Gott so etwas wie eine Eigenständigkeit des Menschen gegenüber Gott zuließ. Die berühmte Wendung aus der Genesis, »Ihr sollt sein wie Gott«, mußte im Laufe der Zeit zur Postulierung eines, wie wir sagen möchten, tragischen Atheismus führen. Überhaupt scheint der Atheismus im Judentum weit weniger ein gefürchteter Begriff zu sein wie er es im Christentum war und zum großen Teil wohl auch heute noch ist. Seit hellenistischen Zeiten werden Qualitäten, Quantitäten, Wesenszüge und Möglichkeiten Gottes im Judentum diskutiert und unter Bezugnahme auf die Unvorstellbarkeit Gottes oft genug radikal abgelehnt. Auch von hier aus führte ein Weg zum Atheismus. Der ethische, postulatorische Atheismus hat im Judentum zahlreiche Anhänger gefunden. Dafür sprachen die Leiden, denen die Juden aufgrund ihrer Religion ausgesetzt waren und das Fehlen einer eigentlichen Theodizee. Der Gott Hiobs war nicht der Gott von Auschwitz, auch der im Gefolge der Katastrophe geborene Staat Israel konnte die messianischen Hoffnungen des »leidenden Knechtes« nicht aufwerten. Aber es ist sehr wahrscheinlich, daß die Katastrophe und das Entstehen des Staates Israel zusammen erst die Säkularisierung des Juden und die Möglichkeit seiner Glaubens- oder Religionslosigkeit vollendeten.« Oftmals wird von christlicher Seite die Möglichkeit eines Gespräches oder zumindest doch das Sinnvolle einer Begegnung auch mit dem nichtgläubigen Juden bestritten. Nicht selten wird vor einer derartigen Begegnung geradezu gewarnt. Auch in den bereits zitierten Worten des Straßburger Erzbischofs war ja nur die Rede von einer Begegnung zwischen gläubigen Christen und gläubigen Juden. Nicht bestritten kann werden, daß manche der Juden, die mit ihrem Glauben brachen, sich vom Judentum gänzlich abgekehrt haben, daß sie es scharf bekämpfen. Karl Marx, der aus Trier stammt, gehört dazu. Es fehlt nicht an jüdischen Stimmen, so neuestens Hans Lamm in einer kleinen Broschüre über Karl Marx, die ihn nur seiner Abstammung nach als Jude gelten lassen wollen, im übrigen aber betonen, daß er das Judentum gänzlich verlassen habe. Andere wie Isaac Deutscher (in »The Non-Jewish Jew«, Oxford 1968) betrachten ihn noch in seiner Negation als zum Judentum zugehörig. *Friedrich Heer* hat in seinem Vortrag »Jüdische Messianismen im 20. Jahrhundert – Probleme des jüdischen Marxismus« (in: »Die geistige Gestalt des Judentums«, Münchner Akademie-Schriften 47, München 1969) durchaus die Gefahren eines atheistischen Judeseins auch für das Judentum selbst gesehen, auf das Phänomen des jüdischen Selbsthasses hingewiesen, des antijüdischen, ja antisemitischen Juden. Er hat aber auch betont, daß der gläubige (sozialistisch gläubige) atheistische Jude eine wichtige kritische Funktion den bestehenden Religionen wie dem Sozialismus gegenüber ausübt und dadurch notwendige, heilsame Impulse zu einem erneuerten Selbstverständnis auch der christlichen Gemeinde geben kann: »Die Wahrnehmung, die Beachtung des Glaubens atheistischer Juden könnte nämlich, von erwachenden Christen, wahrgenommen, als

ein missing link, ein fehlendes Verbindungsglied, sich erweisen, ein Verbindungsglied, das Christen als immer noch weltscheue, weltangstliche, weltflüchtige Wanderer zwischen zwei Welten stärker einwurzeln könnte in der Gegenwart, in der Vergangenheit, in der Zukunft.« Msgr. *Antonius C. Ramselaar*, der unermüdliche Vorkämpfer einer Begegnung von Juden und Christen in Holland, weist in seinem Aufsatz »Das Land Israel in der Wechselbeziehung von Theologie und Kultur« (in: *EMUNA* IV [1969] S. 374) auf die starken Impulse hin, die gerade von den Grenzgängern des Judentums, den nichtgläubigen, nichtgläubig zumindest im traditionellen Sinne des Juden, auf das neuere christliche theologische Denken ausgehen: »Das Christentum erwacht aus seiner krankhaften Apathie gegenüber dem wirklichen Weltgeschehen. Die Ablehnung aller Erneuerung, das unbewegliche Einstehen für längst vermoderte Systeme haben dem Kommunismus die Kraft eines Evangeliums gegeben. Jetzt erwacht das christliche Denken und sieht, daß gerade die Begegnung mit der Revolution eine Erneuerung der Theologie bedeutet. Was ist denn die Kraft des Evangeliums anders als eine Hoffnung für eine bedrohte Welt? Ist es nicht immer der messianische Traum, der das Denken beherrscht? Ist es Zufall, daß es wieder jüdische Schriftsteller waren wie Buber, Rosenzweig, Bloch und Marcuse, die inspirierend auf ein neues theologisches Unternehmen wirkten? Ist es nicht vielsagend, daß in einer Theologie, die der Offenbarung ihren Platz in der wirklichen Geschichte zuweisen will, sich zugleich eine Theologie der Hoffnung anbahnt... Es ist bemerkenswert, wie die Erkenntnis der Entstehung der Bibel stets wachsendes Interesse für die jüdische Wirklichkeit weckt und wie die Israelbewegung seit dem Ende des Zweiten Weltkriegs unter Protestanten und Katholiken nach einem theologischen Verständnis der ganzen Geschichte sucht. Es ist kein Wunder, daß die Rückkehr zu einem biblischen Realismus die besten Vorkämpfer für ein Studium des lebendigen Judentums hervorbrachte. Es hat den Anschein, daß die Theologie in ihren Erneuerungsversuchen immer wieder ins Stocken gerät, wenn sie bei den christlichen Klischees über das lebendige jüdische Volk haften bleibt. Die Begegnung zwischen jüdischen und christlichen Gelehrten liefern überraschende Einsichten in das Entstehen des Christentums, aber auch neue Perspektiven für das ganze theologische Denken.«

Chancen einer Begegnung liegen in der Rückwendung zur Bibel, einer Wiederentdeckung des Alten Testaments, einem Sich-Bemühen um den ursprünglichen Sinn des Alten Testaments. Daß Juden und Christen fruchtbar aber nicht nur das Alte, sondern auch das Neue Testament lesen können, hat das Experiment der Bibel-Taschenbuch-Serie bewiesen, die in Holland gemeinsam für beide Testamente jüdische und christliche, evangelische und katholische Theologen herausgaben. Die Erkenntnis, daß der Hellenisierungsprozeß, der bereits im frühen Christentum einsetzte, nicht nur ein Gewinn war, sondern auch Verlust bedeutete, daß es notwendig ist, zum hebräischen Denken zurückzukehren, setzt sich immer mehr durch. Friedrich Heer (a. a. O., S. 73) formuliert das so: »Wir befinden uns heute in einem Prozeß der Hebräisierung der Welt: Das wissen bereits wache christliche Denker wie Johann Baptist Metz, Heinz Robert Schlette, Wolfhart Pannenberg, Jürgen Moltmann und Hans Hoekendijk, um nur einige Namen aus dem europäischen Katholizismus und Protestantismus zu nennen. Hebräi-

sierung der Welt: die zehn Gebote; Gerechtigkeit für alle; das Tun der Wahrheit; Gott ganz ankommend in der Geschichte; die gläubige Überzeugung, der Mensch sei dem Menschen nicht Wolf, sondern Gottesfreund. Das Reich Gottes ist nahe. Eine Menschheit – ein Friede – ein Völker-Bund: Bund des Menschen mit dem Menschen; als Bund Gottes mit dem Menschen. Die Zukunft zu leisten ist die Pflicht des Menschen, ist die religiöse Aufgabe des Menschen.«

Trotz solcher Tendenzen ist das Gespräch, wo es zustande kommt, keine leichte Sache. *Adolf Exeler* hat völlig recht, wenn er sagt (»Das Verhältnis der Kirche zu den Juden«, in: Theodor Filthaut [Hrsg.], »Umkehr und Erneuerung«⁹⁾: »Es ist von schwerwiegenden Fragen belastet. Grundlegende Begriffe und Chiffren des Glaubens wie »Reich Gottes«, »Knecht Gottes«, »Erlösung« werden verschieden verstanden, und hier läßt sich nichts vermischen oder trennen, hier kann man nur vertiefen im geduldigen Hinhören.« Dies aber ist eine Kunst, die weitgehend noch gelernt werden muß. »An die Stelle der Angst der Juden vor den Christen und an die Stelle des Mißtrauens der Christen gegenüber den Juden müssen gemeinsames Heils- und Verantwortungsbewußtsein und gemeinsame Hoffnung treten« (Clemens Thoma, a. a. O., S. 23)¹⁰⁾. In Deutschland konnte nach dem Zweiten Weltkrieg aus Mangel an jüdischen Gesprächspartnern der Eindruck entstehen, die Initiativen gingen nur von christlicher Seite aus. Dieser Eindruck ist jedoch trügerisch. Nach allem, was geschehen war und ist, mußte allerdings von christlicher Seite ein Anfang gesetzt werden. An Mitbeteiligung, Mitdenken und Initiative hat es dann auf jüdischer Seite keineswegs gefehlt. Zeugnis dafür bietet etwa die Arbeitsgemeinschaft Juden und Christen beim Deutschen Evangelischen Kirchentag. Nicht zu vergessen sind die Bemühungen jüdischerseits schon lange vor dem Dritten Reich und vor den Neuansätzen zu einem christlich-jüdischen Gespräch nach 1945 um die Gestalt Jesu. *Robert Raphael Geis* stellt in der Einleitung zu dem Sammelband »Versuche des Verstehens« (S. 35) fest: »Bedeutsam aber ist es, wenn das Judentum – kaum aus der Angst vor den Kirchen befreit – ein so vielfältiges Ja zu dem Juden Jesus von Nazareth findet, indem es jüdischen Glauben und jüdische Hoffnung, jüdisches Leid und jüdische Not, jüdisches Wissen und jüdische Erwartung wiederentdeckt.« Das Bekenntnis zu Jesus als einem Großen der jüdischen Geschichte muß nicht notwendigerweise auch zu einem Christusbekenntnis führen, wie umgekehrt das Nichtkennen Jesu nicht notwendigerweise das Gespräch mit Christen hindern muß. Juden beginnen heute, von Christen etwas zu erwarten. Zu der Rabbinerkonferenz, die der diesjährigen Weltkonferenz des Progressiven Judentums in Amsterdam vorausging, waren auch christliche Geistliche als Beobachter eingeladen. Mit ihnen wurde das Konferenzthema »Krisis des Glaubens« diskutiert.

Der jüdische Mitbürger ist für die christliche Gemeinde immer noch, trotz der Erklärung »Nostra aetate« des Zweiten Vatikanischen Konzils, weitgehend ein Fremder. Nur zögernd beginnt das Gespräch, an der Einübung dazu fehlt es noch weitgehend. Aber es gibt dennoch Möglichkeiten der Begegnung, Chancen, die ausgenutzt werden sollten, wenn der ökumenische Auftrag unserer Zeit erfüllt werden soll.

⁹⁾ s. FR XIX, 69/72, S. 124 f.

¹⁰⁾ S. u. S. 118.

9 Gedanken zum jüdischen Hoffnungsdenken¹

Von Dr. Ernst Ludwig Ehrlich, Basel

Vortrag, gehalten auf der Tagung »Das Prinzip der Hoffnung und die Theologie der Hoffnung« vor evangelischen und katholischen Religionslehrern an Gymnasien in Verbindung mit den evangelischen und katholischen Kirchen in Baden-Württemberg an der Staatlichen Akademie Calw am 25. Juni 1970

Die Anregung zu dieser ökumenischen Tagung – auf der das Thema jüdischer-, evangelischer- und katholischerseits behandelt wurde – geht auf den Akademieleiter der Staatlichen Akademie Calw, Dr. Bran, zurück. Der Anlaß ergab sich im Rahmen einer Tagung der Lehrerfortbildung dort über »Israel und Judentum« im Juli 1966^{1a} bei einem Referat von Gertrud Luckner. Dank dem Interesse und der Förderung von Seiten des Kultusministeriums Baden-Württemberg sowie der dortigen evangelischen und katholischen Kirchenbehörden erwuchs durch alle diese Bemühungen schließlich diese Tagung mit dem weitgespannten Ausmaß an reichhaltiger Information, in der das Thema »Hoffnung« von vielen Seiten beleuchtet wurde^{1b}.

In Vorbereitung auf diesen Lehrgang schrieb das Kultusministerium: »Der häufige Protest gegen das Bestehende zeigt, daß das Streben nach neuen Formen und Inhalten lebendig ist, daß etwas erwartet, auf etwas gehofft wird. Sind wir als Lehrer fähig, dieser protestierenden Hoffnung positiv zu begegnen und sie christlich zu füllen? – Die Tagung will sich mit dem Hoffen von der Bibel bis hin zu Ernst Bloch und zu den Planern einer neuen Welt, eines neuen Menschen, auseinandersetzen.«^{1c}

Die ausgewogene Diskussionsleitung, katholischerseits durch Prof. Max Fauler, Geschäftsführer der religionspädagogischen Arbeitsstelle der Erzdiözese Freiburg, und evangelischerseits durch Prof. Pfarrer Friedrich Brose, Schwäbisch Hall, ließ die gegensätzlichen Positionen der jüngeren und älteren Generation zu Wort kommen. Damit wurde eine gute Ausgangsposition zur Weiterführung auf künftigen Tagungen geschaffen.

Von den gehaltenen sieben Referaten^{1b} bringen wir, auch mit freundlicher Genehmigung der Akademieleitung, den uns von Dr. Ehrlich zur Verfügung gestellten Beitrag.

Als der große jüdische Religionsphilosoph Hermann Cohen im Jahre 1914 eine Reise nach Rußland unternahm, besuchte er in Wilna auch eine Kinderschule, einen Cheder. Dort fragte er einen Schüler: »Nun sag mir mal, was wird am Ende der Tage sein?« Und Hermann Cohen

erhielt die prompte Antwort: »Nun, was wird schon sein? Alle Menschen werden Juden!« In der Antwort des Knaben liegt mehr, als es scheinen will. Sie enthält zunächst den universalistischen Gedanken von der Einheit der Menschheit, von dem Bekenntnis der Welt zu dem *einen* Gott der Bibel. Die Antwort birgt aber auch das Wissen in sich, so dürfen wir sie wohl interpretieren, daß die vielen Teilgemeinschaften so also u. a. auch Judentum und Christentum, am Ende der Tage zur Einheit gelangen werden. Freilich hat das Judentum in seiner vieltausendjährigen Geschichte mannigfache Vorstellungen über das entwickelt, was geschehen werde, wenn diese unsere Welt zu ihrem Ende komme. Die Juden sind hier wie auch anderwärts jedoch nicht den Weg einer Dogmatisierung gegangen, weil die Behörde gefehlt hat, die für alle verbindliche Normen hätte durchsetzen können. Die zahlreichen Erlösungshoffnungen und mannigfachen Spekulationen über das Ende dieser Welt und den Anbruch eines neuen Aeons konnten sich entwickeln, ohne daß ihnen eine Verbindlichkeit verliehen wurde. Daher finden wir eine verwirrende Zahl von Gedanken, die immer dann besonders üppig wucherten, wenn die Not der Zeit eine Erlösungsbedürftigkeit hervorrief. Freilich hatte man sich dann auch je und je bemüht, diese endzeitlichen Spekulationen zurückzudämmen, und die rabbinische Tradition der ersten Jahrhunderte n. Chr. sah in ihnen eher ein anarchisches Element, welches dazu angeht wäre, den reinen sich in der Weisung der Gebote zeigenden Gotteswillen zu verdunkeln.

Am Beginn der langen Entwicklung messianischer und endzeitlicher Vorstellungen steht die Figur des Messias. Das Wort bedeutet: »der Gesalbte« und stammt ursprünglich aus dem politischen Bereich. Mit dem Gesalbten wurde in der Bibel der israelitische König bezeichnet, der bei seinem Regierungsantritt durch Öl gesalbt wurde. Dieser Vorgang spiegelt den Gedanken wider, durch die Salbung würde göttliche Lebenskraft übertragen. Die besondere Form dieses israelitischen Königtums besteht nun darin, daß der König als Erwählter Gottes gilt, der mit dem König einen Bund geschlossen hat. Dadurch wird die israelitische Dynastie, also diejenige der Davididen, zu einem von Gott eingesetzten Herrschergeschlecht. Die sogenannten Königspsalmen liefern uns einen entsprechenden Kommentar für diese Konzeption. Wenn diesem König die Weltherrschaft verheißen wird (Ps 2), so hat man kaum realpolitische Hoffnungen daran geknüpft, sondern ein theologisches Postulat aufgestellt: Gott ist der Herr dieser Welt, und er handelt durch seinen Gesalbten, den König. Der Bund Gottes mit seinem Gesalbten ist allerdings mit einer Bedingung verbunden: Nur wenn dieser König in Treue Gott anhängt, Recht und Gerechtigkeit übt, wird Gott einmal das ewige Königtum Davids aufrichten, werden alle verheißenen Segnungen dem Gesalbten zuteil (Ps 89).

¹ Die Literatur zu unserem Thema ist umfangreich. Am wichtigsten ist die magistrale Studie von G. Scholem: Zum Verständnis der messianischen Idee im Judentum. In: Judaica, Frankfurt 1963, S. 7 ff. (vgl. auch ders.: Über einige Grundbegriffe des Judentums. Frankfurt 1970, Verlag Suhrkamp, S. 121 ff.). – Die beste Quellensammlung findet man in: Moritz Zobel: Gottes Gesalbter. Der Messias und die messianische Zeit in Talmud und Midrasch. Berlin 1938. Jüdischer Buchverlag. Bücherei des Schocken Verlags Nr. 90/91. – Vgl. ferner J. Klausner: The Messianic Idea in Israel. New York 1955. – A. H. Silver: A History of Messianic Speculation in Israel. Boston 1959. Beacon Press. – E. L. Fackenheim: The Jewish Concept of Salvation. In: Quest for Past and Future. London 1968, S. 166 f. – S. S. Schwarzschild: The Personal Messiah. In: Arguments and Doctrines selected... by Arthur A. Cohen, New York 1970, S. 519 ff.

^{1a} Vgl. »Die Darstellung des Judentums und Israels in Geschichtsbüchern der Bundesrepublik« von Lothar Mattheiß: In: FR XVIII/1966, S. 72 ff.

^{1b} Themen der anderen Vorträge: Dr. Gerhard Liedtke, Karlsruhe: Die Zukunft im revolutionären und projektiven Denken der Gegenwart. – Prof. Jürgen Moltmann, Tübingen: Hoffnung als Aspekt christlicher Theologie. – Prof. Dr. Ernst Bloch, Tübingen: Das Prinzip Hoffnung und das neuere marxistische Denken. – Prof. Dr. A. Vögtle, Freiburg Br.: Der kommende Gott und das kommende Reich. – Prof. Dr. H. Böhringer, Stuttgart: Jugend zwischen Ratlosigkeit und Schwärmerie. – Prof. Dr. K. E. Nipkow, Tübingen: Ziele und Inhalte einer Religionspädagogik der Hoffnung.

^{1c} In: Lehrerfortbildung in Baden-Württemberg 1969/70. Pädagogische Lehrgänge an den Staatlichen Akademien Calw und Comburg. Hrsg.: Kultusministerium Baden-Württemberg, S. 8 (Einladung: Calw, Lehrgang Nr. 35. 23.–27. Juni 1970).

Der Herrscher bleibt nach israelitischer Auffassung also ein irdischer König, aber durch seine Salbung hat er eine in die Zukunft weisende Komponente erhalten. Die ideale Persönlichkeit des Herrschers als Gesalbter Gottes auf Erden ist niemals völlig realisiert worden, wurde jedoch ständig erhofft. Das Königtum bleibt in einer Spannung zwischen einer glorifizierten Vergangenheit und einer erhofften Zukunft. Da das israelitische Königtum in geschichtlicher Stunde und nicht in dunkler Vorzeit entstanden ist, fand niemals eine Mythologisierung statt und damit zusammenhängend eine Vergöttlichung des Herrschers, wie wir diese in den Nachbarkulturen Ägyptens und Mesopotamiens finden. Wenn der Prophet Jesaja im 9. Kapitel vom Friedensfürsten spricht, so sieht er von der aktuell historischen Gestalt ab, sondern blickt auf einen Herrscher, der Bundespartner Gottes ist. Die Propheten haben daher den *idealen* Fürsten gemeint, nicht den empirischen, dessen Gestalt immer wieder enttäuscht hat. Der Messias wird so zur zukünftigen, endzeitlichen Realisation des Ideals vom Königtum. Eine solche Wiederherstellung, auch nach dem Untergang der davidischen Dynastie im Jahre 586 v. Chr., durfte man erhoffen, da David einst von Gott die Verheißung zuteil geworden war, er werde ein ewiges Königtum erhalten.

In der Folge durchziehen zwei miteinander verbundene Vorstellungen die jüdische Religionsgeschichte: In der Endzeit werde sich Israel von den Völkern vor allem durch ethische Kraft und die völlige Umkehr zu Gott unterscheiden. Neben diesem Gedanken findet sich eine mehr national bestimmte Hoffnung: Die Endzeit würde die Einsammlung der Zerstreuten bringen, die Wiedervereinigung der getrennten Reiche Israel und Juda, welche schließlich in ein Friedensreich eingehen, in das die gesamte Natur einbezogen ist. Wesentlicher aber als alles materielle Heil war den Propheten die allen Völkern zuteil werdende Erkenntnis Gottes. Die Gestalt eines Heilsmittlers tritt bei einigen Propheten zurück: Gott selbst erscheint als der alleinige Erlöser.

Spätestens im 2. vorchristlichen Jahrhundert hat sich jedoch eine weitere individualisierte Heilsgestalt herausgebildet, erwachsen aus der Erlösungssehnsucht des jüdischen Volkes: Es ist der im 7. Kapitel des Danielbuches erwähnte Menschensohn, eine Gestalt, die dann im Neuen Testament als Selbstbezeichnung Jesu eine weitere Ausprägung und Verdichtung erfahren hat.

Wir stehen mit solchen Spekulationen bereits im Bereich der jüdischen Apokalyptik, die in den außerhalb des biblischen Kanons stehenden Büchern zu voller Blüte gekommen ist. In ihnen tritt uns das auch aus der Prophetie bekannte Katastrophenmoment entgegen, gekennzeichnet durch die Konzeption des »Tag des Herrn«. Gott wird diese Welt vernichten, um einem neuen Aeon Raum zu geben, einer neuen Welt. Sie ersehnte man, weil in der Geschichte des jüdischen Volkes eine Katastrophe der anderen gefolgt war und keine Hoffnung mehr bestand, unsere Welt würde dazu taugen, sich zum verheißenen Gottesreich zu entwickeln. Eine neue Welt, so meinte man, würde nicht vom Messias begründet, sondern er ginge ihr voran. Die Erlösung wurde also nicht mehr als ein Prozeß innerweltlicher Entwicklungen verstanden, sondern es handelt sich hier um einen Einbruch der Transzendenz in die Geschichte, ein Vorgang, bei dem die Geschichte selbst zugrunde geht.

In derartigen Spekulationen liegt ein ungemein dynamisches, drängendes, vorwärtseilendes Element, und in den folgenden Jahrhunderten treten beide Vorstellungen

nebeneinander auf: Die restaurative Vorstellung, nach der ein schon einmal dagewesener oder angeblich vorhandener Zustand wieder heraufbeschworen wird, etwa ein idealisierter König David samt seinem endzeitlichen Königtum; daneben jedoch besteht dieses utopisch-apokalyptische Element weiter, das nach etwas nie Dagewesenem strebt, und ein schlechthin Neues erhofft. Wie vielschichtig sich die eschatologischen Hoffnungen des Judentums ausgeprägt haben, läßt sich z. B. im Neuen Testament nachweisen: Hier geht die Davids-Vorstellung mit der vom Menschensohn und vom endzeitlichen Hohenpriester samt einigen anderen eschatologischen Komponenten einher. Das Neue Testament ist hier ein Spiegel des ihm zeitgenössischen Judentums. Andererseits aber hat dann gerade die fixierte Christusidee des Neuen Testaments dazu beigetragen, apokalyptische Strömungen im Judentum zurückzudrängen und die Bahnen jüdischen Denkens von der Spekulation auf eine kommende Welt auf unsere Erde zurückzulenken. Gerade angesichts der Person des christlichen Erlösers wurden die Juden nicht selten dazu gedrängt, eine eigene Erlösergestalt in den Hintergrund treten zu lassen und Gott als alleinige Heilsperson in den Mittelpunkt zu stellen. Von Rabbi Jochanan ben Sakkaj, der zur Zeit der Tempelzerstörung im Jahre 70 n. Chr. lebte, stammt der Ausspruch: »Wenn du gerade beim Pflanzen bist und man sagt dir, siehe, der Messias kommt, so pflanze deine Pflanzung weiter, und erst dann geh heraus und empfange ihn.« Dieser Satz soll bedeuten, man dürfe sich nicht durch Zukunftshoffnungen daran hindern lassen, das hier und heute aufgegebene Werk zu tun, d. h. den von Gottes Willen gebotenen Weg zu beschreiten. Freilich wußten die Rabbiner, daß es selbst durch Gerechtigkeit und gute Werke allein keine Möglichkeit gäbe, das Leiden abzuwenden, welches etwa die sogen. »Geburtswehen des Messias« mit sich bringen würden. Gegen eine solche Behauptung einer Machtlosigkeit des Menschen angesichts der endzeitlichen Dinge hat es jedoch auch Widerspruch gegeben: Die Leiden werden als Sühne für die Sünden verstanden. Anknüpfend an das Wort des Propheten Jesaja 56, 1: »Wahret das Recht und übt Gerechtigkeit, denn bald wird mein Heil kommen und meine Gerechtigkeit sich offenbaren« knüpft der Talmud die Erwägung: »Groß ist die Gerechtigkeit, denn sie bringt die Erlösung näher (Baba b. 10 a). Aber auch die Umkehr zu Gott vermag die Erlösung zu beschleunigen: »Wann wird für Zion der Erlöser kommen? Wenn sie von der Sünde ablassen«, eine Vorstellung, die mit der des Täufers verwandt ist. Hier verbindet sich das prophetische Element mit dem apokalyptischen, indem ein Schutz gegen die kommende Katastrophe und zugleich gegen die bedrückende Gegenwart durch die Hinwendung zu Gott gewährleistet wird. Daneben bleibt aber immer auch das Unberechenbare, das der menschlichen Möglichkeit entzogene Element in der messianischen Erwartung bestehen. Trotz allen Schwelgens in apokalyptischen Bildern vom Untergang herrscht aber doch die Gewißheit: »Auf wen anders sollten wir uns verlassen, als auf unseren Vater im Himmel«, heißt es in einer frühen rabbinischen Überlieferung des Talmud (Ende Mischna Sota).

So hat also das Judentum im Laufe einer langen Religionsgeschichte keine einheitliche Konzeption von endzeitlichen Vorstellungen entwickelt. Es gibt daher nicht die *eine* Idee von der jüdischen Hoffnung. Diese Tatsache zeigt sich auch heute noch im jüdischen Gebetbuch. Auf der einen Seite beten Juden im dreimal täglichen Acht-

zehngebet, Gott möge den Sproß Davids bald erblühen lassen, anderseits aber heißt es im Alenu Gebet, *Gott allein* sei König über Israel und keiner sonst. Man erhoffe bald den Glanz der göttlichen Macht zu sehen. Alle Menschen werden vor Ihm niederknien und Seinen Namen preisen, das Joch Seiner Herrschaft auf sich nehmen, denn Sein ist die Herrschaft auf immer und ewig. Hier tritt also der Reichsgedanke zugunsten eines persönlichen Messias in den Vordergrund, während anderwärts die Idee vom messianischen Davididen unverkürzt bestehen bleibt². Diese Doppelspurigkeit mußte sich aus den vorher erwähnten Gründen ergeben, weil mit den messianischen Vorstellungen zugleich ein die Ordnung der Halacha beeinträchtigendes Element in die Religion eines Volkes einzubrechen drohte, das sich nur erhalten konnte, wenn es sich in einem fest gefügten Rahmen bewegte. Die eschatologisch ausgerichteten jüdischen Gruppen im Laufe der langen nachbiblischen jüdischen Geschichte haben jedoch je und je ihren Protest angemeldet und diese messianisch-drängende Erlösungssehnsucht wachgehalten. Die chassidische Bewegung ist nur eine von vielen, denen der Rückzug auf ein normiertes Judentum in dieser Welt nicht genügt hat. Mit dem Nachdenken über das ganze Wesen der Eschatologie tauchten zahlreiche Fragen auf. Eine von ihnen bewegte zentral auch das Christentum, für das Paulus die autoritative Antwort gefunden hat. Es handelt sich hier um das Problem, in welcher Weise denn nun das Gesetz durch die messianische Erfüllung berührt würde. Sehr verschiedene Möglichkeiten boten sich dar: Die Tora konnte entweder erleichtert oder aber auch erschwert werden, indem alle Hemmnisse dahinfallen, sie ganz zu erfüllen, denn unter den Bedingungen des Exils war manches nicht mehr realisierbar. Andererseits aber gibt es eine Reihe von Geboten, deren Sinn durchaus nicht einsichtig ist. So nahm man an, der Messias würde die Gründe für diese Gebote erklären. Das Gesetz konnte also auch in die messianische Vorstellung hineingenommen werden, ohne daß auf diese Weise eine dürre und moralistische Konzeption entstünde, im Gegenteil: Das Verstehen von Gottes Willen und dessen Vollzug werden in der erfüllten Endzeit unendlich reicher als jetzt sein und durch die volle und tiefe Einsicht in Gottes Offenbarung gelänge dem Menschen eine vollkommene Harmonie mit seinem Schöpfer.

Wie vielschichtig die endzeitlichen Konzeptionen im Judentum gewesen sind, sei an zwei Beispielen aus den Evangelien aufgezeigt. In Mark 14 fragen die Priester und Schriftgelehrten Jesus: »Bist Du der Christus (also der Messias), der Sohn des Hochgelobten?« Jesus aber antwortete: »Ich bin's, und ihr werdet den Sohn des Menschen sitzen sehen zur Rechten der Macht und kommen mit den Wolken des Himmels.« Der Autor dieses Berichts will also hier für Jesus ein christologisches Zeugnis ablegen. Dabei aber werden zwei aus völlig verschiedenen Bereichen stammende Vorstellungen miteinander verbunden: Für die Urgemeinde ist diese Verbindung dann gerade entscheidend geworden. Die Stelle bringt nämlich die Annahme von Jesu messianischer Würde (Ps 110, 1) mit dem Glauben an seine Parusie als Menschensohn

(Dan 7, 13) zusammen. Die im Alten Testament und in der nachbiblischen jüdischen Literatur getrennt einherfließenden Traditionsströme sollen hier verknüpft werden; dies war für die Urgemeinde um so notwendiger, als Jesus für sich ja nur die Menschensohnwürde beansprucht hatte.

Ähnlich ist es bei der Frage von Luk 9, 18 ff., wenn Jesus von den Jüngern wissen will, für wen er im Volke eigentlich gehalten wird. Es sind dies alles aus dem Bereich des Alten Testaments gewonnene Möglichkeiten: Der Prophet Elia, der wiedergekommene Prophet (Dt 18) oder schließlich der Messias. Das also waren Vorstellungen aus dem jüdischen Hoffnungsinventar um die Zeitenwende.

Für das Verständnis des Konflikts zwischen Jesus und einigen seiner jüdischen Zeitgenossen ist schließlich noch die apokalyptische Stimmung von Bedeutung, weniger der Inhalt der messianischen Vorstellungen mit seiner im Judentum erstaunlichen Variationsbreite. Hier spielt das Problem eine Rolle, wann der Messias erscheinen werde, oder genauer: Ob man bereits das Stadium des Herannahens des messianischen Reiches erreicht habe. Für Jesus war es gekommen: »Es ist in eurer Mitte« (Luk 17, 20 f.), das aber bedeutete die Erkenntnis von einem absoluten Bruch in der Zeit, vom Aufbrechen eines Neuen, das andere Juden nicht wahrzunehmen vermochten, obwohl man sich im Judentum durchaus Gedanken über das »Wann« des Eintreffens des Messias gemacht hat: »Es wird kommen, so lautet eine Meinung, wenn man aufhört, auf ihn zu hoffen«, oder »Drei Dinge kommen, wenn man sich ihrer nicht versieht: Der Messias, ein Fund und ein Skorpion.« In derartigen Gedanken zeigt sich das Bestreben, ein Nachsinnen über das Eintreffen der eschatologischen Dinge in den Hintergrund zu verbanen, das heißt also ein rationales Zurückdrängen der Apokalyptik. Sie hingegen ist das Aufbegehren gegen die oft herrschende Haltung, die messianische Spekulation zu vermeiden. Ein charakteristisches Beispiel dafür ist der große jüdische Religionsphilosoph des Mittelalters, Maimonides. In den dreizehn Grundprinzipien, die Maimonides in seiner Einleitung zum Mischna-Kommentar zu Sanh. X formuliert, heißt es: »Das 12. Prinzip betrifft die Tage des Messias. Es besteht darin, zu glauben und für wahr zu erkennen, daß er kommen wird, und nicht zu denken, daß er sich verspäten wird. Auch wenn er sich verzögert, hoffe auf ihn. Und man soll keine Zeit für ihn bestimmen und keine Vermutungen über den Sinn von Bibelversen anstellen, um die Zeit seiner Ankunft herauszubekommen. Und schon die Weisen haben gesagt: Mögen, die das Ende berechnen wollen, ihren Geist aushauchen. Vielmehr soll man an ihn glauben, ihn verherrlichen und lieben und um ihn beten nach der Maßgabe dessen, was die Propheten von Mose bis Maleachi über ihn geweissagt haben. Und wer Zweifel über ihn hat oder wer gering von seinem Range denkt, der hat die Tora verleugnet, die ihn nachdrücklich verheißen hat.« Stellenweise liest sich dieser Abschnitt nicht nur wie eine scharfe Polemik gegen die Apokalyptik, sondern auch gegen Saadia, der immerhin selbst noch die Endfrist berechnete. Das messianische Gedankengut soll man nicht mehr der Spekulation entnehmen, sondern Mose und den Propheten. Der Bruch mit der Apokalyptik, der Rückbezug auf das Alte Testament, ist hier streng vollzogen. In den beiden letzten Abschnitten der Mischne Tora, des großen Gesetzbuches des Maimonides, im Abschnitt über die Einsetzung von Königen (Hilhot Melachim) bietet er ein aus-

² Vgl. dazu etwa Joseph Albo (ca. 1440): »Die Propheten verkündigten das Kommen des Messias; daher ist es klar, daß der, welcher nicht an das Kommen des Messias glaubt, die Worte der Propheten leugnet und ein zu befolgendes Gebot übertritt. Aber der Glaube an das Kommen des Messias ist keinesfalls grundlegendes Prinzip, daß der, der nicht daran glaubt, die ganze Tora aufhebt« (Ikkarin, ed. 1. Husik, IV, 2, S. 413).

fürhliches Bild seiner Messiasvorstellung. Der Messias wird auftreten und das Königtum David in seiner vormaligen Macht wiederherstellen, der Tempel wird wiederaufgebaut, die Versprengten Israels gesammelt, alle Rechtssatzungen werden ihre frühere Geltung wiedererlangen. Soweit bleibt Maimonides durchaus im Rahmen des traditionellen Bildes. Aber dann heißt es: »Laß es dir nicht in den Sinn kommen, daß es dem Messias obliegt, Zeichen und Wunder zu wirken, daß er etwa einen neuen Stand der Dinge in der Welt herbeiführen oder die Toten zum Leben erwecken wird und dergleichen mehr.« Dann wagt Maimonides den großen Einschnitt: »Die Satzungen unserer Tora gelten für immer und ewig, ihnen kann nichts hinzugefügt und nichts weggenommen werden.« Hier polemisiert Maimonides gegen diejenigen, deren Phantasie und Spekulation sie weit über das in der Bibel Gesagte hinausführt. Im folgenden nun setzt Maimonides gewisse Kriterien dafür, wer der Messias wirklich ist, woran man ihn erkennen kann, damit nicht wieder ein falscher Messias (selbst von sehr respektablen Persönlichkeiten wie einst von R. Aqiba, der Ben Kosba für den Messias hielt), proklamiert werden kann. Der Messias ben David soll über die Tora nachdenken, die Gebote üben, die Kriege des Herrn führen, das Heiligtum aufbauen, die Verstoßenen Israels sammeln. Wenn eine Messiasgestalt dies alles vollbringe, sei sie der wahre Messias, der die Welt so einrichten wird, daß sie Gott dient, wie es Zephania in 3, 9 verheißen hat.

Und nun folgt ein weiterer Angriff auf die Apokalyptik: »Man möge nicht denken, daß in den Tagen des Messias irgend etwas, das dem natürlichen Lauf der Welt entspricht, aufhören oder eine Neugestaltung innerhalb des Schöpfungswerkes stattfinden werde. Vielmehr wird sich alles in der Welt nach der gewohnten Norm vollziehen.«

Die Schriftstellen Jesaja 11, 6 (der Wolf wird beim Lamm wohnen, der Panther beim Böcklein lagern) sei nur ein Gleichnis und eine Allegorie, und es bedeute nur, Israel werde in Sicherheit auch bei den Frevlern unter den heidnischen Völkern siedeln, die hier mit Wolf und Panther verglichen werden. Diese werden sich schließlich zur wahren Religion bekehren und aufhören, Verderben zu stiften. Alle auf den Messias bezüglichen Schriftstellen sind als Gleichnisse aufzufassen. Ihren eigentlichen Sinn wird man erst in der messianischen Zeit erfahren. Bei dieser durchaus rationalen Deutung kann sich Maimonides immerhin auf den Talmud beziehen, der an drei Stellen (Ber 34 b; Schabbat 63 a, 151 b) darauf verweist, daß es keinen anderen Unterschied zwischen dieser Welt und der Messianischen Zeit gebe, als die Unterjochung durch die Königreiche. Was schließlich die Kriege des Gog gegen Magog anbetrifft und die Ankunft des Propheten Elija, von dem manche meinen, er werde vor dem Erscheinen des Messias kommen, so meint Maimonides, daß niemand genau weiß, wie sich das alles zutragen werde, da die Aussagen der Propheten hierüber dunkel sind³. Und nun folgt ein sehr schwerwiegender Satz: »Auch die Weisen besitzen keine Überlieferung hinsichtlich dieser Dinge, sondern lassen sich von dem Zusammenhang der Schriftstellen leiten, darum bestehen unter ihnen Meinungsverschiedenheiten über diesen Gegenstand. Jedemfalls gehört die Darstellung dieser Dinge und ihrer Ein-

zelheiten nicht zum Wesen der Glaubenslehre. Darum soll man sich niemals mit den haggadischen Aussprüchen und den Midraschim, die von diesen und ähnlichen Gegenständen handeln, viel abgeben, noch bei ihnen verweilen und sie als Hauptsache ansehen, denn die Beschäftigung mit ihnen führt den Menschen weder zur Gottesfurcht noch zur Gottesliebe.« Das ist kein Angriff mehr auf die Apokalyptik, sondern hier wendet sich Maimonides sogar gegen solche talmudischen Lehrer, die sich auch auf mannigfache Spekulationen eingelassen hatten (vgl. etwa Sanh. 97 a–99 a). Was ist nun der Sinn dieser messianischen Zeit? Maimonides definiert sie nicht als eine Zeit, wo es sich die Menschen wohl sein lassen sollen, nicht eine Zeit, wo Israel etwa die Welt beherrsche, Nichtjuden unter seine Botmäßigkeit bringe, oder sich über die Völker erhebe, sondern es ist eine Zeit, wo Israel Muße für das Studium der Tora hat, und darin nicht mehr durch einen Bedränger gehindert wird. Es handelt sich schließlich um ein Zeitalter, in dem keine Hungersnot, kein Krieg, keine Mißgunst oder Zwietracht herrscht. Die ganze Welt wird nur einen Willen haben: Gott zu erkennen; und Maimonides schließt diese Ausführungen mit dem Jesaja-Wort (11, 9): »Denn die Erde wird voll sein der Erkenntnis Gottes, wie die Wasser das Meer bedecken.«

Schließlich kommt Maimonides noch einmal in seiner Einleitung zum 10. Abschnitt des Mischnatraktats Sanhedrin auf die Eschatologie zurück, wo er die oben dargestellten Lehren bekräftigt, freilich an Einzelheiten einige neue Züge hinzufügt. So meint er, der Messias würde sterben und sein Sohn und seines Sohnes Sohn an seiner Stelle regieren. Diese Anschauung entnimmt er Jes 42, 4: »Nicht wird er ermatten noch zusammenbrechen, bis er auf Erden das Recht gegründet hat.« Der Messias ist für ihn also ein davidischer König, dessen Erbfolge nach Königsart geregelt wird. Das Aufhören von Krieg, Verfolgungen und materiellen Nöten wird die Menschen befähigen, einen hohen Grad von Vollkommenheit zu erwerben, durch die der Mensch zum Leben der künftigen Welt, d. h. zum ewigen Leben, emporsteigen wird. Das messianische Reich wird Jahrtausende währen, wobei Maimonides hier eine sehr rationalistische Erklärung bietet: Eine einmal gebildete edle Gemeinschaft wird nicht leicht wieder der Auflösung anheimfallen.

Alle eben zitierten Äußerungen des Maimonides haben nur ein großes Ziel, den Protest anzumelden gegen die Apokalyptik, gegen die wuchernde Phantasie der Haggadisten und Mystiker, wobei er gelegentlich mit Polemik keineswegs spart und etwa in seine Ausführungen einfließt: »wie manche Wirrköpfe meinen« oder »laß es dir nicht in den Sinn kommen, daß der Messias Zeichen und Wunder wirken werde«. Maimonides bemüht sich, die messianischen Vorstellungen weitgehend auf die alttestamentlichen Propheten zu reduzieren, und da, wo er über diese hinausgeht, etwa, wenn er vom sterbenden Messias spricht, fügt er einen solchen Gedanken sofort wieder in die biblische Tradition ein, indem er ihn dynastisch erklärt. Von der ganzen üppigen Eschatologie bleibt nur das Friedensreich, das geschaffen wird, um Israel von politischer Knechtschaft zu befreien, um ihm so die Möglichkeit zu geben, frei zu sein für die Erkenntnis Gottes. Dazu bedarf es freilich vor allem der äußeren Ruhe und Sicherheit, nichts anderes muß geändert werden: Die Natur behält ihr bisheriges Gesicht, die Tora wird nicht verändert, nicht aufgehoben, das Gesetz der natürlichen Ordnung der Welt besteht

³ Vgl. dazu eine talmudische Auffassung (Schabbat 63a): »Sämtliche Propheten haben über nichts anderes geweissagt, als über die ›messianischen Tage‹ (limot hamasiah), was aber die zukünftige Welt betrifft (olam ha ba) heißt es: Kein Auge, Herr, hat sie außer Dir gesehen« (Jes 64, 3).

unverändert weiter. Jedes Wunder und besondere Zeichen weist er als völlig unnötig ab. Freilich sucht Maimonides auch ein Kriterium für das Eintreffen dieser messianischen Zeit, denn ganz abgesehen von der Christologie des Christentums, hatten sich schließlich selbst die rabbinischen Lehrer um Rabbi Aqiba geirrt, als sie Bar Kosba zum Messias proklamierten, was Maimonides in der Mischne Tora (Abschn. XI) ausdrücklich vermerkt. Erst als Bar Kosba getötet wurde, erkannten sie, daß er nicht der Messias sei. Das eigentliche Kriterium ist bei Maimonides der Erfolg, ob nämlich die Welt zur absoluten Ruhe und zum Frieden gelangt. Man darf das Messiasbild des Maimonides als restaurativ bezeichnen, weil er sämtliche Züge konsequent ausschaltet, die nicht bereits bei den Propheten vorhanden sind. Maimonides versucht ferner, in das Chaos der Vorstellungen und in die oft unklare Abfolge der Stadien eine Systematik zu bringen, indem er die messianische Zeit, in ihrem ganzen irdischen Zustand, als eine Vorstufe zum endgültigen Übergang in die künftige Welt definiert. In dieser künftigen Welt gewinnt die unsterbliche Seele gemäß ihrem in diesem Leben durch Erkenntnisarbeit erworbenen Zustand, Anteil am Ewigen. In dieser Welt bereitet sich der Mensch also durch seine eigene geistige und sittliche Anstrengung auf die künftige Welt vor; die Möglichkeit dazu gewinnt der Mensch in der messianischen Zeit, die ihn vor allen Hindernissen befreit, so daß er sich nur auf das eine Ziel der geistig-sittlichen Vervollkommnung konzentrieren kann. Aus einer derartigen Konzeption ist eigentlich jedes Element des Utopischen getilgt worden, denn theoretisch müßte man gar nicht das Ende der Weltgeschichte bemühen, um zu Moral und Gotteserkenntnis zu gelangen. Im Grunde fordern das ja die Propheten bereits für das normale, konkrete menschliche Leben eines jeden, der stets die Möglichkeit zur Umkehr zu Gott hat, wenn er es nur wirklich und mit ganzem Herzen will. Maimonides verwendet zwar gewisse Reste des Traditionsbestandes, er füllt diesen Traditionsrahmen aber nicht mit traditioneller oder eigener messianischer Spekulation aus. So spielen denn auch Vorstellungen vom jüngsten Gericht, von Vergeltung im Sinne eschatologischer Belohnung und Strafe bei ihm keine Rolle. Nun weiß Maimonides sehr wohl, daß auch die Propheten, auf die er sich doch vor allem bezieht, für das Ende der Tage, vor allem für den sog. Tag des Herrn, eine Katastrophentheorie aufgestellt hatten. Er nimmt derartige Mitteilungen zur Kenntnis, ohne auf sie weiter einzugehen und läßt sie auf sich beruhen, indem er auf ihre Rätselhaftigkeit verweist, die erst in den Ereignissen selber sich entschleiern werde. »Erst in den Tagen des gesalbten Königs wird jedermann erkennen, was die einzelnen Gleichnisse bedeuten und worauf sie hinweisen« (Mischne Tora, Abschn. XII, 1 Ende).

Es geht also Maimonides nicht um eine Fortsetzung der Tradition, sondern eher um eine straffere Formulierung des Begriffes der Erlösung, der weitgehend auf den Anschauungen der alttestamentlichen Propheten beruht, unter Ausschaltung des haggadischen und apokalyptischen Traditionsmaterials. Er zieht für solche Zwecke etwa die Bileamperikope heran (Num 22–24), Sach 9, 10; Zephania 3, 9; Jes 11, 6; Mal 3, 22 (Elia als Boten für den Tag des Herrn), Jes 11, 9 (Erde wird voller Gotteserkenntnis sein), Ps 2, 7 (als Beleg für die Gottesnähe). Aber gerade dadurch, daß Maimonides eine sehr enge Auswahl von Bibelzitaten trifft, wendet er sich gegen die Apokalyptiker, die jeden nur möglichen und

unmöglichen Bibelvers eschatologisch ausdeuten, um ihn auf die Endzeit beziehen zu können. Maimonides lehnt also die Typologie ab, und er schränkt den Geltungsbereich des Messianischen soweit wie möglich ein. Hier liegt natürlich neben seinem philosophischen Denken auch ein apologetisches Element vor, denn je mehr auf Typologie verzichtet wird, und die Bibelverse ihren immanent historisch bezogenen Sinn behalten, desto mehr kann der Anspruch des Christentums bestritten werden, das Alte Testament enthalte bereits die Hinweise auf Jesu und seine christologische Rolle im Heilsgeschehen⁴.

In der Neuzeit schließlich ist im Zusammenhang mit der europäischen Aufklärung ein neues Motiv hinzugekommen: Das für das Mittelalter weitgehend charakteristische restaurative Denken mit dem Bezug auf die messianischen Hoffnungen des Alten Testaments wird durch eine Art von Sozialutopie abgelöst: Der Messianismus geht die Verbindung mit der Idee des ewigen Fortschritts und der unendlichen Aufgabe einer sich vollendenden Menschheit ein. Die nationalen und historischen Elemente der messianischen Idee treten zugunsten einer universalistisch ausgerichteten Interpretation in den Hintergrund.

Wir sahen also, wie sich seit Jahrtausenden die messianische Vorstellung in Wellenbewegungen in die jüdische Religionsgeschichte ergießt. Dabei war es so, daß die einzelnen Triebe niemals völlig abgehauen wurden, sondern immer wieder aufsproßten, selbst, wenn anderes sie überlagerte. Gerade die restaurative, vor allem am Alten Testament orientierte Konzeption des Mittelalters ist ein Zeichen dafür, wie sehr eine lange Tradition lebendig blieb. Aber in gleicher Weise kann dann auch die um die Zeitenwende blühende jüdische Apokalyptik zu neuem Leben erwachen. Bei aller Verkürzung und Einseitigkeit der modernen rationalistischen Gottesreich-Konzeption muß aber zugleich beachtet werden, daß sich die Vertreter einer solchen Vorstellungswelt teilweise auf die alttestamentlichen Propheten berufen konnten. Ihr sittliches Ideal wird in einer modernen Sprache neu formuliert.

In unseren Tagen ist nun ein weiteres Faktum hinzugekommen: Der Staat Israel. Wenn man über jüdische Religion redet, muß man auch über den Staat Israel sprechen, denn er ist das Produkt von zweitausend Jahren jüdischer Hoffnung. Es hätte niemals einen modernen Zionismus gegeben ohne diese Hoffnung auf nationale und geistige Renaissance im Lande der Väter. Diese Hoffnung gehört wesentlich in die jüdische Religionsgeschichte, und ohne das Gebet, das Sehnen und die Erwartung, dahin heimzukehren, wo die Geschichte Israels einst begonnen hatte, ist die jüdische Religion dürr und körperlos. Erst wenn Christen sich bemühen, die Juden in ihrem vollen Selbstverständnis zu begreifen, wird ein Gespräch sinnvoll sein. [Vgl. dazu o. S. 20.] Bisher erlebte man allzu oft, daß dekretiert wird, was andere als Judentum ausgeben, und in derartigen abstrakten Spekulationen hat der Staat Israel als Baustein jüdischer Hoffnung meist keinen Platz. Christen und weit weniger Juden haben hier die Frage nach der messianischen Erfüllung gestellt. Das jedoch ist nicht der Fall.

Die Gründung des israelischen Staates hat keine direkte heilsgeschichtliche Bedeutung, wohl aber vielleicht eine

⁴ Vgl. dazu auch Albo loc. cit. S. 241: »Es findet sich in der Tora und bei den Propheten keine Prophezeiung, die notwendigerweise auf das Kommen des Messias bezogen werden muß, denn alles kann entsprechend seinem Kontext erklärt werden, sich also auf Vergangenes beziehen.«

indirekte, als ein Zeichen dafür, daß Israel noch immer unter Gottes Treue steht und das jüdische Volk vor Gott eine Zukunft hat. Diese Tatsache allerdings war einem Juden nie zweifelhaft, und die bloße Frage hatte sich überhaupt nur einer von der Bibel abgeirrten christlichen Pseudo-Theologie stellen können. Christen und Juden leben seit zwei Jahrtausenden im Grunde in einer sehr ähnlichen Spannung. Diese erwarten das Heil in einer, vielleicht noch so fernen Zukunft, jene erhoffen das Ende eines für sie bereits angebrochenen Heilsprozesses. Der Blick beider ist nach rückwärts gerichtet: Von der Vergangenheit her gewinnt der Christ die Zuversicht und die Gewißheit für das Kommende, denn er lebt in der Erwartung des Wiederkehrenden. Das in der Vergangenheit Geschehene verbürgt das Kommen des zukünftigen, endgültigen Heiles. Christus ist Vergangenheit und Zukunft zugleich, in diesem Wissen lebt der Christ in der Gegenwart. Aber auch der Jude lebt in einer Spannung zwischen der Vergangenheit und der Zukunft: Der mit Israel in der Geschichte geschlossene Bund zeugt zugleich je und je für die Erfüllung dieses Bundes in der Zukunft. Gegenwart bedeutet für den Juden die in Treue zu bewahrende Hingabe an diesen Bund, das sich Bewähren und das Bewahren des mit Gott geschlossenen Bundes. Niemals kann Israel aus diesem Bundesverhältnis entlassen werden, und niemand hat Israel daraus je entlassen! Dieser Bund, in der Vergangenheit geschlossen, verbürgt dem Volk der Treue das zukünftige Heil. Die Geschichte Israels verläuft so ohne Bruch und Zäsur: Am Anfang steht der Bund, am Ende das Heil, dazwischen liegt die dem Juden gestellte Aufgabe, sich dieses Bundes würdig zu erweisen, indem er ihn in Treue wahrht. Juden und Christen trennt die den Juden fehlende Mitte der Geschichte, der für den Christen unabdingbare Einschnitt. Aber die Christen und die Juden eint das Bewußtsein, daß am Ende der Tage diese Trennung auf-

gehoben wird und sie sich am Ziele dieser Welt zu einer Einheit fügt. Ein weiteres verbindet Juden und Christen: Das gemeinsame Warten auf die Erfüllung und das gemeinsame Leben in der Spannung einer Erwartung. Dieses Harren auf das Reich Gottes haben Christen und Juden miteinander geduldig zu ertragen, als Menschen stets des Heiles bedürftig, der Erlösung in der Zukunft gewiß.

Wir versuchten an wenigen Beispielen anzudeuten, daß die verschiedensten Strömungen und Stränge in der dreitausendjährigen Entwicklung des Judentums vorhanden sind. Wesentlich dabei ist die Tatsache, daß das Judentum die Geschichte mit einer religiösen Bedeutung ausgestattet hat. Der Sinn dieser Geschichte, so meinte man, würde zwar jetzt nur bruchstückhaft enthüllt, am Ende der Tage jedoch völlig offenbar werden, auch jene Epochen der Geschichte, die heute nur als Tragik und Schrecken erscheinen können.

So gelang es dem Judentum, bis zum heutigen Tage zu überleben, weil es drei weitere Anschauungen entwickelte, kraft deren es allen Bedrohungen zu widerstehen vermochte.

1. Der Jude arbeitete, und er wartete auf das Ende der Tage. Würde er ausschließlich hoffen und warten, bedeutete dies das Heil oder die Erlösung als einen göttlichen Einfall zu betrachten, von menschlicher Handlung völlig unabhängig und ohne Bezug auf sie. Alle vorhergehende Geschichte wäre so bedeutungslos.

Wenn der Mensch nur arbeitete, würde es bedeuten, den Menschen als zur Selbsterlösung befähigt zu betrachten, irgendeine göttliche Handlung, ein Erlösungsakt wäre also überflüssig. Hoffen und harren auf das Ende der Tage, ohne Aktion des Menschen, führe zur Gefahr, in Müdigkeit, Faulheit, Chaos zu versinken. Die menschliche Handlung als alleiniges Heilmittel könnte den Menschen dazu verführen, in einen unrealistischen Optimismus zu verfallen, der den Juden nicht dazu befähigt hätte, die

Das Goldene Jerusalem¹

Wie klarer Wein der Berge Atem
Und alter Pinien Duft,
Getragen mit dem Klang der Glocken
4 Durch Deiner Dämm' rung Luft:

Oh Stadt, die Du so einsam sitztest,
Gebannt in schwerem Traum,
In Deinem Herzen eine Mauer –
8 Es schlafen Stein und Baum.

Jeruschalajim, Stadt aus Gold,
Aus Kupfer und aus lichtem Schein,
Oh, könnt' für all' Deine Lieder
12 Ich Harfe sein.

Geborsten, trocken die Zisternen,
Der Marktplatz leer, die Gassen,
Den Tempelberg ersteigt kein Pilger,
16 Die Alte Stadt – verlassen.

Von fels'gen Höhlen klingt wie Klage
Der Winde Heulen her,
Versperrt der Weg nach Jericho,
20 Der Weg zum Toten Meer.

Jeruschalajim . . .

Doch wenn ich heut' mein Lied Dir füge –
In Deiner Krone nur ein Stein –,
Will das geringste Deiner Kinder
24 Ich, Deiner Sänger letzter sein.

Auf meinen Lippen brennt Dein Name,
Wie von Ssara geküßt.
Wie könnte je ich Dein vergessen,
28 Die ganz aus Gold Du bist.

Jeruschalajim . . .

¹ 2. Naomi Shemer schrieb ihr Lied [die Zeilen 1–28 s. u.], als Jerusalem noch geteilt war, die Altstadt und der östliche Teil unter jordanischer Herrschaft, in Sicht- und Hörweite, aber durch eine Mauer von der jüdischen Neustadt getrennt* [s. u. S. 151].

Die letzte Strophe, ab Zeile 29, schrieb die Verfasserin noch am selben Abend, als die Nachricht von der Einnahme Jerusalems durch israelische Truppen sie erreichte [s. u. S. 151].

Zurückgekehrt zu den Zisternen,
Zum Marktplatz, zu den Gassen;
Das Schofar tönt am Tempelberge –
32 Die Stadt nicht mehr verlassen!

Und helles Licht von tausend Sonnen
Scheint von den Felsen her,
Der Weg nach Jericho gewonnen,
36 Der Weg zum Toten Meer.

Jeruschalajim . . .

¹ Originaltext: Naomi Shemer, Übersetzung: Saul B. Robinsohn. S. u. S. 150/151, Anm. 1.

Tragödien seiner an Tragik reichen Geschichte zu ertragen und zu überleben.

Wenn der Jude bisher die geistige Kraft besaß, zu überstehen, so war es gewiß auch, weil die Juden handelten, als ob alles nur von ihnen abhing, und beteten, als ob alles nur in Gottes Hand lag.

2. Die Vorstellung vom Begriff des »Endes der Tage« war ursprünglich als ein Terminus aus dem Inventar des messianischen Zeitalters in der Zukunft konzipiert worden, wenn die Geschichte zu ihrem Ende gelangt. Daraus erwuchs aber, nicht ganz deutlich davon geschieden, allmählich der Begriff der »kommenden Welt«, jenseits aller Zeit. In diesem Begriff und dem, was hinter ihm steht, erfüllt sich die Bedeutung jedes individuellen Lebens. Mit dem »Ende der Tage« meinte man, es würden Frieden, Gerechtigkeit und Liebe auf Erden für alle Völker heranbrechen, mit dem Begriff der »kommenden Welt« wollte man das umschreiben, was den Einzelnen jenseits von Zeit und Erde erwartete, durch das der Mensch seine Vollendung erfahre. Dabei muß aber bedacht werden, daß beide Begriffe nicht immer scharf auseinandergehalten werden, denn man war sich stets darüber klar, daß diese Dinge das menschliche Verstehen überschritten.

3. Obwohl die Erlösung erst »am Ende der Tage« erfüllt werden kann, entschwand diese Hoffnung dennoch nicht aus der jüdischen Erfahrung. Wäre das Bewußtsein von einer Erlösungshoffnung geschwunden, hätte sich der Jude vom lebendigen Gott abgeschnitten gefühlt, zwar im Besitze der Tora, aber von dem getrennt, der sie gegeben hat. Durch die Tatsache, daß der Jude Gottes Heilstaten im hier und jetzt, genauso wie in der Geschichte wahrnahm, ergriff er bereits etwas vom Zukünftigen, das gewiß nur dunkel und unvollkommen geahnt werden kann.

Das Tun des göttlichen Gebots ist bereits etwas, das in die Heilszukunft hineinragt. Dieser Gedanke war möglich, weil die Feier der historischen Feste im Judentum – Pesach, Schawuot, Sukkot – das göttliche Heil in der Geschichte vergegenwärtigen. Heilsgeschichte wird also vor Augen geführt, freilich nicht in dem Sinne, als handle es sich um einen in sich abgeschlossenen Vorgang, vielmehr geht es auch um das Zeichen für kommendes Heil, in der Heilsgeschichte liegt die Heilszukunft begründet.

So vermochte das Judentum beides zu verwirklichen: Aktion und Hoffnung. Die jüdische Hoffnung verwirklicht sich ständig – bis zum Ende hin.

10 Die Evangelien in jüdischer Sicht

Von Dr. E. L. Ehrlich, Basel

Mit freundlicher Genehmigung des Verfassers und des Spee-Verlages entnehmen wir den folgenden Beitrag aus »*Evangelium und Geschichte in einer rationalisierten Welt*«. Dokumentation der Tagung des Deutschen Instituts für Bildung und Wissen in Trier vom 30. 9. bis 5. 10. 1968. Herausgegeben von Paul Ascher. Trier 1969 (S. 153 bis 165).

Im Jahre 1908 erschien ein vielgelesenes Buch mit dem Titel: »Jesus im Urteil der Jahrhunderte, die bedeutendsten Auffassungen Jesu in Theologie, Philosophie, Literatur und Kunst bis zur Gegenwart«. Sein Verfasser heißt *Gustav Pfannmüller*. Getreulich zeichnete er auf, wer alles sich über Jesus geäußert hat. Der Bericht geht etwa bis zu *Martin Rade* und *Friedrich Naumann*. Wer aber im Index nach jüdischen Autoren sucht, wird enttäuscht. Bis auf Spinoza weiß *Pfannmüller* offenbar von niemandem, der sich mit dem Stifter des Christentums von jüdischer Seite beschäftigt hätte. Das war im Jahre 1908. Genau 30 Jahre später erscheint in Schweden aus der Feder von *Gösta Lindeskog* das Buch »Die Jesusfrage im neuzeitlichen Judentum«, in welchem der Verfasser überzeugend darlegt, daß seit jeher im Judentum eine Auseinandersetzung mit Jesus und den Evangelien stattgefunden hat, die seit der Emanzipation und der Entstehung der Wissenschaft des Judentums im 19. Jahrhundert auch wissenschaftliche und nicht nur polemische Züge (wie im Mittelalter) trägt. Seit der gehaltvollen Untersuchung von *Lindeskog* ist dieses Thema verschiedentlich behandelt worden, so auch von *Schalom Ben-Chorin* in einem größeren Aufsatz: »Das Jesus-Bild im modernen Judentum« (Im jüdisch-christlichen Gespräch, 1962, S. 61–103)¹, ^{1a}.

¹ s. FR XIV/1962, S. 69.

^{1a} Vgl. *Schalom Ben-Chorin: Jesus im Judentum*. Wuppertal 1970.

Jede Betrachtung des Problems, welche Stellung Juden zu den Evangelien einnahmen, muß von der geschichtlichen Situation ausgehen, in der sich Christen und Juden in den ersten Jahrhunderten n. Chr. gegenüberstanden. Es war dies ein polemisch gestalteter Vorgang der Scheidung, ein heftiger Familienkonflikt, in welchem beide Seiten um ihre Existenz rangen. Dieser Prozeß der schmerzhaften Trennung führte schließlich dazu, den Lebensraum des jüdischen Menschen immer mehr einzuengen, ihn als Gegenstand möglicher Bekehrung zu betrachten, oder aber als heillos verworfenes Wesen, das nicht erkennen will, was zu seinem vermeintlich Besten diene. In einer solchen Situation ist es schlechthin nicht zu erwarten, daß Juden zu den religiösen Urkunden ihrer Bedränger, Bedrücker und Vernichter eine andere Beziehung als die des Ignorierens gewinnen; selbst die literarische Zurückweisung hätte schon eine zu wesentliche Beachtung bedeutet. An dieser Tatsache können auch vereinzelte Äußerungen hervorragender jüdischer Denker nichts ändern, die – wie etwa *Maimonides* – in Jesus und Mohammed Erscheinungen sahen, die der Heidenwelt Wissen vom Gotte Israels vermittelten, um auf diese Weise der Welt schließlich die Möglichkeit zu bieten, Gott in *einem* Geiste zu dienen; wenn aber der Messias komme, würden sich alle von ihren Irrtümern abwenden. Man wird nicht behaupten wollen, daß hier nun eine jüdische Beschäftigung mit den Evangelien vorliege, sondern es handelt sich allein darum, dem Erlöser derjenigen, in deren Mitte man lebt, oder die Macht über die Juden haben, eine nicht zu schrofte, sondern eher verbindliche Ablehnung zuteil werden zu lassen.

Erst als die äußeren Bedingungen, unter denen Juden

lebten, sich zu wandeln begannen, konnte man zur Kenntnis nehmen, was das religiöse Zentrum derer bedeutet, die die Juden nun als Mitbürger aufnehmen wollten. Die jetzt erfolgende Beschäftigung mit dem Christentum hat verschiedene Ursachen und Aspekte. Zunächst wird bei Juden das Verlangen wach, Anteil am Wissen der christlichen Umwelt zu erlangen, um auf diese Weise staatsbürgerliche Reife gegenüber denen zu beweisen, welche der Emanzipation der Juden im Wege stehen. Dann aber tritt das Christentum – und mit ihm natürlich die Quellen seiner Religion – im Rahmen größerer Zusammenhänge in den Blick, und diese Betrachtungsweise ist bis zum heutigen Tage bei jüdischen Wissenschaftlern wichtig geblieben. Als Beispiel sei hier ein Buch des Mitbegründers der Wissenschaft des Judentums angeführt: *Abraham Geiger* (1810–1874). Es handelt sich dabei um den Druck von in den Jahren 1863–1871 gehaltenen Vorlesungen, welche unter dem Titel »Das Judentum und seine Geschichte« veröffentlicht wurden (in einem Bande erschienen sie 1910). Schon aus dem Titel dieses Buches geht hervor, daß hier das Christentum im Rahmen der jüdischen Religionsgeschichte gesehen wird und eine wissenschaftliche Behandlung wie andere Gegenstände des Judentums erfährt. Jesus wird hier als ein Apokalyptiker verstanden, dessen Reich in einer – nach seinem Glauben – bald hereinbrechenden zukünftigen Welt beginnen werde. »Er war ein Jude, ein pharisäischer Jude mit galiläischer Färbung, ein Mann, der die Hoffnungen der Zeit teilte und diese Hoffnungen in sich erfüllt glaubte. Einen neuen Gedanken sprach er keineswegs aus, auch brach er nicht etwa die Schranken der Nationalität.« Geiger sieht in der Entwicklung des Christentums mehrere Stufen, die durch die Begriffe »Gottesreich« und »Gottessohn« gekennzeichnet werden können. Während in der ersten das Gottesreich betont wird, herbeigeführt durch den menschlichen Messias, tritt auf der zweiten Stufe des »Gottessohn« hervor. Geiger zeigt dann, daß hier bereits Ansätze dazu vorliegen, den Boden des Judentums zu verlassen, was vollends dann bei Paulus erfolgte, als er das »Gesetz« als entbehrlich bezeichnete. Geiger befindet sich in seiner Zeit keineswegs allein. In diesem Zusammenhang ist der große jüdische Historiker *Heinrich Graetz* (1817–1891) zu nennen. Er geht in seiner Geschichte der Juden ausführlich auf Jesus ein und sieht sein Verdienst vorzüglich darin, daß er – wie *Hillel* – die Vorschriften des Judentums verinnerlichte, sie mit Herz und Gemüt auffaßte, das Verhältnis der Israeliten zu ihrem Gotte als Kinder zu ihrem Vater nachdrücklich betonte, die Brüderlichkeit der Menschen scharf hervorhob, die Sittengesetze in den Vordergrund gestellt wissen wollte und endlich diese Lehre von der Gottinnigkeit und Heiligkeit entsittlichten Geschöpfen zugänglich machte... »Er ist der einzige Weibgeborene, von dem man ohne Übertreibung sagen kann, er hat mit seinem Tode mehr gewirkt als mit seinem Leben.«

Handelte es sich bei den bisher erwähnten Persönlichkeiten um Männer, die Jesus und das Christentum in einem größeren Zusammenhang erwähnten – und solche jüdische Gelehrte gab es im 19. Jahrhundert noch weit mehr –, so wäre nunmehr ein Mann zu nennen, der wohl als erster Jude einen Kommentar zu den Evangelien verfaßte. Es war dies der Engländer *Claude G. Montefiore* in dem Buch: *The Synoptic Gospels* (2 Bände

1909)². *Claude G. Montefiore* (1858–1939) war eine der bedeutendsten Gestalten des englischen Reform-Judentums, der den Versuch unternahm, die Evangelien jüdischen Lesern nahezubringen. Montefiore ist einer der wenigen Juden gewesen, der relativ klar formulierte, in welche religionsgeschichtliche Kategorie Jesus einzuordnen sei. Er sah Jesus in der Rolle eines Nachfolgers der alttestamentlichen Prophetie des 8. und 7. Jahrhunderts in der Reihe mit Amos, Jesaja, Jeremia stehend. Nicht nur, daß Jesus wie Ezechiel die Religion individualisierte, d. h. den Sünder vom bösen Weg hinwegführen wollte, so beabsichtigte Jesus auch – und hier sieht Montefiore echt prophetische Bezüge – das Kommen des Gottesreiches anzukündigen. Die Lehre Jesu ist nach Meinung Montefiores eine Neubelebung des prophetischen Judentums, eine Reform im Judentum, natürlich nicht die Gründung einer neuen Religion. Insofern kann auch das Judentum sich auf Jesus berufen, ihn für sich reklamieren. Darüber hinaus meint Montefiore, das Judentum habe durch die Kenntnisnahme des Neuen Testaments etwas zu gewinnen, da es in den Evangelien wesentliche, das Alte Testament ergänzende Vorstellungen gäbe. Dem strengen, männlichen gesunden Ton des Alten Testaments, dessen Insistieren auf Recht und Gerechtigkeit in der Gesellschaft, kann man den Kontrast des Individuellen, die Betonung des Wertes der Einzelseele beifügen. Montefiore ist sich bewußt, die Evangelien idealisierten das Leben Jesu, und die historische Wirklichkeit sei keineswegs immer zu eruieren. Das gleiche, so meint er, gelte gewiß aber auch für Mose. Dennoch aber kann Jesu Leben ein inspirierendes Ideal darstellen, eine große religiöse Bereicherung. Wer besonderen Nachdruck auf das prophetische Judentum legt, darf auch den Propheten aus Nazareth bewundern. Wörtlich heißt es: »Vielleicht können einmal in der Zukunft sich Christentum und Judentum über der Bergpredigt und den wesentlichen Elementen der moralischen und religiösen Lehre Jesus die Hände reichen« (I, CVII). Wenn Montefiore auch den prophetischen Charakter Jesu herausstellt, so wendet er sich scharf gegen alle Christologie und meint, die Juden hätten immer direkt und ohne Mittler ihren Weg zum himmlischen Vater gefunden. Im übrigen behandelt Montefiore die Evangelien in der Weise, wie es in der wissenschaftlichen Forschung seiner Zeit üblich war. Festzuhalten bleibt, daß Montefiore der erste und – soweit wir sehen – einzige Jude geblieben ist, der einen fortlaufenden Kommentar zu Markus, Matthäus und Lukas verfaßt hat.

Claude Montefiores Versuch, Jesus in die Reihe der Propheten Israels zu stellen, hat in jüdischen Kreisen seinerzeit heftigen Protest hervorgerufen. Wir erwähnen in diesem Zusammenhang *Gerald Friedländer* (*The Jewish Sources of the Sermon on the Mount*, 1911; das Buch ist 1969 in New York nachgedruckt worden). Besonders nimmt G. Friedländer an den Jesus von Montefiore beigelegten Epitheta »ideal« und »heroisch« Anstoß. Ferner wirft Friedländer erhebliche Unkenntnis der jüdischen Quellen vor, so daß Montefiore im Neuen Testament Entdeckungen machen kann, von denen er nicht weiß, daß derartige Auffassungen längst auch im Judentum zu finden sind. Nicht ohne aktuellen Bezug in unseren Tagen sind die folgenden vor fast 60 Jahren getroffenen Feststellungen von Friedländer: »In einem Augenblick, da die

² Vgl. Walter Jacob: *Claude Montefiore's Reappraisal of Christianity*. In: *Judaism* 19, No. 3. 1970. p. 328 sq.

christlichen Theologen den Jesus des Dogma zu verwerfen beginnen und den Jesus der Geschichte zu finden versuchen, ist es einem englischen Juden vorbehalten geblieben, seine Glaubensgenossen einzuladen, in ein Erbe einzutreten, das rasch aus der christlichen Vorstellungskraft entwindet« (S. LI).

G. Friedländer hält von Jesus etwa folgendes: »Ich bin geneigt zuzugeben, daß die ganze Lehre in der Bergpredigt, die mit dem Geist des Judentums im Einklang steht, eine mögliche Urkunde für eine Weltreligion darstellt, welche Jesus durchaus als einen der vielen Lehrer der Menschheit anzusehen vermag, freilich weniger als die Propheten des Alten Testaments inspiriert; Jesu Vision war die eines apokalyptischen Träumers, seine Botschaft war eschatologisch und daher nur von geringem Wert für das Alltagsleben« (S. 262 f.).

Friedländer ist der Meinung, kein Jude könne den Forderungen des Evangeliums zustimmen, nach denen das göttliche Gesetz abänderbar sei, Jesus Sünden zu vergeben vermag, eine stellvertretende Sühne durch ihn stattfindet und schließlich Gott, den Vater, jedermann offenbaren kann. Solchen Vorstellungen liegt der Glaube an Jesu Göttlichkeit und Gottessohnschaft zugrunde. Da derartige Ansprüche im Gegensatz zu den Lehren des Alten Testaments stehen, wurden sie von den Juden zurückgewiesen. Freilich geben die Juden gern zu, daß Jesus, das Evangelium sowie die christliche Religion äußerst segensreich für die Nichtjuden gewesen sind. Gleiches gilt jedoch auch für Mohammed, den Koran und den Islam. Schon Maimonides hatte festgestellt, daß Christentum und Islam durch die Vorsehung in die Welt gekommen sind, um den Weg für das kommende messianische Reich zu bereiten (Hilchot Melachim XI, 4; vgl. Jehuda Halevi Kusari IV, 23).

Der nächste Autor, der nun zu nennen wäre, ist von ganz anderer Art: kein liberaler, assimilierter Jude eines westlichen Landes wie *Claude Montefiore*, sondern ein Zionist in Jerusalem: *Joseph Klausner*. Sein Werk »Jesus von Nazareth« erschien in hebräischer Sprache im Jahre 1922, die deutsche Übersetzung folgte 1930. Seitdem ist das Buch mehrfach nachgedruckt worden. Das Verdienst von Klausner liegt in folgendem: Ein jüdischer Gelehrter beschäftigt sich ohne jede politische Nebenabsicht mit den Quellen der christlichen Religion. Ferner: Hier schreibt ein Mann ein Buch, der aus Kreisen stammt, denen die Beschäftigung mit dem Neuen Testament bis dahin absolut ferne gelegen hatte. Worin besteht der Wert dieses Buches bis zum heutigen Tag? Klausner vermittelt dem Leser ein gutes Bild des zeitgeschichtlichen Hintergrundes der Evangelien; darüber hinaus führt Klausner eine Fülle jüdischer Quellen vor, die vor allem dem nicht-jüdischen Leser wertvoll sein dürften. Klausner ist der Auffassung, in der Lehre Jesu sei bereits ein gewisser Gegensatz zum Judentum enthalten gewesen, denn ex nihilo nihil fit. Paulus hätte sonst unmöglich die Schranken des nationalen Judentums durchbrechen können. Klausner anerkennt zwar, daß Jesu Lehre vom prophetischen und pharisäischen Judentum beeinflusst gewesen sei, sie negiere aber die praktischen und religiösen jüdischen Lebensgewohnheiten. Jesu Funktion als ein »Licht den Völkern« bedeutet, durch sein Erscheinen hätte die Heidenwelt Kenntnis vom Gotte Israels erhalten. Klausner sieht in Jesus einen Lehrer hoher Sittlichkeit und einen Gleichnisredner ersten Ranges. Seine Sittenlehre wird als erhaben bezeichnet, gewählter und

original in der Form als jedes andere hebräische ethische System. Auch seine wunderbaren Gleichnisse stünden ohne Beispiel da. »Und wenn einst der Tag kommen wird, wo diese Ethik die Hülle ihrer mystischen und mirakelhaften Umkleidung abstreift, dann wird Jesu Buch der Ethik einer der erlesensten Schätze der jüdischen Literatur sein« (S. 574). Klausner sieht also hier das Schwergewicht und die Bedeutung der Lehre Jesu. Demgegenüber lehnt er alle anderen Kategorien ab, seien es prophetische oder messianische. Trotz aller Einschränkungen Klausners gegenüber Person und Lehre Jesu hat sein Buch keineswegs nur Beifall bei Juden gefunden. Man hat ihm gelegentlich Anbiederung an Christen vorgeworfen, eine zu hohe Wertschätzung von Jesu Person, die Aneignung von etwas Fremden, denn das Christentum bedeute nicht ein ethisches Lehrsystem, sondern die Apostel hätten einen göttlichen Christus, samt Wundergeschichten von dessen Geburt und Auferstehung gelehrt. Daher habe auch die Heidenwelt derartige Vorstellungen aufgenommen, nicht das jüdisch-ethische Phänomen, das Klausner aus den Evangelien konstruiere. So argumentiert etwa der jüdische Gelehrte *Armand Kaminka* gegen Klausner (in der hebr. Monatsschrift »Hatoren«, August 1922, S. 59–77). Er wendet sich gegen die Klausnersche Methode der Entmythologisierung Jesu, ein Verfahren, das Klausner von *Baur*, *Strauss* und *Renan* übernommen haben soll. Es sei unstatthaft, aus den neutestamentlichen Berichten das Übernatürliche abzustreifen, den »Menschensohn« aus den Wolken des Himmels herunterzuholen, ihm das von den Quellen angezogene göttliche Gewand abzustreifen und ihn als einen jüdischen Gelehrten, einen großen Professor und als eine Persönlichkeit hinzustellen, welche die Absicht bekundete, die Masse zur Gerechtigkeit hinzuführen. Kaminka meint, aus Jesus einen den Propheten zumindest ebenbürtigen Ethiklehrer zu machen, bedeute nichts anderes, als die Kategorien rationalistischer Christen zu übernehmen. Darüber hinaus erkennt Kaminka völlig richtig, daß es dem ganzen literarischen Charakter der Evangelien nicht entspricht, aus ihnen ein Compendium der Ethik herauszudestillieren. Es kann nicht übersehen werden, daß Kaminkas Kritik an sich durchaus gesund ist. Klausner bemühte sich, Jesus als Lehrer der Ethik dem Judentum zurückzugeben, und der jüdische Gelehrte hat dabei verkannt, daß man nicht einen einzelnen, wenn vielleicht auch wesentlichen Komplex aus den Evangelien heraussondern kann, und den gesamten Kontext sowie die entsprechende christliche Interpretation beiseite lassen darf. In gewisser Weise trat Klausner als ein Autodidakt an die Quellen heran, der von seinem Thema gefangen war, angezogen vom Menschen Jesu, dem er einen Platz in der jüdischen Religionsgeschichte einräumen wollte.

Ein gewisses Interesse darf auch heute noch das zweibändige Werk des Wiener jüdischen Gelehrten *Robert Eisler* beanspruchen: »Jesus basileus ou basileusas« (1929–1930). Die Thesen Eislers klangen zu seiner Zeit einigermaßen absurd, haben aber seither, wenn auch keine Bestätigung, so doch ein gewisses Verständnis gefunden, denn Eisler bringt Jesus in Zusammenhang mit der Zelotenbewegung. Er habe sich von seinen Anhängern mehr oder weniger widerwillig zu einem bewaffneten Aufstand hinreißen lassen und sei daran zugrunde gegangen. Richtig ist sicher, daß wir heute die Zelotenbewegung in einem völlig anderen Licht sehen müssen, als wir das auf Grund der Berichte von Josephus gewohnt

waren. Sowohl die Texte aus Qumran, als auch die Funde von Masada, als schließlich auch unsere neue Einsicht in den Tendenzcharakter der Geschichtsschreibung des *Josephus*, legen uns eine völlig andere Auffassung von den Zeloten nahe, als er sie bietet. Sie waren Menschen, die in einer eschatologischen Naherwartung lebten und meinten, nur durch die Beendigung der römischen Herrschaft über Judäa könne der Frieden und das religiöse Heil wiederhergestellt werden. Eine Differenzierung zwischen Politik und Religion akzeptierten die Zeloten nicht, weil in ihrer messianischen Ideologie politisches und religiöses Denken unlösbar verbunden waren. Sicher, so dürfen wir heute feststellen, war Jesus kein Zelot, aber es bleibt eigentümlich, daß die Evangelien sowohl über Essener als Zeloten schweigen, und es darf wohl angenommen werden, daß zumindest gewisse Querverbindungen zwischen der Urgemeinde und beiden Gruppen bestanden, wenngleich gemeinsames Gedankengut nur in Form eines Rohgesteins bestanden haben mag, welches dann die verschiedenen jüdischen Gruppierungen in spezifischer Weise bearbeiteten. Im übrigen versteht es sich von selbst, daß die Verfasser der Evangelien bestrebt waren, jeden Bezug auf die Zeloten im vornhinein zu unterdrücken, denn diese konnten wegen ihrer anti-römischen Haltung der Urgemeinde beim Verbreiten des Evangeliums nur hinderlich sein. Schließlich ist in diesem Zusammenhang zu betonen, daß Jesus als Rebell gegen Rom von der römischen Okkupationsmacht hingerichtet worden ist. Sie hat gewiß Jesu Botschaft gründlich mißverstanden, in ihm jedoch einen Zeloten gesehen. Bei der Betrachtung der jüdischen Zeitgeschichte gewinnen die Eislernen Thesen zwar nicht an Wahrscheinlichkeit, wir verstehen heute aber besser gewisse seiner Grundgedanken. Ein britischer Gelehrter, *S. G. F. Brandon*, hat in jüngster Zeit Eislerns Auffassungen zwar nicht unterstützt, wohl aber das zelotische Element in den Evangelien plastisch herausgearbeitet (*Jesus and the Zealots*, 1967). Eine besondere Bedeutung kommt einem kleinen Büchlein zu, das im Jahre 1938 erschien: *Leo Baeck* »Das Evangelium als Urkunde der jüdischen Glaubensgeschichte«.^{2a} Leo Baeck war Rabbiner in Berlin. Man stelle sich die Situation vor: Als die Hetze gegen Juden in Deutschland immer heftigere Formen annahm, und die meisten christlichen Mitbürger »die deutschen Staatsbürger jüdischen Glaubens« im Stiche ließen, als die Kirchen sich auf ihre eigenen Interessen zurückzogen, verfaßt ein Jude in Berlin eine Schrift über das Evangelium. Baeck versucht in seiner Darstellung, zum Urgestein der Überlieferung hindurchzubrechen, das herauszuschälen, was sich wirklich zugetragen haben mag. Das Jesusbild stellt sich für Baeck folgendermaßen dar: »In dem alten Evangelium . . . steht mit edlen Zügen ein Mann vor uns, der während erregter, gespannter Tage im Lande der Juden lebte und half und wirkte, duldete und starb, ein Mann aus dem jüdischen Volke, auf jüdischen Wegen, im jüdischen Glauben und Hoffen, dessen Geist in der Heiligen Schrift wohnte, der in ihr dichtete und sann, und der das Wort kündete und lehrte, weil ihm Gott gegeben hatte, zu hören und zu predigen. Vor uns steht ein Mann, der in seinem Volke seine Jünger gewonnen hat, die den Messias, den Sohn Davids, den Verheißenen, suchten und in ihm dann fanden und festhielten, die an ihn glaubten, bis daß er an sich zu glauben begann, so daß er nun in die Sendung und

das Geschick seiner Tage, zu der Geschichte der Menschheit hin, eintrat. Diese Jünger hat er hier besessen, die über seinen Tod hinaus an ihn glaubten, so daß er ihnen die Gewißheit ihres Daseins wurde, daß er – wie der Prophet gesprochen – »am dritten Tage von den Toten auferstanden sei«. Einen Mann sehen wir in dieser alten Überlieferung vor uns, der in allen den Linien und Zeichen seines Wesens das jüdische Gepräge aufzeigt, in ihnen so eigen und so klar das Reine und Gute des Judentums offenbart, einen Mann, der als der, welcher er war, nur aus dem Boden des Judentums hervorgewachsen konnte, und nur aus diesem Boden hervor seine Schüler und Anhänger, so wie sie waren, erwerben konnte, einen Mann, der hier allein, in diesem jüdischen Bereiche, in der jüdischen Zuversicht und Sehnsucht, durch sein Leben und in seinen Tod gehen konnte – ein Jude unter Juden« (S. 69 f.).

Für Baeck ist die ursprüngliche Überlieferung des Evangeliums so jüdisch, wie der Mann jüdisch war, von dem sie kündet. Aber nicht nur von dem Juden Jesus handelt dieses Evangelium, sondern es wurzelt in der Heiligen Schrift, und es bringt jüdischen Glauben, jüdische Hoffnung, jüdisches Leid und jüdische Not, jüdisches Wissen und jüdische Erwartung zum Ausdruck. Und Baeck schließt diesen Abschnitt mit folgenden Sätzen: »Das Judentum darf an ihm nicht vorübergehen, es nicht verkennen, noch hier verzichten wollen. Auch hier soll das Judentum sein Eigenes begreifen, um sein Eigenes wissen« (S. 70). Um das darzutun, versucht Baeck auf Grund der Synoptiker einen Erzählungsfaden herauszuschälen, wie sich die Dinge wohl zugetragen haben mögen, bzw. wie sie ursprünglich überliefert worden waren. In einem weiteren Kapitel untersucht Baeck die Sprüche und Gleichnisse; sein sorgfältiger Kommentar verdiente vermehrte Beachtung. Baeck hat Zeit seines Lebens mit diesen Problemen gerungen. Im Jahre 1901 bereits heißt es: »Jesus ist eine echt jüdische Persönlichkeit, all sein Streben und Tun, sein Tragen und Fühlen, sein Sprechen und Schweigen, es trägt den Stempel jüdischer Art, das Gepräge des jüdischen Idealismus, des Besten, was es im Judentum gab und gibt, aber nur im Judentum damals gab . . .« (MGWJ, 1901, S. 118). Und 55 Jahre später, im Jahre 1956, wenige Monate vor seinem im November desselben Jahres erfolgten Ableben, beschäftigt sich Leo Baeck noch einmal, nun zum letzten Male, mit Jesus und dem Christentum. In diesem Vortrag, der als Privatdruck erschien, heißt es: »Er war, nach allem, was wir wissen und hören, ein Mann von großer Eigenart, ein Mann, in dem sich Weisheit des Denkens, Kraft des Hoffens und eine Anmut des Wesens miteinander vereinten. Sein Leben war kurz. Menschen rings um ihn glaubten, er sei der Verheißene . . . So war auch Jesus dahingegangen . . . Aber der Glaube an ihn blieb in seinen Anhängern. Und wieder wurde prophetisches Wort lebendig, das Wort des alten Propheten Hosea, der von dem Befreier des Volkes spricht: am dritten Tag wird Gott ihn erstehen lassen. Und so glauben die Anhänger Jesu, am dritten Tag nach seinem Tode sei er auferstanden, zum Himmel emporgestiegen. Nun begann die eigentliche Zeit des Glaubens. Der Glaube war Glaube an die Auferstehung, der Glaube, daß Jesus am dritten Tag aus dem Grabe auferstanden sei . . .«

Reinhold Mayer hat in einer schönen Studie »Christentum und Judentum in der Schau Leo Baecks« (1961)^{2b}

^{2a} Vgl. dazu H. Liebeschütz: Von Georg Simmel zu Franz Rosenzweig. Tübingen 1970. S. 84 ff.

^{2b} s. FR XIII, 50/52, S. 87 f.

gezeigt, wie sehr Baecks Denken um das »Jüdische« in Jesu kreist, aber »schon bald« führte eben der Weg von diesem Judentum ab, wobei hier offen bleiben kann, inwieweit sich hinter hellenistischen Termini noch jüdische Diasporagedanken verbergen mögen. Es ist den bisher erwähnten jüdischen Autoren gemeinsam, daß sie noch keine Kenntnis von der modernen formgeschichtlichen Forschung haben, und daß dadurch zwar ein in gewisser Weise unhistorisches Bild von den Evangelien entstanden ist, andererseits jedoch eine viel intimere Kenntnis und ein Erfühlen von Jesu Persönlichkeit erreicht wurde, was denen verwehrt bleibt, welche den neutestamentlichen Text atomisieren. Eine solche Bemerkung bedeutet kein Bekenntnis zum Fundamentalismus und zur Unwissenschaftlichkeit. Es ist jedoch eine Tatsache, daß jüdische Gelehrte – teilweise ohne das moderne wissenschaftliche Rüstzeug – einen Jesus erspürt haben, von dem wir nicht wissen können, ob er der Wirklichkeit genauso entsprochen hat, der aber ein jüdisches Gepräge trägt, das man vielleicht nur von innen erfassen kann.

Weit bekannter als Baecks Bücher sind einem weiteren christlichen Publikum die Werke *Martin Bubers* geworden. Gilt Buber doch, zumal im deutschen Sprachgebiet, als der authentische Deuter des Judentums, und es hatte sich so die paradoxe Situation ergeben, daß Bubers Ruhm auf dem Umweg über Deutschland zurück nach Israel gekommen war, so daß die Menschen dort erst allmählich merkten, wer in ihrer Mitte lebte. Das, was man gewöhnlich von Bubers Beziehung zum Evangelium weiß, ist weithin ein Mißverständnis. Einige Sätze aus dem Buche »Zwei Glaubensweisen« (1950)³ haben viele Christen dazu geführt, Buber in unmittelbarer Nähe evangelischen Denkens anzusiedeln, wobei freilich *Buber* diesem Mißverständnis Vorstoß geleistet hat.^{3a} Diese Sätze lauten: »Jesus habe ich von Jugend auf als meinen großen Bruder empfunden. Daß die Christenheit ihn als Gott und Erlöser angesehen hat und ansieht, ist mir immer als eine Tatsache von höchstem Ernst erschienen, die ich um seiner und um meiner willen zu begreifen suchen muß . . . Mein eigenes brüderlich aufgeschlossenes Verhältnis zu ihm ist immer stärker und reiner geworden, und ich sehe ihn heute mit stärkerem und reinerem Blicke als je. Gewisser als je ist es mir, daß ihm ein großer Platz in der Glaubensgeschichte Israels zukommt und daß dieser Platz durch keine der üblichen Kategorien umschrieben werden kann« (S. 11 f.). Der Terminus vom »großen Bruder« hat manche Christen verleitet, anzunehmen, Buber befände sich vielleicht schon auf dem Wege zum Christentum. In den von *Werner Kraft* herausgegebenen Gesprächen mit *Martin Buber* (1966, S. 115 f.) aber heißt es: »Und auch Jesus habe geglaubt, daß das Himmelreich sich mit der Erde berühren würde, und Paulus habe gelehrt, daß es schon da sei. Darauf sagte ich, dann sei doch eigentlich das Christentum gescheitert. Er bejahte es, unter Hinweis auf das Buch, daß er darüber geschrieben habe: Zwei Glaubensweisen. Ich wende ein, daß er es doch so schroff in dem Buch nicht ausgedrückt habe. Er bejaht es, aber das hätte er den Christen nicht zumuten können . . .« In einem etwa zur gleichen Zeit wie das Buch von *Kraft* erschienenen Werk von *Schalom Ben-Chorin*: *Zwiesprache* mit *Martin Buber* (1966) findet sich eine eben-

falls recht charakteristische Äußerung (S. 181 f.): »Die Beziehung Bubers zu Jesus geht über das Gehör. Buber erklärte, daß er über den historischen Jesus wenig wisse, da die Evangelien eben keine Biographien seien, daß ihm aber einzelne Sprüche Jesu durchs Gehör so tief ins Herz gedrungen seien, daß er die Echtheit des sprechenden Menschen . . . unverkennbar spüre. Von den messianischen Gestalten der jüdischen Geschichte . . . ist Jesus die erhabenste, die großartigste, aber der Messias ist er nicht . . . Die Welt blieb auch nach ihm unerlöst, und wir spüren, wie diese Unerlöstheit uns direkt in die Poren dringt. Inmitten einer unerlösten Welt mit einer erlösten Einzelseele herumzulaufen . . . lehnen wir ab . . . Während die offiziellen Kirchen noch an der Gottheit Jesu im Sinne des trinitarischen Dogmas festhielten, gebe es heute weite Kreise im Christentum, die unsere menschliche Sicht Jesu zu teilen begännen.«

Bubers Auffassung vom Christentum, wie sie etwa in den »Zwei Glaubensweisen« zum Ausdruck kommt, hat auf christlicher Seite natürlich Widerspruch erfahren. Eine der wichtigsten christlichen Antworten ist *Hans Urs von Balthasars* Buch »Einsame Zwiesprache« (1958).⁴ *Balthasar* versucht, Buber eine Fehlinterpretation der christlichen Eschatologie nachzuweisen. Buber anerkennt, daß ein Jude, auf das Jüdische reflektierend, darin die kommenden Elemente des Christlichen findet, zweitens: daß es eine Entwicklung innerhalb des Jüdischen auf das Christliche hin gibt, drittens: daß das Christliche als solches ein Neuansatz ist, der sich nicht einfach aus dem Jüdischen ergibt, daß also der Jude, dieses Neue sehend, es nicht als das Eigene, sondern als Fremdes empfindet. Aber diese Elemente, so meint *Balthasar*, könnten sich ihm nicht zusammenschließen zu der historischen Wahrheitsstruktur von Verheißung und Erfüllung . . . So ist für Buber das Jüdische in seinem Prinzip zwar das Prophetische, aber nicht als Prophetisches auf die Erfüllung Christi hin, sondern in sich selber als absolute Unruhe ruhender Prophetismus.

Buber hat in seinem Buch von den »Zwei Glaubensweisen« die hebräische EMUNA, das absolute Vertrauen in Gott, der griechischen *pistis*, dem Fürwahrhalten von Glaubenssätzen, gegenübergestellt. Der Glaube Jesu wird als der höchste Ausdruck jüdischer Glaubenshaltung dargestellt, *pistis* hingegen ist dem Judentum wesensfremd.

Wenn *Martin Buber* das Neue Testament nicht als kritischer Wissenschaftler betrachtete, sondern durch das Medium seiner einzigartigen Persönlichkeit, seines intuitiven Erfassens, seines literarischen Stilgefühls, seines jüdischen Ahnens und Tastens, aus innerer Verbundenheit und Nähe, so naht sich der Erlanger Religionshistoriker *Hans Joachim Schoeps* den neutestamentlichen Quellen als Religionswissenschaftler, der mit dem ihm zu Gebote stehenden Rüstzeug erfahren will, was die Texte aussagen, erkennen, was Jesus gesagt und getan hat und was ihm widerfahren ist. *Schoeps* meint, es lasse sich ein Eindruck von Jesus aus den Spiegelungen gewinnen, die sein Bild hinterlassen hat; man könne daher durchaus den Jesus der synoptischen Evangelien, den der paulinischen Briefe und den der johanneischen Literatur plastisch machen. Und schließlich sei es möglich, die Umformung des historischen Jesus in den kerygmatischen Christus, wie diese aus zwingendem Bedürfnis der nachapostolischen Gemeinde erfolgte, zu beschreiben, eine Gemeinde, die

³ s. FR III, 10/11, S. 18 ff.

^{3a} Vgl. dazu auch G. Scholem: *Martin Bubers Auffassung des Judentums*. In: *Judaica* 2. Bibliothek Suhrkamp Nr. 263. S. 133 ff. Frankfurt 1970.

⁴ s. FR XI, 41/44, S. 100 f.

mit der Verzögerung der Parusie Christi fertigwerden mußte.

Gegenüber *Leo Baeck* und *Martin Buber* ist bei Schoeps nun festzustellen, daß er keinen Jesus »von innen her beschreibend« im Sinne hat, sondern Schoeps behandelt neutestamentliche Probleme als jemand, der sich bemüht, die Vorurteile, welche viele christliche Kollegen dem nachbiblischen Judentum entgegenbringen, zu vermeiden. Es hatte sich ja eine ganze Pseudowissenschaft gebildet, die sich mit einem Phänomen beschäftigte, das es gar nicht gab: das »Spätjudentum«. Damit bezeichnete man die nach Abschluß des alttestamentlichen Kanon entstandene rabbinische Literatur, von der man eigentlich meist nur Brocken kannte, und von der man behauptete, sie sei ein minderwertiges Abfallprodukt eines einst auf der Höhe prophetischen Denkens gewesenen Israel, welches durch ein neurotisches Gesetzesverständnis auf Abwege geraten sei, und es geflissentlich vermieden habe, sich seiner wahren Bestimmung zuzuwenden. Diese hätte darin bestanden, seinen in Jesus aufgetretenen Messias anzunehmen. Erst allmählich hat sich nun das Wissen durchgesetzt, und es ist vom angloamerikanischen Bereich auch ins deutsche Sprachgebiet gedrungen, daß das nachbiblische Judentum ein ungemein vielgestaltiges und reiches Geistesleben hervorgebracht hat, welches alle Bereiche religiösen Denkens erfaßt: Gesetzliches und Eschatologisches, Mystik und Rationalismus, Prophetisches und weisungsgebundene Durchdringung des Alltags mit religiösem Gut. So versucht man nun, diese Fülle an Material auch für die neutestamentliche Wissenschaft nutzbar zu machen, um auf diese Weise den Hintergrund zu beleuchten, auf dem das in den Evangelien berichtete Geschehen sich zutrug. Dabei kommt es weniger darauf an, sich einer Jagd auf sogenannte Parallelen hinzugeben, sondern in religionsgeschichtlicher, philologischer und historischer Kleinarbeit in den Geist der Quellen einzudringen, um zu verstehen, aus welchen Voraussetzungen heraus sie entstanden sind, und was wirklich in diesen Texten steht, nicht was moderne Theologen wünschen, daß darin stünde.

Schoeps möchte gerade als Jude der inneren Zensur entgegengehen, welche sich unbewußt bei christlichen Wissenschaftlern – wie er meint – einstellt. Wer durch diese Bindungen nicht behindert sei, könne auch gefährliche Gedankengänge zu Ende denken. Was Schoeps anstrebt, ist ein Verstehen. Das hat er in einer Reihe von Aufsätzen unternommen, ferner in seinem Buch über Paulus (1959). Diese religionsgeschichtlichen Studien von *H. J. Schoeps* sind anregend und behandeln Einzelprobleme: Jesus und das jüdische Gesetz, Umwandlung des historischen Jesus in den kerygmatischen Christus (vgl. Studien zur unbekannten Religions- und Geistesgeschichte 1963), ferner liegt das eigentliche Arbeitsgebiet von Schoeps im Bereiche der Erforschung der Geschichte des Judentums⁵ mit seiner freilich problematischen Quellenlage. Hier hat Schoeps Neuland erschlossen und der Wissenschaft wertvolle Anregungen vermittelt. Daß er sich gerade dieses Arbeitsgebiet wählte, hängt sicher nicht allein damit zusammen, weil hier noch viel zu tun ist, sondern auch mit der Tatsache, daß im Judentum eine Jesus-Tradition bewahrt wurde, welche zwar in ihm auch den Messias sah, aber ohne Gottessohnschaft, Präexistenz und Jungfrauengeburt, ohne heidenchristliche Mehrheitsbeschlüsse über die Abschaffung des Gesetzes und der Beschneidung.

⁵ s. FR II, 5 6, S. 24.

Eine Einleitung ins Neue Testament gibt es, soweit wir sehen, nur von einem einzigen Juden. Sie stammt aus der Feder von *Samuel Sandmel*, »A Jewish Understanding of the New Testament« (1956). Sandmel lehrt am Hebrew Union College in Cincinnati, ein Institut, das Reformrabbinder ausbildet. Die Absicht des Verfassers mit diesem Buch ist, dem amerikanischen Juden das Neue Testament nahezubringen, wobei versucht werden soll, die Dinge wissenschaftlich darzustellen, nicht von einem religiösen Standpunkt aus eine Deutung zu bieten. Dies hat sich um so mehr aufgedrängt, als Sandmel, ein bewußter amerikanischer Jude, seiner jüdischen Mitwelt dartun will, was der christliche Nachbar glaubt. Für Juden, so meint Sandmel, kann das Neue Testament kein heiliges Buch sein. Aber die heilige Schrift anderer vermag uns zu erleuchten und unseren Horizont zu erweitern, uns neue Perspektiven für unseren eigenen Glauben zu geben. »Das Neue Testament, obwohl es nicht zu uns gehört, steht uns näher als jedes andere heilige Schrifttum, das nicht das unsere ist. Freilich ist es Teil eines uns wertvollen Vermächtnisses. Für amerikanische Juden ist das Neue Testament die Heilige Schrift unserer Nachbarn, und glücklicherweise unserer Mitbürger und Freunde.« In diesen Sätzen bekommen wir einen gewissen Eindruck von der demokratischen, pluralistischen amerikanischen Gesellschaft, wo, zumindest als Sandmel sein Buch verfaßte, noch auf dem Universitätscampus ein freundliches Klima herrschte und die Wissensbereitschaft vieler Juden vorhanden war, sich über das Neue Testament zu informieren. Die emotionalen Hemmungen dem Neuen Testament gegenüber sind hier bei jüngeren Menschen geringer, als das in Europa der Fall zu sein pflegt. Man möchte wissen, was an der Sache ist, und zu diesem Zweck hat Sandmel sein Buch geschrieben. Es reflektierte zugleich eine typische liberale Geisteshaltung, wie sie überhaupt häufig amerikanischen Intellektuellen zu eigen ist.

In einem neueren Buch »We Jews and Jesus« (1965) ist Sandmel auf das neutestamentliche Problem zurückgekommen. (Übrigens hatte er bereits vorher ein Buch mit dem Titel »The Genius of Paulus« [1958] verfaßt.) Daraus geht hervor, wie stark die wissenschaftliche Arbeit dieses amerikanischen Gelehrten um das Neue Testament kreist. In seinem Buche über »Wir Juden und Jesus« stellt Sandmel die folgenden Forderungen auf, wie ein heutiger Jude sich zum Jesusproblem verhalten soll: Er hat 1. zur Kenntnis zu nehmen, was das traditionelle Christentum von Jesus denkt, 2. was die moderne Wissenschaft über ihn lehrt, 3. was moderne jüdische Gelehrte auf Grund ihrer historischen Studien darüber geäußert haben, 4. was das Wesen des Judentums ist, und wie Jesus in diesen traditionellen jüdischen Rahmen und in das Judentum von heute paßt. Das ist der Aufriß seines Buches. Sandmels eigene Auffassung von Jesus läßt sich etwa so zusammenfassen: Jesus hatte Führeigenschaften, er war ferner eine Art Lehrer. Jesus glaubte, das Ende der Welt sei angebrochen und er sei der Messias. In seinen Lehren ist keine besondere Originalität zu entdecken. Die Einzigartigkeit Jesu liegt nicht in einzelnen Besonderheiten, sondern in der Kombination, in der Gesamtheit seines Wesens. Alles das zusammen, also der Lehrer, der Jude, der Führer von Menschen, machen das Besondere aus. Das aber bedeutet nicht, Sandmel könne eine besondere Beziehung zu ihm gewinnen, die über die Bewunderung anderer großer Persönlichkeiten hinausginge. Jesus ist daher für den modernen Juden

kein Inhalt der Religion, die erst durch ihn erfüllt würde, sondern Teil der Kultur, zu der sich Juden in der westlichen Welt zugehörig fühlen, und die durch das Christentum entscheidend geprägt worden ist. Juden lesen das Neue Testament als Literatur, und Juden werden Mühe haben, sich mit dem tendenziösen Charakter mancher neutestamentlicher Äußerungen über die Juden zu beschäftigen. Als ein Buch, das die neutestamentlichen Probleme umreißt und die Situation darstellt, in der sich ein Jude gegenüber dem Neuen Testament findet, ist das Buch von Sandmel recht erhellend.

Ein Werk, das besonders in Frankreich Geschichte gemacht hat, ist das des Franzosen *Jules Isaac* »Jesus und Israel«, im Jahre 1943 im besetzten Frankreich mit Herzblut geschrieben und der ermordeten Familie des Autors gewidmet. Das Buch erschien im Jahre 1968 nun auch in deutscher Übersetzung⁶. Jesus war nach Meinung Isaac's ein sich im Rahmen des traditionellen Judentums bewegendes Jude; das Evangelium ist reinste semitische Überlieferung Palästinas. Freilich enthält diese bereits eine antijüdische Polemik. Das jüdische Volk hat nach Auffassung Isaac's Jesus nicht zurückgestoßen, vielmehr hat sich Jesus ihm nur kaum gezeigt, da die meisten Juden ja bereits in der Diaspora lebten. Das Buch von Isaac ist bewußt apologetisch gehalten, es dient aber wie kaum ein anderes dazu, Christen vor einem Antijudaismus zu bewahren und einzusehen, wohin eine anti-jüdische Polemik – selbst wenn sie in pseudo-theologischen Gewändern einherschreitet – schließlich führt: Schnurgerade nach Auschwitz, denn der barbarische Judenhaß der Nationalsozialisten wäre undenkbar ohne die vorangegangene, Jahrhunderte alte Judenfeindschaft der Kirchen, welche durch den Nationalsozialismus nur säkularisiert, noch mehr vergrößert und als Deckmantel zur Ausraubung und Ermordung von Juden verwendet werden konnte. Für den Christen ist das Buch von *Jules Isaac* ein einzigartiges menschliches Zeugnis, mit welchen Gedanken ein moderner, gebildeter Jude die Evangelien liest, ein Jude, der weitgehend ohne wissenschaftlichen Apparat an die evangelischen Texte herantritt. Das Buch bietet daher dem christlichen Leser das, was er eigentlich sonst nirgends findet, weder bei solchen Juden wie *Baeck* und *Buber*, die Jesus aus dem Innern des Judentums interpretieren, noch bei Schoeps und Sandmel, die mit modernen wissenschaftlichen Kategorien an die Evangelien herantreten. *Jules Isaac* hat in seinem Buche »Jesus und Israel« die Assoziationen eines modernen Juden niedergelegt, die ihm angesichts der Evangelien aufsteigen, und das – so scheint mir – trennt Juden und Christen fast noch mehr als die Frage, ob dieser Jesus nun der Christus gewesen sei oder nicht. Denn Juden lesen ja das Neue Testament nicht nur in seinem Kontext, sondern mit diesem Buch zusammen haben sie die ganze Kirchengeschichte gegenwärtig, die fast zu allen Zeiten eine Kampfgeschichte gegen Juden und Judentum gewesen ist. Genau davon gibt *Jules Isaac* ein erschreckendes Bild, und so kann ein Christ aus diesem Buche mehr über die jüdische Seele lernen, als aus manchem streng wissenschaftlichen Folianten.

Wie sehr Juden heute in der neutestamentlichen Wissenschaft zu Hause sind und Stellung zu schwierigen Einzelproblemen nehmen, zeigt das 1961 in Berlin im Verlage Walter de Gruyter erschienene Buch von *Paul Winter* »The Trial of Jesus«. Es ist trotz des Werkes des katholi-

schen Gelehrten *Blinzler*^{6a}, der das gleiche Thema behandelt, grundlegend für die Fragen des Prozesses Jesu geworden.⁷ Winter kommt das Verdienst zu, die formgeschichtliche Methode umsichtig auf die Problematik des Prozesses Jesu angewandt zu haben, und er zeigt den Tendenzcharakter der verschiedenen, sich widersprechenden Berichte, die von Markus erst etwa 40 Jahre nach den Ereignissen verfaßt worden sind. Innerkirchliche Auseinandersetzungen über die Bedeutung der Person Jesu, Auseinandersetzungen mit Außenstehenden, Diskussionen mit Freund und Feind, sind in die Darstellung des Lebens Jesu eingedrungen. Das Bedürfnis, die staatlichen römischen Behörden zur Duldung der freien Religionsausübung christlicher Gemeinden zu bewegen, hat gerade bei der Ausgestaltung der evangelischen Prozeßberichte mitgewirkt. Der Prozeß Jesu wird daher von allen Evangelisten zum Anlaß genommen, um mit Rom zu plädieren. Eine Gerichtsverhandlung vor dem Synhedrion hat nicht stattgefunden, sondern nur ein Verhör, nach dessen Abschluß Jesus dem Pilatus überwiesen wurde. Aus politischen Gründen hat Pilatus Jesus beseitigt, wobei auch gewisse jüdische Kreise behilflich waren, so der sadduzäische Hohepriester und sein Anhang. Jesus wurde als Aufständischer verhaftet und als Kronprätendent verurteilt, ein Amt, das dem Verständnis des Pilatus zugänglich war, während er von religiös jüdischen Problemen – etwa dem religiösen Gehalt der Messiaserwartung – nichts verstand. Das Bemühen aller Evangelisten, zu verschweigen, daß es Roms Statthalter war, der Jesus zum Kreuzestod verurteilte, findet seine Erklärung in der Notlage, in der sich die Kirche spätestens seit Nero befand. Hätten Juden Jesus verurteilt, so wäre der Tod durch Steinigung, nicht durch Kreuzigung erfolgt.

Zwei Bücher seien schließlich hier noch erwähnt, die beide von Israelis stammen: *Schalom Ben-Chorin* nennt sein Buch »Jesus Bruder Jesus, der Nazarener in jüdischer Sicht« (1967). Der Verfasser versteht es, in lebendiger Weise den jüdischen Hintergrund, die zeitgeschichtliche Situation und den Sitz im Leben des evangelischen Geschehens darzustellen. Jesus, so meint der Autor, gehörte zu denen, die in eine eschatologische Aufbruchstimmung geraten waren, kein Prophet, sondern ein Wanderprediger, der in innerer Opposition zum »Establishment« stand, zu den herrsch- und machtsüchtigen priesterlichen Sadduzäern, zu den das ganze Leben regulierenden Pharisäern, zu den aus der Wirklichkeit sich zurückziehenden Essenern, zu den herodianischen Assimilanten, zu den römischen Besatzern. Für *Ben-Chorin* ist das Neue Testament zwar keine Heilige Schrift der Juden, wohl aber Urkunde jüdischer Glaubensgeschichte. Der unbestreitbare Reiz dieses Buches liegt in der Kenntnis des Lokalkolorites sowie der hebräischen Sprache; so ist etwa eine Schilderung der Sedernacht besonders für den christlichen Leser erhellend.

Zuletzt sei auf ein kürzlich veröffentlichtes Buch hingewiesen. Es stammt von *David Flusser*, dem Professor für Religionsgeschichte an der Hebräischen Universität in Jerusalem: »Jesus in Selbstzeugnissen und Bilddokumenten«, Rowohlt, Mai 1968.⁸

Für Flusser ist es möglich, eine Jesus-Biographie zu schreiben, denn in den drei synoptischen Evangelien erscheint Jesus als Wundertäter und Prediger, wobei die Wunderlegenden nicht erst kerygmatische Verkündigung

^{6a} s. u. S. 100.

⁷ s. FR XIII, 50/52, S. 18 f.

⁸ s. FR XX, 73/76, S. 106 f. [Anm. 6^a–8 d. Red. d. FR.]

⁶ s. u. S. 127 ff.

des Glaubens an den erhöhten Herrn seien. Daß aber heute ausgerechnet ein israelischer Jude die Jesus-Biographie in einer weit verbreiteten Reihe von Bildmonographien schreiben kann, selbst wenn diese nicht in einem evangelischen oder katholischen Verlag erscheint, ist schon eine erhebliche Wandlung. Und es ist ausgerechnet ein Jude, der sich der heute weithin anerkannten formgeschichtlichen Forschung entgegenstellt, um auf Grund des jüdischen Belegmaterials ein plastisches Bild Jesu zu gewinnen. Flusser ist der Meinung, Jesus habe sich mehr und mehr davon überzeugt, selbst der kommende Menschensohn zu sein. Er hätte gefühlt, der Erwählte Gottes, sein Knecht, zu sein. Gerade dieses Hoheitsgefühl konnte bei ihm dazu führen, sich offenbar am Ende gerade mit dem Menschensohn gleichzusetzen. Das Buch des Israeli Flusser zeigt ohne weiteres, daß es im Jahre 1968 eine Selbstverständlichkeit geworden ist, ein Buch eines Juden über Jesus zu lesen. Als *Josef Klausner* vor etwas mehr als einer Generation sein Buch vorlegte, war das noch eine kleine Sensation und wurde – wie wir sahen – von jüdischer Seite mit einiger Skepsis und teilweiser Ablehnung begleitet. Heute ist die Situation umgekehrt: Jeder jüdische Religionshistoriker wird sich notwendigerweise mit dem Neuen Testament beschäftigen müssen, wenn er die Periode der Spätantike zu behandeln hat. Ein Ausweichen vor diesem Thema findet also nicht mehr statt. Das wird etwa bei Sammelbänden deutlich, wenn katholische, jüdische und protestantische Gelehrte miteinander um das Verständnis der alten Quellen ringen. Eines der letzten Zeugnisse dafür ist der Band »Antijudaismus im Neuen Testament« (1967), herausgegeben vom Dominikanerpater *Eckert*, vom Rabbiner *Levinson* und vom evangelischen Studien-

tenpfarrer *Stöhr*.⁹ Die jüdischen Mitarbeiter *Flusser*, *Winter*, *Ehrlich* unterscheiden sich in ihren Beiträgen nicht von den katholischen und protestantischen Kollegen, nur weil sie Juden sind. Derartige gemeinsame Studien kennzeichnen die neue Situation, wie diese seit nun etwa zehn Jahren herrscht.

Wir haben uns hier darauf beschränkt, die Auffassungen jüdischer Wissenschaftler zu erwähnen, eine Bibliographie vorzulegen, in welcher Weise Juden sich mit den Evangelien beschäftigen. Wir haben, um das Thema nicht unnötig auszuweiten, nicht Dichter behandelt, die ebenfalls Bücher über neutestamentliche Themen verfaßt haben: Drei von ihnen sollen hier wenigstens genannt werden: *Schalom Asch*, *Max Brod* und *Franz Werfel*.

Die vorurteilslose Beschäftigung von Juden mit Jesus zeigt eines nicht: Daß sich die Juden auf dem Wege zum Christentum befinden. Etwas anderes freilich läßt sich sagen: Die gegenseitigen Hemmungen zwischen Christen und Juden beginnen zu schwinden. Der Preis dafür allerdings war sehr hoch, und ich brauche ihn wohl hier nicht ausdrücklich zu erwähnen. Christen sind bis ins Mark erschüttert worden und suchen nach ihren Wurzeln. Dabei entdecken sie nun auch das Judentum. Juden bleiben von der Entdeckung ihrer christlichen Mitbürger nicht unberührt, und beide gemeinsam suchen in den alten religiösen Quellen, ob es Wege gibt, diese Welt ein wenig menschlicher zu gestalten, und ob die Menschen aus den alten Büchern uns etwas zu sagen haben, uns in unserer Existenz heute ansprechen, so daß wir ihre Botschaft in unserer veränderten, modernen Welt miteinander zu verwirklichen vermögen.

⁹ s. FR XIX, 69 72, S. 122 f.

11 Probleme der Ahndung nationalsozialistischer Gewaltverbrechen

Vortrag von Amtsgerichtsrat Robert Wagner, Darmstadt, gehalten im Herbst 1969 in Zürich und Basel.¹

Diese Vortagsreise von Amtsgerichtsrat Wagner – einer der Richter im Darmstädter Kriegsverbrecherprozeß gegen Funktionäre des »Sonderkommandos 4a« als für die Ermordung der Juden von Kiew bei Babij Jar Mitverantwortliche – wurde durch Dr. *Benjamin Sagalowitz*, langjähriger Leiter der Pressestelle des Schweizerischen Israelitischen Gemeindebundes, in die Wege geleitet und im wesentlichen organisiert. Dr. Sagalowitz ist im Juni 1970, einen Tag nach seinem 69. Geburtstag einem Herzschlag erlegen. Hierzu schreibt uns *Amtsgerichtsrat Wagner*:

»Dr. Benjamin Sagalowitz lebt nicht mehr. Es ist kaum zu fassen, daß dieser so lebendige, rege und nach allen Geistesrichtungen aufgeschlossene Mann nicht mehr unter uns weilt. Ich sehe ihn vor mir im Schwurgerichtssaal. Während eines sich weit über ein Jahr erstreckenden NSG-Prozesses unternahm er stets die weite Reise, wenn es um Kernfragen ging. Er folgte dem Prozeßablauf als Journalist wie auch als Historiker. Seine Berichterstattung rang nach Gerechtigkeit und Wahrheit, nicht nach Vergeltung. Er spürte und ahnte durch seine zeitgeschichtlichen Studien wie auch durch das Verfolgen so mancher anderer Prozesse etwas von der unermesslichen Tragik, in die viele Menschen in der Ara des Nationalsozialismus verstrickt waren.

¹ Sowie im Winter 69/70 auch in Darmstadt.
[Anm. 1–10 d. Red. d. FR.]

Ein Jahr später, im Herbst 1969, begegneten wir uns wieder. Dr. Sagalowitz, der sonst auch so heitere, ausgeglichene und deshalb ausgleichende Mann litt schwer unter dem Tod seines Bruders, der gerade in diesen Tagen zur letzten Ruhe getragen wurde. Trotz dieser Last ließ Benjamin Sagalowitz nach allen seinen Vorbereitungen für diese Abende es sich nicht nehmen, mich in seinen Züricher Freundeskreis einzuführen. Vor und während meines Vortrages schien er wieder der Alte zu sein. Er war völlig erfaßt von dem Problem, das uns an diesem Abend bewegte. Darüber vergaß er sein seelisches und körperliches Leid. Er nahm »mit der ganzen Fülle seines Wesens« Anteil an den Fragen, die ihm nach 1945 Lebensinhalt und -aufgabe geworden waren.

Mögen seine Freunde in seinem unbestechlichen, aufrechten Geist der Achtung vor dem Nächsten und der Liebe aller Menschen zueinander weiterarbeiten.«

Dem »Israelitischen Wochenblatt der Schweiz«² entnehmen wir die folgenden Daten: »Dr. Sagalowitz entstammte einer angesehenen Familie aus Witebsk, er verkörperte beste russisch-jüdische Tradition in Haltung und Kultur. Er war früh nach Deutschland und dann in die Schweiz gekommen, wo er die Schulen und die Universität besuchte. Nach dem Studium der Rechte wandte er sich dem politischen Journalismus zu... Seine Vertrauenswürdigkeit führte auch dazu,

² (Jg. 70 Nr. 24). Zürich, 12. 6. 1970, S. 7 ff.

daß während des Krieges eine deutsche Persönlichkeit gerade ihm die Informationen über die genauen Vernichtungspläne für die Juden zur Weitergabe an die Alliierten übergab³, eine Aufgabe, die für ihn eine Gewissensentscheidung erforderte. Er mußte, um die Weiterleitung an Roosevelt sicherzustellen, einer amerikanischen Stelle in der Schweiz seine Quelle angeben, die er andererseits nicht ohne Not gefährden wollte. Seine Zuverlässigkeit setzte dann auch nach dem Kriege Professor Carl Ludwig in die Lage, sich bei der Ausarbeitung des vom Bundesrat in Auftrag gegebenen Berichtes über die Flüchtlingspolitik auf Dr. Sagalowitz als unentbehrlichen Helfer und auf das von diesem zusammengetragene Material als wesentliche Grundlage zu stützen. Das von ihm aufgebaute zeitgeschichtliche Archiv bleibt auch weiterhin von hohem und erhaltungswürdigem Wert...²

Im Sinne von Dr. Sagalowitz, »der ... am Zeitgeschehen teilnahm

Herr Präsident,
meine sehr verehrten Damen und Herren!

Ich habe die Ehre, hier heute über ein Thema sprechen zu dürfen, das weder in der Bundesrepublik noch in anderen Ländern sehr populär ist. In Deutschland deshalb nicht, weil meist ein dumpfes Unbehagen herrscht, wenn es um die Judenfrage geht. Selbst dort, wo man sich innerlich echt von der Vergangenheit abgewendet hat, werden oft alte Vorurteile wieder hervorgeholt. So sucht man das eigene schlechte Gewissen zu beschwichtigen.

In den von Deutschland zwischen 1939 und 1945 besetzten Ländern, in England, in den USA, sowie in dem neutralen Ausland, bestand in der Öffentlichkeit zwar viele Jahre der dringende Wunsch nach Vergeltung, manchmal auch nach Rache. Je länger wir uns allerdings vom Ende des Zweiten Weltkrieges entfernen, desto mehr verstummen diese Stimmen, gewiß auch deshalb, weil man erneut an dem ehrlichen Willen der Deutschen zu zweifeln begann, daß sie innerhalb ihrer Grenzen für eine Reinigung zu sorgen bereit seien. Man wirft unserer Gesellschaft in Deutschland vor, sie sei nicht in der Lage, ihre eigene Vergangenheit selbständig zu bewältigen. Von dieser unsagbar schweren Bürde – das konzidiert uns Deutschen heute der unbefangene Beobachter aus dem Ausland – und ihrer Auseinandersetzung mit ihr will ich zu Ihnen sprechen.

Probleme der Aburteilung nationalsozialistischer Gewaltverbrechen! Eine Fülle von Fragen ergibt sich aus diesem Thema. Politische Vorfragen – unermesslich schweres menschliches Leid und Schicksal, man könnte gut und gern damit eine Vortragsreihe ausfüllen, ohne daß man damit den Anspruch auf Vollständigkeit erheben

und dieses von seinem Posten aus als kämpferischer Mensch mitgestaltete...², möge das dankbare Gedenken an ihn im Zusammenhang des Vortrages an dieser Stelle im FR stehen. Auch mir sind meine wenigen persönlichen Begegnungen mit ihm unvergeßlich. Ich begegnete ihm erstmals anläßlich einer Fahrt nach Zürich, als ich Anfang der fünfziger Jahre Dr. Baeck bei einem seiner Besuche dort aufsuchte; damals, als man aus Deutschland kommend noch Hilfe brauchte, so holte Dr. Sagalowitz mich vom Bahnhof ab und führte mich in sein Büro des Israelitischen Gemeindebundes.

Die den Vortrag einführenden Worte von Professor Dr. K. S. Bader, »daß trotz aller Schwierigkeiten der Wahrheitsfindung versucht werden müsse, die Zeit der Völkervernichtung gerade auch auf dem Wege über die Strafverfolgung neu zu beleuchten«, sind zugleich bezeichnend für Dr. Sagalowitz selbst und für den Kampf für die Gerechtigkeit, der er immer zu dienen bereit war.

Gertrud Luckner

könnte. Deshalb bitte ich um Ihr Verständnis dafür, daß ich mich heute auf die Beantwortung einzelner, mir besonders dringlich erscheinender Fragen beschränke. Diese sollen – so hoffe ich – Ihnen einen Einblick in diese schwierige Materie geben. Vielleicht dient mein Referat aber auch zu Ihrer Anregung, die Probleme später weiter in die Tiefe zu verfolgen. Möglicherweise ergibt sich aber auch schon hier eine Diskussion, die die Basis dafür bieten könnte, weitere von mir nicht behandelte Fragen anklingen zu lassen. Dies soll in erster Linie für die rein rechtlichen Probleme gelten. Sie sind so vielgestaltig, daß auch nur eine einzige Frage davon hier nicht annähernd ausreichend erörtert werden kann. Lassen Sie mich deshalb mit dem Wort eines deutschen Richters beginnen, nämlich des Chef-Präsidenten des OLG Stuttgart, der einmal gesagt hat:

»Die wirklich wichtigen Fragen, die uns die Kriminalität stellt, sind keine Rechtsfragen. Leider werden sie bei uns überwiegend juristisch behandelt.«

Unter dieses Leitwort habe ich meinen Vortrag gestellt. Halten wir zunächst einmal fest, daß es sich bei der Verfolgung der NSG.-Verbrechen nicht um sogenannte »Politische Justiz« oder um »Politische Strafprozesse« handelt. Denn in den NSG.-Prozessen werden das Stgb., die Strafprozeßordnung und ihre Nebengesetze nicht zu politischen Zwecken, d. h. zu Zwecken der Festigung oder Neuschaffung von Machtpositionen oder politischen Standorten benutzt. Es geht in den NSG.-Prozessen nicht darum, daß »Sieger« die »Besiegten« wegen ihrer politischen Handlungen zur Verantwortung ziehen. Es geht vielmehr um die Ahndung von Taten, die in jeder Rechtsordnung, die diesen Namen verdient, Verbrechen

³ Dazu veröffentlichte die Jüdische Rundschau »Maccabi« (29/26), Basel, 26. 6. 1970, den folgenden Brief an die Redaktion:

Lieber Herr Blum!

Zu dem würdigen und schönen Nachruf anläßlich des Todes meines Freundes Benjamin Sagalowitz darf ich noch folgendes zufügen:

Benjamin Sagalowitz hat sich große Verdienste im Laufe der Nürnberger Prozesse erworben. Sein sachverständiger Rat hat in vielen Fällen den Nachweis ermöglicht, daß die Lügen der Angeklagten, sie hätten von dem Holocaust nichts gewußt, entlarvt werden konnten.

In der Geschichte des Holocaust wird sein Name niemals vergessen werden: War er es doch, der bei der Übermittlung der ersten authentischen Nachrichten über die Durchführung der »Endlösung« im Sommer 1942 eine entscheidende Rolle spielte. Ein deutscher Industrieller, der mit höchsten militärischen Kreisen in Verbindung stand, war im Sommer 1942 zu seinem langjährigen Familienbekannten Benjamin Sagalowitz nach Zürich gefahren, um sein Gewissen zu erleichtern. Dieser Industrielle, dessen Name bis heute unbekannt ist – Sagalowitz hat das Geheimnis mit ins Grab genommen –, erklärte, er habe von authentischen und zuständigen Stellen die amtliche Gewiß-

heit über die Durchführung der bereits begonnenen Judenvernichtungen erfahren. Er fühle sich verpflichtet, dies der Welt bekanntzugeben. Sagalowitz möge aber seinen Namen geheimhalten. Dieser informierte sofort Dr. Gerhard Riegner, den Vertreter des World Jewish Congress in Genf. Riegner, Berliner Anwaltssohn und selbst Jurist, begann sofort mit energischen Schritten die Welt zu alarmieren. Mit Hilfe britischer und amerikanischer Diplomaten wurde die Schreckensnachricht an den damaligen Präsidenten des Jüdischen Weltkongresses, Stephan Wise, nach New York weitergegeben. Durch ihn erfuhr schließlich der Präsident D. Roosevelt von den Massenmorden. Leider verhielten sich bestimmte Kreise im State Department sehr zögernd und haben dadurch, wie aus der Literatur bekannt, viel Schuld auf sich geladen. Zur gleichen Zeit wurde Winston Churchill informiert und auch der Vatikan.

Der Name des deutschen Industriellen wurde, wie mir B. Sagalowitz noch vor seinem Tode erzählte, in einem geschlossenen Brief hinterlegt. Jahrelang war Sagalowitz zu bescheiden, um über diese historische Rolle zu berichten. Erst in den letzten Jahren hatte er mir darüber Einzelheiten erzählt. Einen Teil hat Kurt Grossmann in seinem neuen Buch »Emigration« wiedergegeben [a. a. O. S. 275 f. – Vgl. FR XXI, S. 122 f.].

Robert M. W. Kempner

waren und deshalb strafbar sind; nämlich um die Ahndung von Tötungen von Menschen in der Form von Mord oder Totschlag, bzw. der Beihilfe hierzu. Die §§ 211 und 212 des deutschen Strafgesetzbuches, die Mord oder Totschlag unter Strafe stellen, drohten auch in der NS-Zeit, genauso wie vorher und nachher, Höchststrafen an. Und es gab in der NS-Zeit auch keine Pflicht zum blinden Gehorsam weder für einen Beamten noch für einen Soldaten. Z. B. verbot § 7 des Deutschen Beamtengesetzes von 1937 dem Beamten, eine Anordnung seines Vorgesetzten zu befolgen, deren Ausführung für ihn erkennbar den Strafgesetzen zuwiderlief. § 47 des Militär-Strafgesetzbuches von 1940 machte zwar grundsätzlich den befehlenden Vorgesetzten allein verantwortlich, wenn durch die Ausführung eines Befehls ein Strafgesetz verletzt wurde, erklärte aber den gehorchenden Untergebenen zum strafbaren Teilnehmer, wenn ihm bekannt war, daß der Befehl eine Handlung betraf, die ein allgemeines Verbrechen – z. B. Mord oder Totschlag – bezweckte.

Daraus folgt, daß die Taten, mit denen wir uns in den NSG.-Prozessen beschäftigen, verfolgt und unter Umständen bestraft werden müssen wie in jedem normalen Strafprozeß nach dem Maß der individuellen Schuld. Selbst der NS-Staat und sein Regime konnten also nicht bestimmen, daß Mord gleich Recht ist. Die Verfahren mithin, die sich mit Massenvernichtungsaktionen befassen, d. h. Euthanasieverfahren, Strafverfahren gegen Angehörige von Vernichtungslagern sind also reine Kriminalprozesse. Von anderen Mordprozessen unterscheiden sie sich einmal durch den Umfang der strafbaren Taten, zum anderen dadurch, daß diese Taten von den höchsten staatlichen Würdenträgern gewünscht, teilweise sogar befohlen waren. Alle Massenvernichtungsaktionen im Zweiten Weltkrieg – soweit mir bekannt – wurden an wehrlosen, oft arglosen Opfern begangen, die den Tätern in aller Regel völlig ausgeliefert waren. Zwar erfolgten diese Tötungen meist im Krieg, aber dennoch völlig in seinem Schatten, nämlich nicht im Rahmen von Kampfhandlungen, sondern in der Regel weit hinter der Front, dort wo teilweise, fast möchte man sagen schon im Schutze der Genfer Konvention, Zivilverwaltungen eingesetzt waren, deren vornehmste Aufgabe es war, sich für Leben und Eigentum der Bewohner besetzter Gebiete einzusetzen. Die Maßnahmen gegen die »potentiellen Gegner« haben mit dem Kriegsgeschehen nichts zu tun. Sie erfolgten unter Ausnutzung des Krieges hinter der Front und gegen unbewaffnete Zivilisten. Hier trieb man eine Vielzahl dieser Menschen in den gewaltsamen Tod, ohne daß sich auch nur einer davon strafrechtlich oder auch kriegsrechtlich des geringsten Vergehens schuldig gemacht hätte.

Und doch sind diese Kriminalprozesse nicht Schwurgerichtsverfahren, wie wir sie üblicherweise bei Kapitalverbrechen erleben. Sie sind von besonderer Art, weil von ihnen eine politische Wirkung im Inland – wie auch im Ausland – ausgeht; »Im Namen des Volkes«, mit diesen Worten wird in der Bundesrepublik jede Urteilsverkündung eingeleitet. Gerade bei den Prozessen gegen Angeklagte in NSG.-Prozessen sollte diese Formel nicht nur eine das Urteil einleitende Redewendung sein. Mehr als sonst sollten Geschworene und Richter sich in diesen Verfahren bewußt sein, daß sie, stellvertretend und mit einem Mandat ihres Volkes ausgestattet, eine ungeheure Verantwortung tragen. Deshalb müssen aber auch gerade

hier Berufs- und Laienrichter vom ganzen Volk mit unterstützt werden. Tut das Volk das? Hilft das deutsche Volk seinen Richtern? Und wer ist das deutsche Volk? Die Bevölkerung der Bundesrepublik, oder gehören dazu auch die Einwohner der DDR? Oder vielleicht auch diejenigen des selbständigen österreichischen Staates? Es ist eine unwiderlegbare Tatsache, daß der Deutsche Bundestag seit vielen Jahren in jeder Weise bemüht ist, den geistigen Schutt, die Trümmer der vergangenen unseligen und gnadenlosen Epoche, die mit den Gewaltverbrechen der Nationalsozialisten zusammenhängen, zu beseitigen. Das hat der Bundestag nicht erst mit dem Gesetz vom 13. 4. 1965, mit dem die Verfolgung von im Jahre 1965 noch unbekannten NSG.-Verbrechen über das Jahr 1965 hinaus ermöglicht wurde, bewiesen, sondern der Bundestag hat auch jüngst gezeigt, daß er gewillt ist, diese Hypothek abzutragen, indem er die Strafverfolgungsfrist bei Tötungsdelikten von 20 auf 30 Jahre verlängert hat.⁴ Wenn ich sage, das hat der Deutsche Bundestag getan, so habe ich diese Formulierung ganz bewußt gewählt. Denn es waren und sind Abgeordnete aller Fraktionen der »Drei« im Bundestag vertretenen Parteien, die vor aller Welt bekannt haben: »Pater, peccavi,« laß auch mich diese Schuld abtragen. Ich darf Ihnen hier nur die Namen Dr. Ewald Bucher (FDP), Dr. Max Güde und Dr. Benda (CDU), Fritz Erler und Gerhard Jahn (SPD) nennen. Hiermit haben Sie aus der Breite des Gesamtbundesvolkes eine kleine Auslese derjenigen Volksvertreter, die uns Richtern die fast zu schwere Bürde erleichtert, die aber auch dem früheren feindlichen und dem neutralen Ausland mit aller Deutlichkeit zeigen, wir sind mitten drin in dieser geistigen und sittlichen Erneuerung, denn erst durch sie sind wir in der Lage, vor die Welt zu treten und zu erklären, jetzt ist der Schlußstrich unter die Verbrechen der Nationalsozialisten gezogen. Das heißt also, daß die Justiz heute insoweit von Parlament und Regierung bei der Strafverfolgung von NSG.-Verbrechen weitgehend unterstützt und getragen wird. Das gerade hier zu sagen, ist mir ein besonderes Bedürfnis.

Anders, betrüblicher sehe ich die Dinge allerdings in weiten Kreisen unserer Bevölkerung liegen. Die strafrechtliche Ahndung der NSG.-Verbrechen ist in der allgemeinen Öffentlichkeit nicht populär, sie ist kaum jemals mit besonderem Nachdruck erhoben worden, ja, es wird ihr manchmal mit echtem und leidenschaftlichem Widerstreben begegnet. Der schon einmal zitierte frühere Bundesjustizminister Dr. Bucher hat dazu im Bundestag geäußert:

»Wir wissen, daß es bedauerlicherweise in weiten Kreisen eine Stimmung gibt, die darauf hinausläuft, von NSG.-Prozessen nichts zu hören, nichts zu sehen und nicht davon zu wissen. Diese »Endlich einen Strich darunter«-Propaganda halten wir keineswegs für richtig.«

All dies ist einerseits an sich in höchstem Maße erstaunlich. Denn gerade im Zeitalter der Massenkommunikation nimmt sich die öffentliche Meinung der Mordfälle in aller Regel mit großer Anteilnahme, oft mit starker Erregung an und fordert – meist ohne in der Lage zu sein, zur Frage der Schuld etwas Sachkundiges zu sagen – die strenge Bestrafung der Täter, selbst wenn infolge verspäteter Aufklärung die Tat schon Jahre zurückliegt. Wir alle wissen, daß im Anschluß an besonders scheußliche

⁴ s. FR XXI, 77/80, S. 78. [Anm. d. Red. d. FR.]

Todesverbrechen in volksnahen Veröffentlichungen immer wieder der Ruf nach der Wiedereinführung der in der Bundesrepublik abgeschafften Todesstrafe erhoben wird. Mir jedenfalls sind ähnliche Stimmen aus unserer Bevölkerung für die Ahndung der NSG.-Verbrechen, die Todesstrafe wieder zuzulassen – was rechtlich auch in diesem Bereich genausowenig zulässig wäre wie die Einführung der Todesstrafe etwa für Sexualmorde –, nicht bekanntgeworden, obwohl die Todesstrafe zur Zeit der Begehung der NSG.-Verbrechen geltendes Recht war. Sollten die Vergasungen von Auschwitz, die Tötungen von Sachsenhausen, Buchenwald, Kolomea und Czenstochau weniger verwerflich gewesen sein als Sexualmorde, Tötungen von Taxifahrern oder Kindesermordungen? Ist es denn nicht so, daß gerade die nach 1945 begangenen Einzelverbrechen – so grauenhaft diese im Einzelfall auch sind – mindestens der Quantität nach Geringfügigkeitsdelikte nach § 153 der Deutschen Strafprozeßordnung oder Bagatelldelikte darstellen, wenn man sie zu den Massentötungen in Relation setzt? Warum ist das so? Entziehen wir Deutsche uns der notwendigen Gewissensforschung und dem Verantwortungszusammenhang? Sind wir nicht dazu zu bewegen, die »geistige und sittliche Korruption«, von der ich schon einmal sprach, zu beseitigen? Lassen Sie mich versuchen, hierauf eine Antwort zu finden.

Der Täter in NSG.-Prozessen glaubt, sich mit seiner Tat im Einklang mit dem Staat zu befinden, Hitler war nicht nur der Führer einer Partei und ihrer Lehre, sondern er war – *horribile dictu* – das parlamentarisch zur Macht gekommene und später das in mehreren Volksbefragungen bestätigte Staatsoberhaupt. Er hatte die Morde befohlen, gleichgültig, ob dies nur mündlich, wie bei den Judentötungsbefehlen, oder sogar schriftlich, wie bei den Euthanasiebefehlen, oder dem sogenannten Nacht- und Nebelerlaß, geschah. Die Wege zur Endlösung, d. h. zur Ermordung aller greifbaren Juden, konnten über weite Strecken, ja man kann sagen, bis unmittelbar vor die Tötung, in aller Offenheit von dem Volk verfolgt werden. Der jüdische Mitbürger wurde ab 1933 planmäßig Stück für Stück auf gesetzlicher Grundlage seiner Persönlichkeitsrechte, seiner Menschenwürde und schließlich seines Lebens beraubt. Die die Juden benachteiligenden Gesetze wurden generell zunächst im Staat, später auch in der Wirtschaft angewandt, und sie wurden auch zunehmend im gesellschaftlichen Bereich respektiert. Auf Tagungen des sogenannten NS-Wahrbundes z. B. wurde angehenden Juristen der »kriminelle Einfluß jüdischer Rechtswissenschaftler auf allen Gebieten des Rechtes nachgewiesen«. Die damaligen juristischen Redner entkleideten oft ihre eigenen Lehrer ihrer wissenschaftlichen Bedeutung und damit ihres besonderen Persönlichkeitswertes. Sie prägten neue gesellschaftliche Vorstellungen und verzerrten und verdunkelten die staatliche Rechtsordnung. Ein Menschenleben war in Deutschland doch bereits seit dem 30. 6. 1934, dem sog. Röhmputsch, nur noch von relativem Wert, insbesondere, nachdem der damals amtierende Reichsjustizminister durch Gegenzeichnung im Reichsgesetzblatt diese Aktion für rechtmäßig erklärt hatte, obwohl gerade ihm damals bekannt war, daß zahlreiche Personen umgebracht worden waren, die mit dem behaupteten Aufstandsversuch überhaupt nichts zu tun hatten. Und als dann im Krieg Sonder- und Volksgerichte dazu übergingen, für Zweifel an dem Endsieg, für den Diebstahl geringstwertiger Gegenstände während

der Nachtstunden, oder auch nur für die Erwähnung von Judenmorden die Todesstrafe auszusprechen und zu vollstrecken, was bedeutete dann noch ein Menschenleben in Deutschland? Das Volk – nicht nur SS und SD – war zu Rassenhaß erzogen worden. Strenger Gehorsam gegenüber staatlicher Autorität galt in Deutschland schon stets als Grundlage eines gesunden Gemeinwesens. Gegenseitige Bespitzelungen verbreiteten Angst unter allen Menschen. In dieser teuflischen Verstrickung entstand der Nährboden für die NSG.-Verbrechen. Und überall dort, wo jetzt Menschen in der Bundesrepublik aufgerufen werden, die Fundamente für den Neuaufbau unseres deutschen Landes in allen seinen Bereichen und Beziehungen zu gestalten, begegnet ihnen in den NSG.-Prozessen die dunkle Realität des Unrechts, an der sie möglicherweise selbst in irgendeiner Form teilhatten oder auch mitwirkten. Ihr will man sich nicht mehr stellen, ihr sucht man auszuweichen, von ihr erhofft man sich, je größer der zeitliche Abstand, eine günstigere politische Beurteilung, ja vielleicht in bestimmten Kreisen sogar eines Tages eine historische Rechtfertigung.

Die Einsicht von der Mitverantwortung für Staat und Gesellschaft zwischen 1933 und 1945, von der Solidarität der Schuld, wie diese bereits im Oktober 1945 durch den Rat der EKID in Stuttgart ausgesprochen worden ist,⁵ ist in unserer Bevölkerung weitgehend fremd. Ich meine aber, daß wir heute sagen können, daß auch durch die planmäßigen Ermittlungen der NSG.-Verbrechen ab 1958 insoweit das unendliche Leid, das »Im Namen des Deutschen Volkes« über viele Völker und Länder gebracht worden ist, ins Bewußtsein, vornehmlich der jüngeren Generation unseres Volkes, gebracht worden ist. Das Meer des Schreckens war das Ergebnis menschlichen Denkens und Handelns. Es wurde durch Deutsche ermöglicht, auch durch ihr unkritisches Denken und durch gewaltsame, brutale Unterdrückung jeder anderen Meinung. Wir wollen hoffen, daß eine ähnliche Sintflut des Schreckens für uns und für alle Welt nicht mehr möglich sein wird.

Immerhin: In der Bundesrepublik sind oder waren Hunderte von NSG.-Prozessen bei den Staatsanwaltschaften und den Gerichten anhängig. Systematisch wurden und werden die großen Komplexe der Verbrechen, die Hitler befohlen hat, untersucht.⁶ Ich darf – oder ich muß – an dieser Stelle einige Zahlen nennen. Seit 1945 bis Ende 1964 wurden gegen 61 761 Beschuldigte Ermittlungsverfahren durchgeführt. Verurteilt waren bis Ende 1966 weit über 6000 Personen. Damals waren noch gegen rund 12 000 Personen Verfahren anhängig. Die Verfahren gegen etwa 42 000 Personen wurden ohne Verurteilung, d. h. durch Freispruch, Außerverfolgungsetzen, Nichteröffnung des Hauptverfahrens, durch Einstellung, bzw. durch den Tod der Beschuldigten beendet. In den über 6000 Fällen, in denen eine Verurteilung erfolgte, wurde in den allermeisten Fällen auf zeitige Zuchthausstrafe erkannt, in 77 Fällen auf lebenslanges Zuchthaus, in 12 Fällen – vor Inkrafttreten unserer Verfassung – auf Todesstrafe. Zwischen 1966 und 1969 sind ca. 1000 Ermittlungsverfahren in die gerichtliche Voruntersuchung und auch bereits in das Hauptverfahren übergeleitet worden. Nur so viel an Zahlen. Und was geschieht in der DDR? Von dort hört man von Prozessen dieser Art nur noch sehr sporadisch und wenn, dann in erster Linie von

⁵ Vgl. FR XXI, 77/80, S. 53 r.

⁶ Vgl. FR XV, 57/60, S. 32 ff.

Exzeßtätern. Es ist nicht bekannt, daß oder ob dort irgendwelche systematischen Untersuchungen in dieser Richtung durchgeführt werden oder worden sind.⁷ Sollte es in der DDR weniger Menschen geben, die seinerzeit als Handlanger der Nationalsozialisten Schuld auf sich geladen haben könnten?

Und wie sieht die Situation in Österreich aus? Zwar wurde Österreich 1938 annektiert, aber nicht wenige Österreicher waren überzeugte Nationalsozialisten und ließen sich von diesem System ebenso mißbrauchen wie viele Deutsche. Immerhin, auch in Österreich werden die greifbaren Täter verfolgt und abgeurteilt. Auch hier ist erkannt worden, daß eine Reinigung von innen erforderlich ist, wenn man sich von den Namen Hitler, Kaltenbrunner, Eichmann und Globocnik lösen will.

Lassen Sie uns jetzt zu einem anderen Problem, nämlich zur Behandlung der Frage, warum urteilen die Gerichte erst heute, übergehen. Warum so spät NSG.-Prozesse? 1970, vielleicht noch 1979 Urteile erster Instanz, was bedeuten würde, rechtskräftige Entscheidungen vielleicht erst etwa 1985? 40 Jahre nach Ende des Zweiten Weltkrieges! Und dazwischen liegt Korea, Indochina, oder Vietnam, dazwischen liegen die blutigen Auseinandersetzungen im Nahen Osten, Biafra, und wer weiß, was auf uns in den nächsten 10 Jahren noch wartet?

Am 8. Mai 1945 kapitulierte die Deutsche Wehrmacht. Das Deutsche Reich fiel plötzlich und vollständig auseinander, ja es existiert bis zum heutigen Tag nicht mehr. Es gab zunächst keine weisungsbefugte deutsche Behörde mehr; Millionen von Menschen, bis in die entlegensten Dörfer wurden von den Besatzungsbehörden regiert. Von ihnen, das heißt von den Siegerstaaten, hing nicht nur die Aufrechterhaltung von Recht und Ordnung ab, sondern was zunächst wichtiger war, auch bis in den Sommer 1948 hinein, die Versorgung mit Nahrung und Brennstoff, d. h. die Sicherstellung der nackten Existenz. Millionen Soldaten waren in Kriegsgefangenschaft vielfach in den weiten unbarmherzigen Lagern Frankreichs und des Ostens. Das Volk betäubt, leidend und hungernd in von Bomben zerstörten Behausungen und in elenden Kleidern, vor Kälte zitternd.

Dadurch, daß zunächst alle, aber auch restlos alle staatlichen und kommunalen Einrichtungen beseitigt wurden, war auch die deutsche Justiz und mit ihr die geordnete Rechtspflege funktionsunfähig gemacht worden. Nur ganz langsam wuchs ab Ende 1945 in Deutschland von unten her kommunales und staatliches Leben. Der Aufbau der Justiz war gleich dem anderer Behörden unermesslich

schwierig. Vom personellen her fehlte es an allen Ecken und Enden an Richtern und Staatsanwälten, die nicht durch eine NS-Vergangenheit belastet waren. Nicht, daß es sie nicht gegeben hätte. Es gab sie in der Tat, und wer so manche mutige Entscheidungen deutscher Gerichte in den Jahren von 1933 bis 1945 kennenlernen will, dem empfehle ich das umfassende Werk des früheren Landgerichtspräsidenten von Bonn, Dr. Hubert Schorn: »Der Richter im 3. Reich«.⁸ Gewiß, die Deutsche Richterschaft wurde einer schweren Belastungsprobe unterzogen, der sie sich häufig nicht gewachsen fühlte, auch dies zu leugnen, würde mir schlecht anstehen. Aber es ist einer nicht geringen Zahl mutiger Richter dafür zu danken, daß sie unerschrocken dem Recht dienten und ihre Haltung mit Verfolgungen, Gefängnis und Tod büßen mußten. Aber gerade diese bekenntnisfreudigen unter der deutschen Richterschaft waren – weil sie sich oft schließlich resignierend zum Wehrdienst gemeldet hatten – über alle Welt verstreut in Gefangenenerlagern und konnten erst nach und nach wieder in ihren bürgerlichen Beruf eingegliedert werden. Das aber war nach 1945 auch nicht ohne weiteres möglich, denn obwohl nach überlieferten Grundsätzen in Deutschland Richter und Beamte nach einer Reihe von Bewährungsjahren auf »Lebenszeit« in den Staatsdienst übernommen worden waren, endete für zahlreiche von ihnen diese »Lebenszeit« erstmals 1918 mit dem Ende des Ersten Weltkrieges, und für viele nochmals am 8. Mai 1945. Dies trifft, was das Jahr 1945 angeht, nicht nur für prominente oder überzeugte frühere Nationalsozialisten zu, sondern dies gilt zunächst in den ersten Jahren nach 1945 auch für alle lediglich nominellen Mitglieder der NSDAP und ihrer Gliederungen und zwar auf Grund der sog. Entnazifizierungsgesetze der Länder. Nach diesen Gesetzen wurde grundsätzlich gegen jeden Deutschen, der den Krieg überlebte, ein derartiges Verfahren unter anderem mit dem Ziel durchgeführt, festzustellen, wer an dem Neuaufbau mitarbeiten könne. Trotz aller Beschleunigungsversuche schloß man durch diese Verfahren auf längere Zeit einen Teil der durchaus arbeitswilligen und auch damals schon gut geeigneten Kräfte von der Mitarbeit in der Justiz aus.

Andererseits aber fanden gleich nach Kriegsende zahlreiche Verfahren wegen der von den Nationalsozialisten begangenen Straftaten statt. Zunächst hatten sich allerdings die Alliierten die Verfolgung dieser Straftaten selbst vorbehalten. Der bekannteste und sicherlich auch bedeutungsvollste dieser Prozesse fand 1945–1946 vor dem Internationalen Gerichtshof in Nürnberg statt. Hierbei handelt es sich, wie Hermann Langbein zu Recht formuliert, »um einen revolutionären Prozeß, der das konventionelle Recht bewußt außer acht gelassen hat«. Er endete mit 12 auch nachher vollstreckten Todesurteilen, 7 Verurteilungen zu lebenslangen oder zeitigen Freiheitsstrafen und 3 Freisprüchen. In diesem Rahmen hier genügt es, dieses Verfahren insoweit zu erwähnen. Danach wurden ungezählte Verfahren vor amerikanischen, russischen, englischen, französischen, polnischen und tschechischen Militär- und Zivilgerichten durchgeführt. Die 3 westlichen Alliierten haben insgesamt 5025 Angeklagte wegen NS-Verbrechen vor Militärgerichten abgeurteilt, davon 806 zum Tod. Teilweise wurde die Todesstrafe im Gnadenweg in Freiheitsstrafen – später in Bewährungsentlassungen umgewandelt.

⁷ Vgl. dazu: Rund 80 000 Verfahren im Zusammenhang mit NS-Kriegsverbrechen sind durch westdeutsche Gerichte seit 1955 aufgenommen worden, dem Jahre, in dem diese Gerichtsbarkeit von den Alliierten den deutschen Instanzen übertragen worden war. Aufgrund der Untersuchungen sind bis heute etwa 7000 Personen der Kriegsverbrechen überführt und verurteilt worden. Diese Angaben machte ein Sprecher der Zentralen Stelle zur Aufklärung nationalsozialistischer Verbrechen in Ludwigsburg. Seit die Zentralstelle im Jahre 1958 ihre Arbeit aufgenommen hat, führte sie allein 2077 Verfahren aus, wovon knapp 650 noch pendent sind. 45 Richter und Anwälte befassen sich in Ludwigsburg immer noch mit Kriegsverbrechen, während in den letzten drei Jahren 300 Ankläger an deutschen Gerichten ausschließlich mit der Verfolgung von Naziverbrechen beschäftigt waren. Die Zentralstelle besitzt rund 300 000 Photokopien von Dokumenten, 400 Mikrofilme und 554 000 Namen von Personen und SS-Einheiten. In der Deutschen Demokratischen Republik sind zwischen Mai 1945 und Oktober 1970 total 12 800 Personen wegen Verbrechen gegen die Menschlichkeit und Kriegsverbrechen verurteilt worden, wie soeben Generalstaatsanwalt Streit in Ostberlin bekanntgab (in: Israelitisches Wochenblatt [70/48]. Zürich, 27. 11. 1970, S. 15). Anm. d. Red. d. FR.

⁸ s. FR XII, 45/48, S. 87.

Über die Zahl der Deutschen, die in der Sowjetunion verurteilt wurden, fehlen hier genaue Angaben. Einen Rückschluß aber ermöglicht die Zahl der im Jahr 1955 aus der Sowjetunion entlassenen Kriegsgefangenen. Es wurden damals knapp 10 000 Deutsche nach dem Besuch Dr. Adenauers in der UdSSR entlassen; alle waren in Rußland als sog. Kriegsverbrecher verurteilt worden. Mehr als 92 % von ihnen galten als Begnadigte.

Sie sehen also: Die alliierten Gerichte sprachen viele tausend Urteile. Mehr als 31 700 Deutsche standen auf den Kriegsverbrecherlisten. Und doch gelang es vielen schwer Belasteten in den ersten Nachkriegsjahren, sich zu verbergen. Auch war die Organisation des NS-Systems so umfangreich verzweigt und undurchsichtig, daß für die Deutsche Justiz, die etwa von 1948 an wieder einigermaßen planmäßig arbeiten konnte, noch viel Arbeit übrig blieb. Aber es gingen noch viele Jahre durchs Land, bevor – viribus unitis – die NSG.-Verbrechen angegangen wurden. Auch hierfür gibt es mehrere Gründe, die ich Ihnen jetzt erläutern will. Einmal folgte den Urteilen der verschiedenen alliierten Militärgerichte in ungewöhnlich schnellem Tempo eine Serie von Gnadenakten, Strafaufhebungen und Strafverkürzungen, zunächst von den Amerikanern eingeleitet. Die übrigen Alliierten folgten bald diesem Beispiel. Während im April 1950 noch rund 3600 Personen sich in Händen westlicher Alliierten befanden, waren Ende 1954 nur noch 174 Personen davon in Haft. Österreich und die DDR führten 1952 bis 1954 weitreichende Amnestien durch; die ČSSR folgte 1956. Es unterliegt keinem Zweifel, daß diese Serie von Gnadenakten nur im Zusammenhang mit der damaligen politischen Entwicklung, d. h. der Entwicklung zum Kalten Krieg, geschehen werden kann. Politische Gründe haben also diese pauschalen Gnadenakte entschieden. Und für uns Deutsche hatten diese Gnadenakte entscheidende – ja, wie sich herausstellen sollte – verhängnisvolle Folgerungen. War schon von Anfang an, d. h. von 1945 in dem Bereich der heutigen Bundesrepublik kein günstiger geistiger Boden dafür vorhanden, sich mit dem Geschehen der Jahre von 1933 bis 1945 auseinanderzusetzen, eben weil man dann an sich selbst und seiner Mitverantwortung nicht vorbeikam, so schienen die zahlreichen Strafaufhebungen der Alliierten den Stimmen Recht zu geben, die stets und von Anfang an die Auffassung vertraten hatten, man solle jetzt über alles Gras wachsen lassen, »tabula rasa« machen. Denn diese Gnadenakte der Siegermächte konnten doch wohl nur als Revision der nach dem 8. 5. 1945 ergangenen Urteile verstanden werden, so redeten es sich viele Deutsche ein. Und wenn die früheren Siegermächte ihre eigenen Entscheidungen beseitigen, sollen dann wir Deutsche uns selbst noch weiter zerfleischen, uns selbst an den Pranger stellen? Genügt nicht schon die Teilung in ein westliches und in ein östliches Deutschland? Muß Deutschland auch noch innerhalb der Grenzen der Bundesrepublik ein weiteres Mal geteilt werden, muß noch ein tiefer Einschnitt vollzogen werden, ein Einschnitt, der die ganze trostlose geistige Zerrissenheit unseres Volkes bis heute mehr denn je aufzeigt?, so hört man allenthalben. Meine Damen und Herren, selbstverständlich blieb auch die Justiz von diesen hartnäckigen inneren Auseinandersetzungen nicht verschont, zumal mittlerweile wieder ein Teil Richter und Staatsanwälte im Dienst war, die schon 1933 diese Ämter innehatten. Dies mag und hat sicherlich dazu beigetragen, daß manche Staatsanwälte und auch Richter zunächst nicht mit der gebote-

nen Schnelligkeit, vielleicht auch nicht mit der sonst an diesem Berufsstand gewohnten Gründlichkeit vorgegangen sind. Sicher fehlte es hier und da auch in der Justiz an dem unbeugsamen Willen, die volle Wahrheit ans Tageslicht zu bringen. Keiner hat das besser und treffender formuliert als Herr Professor *Bader*, der in seinem Buch: »Politische und historische Schuld und die staatliche Rechtsprechung«⁹ ausgeführt hat:

»Es ist – und ich darf ergänzend sagen, in diesen Jahren von 1950 bis 1957 – vieles nicht getan worden wegen politischer und moralischer Hemmungen der Beteiligten, nicht nur durch die Entnazifizierung der zu Recht oder zu Unrecht gekränkten Staatsanwälte und Richter, sondern auch der polizeilichen Hilfsorgane und der Beweispersonen. Skrupel und Gewissensnöte gab es nicht nur bei belasteten Angehörigen der Strafjustiz, sondern auch bei echten Opfern des Nationalsozialismus. Es ist viel unterlassen worden, weil die neu in die Politik einsteigenden Abgeordneten weder Lust noch Eifer zeigten, die Justiz in ihren Bemühungen um die Sühne historisch-politischen Unrechts der jüngst vergangenen Zeit wirksam zu unterstützen. Anstoß und Mithilfe bei der Ahndung vergangener politischer Schuld machte und macht in Wählerkreisen nicht populär. Auch Minister, selbst Justizminister, ich spreche aus eigener persönlicher Erfahrung, konnten recht ungehalten sein, wenn man zur unrichtigen Zeit mit diesem heißen Eisen zu ihnen kam.«

Meine Damen und Herren! Wir Richter sind Herrn Professor *Bader* für diese Sätze zu außergewöhnlichem Dank verpflichtet. Sie beziehen sich nämlich auf einen Zeitraum, in dem von innen, aber auch von außen der Begriff »Vertrauenskrise der Justiz« wuchs. Vertrauenskrise der Justiz sollte heißen, Staatsanwälte und Richter dienen in der Bundesrepublik nicht dem Staat und der Verfassung von 1949, sondern sie leben noch im Gesellschaftssystem vor 1945, oder auch in dem des wilhelminischen Zeitalters, ein Vorwurf, der früher schon einmal – nämlich gegen die deutschen Richter zwischen 1918 und 1933 – erhoben worden ist und, wie die Geschichte erwiesen hat, insoweit nicht zu Unrecht. Gewiß, es ist manches auch bis 1957/58 ungeschehen geblieben, was letztlich auch noch auf den nicht voraussehbaren wirtschaftlichen Aufschwung zurückzuführen war, hinter dem vieles zurücktrat. Ich meine aber, gerade der Umstand, daß sich ab 1957/58 die deutsche Justiz den Problemen stellte, beweist, daß ihr Gewissen unzufrieden, ja beunruhigt worden ist, daß in ihren Reihen immer mehr Unbehagen wuchs, weil mehr und mehr über den von Hitler befohlenen Verbrechensumfang bekannt wurde.

Im Sommer 1958 fand in Ulm der sog. »Ulmer Einsatzgruppenprozeß« statt. In ihm wurden sehr umfangreiche Vernichtungsaktionen von Einsatzgruppen des Sicherheitsdienstes in Litauen untersucht, bei denen Tausende von Menschen durch Massenerschießungen ihr Leben lassen mußten. Dieser Prozeß hinterließ auch in Deutschland ein ungeheures Echo. Presse, Rundfunk und Fernsehen beschäftigten sich mit diesem Verfahren und den daraus zu ziehenden Konsequenzen. Die Justizminister der Bundesländer gewannen hieraus die Erkenntnis, daß doch noch zahlreiche Straftaten keine Ahndung gefunden hatten. Jüngere Vertreter der ernst zu nehmenden deut-

⁹ s. FR XIV/1962, S. 88.

schen Presse wiesen durch dieses Verfahren mit Nachdruck darauf hin, daß man Sklave seiner Vergangenheit werde, wenn man die geschehenen Dinge durch Nichtbeachtung ungeschehen machen wolle. Aus dem Ausland und im Deutschen Bundestag mehrten sich die Stimmen, die eine generelle Bereinigung forderten. So wurde dann im Oktober 1958 in einer Konferenz der Justizminister die »Zentrale Stelle der Landesjustizverwaltungen« ins Leben gerufen.¹⁰ Diese hat im wesentlichen die Aufgabe, Hilfsorgan für Anklagebehörden zu sein. Mit Hilfe einer Reihe von Staatsanwälten und Kriminalbeamten aus allen Bundesländern ermittelt sie Tatkomplexe und Täterkreise, sucht alles erreichbare Dokumentenmaterial zusammen, wertet dieses aus und klärt, welche heute noch verfolgbaren Täter bei bestimmten Tatkomplexen beteiligt waren. Die Vorbereitung mancher umfangreicher Verfahren nimmt allein in der »Zentralen Stelle« manchmal Jahre in Anspruch. Es müssen nicht nur Beschuldigte ausgeforscht, sondern diese müssen auch vernommen werden. Oft sind mehrmalige Vernehmungen schon in diesem Verfahrensabschnitt notwendig, beispielsweise, wenn entscheidende Widersprüche in den Vernehmungen mehrerer Beschuldigter auftauchen. Zeugen leben vielfach im Ausland. Nicht immer sind gerade sie gewillt auszusagen. Es kann auch nicht mit Zwang zur Aussage in Deutschland gegen diese Zeugen vorgegangen werden. Dokumente aus den Archiven Amerikas müssen mit Dokumenten aus der UdSSR, die hin und wieder auf die Tische deutscher Generalstaatsanwälte in den unpassendsten Augenblicken kommen, aber auch mit Dokumenten aus den Deutschen Zentralen verglichen werden. Diese vorprozessualen Schwierigkeiten verschieben die Terminpläne der »Zentralen Stelle« und damit natürlich auch die der Staatsanwaltschaften und Gerichte immer wieder. Eine weitere besondere Schwierigkeit liegt darin, daß es auch heute noch hin und wieder vorkommt, daß Polizeibeamte jetzt wieder die gleichen Funktionen ausüben wie nach 1933. Das führt dazu, daß der vorgenannte Personenkreis u. U. gegen Beschuldigte ermittelt, die man von früher her als Kollegen oder gar als Freunde kannte. In ganz besonders deutlichem Umfang tritt dies bei den Einsatzgruppenprozessen in Erscheinung; viele Kriminalbeamte kamen nach 1934 annähernd automatisch zum Sicherheitsdienst. Zahlreiche Kriminalbeamte kehrten 1945 und danach in ihre alten Ämter zurück. Diese alten Kriminalbeamten kamen zu den Einsatzgruppen in erster Linie nicht deshalb, um im Ausland Straftaten aufzudecken, sondern auch, um Hitlers Judentötungsbefehl auszuführen. Hier ließen sich auch einige Namen angesehener deutscher Nachkriegsbeamter nennen, die in Massentötungen verstrickt waren und mittlerweile dafür auch zur Rechenschaft gezogen worden sind. Bei Staatsanwälten und Richtern gab es anfänglich ähnliche Schwierigkeiten. Inzwischen sind derartige Probleme für diesen Personenkreis ausgeräumt, weil die Gesetzgebung Staatsanwälten und Richtern, die möglicherweise auch nur durch ihre Tätigkeit in Strafgerichten während der Zeit von 1933 bis 1945 belastet sein konnten, einen Abschied aus dem Amt ermöglicht hat.

Letztlich will ich auch nicht verschweigen, daß starke Hemmungen und Schwierigkeiten bei der Ermittlung und Verfolgung von NSG.-Verbrechen dadurch auftreten, daß zeitweise recht angesehene Persönlichkeiten des öffentlichen Lebens in der Bundesrepublik Deutschland in die

blutigen Ereignisse der Judentötungen einbezogen schienen. Müssen wir uns wundern, daß zahlreiche doch sehr unbedarfte Zeugen nach diesen vielen Jahren in diesen Verfahren nichts mehr wissen, wenn die durch besondere Sachkunde und Verstand herausragenden Persönlichkeiten nicht nur behaupten, daß sie sich an nichts mehr erinnern können, sondern auch erklären, sie hätten von den Massentötungen erst nach deren Beginn, z. B. durch Fronturlauber erfahren?

Immerhin, Sie wissen, die deutsche Justiz hat mit Hilfe der »Zentralen Stelle« viele große Tatkomplexe aufgeklärt. Jeweils nach Abschluß eines vorbereitenden Verfahrens leitet die »Zentrale Stelle« den gesammelten Vorgang an die zuständige Staatsanwaltschaft weiter. Diese Staatsanwaltschaft hat dann zu entscheiden, ob und gegebenenfalls in welchem Umfang Anklage erhoben werden soll, bzw. ob vorher noch eine gerichtliche Voruntersuchung durchgeführt werden soll. Ist die Anklage fertiggestellt, wird sie der zuständigen Strafkammer des Landgerichts, die über die Zulassung der Anklage und die Eröffnung des Hauptverfahrens zu entscheiden hat, zugeleitet. Jetzt werden Sie sicher verstehen, daß dieser langwierige Weg oft viele Jahre nur bis zum Beginn der Hauptverhandlung in Anspruch nimmt, und ich darf insoweit nur zur Erläuterung sagen, daß im Einsatzgruppenprozeß gegen 11 Angehörige des früheren Sonderkommandos 4 A die Ermittlungen von 1961 an liefen. Die Hauptverhandlung begann erst am 2. Oktober 1967. Das Urteil des Schwurgerichts wurde am 29. November 1968 verkündet. Die Urteilsgründe wurden im Oktober 1969 unterschrieben. Sie wurden alsdann den Beteiligten zugestellt. Wenn alles gut geht, wird der Bundesgerichtshof demnächst, vielleicht 1971/1972 zu einer Entscheidung kommen, die nach unserem Prozeßrecht aber noch nicht einmal die letzte Entscheidung in dieser Sache sein muß. Das sind dann rund 10 Jahre! 10 Jahre, in denen zahlreiche Kriminalbeamte, Staatsanwälte und Richter, aber auch sonstiges Personal der Justiz, zeitweise mit nichts anderem beschäftigt waren, als mit der Aufklärung einer Massentötung zwischen dem 22. 6. 1941 bis zum Frühjahr 1942 im südlichen Teil von Rußland.

Welch außergewöhnliche Aufgaben sind mit diesem Verfahren den Gerichten übertragen worden! Sind sie ihnen gewachsen? Ist die Deutsche Strafprozeßordnung von 1877 und das Gerichtsverfassungsgesetz aus dem gleichen Jahr, wenn auch beide mit zahlreichen Novellen bedacht, überhaupt ein geeignetes Mittel, Massenvernichtungsaktionen strafprozessual zu behandeln? Auch hierauf lassen Sie mich eine Antwort geben.

In jedem Strafverfahren stellen die Angeklagten die Hauptperson dar. Um sie geht es. Sie werden verurteilt, wenn ihre Schuld einwandfrei feststeht. Sie werden freigesprochen, wenn das Gericht von ihrer Schuldlosigkeit überzeugt ist oder wenn ihre Schuld nicht genügend sicher erwiesen ist. Die meisten Angeklagten in den NSG.-Verfahren leugnen, sie bestreiten zum mindesten, selbst Schuld auf sich geladen zu haben. Dabei kommt ihnen so mancherlei zu Hilfe. Die Widerlegung ihrer Angaben 20 bis 30 Jahre nach Tatbegehung stößt auf besondere Schwierigkeiten, vor allem in den Fällen, in denen keine Urkunden, aus denen sich ihre Schuld ergibt, erhalten geblieben sind. Interessanterweise haben z. B. die Einsatzgruppen des Sicherheitsdienstes befehlsgemäß ihre Massentötungen per Fernschreiben aus dem Osten nach

¹⁰ s. FR XI, 41/44, S. 88.

Deutschland durchgegeben. Diese Urkunden sind auch erhalten geblieben. Aber obwohl das RSHA 1941/1942 sicher nicht den geringsten Zweifel am deutschen Endsieg gehabt haben dürfte, war man doch so klug, auf diesen Meldungen die Namen der Beteiligten nicht aufzuführen, so daß von vornherein bei diesen Tatkomplexen nicht der oder die Ausführenden der Tötungshandlung bekannt sind, dagegen aber der Täterkreis dem Umfang nach abgrenzbar ist. Deshalb müssen – wie in vielen NSG.-Verfahren – auch hier Zeugenvernehmungen zur Wahrheitsfindung beitragen. Aber meine Damen und Herren, was bedeuten Zeugenaussagen schon? Wer auch nur annähernd ein ganz wenig von Kriminologie und Psychologie versteht, der weiß, daß schon in ganz einfach gelagerten Strafprozessen Zeugenbekundungen grundsätzlich mit Zurückhaltung gegenübergetreten werden muß. Ich will hier gar nicht auf die Frage der Zeugentüchtigkeit, d. h. des Wahrnehmungsvermögens, des Erinnerungsvermögens und des Darstellungsvermögens und auch nicht auf die Probleme der Glaubwürdigkeit zu sprechen kommen. Diese sind von berufener Seite in aller Deutlichkeit klargestellt worden. Fest steht, daß die Vernehmung von Zeugen zu Sachverhalten, die 20 Jahre und länger zurückliegen, besondere Schwierigkeiten umfaßt. Ideale Tatzeugen, d. h. für die NSG.-Verfahren Personen, die weder zu dem Kreis der Täter noch zum Kreis der Opfer Beziehungen gehabt haben und deshalb in der Lage wären, objektiv die damaligen Geschehnisse zu beobachten, fehlen in den allermeisten Fällen. Nicht umsonst war es z. B. Angehörigen der Deutschen Wehrmacht verboten, bei Judenexekutionen in der UdSSR anwesend zu sein. Verstießen sie gegen dieses Verbot, was hin und wieder Neugierige riskierten, so drohte ihnen der Befehl, an den Tötungshandlungen teilnehmen zu müssen. Kamen geschlossene deutsche Einheiten zufällig an einer Exekutionsstätte vorbei, so erhielten sie ein Schweigegebot. Trotzdem, hin und wieder findet man heute frühere deutsche Soldaten, die Tatzeugen waren. Ihre Bekundungen sind dann auch meist von einer gewissen Nüchternheit und Klarheit getragen, weil sie weder mit dem einen noch mit dem anderen Personenkreis solidarisch sind. Allerdings haben sie einen wesentlichen, sehr entscheidenden Mangel. Diese Zeugen kannten weder damals noch heute die an der Exekution beteiligten Personen, so daß sie in der Regel zwar zur Sachverhaltsschilderung, nicht aber zur Überführung von Tätern geeignet sind.

Denkt man dagegen an die große Gruppe der Zeugen, die über Dinge Auskunft geben sollen, die sie unter unvorstellbar schweren Umständen erlebt haben, so beweist in vielen Fällen das Auftreten dieser Personen, daß die den Opfern und ihren Angehörigen geschlagenen Wunden in sehr vielen Fällen eben nicht verheilt sind. Das Wort »Zeit heilt Wunden« gilt nicht immer und nicht überall. Wenn Sie z. B. einen Blick in die Zeitschriften der Heimatvertriebenen in der Bundesrepublik Deutschland werfen, so bedarf es keiner großen Mühe, daß man auch bei diesen Verbänden nicht immer der Meinung ist, daß die Zeit Wunden heilt. Diese Zeugen sind einfach häufig überfragt und überfordert. Die massenweise Tötung beispielsweise im Konzentrationslager Auschwitz, die gewissermaßen zum täglichen Brot geworden war, das unermessliche Leid und die ununterbrochene Angst um das nackte Leben, unter denen diese Zeugen diese Tötungen miterlebt haben, die Tatsache, daß die Namen der Täter den Zeugen zumeist gar nicht bekannt waren,

daß sie sich über Hergang, über Ort und Zeit keinerlei Notizen machen konnten, alle diese Dinge bringen es mit sich, daß in nur wenigen Fällen derartige Zeugenbekundungen zur Täterüberführung ausreichen. Wenn man den Zeitablauf von jetzt mindestens 25 Jahren und noch mehr in Rechnung stellt, wenn man bedenkt, daß ein forscher, junger SD-Führer von 25 bis 30 Jahren andere Gesichtszüge aufweist als ein gereifter, vielleicht schon ergrauter Mann zwischen 50 und 55 Jahren, so bekommt man Verständnis dafür, daß auch das menschliche Gehirn dazu neigt, nach so langer Zeit Dinge, die tatsächlich vorgefallen sind, auf Personen zu projizieren, die in Wirklichkeit nicht die Täter waren. Das bedeutet für ein Gericht aber, daß auch diese menschlichen Schwächen berücksichtigt werden müssen. Dann kommt es vor, daß Zeugen, die im Ermittlungsverfahren einen Sachverhalt als selbst erlebt geschildert haben, in der Hauptverhandlung, und allein auf diese kommt es bei der Urteilsfindung an, bekennen müssen, daß es sich nicht um eigene Erlebnisse, sondern um Kenntnis nur vom Hörensagen handelt. Diese mittelbaren Zeugenbekundungen setzten natürlich den Wert der Aussage von vornherein herab, insbesondere dann, wenn man die Gewährsperson, von der man die »Taterlebnisse« berichtet bekommen hat, nicht kennt oder auch nicht kennen will. Wenn wir uns nun noch klarmachen, daß jede Zeugenvernehmung nicht nur Rücksichtnahme auf Gesundheit und psychische Belastung der Zeugen, sondern ebenfalls auf die Angeklagten, vom Gericht und z. B. den weiblichen Laienrichtern will ich gar nicht sprechen, fordert, so können Sie ermessen, daß beispielsweise die Vernehmung einer überlebenden Tatzeugin, die in dem ersten Auschwitzprozeß vernommen wurde, mehrere Tage dauerte. Und um Ihnen hier einen weiteren Einblick zu geben: Rund 400 Zeugen hat das Schwurgericht in diesem Verfahren vernommen.

Gerade mit diesen Zeugen, die als ehemalige Verfolgte oder deren Angehörige aus dem Ausland kommen, werden die Schwierigkeiten von Tag zu Tag größer. Immer öfter weigern sich die Zeugen, nach Deutschland zu kommen. Die einen wollen sich mit den Dingen, die bereits ins Unterbewußtsein getreten sind, nicht mehr konfrontieren lassen, andere können sich nicht an bestimmte prozessuale, gerade noch zulässige oder auch nicht mehr zugelassene Vernehmungsmethoden einzelner Prozeßbeteiligter gewöhnen, und sie scheuen sich dann insbesondere, ein zweites Mal in die Bundesrepublik zu reisen. Das führt dazu, daß die Gerichte in Zukunft immer häufiger ohne persönlichen Eindruck von dem Wert oder Unwert, d. h. insbesondere aber von der Glaubwürdigkeit der Zeugenaussagen auskommen müssen. Entweder müssen dann diese Aussagen durch kommissarische Vernehmungen, d. h. durch Vernehmungen beauftragter oder ersuchter Richter oder konsularischer Vertreter am Wohnort der Zeugen, ersetzt werden, was diese – wie gesagt – erheblich entwertet, oder aber die Gerichte müssen an den Wohnort der Zeugen fahren, was zu einer erheblichen Verzögerung der Prozeßabwicklung führt.

Meine Damen und Herren, ich wollte von den Angeklagten sprechen und habe jetzt vieles von einer Zeugengruppe berichtet. Lassen Sie mich, bevor ich zum Abschluß wieder zu den Angeklagten und deren Probleme zurückkomme, noch von einer anderen Zeugengruppe berichten, nämlich von derjenigen, die aus der Umgebung der Angeklagten kommen. Mit ihr gibt es in der Regel keine Schwierigkeiten bei der Ladung. Meist – von der vorher

angedeuteten Prominenz abgesehen – wohnen sie in der Bundesrepublik, und sie sind im Gehorsamsdenken so erzogen worden, daß jeder einzelne aus dieser Gruppe pünktlich vor Gericht erscheint. Das ist aber auch weitgehend alles, was mit dieser Zeugengruppe anzufangen ist. Sie kann mit den Worten charakterisiert werden: »Ich weiß es nicht mehr, oder ich kann mich nicht mehr erinnern.« Kein anderer Satz fällt in NSG.-Prozessen häufiger als diese Wendung, und in der Tat erscheint nach den vielen Jahren zunächst eine derartige Antwort auch naheliegend, wenn nicht sogar einleuchtend zu sein. Ist das aber wirklich so, meine Damen und Herren?

Wenn wir uns diese Zeugen näher anschauen, so fällt zunächst auf, daß man doch Unterschiede unter ihnen machen kann. Einmal treten insoweit die schon rechtskräftig abgeurteilten früheren Mittäter oder auch die Vorgesetzten der jetzt angeklagten Personen auf, die teilweise lange, u. U. sogar lebenslange Freiheitsstrafen verbüßen werden. Die Aussage dieses Personenkreises wird meist von der schweren Hypothek belastet, daß durch derartige Aussagen die Angeklagten näher an eine Verurteilung herangeführt werden. Erstaunlicherweise können die Zeugen oft recht exakte Angaben über das Vorfeld der Kriegsvorbereitungen machen und was noch auffälliger ist, sie widersprechen sich auch recht selten in der Frage des Kernbereichs dieser Zeugenaussagen, wann nämlich dem Führerkorps der Einsatzgruppen der allgemeine Judentötungsbefehl bekannt gemacht wurde. Ich darf hier aber auch darauf hinweisen, daß wir bei derartigen Zeugen auch weitgehend feststellen können, daß sie in der Hauptverhandlung über die Mitwirkung von angeklagten Personen recht genaue Angaben zu machen in der Lage sind. Ich meine, daß man sagen kann, daß die Ursache für den Inhalt der Aussagen dieser Zeugengruppe hierfür einmal darin gesehen werden kann, daß abgeurteilte Zeugen, insbesondere dann, wenn sie sich in der Strafverbüßung befinden, nicht mehr, oder zum mindesten nicht mehr im vollen Umfang, der eigenen Schonung bedürfen. Ihre Taten sind entdeckt, verfolgt und der Sühne zugeführt. Sie haben meist nichts mehr zu verbergen, weil ihre Vergangenheit nicht mehr im Dunkeln liegt, sondern offen für alle Welt ans Tageslicht gerückt worden ist. Hinzu kommt insoweit, daß gerade diese Zeugen hin und wieder auch durch Strafe und Strafverbüßung, durch Selbstbesinnung zur inneren Einkehr, zur Ruhe und Frieden mit sich selbst, zur Einsicht, gekommen sind und manchmal echte Reue erkennen lassen.

Die Praxis zeigt uns aber, daß es nicht nur diese Zeugen gibt. Viel problematischer ist es mit den Zeugen, die neben den Angeklagten etwa im gleichen Rang oder ungefähr in derselben Dienststellung, in derselben Einheit oder einer Nachbarformation der Angeklagten standen.

In der Tat, nicht nur den Laienrichtern ist insbesondere am Anfang von Massentötungsprozessen manchmal unklar und oft recht unverständlich, warum Herr X angeklagt, bzw. warum Herr Y Zeuge ist. Ich will hier nur ganz behutsam andeuten, daß die Ursachen für diese Auswahl – hie Zeuge, hie Angeklagter – im allgemeinen im Laufe eines Verfahrens verständlicher werden, und daß da und dort aus den Zeugen jenes Verfahrens später in anderen, aus dem ersten Prozeß hervorgegangenen Verfahren auch Angeklagte geworden sind. Andererseits kann insoweit auch nicht verschwiegen werden, daß nicht in jedem Fall und nicht restlos immer Klarheit darüber zu schaffen ist, warum nun dieser Zeuge lediglich

als Zeuge von der Strafverfolgungsbehörde bemüht wurde. Deshalb verhält sich diese Zeugengruppe oft dementsprechend und erinnert sich an nichts mehr. Sie kennt vielfach nur ein müdes, bedauerndes Achselzucken. Sie muß auch damit rechnen, daß wenn sie erklärt, der oder jener war bei dieser Aktion in irgendeiner die Tötung fördernden Art und Weise beteiligt, daß möglicherweise von einem Angeklagten gesagt werden könnte, jetzt hast Du mich ins Unglück gebracht, nun packe ich aber auch über dich das aus, was bisher noch in keinem gerichtlichen Vorgang enthalten ist. Es kommt hinzu, daß außerhalb des Gerichtssaales, die Zeugen befinden sich ja in aller Regel auf freiem Fuß, diese Zeugengruppe häufig Einflüssen und Beeinflussungen unterliegt, die vom Gericht zwar hin und wieder erkannt und dann angedeutet, niemals aber kontrolliert oder gar unterbunden werden können. So haben wir in zahlreichen Verfahren immer wieder das gleiche Bild. Zeugen marschieren auf, von denen man im Grunde genommen geneigt sein könnte, sie als Gehilfen oder auch als Mittäter zu sehen; Zeugen, die sich vielfach selbst offenkundig nicht ganz frei von moralischer oder sittlicher, teilweise sogar strafrechtlicher Schuld fühlen. Zeugen, die mit den Angeklagten in einem Boot saßen und die deshalb keinen reinen Tisch machen. Zeugen, die nicht mehr erinnert werden wollen, die aber auch schweigen, selbst dort schweigen, wo das, was sie zu sagen hätten, längst aktenkundig und in Dokumenten festgehalten ist, ja die selbst dann in der Verhandlung weder Rede noch Antwort stehen, wenn das, was sie auszusagen hätten, sie oder andere in gar keiner Weise belasten würde. Letzteres gilt insbesondere für die Fälle, in denen diese Zeugen über an sich bis dahin ganz klar gelagerte Fälle bekunden sollen, und wo sie früher, vor der Hauptverhandlung, auch widerspruchslos und übereinstimmend mit anderen Zeugenbekundungen in dem oder jenem Fall den einen oder anderen Angeklagten sicher und damit schwer belastet haben. Wie oft erleben wir Richter es in der Hauptverhandlung, daß ein Zeuge unter der völlig anders gelagerten Situation der Gegenüberstellung, in der doch meist sehr gespannten Situation einer öffentlichen Verhandlung, etwas ganz anderes aussagt als das, was er früher bei Kriminalpolizei, bei der Staatsanwaltschaft oder bei dem Untersuchungsrichter ausgesagt hat. Viele ursprünglich schwer belastende Zeugenaussagen werden in der Hauptverhandlung zurückgenommen, und wer das Strafprozeßrecht von Kulturvölkern kennt, weiß, daß nur das Gegenstand einer Verurteilung sein kann, was zum Inhalt und Ergebnis dieser Verhandlung wurde. Und wenn Sie nun bedenken, daß gerade in Einsatzgruppenprozessen diese Zeugengruppe der Zahl nach erheblich überwiegt, denn die Opfer sind in den allermeisten Fällen zum Schweigen gebracht worden, dann – so hoffe ich – ist es mir gelungen, Ihnen klargemacht zu haben, wie schwer es einem Gericht gemacht wird, sich heute ein wahrheitsgetreues Bild über die Vorgänge zu verschaffen, über die es zu urteilen hat. Vielleicht wird dem einen oder anderen von Ihnen hierdurch aber auch annähernd verständlich, wieso in zahlreichen Fällen – aus der Laiensphäre heraus – so unverständlich milde geurteilt wird. Meine Damen und Herren, es unterliegt keinem Zweifel, daß der schuldige Mörder, sein Mittäter oder Gehilfe einer *gerechten* Strafe zugeführt werden muß. Gerade wir aber, die wir uns mit dem Nationalsozialismus und seinen Grundlagen auseinandersetzen, müssen uns vor den Fehlern hüten, die durch die sog.

Rechtsprechung der Nationalsozialisten begangen wurden. Wir haben nicht »Auge um Auge oder Zahn um Zahn« zu entscheiden, sondern dort, wo wir Zweifel haben, muß sich das zu Gunsten einer höheren und vielleicht geläuterten Rechtsordnung und damit zu Gunsten der Angeklagten auswirken.

Und damit bin ich noch einmal bei den Angeklagten, denen ich abschließend noch ein paar Worte widmen möchte. Was sind das für Menschen, die sich hier zu verantworten haben?

Es ist sehr schwer – wenn nicht unmöglich – hier eine allgemeingültige Beurteilung oder Charakterisierung der Tätertypen für NSG.-Prozesse vorzunehmen. Sie wissen, daß die Kriminologie zwar nach dem Deliktscharakter bestimmte Tätertypen kennzeichnet. So kennen wir etwa den Typ des »Betrügers«, vielleicht auch den des »Diebes« oder »Einbrechers«, auch den des »Sittlichkeitsverbrechers« sowie den der »gewerbsmäßigen Abtreiberin«. Bei all diesen Straftaten weisen die Täter bestimmte gleiche oder ähnliche Persönlichkeitsmerkmale aus. Bei vorsätzlichen Tötungsdelikten ist das schon anders. Tötungsdelikte sind nicht an einen bestimmten Tätertyp gebunden; sie werden in allen Ländern, aus allen Reihen der Bevölkerungsschichten, aus den verschiedenartigsten Gründen begangen. Wir können also kriminologisch nicht sagen, daß sich aus dem Persönlichkeitsbild eines Angeklagten schon sichere Anhaltspunkte dafür herleiten lassen könnten, er sei von vornherein ein Mörder. Und weil wir den Tätertyp »Mörder« nicht kennen, deshalb kennen wir auch nicht den Tätertyp »NSG.-Täter«. Dagegen können wir nach dem Ergebnis langjähriger Beobachtung eines sagen: Hätte es einen Adolf Hitler, einen Heinrich Himmler und Reinhard Heydrich nicht gegeben, wäre nicht der Aufbau und die Organisation der SS und innerhalb von ihr insbesondere des Sicherheitsdienstes und der Gestapo schon lange vor 1933 auf der Grundlage des absoluten Gehorsams erfolgt und wäre es nicht zum Zweiten Weltkrieg gekommen, dann müßten viele der in NSG.-Verfahren angeklagten Personen sich niemals vor einem deutschen Schwurgericht wegen eines vorsätzlichen Tötungsdeliktes verantworten. Diese Menschen wären also geachtet und angesehen und kein Makel würde sie belasten; sie würden, wie Sie und ich, bemüht sein, für ihre Angehörigen, für sich selbst und für die Allgemeinheit am wirtschaftlichen Aufschwung teilzunehmen. Auch das muß man wissen, und man sollte sich dies klar machen, wenn man immer wieder, vielfach doch ohne rechte Sachkunde, gerichtliche Entscheidungen beanstandet. Denn es handelt sich in der Tat vom Ansatzpunkt her um einen tragischen Teufelskreis, in den diese Angeklagten hineingerieten. Sie haben mit ihren Familien bis heute bitter daran zu tragen. Meine Damen und Herren, konnte man jungen Abiturienten der Abiturjahrgänge um 1930, die in geistig sehr engen, nationalbewußten Elternhäusern erzogen wurden, in denen man die Errungenschaften der jungen Republik ablehnte und von der Machtstellung des Deutschen Reiches vor 1914 träumte, vorwerfen, daß sie sich damals, d. h. um 1930, weil sie ohne Arbeit und Brot waren, weil sie auch keinerlei berufliche Aussicht für die nächste Zukunft vor sich sahen, der NSDAP zuwandten? Das war doch die Partei, die Recht, Ordnung, Arbeitsplätze und Wiederherstellung der Souveränität versprach. Sie schien auch als einzige im Stande zu sein, der auf dem Boden der wirtschaftlichen Not immer stärker anwachsenden KPD entgegenzutreten.

Und so stießen sie dann zur NSDAP, unzufriedene Angestellte, junge Studenten, deren Eltern als Geschäftsleute in Konkurs geraten waren, weil die wirtschaftlichen Verhältnisse ihr kleines Handwerkergeschäft zu Grunde gerichtet hatten, junge Beamte mit einer Familie, die sich erhofften, daß ihre Bezüge nicht durch Notverordnungen stark reduziert, sondern durch Aufbauarbeit erhöht werden konnten, Unternehmer, Geschäftsleute, Handwerker und Fabrikdirektoren, sie alle kamen zunächst jedenfalls nicht, um einen neuen Krieg vom Zaune zu brechen, nicht um Bomben über friedliche Städte abzuwerfen und schon gar nicht, um Massentötungen an bestimmten Personen vorzunehmen. Sie erhofften sich Freiheit nach außen und wirtschaftliche Stabilität nach innen. Der Nährboden war zwischen 1930 und 1933 in Deutschland nun einmal so günstig, daß das Anwachsen der NSDAP meist ohne jegliche Vorkontrolle, ohne exaktes Studium des Parteiprogrammes, d. h. in aller Regel völlig kritiklos erfolgte. In vielen Fällen schreckte es nicht einmal ab, daß schon vor 1933 durch die Gliederungen der NSDAP in politischen Auseinandersetzungen zahlreiche Menschen ihr Leben lassen mußten. Denn das war man gewöhnt. Ging denn z. B. die KPD einen anderen Weg? Ich meine, meine sehr verehrten Zuhörer, *bis dahin* müsse man sich sehr prüfen, ob wir berechtigt sind, den Angeklagten von heute Vorwürfe zu machen. Freilich, nach 1933 sah dann die Situation bald anders aus. Jetzt konnte man sehr bald hinter die Kulissen sehen, insbesondere derjenige, der schon in verantwortliche Position aufgerückt war. Der Röhmputsch und seine Folgen, das Blutschutzgesetz von 1935, die ständige Verletzung des Versailler Vertrages durch Deutschland, die Annexion von Österreich, des Sudetenlandes, die Reichskristallnacht mit ihren ungeheuerlichen Konsequenzen, die Teilung der CSSR sowie Aufbau und Einrichtung von Konzentrationslagern für politische Gegner und Feinde, all das waren in der Tat Anlässe zu erkennen, daß es höchste Zeit war, ja daß es geboten war, aus dem Boot auszusteigen. Das allerdings taten die Angeklagten von heute nicht, obwohl gerade sie in zahlreichen Fällen weit mehr hinter die Kulissen sahen. Sie wußten, daß der Boden des Rechtes schon restlos verlassen worden war. Aber sie waren mittlerweile ideologisch schon so fest in Organisation und System sowie in den gleichgeschalteten Befehlsapparat von SD, Gestapo-, Polizei- und Beamtenstatus verzahnt, daß sie in vielen Fällen schon vor dem 1. 9. 1939 zum Mitwisser, wenn nicht gar Mittäter geworden waren. Sie wußten weitgehend schon, daß es in Deutschland möglich geworden war, bei bestimmten Aktionen zahlreiche Menschenleben grundlos zu töten, ohne daß die an sich vom Staat zur Verfolgung und Ahndung derartiger Taten berufenen Organe nur im geringsten die Möglichkeit gehabt hätten, einzugreifen. Sie wollten aber auch das Schiff nicht verlassen, selbst wenn sie sich jetzt, etwa 1938 bis zum Sommer 1939, bewußt geworden waren, wohin der Weg, insbesondere in der Judenpolitik, führen würde. Wer insoweit unter den Funktionären des RSHA Zweifel gehabt haben sollte, der mußte z. B. bei Hitlers Reichstagsrede vom 30. 1. 1939 nur recht zuhören, als Hitler vor aller Welt erklärte, daß am Ende eines erneuten Weltkrieges die Vernichtung der jüdischen Rasse in Europa stehe. Nein, sie wollten die NSDAP nicht verlassen, obwohl das bis zum Kriegsbeginn, wie die Zeitgeschichte erwiesen hat, unschwer möglich gewesen war. Denn mittlerweile war man ja in Staat und Partei angesehen,

geachtet, wenn auch teilweise gefürchtet; man hatte eine solide wirtschaftliche Existenz, die man je nach weiterer Bewährung nur noch entsprechend ausbauen mußte. Sollte man sich selbst diese einzigartige berufliche Gelegenheit verbauen, indem man die günstigsten Berufschancen, die ein Volk den »Edelsten« zu bieten schien, verwarf? Nein, das taten die Angeklagten von heute nicht; man mußte ja noch den Krieg gewinnen, und dann würde alles Unrecht vergessen sein, es wäre »Siegerrecht« geworden. Kein Mensch würde dann danach fragen, ob man bei der Tötung von 10 000 oder 30 000 Juden beteiligt war. Und mehr als einer der heute angeklagten und verurteilten Personen brachte es im Kameradengespräch auch zum Ausdruck, daß man sich des Unrechts der Handlung bewußt war, indem man schon in den ersten Julitagen 1941 unter Einsatzgruppenangehörigen von Mund zu Mund erklärte, wehe uns, wenn wir diesen Krieg verlieren! Meine Damen und Herren, haben die Angeklagten von heute aus dieser Erkenntnis die Konsequenzen gezogen? Wer von ihnen trat damals vor seinen Einheitsführer und erklärte, ich mache das nicht mit? Von Einzelfällen abgesehen, müssen wir sagen, daß die allermeisten ihr Gewissen zum Schweigen brachten und weiterhin befehlsgemäß töteten. Allerdings, und das verdient auch der Erwähnung, mittlerweile waren wir im Krieg, der Wechsel von SS oder SD zu anderen Einheiten, insbesondere zur Wehrmacht war, wenn überhaupt, nur unter strengen Voraussetzungen möglich, und Deutschland befand sich im Ringen um Leben und Tod. Auch das sollten wir nicht vergessen, wenn wir an die verhetzten und durch jahrelange Propaganda in teuflischster Weise betrogenen Angeklagten denken. Sie hatten einen Treueid geleistet, standen seit dem 1. 9. 1939 auch rechtlich Soldaten gleich, waren in Feindesland und hatten vielfach in der Heimat ihre Familien, zu denen sie wieder einmal zurückkehren wollten.

Von Mai 1945 bis 1947/1948 waren die NSG.-Täter vielfach in Lagern der Alliierten interniert, meist lediglich wegen ihrer Angehörigkeit zur NSDAP oder einer ihrer Gliederungen. Die alliierten Gerichte suchten sich nur die ganz großen Fische heraus, brachten sie vor ihre Gerichte und ließen dann die heute angeklagten Personen auf freien Fuß, meist ohne zu wissen, ob oder inwieweit der einzelne an Massentötungsdelikten beteiligt war. So kamen sie nach und nach wieder in die Freiheit und in ihre Familien zurück, gerade rechtzeitig, um durch rege Teilnahme an der wirtschaftlichen Konjunktur die Kriegserlebnisse ins Unterbewußtsein rücken zu lassen. Nur wenige lebten unter falschem Namen, die meisten hatten nicht mehr damit gerechnet, irgendwann überhaupt noch einmal zur Rechenschaft gezogen zu werden, bauten sich ihre bürgerliche Existenz, ihre Familie und ihren persönlichen Wirkungskreis neu oder wieder auf, und in vielen Fällen wußten die Ehefrauen von der Betätigung ihrer Ehemänner an dem Geschehen des Zweiten Weltkrieges so gut wie nichts, während ihre Kinder fast ausnahmslos

völlig ahnungslos waren. Jetzt sitzen sie in den Anklagebänken vor uns, suchen sich zu rechtfertigen und zu verantworten, und eine ganze Welt schaut auf sie. Meine Damen und Herren, ich meine, es sei auch unsere Pflicht, sich Gedanken darüber zu machen, sich selbst streng zu prüfen, und auch dieser Frage nicht auszuweichen, und sich unter den wesentlich anderen Aspekten des Jahres 1969 etwas selbst vorzugaukeln: Wie hättest du dich in Kielce, in Kolomea, in Kiew oder in Auschwitz verhalten? Ich denke, Sie haben mich heute abend so verstanden, daß Sie erkannt haben, daß es mir fernliegt, das in hohem Maße begangene Unrecht zu bestreiten oder auch nur zu bagatellisieren. Aber nur der, der die nationale Zucht wilhelminischer Prägung, die wirtschaftliche Not der beginnenden 30er Jahre und die Kategorie der NS-Hierarchie mit dem blinden Gehorsamsprinzip beurteilen kann und ihr ausgesetzt war, nur der allein ist auch, soweit dies eine irdische Gerechtigkeit überhaupt vermag, in der Lage, ein allen Umständen gerecht werdendes Urteil zu finden. Gerade das ist die vornehmste Aufgabe unserer Schwurgerichte.

Meine Damen und Herren; ich habe Ihre Geduld reichlich strapaziert. Wir wissen genau, daß in unserem Land, in unserem Namen vor 25 und 30 Jahren etwas Einmaliges, Furchtbares geschah. Hinter jeder Zahl steht das Kind einer Mutter, vor der wir uns in tiefer Ehrfurcht verneigen müssen. An die Stelle von Achtung und Liebe gegenüber den Mitmenschen traten Verachtung und Vernichtung. Verirrte und verwirrte Gewissen führten zu unfassbaren Verbrechen von Menschen. Und ich meine, hier auch bekennen zu müssen, daß auch der Staatsbürger, der an den Taten nicht beteiligt war, mitschuldig wurde, weil er sich nicht gegen die Umkehrung aller sittlichen Wertmaßstäbe und Rechtsnormen zur Wehr setzte.

Gustav Radbruch, ein bedeutender deutscher Rechtslehrer, hat hierzu 1947 ausgeführt:

»Wir müssen uns wieder auf die Jahrtausende alte gemeinsame Weisheit der Antike, des christlichen Mittelalters und des Zeitalters der Aufklärung besinnen, daß es nämlich ein höheres Recht gibt als das Gesetz; ein Naturrecht, ein Gottesrecht, ein Vernunftrecht, kurz ein übergesetzliches Recht, an dem gemessen das Unrecht immer das Unrecht bleibt, auch wenn es in Gesetzesform gegossen ist.«

NSG.-Prozesse im Jahre 1970 können nur dann mit der rechten inneren Legitimation durchgeführt werden, wenn sie von der Einsicht in die Mitverantwortung von Staat und Gesellschaft und von der Solidarität der Schuld getragen sind. So können, und so werden sie reinigend wirken, vielleicht sogar über die Grenzen unseres Staates in andere Länder hinein. Golo Mann hat einmal das Wort »immer wieder möglich« ausgesprochen. Ich sehe es als eine wesentliche Aufgabe der Prozesse an, mit dazu beizutragen, daß Ähnliches in Deutschland nicht wieder möglich sein wird.

12 Rundschau

1 Die Gemeinde und die jüdischen Mitbürger auf dem 83. Deutschen Katholikentag in Trier vom 11. und 12. September 1970

Im folgenden bringen wir den Bericht aus »Emuna«¹ mit freundlicher Genehmigung der Schriftleitung sowie Eindrücke von jüdisch-israelischer Seite von *Pinchas Lapide*.

*Juden und Christen auf dem Katholikentag*¹

»Die Gemeinde und die jüdischen Mitbürger« lautete das Thema des Arbeitskreises 23 auf dem 83. Deutschen Katholikentag, den der Diskussionsleiter, *Joseph Biolek* (Deutschlandfunk), am 11. September 1970 im vollbesetzten Gemeindesaal der Synagogengemeinde Trier eröffnete.

Der Referent, Pater Dr. *Willehad Paul Eckert* OP, [s. o. S. 50 ff.] warf einleitend die Frage nach der christlichen Schuld oder zumindest der Mitverantwortung am Entstehen des Antisemitismus auf, um zugleich aber – *Julien Green* zitierend »Es ist Jesus Christus, den man in den Konzentrationslagern geschlagen hat« – das Undchristliche dieser Gesinnung mit den Worten zu unterstreichen: »Jesus Christus stammte nicht nur dem Fleische nach aus dem Judentum, er war in seinem Beten, Denken und Fühlen Jude.«

Pater Eckert wies nach, daß das Christentum auf das Judentum angewiesen und in diesem Zusammenhang eine Hebräisierung des theologischen Denkens zu fordern sei.

Das Problem eines Christlich-Jüdischen Dialogs sei nicht nur die Unwissenheit gegenüber dem Judentum, das Denken in festgefügtten Klischees, die noch immer bestehenden Vorurteile, sondern auch die Vorstellung vieler Christen, daß das Judentum nach der Auferstehung Christi keine eigene Geschichte mehr haben dürfte.

Trotzdem sieht Pater Dr. Eckert auch positive, in die Zukunft weisende Beispiele für den Christlich-Jüdischen Dialog: In Holland publizierten katholische, evangelische und jüdische Theologen gemeinsam eine Bibel-Taschenbuchausgabe beider Testamente. Anlässlich der Rabbinerkonferenz, die der diesjährigen Weltkonferenz des »Progressiven Judentums« vorausging, wurde das Konferenzthema: »Krisis des Glaubens« mit christlichen Theologen diskutiert.

Als Kenner der Situation schließt er jedoch resümierend: »Der jüdische Mitbürger ist für die christliche Gemeinde noch immer trotz der Erklärung des Zweiten Vatikanischen Konzils »Nostra aetate« weitgehend ein Fremder.«

Glücklicherweise gelang es dem Geschick des Diskussionsleiters, die anfänglichen und bei diesem Anlaß beinahe üblichen Bewältigungs- und Verdrängungsversuche der jüngsten Vergangenheit zu überwinden. (Wir haben den Juden ja so geholfen; Trier war nicht schlechter als andere Städte auch; gerade wir in Schlesien haben soviel getan.) Doch darf man sich auch hinsichtlich der jungen Generation keiner Illusion hingeben. Auch bei ihr liegt in der, zumindest latenten, Befangenheit gegenüber den Ju-

den eine der grundlegenden Schwierigkeiten zum Dialog, welche aber durch sachliche Informationen überwunden werden kann.

In geradezu schmerzlicher Deutlichkeit wurde hier das Versagen der Schulen aufgedeckt. Eine Abiturientin: »Die Kenntnis über das Judentum ist einfach nicht da und nicht zu erhalten!«

Nicht zuletzt durch den engagierten und temperamentvollen Einsatz von *Pinchas Lapide* (Verfasser u. a. von *Rom und die Juden*)² sowie der Mitherausgeberin des *Freiburger Rundbriefs*, Frau Dr. *G. Luckner*, Herrn Dr. *J. Pietryga*, Referent des Ministers Leber, und des Verlegers Herrn *Adrian* (Paulinus-Verlag) und einer überraschend großen Anzahl von Lehrenden und Lernenden wurde eine sachliche und auf hohem Niveau stehende Disputation geführt, deren Resultat am folgenden Tage in einer präzisen und fundierten Resolution von den Teilnehmern (einstimmig) verabschiedet wurde.

1. Im Bereich der Ökumene wird der Dialog zwischen Juden und den beiden christlichen Konfessionen gefordert, auch auf der Ebene der ökumenischen Diözesanräte.

2. Die Förderung von Publikationen im allgemeinen und zwei Buchtiteln im besonderen werden empfohlen:

Die Bischöfliche Kommission II möge sich dafür verwenden, daß an jede Pfarr- und Schulbücherei sowie an die übrigen katholischen Bildungsstätten, außerdem an alle Religionslehrer die folgenden beiden Bücher ausgegeben werden: 1. Von katholischer Seite: »*Kirche aus Juden und Heiden*. Biblische Informationen über das Verhältnis der Kirche zum Judentum« von *Clemens Thoma SVD* [s. u. S. 118]. – 2. Von jüdischer Seite: »*Vom unbekannten Judentum*« von *Robert R. Geis* (Herder-Bücherei, Bd. 102). Hier wird eine Subskription gefordert, da eine Neuauflage nur dann möglich ist. – Überdies könnte eine wesentliche Hilfe zur laufenden Information geleistet werden, wenn die Zeitschriften »*Freiburger Rundbrief*« und »*Emuna*« stärker verbreitet und zur Kenntnis aller Erzieher und Bibliothekare gebracht würden. – 3. *Modelle des Religionsunterrichts*: Während es für den Geschichtsunterricht bereits ein Modell gibt, besitzen wir Entsprechendes für den katholischen Religionsunterricht noch nicht.³ Die Bischofskonferenz wird gebeten, durch eine speziell zu berufende Kommission Material erarbeiten zu lassen, welches im Religionsunterricht zu einem besseren Verständnis des Judentums und der Wechselwirkung zwischen Juden und Christen führt. – 4. Dem Zentralkomitee der deutschen Katholiken schlägt der Arbeitskreis die Schaffung eines entsprechenden Pendants zur evangelischen Arbeitsgruppe »Juden und Christen« vor. [Als Vorsitzende wurden vorgeschlagen: katholischerseits: *Dr. Gertrud Luckner*, *Dr. Willehad P. Eckert* OP; jüdischerseits: *Dr. E. L. Ehrlich*.]

Auf welch fruchtbarem Boden der Ökumenische Gedanke gedeihen kann, bewies die Ökumenische Gemeinschaftsfeier, die *Bischof Dr. Stein* gemeinsam mit *Landes-*

² s. u. S. 80 f.

³ S. auch S. 768: »Gemeinde des Herrn«, 83. Deutscher Katholikentag. Hrsg. Zentralkomitee der Deutschen Katholiken, Bonifacius-Druckerei, Paderborn 1970. 940 Seiten.

¹ Entnommen aus »Emuna-Horizonte« (V/5), Oktober 1970. S. 339 f.

rabbiner Nathan Peter Levinson zelebrierte. Obwohl diese in der Aula eines Gymnasiums stattfand, per Lautsprecher in die Turnhalle übertragen wurde, die Menschen sich auf Treppen und Korridoren drängten, verblieben noch viele vor den wegen Überfüllung geschlossenen Türen.

In seiner Predigt mahnte *Rabbiner Levinson* die Gemeinde, historische Menschen zu sein und kollektive Verantwortung für alle Menschen auf der Erde zu tragen. Zum Abschluß bat er die Gläubigen, für die Freiheit und das Leben der von den Arabern als Geiseln Festgehaltenen zu beten.

Wie Rabbiner Levinson wies auch Pater *Dr. Eckert* auf die Bedeutung des Sabbat hin. Pater Eckert ließ die Gelegenheit nicht ungenutzt, zum Lernen und zum Verständnis aufzurufen. »Weil sich hier Christen und Juden zusammenfinden und das konstituieren, daß im Anruf Gottes wir, die wir getrennt sind, dennoch ein Volk sind, ein Volk insofern wir gestellt sind unter den Anruf des einen und einzigen Gottes.«

Der *Bischof von Trier* bekundete seine Freude über das Zustandekommen der Feier während des Katholikentages. »Gemeinde des Herrn ist überall dort, wo gläubige Menschen sich zusammenfinden, ihm zu huldigen.« Wie Landesrabbiner Levinson und Pater Dr. Eckert betonte auch Bischof Dr. Stein die Verantwortlichkeit für den Anderen, die Weltverantwortlichkeit. »Nach jahrhundertelanger Trennung ist endlich der Gedanke des gemeinsamen Gotteslobes in unserem Jahrzehnt zu einer Übung geworden.« Nach dem Dank an alle, die diese Gemeinschaftsfeier mitgestaltet haben, spendete er gemeinsam mit Rabbiner Levinson den Segen.

Für viele von mir Befragte sei hier die Antwort von *Bischof Dr. Stein* wiedergegeben. »Es ist etwas ganz Großartiges, daß nun erstmalig auf dem Katholikentag Juden und Christen sich zu einem gemeinsamen Gebet und zum Hören des Wortes Gottes vereint haben. Ich sehe darin ein Symbol.« Günther B. Ginzel

Als Jude beim Katholikentag

Von Pinchas Lapide/Jerusalem-Köln

Als gläubiger Jude und Israeli interessierte mich vor allem der Arbeitskreis des 83sten Deutschen Katholikentages, der sich mit dem Judentum und den jüdischen Mitbürgern befassen sollte. Da ihm unter den siebenundzwanzig Arbeitskreisen der Tagung die Nummer 23 zugewiesen wurde, befürchtete ich, daß dies mehr oder minder dem Grad der Wichtigkeit entsprach, den die Kirche dem älteren Teil des gespaltenen Gottesvolkes beimesse, und daß, außer einigen eingefleischten, alten Philosemiten und Alttestamentlern so gut wie niemand bei den Sitzungen erscheinen würde.

Das Gegenteil jedoch trat ein.

Ob der Name des Dominikanerpaters, Dr. Willehad Paul Eckert, etwas damit zu tun hatte, weiß ich nicht, aber daß er zur Seele der ganzen Gruppe wurde – vom Eröffnungsreferat bis zum Abschiedsgruß –, das kann jeder Ökumeniker in Trier bestätigen. Doch nun zu den Tatsachen:

Die Mehrzahl der 65 Teilnehmer des Arbeitskreises – die genaue Anzahl schwankte zwischen 80 am ersten Tag und 50 bei der Schlußsitzung – war unter dreißig Jahren alt, hatte keine theologische Vorbildung, aber bekundete reges Interesse am Judentum. Daß reges Interesse nicht immer

mit Wissen übereinstimmt, bezeugte ein kleines Experiment schon während der ersten Sitzung, die im Gemeindesaal der Trierer Synagoge stattfand. Auf die Frage, was die Bedeutung des jüdischen Channukka-Leuchters sei, der in einer Ecke stand, konnte nur ein einziger der Anwesenden – ein Student aus Saarbrücken – die richtige Antwort geben.

Aus dieser Episode entwickelte sich sofort eine vielseitige Debatte, deren Ergebnis es war, daß einstimmig der Informationsmangel als hauptsächliches Hindernis für ein tieferschürfendes Verständnis zwischen Christen und Juden angeprangert wurde. Der Konsens kann so zusammengefaßt werden: Um Judenhaß, soweit er noch existiert, zu bekämpfen; um Liebe zu den Juden zu fördern, gibt es nur einen Weg – Juden und Judentum kennenzulernen. Wie man zu diesem Zwecke die besten Bücher, die auch billig und leicht verständlich sein müssen, sowie Kurzfilme, Schallplatten und Broschüren an den Mann – also jedermann – bringen könnte, dies war der Gegenstand von einer Reihe sachlicher, präziser und aktueller Empfehlungen an die Deutsche Bischofskonferenz, die der 23. Arbeitskreis nach zehnstündigem Meinungspluralismus erarbeiten konnte [s. o. S. 79].

Vom Sitzungssaal eilten die Teilnehmer, ohne Zwischenpause, zur jüdisch-christlichen Feierstunde, die am Freitagabend zu Ehren des jüdischen Sabbateinganges veranstaltet wurde. Dieses Gemeinschaftsgebet fand in der Aula des Hindenburg-Gymnasiums statt, die zwar über tausend Sitzplätze verfügte, aber sich bald als viel zu klein erwies, um all die Gläubigen zu fassen, die dem ersten christlich-jüdischen Gottesdienst beiwohnen wollten, den die alte Römerstadt Trier je erlebt hatte.

Den Auftakt gab der Oberkantor *Estrongo Nehama* aus Berlin – gefolgt vom Kirchenchor der Pfarrgemeinde St. Albert in Andernach, der unter der Leitung von Jakob Woll drei Sabbatlieder vortrug. Um der Wahrheit die Ehre zu geben, war das Hebräisch der Andernacher für meine israelischen Ohren bibelgetreuer und wohlklingender als das des Oberkantors, der, dem Gebrauch seiner Berliner Gemeinde getreu, die Synagogenliturgie nach mitteleuropäischer Aussprache vorsang.

In seiner kurzen Ansprache befaßte sich Landesrabbiner *Nathan Peter Levinson* mit dem Wesen des Sabbattages, der für Juden nicht nur als Ruhetag, den sechs Tagen der göttlichen Schöpfung und des allwöchentlichen menschlichen Schaffens folgt, sondern auch als der Gedenktag der Befreiung aus der Knechtschaft in Ägypten zu verstehen ist. Denn nur ein freier Mann kann das tun, was jedem Sklaven verwehrt bleibt: sich über das Elend des Alltags zu erheben, um Gott in Ruhe und Erbaulichkeit zu preisen.

Deshalb wird der Sabbat von Juden seit Jahrtausenden als »Abglanz der Tage der Erlösung« empfunden und gefeiert.

Pater Dr. Willehad Eckert, der nach dem Sabbatlied »Lecha Dodi« das Wort ergriff, sah in dieser Feier einen willkommenen Anfang zur Überwindung des »Nachholbedürfnisses« im gegenseitigen Verstehen der beiden Bibelglauben. Dieses Lernen dürfe sich bei der Kirche nicht bloß auf das Volk des Alten Bundes beschränken, sondern in die lebendige Begegnung mit ihren jüdischen Zeitgenossen münden. Nur im echten Miteinander, im ehrlichen Zwiegespräch, könnten endlich die Schranken fallen, die heute noch einer wahren Glaubensökumene im Wege stehen.

Wie um diesen Worten tatkräftigen Nachdruck zu verleihen, bat hierauf *Bischof Dr. Stein* den *Landesrabbiner*, mit ihm gemeinsam den Biblischen Segen zu erteilen. Ihr Text kam aus dem Vierten Buch Mose:

»Der Herr segne Euch und behüte Euch!« sagte Levinson, und der Bischof fuhr fort:

»Der Herr lasse Sein Antlitz auf Euch leuchten und sei Euch gnädig!«

Worauf beide, wie einst die Priester im Tempel zu Jerusalem, mit einer Stimme riefen:

»Der Herr wende Sein Antlitz hin zu Euch und schaffe Heil!«

»Amen« – kam die Antwort aus zweitausend Kehlen.

Dies hätte nach allen Erwartungen der Schlußpunkt eines eindrucksvollen Tages sein können, doch der Höhepunkt für viele kam erst, nachdem die Aula sowie drei überfüllte Nachbarsäle leer wurden. Um mit ihren christlichen Mitbürgern im ökumenischen Geiste zu wetteifern, hatte die kleine jüdische Gemeinde Trier alle Teilnehmer am Gemeinschaftsgebet eingeladen, an ihrer, nun folgenden Sabbatfeier in der Synagoge teilzunehmen. Der Saal konnte 150, im besten Falle 200 Leuten Stehplatz gewähren. Es kamen jedoch weit über tausend, von denen die Mehrzahl vergeblich auf Einlaß warten mußte. Auf dem Platz vor der Synagoge standen Hunderte; im Treppenaufgang war das Gedränge noch größer und alle Zugänge von der Straße aus waren völlig verstopft.

Verzweiflung klang aus der Stimme des Herrn Müller, des Vorsitzenden des Lokalkomitees, als er zu seinen Ordnern sagte: »Wir müssen doch den Juden Zutritt in ihre Synagoge ermöglichen!« Und so kam der Rabbiner mit seiner Gemeinde, gefolgt von Katholiken aus ganz Deutschland, endlich in sein Gotteshaus. Unter den Anwesenden erkannte ich auch drei protestantische Theologen, zwei französische Offiziere und eine Gruppe von Jesuiten aus Köln.

»Was bedeutet denn der Segensspruch über den Weinbecher?« wollte ein Dominikaner wissen.

»Das ist der Vorgänger Eurer Messe«, antwortete ein Jude.

»War das nicht aramäisch, was der Rabbiner eben rezierte?« fragte eine Nonne aus Holland.

»Jawohl, das ist unser Kaddisch-Gebet, das mit dem Vaterunser verwandt ist«, erklärte ihr ein jüdischer Student. Nach dem Schlußgebet, das mit »Schabbat-Schalom« – dem Sabbatfrieden – endete, blieben noch etwa 50 Christen zurück, die weitere Fragen auf dem Herzen hatten. Und so öffnete der Rabbiner den Tora-Schrein, ließ die Rollen der Heiligen Schrift herausbringen, übersetzte die Bibelzitate, die an der Ostwand hingen und erklärte die Grundzüge der Sabbatliturgie. Es war schon spät zur Nacht, als die letzten sich verabschiedeten.

»Dürfen wir wiederkommen?«, war die letzte Frage eines Pfarrers.

»Aber gerne!« – Ein älterer Herr zögerte noch am Ausgang:

»Könnte ich vielleicht einmal meine Schulklasse herbringen?«, sagte er schließlich.

»Warum denn nicht?!«, lächelte der Rabbiner, »unsere Pforte ist immer offen.«

Draußen war es kalt und regnerisch, aber an der Straßenecke standen noch immer Leute, die über die Sabbatfeier diskutierten.

Es schien mir, als wäre in Trier die Ökumene ausgebrochen.

2 Zum 5. Jahrestag der Promulgation der Konzilserklärung »Nostra Aetate« vom 28. 10. 1965

*Ein Symposium des
Institute of Judaeo-Christian Studies an der
Seton-Hall-University/New Orange (New Jersey)*

Anläßlich des fünften Jahrestages der Verkündung der Konzilserklärung über das Verhältnis der Kirche zu den Juden fand vom 25. bis 28. Oktober 1970 an dem Institute of Judaeo-Christian Studies ein Symposium statt mit jüdischen, katholischen und evangelischen Wissenschaftlern. Es war gemeinsam von diesem Institute und dem American Jewish Committee einberufen worden. – Wir bringen den uns darüber zugegangenen folgenden Bericht:

Die Eröffnung fand unter Beteiligung der Bevölkerung aus der näheren und weiteren Umgebung statt. In der von *Kardinal Jan Willebrands* verlesenen Botschaft sagte er: »Wenn Christen und Juden zueinander sprechen, dann handelt es sich dabei nicht nur um Beziehungen zwischen Menschen, sondern um das Wirken Gottes in der Geschichte ... wenn wir Christen und Juden uns bemühen, einander zu verstehen, dann berühren wir des Herrn Gegenwart in der menschlichen Geschichte.«

Bischof Helmsing von *Kansas City* begrüßte die Teilnehmer persönlich mit den Worten, daß die Erklärung »Nostra Aetate« eine Umkehr darstelle, einen Versuch, »jahrhundertalter Ungerechtigkeit, die nach Wiedergutmachung schreit«, ein Ende zu bereiten.

Die Hauptansprache des Abends wurde von Prälat *John M. Oesterreicher*, dem Direktor des Instituts, gehalten. Er hatte sich eine nochmalige Überprüfung dieser Erklärung des Zweiten Vaticanums zur Aufgabe gestellt. Er führte aus, daß sie eine Wiederentdeckung des Judentums und der Juden beinhalte, sowohl was deren Eigenwert angeht als auch ihre Bedeutung für die Kirche. Wir dürften, bemerkte er, das jüdische Volk nicht nur als ein Volk des Leidens sehen, sondern als eines, dem die Gnade unzerstörbaren Lebens gegeben sei. Das Überdauern des Volkes trotz aller Verfolgungen durch die Jahrhunderte hindurch sei ein Zeichen des ungekündigten Bundes. Wir müßten aller falschen Gegensätzlichkeit zwischen Altem und Neuem Testament den Abschied geben. Das Alte ist nicht das »Wort des zornigen« noch das Neue »das des gütigen Gottes«. In beiden spricht der Eine Gott des Gerichts und der Güte. Altes sowohl wie Neues Testament sind Gesetz und Evangelium zugleich.

Nicht nur sind die Wurzeln des Neuen Testaments im Boden des Alten zu suchen, sondern wir müssen als Christen auch den talmudischen Rabbinen und den jüdischen Gelehrten von heute unsere Aufmerksamkeit zuwenden. *John M. Oesterreicher* wies auf den deutschen Evangelischen Kirchentag von 1969 hin, an dem Rabbiner *Robert Raphael Geis* das Thema »Juden und Christen vor der Bergpredigt« behandelte und die Seligpreisungen als ein großes »Voran« bezeichnete, das das Reich Gottes vorwegnimmt.

Am darauffolgenden Tag sprach Professor Dr. *Cornelius A. Rijk* vom Vatikanischen Büro für Katholisch-Jüdische Beziehungen und bemerkte, daß das Neue Testament drei verschiedene Ansichten über die Beziehungen zwischen Judentum und Christentum zum Ausdruck bringe: erstens, daß die Kirche eine besondere Fortsetzung des Judentums sei, zweitens, daß sie einen Bruch mit dem Judentum darstelle, und drittens, daß sie die Erfüllung

des Judentums sei. Alle drei Möglichkeiten sind Aspekte der Heilsgeschichte und Gottes Handeln werde offenbar sowohl durch die bleibenden Werte des Alten Testaments und des zeitgenössischen Judentums als auch durch die des Neuen Testaments und des Christentums. Dem allen zugrunde liegt Gottes bleibende Treue zu Seinem Bund, zu Seinem Volk und zu Seiner Offenbarung.

Dr. *Uriel Tal* von der Hebräischen Universität/Jerusalem, derzeit Gastprofessor am Jewish Institute of Religion des Hebrew Union College in Cincinnati/Ohio, sprach über die erneute Konfrontation der Kirche mit dem Bereich des Weltlichen, der »Erdhaftigkeit«, wie er es nannte. Auf diesem Boden könnten sich Judentum und Christentum begegnen, denn auch der Staat Israel lasse sich weder von rein weltlichen noch von rein eschatologischen Gesichtspunkten her erklären.

Professor *Irving Greenberg* (Yeshiva University, New York) legte die überragende Bedeutung der Staatsgründung für die jüdische Theologie dar. Er führte aus, daß der Massenmord der sechs Millionen und der Staat Israel unter dem gemeinsamen Gesichtspunkt gesehen werden müßten, daß Gott das jüdische Volk für ein besonderes Schicksal und eine besondere Existenz ausersehen habe. Die Gründung des Staates habe die Periode des Exiljudentums und der Machtlosigkeit gegenüber dem eigenen Schicksal beendet und fordere von nun an soziale Verantwortlichkeit.

Dr. Charlotte Klein (London) und Professor Jaroslav Pelikan (Yale University) sprachen zum Thema der theologischen Dimension Israels. Es ist unmöglich, in einem kurzen Bericht alles darzulegen, was in einem dreitägigen Colloquium zur Sprache gekommen ist. *Bishop Mugavero von Brooklyn* faßte die Bedeutung der Tagung dahin zusammen, daß sie weit mehr als nur eine Gedächtnisveranstaltung war, sondern vielmehr Zeugnis dafür abgelegt habe, daß die Konzilerklärung sich als schöpferische Kraft erweise.

Helga Croner, South Orange

3 Ein ökumenisches Treffen zwischen Katholiken und Juden

Der »New York Times« vom 24. Dezember 1970 entnehmen wir den folgenden Bericht und geben ihn in Übersetzung wieder:

Vom 20. bis 23. Dezember 1970 fand eine Konferenz von Delegationen mit Repräsentanten der Katholischen Kirche und dem Internationalen Jüdischen Komitee für interreligiöse Konsultationen statt, in welcher letzterem der Jüdische Weltkongreß, der Rat der Synagogen von Amerika¹ und das Amerikanische Jüdische Komitee vertreten sind.

Ermutigt durch die Haltung gegenseitiger Achtung und Zusammenarbeit, die das II. Vatikanische Konzil verkündet hatte, diskutierten die Teilnehmer vom religiösen Gesichtspunkt aus konkrete Pläne und Verfahrensweisen, um die Beziehungen zwischen den beiden Gemeinschaften in allen Teilen der Welt zu verbessern und ihre Zusammenarbeit auf den Gebieten von gemeinsamem Interesse, wie Gerechtigkeit und Friede, die Menschenrechte, die Religionsfreiheit, den Kampf gegen Rassismus, Antisemitismus und jede Form von Diskrimination, enger zu gestalten.

¹ Der Synagogue Council of America umfaßt die Dachverbände der orthodoxen, der konservativen sowie der Reformrichtung der amerikanischen Judenheit, sofern diese religiösen Strukturen zugehört. [Anm. d. Red. d. FR.]

Sie planten gemeinsame Arbeitsgruppen und Studienkommissionen zu gründen, um die verschiedenen Gebiete sachgemäß zu behandeln.

Unter den Teilnehmern waren:

Von jüdischer Seite:

Fritz Becker, World Jewish Congress, Rom – Dr. Gerhart Riegner, Generalsekretär des World Jewish Congress, Genf – Zacharia Shuster, American Jewish Committee, Paris – Rabbiner Henry Siegman, Synagogue Council of America – Rabbiner Marc Tannenbaum, Interreligious Affairs Department, American Jewish Committee – Professor R.-J. Zwi Werblowsky, Israel Jewish Council for Interreligious Contacts, Jerusalem.

Von katholischer Seite:

Msgr. B. Benacek, Kongregation für Katholische Erziehung – Msgr. Joseph Gremillion, Sekretär der Päpstlichen Kommission Gerechtigkeit und Friede – P. Jérôme Hamer OP, Sekretär des Sekretariats zur Förderung der Einheit der Christen – Professor Roger Le Déaut, Professor am Päpstlichen Bibelinstitut, Rom – Msgr. John F. McCarthy, Kongregation der Orientalischen Kirchen – Professor Cornelius A. Rijk, Leiter des Vatikanischen Büros für katholisch-jüdische Beziehungen – Dr. Hermann Schwedt FSG, Kongregation der Glaubenslehre.

Das Treffen, das das erste dieser Art war, ist gemeinsam von dem Vatikanischen Büro für katholisch-jüdische Beziehungen im Sekretariat zur Förderung der Einheit der Christen und vom Internationalen Jüdischen Komitee für interreligiöse Konsultationen organisiert worden, nachdem mehrere vorbereitende Begegnungen in den letzten Jahren vorangegangen waren.

Das Treffen fand in Rom, in vatikanischen Räumlichkeiten statt und wurde eröffnet von Eminenz *Jan Kardinal Willebrands*, dem Präsidenten des Sekretariats zur Förderung der Einheit der Christen, und gemeinsam geleitet von *Rabbiner Henry Siegman* und *P. Jérôme Hamer OP*.²

² Die »Allgemeine unabhängige jüdische Wochenzeitung« (XXVI/4), Düsseldorf, 22. 1. 1971, schreibt unter der Überschrift: »Bedeutsame Etappe christlich-jüdischer Verständigung: ... Die offizielle Verlautbarung läßt nur andeutungsweise die Tragweite der mehrtägigen Beratungen erkennen. So ist ... eine Etappe auf dem Wege zur christlich-jüdischen Verständigung durch praktische Zusammenarbeit erreicht worden ... Im Verlaufe der Konsultationen – mit dem Vatikan wie mit dem Weltkirchenrat – sollten auch eingewurzelte Vorurteile, von denen selbst Gutgesinnte nicht immer frei sind, durch die Einsicht in die Eigenart des Gesprächspartners, seine Denk- und Glaubensweise, überwunden werden.« [Anm. d. Red. d. FR.]

4 Kardinal Cushing † im Echo jüdischen Nachrufes

Im Alter von 75 Jahren ist in Brighton/Boston der frühere Erzbischof von Boston, Kardinal *James Richard Cushing*, im November 1970 gestorben. Kardinal Cushing war im September 1970 krankheitshalber als Oberhirte seiner Erzdiözese zurückgetreten. Er hinterläßt auch in der christlich-jüdischen Arbeit eine tiefe Lücke.

Das Sekretariat für katholisch-jüdische Beziehungen – eine Sektion des bischöflichen Komitees für ökumenische und interreligiöse Angelegenheiten der amerikanischen Bischofskonferenz – schreibt in dem von ihm herausgegebenen »Newsletter« (1/4), November 1970:

»Alle Menschen guten Willens betrauern den Tod des großen Ökumenikers, Richard Kardinal Cushings ... Er sagte in seiner Ansprache vom 1. Oktober 1969:

»... Israel ist ein Teil der Weltgeschichte, es ist ein Staat, der hier und jetzt besteht, und wir müssen seinen dauernden Raum in der Völkerfamilie sicherstellen ...«

Kardinal Cushing setzte sich mit Einsicht und Sachkenntnis auch für spannungsreiche Fragen ein. In der oben genannten, vom Freiburger Rundbrief wiedergegebenen Ansprache¹ heißt es u. a.:

»... Ich glaube, daß es wahr ist, daß viele Christen nicht einmal die Art und Weise begreifen, in der Juden in allen Teilen der Welt auf den Staat *Israel*² schauen. Er ist nicht nur ein Heimatland für die Verfolgten und Unterdrückten, er ist nicht nur eine Zufluchtstätte für ein Volk, das die Welt mißhandelt hat; er ist für die Juden die Erfüllung der Prophezeiung, der Rückkehr in das Gelobte Land, die Verwirklichung des göttlichen Bundes, die Antwort auf Gebete von Generationen des Auserwählten Volkes. Wenn man es in diesem Lichte sieht, so wird vieles, was sonst verborgen ist, klar, so vieles, was unbegreifbar ist, bekommt seine volle Bedeutung... Die Christen überall müssen das Verhältnis *dieses Volkes zu ihrem Land verstehen lernen*.² Sie müssen dazu kommen, daß sie es nicht nur in Begriffen der Politik und der Außenpolitik, nicht nur in Begriffen der Geographie und Entwicklung sehen, nicht nur in Begriffen der Menschlichkeit und des Humanitarismus – sie müssen es sehen in den Begriffen des Bundes, in denen der Propheten und in denen der gesamten Geschichte des jüdischen Volkes. Deswegen können wir die Bemühungen um Fortschritt des Verständnisses nicht aufschieben... dies bedeutet nicht, die legitimen Rechte irgendeines anderen Volkes zu leugnen... Keine menschliche Situation ist so komplex, daß Lösungen unmöglich sind... Christen und Juden zusammen, Araber und Juden gemeinsam können eine Zukunft auf dieser Erde aufbauen, die Jahrhunderten Stand hält... Die drei großen Traditionen der Religionen haben dazu, wie auch in anderer Weise, soviel beizutragen, wenn wir sie nur auf den Frieden ausrichten, in dem sie blühen und die Welt bereichern können...«²

Der Tod von Kardinal Cushing hat auch in jüdischen Kreisen tiefe Anteilnahme erweckt.

Das Israelitische Wochenblatt (70/47), Zürich, vom 20. 11. 1970, S. 13, schreibt dazu:

Kardinal Cushing gestorben – ein verständnisvoller Freund des jüdischen Volkes

Der jüngst dahingegangene Erzbischof von Boston gehörte zu jenen katholischen Persönlichkeiten, die wegen ihrer Weltoffenheit auch für die Juden und das Judentum Verständnis aufzubringen vermochten. Eine solche Haltung hatte Kardinal Richard Cushing wiederholt unter Beweis gestellt. In diesem Zusammenhang muß an die von ihm am 28. September 1964 in der *Konzilsaula* gehaltene Rede erinnert werden. In ihr hieß es u. a.: »Die Formulierung über unser ehrfürchtiges Verhältnis zu den Juden und über unsere Liebe zu den Kindern Abrahams sollte positiver und klarer sein (gemeint ist: als die zur Diskussion stehende Konzilsvorlage, der Verf.). Aus ihr sollte eine echte Anteilnahme sprechen. Wir Kinder Abrahams dem Geiste nach schulden den Kindern Abrahams dem Fleische nach große Liebe. Die Verwerfung des Messias durch die Seinen ist ein Geheimnis, über das wir nicht urteilen können. Christus ist freiwillig für alle gestorben, um alle Menschen von ihren Sünden zu erlösen. Wir müssen vor aller Welt bekennen, daß wir uns nicht immer als wahre Christen gegenüber den Juden, früher und heute, gezeigt

haben. Angesichts der unentschuldbaren Gleichgültigkeit vieler Christen gegenüber den Leiden der Juden ist es jetzt unsere Pflicht, unsere Stimmen gegen das den Juden geschehene Unrecht zu erheben³.«

In einer großen Rede, die Kardinal Cushing am 20. Februar 1964 im *Rockefeller Center* in New York hielt, heißt es u. a.: »Wir leben in einer Atmosphäre, die neu und gut ist. Wir haben als Christen sowie zwischen Christen und Juden, den Sinn dafür erhalten, daß wir in vielfacher Weise ein gemeinsames Erbe besitzen. Wir sind heute noch im Frühlingsgeist einer neuen Entdeckung voneinander; wir sind darüber erstaunt, wie viel Myriaden von Bindegliedern uns zueinanderbringen, nach Jahrhunderten der Trennung. Jetzt ist die Zeit gekommen, einen solchen neuen Geist in Bahnen zu lenken, ihn nicht zu formalisieren. Er muß in die Bahnen lebendiger Menschen in ihrer Begegnung zueinander geleitet werden. Sonst hätten wir nichts anderes als eine Entzauberung der Gegenwart für die Geschichte... Ich habe Kardinal Bea in vielfacher Hinsicht geholfen, in materieller und anderer, eine Brücke des Verstehens und der Liebe zwischen Juden und Christen zu bauen. Schreiten wir miteinander zu neuen Horizonten voran, miteinander im Namen Gottes.« In diesen beiden Äußerungen tritt uns die Persönlichkeit von Kardinal Cushing deutlich entgegen: Ein Mann von Verständnis und vom Willen beseelt, das als richtig Erkannte auch in die Tat umzusetzen, es nicht bei unverbindlichen freundlichen Worten zu belassen, wie dies leider in den interkonfessionellen Beziehungen zu häufig ist. Dazu gehört, daß sich Kardinal Cushing auch außerhalb seines Bistums überall dort einsetzte, wo man ihn um Hilfe suchte. Als ein Beispiel sei erwähnt, daß er dazu beitrug, daß einige der Schaustücke der *Ritualmordlüge der Kirche von Lienz*, Tirol, entfernt wurden.

Juden werden daher Richard Kardinal Cushing in Dankbarkeit gedenken; er war ein freier Mensch, der die Last einer dunklen Kirchengeschichte nicht dazu verwendete, diese zu perpetuieren: Unbekümmert um das Urteil ängstlicher und kleinmütiger Zeitgenossen lebte er seinen Mitchristen vor, wie man ohne Feigheit und das Schielen nach links und rechts seinen Weg als gläubiger Christ gehen kann. Er gehörte zu jenen Menschen, die im Judentum »Gerechte unter den Völkern« heißen. E. Jr.

³ Vgl. FR XVI/XVII, 1964/65, S. 15.

5 Judentum im evangelischen Religionsunterricht

Bericht über eine Tagung in der Evangelischen Akademie Arnoldshain

Vom 9. bis zum 11. November 1970 fand diese Tagung mit Autoren und Verlegern von evangelischen Religionslehrbüchern, mit Pädagogen und Theologen statt. Veranstalter waren der Deutsche Koordinierungsrat der Gesellschaften für Christlich-Jüdische Zusammenarbeit und die Evangelische Akademie in Arnoldshain/Ts. Das Datum des Eröffnungstages erinnerte die 30 Teilnehmer des Seminars sehr nachdrücklich an die Frage, welche Verantwortung christliche Unterweisung und Verkündigung beim Zustandekommen von Judenfeindschaft und bei der Blockierung eines besseren Verstehens für das Judentum hatten. Prof. Dr. J. Maier vom Martin-Buber-Institut

¹ In: FR XXI/1969, S. 13 f.

² S. o. S. 20, 44; s. o. S. 59 f.

der Universität Köln, sowie Dr. E. L. Ehrlich, Basel, sprachen zum gleichen Thema: Kontinuität und Diskontinuität – Jüdisches Erbe im christlichen Glauben. Maier wies an sechs Themenkreisen (Hebräische Bibel – Verschiedene Auffassung vom Heilsweg – Unterschiedliche Sicht der Heilsgeschichte – Gottesvorstellung – Welt und Mensch – Der Judenchrist) die christlichen Versäumnisse auf, Judentum in seinem Selbstverständnis, in seiner Lebendigkeit und in seiner Tradition recht zu verstehen. Ehrlich illustrierte am Beispiel der Pharisäer das Problem der Polemik innerhalb einer Gruppe des Judentums, die durch die Fixierung der zu Macht und Mehrheit gekommenen Kirche zu einer für das Judentum tödlichen Bedrohung wurde. In einem zweiten Gesprächsgang trug Prof. Dr. Kremers, Kettwig, eine Analyse der Lehrpläne zum evangelischen Religionsunterricht vor, die die Grundthemen und Methoden des Religionsunterrichts festlegen. Information über das Judentum ist noch immer zu wenig vertreten, allzu sehr überwiegt noch immer (oft nicht gewollt) die Darstellung des Judentums als einer negativen Folie des Christentums. Der Schüler des Jerusalemer Professors David Flusser, *Pinchas E. Lapide*, trug dann in sehr konkreten Punkten inhaltliche wie didaktische Wünsche zur Gestaltung neuer Religionsbücher vor. Die Beiträge der Referenten sowie weiterführende Protokolle und Diskussionsbeiträge werden in »EMUNA« und in der Schriftenreihe der Evangelischen Akademie Arnoldshain in Kürze veröffentlicht. Pfarrer Martin Stöhr

6 Abraham — Vater der Gläubigen im Judentum, Christentum und Islam

Bericht über eine Studienwoche vom 23. bis 30. August 1970

In einer Studienwoche über dieses Thema trafen sich¹ Rabbiner-Studenten vom Londoner Leo Baeck-College sowie dem Leo Baeck Institute, Juden aus Israel, USA und Süd-Afrika sowie Juden und Christen aus mehreren europäischen Ländern (auch aus dem Ostblock). Sie beschäftigten sich in Vorträgen und Arbeitsgruppen mit den entsprechenden Texten der Bibel und des Koran und erarbeiteten nicht nur theologische Aspekte, sondern auch wichtige Einsichten für die Lebensgestaltung. Morgens und abends fand man sich zu gemeinsamen Gottesdiensten und Gebetsfeiern zusammen. Als verantwortliche Mitarbeiter setzten sich jüdische, evangelische und katholische Theologen und andere fachkundige Teilnehmer ein. Im Lauf der wenigen Tage wuchs die große Zahl der Beteiligten (rund 100) in gemeinsamen Beten, Meditieren und Diskutieren zu einer sehr lebendigen Gemeinschaft zusammen. Man erlebte dankbar, wie die Angehörigen der verschiedenen Religionen und Bekenntnisse einander bei solchem Zusammensein beschenken und bereichern können.

Schon zum täglichen gemeinsamen Morgengebet, einer Gebetsauswahl aus dem traditionellen Schacharit-Gottesdienst der Synagoge (zusammengestellt von der World Union for Progressive Judaism), fanden sich alle Teilnehmer der Tagung zusammen. Der Rabbinatsaspirant Dr. *Jonathan Magonet* erklärte vor Beginn jedes Morgengottesdienstes jeweils eins der uralten Gebete unter Hin-

weis auf ihren nicht so leicht aufschlüsselbaren tiefen Sinngehalt. Im Lauf der Tagung fügten dann einige junge orthodoxe Juden noch den einen oder anderen Gesang ein (Ma tobu; Lecha dodi; We schamru; Ose schalom; Adon Olam; Hine matow). Freude am Miteinander und Füreinander sowie das Gotteslob erwiesen sich dabei als das Lebenselement Israels, ganz entsprechend den chassidischen Gebetsworten, die u. a. im Textheft für die Morgengebete als Einführung vorausgeschickt waren und die Gott als den »wahren Quell der Freude« und die »Heimstätte der Entzückungen« um die »Mysterien der Freude« in allen Feuern des Leidens und Todes bitten (Rabbi Nachman von Vratslava). Besonders angesprochen aber wußte sich jeder der Mitbetenden bei der täglichen Nennung Abrahams in der traditionellen ersten Bitte des Achtzehngebets: »Gepriesen seist du (Baruch ata), Herr unser Gott und Gott unserer Väter, Gott Abrahams, Gott Jizchaks und Gott Jakobs ... Gepriesen bist du, unser Gott, Schild Abrahams (magen Abraham).«

Die für alle Zeiten und Völker vorbildliche Gestalt Abrahams, des gemeinsamen Patriarchen jener, die an den einen Gott glauben, nämlich der Juden, Christen und Moslim, leuchtete von Tag zu Tag intensiver und lebendiger auf im gemeinsamen Studium der Abrahamsgeschichten (Gen 12–25) in den neun Arbeitsgruppen, in denen nicht zuletzt die Rabbiner-Studenten und ihre Lehrerin, Frau Dr. *Ellen Littner* vom Leo Baeck-Institute, viel Wissenswertes aus ihrer Tradition beizutragen wußten.

Die täglichen Vorträge wurden abwechselnd von Vertretern der verschiedenen Bekenntnisse gehalten. Nach einer allgemeinen Einführung in das Bibellesen (durch Pastor *Ortgies Stakemann*, Bremervörde, luth.) und einer anschließenden Einführung in die Geschichte der entsprechenden Bibeltexte (Pastor *Rudolf Stamm*, Neuß, luth.) sprach Dr. *Jonathan Magonet* (London, jüd.) über Abraham in den Midraschim, Professor *Heinrich Gross*, (Regensburg, kath.) über die Exegese von Gen 12–17 und 22, Professor Dr. *Adel-Theodore Khoury* (vom Religionswissenschaftlichen Institut der Universität Münster, Angehöriger der Unierten Orientalischen Kirche) über Abraham im Koran und Pastor *Hermann Denkers* (Hantum, Niederlande, Angehöriger der Hervormde Kerk der Niederlande) über Abraham im Neuen Testament.

Pastor *Stakemann* ermunterte die Hörer, einander im Wort der Schrift vorbehaltlos, unbefangen und in Freude zu begegnen und sich in dieser Begegnung bereitwillig zu verändern, wo dies nottut.

Pastor *Stamm* wies Wege zur pastoralen Nutzbarmachung der Bibelkritik, mit deren Hilfe Sinn, Bedeutung und stetige Aktualität der Bibeltexte klarer herausgestellt werden können. Auch die Abrahamsgeschichte wird besser verständlich, wenn man weiß, daß der Jahwist, der unbekannte Redaktor alles bislang Überlieferten, auch der Redaktor eben dieser Abrahamsgeschichten ist. Zur Zeit des Jahwisten nämlich, unter der Regierung Salomons, begann Israels Kultur sich so zu entwickeln, daß das Volk zu einem großen Selbstverständnis gelangte; und in dieser Zeit der wachsenden Macht und des zunehmenden Selbstverständnisses stellt der Jahwist dem Volk unverkennbar die Frage: Gemäß der dem Abraham gegebenen Verheißung besitzen wir nun das Land und sind ein großes Volk geworden; aber dies Volk sollte zum Segen werden für alle Völker; wo bleibt der Segen, den wir spenden sollen? Und diese Frage bleibt bis heute aktuell für Juden und Christen: Wo bleibt der Segen, der wir für alle Völker der

¹ Dieser Studienwoche im Hedwig-Dransfeld-Haus waren schon einige christlich-jüdische Begegnungen vorausgegangen, u. a. Pfingsten 1969 mit einer Diskussion über das Thema »Gesetz und Freiheit«.

Erde sein sollen? »So wird das älteste Glaubensbuch, die Bibel, zur aufregendsten Lektüre« für uns heute Lebende. (Im Bewußtsein dieser Berufung, ein Segen für die Welt zu sein, lehnte einer der Rabbiner-Studenten beim Gespräch in seiner Arbeitsgruppe eine Auswanderung nach Israel ab, weil es auch weiterhin Juden in allen Landen geben müsse, die als Zeugen Gottes dieser universalen Aufgabe nachkämen.)

Dr. *Jonathan Magonet* betonte in seinem Referat über Abraham in den Midraschim, daß der Midrasch eine der jüdischen Auslegungsweisen der Bibel ist. Der Midrasch ist der Versuch, die hinter einem Bibeltext steckende Bedeutung herauszufinden. Die Wurzeln dieses Verfahrens reichen bis in die Bibel selbst zurück gemäß Nehemias 8, 8: »Sie lasen in der Buchrolle, im Gesetz Gottes, indem sie den Sinn näher auslegten und erklärten.« Sie hoben hervor, um was es ging in der Lesung des Gesetzes. Bei aller Ungleichartigkeit der kaum übersehbaren Fülle von Midraschim, die im Lauf der Jahrhunderte zumeist als Predigtentwürfe für die Gemeinden verfaßt wurden, geht es in allen Midraschim doch immer um das gleiche Anliegen: um die Suche nach dem Antlitz Gottes (vgl. Ps 24, 6). Der Midrasch will für die jeweilige Generation herausfinden, worin ihre Rolle unter Gott gemäß der Schrift besteht. Das Judentum gibt eben der rechten Lebensführung den Vorrang vor Theorie und Wissenschaft. Im Hinblick auf diese lebensmäßige Bedeutung aller jüdischen Bibelauslegung, sagen die Rabbinen, daß es zu jedem Abschnitt der Bibel siebzig verschiedene Auslegungen gibt (das heißt unzählige), und daß diese alle richtig sind. Immer lag auch der phantasievollen Ausgestaltung oder blumigen Verpackung wichtiger Lehren ein ernstes pastorales Anliegen zugrunde, auch jenen Midraschim, die bereits eine Art jüdischer Bibelkritik betrieben. Man verglich Texte und Satzkonstruktionen und erfaßte mit diesem Verfahren innerbiblische geistige Zusammenhänge. Man stellte z. B. durch Vergleich von Gen 12, 10; 43, 1 und 45, 6 fest, daß alles, was über Abraham gesagt ist, nun auch über seine Nachkommen zu sagen war; Abrahams Kinder und Kindeskindesten mußten die gleichen Nöte erleiden wie er. Der an Abraham ergangene Gottesruf besagte nach Rabbi Pinchas: »Geh du voran und trample einen Pfad für deine Kinder!« Was dem Urvater geschieht, ist Typus für alles Kommende, für die Geschichte des gesamten Volkes. Darum stellt man sich angesichts der auffälligen Beziehungen zwischen manchen Texten die Frage, ob z. B. die Geschichte von Abraham in Ägypten nicht eine typologische Vorwegnahme der späteren Geschichte vom Aufenthalt der Israeliten in Ägypten ist.

Bei anderer Gelegenheit stellte man Überlegungen an angesichts der Verwendung ein und desselben Wortes an verschiedenen Stellen, z. B. des Wörtchens *koh*, »so«, in Gen 15, 5 und 22, 5. Die Rabbiner erklären dies als Andeutung, daß Abraham angesichts der schweren Erprobung auf dem Berg Moria zu Gott sprach: »Du hast gesagt: So soll es mit deinem Samen werden, und so gehe ich nun auch hier dahin und halte mich an deine Zusage; hältst du dein Versprechen oder nicht?«

Beim Vergleich der beiden großen Erprobungen Abrahams gemäß Gen 12, 1 und 22, 2 führt die Beobachtung, daß Gott beide Male sagt: »Geh und tu das!«, zu einer umfassenden Gesamtschau von Abrahams unüberbietbarer Größe: Der Mann, der im Vertrauen auf den, der ihn rief, seine ganze Vergangenheit und alles Vertraute hinter sich ließ auf seinem Weg ins Unbekannte, verankerte sich

auch da noch in Gott, als er seinen Sohn hingeben und damit seine Zukunft vernichten sollte.

Nach der heutigen Autorität der Midraschim gefragt, verwies Dr. *Jonathan Magonet* zum Vergleich auf die heutige Autorität der Kirchenväter. *Michael Marsch*, Jerusalem, wies in diesem Zusammenhang darauf hin, daß die Evangelisten, Paulus und die frühen Väter nicht ohne Kenntnis der Midraschim waren und sie verwandt haben. Strack-Billerbeck haben nach Magonets Ansicht die Eigenstruktur der Midraschim nicht verstanden; aus ihrem Werk ist die Entstehung der Evangelien und der paulinischen Schriften nicht zu erkennen. Die heutigen Christen kennen den großen Schatz der Überlieferung zu wenig, um seine Bedeutung ganz verstehen zu können. Als verpflichtende Norm wurden Aussagen der Midraschim in die Halacha übernommen. Man kann nicht von einer geschlossenen Autorität der Midraschim, wohl aber von der Autorität einzelner Midraschim sprechen nach Dr. Magonet. Während man sich in ruhigen, gefahrlosen Zeiten mit den Gesetzeslehren begnügt, kehrt man in schweren Zeiten gern zum Midrasch zurück, nicht nur zur Erbauung, sondern weil er eine Dimension der Hoffnung enthält.

Professor *Gross* vermittelte bedeutsame Aspekte zur Exegese von Gen 12–17 und 22, welche die Gestalt Abrahams als des Vaters der Glaubenden in hellem Licht aufscheinen ließen. *Gross* wies auf die Schlüsselfunktion des Mittelsatzes von Kap. 15 (das älter ist als Kap. 17) hin, auf Gen 15, 6, die älteste Aussage der Schrift über den Glauben, nämlich den Glauben Abrahams (wahrscheinlich die spätere Hinzufügung eines theologisch reflektierenden Redaktors, worauf das statt des Imperfekts dort verwandte Perfekt hindeutet): »Abraham glaubte an Gott, und er rechnete es ihm an als Gerechtigkeit.« Dieser Satz trug bei zur reformatorischen Scheidung des Christentums. Er besagt: Abraham machte sich fest an Gott, er warf seinen Anker in Gott; und darum machte Gott ihn zu einem Mann, der in jeder Hinsicht in Ordnung ist – Gott, den Menschen und dem Kosmos gegenüber. Diese Ordnung ist gemeint mit der *zedakah*, die sich als Heilswalten Gottes im Menschen konkretisiert in einer neuen Existenzweise. Und auf dieser Basis des Glaubens folgt der Bundesschluß. Da geht ein Mensch hin, der kaum Möglichkeiten einer Erfüllung der ihm zuteil gewordenen Verheißung sieht, und versichert sich in seiner ganz persönlichen Haltung trotz allem an Gott. Vers 5 stellt das Bindeglied dar zwischen dem vorausgehenden Bericht über eine Gottesverheißung und dem anschließend geschilderten Bundesschluß. Der archaisch anmutende apotropäische Ritus hat seine Entsprechungen in *Mâri*, bei Jer 34, 18 ff. und Livius I, 24. Die Theophanie wird hier als *tardemah* geschildert, genau wie der Schlaf Adams bei der Erschaffung der Eva. Es war eine Entrückung; hier wie dort erfolgte die Verheißung von Nachkommenschaft und Land. Die anschließende Zukunftsvision in Vers 13–16 besagt als geschichtstheologischer Einschub, daß Gott nach einem Plan handelt, den er zuverlässig erfüllt.

Während in Gen 15 Gott und Abraham freundschaftliche Partner sind, hören wir in dem späteren Kap. 17 nur von Anbetung. Auch sind in Gen 15 zugleich mit Abraham alle kommenden Geschlechter die Partner Gottes, während in der nachexilischen Zeit des Verlusts des Tempels und Tempelkults und des Hinzukommens des Sabbats und der Beschneidung in Kap. 17 das dem Abraham aufgebundene Ethos nunmehr enger umrissen wird als das Unterwegssein zu Gott und das *tamid*-sein, das Vollkommen-sein. Eine

Neuinterpretation des Gottesbundes mit neugewonnenen Einsichten! Auch das Neue Testament greift in seiner Verkündigung immer wieder auf den entscheidenden Satz über Abraham als »Vater der Glaubenden« (Gen 15, 6) zurück (Paulus in Röm 4; Gal 3, 6 f. und Jakobus 2, 21–23).

Pastor *Denkers* unterzog sich der mühsamen Aufgabe, über die Würdigung Abrahams im Neuen Testament zu sprechen. Er unterschied positive, negative und neutrale Aussagen. Die positiven Aussagen stellen die Beziehungen zwischen der Geschichte Abrahams und dem Christusereignis heraus (Lk 13, 14 ff.; 16, 23 ff.; 19, 9; Apg 3, 25; Röm 9, 6–13; Hebr 2, 16; Jak 2, 21–23). Bei den negativen, gegen die Juden gerichteten Aussagen ist es schwierig, herauszufinden, was lediglich in der Kontroverse der frühen Gemeinden gegen das Rabbinat den historischen Fakten hinzugefügt wurde. Mt 3, 9 und Lk 3, 8 sind bei Markus noch nicht überliefert, könnten also später hinzugefügt sein. In Jo 8, 47–58 muß man sich auch fragen, was hier wohl den ursprünglichen Worten Jesu hinzugefügt wurde. Paulus hat seine gute Argumentation gegen die Juden in Gal 3, 6–29 und Röm 4, 1–25 belastet durch den polemischen Text Gal 4, 21–31 . . .

Dr. *Khoury* legte dar, daß Abraham in den Augen der Muslim der Begründer der reinen Urreligion ist, die von den Arabern unverfälscht bewahrt wurde. Das Judentum entsteht nach dem Koran erst mit der Tora des Moses, so wie das Christentum mit dem Evangelium Jesu.

Das Problem einer sinnvollen Gestaltung der gemeinsamen Gottesdienste wurde unter Beteiligung auch von Rektor *Heinrich Spaemann* und P. *Manfred Hörhammer* und von zwei Priestern aus dem Ostblock täglich auf neue Weise gut gelöst. Ein besonderes Erlebnis war die Teilnahme aller am Sabbatgottesdienst mit anschließendem Gesang und frohem Tanz der Jugend. *Daniel Smith* (Rabbinerstudent aus Middlesex) betonte abschließend in seiner Ansprache am Sabbatmorgen, daß in diesem Gottesdienst alle mit hineingenommen waren in das Sinaiereignis, »alle waren am Berge Sinai« und sind ebenso mit hineingenommen in die Zukunft, in das kommende Gottesreich.

In einer ergreifenden Abschiedsstunde führten einige jugendliche Teilnehmer unter Leitung des jüdischen Registrars David Soetendorp (Amsterdam) ein improvisiertes Kurzdrama vor: Abraham im 20. Jahrhundert. Man schied voneinander in der Hoffnung auf ein Wiedersehen in der nächsten Tagung und im Wissen, daß Gott nicht »tot« ist, sondern Leben und Tod vor uns hingestellt hat mit der Aufforderung: »Wähle das Leben!« (Dt 30, 19), indem du ein Antwortender bist sowohl Gott als auch dem Nächsten gegenüber. Oda Hagemeyer OSB, Herstelle

7 Die Dormitio — Ihr Verhältnis zur Synagoge und Moschee¹

Die Abtei soll der Annäherung der drei monotheistischen Religionen dienen. Sie vollzieht diesen Dienst durch Gebet und Arbeit.

Dem Gebet kommt eine doppelte Funktion zu: Fürbitte für die Einheit und Zeichen einer zwischen diesen Religionen bereits bestehenden Einheit. Um letztere Funktion erfüllen zu können, sollen Elemente der Frömmigkeit aus

Synagoge und Moschee mit in die Liturgie aufgenommen werden.

Die Arbeit besteht in der Teilnahme an den Bestrebungen der Ecumenical Theological Research Fraternity [s. u.] und der Students' Discussion Group. Diese bemühen sich um ein gutes Gespräch zwischen Juden, Christen und Muslims.

Um die Aufgaben der Arbeit kennenzulernen, besteht die Möglichkeit, an einer Art »Kloster auf Zeit« in der Abtei oder ihrer Niederlassung am See Genesareth (Tabgha) teilzunehmen.

8 Die Vereinigung für Ökumenisch-Theologische Forschung in Israel

Die »*Ecumenical Theological Research Fraternity in Israel*« ist nicht – wie sie im FR XXI, S. 71 benannt war, eine *anglikanische* Vereinigung, vielmehr sind in ihr verschiedene christliche Konfessionen vertreten. Der derzeitige Vorsitzende ist Dr. *Marcel Dubois OP*, Superior des Hauses St. Isaias (röm.-kath.), »Executive Secretary« ist Canon *Peter Schneider* (anglik.).

Die seit dem 25. April 1969 am letzten Freitag jeden Monats erscheinende Beilage »*The Christian Comment*« der »*Jerusalem Post*«¹ erweist sich als ein außerordentlich hilfreicher Beitrag zum tieferen Verständnis für das christlich-jüdische Anliegen. Dafür ist »*Hieronymus*« ganz besonders zu danken.

Im Winter 1970/71 hat das Programm der Vereinigung u. a. auch eine Anzahl wertvoller Vorträge mit Diskussionen vorgesehen².

¹ Vgl. FR XXI/1969, S. 16.

² Professor *Zwi Werblowsky* und Dr. *Marcel Dubois OP*: »Evaluation and Discussion of Papers presented at the Colloquium on »Religion, Peoplehood, Nation and the Land.« – »*A Study of Current Writings on the Jewish-Christian Relationship*«, One-Day Seminar (for Members only) – venue and details to be announced.

Following papers are being consulted and will be announced shortly: »*Jewish Interpretation of Prophecy in the Time of the Second Temple*«, or »*The Classical Rabbinical Interpretation*« – »*Contemporary Jewish Interpretation of Prophecy*« – »*Interpretation of Prophecy in the New Testament and the Apostolic Fathers*« – »*Interpretation of Prophecy in Contemporary Christian Thought and Writings*« – »*Modern Zionist Understanding of Prophecy*«.

9 Nevé Shalom

Im FR XXI/1969, S. 68 wurde mitgeteilt, daß in der Nähe von Jerusalem eine neuartige Gründung im Entstehen ist, in der Juden, Moslems und Christen in einer kleinen Oase des Friedens zusammenleben wollen, und ein Begegnungszentrum für Tagungen aller Art geschaffen werden soll. Seit dem Spätsommer 1970 lebt eine kleine Gruppe zusammen, die sich Neve Shalom für eine Zeitlang zur Verfügung gestellt hat und Vorbereitungsarbeiten leistet. (Es sind P. Bruno Hussar OP vom Haus Isaias, ein amerikanischer Priester, einige freiwillige Helfer aus Israel, Belgien, Holland, den USA, und seit August 1970 ist noch eine Gruppe der »*Mouvement chrétien de la paix*« aus Frankreich hinzugekommen.)

Eine »*Association française des amis de Nevé Shalom*« (A. F. A. N. S.) gibt ein Mitteilungsblatt »*Nevé Shalom*« heraus.

¹ Vgl. FR XXI/1969, S. 70 f.

10 Das Ökumenische Institut für höhere theologische Studien in Jerusalem

Zur Erinnerung an seine Pilgerfahrt ins Heilige Land hat Papst Paul VI. dem jetzt im Bau begriffenem Institut etwa 13 Hektar Land zur Verfügung gestellt (s. u.). Zwischen Bethlehem und Jerusalem entsteht nach großzügigem Bauplan aus diesem schönen Hügel – mit seinem von Zypressen und Pinien bewachsenem Gipfel, mit Olivenwäldchen an den Abhängen – der Gebäudekomplex. Von der Höhe nach Südwesten sieht man die Türme von Bethlehem, nach Nordosten die Mauern der Heiligen Stadt. »Der Stil ist originell, jedoch der palästinensischen Umwelt angepaßt. Die Mauern werden aus weißem, grauem und braunem Naturstein gebaut, der in der Morgen- und Abendsonne warme rötliche Tönungen annimmt.«¹ Der Gedanke geht auf das Konzil zurück. Professor *Skydsgaard* von der Theologischen Fakultät in Kopenhagen unterstrich in seiner Begrüßungsansprache, die er bei einer Audienz für die Beobachter während der zweiten Sitzungsperiode des Konzils an den Papst richtete, den Wert der auf ökumenischer Grundlage betriebenen theologischen Forschung. Unter anderem erwähnte er das Thema der Heilsgeschichte, das durch *Oskar Cullmann* in den Vordergrund gerückt worden war. *Skydsgaard* sagte, dieses von der östlichen Tradition »Heilsökonomie« genannte Thema könnte ein ausgezeichnete Treffpunkt für gemeinsame Forschungen sein. Papst Paul VI. zeigte in seiner Antwort großes Interesse an einem solchen Gedanken². . . April 1964 bat der Papst Professor *Theodore M. Hesburgh CSC*, den Präsidenten des Internationalen Verbandes Katholischer Universitäten und Rektor der Notre Dame-Universität, Notre Dame, Indiana (USA), die notwendigen Schritte zur Gründung eines Instituts zu unternehmen, das auf eine wahrhaft ökumenische und akademische Weise geführt werden soll. Eine vorläufige Kommission mit einem Exekutivkomitee wurde gebildet.«³

Es dauerte zwei Jahre, bis die Bauerlaubnis von den jordanischen Behörden gegeben wurde, sie kam eine Woche vor dem Sechstagekrieg, Ende Mai 1967. Nach dem Krieg nahmen die dann von Professor *Theodore M. Hesburgh* sofort aufgenommenen Verhandlungen mit dem israelischen Außenministerium und der Hebräischen Universität Jerusalem einen schnellen Verlauf. Professor *Franco Montana* von der Notre Dame-Universität in Indiana lieferte den Entwurf für den Bau, Bauleiter ist ein bekannter Jerusalemer Architekt *Josef Khouri*, ein katholischer Araber. Im Frühjahr 1968 wurde mit dem Bau begonnen.

Wir bringen im folgenden den Beitrag:

*Rudolf Küstermeier: Internationales Ökumenisches Institut Jerusalem*³

Der Bau des von Papst Paul VI. angeregten, an der Straße von Jerusalem nach Bethlehem entstehenden internationalen ökumenischen Instituts macht sichtlich Fort-

schritte. Schon von weitem sind die auf einem die Landschaft beherrschenden Hügel gelegenen Gebäude zu erkennen. Das Grundstück hat früher den Malteserrittern gehört. Ein alter, in ihre Zeiten zurückreichender Torweg mit Turm, laut Inschrift im Jahre 1868 erneuert, ist erhalten geblieben. Dahinter aber ist alles neu. Rechts ragt der Bibliotheksblock hervor. Geradeaus liegt der Wohntrakt mit anschließendem Speisesaal, links das »Kloster« mit einer kleinen Kapelle. Ein großes Auditorium und eine für alle Konfessionen gedachte Kirche sind einem späteren Baustadium vorbehalten; vorläufig fehlt das nötige Geld.

Das internationale akademische Komitee, das für die Tätigkeit des Instituts verantwortlich ist, hat kürzlich in mehrtägigen Sitzungen einige Beschlüsse für die Aufnahme der Arbeit und das Programm der beiden ersten Jahre gefaßt. Aus Deutschland war Professor *W. Küppers* (Altkatholik, Universität Bonn) vertreten. Von den 29 Mitgliedern des Komitees sind elf Protestanten, neun sind römisch-katholisch, acht sind Angehörige verschiedener Ostkirchen, einer ist Alt katholik. Zehn Mitglieder des Komitees stammen aus Westeuropa, acht aus den USA, vier aus Osteuropa einschließlich der Sowjetunion, drei aus dem Nahen Osten, drei aus Indien und ein Mitglied aus Südamerika.

Die Einweihung des Instituts soll im September 1971 erfolgen. Die Bibliothek, als Zentrum des Instituts, soll aber schon Ende dieses Jahres fertig sein. Anfang Januar werden sechs Mönche aus der Benediktiner-Abtei Montserrat in Spanien beginnen, die bis dahin eingegangenen Bücher und Schriften zu katalogisieren und einzuordnen [s. u. S. 88]. Als Grundstock wurde die Bibliothek des Kollegiums vom Heiligen Kreuz in Rom erworben; die Bücher lagern bereits in Haifa. In Deutschland wurden bisher für 25 000 DM, die der Thyssen-Stiftung zu verdanken sind, theologische Werke eingekauft. Die Universitäten Löwen in Belgien und Maastricht in Holland haben Mikrofilme ihrer theologischen Bücher zur Verfügung gestellt. Die Bibliothek soll baldigst auf 100 000 Bände gebracht werden.

Als Rektor des Instituts wird Professor *Charles Moeller* (römisch-katholisch) von der Universität Löwen fungieren. Zu stellvertretenden Rektoren wurden Professor *Paul Minear* (Protestant, Universität Yale, USA) und Professor *Panayotis Christou* (orthodox, Universität Thessaloniki) bestellt. Professor *Minear* wird, als erstes Mitglied der Leitung, seine Arbeit am 1. Februar 1971 aufnehmen. Verwaltungsdirektor wird *Joseph Sa'ad*, ein katholischer Araber aus Jerusalem, der früher Kurator des Rockefeller-Museums in Jerusalem war.

Für die Forschungstätigkeit der beiden ersten Jahre sind bisher sieben Gelehrte ausgewählt worden. Sie stammen aus USA (2), Deutschland (2), Frankreich (1), Argentinien (1) und Jerusalem (1). Die beiden Deutschen sind Professor *Küppers* und Professor *Kretschmar* (lutherisch, Universität München). In Aussicht genommen sind je zwei aus Griechenland und Polen, einer aus Australien und vier weitere aus den USA. Bis zur Arbeitsaufnahme soll die Gesamtzahl auf 25 gebracht werden. Neben Forschern, die teils für 1–3 Jahre, teils für 4–8 Monate im Institut arbeiten werden, sind Plätze für Studenten vorhanden, die dort ihre Dissertation schreiben wollen. Gastvorlesungen und kürzere Seminare sollen den Arbeitsplan ergänzen.

Ziel der Institutsarbeit ist die Erforschung der christlichen

¹ Vgl. »Das Ökumenische Institut für Höhere Theologische Studien«. Tipografia Poliglotta Vaticana. S. 20.

² A. a. O., S. 7.

³ Wir entnehmen diesen Beitrag, der unter dem Titel: »Internationales Ökumenisches Institut Jerusalem« im »Evangelischen Pressedienst« erschien, mit freundlicher Erlaubnis der Schriftleitung und Rudolf Küstermeiers, der bekanntlich in Tel Aviv lebt.

Traditionen nach Entstehung und Entwicklung. Von einem intensiven Studium der im Laufe der Jahrhunderte eingetretenen Spannungen und Spaltungen verspricht man sich wichtige Hinweise auf die Möglichkeit ihrer Überwindung. Geschichte, Soziologie und andere Wissenschaften sollen herangezogen werden, damit die auf die christlichen Lehren einwirkenden Umwelteinflüsse sowohl der Vergangenheit wie der Gegenwart erörtert werden können. Aus neuerer Zeit sollen auch die Erfahrungen der christlichen Mission berücksichtigt werden.

Als Zentralthema für die ersten beiden Jahre wurde »Verschiedenheit und Einheit im christlichen Verständnis der Erlösung« bestimmt. Im ersten Jahr soll der unaufhörliche Wechsel in der Auffassung der christlichen Erlösungsidee herausgearbeitet und zugleich ihre unveränderte Substanz sichtbar gemacht werden. Das zweite Jahr soll den Beziehungen zwischen dem menschlichen Bedürfnis nach Erlösung und der christlichen Botschaft gewidmet sein, unter Einbeziehung der Lehren und Traditionen nichtchristlicher Religionen und des Atheismus.

In jedem Jahr soll neben den eigentlichen Forschungsaufgaben ein allgemein interessierendes Thema behandelt werden. Für 1971/72 ist »Die Bedeutung Jerusalems für die Entwicklung und die Traditionen des Christentums« vorgesehen.

Nach diesem von Rudolf Küstermeier gegebenen Überblick stellt sich die Frage:

11 »Religion, Volkstum, Nation und Land«

Bericht über das Jerusalemer Colloquium vom 30. Oktober bis 8. November 1970. Veranstaltet vom Harry S. Truman-Forschungsinstitut der Hebräischen Universität, dem American Jewish Committee und dem Israel Inter-Faith Committee.

Diese religionswissenschaftliche Studientagung führte 20 Gelehrte des Judentums, des Christentums, des Islams sowie der fernöstlichen Religionen: Buddhismus und Shintoismus, sowie Hindus und ferner Gelehrte aus allen Weltteilen zusammen.¹ Inspiriert wurde diese Tagung von Professor Zwi Werblowsky und Professor Ernst D. Bergmann von der Hebräischen Universität sowie von Rabbiner Marc Tannenbaum von dem Amerikanischen Jüdischen Komitee.

Wir bringen die folgenden Berichte: Jüdischerseits von Schalom Ben-Chorin² aus »Jedioth Chadashot« vom 2. 11. 1970, ferner von dem Jerusalemer Professor Wolfgang E. Pax OFM am Studium Biblicum Franciscanum (Kloster der Flagellation) sowie von dem als Gast eingeladenen Bonner Professor H. R. Schlette:

I Religion, Volkstum, Nation und Land

Von Schalom Ben-Chorin

In Jerusalem, im schönen Gebäude der Akademie der Wissenschaften, fand in der ersten Novemberwoche ein

¹ Vgl. Jedioth Chadashot vom 2. 11. 1970. Aus dem Programm: Professor Z. Werblowsky: »Religion, Peoplehood, Nation and Land«. – Professor Nathan Rotenstreich: »History: The Universal and the Particular.« – Professor H. R. Schlette: »Religion und Zynismus.« – Professor Abbé Kurt Hruby: »The Concept and Historic Experience of Peoplehood in Judaism and Christianity.« – Professor James Kritzeck: »The Concept and Historic Experience of Peoplehood in Islamic Tradition.« – Professor W. D. Davies: »Jerusalem and the Holy Land.« – Professor Arthur Hertzberg: »Zionism and the Jewish Religious Tradition.« – Canon Max A. Warren: »The Concept and Historic Experience with Land in Major Western Religious Traditions.« – Professor Bernardo Bernardi: »The Concept and Bond of the Land in African Religious Traditions.« – The Venerable V. Dharmapala: »Problems of Nationalism, Religion, Peoplehood and Land in the Asian World.« – Dr. Tich Minh Chau: Address. – Professor L. Talmon: »Peoplehood, Nationalism and Land in Modern History.«
² Mit dessen freundlicher Genehmigung.

Wie steht es im Sinne der »Konzilserklärung über das Verhältnis der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen, insbesondere zu den Juden«, mit der Hinwendung zum Volk des Ersten Bundes?⁴

In einer Ansprache vom 23. September 1970 in Brüssel hat Kardinal Suenens, Erzbischof von Malines-Brüssel, auf das »demnächst in Jerusalem zu eröffnende Institut hingewiesen« und sagte:

»... Dieses Institut für Ökumenische Zusammenarbeit wird mit der Jerusalemer Hebräischen Universität zusammenarbeiten, damit wir an dem unermeßlich großen jüdischen Reichtum teilhaben können, den sie uns zu geben haben ... «⁵

In Zusammenarbeit mit der »Jewish National and University Library« soll die Katalogisierung der Institutsbibliothek entsprechend der Art und Weise erfolgen, wie es in der National- und University Library üblich ist.

⁴ In einem kurzen Bericht über »Ökumenisches Institut« schreibt »Jedioth Chadashot« (Tel Aviv, 6. 11. 1970) u. a.:

»Der Vatikan hat mit der Errichtung des Instituts im Heiligen Lande einen wichtigen Schritt zur Anerkennung der Ökumene unternommen, über die Grenzen der römisch-katholischen Kirche hinaus; aber solange das Judentum, das im vierten Abschnitt der Konzilserklärung über das Verhältnis der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen besonders behandelt wird, wobei die Kirche zum brüderlichen Gespräch mit der Synagoge aufruft, ausgeschlossen bleibt, muß diese Bemühung als zu unvollständig bezeichnet werden...«

⁵ In: S. E. Le Cardinal Suenens. Primat de Belgique, Le Dialogue: Eglise-Monde. Hrsg. B' nai Brith, Brüssel. 1970. p. 11.

Internationales Religionswissenschaftliches Colloquium statt, das dem Thema »Religion, Volkstum, Nation und Land« gewidmet war und das für Israel von außerordentlicher Bedeutung und Aktualität ist. Sowohl der Hauptinitiator der Tagung, Professor Zwi Werblowsky, der den Lehrstuhl für Vergleichende Religionswissenschaft an der Hebräischen Universität innehat, wie auch Professor Heinz Robert Schlette von der Pädagogischen Hochschule in Bonn [s. u. S. 91] betonten in ihren Referaten, daß die im Thema zusammengefaßten Größen eigentlich nur im Judentum zu einer unlösbaren Einheit gediehen sind.

Das Judentum, im Gegensatz zu den anderen Hochreligionen, geht vom Begriff des Volkes aus, des Bundesvolkes Gottes und des durch Gott verheißenen Landes, während das Christentum, der Islam, aber auch die fernöstlichen Religionen mehr auf den Einzelmenschen ausgerichtet und an kein bestimmtes Land gebunden sind. Trotz dieses strukturellen Unterschiedes haben sich aber im Laufe der Geschichte enge Beziehungen zwischen Religionen und den Völkern gebildet, die sich zu ihnen bekennen, so daß wir zum Beispiel vom christlichen Abendland sprechen.

Auch der Islam wird praktisch mit dem Arabertum identifiziert, obwohl es Millionen Moslems unter der schwarzen Bevölkerung Afrikas und in Indien gibt. Die Identifizierung von Islam und Arabertum hatte auch politische Folgen in Jerusalem. Kein moslemischer Gelehrter war bereit, an einer wissenschaftlichen Konferenz in Israel teilzunehmen, so daß das Referat über die Konzep-

tion und historische Erfahrung des Volkstums in der islamischen Tradition von *Dr. James Kritizek*, Direktor des Instituts für Religionswissenschaft an der Notre Dame Universität in South Ben, Indien, übernommen werden mußte [s. u. S. 91].

War auch der Islam auf der Konferenz leider nicht vertreten, so fehlten die Repräsentanten des *Buddhismus* keineswegs. In orangegelber und bräunlicher Robe waren führende buddhistische Mönche aus Süd-Vietnam: *Dr. Tich Minh Chau*, Rektor der Universität in Saigon, und *V. Dharmawara* vom Asoka Institut in New Delhi erschienen. Welch ein Bild, als die beiden Buddhisten natürlich mit völlig kahl rasierten Häuption, in ihren maleischen Gewändern zur Rechten und zur Linken des deutschen *Paters Pax OFM* vom Institut für Biblische Studien in der Jerusalemer Altstadt, der den Vorsitz bei dieser Session führte, sich niedergelassen hatten! Ein äußerer Effekt dieser Art war es auch, den dunkelblonden Deutschen *Prof. Schlette* unter Vorsitz von *Prof. Mung Englebert* von der Yaoundé Universität in Kamerun am Rednerpult zu sehen.

An der Tagung nahmen christliche Gelehrte aus Italien, den USA, Afrika, Indien, Argentinien, der Schweiz und der Bundesrepublik Deutschland sowie aus England und Israel teil, ferner Vertreter des Buddhismus und des Hinduismus und jüdische Gelehrte aus Israel und der Diaspora.

Der *genius loci* brachte es mit sich, daß die Konzeption des Heiligen Landes von verschiedenen Seiten beleuchtet wurde, so in dem umfassenden Referat von *Prof. Davies* von der Theologischen Fakultät der Duke University in Durham, Nordcarolina: »Jerusalem und das Heilige Land in der christlichen Tradition«. *Abbé Kurt Hruby* vom Bibel-Institut in Rom gab einen gelehrten Überblick über Nation und Volkstum in Judentum und Christentum. Der Referent hat selbst einige Studienjahre in Israel verlebt.

In eine ganz andere Welt führte der Vortrag des Missionsfachmannes *Prof. Bernardo Bernardi* aus Rom über die Bedeutung des Landes in afrikanischen Stammesreligionen, während *Kanonikus Warren*, Westminster-London, über die religiösen Beziehungen zur Heimat, vor allem in der englischen Geistesgeschichte, mit vielen Zitaten aus der englischen Literatur, sprach.

Die überaus anregende Tagung wurde von drei verschiedenen Stellen organisiert: dem Harry S. Truman-Forschungsinstitut der Hebräischen Universität in Jerusalem, vertreten durch *Professor E. D. Bergmann*, dem American Jewish Committee, vertreten durch *Rabbi Marc Tannenbaum*, und dem Israelischen Komitee für Interreligiöse Beziehungen, das nur beim Schlußbankett durch Religionsminister *Dr. Wahrhaftig* repräsentiert wurde. Beim Eröffnungsbankett konnte man Segenssprüche und Gebete von Vertretern von acht verschiedenen Religionen hören.

Erziehungs- und Kulturminister *Jigal Alon* empfing die Teilnehmer der Konferenz in seinem Hause in der Jerusalemer Altstadt, und Bürgermeister *Teddy Kollek* begrüßte die zwanzig Teilnehmer aus dem Auslande und etwa achtzig Teilnehmer aus Israel im Israel-Museum.

Studienkonferenzen dieser Art sind heute kein Novum mehr. *Prof. Werblowsky* war direkt aus Kyoto (Japan) angereist, wo soeben eine interkonfessionelle Konferenz für Religion und Frieden zu Ende gegangen ist. Mit gewisser Skepsis meinte er allerdings, daß die Jerusalemer

Studententagung rein akademische Ziele verfolge. In Kyoto legten Christen und Juden, Moslems und Hindus, Buddhisten und Shintoisten glühende Bekenntnisse zum Frieden ab und beteuerten, daß bei Einhaltung der Lehren ihrer Religionen der Friede gewährleistet würde. In Jerusalem war man realistischer, indem man mehr im wissenschaftlichen Vorfeld der Politik verweilte. Mindestens so wichtig wie Referate und Diskussionen sind die Kaffeepausen, bei denen sich die Teilnehmer ungezwungen unterhalten konnten. Dabei wurde manches offene Wort innerer Kritik laut. So äußerte sich ein Vertreter der römisch-katholischen Kirche wenig erbaut von der Tatsache, daß der Vatikan nahe Bethlehem ein ökumenisches Studienzentrum errichtet, in dessen Programm das Judentum nicht mit einbezogen ist³. Zu dem Referat von *Prof. Schlette* über Religion und Zynismus konnte man auch Worte innerjüdischer Kritik hören, über Zionismus und Zynismus, wobei auf den Mißbrauch der hebräischen Bibel durch ungläubige Politiker für nationale tagespolitische Belange hingewiesen wurde.

Alle Teilnehmer sind »Multiplikatoren«, das heißt Menschen, die kraft Amtes und Berufs auf andere Menschen und Kreise Einwirkungsmöglichkeiten haben, meist Universitätslehrer, die ihre Erfahrungen, die sie auf solchen Konferenzen gewinnen, an ihre Hörer weitergeben. So kommt einer solchen Studententagung nicht nur hoher wissenschaftlicher Wert zu, sondern auch indirekt politischer. Es ist ein »theologisch-politischer Traktat«, der so als Teamwork in Jerusalem entstanden ist. Jerusalem ist im Sinne des 122. Psalms die Stadt, in der man zusammenkommen soll. Dieser ihrer uralten Bestimmung wurde Jerusalem während der Tagung der Religionswissenschaftler gerecht. Die Gäste konnten sich aber auch von der Stadt als solcher und in weiteren Ausflügen vom Land Israel ihr eigenes Bild machen, und viele Kontakte wurden geschlossen, die weiterdauern werden.

II Gedanken zum Jerusalemer Symposium

Von Professor Wolfgang E. Pax OFM, Studium Biblicum Franciscanum/Jerusalem

Das Jerusalemer Symposium, über das auch an anderer Stelle dieses Heftes berichtet wird, war in seiner Problemstellung eines der bedeutendsten Ereignisse, die in letzter Zeit in unserer Stadt stattfanden. Das Thema »Religion, Volkstum, Nation und Land« war im Hinblick auf die jüdische Situation gewählt worden. Dahinter machte sich zugleich das ernste Bestreben geltend, zu einer modernen theologischen Formulierung und Vertiefung vorzudringen. Es zeigte den Weitblick der Veranstalter, daß diese Fragen von einer ökumenischen Warte aus behandelt wurden. Man konnte auf diese Weise den eigenen Standpunkt klarer umreißen und hatte zugleich die Möglichkeit, nichtjüdische Kreise in eine Gedankenwelt einzuführen, die ihnen bisher vielleicht gar nicht so wesentlich erschienen war.

Unter den Rednern, die besonders für unser Anliegen von Bedeutung waren, ragte *W. D. Davies* von der Congregational Church, Professor an der Duke Universität in Durham (Nord Carolina), hervor, der in glänzender Sprache und mit tiefer Überzeugungskraft über »Jerusalem und Land« im Neuen Testament sprach. Er kam hierbei zu interessanten Ergebnissen: zum Teil werden diese Begriffe als Realia abgelehnt, wenn es z. B. in der

³ s. o. S. 88.

Apostelgeschichte 7, 48 heißt, der Höchste wohne nicht in Bauwerken von Menschenhand. Andererseits werden sie spiritualisiert (Himmlisches Jerusalem). Als heilige Plätze, die durch das Leben Jesu geweiht sind, spielen sie in religiös-historischer Sicht eine Rolle. Darüber hinaus aber kann jeder Ort durch die Person des lebendigen Christus gleichsam »sakramentalisiert« werden, wie Davies sich ausdrückte, wenn der Gläubige »seine Herrlichkeit« dort erfahre. Der Vortrag war deswegen so anregend, weil er manchmal zum Widerspruch reizte bzw. Fragen offen ließ, über die es sich lohnte nachzudenken. Zweifellos hat Davies recht, wenn er die Person Christi in den Mittelpunkt stellte, dem gegenüber jeder Ort verblassen muß. Aber er schien uns zu wenig der Tatsache Rechnung zu tragen, daß Jesus nicht nur wahrer Gott, sondern auch wahrer Mensch ist; als solcher ist er tief verwurzelt in seiner Heimat und in ihren jüdischen Überlieferungen. Viele seiner Worte und Taten können nur von hier aus verstanden werden. Wie lange hat es z. B. gedauert, bis die Exegese begriffen hat, daß Jesus das Letzte Abendmahl wie einen echten Seder gefeiert hat, der durch seine Person natürlich völlig umgestaltet wurde. Man hatte sich den Weg zum Verständnis dadurch verbaut, daß man zu wenig von der Bedeutung jüdischer Feste wußte. Wenn Jesus über Jerusalem weint, wenn er enge persönliche Beziehungen zu Bethanien und Bethphage unterhält, die nach dem Ausweis der Archäologie von Galiläern bewohnt waren, wenn er überhaupt eine so große Liebe zum Galiläer zeigt, wenn er seine eigene Mission zunächst auf sein Volk beschränkt, so dürfen diese Dinge nicht als zweitrangig gewertet werden, da sie zweifellos essentiell mit seiner Menschheit zusammenhängen. Denn es erhebt sich die wichtige theologische Frage, warum das »Wort« gerade in Eretz Israel und nicht anderswo »Fleisch« geworden ist, ein Problem, das Bergengruen einst in einem Gedicht behandelt hat. In diesem Zusammenhang sei bemerkt, daß kürzlich Rossano, der Sekretär der Päpstlichen Kommission für die Vulgata, geäußert hat, es sei an der Zeit, ein Leben Jesu nach geographischen und ethnischen Gesichtspunkten zu schreiben. Warum findet z. B. bei Lukas das Leben des Herrn gerade in Jerusalem seinen Höhepunkt?

Die Worte der Schrift sind aber vor allem Kerygma, Anruf an uns, und das bedeutet, daß die enge Verbindung von Religion, Volkstum und Land für das Christentum, wenn nunmehr auch in universaler Sicht, von großer Bedeutung ist. Leider fehlte ein Vortrag über die östlichen Kirchen, welche die alten Traditionen im Lande fortführen. Dafür aber zeigte Canon Warren von der Westminster Abtei in London, wie die westlichen Kirchen trotz aller Spiritualisierung in ihrem Landeskirchentum und Imperium immer wieder zu diesen Vorstellungen zurückkehren. Es handelt sich hierbei, so möchten wir meinen, um eine allgemeine religiöse Idee, die mit unserer Menschheit eng verbunden ist und im Judentum eine besondere Ausprägung erfahren hat, während im Christentum durch die Person des Herrn letztlich die Distanz zur Welt, die wir nicht als Bewohner, sondern als Pilger betrachten, im Vordergrund steht. Mit Recht wurde betont, daß gerade die franziskanische Theologie Hinneigung zur Welt und Abkehr in harmonischer Weise zu vereinigen sucht. Die hier erörterten Gedanken sind von der christlichen Schultheologie nur wenig systematisch behandelt worden. In den wie Pilze aus dem Boden schießenden Wörterbüchern der verschiedensten Art findet man

darüber nur wenig Auskunft. Nur *Rudolf Lange* hat 1965 eine »Theologie der Heimat, ein Beitrag zur Theologie der irdischen Wirklichkeiten« veröffentlicht, wozu er vor allem durch die Problematik der Vertriebenenseelsorge angeregt wurde. Man wird das Thema aber nur dann richtig erfassen, wenn Eretz Israel wirklich in den Mittelpunkt gerückt wird, von dem aus die christliche Ideenwelt aufgebaut wird. Man wird dabei auch die Frage stellen, ob die vier Begriffe »Religion, Volkstum, Nation, Land« in sich eine unlösliche Einheit bilden oder ob sie untereinander ausgetauscht werden können bzw. das eine oder andere Glied wegfallen kann. Prof. *L. Talmon* von der Hebräischen Universität sprach über »Volkstum, Nationalismus und Land im modernen Nationalismus«, nannte im Titel nicht die »Religion«, sprach aber vorwiegend über den Einfluß des Christentums. In der Diskussion fiel einmal das Wort von der »Ohnmacht der Religionen«, während sie umgekehrt im Titel des Symposiums den ersten Platz einnahm. Hier bedarf es noch weiterer philosophisch-theologischer Durchdringung.

Letztlich aber waren die Vorträge gar nicht so entscheidend. Viel wichtiger waren die Begegnungen mit den lebendigen Menschen. Und hier ragten mehrere markante Gruppen hervor. Vor allem waren es die amerikanischen Rabbis, angeführt von *Marc Tannenbaum*, dem Nationalen-Direktor für Inter-Religious Affairs im Amerikanisch-Jüdischen Komitee, und *Arthur Hertzberg*, Professor für Geschichte an der Columbia Universität in New York, die in ihrem Ernst und in ihrem Elan als würdige Vertreter echten Diasporatums einen ausgezeichneten Eindruck hinterließen. Von ihnen hätte man gern einen Vortrag über die »Diaspora« gehört und zwar unter dem speziellen Blickwinkel, inwieweit Diaspora in Vergangenheit und Gegenwart in sich einen Wert darstellt. Die jüngsten Ausgrabungen in Sardes (Kleinasien) und auch in Kapharnaum zeigen, daß Synagoge und Kirche in der Zeit vom 4. bis 6. Jahrhundert nebeneinander liegen und gleichzeitig in Gebrauch waren. Man stand sich also sehr viel näher, als es meist angenommen wird. Wir brauchen daher exakte Untersuchungen über den Geist der damaligen Diaspora, die der heutigen gar nicht so fernsteht, wo moderne Rabbis bewußt den Kontakt mit den Christen suchen.

Andererseits waren es die beiden *Buddhisten*, der Rektor der Universität Saigon und der Leiter des Asoka-Institutes in New Delhi, die in ihrer charakteristischen Tracht allein durch ihre Anwesenheit eine stumme Demonstration waren. In ihren Ansprachen, die vornehmlich über Gewaltlosigkeit und Frieden in einem predigtartigen Stil handelten, hatte man das Gefühl, daß sie von unserer Problematik, die uns so stark bewegte, wenig verstanden. Aber auch das Auditorium wußte mit ihnen nichts anzufangen, eine Diskussion mit ihnen war praktisch nicht möglich. Gerade diese Tatsache mußte in besonderer Weise zum Nachdenken anregen. Man verstand sich nicht, weil man sich in verschiedenen Begriffswelten bewegte, und es wurde deutlich, daß wir in unseren Dialogen hier mit Schwierigkeiten zu rechnen haben, die vielfach übersehen werden. Die Spannungen zwischen Israelis und Arabern liegen gar nicht so sehr auf politischer Ebene als vielmehr darin, daß man gleichsam in verschiedenen Sprachen miteinander redet. Wenn der einfache Araber von »seinem Land« spricht, so ist es der Ort, wo er geboren ist, wo er lebt, wo er als Beduine mit seinem Stamm seine Herde weidet, ganz unabhängig davon, wo die po-

litische Grenze verläuft. Das Clan-Denken und die Beduinentalität sind verschieden von dem, was wir unter Volk und Volkstum verstehen. Es war sehr schade, daß aus naheliegenden Gründen ein arabischer Moslem nicht anwesend war. *James Kritzeck*, der allzu sehr ins Philologische ging, war hierfür nur ein schwacher Ersatz. Das gleiche Problem existiert in Gesprächen zwischen jüdischen und christlichen Partnern, wobei es besonders letzteren aufgrund ihrer Vorurteile so schwer fällt, sich in die anderen hineinzudenken. Wie oft ereignet es sich in Jerusalem, daß Christen verständnislos an der Klagemauer stehen, weil sie Religion nur von einer puritanischen Einstellung aus beurteilen und sich nicht vorstellen können, wie man durch Tanz und Reigen Gott nahe kommen kann. Man wird in derartigen Symposien an Alexander v. Humboldt denken müssen, der uns lehrte, wie es bei jedem Wort neben der äußeren lautlichen Sprachform entscheidend auf die innere Sprachform ankommt, in der sich das Denken, Fühlen und Wollen des Sprechers kundtut. Die Semantik, das heißt der Zeichencharakter der einzelnen Begriffe muß erst geklärt werden, ehe die Schlußfolgerungen gezogen werden, und dies kann man nur erreichen, indem man lernt, auf den anderen hinzuhören. Nicht umsonst ist das Wort »hören« in der Bibel eines der wichtigsten Begriffe.

Und nun eine Überraschung besonderer Art: Rabbiner, Buddhisten, Griechen, Armenier, Katholiken, Anglikaner, Lutheraner u. a. bewegten sich in diesen Tagen mit einer so selbstverständlichen Leichtigkeit, als ob sie immer zusammen gewesen wären. So wird uns Christen, die wir uns besonders in Jerusalem mit der Ökumene so schwer tun, Israel auch in diesem Punkte unser Lehrmeister. Dafür danken wir besonders Prof. *Zwi Werblowsky* von der Hebräischen Universität, der in seiner charmanten Art das einigende Band war.

Das Symposium mag für die Veranstalter nicht alle Wünsche erfüllt haben. Aus äußeren Gründen fehlten manche, deren Beitrag wertvoll gewesen wäre. Aber es kommt nicht auf Lösungen und Entschließungen an. Probleme wurden beleuchtet, die jeder nunmehr von seiner Warte aus durchdenken muß, um sie in späteren Dialogen erneut zur Diskussion zu stellen.

III Religionskritisches Colloquium in Jerusalem

Von Professor Dr. H. R. Schlette, Bonn

Als man sich in der Schlußsitzung Rechenschaft zu geben versuchte, zeigte sich, daß die Meinungen über die Qualität des Gespräches auseinandergingen, doch war man sich darüber einig, dies sei ein verheißungsvoller und fruchtbarer Anfang gewesen... Mit einem derart allgemeinen Satz wird man nicht wenige aus der Menge heutiger Tagungen und Kongresse charakterisieren können; hier beziehe ich ihn auf ein »Colloquium«, das bereits aufgrund seines äußeren Rahmens als ein Ereignis besonderer Art gelten darf: Ein wirkliches »Colloquium« sollte es sein, keine »Tagung«, kein Kongreß und auch nicht irgendein flacher »Dialog«; der Ort war Jerusalem, die »heilige Stadt«, und wenn es möglich wäre, dieser Stadt einen einzigen Genius loci zuzuerkennen, so müßte man gewiß sagen, daß er spürbar anwesend war.

Das Colloquium fand vom 2. bis 5. November in der israelischen Academy of Sciences and Humanities statt; Veranstalter waren das Israelische Inter-Faith Commit-

tee, das Amerikanische Jewish Committee sowie das Truman-Forschungsinstitut der Hebräischen Universität, doch wir dürfen hier durchaus auch personalisieren und hervorheben, daß *R.-J. Zwi Werblowsky*, Professor für vergleichende Religionswissenschaft an der Jerusalem University, der spiritus rector im Mittelpunkt wie im Hintergrund dieser Veranstaltung war. Etwa zwanzig Gäste waren großzügig eingeladen worden: Vertreter verschiedener Nationen und Disziplinen – Amerikaner, mehrere Europäer, Teilnehmer aus Kamerun, Argentinien, Indien, Vietnam; Christen verschiedener Konfessionen, Buddhisten; und die Juden, vor allem vertreten durch prominente israelische Gelehrte und selbst durch Ministerialbeamte, bildeten begreiflicherweise die zahlenmäßig stärkste »Gruppe«. Empfänge bei kirchlichen Persönlichkeiten, dem Rektor der Universität, bei Politikern wie *Theodore Kollek*, dem Bürgermeister von Jerusalem, und dem stellvertretenden Premierminister *Yigal Alon*, der die Teilnehmer des Colloquiums in seinem Haus in der Altstadt, unweit der Klagemauer, willkommen hieß, unterstrichen, welche Bedeutung die Gastgeber dieser Zusammenkunft beimaßen.

Ich meine, es sagt bereits etwas über dieses Colloquium aus, daß ich erst nach der Schilderung des Rahmens zur Mitteilung des Themas komme, dem dieses so perfekt organisierte Treffen gewidmet war; es lautete: »Religion, Peoplehood, Nation and Land«. Das Wort »peoplehood« machte mir von Anfang an Schwierigkeiten: Meinte es »Volkstum«, »völkische« Grundlagen der Religion? Diese Worte klingen im Deutschen schlecht; so übersetzt man am besten mit »Volk« und verbindet das Wort sogleich mit »Nation« und »Land«, ja »Land« im ganz konkret geographischen Sinne. Diese erste Reflexion machte bereits deutlich, daß dem Thema mindestens eine gewisse Doppeldeutigkeit eignete: einmal wird man an die spezifisch jüdische, ineins religiöse und politische Bindung an das Land Israel (Erez Israel) erinnert, zum anderen zeigt es die Aufgabe an, das Thema »religionswissenschaftlich«, d. h. in einer größeren Breite und aus methodisch-wissenschaftlicher Kühle und Distanz heraus, zu erörtern.

Das Programm spiegelte dann auch dieses doppelte Interesse wider, doch standen faktisch das jüdische Verhältnis zum Land Israel und, damit verknüpft, die jüdisch-christlichen Differenzen im Vordergrund der Gespräche. Nachdem in einleitenden (religions-)philosophischen Referaten das Verhältnis von Partikularismus und Universalismus einerseits (*Prof. N. Rotenstreich*, Jerusalem) und die Problematik der »spirituellen Differenz« zwischen dem »einfachen religiösen Volk« und den jeweiligen »Gnostikern« andererseits (dies war mein eigenes Thema, das ich unter dem Titel »Religion und Zynismus« behandelte) dargestellt worden war, wandte man sich thematisch den christlich-jüdischen Fragen zu. Die Aussprache wurde erschwert durch zwei Vorträge stark konfessorischen Charakters, wobei es einmal ein amerikanischer Zionist (*A. Hertzberg*, New York) und dann ein katholischer Theologe und Judaist (*K. Hruby*, Rom) war, die in wenig glücklicher Weise die distanzierte Wissenschaftlichkeit, die in Foren dieser Art die gemeinsame Voraussetzung eines wirklichen Colloquiums bildet, durch kerygmatisches Engagement ersetzten. Die Darlegungen des versierten Arabisten *Kritzeck* von der Notre Dame University über die einschlägigen Hauptbegriffe des Islam gingen in diesem Kontext fast unter.

Einen der wissenschaftlichen Höhepunkte bildete der Vortrag des Neutestamentlers *W. D. Davies* von der Duke University; Davies analysierte Schicht um Schicht die Aussagen des Neuen Testaments über Jerusalem und das Land Israel und kam zu dem Resultat, daß schon bei Jesus und Paulus, ja daß von der Logienquelle bis zum Johannesevangelium dieselbe Grundeinstellung zu finden ist: Die Bindung des Judentums an das Land, den Ort im sakral-geographischen Sinne wurde nicht übernommen. Mit dieser These bezeichnete Davies exakt einen der wichtigsten Kontroverspunkte zwischen Juden und Christen. Da natürlich niemand aufgrund dieses Vortrags seine Überzeugungen änderte, wurde eindrucksvoll die Polarisation der Gesprächsteilnehmer in bezug auf die Problematik der religiös-national-territorialen Identität spürbar: Für die Christen bleibt das Land Israel, bleibt Jerusalem der geschichtliche Ursprungsraum; für Christen und Juden bleibt der gemeinsame *Bund* das Fundament der theologischen Übereinstimmung, so daß – wie mit großem Ernst *Professor Nikos Nissiotis* vom Ökumenischen Institut des Weltrats der Kirchen in Genf betonte – genaugenommen nicht unterschieden werden kann zwischen der »Kirche aus den Juden« und der »Kirche aus den Nationen«. Für die Juden jedoch ist und bleibt dieses »Land« das von Gott gegebene Land, dem man sich in den langen Jahrhunderten schmerzhafter Trennung stets durch die Sehnsucht nach der Rückkehr verbunden wußte. Wie immer die Konsequenzen heißen, die Juden in Israel und anderswo aus diesem »Dogma« vom Land ziehen, es kann kein Zweifel daran bestehen, daß das Land für sie gewissermaßen zum *Inhalt*, zum »Gegenstand« ihrer Religion selbst gehört, während den Christen im allgemeinen nur eine fromme Pilgermentalität gegenüber diesem Land und seinen »heiligen Stätten« zugeraut wird (denn nicht das Land ist ja den Christen »heilig«, sondern angeblich bestimmte »Orte«); außerdem steht man als Christ in diesem Land ständig den Zeugnissen des räuberischen Besitzwillens der Kreuzfahrer gegenüber, Dokumenten einer Zeit, die man von Europa aus als gründlich vergangen vergessen oder verdrängt hat, die jedoch im Lande Israel belastend gegenwärtig geblieben ist. Verschlimmernd kommt noch hinzu, daß die Christen bis auf diesen Tag unfähig waren, eine würdige Repräsentanz in diesem Lande zu errichten, denn was ist schon die Grabeskirche, was sind die Frankreich und Italien imitierenden Kirchen und Klöster gegen die Reste der Tempelmauer, gegen die Architektur des modernen Israel, ja was sind sie gegen die El-Aksa-Moschee und die Omar-Moschee (den »Felsendom«), die auf dem weiten hellen Platz des zerstörten jüdischen Tempels stehen und in majestätischer Größe für Allah Zeugnis ablegen?

Die religionswissenschaftliche Seite des Themas geriet angesichts der Gegenwart einer solchen Vergangenheit und angesichts der Labilität der politischen Situation, mehr als von den Veranstaltern beabsichtigt, in den Hintergrund. Sie wurde nur noch in dem Referat von *Prof. B. Bernardi*, dem Ethnologen an der Universität Bologna, aufgenommen, der über das Verständnis des Landes in der religiösen Tradition Afrikas sprach. Im Anschluß an diese auf genauer Feldforschung beruhende Deskription, in der Bernardi auf die durch die Säkularisierung bedingte Auflösung des alten Verhältnisses zwischen Stamm, Land und Ahnen hinwies, wäre der kritische Vergleich mit jüdischen Vorstellungen (man denke nur an die in Afrika häufige Migration der Stämme) lohnend ge-

wesen. Als der Kameruner Jesuit *Mveng* in einem Diskussionsbeitrag die heutigen nationalen und gesellschaftlichen Probleme der afrikanischen Völker schilderte und dabei auch von jenen Afrikanern sprach, die in Amerika im Exil, »in Ägypten«, leben, trat wieder die politische Aktualität des Rahmenthemas des Colloquiums deutlich ins Bewußtsein. Dasselbe geschah, als die beiden Sprecher des Buddhismus für Frieden in Asien plädierten; leider ließ sich nicht übersehen, daß es ihnen an analytischer Reflexion mangelte, so daß sie den so erwünschten ostasiatischen Beitrag zu der religionskritischen und religionssoziologischen Problematik des Treffens nicht leisten konnten.

Zum Abschluß sprach der bekannte Jerusalemer Historiker *J. L. Talmon* über »Nationalismus, Internationalismus und Weltpluralismus«. Auf dem Hintergrund böser Erfahrungen mit allzu engen Verquickungen zwischen Religion, Volk, Nation, Land, Vaterland, Heimat in der neueren Geschichte Europas mahnte Talmon seine jüdischen Freunde, Israel nicht für derart einzigartig zu halten, wie es bisweilen geschieht, und die Christen zu Verständnis, Toleranz und Nüchternheit. Von Talmon war übrigens gerade ein neues wichtiges Buch erschienen – »Israel among the Nations« –, in dem er die gegenwärtige Lage im Nahen Osten interpretierte und Friedenshoffnungen primär auf das Interesse der Großmächte nach einem Ausgleich ihrer Einflußsphären gründete.

Schon an Ort und Stelle war es nicht leicht, ein zusammenfassendes Urteil über das Colloquium abzugeben. Es wäre gewiß falsch, zu erklären, es sei »nichts herausgekommen«. Aber der Wert des Treffens lag auch nicht nur darin, daß man »interessante Leute« kennengelernt hat. Ich meine, man darf mit Recht sagen, daß die Problematik der wechselseitigen Verschränkung der vier im Hauptthema genannten Begriffe sehr gründlich diskutiert worden ist, obwohl selbstverständlich nach den sieben Arbeitssitzungen die meisten Fragen der weiteren Vertiefung bedürfen. Man sprach bereits von einer Fortsetzung des Colloquiums, eventuell in Afrika, und auf jüdischer Seite scheint man gewillt zu sein, eine Institutionalisierung dieser Gespräche in Jerusalem zu erreichen. Offizielle Vertreter des römischen Katholizismus hielten sich unerklärlicherweise von dem Treffen fern, im Unterschied zu dem *anglikanischen Erzbischof Appleton*, der selbst einen Empfang gab und ebenso wie der *griechisch-orthodoxe Erzbischof Vasileos* auch persönlich einer Sitzung präsiidierte. Hinter der freundlichen Kulisse des äußeren Ablaufs dieser Tage bestehen, wie man aus Andeutungen schließen konnte, starke Spannungen. Als beim Schlußempfang der israelische Religionsminister *Dr. Zerah Warhaftig* eine Rede hielt, in der er die Jerusalem-Idee ziemlich kraß politisierte, konnte auch bei jüdischen Freunden die Verlegenheit ob der Vermischung von Religion, Volk, Nation, Land und Folklore nicht ausbleiben; die kritischen Akzente, die im Colloquium gesetzt worden waren, fanden hier eine fatale Legitimation. (Ich sage das nicht triumphierend – um so weniger, als Talmons Vortrag soeben erst eine Bestätigung fand in Paris: Die Orgel von Notre-Dame spielte die Marseillaise, als der Kardinal den Staatspräsidenten am Portal empfing...) Endlich ist festzuhalten, daß maßgebliche Persönlichkeiten ihr aufrichtiges Bedauern über die Abwesenheit der Moslems bzw. der Araber bekundeten; auch *Minister Alon* sprach sich in diesem Sinne aus. Politik wirkt offenbar nicht nur auf Religion ein, sondern auch

auf »Religionswissenschaft«, die heutzutage nicht mehr apolitisch bleibt (was immer man darüber denken mag). Professor Werblowsky, der sich auf das allgemein-einführende Referat beschränkt hatte, ergriff in den Diskussionen immer wieder das Wort und trug so erheblich dazu bei, daß der Titel »Colloquium« nicht nur eine Floskel bleibt. Er hatte gerade an der interreligiösen Konferenz über »Religion und Frieden« in Kyoto teilgenommen; nicht nur dieser Anlaß, sondern auch seine eigene kritisch-deskriptive Erforschung der Religionen ließen ihn die Teilnehmer vor allzu großen Hoffnungen auf den realpolitischen Einfluß der Religionen warnen. Er gehörte zu den wenigen, die die Säkularisierungsproblematik aufgriffen, und fragte von hier aus, ob es nicht auffällig sei, daß unsere Großväter aus der Lektüre der Bibel keinerlei Erkenntnisse über die Entwicklung der Welt, die Revolution usw. gewonnen hätten. Werblowsky wandte sich, nicht ohne Anspielung auf die Lage in Israel, gegen das unkritische Zitieren der jeweiligen heiligen Schriften, weil ein solches Verfahren mehr die Verschiedenheiten fixieren als die humanen und rationalen Gemeinsamkeiten fördern würde. Die Fragen nach der spezifischen Methode von interreligiösen Colloquiis im allgemeinen und der Hermeneutik in bezug auf religiöse Tradition und Sprache im besonderen wurden in den Aussprachen mehrfach berührt, aber nicht weiter diskutiert. Sie dürften in der Tat ungelöst sein und verdienen genauere Untersuchungen, obwohl es sich hier nicht allein um Fragen der Wissenschaft handelt, sondern zuerst wohl um eine Sache der Moral, d. h. der Aufrichtigkeit. Der Philosoph Hans Jonas, New York, stellte in der ersten Diskussion der Schlußsitzung, in der für Minuten aus dem Colloquium der aufrichtige Dialog hervorging, die Frage, ob nicht die Erde als ganze – auch nach jüdischer Überzeugung – das eigentliche »verheißene Land« sei, so daß die Zukunft der Erde nicht hinter der Sorge um die Zukunft Israels zurücktreten könne. Ich möchte diese Frage hier anführen und weitergeben als ein Zeichen dafür, daß trotz mancher methodisch-psychologischer Schwierigkeiten dieses Jerusalemer Colloquium von

wissenschaftlicher und politischer Verantwortung gekennzeichnet war und daß nicht aus Höflichkeit gegenüber den Gastgebern bestimmte Fragen verschwiegen wurden. Der Afrikaner Mveng erinnerte an das Drama der arabischen Flüchtlinge und betonte, daß für alle Völker eine Botschaft des Friedens von Jerusalem ausgehen müsse, um die Welt, die voll von menschlichem Leid sei, dem entgegenzuführen, wofür Jerusalem das Symbol und die Verheißung ist. Der Exeget Paul Minear von der Yale University fragte, ob nicht das schon in Abraham sichtbar werdende Exodus-Motiv einen Gegenentwurf gegen jede Fixierung auf einen bestimmten Zustand und damit auch auf »das Land« sei. Werblowsky selbst scheute sich nicht, das Problem anzuschneiden, worin die Differenz nationalsozialistischer Blut-und-Boden-Ideologie zu der Bindung des Volkes Israel an das Land Israel denn im Grunde bestehe. Nur die wahren Werte, so hat der Pädagoge und Philosoph Ernst Simon einmal auf diese Frage geantwortet, können zu Götzen pervertiert werden; in diesem Sinne antwortete auch Werblowsky, der mehrfach betonte, das geschichtliche Leben der Menschen spiele sich zwischen Individualismus und Weltbürgertum ab und sei stets verwurzelt in dem Bezirk einer ethnisch-sozialen Gruppe. Inwieweit diese These Zustimmung verdient, ob sie angesichts dessen, was unter Aufklärung und deren Dialektik zu verstehen ist, aufrechterhalten werden kann, bedarf weiterer Überlegungen, für die hier nicht der Ort ist.

Das Harry S. Truman-Institute der Hebräischen Universität will sich in besonderem Maße der Friedensforschung annehmen. Man verwendete während des Colloquiums den Begriff Friedensforschung fast nie, aber diese Tage des Austauschs waren in sich ein Schritt zum Frieden, denn sie trugen dazu bei, die tragische, bisweilen zynische Verquickung von Religion, Volk, Nation und Land in ihrem friedensgefährdenden Charakter zu durchschauen, und sie boten darüber hinaus mit der »intellektuellen Redlichkeit« des Gespräches ein sympathisches Zeichen jenes Schalom, der niemanden zwingt und niemanden ausschließt.

12 Der V. Weltkongreß für Jüdische Studien in Jerusalem

Dem Bericht des Institutum Judaicum der Universität Tübingen 1968–1970 entnehmen wir mit freundlicher Genehmigung der Verfasser den folgenden Beitrag:¹

Der V. Weltkongreß für Jüdische Studien (3.–12. 8. 1969) war im Gegensatz zum vorausgehenden Weltkongreß 1965 nur von wenigen deutschen Teilnehmern besucht. Dabei konnte er zum ersten Mal im wiedervereinigten Jerusalem stattfinden, eine Tatsache, die nicht nur den großzügigen

Veranstaltungen des Rahmenprogramms (Eröffnungs- und Abschlusfeier, zahlreiche Empfänge, private Einladungen, Fahrt zu den Golanhöhen) den Glanz stolzer Freude verlieh, sondern auch in den wissenschaftlichen Darbietungen zum Ausdruck kam. So war z. B. eine gemeinsame Abendveranstaltung der archäologischen Arbeit in der Jerusalemer Altstadt gewidmet: Den Ausgrabungen B. Mazars an der Südwestecke der Tempelmauer, die u. a. die Fußpunkte des Robinsons Bogens freigelegt hat und dadurch dem Besucher einen guten Eindruck vom Aussehen dieser einst gewaltigen Brücke über das Tyropoion vermittelt, dazu den Forschungen am Phasaelturn (R. Amiram) und an der Nekropole bei Silwan, die in die Zeit des jüdischen Königtums gehört und phönizische Einflüsse erkennen

¹ Dieser Beitrag ist auch veröffentlicht in: Zeitschrift für Alttestamentliche Wissenschaft. 81. Bd. 1969. Heft 3. S. 437 f.

Nach Redaktionsschluß des uns zugehenden außerordentlich aufschlußreichen Berichts über die eindrucksvolle und wachsende Bedeutung der Arbeit des Instituts seien auch die noch in diesem Bericht enthaltenen Artikel verzeichnet:

Professor Dr. Otto Betz: Der Stand der Qumranforschung im Jahr 1970. – Werner Grimm: »Weil ich dich lieb habe, gebe ich einen Men-

schen als Lösegeld an deiner Statt.« – Dr. Klaus Haacker: Die Schriftzitate in der samaritanischen Chronik II. – Dr. Michael Krupp: Die Möglichkeiten der Elektronischen Datenverarbeitung auf dem Gebiet der Untersuchung und wissenschaftlichen Ausgabe von Texten. – Dr. Reinhold Mayers: Zur Chronologie in den Makkabäerbüchern. – Dr. Jürgen Ch. Lebram: Bemerkungen zur biblischen Hermeneutik. – Professor Dr. Dr. Otto Michel: Eschatologisches »Leben«. – Dozent Dr. Hans Peter Rüger: »Maß um Maß«. – Dr. Peter Schäfer: Die Petiḥa – ein Prooemium?

läßt (*D. Ussishkein*). Schließlich hat man in Givat Hamivzar nördlich von Jerusalem eine Anzahl von Gräbern aus der herodianischen Zeit entdeckt. Eines davon enthielt das Skelett eines gewissen Jonathan, der gekreuzigt worden sein muß: In seinen Fußknöcheln befanden sich noch 15 cm lange Nägel, auch seine Hände waren durchbohrt (*V. Tsafiris*).

Auch in den Vorträgen der Sektion I »Die Bibel und ihre Umwelt« – insgesamt gab es fünf Sektionen, in denen Fragen des jüdischen Glaubens, der Geschichte, Literatur, Sprache, Kunst usw. vom Altertum bis zur Gegenwart behandelt wurden – spielte die Archäologie als eine in Israel recht populäre Wissenschaft eine wichtige Rolle. Die Thematik reichte vom See Sirbonis, dessen Gleichsetzung mit dem Schilfmeer von einer archäologischen Übersichts her nichts im Wege steht (*M. Dothan*), über manche Zwischenstationen bis hin zum Tel Dan, dessen Identität mit dem biblischen Laisch-Dan sich gleichfalls wahrscheinlich machen läßt (*A. Biran*), und dann zu den Synagogen auf Masada und dem Herodeion (*G. Foerster*) oder zu den Bar Kochbabriefen (*J. Brand*). Für die Geschichte des Alten Israel wichtig waren die Vorträge zur Landnahme (*A. Kallai, A. Malamat, R. de Vaux*) und zum Kult der Königszeit (*Y. Aharoni, T. Dothan, Y. Elitzur, M. Kokhavi, B. Levine, M. Weinfield*). Wachsende Bedeutung gewinnt die Erforschung der biblischen Umwelt (z. B. *H. Tadmor*: Die neue Stelle Adad-Niraris III; *J. C. Greenfield*: Die aramäische Zakir-Inschrift; *G. Posener*: Neue ägyptische Fluchtexte) und vor allem die Ugarit-Texte (*S. A. Loewenstamm*), die auch für Spezialfragen der hebräischen Grammatik aufschlußreich sind (*A. Dotan, T. C. Fenton, M. Held, E. Jenni, Ch. Rabin*). Beobachtungen literarkritischer Art traten dagegen vor allem in den Vorträgen auswärtiger Gäste hervor (*H. Cazelles, H. L. Ginsberg, E. Lipinski, S. Paul, R. Rendtorff, J. A. Soggin, M. Tsevat, A. H. van Zyl*). Im Bereich der Pseudepigraphen und Qumrantexte wurden u. a. Probleme des Menschensohnes (*D. Flusser*) und des Messias (*O. Betz*), der Geschichtsphilosophie des Buches Judith (*J. Licht*) und der Textkritik der Zwölfertestamente (*M. Stone*), der Vorstufen der Bannpraxis (*C. H. Hunzinger*) und des Buches Joseph und Aseneth (*Ch. Gevaryahu*) behandelt.

Besonders wichtig für die deutschen Teilnehmer ist die Orientierung im Bereich der rabbinischen Forschung, die sich ja während der letzten Jahrzehnte nach den USA und vor allem nach Israel verlagert hat. Hervorzuheben sind hier die Vorträge über so kontroverse Fragen wie die des Einflusses der griechischen Philosophie auf die rabbinische Literatur (*B. Z. Wacholder, H. Fischel*) oder der Datierung dieses Schrifttums: *I. Gruenwald* möchte das neue entdeckte Sepher Ha-Razim nicht wie sein Herausgeber *M. Margalioth* im 3. Jh. n. Chr., sondern erst im 7. Jh. n. Chr. entstanden wissen; *J. Heinemann* konnte auf Grund von formalen Kriterien die literarische Gattung der Proömien schon für die tannaitische Zeit nachweisen. Die Identifizierung und Analyse bestimmter Genizafragmente brachten *Z. M. Rabinowitz* dazu, die Midraschim zu den Fünf Megilloth für wesentlich älter als bisher üblich einzuschätzen. Einen Höhepunkt dieser Sektionsarbeit bildete der Vortrag von *G. Scholem* über das Leben des Frankisten Moses Dobruschka alias Edler von Schönfeld alias Julius Frey, der – teils nacheinander, teils nebeneinander – überzeugter Frankist und deutscher Nationaldichter, Vertrauter des österreichischen

Kaisers und Anhänger der Französischen Revolution war, ehe er zusammen mit Danton 1794 hingerichtet wurde.

Auch der geistesgeschichtliche Hintergrund des deutschen Judentums wurde verhandelt. In diesem Rahmen sprach *R. Mayer* über Franz Rosenzweigs Stern der Erlösung und seine Bedeutung für die Gegenwart. Ein Vorläufer der Existenzphilosophie, bot Rosenzweig einen Entwurf, der geeignet wäre, deren Aporien (mangelndes Verhältnis zur Welt, Isolierung des Einzelnen, formal-unverbindliche Ethik) zu vermeiden bzw. rückgängig zu machen im neuen Denken, das zu personaler Begegnung und zur Gemeinschaft führt durch Bewährung der Wahrheit.

Man muß sich daran gewöhnen, daß das Hebräische nicht mehr auf die uns gewohnte Rolle einer lingua sacra eingeschränkt werden kann; sie ist u. a. auch zur lingua franca des Jüdischen Weltkongresses geworden. Das mochte manchen Teilnehmern bedenklich erscheinen; sie befürchten, aus dem Weltkongreß für jüdische Studien könnte ein jüdischer Kongreß für Allerwärtsfragen werden. Aber solche Bedenken sind unbegründet. Man kann sich dem Argument der Kongreßleitung kaum verschließen, bei einem solchen Forum dürfe die Kenntnis des Hebräischen vorausgesetzt werden. Der biblische Fachgelehrte wird ja ohnehin gezwungen, sich immer mehr auch mit dem Neuhebräischen zu beschäftigen, und das in einem Augenblick, wo man die Abschaffung auch des biblischen Hebräisch für den Studenten erwägt.

O. Betz und P. Schäfer

13 Der israelische Staatspräsident Shazar spricht seine Trauer über den Tod Nassers aus

Die in Israel erscheinende Tageszeitung *Ha'aretz*, Tel Aviv, 23. Oktober 1970¹, schreibt:

Staatspräsident Z. Shazar sprach am Dienstag (20. Oktober 1970) seine Anteilnahme am Schmerz der arabischen Welt über den Tod Nassers aus, als er vor einer Gruppe von Notabeln der Minderheiten, die ihn in seinem Haus in Jerusalem besuchten, folgendes erklärte:

»Ich bin nicht sicher, ob ich sehr populär sein werde, wenn ich folgendes sage: Ich kann nicht vergessen, daß die arabische Welt und die moslemische Welt vor kurzer Zeit einen sehr schweren Verlust erlitt, der bei vielen Menschen tiefe Trauer hervorrief. Wenn ich wüßte, daß meine Beileidsbezeugung von dem ägyptischen Volk und der arabischen Nation mit vollem Verständnis aufgenommen und nicht als Heuchelei verstanden werden würde, hätte ich noch am Tage der Beerdigung mein Beileid an diesem Schmerz ausgesprochen. Da aber die Verhältnisse so sind, wie sie eben sind, will ich mir nur selber wünschen, daß auch das ägyptische Volk, das sich gegenwärtig im Kriegszustand mit uns befindet (noch weiß ich nicht, wie sich die Dinge dort entwickeln werden), so weit kommen möge, daß auch sein Präsident und sein Ministerpräsident so sehr den Frieden wollen, wie ihn der Präsident des Staates Israel will.«

¹ Die Übersetzung verdanken wir Dr. Moshe Tavor (s. u. S. 153, Anm. 2).

14 Zur »Entwicklung der deutsch-israelischen Beziehungen«

Vortrag von Rechtsanwalt Ernst Benda MdB, Präsident der Deutsch-Israelischen Gesellschaft, gehalten in Tel Aviv am 9. Juli 1970¹.

..Die zwanzigjährige Geschichte der deutsch-israelischen Beziehungen ist heute in vielem schon Teil der Geschichte. Seit den Anfängen der israelischen Deutschland-Politik, die wir – wobei ich vor allem an David Ben-Gurion denke – als historisches Verdienst sehen, ist vieles geschehen und ein weiter Weg zurückgelegt worden. Es ist nun schon acht Jahre her, seitdem die materiellen Entschädigungsleistungen nach dem Luxemburger Abkommen erfüllt worden sind und im Ablauf der Zeit haben sich die Ecken der Auseinandersetzung um die deutschen Waffenlieferungen und die Aufnahme diplomatischer Beziehungen geglättet. In den letzten Jahren ist ein immer dichteres Netz von Beziehungen zwischen Personen und Organisationen unserer beiden Länder geknüpft worden. Die diplomatischen Repräsentanten in Bonn und Tel Aviv sind mittlerweile schon gleichsam in zweiter Generation tätig und dasselbe könnte man schon fast von allen Personenkreisen sagen, die sich ideologisch und in der Praxis mit dem gegenseitigen Verhältnis befassen.

Geschichte kann sehr schnell schreiten, so will uns scheinen. Im vergangenen Jahr ging es beispielsweise noch heiß her über deutsche Probleme wie die Frage der Verjährung von Nazi-Verbrechen² oder einer Gefahr durch die NPD; beide Themen sind vom Tisch und auch in Israel ist die Frage eines Neonazismus in der Bundesrepublik kein Diskussionsthema mehr. Die andere Veränderung ist der scheinbare Wandel von dem starken pro-israelischen Engagement, wie es im Juni 1967 in Deutschland sichtbar wurde, zu der heutigen kritischen Haltung mancher deutsche Kreise gegenüber Israel. Einen dritten Punkt kann man in dem sehen, was man vor einigen Monaten mit dem Begriff »Normalisierung« bezeichnete und das man heute unter der Frage versteht, inwiefern sich die neue deutsche Ostpolitik auf die Nahostpolitik der Bundesregierung auswirken werde.

Aber die Frage der deutsch-israelischen Verständigung ist, ob man will oder nicht, eine grundsätzliche Frage deutschen Selbstverständnisses. Sie ist durch Tagesereignisse oder irgendwelche Fristen nicht plötzlich erledigt³, und deshalb stehen auch die bisherigen, die gegenwärtigen und die kommenden Fakten in den deutsch-israelischen Beziehungen in einem unlöslichen Zusammenhang.

Dazu einige nähere Bemerkungen: Es gab seit 1962 stets eine durchaus nicht geringe Anzahl von Leuten in der deutschen Politik und Öffentlichkeit, die die Ansicht vertraten, daß mit der Ableistung des Luxemburger Akommens, mit der Aufnahme diplomatischer Beziehungen und mit dem Engagement für einen EWG-Vertrag mit Israel, wie er vor kurzem – ebenfalls in Luxemburg – unterzeichnet wurde, die Wandlung von der pro-israelischen Präferenz zur »Normalisierung« vorgenommen werden könne.

In der Frage deutscher Waffenlieferungen an Länder, die nicht der NATO angehören, läßt sich durchaus argumentieren, daß es sich das heutige Deutschland nicht leisten solle, eine Politik mittels Waffenlieferungen zu betreiben, da es die oberste Pflicht dieses Deutschlands ist, einer friedensfördernden Politik zu dienen. Ob jedoch dieser Grundsatz auch in bezug auf Israel Anwendung finden dürfe, ist nie ausdiskutiert worden, und der damalige Regierungsbeschluß, die Lieferungen an Israel einzustellen, erfolgte ja auch nicht aus ideellem, sondern durchaus pragmatischem Grunde.

Dieser Prozeß gehört in die Vorgeschichte der Aufnahme diplomatischer Beziehungen; einer Vorgeschichte, die noch andere Schatten hatte, wenn man etwa an den mehrjährigen Erfolg jener Interessen denkt, die um der deutsch-arabischen Beziehungen willen gegen die Aufnahme offizieller Beziehungen zu Israel waren.

In den ganzen Jahren ging es um die Frage, inwieweit es den deutschen Interessen dienlich sei, eine präferenziell Israel-orientierte Nahostpolitik zu betreiben. Wenn in jüngster Zeit verstärkt mit Begriffen operiert wurde wie »Normalisierung«, »Nichteinmischung« oder »Neutralität«, so mochte das den Eindruck erwecken, als strebe die Bundesrepublik nunmehr zunehmend eine solche Politik der Distanzierung, des Appeasements und Disengagements an. Ansätze dazu zeigen sich immer wieder im Rahmen der durchaus legitimen deutschen Interessen, zu besseren Beziehungen mit den arabischen Staaten zu gelangen. Tatsächlich jedoch ist die Frage der Präferenz keineswegs beantwortet, sie stellt sich vielmehr mit zunehmender Aktualität, wie ich noch zu zeigen versuchen werde.

Doch zuvor noch einige Beispiele, um die Szenerie der Beziehungen zwischen unseren Ländern noch etwas auszuleuchten.

Wenn wir in unserer informationspolitischen Arbeit von präferenziellen Israelbeziehungen sprechen, verwenden wir häufig den Ausdruck »Sicherungshilfe für Israel«. Wir verstehen darunter zumeist die deutsche Bereitschaft, Israel alljährlich günstige Kredite einzuräumen, die ja für Israel auch aus devisenpolitischen Gründen wichtig sind. Sie erinnern sich, daß David Ben-Gurion und Konrad Adenauer darüber eine Absprache getroffen hatten. Um diese Kredite – zur Zeit 140 Mill. Mark jährlich – muß jedesmal von neuem verhandelt werden, und es wird hart darum verhandelt. Ich bin der Ansicht, daß diese Kredite auch künftig gegeben werden sollten, solange Israel in Bedrängnis ist. Wenn diese kreditäre Unterstützung nicht mehr im bisherigen Rahmen gegeben wird, würde das bedeuten, daß man in der Bundesrepublik präferenzielle Israelbeziehungen und Sicherungshilfe nicht mehr als ein Grundinteresse der deutschen Politik ansieht.

Ein anderes Beispiel, das aber auch den Westen insgesamt betrifft: In Jerusalem haben 22 ausländische Missionen ihren Sitz, fast alles Missionen lateinamerikanischer und afrikanischer Staaten, vom Westen hat nur Holland seine Botschaft in Jerusalem. In Tel Aviv dagegen gibt es 40 Botschaften, darunter alle westlichen mit Ausnahme, wie gesagt, Hollands. Ohne daß ich hier auf die völkerrechtlichen Aspekte, die vom Teilungsbeschluß der Vereinten Nationen 1947 herrühren, eingehen will, bleibt doch vereinfachend festzuhalten: Diese Vorbehalte gegen Jerusalem als Hauptstadt Israels stellen dem Interesse des Westens, für die Existenzinteressen Israels einzutreten, kein sehr überzeugendes Zeugnis aus. Warum ich selbst

¹ Von der Deutsch-Israelischen Gesellschaft die auszugsweise veröffentlichte deutsche Fassung des englischen Vortragstextes.

² Vgl. FR XXI/1969 S. 78 f.; s. o. S. 137.

³ Vgl. dazu auch: FR XVIII/1966, S. 95 (Anm. d. Red. d. FR).

eine solche Haltung für einen politischen Fehler halte, wird aus meinen weiteren Ausführungen noch verständlich werden.

Zwei weitere, ganz andere Beispiele zur Verdeutlichung der Szenerie. Wie Sie wissen, hat die Knesset Anfang der 60er Jahre eine Resolution verabschiedet, die gewisse Beschränkungen für einen deutsch-israelischen Kulturaustausch vorsahen. Diese Resolution spielt mittlerweile kaum noch eine praktische Rolle; der Kulturaustausch ist inzwischen in Gang gekommen. Wir selbst haben in unseren Gesprächen mit Herrn Eban diesen Sachverhalt immer wieder angesprochen und sind dabei auch immer auf Entgegenkommen gestoßen. Daß heute die israelische Regierung den Kulturaustausch begrüßt – womit die Resolution gewissermaßen zu den Akten gelegt wurde –, haben wir mit Befriedigung registriert¹. Andererseits wissen wir, daß viel Geduld und fortwährendes Verständnis dafür notwendig ist, daß in Israel noch manche Kreise und Institutionen zögern, in den Austausch einzutreten. So erfüllt es uns auch mit Bedauern, daß das Israelische Philharmonische Orchester sich noch nicht bereithalten konnte, eine Einladung aus Berlin zu einer Deutschland-Tournee im Herbst kommenden Jahres anzunehmen. Es würde viele Menschen in der Bundesrepublik mit Freude erfüllen, wenn dieses wichtige kulturelle Ereignis sich doch noch realisieren oder vielleicht für 1972 erreichen ließe.

Die gegen den Lufttransport nach Israel gerichteten arabischen Terroranschläge haben die Zunahme des Tourismus nach Israel dem Vernehmen nach nicht wesentlich beeinträchtigen können. Die Zahl der Touristen aus der Bundesrepublik hat bisher gegenüber dem Vorjahr um 30 Prozent zugenommen. Die Zahl deutscher Jugendgruppen, die nach Israel kommen, wird jedoch möglicherweise erstmals nicht mehr steigen, wie bisher jährlich, sondern sie könnte stagnieren oder gar zurückgehen. Es liegt das an drei Hauptgründen: Erstens ist es sehr schwer, in anderen Ländern ein richtiges Bild über die israelische Sicherheitslage zu vermitteln. Viele Leute, die sich durch Zeitung und Fernsehen informieren, wissen nicht, daß im Innern Israels Friede und Ruhe herrschen. Es ist nun einmal so, daß Presse und Funk eher über den Krieg und über die gelegentlichen Vorfälle in den besetzten Gebieten berichten als über die israelischen Phänomene des Friedens trotz des Krieges. Deswegen, und das ist der zweite Grund, haben manche Eltern Angst, ihre Kinder nach Israel reisen zu lassen. Der dritte Grund besteht in einer Art von Interessenschwund, der mehrere Ursachen hat. Der Nahostkonflikt ist so kompliziert geworden, daß es sehr vieler Information und Reflexion bedarf, um sich ein Urteil zu bilden. Es genügt nicht mehr, sich mit dem Gefühl für Israel zu engagieren, sondern man muß die israelische Lage durch Information und Nachdenken verstehen lernen. Das aber ist mühsam zumal dann, wenn manche jungen Leute den Eindruck gewinnen, daß die deutschen Beziehungen zu Israel mittlerweile keine besonderen Beziehungen mehr sind. Eine zusätzliche Ursache, deren Größenordnung schwer zu bestimmen ist, liegt in der Verunsicherung der jungen Leute, die durch den Ideologiestreit um Israel, den die Neue

Linke entfesselt hat, entstanden ist. Es gibt eben Leute, die unbedacht und ohne Nachdenken die These glauben, daß Israel ein imperialistischer Bösewicht ist, der die Araber unterdrückt und ausbeutet. Es gibt jedoch Anzeichen dafür, daß die antizionistische Linke den Höhepunkt ihrer Wirksamkeit überschritten hat und daß die Informationsarbeit der Israelfreunde an Boden gewinnt.

Diese Streiflichter zur deutsch-israelischen Szenerie deuten auf das Hauptproblem hin der politischen Beziehungen des Westens zu Israel im allgemeinen und der Bundesrepublik im besonderen: das der Stützung der israelischen Position als einer wichtigen Voraussetzung dafür, daß eine gerechte und dauerhafte Friedensregelung gefunden werden kann. Ich nenne hier zwei Thesen, die wir alle kennen:

a) Eine Friedensregelung setzt voraus, daß Israel seine 1967 hinzugewonnenen Positionen nicht preisgibt, solange nicht gleichzeitig von der arabisch-sowjetischen Seite eine Friedensregelung verbindlich vollzogen wird. Es nützt deshalb der Sache auch gar nichts, wenn man sich im Westen auf die Räumungsformel der UN-Resolution beruft, ohne nicht gleichzeitig den Kontext zwischen Räumung, Grenzvereinbarung und Friedensregelung zu postulieren.

b) Solange die Vereinigten Staaten – im Bunde mit Westeuropa – ihre ernsthafte Bereitschaft unmißverständlich machen, es nicht zu einer Unterlegenheit Israels kommen zu lassen, solange kann Israel nicht liquidiert werden.

Ein Drittes kommt hinzu: Sie werden in Ihren Zeitungen gelesen haben, daß Ihr Außenminister in seinem diesmaligen Gespräch mit uns wieder deutlich gemacht hat, daß durch die verstärkte sowjetische Intervention im Nahen Osten auch die Sicherheit Europas berührt ist. Die Konsequenz daraus ist, daß eine Neutralitätspolitik, die den Intentionen der sowjetisch-arabischen Seite Vorschub leisten kann, weder der Sicherung und Flankendeckung Europas noch der Herbeiführung einer Friedensregelung dient. In dem Gespräch mit Herrn Eban kam auch zur Sprache, daß die Unsicherheit der Vereinigten Staaten, Israel konsequent zu unterstützen und die Sowjetunion vor weiterem militärischem Engagement entschieden zu warnen, auch daher rührt, daß die USA vom Westen keine Befürwortung einer entschlossenen Unterstützungspolitik erfahren hat.

In diesem Zusammenhang ein viertes Problem. Wie wir alle wissen, beruhte der arabisch-israelische Konflikt ursprünglich nicht auf der Kollision von Großmachtinteressen, sondern er ist primär ein Nationalitätenkonflikt. Erst wenn hierfür eine Regelung gefunden ist, kann der Konflikt aufhören, sich ständig zu reproduzieren. Einer dieser Konfliktgründe ist das noch weithin unbewältigte Flüchtlingsproblem. Nun ist es eine einfache Erkenntnis, zu sehen, daß sich seit dem Sechstagekrieg das Flüchtlingsproblem lösen ließe – durch Integration beispielsweise im Westbankgebiet –, da erstmals die Mehrheit der Flüchtlinge unter israelischer Oberhoheit lebt. Auf sich allein gestellt, also ohne internationale Rücken- und Finanzhilfe, ist Israel bei der Bewältigung dieses Problems überfordert. Es erhält aber diese Hilfe nicht, weil die soziale Lösung des Flüchtlingsproblems eine politische Teillösung unabhängig von einer Gesamtregelung des Konflikts wäre. Für die arabischen Regime hat die Flüchtlingsfrage bisher als Mittel der Bedrohung Israels und der internationalen politischen Pression ge-

¹ Die Gründung einer Deutsch-Israelischen Gesellschaft ist am 6. 12. 1970 in Jerusalem auf einer von Bürgermeister Kollek einberufenen Zusammenkunft beschlossen worden (m. t.). (In: Frankfurter Allgemeine Zeitung Nr. 283 vom 7. 12. 1970.) (Nach Redaktionsschluß. – Anm. d. Red. d. FR.)

dient. Jetzt kommt hinzu, daß sich auch die westlichen Befürworter der Existenzsicherung Israels scheuen, an einer jetzt möglichen allmählichen Heilung des menschenunwürdigen Flüchtlingsproblems teilzuhaben, unter dem Vorwand, daß eine Regelung nur im Rahmen einer politischen Gesamtlösung des Konfliktes erfolgen könne. Im April dieses Jahres hat die Beratende Versammlung des Europarates in einer Entschließung zum Nahostkonflikt gefordert: »Die Europaratsländer sollten bei der Lösung des Flüchtlingsproblems helfen und Beistand in wirtschaftlichen und sozialen Fragen leisten.« Das ist ungehört geblieben. Als wir jetzt unseren Freund Shimon Peres fragten, ob er eine Aussicht auf internationale Hilfe sehe, sagte er nein.

Ich will es hier deutlich sagen: Europa hat seinen Beitrag zur Friedensregelung im Nahen Osten noch nicht geleistet. Es hat nicht den Mut zu einer solidarischen Hilfestellung für Israel, weil es noch nicht erkannt hat, daß dies auch seinen eigenen nationalen Interessen entspreche.

Und nun lassen Sie mich an dieser Stelle ebenso deutlich sagen: Wenn ich mich hier so unmißverständlich für die israelische Sache engagiere, so tue ich das nicht als ein unkritischer Anwalt Israels. Ich engagiere mich für Israel aus realem deutschem Interesse, weil ich sicher bin, daß das Engagement für Israel ein Grundinteresse der Bundesrepublik und Europas ist.

Lassen Sie mich deshalb abschließend den Versuch unternehmen, eine Art Konzeption deutscher Nahostpolitik zu wagen, ohne damit zu beabsichtigen, die in Bonn noch fehlende Konzeption zu ersetzen:

Die Bundesrepublik will ein friedensförderndes, antitotalitäres und soziales Staatswesen sein. Um ihre Bewohner vor Krieg, Repression und sozialer Not zu sichern,

kooperiert sie eng mit Ländern gleicher Grundordnung als ihren natürlichen Verbündeten, bemüht sie sich um geregelte Beziehungen zu östlichen Ländern mit totalitärer Grundordnung, wobei es die Notwendigkeit zu beachten gilt, daß die Entspannungsbemühungen im Ost-West-Konflikt im Einklang bleiben mit dem europäischen Einigungs- und Sicherheitsstreben.

Diese Gebote deutscher Politik:

Frieden zu wahren und zu fördern; verlässlicher Partner zu sein in einer Gemeinschaft europäischer und westallierter Demokratien; im Innern die staatsbürgerlichen Freiheitsrechte zu sichern und politischen Totalitarismus zu wehren,

sind mehr als Gebote der Vernunft und des Fortschrittes: sie sind Grundelemente, die erwachsen sind aus den Lehren aus früheren Fehlentwicklungen deutscher Politik, sie sind Grundbedingungen, deren Mißachtung zur Selbstisolierung und Selbstzerstörung der Bundesrepublik führen würden.

Nichtherauslösbarer Bestandteil dieser Grundelemente deutscher Politik ist die besondere Rücksichtnahme auf die Lebensinteressen des jüdischen Volkes, darunter vor allem auch des jüdischen Staates.

In der Herstellung und Beibehaltung entsprechender Beziehungen kennzeichnen sich Lernprozeß und Fortschritt von Gesellschaft und Politik in Deutschland.

Es gilt für Deutsche zu begreifen, daß dies nicht nur eine Frage der historischen Gerechtigkeit, also der Kompensation für zugefügte Verluste am jüdischen Volke ist, sondern mehr noch eine Notwendigkeit des kontinuierlichen Ausgleichs für die Schädigungen und Herabwürdigungen,

die sich das deutsche Volk hat zufügen lassen durch die Vernichtungsaktionen seines damaligen Regimes.

Wie stellt sich nun das Verhältnis dar der Wahrnehmung dieser deutschen Grundinteressen zu den Gegebenheiten im Nahen Osten? Die »korrespondierenden« Faktoren sind:

1. Das deutsche Sonderverhältnis zu Israel als eines Staates, dessen Entwicklung und Situation in Beziehung zu deutscher und europäischer Politik stehen; mit verwandter demokratischer Grundordnung und enger Affinität zur freiheitlichen westlichen Welt auf geistigem, politischem, wirtschaftlichem und kulturellem Gebiet.
2. Das deutsche Mißverhältnis zu einer Reihe arabischer Staaten mit überwiegend totalitären oder autoritären Regimen; und weitgehenden Divergenzen zum Westen auf politischen und anderen Gebieten.
3. Ein zwischen Israel und der arabischen Welt herrschender Kriegszustand, der von der arabischen Seite bewußt am Leben gehalten wird mit dem Ziel, den jüdischen Staat niederzuringen, und durch den Israel ständiger Bedrohung, Belastung und Gefährdung ausgesetzt ist.
4. Zweckverbindungen der arabischen totalitären Regime und Ostblockregierungen, die für erstere den Zweck der Verstärkung der Kriegführung gegen Israel verfolgen und für letztere der Ausdehnung der eigenen Machtsphäre in der dritten Welt und gegenüber den USA und Europa dienen.

Nach den Grundinteressen der BRD

zur internationalen Entspannung beizutragen, der europäischen Solidarität und Sicherung zu dienen, die Partnerschaft zu systemverwandten Staaten nicht durch Appeasementpolitik gegenüber systemkonträren Staaten zu belasten, die Folgerungen aus dem deutsch-jüdischen Sonderverhältnis nicht zu mißachten, gilt folglich, daran mitzuwirken, daß

1. der Krieg um Israel nicht in die kriegerische Beteiligung weiterer und raumfremder Mächte oder gar in einen globalen militärischen Konflikt ausartet;
2. der Fortbestand Israels als eigenstaatliche Heimstatt der jüdischen Nation erhalten bleibt;
3. eine Integration von Staaten der europäischen Gegenküste in den sowjetischen Herrschaftsbereich nicht stattfindet;
4. die Möglichkeiten eines künftigen partnerschaftlichen Verhältnisses zwischen arabischer und europäischer Welt nicht verloren gehen.

Es fehlt mir hier die Zeit, auszuführen, wie sich die Regeln einer Friedenspolitik begründen. Allgemein läßt sich sagen, daß Friedenspolitik tatsächlich betreiben heißt,

1. die festgestellten eigenen Grundinteressen strikt zu wahren
2. und auf Versuche von Gegenkräften, das Übergewicht zu erlangen, kontradiktorisch zu reagieren, d. h. nach dem Friedensprinzip des Gleichgewichts konträrer Kräfte (bzw. der Überlegenheit des Defensors) zu handeln.

Für die Nahostpolitik der BRD und des Westens möchte ich daraus folgern:

1. Die Existenzsicherung Israels ist ein westliches und deutsches Grundinteresse.
 2. Mit einer Schwächung der israelischen und einer Stärkung der anti-israelischen Position wächst die Kriegsgefahr proportional.
 3. Die Erringung des Friedens im Nahen Osten setzt voraus, daß der Westen solidarische Gegenposition bezieht wider alle Versuche, den jüdischen Staat einem Diktat der Vorleistungen zu unterwerfen und seinen Fortbestand in Frage zu stellen.
 4. Der Preis für den Frieden im Nahen Osten ist die Existenzsicherung Israels mit westlicher Hilfe.
- Es ist mir natürlich bewußt, daß das außerordentlich vielschichtige Problem, den Nahostkonflikt zu regeln, in meinen Ausführungen nur in einem kleinen Ausschnitt angegangen ist. Aber es ist ein Ausschnitt, der auf die aktuelle Situation und auf die Hauptprinzipien der deutsch-israelischen Beziehungen gerichtet ist.

Um das notwendige Wunder der Existenz des Staates Israel zu schaffen, war zweimal bisher internationale Solidarität mit den Lebensinteressen des jüdischen Volkes notwendig: das erste Mal mit dem Ergebnis der *Balfour-Deklaration*, das zweite Mal mit dem *Beschluß der Vereinten Nationen von 1947*.

Mir scheint, daß es einer *dritten internationalen Solidarität für die eigenstaatliche Existenzsicherung des jüdischen Volkes bedarf*, um den Frieden für Israel zu sichern. An dieser dritten Anstrengung mitzuwirken, ist vor allem die westliche Welt und wahrhaftig nicht zuletzt die Bundesrepublik Deutschland aufgefordert. Auch um unserer selbst willen können wir uns hier kein Versäumnis mehr leisten. Für mich und uns von der Deutsch-Israelischen Gesellschaft – und wir verstehen uns vorrangig als eine politische Vereinigung – kann ich hier nur sagen, daß wir uns nach Kräften für diese deutsche, europäische und westliche Aufgabe einsetzen werden.

13 Literaturhinweise

HANS URS VON BALTHASAR: Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik. Band III, 2 – Theologie. Teil 2: Neuer Bund. Einsiedeln 1969. Johannes Verlag. 539 Seiten.

Wir können uns sehr kurz fassen: das monumentale Werk von H. U. von Balthasar bedarf nicht erst einer Vorstellung. Für die Gesamtführung verweisen wir auf die Besprechung des Bandes über den Alten Bund (FR XXI 1969, Nr. 77/80, S. 83). – Die übergreifende Synthese, welche letzten Endes sogar recht verschiedene Positionen, die hauptsächlich den Beiträgen einzelner (theologischer Teil-)Disziplinen entstammen, miteinander zu vereinigen vermag, ist höchster Ausdruck einer ebenso eigenen wie einmaligen Leistung im Raum christlicher Theologie unseres Jahrhunderts. O. K.

CHARLES KINGSLEY BARRETT: Das Johannesevangelium und das Judentum. Franz-Delitzsch-Vorlesungen 1967. Stuttgart 1970. Verlag W. Kohlhammer. 79 Seiten.

Der Verfasser behandelt sein Problem in vier Kapiteln: Umgebung und Zweck des 4. Evangeliums; Sprache und Heimat des 4. Evangeliums; Das Judentum im johanneischen Zeitalter; das 4. Evangelium und das Judentum. Der Verfasser kommt zu dem Ergebnis, daß sich im Joh. Evangelium ein jüdisches Element nicht leugnen läßt: Die Sprache erinnert an das AT; die Erzählungen stellen keine allegorischen Dichtungen dar, vielmehr sind sie mit topographischen Details verbunden. Johannes schrieb jedoch nicht nur für eine jüdische Leserschaft, und er wollte auch keine palästinensische Tradition genau überliefern. Das Joh. Evangelium ist in einer Zeit entstanden, den letzten Jahrzehnten des 1. Jahrhunderts, in welchem die jüdische Apokalyptik – jedenfalls in ausgeprägter und nicht in unterirdischer Form, ihrem Ende entgegenging. Gleichzeitig wurde nach dem Untergang des Tempels mehr Wert auf jene Ordnungen, die nicht im Zusammenhang mit dem Tempel standen, gelegt. So konnte der Zusammenhalt des Volkes gefördert – und Häresie und Zersplitterung abgewendet werden. Neben anderem sei hier etwa der

Segensspruch gegen die Minim erwähnt (b. Ber. 28 b). Barrett ist der Auffassung, daß man auch die Ähnlichkeiten zwischen Qumran und dem 4. Evangelium bei weitem übertrieben hat.

Vom Joh. Evangelium kann man nicht handeln, ohne auch dessen antijüdische Tendenz zu untersuchen. Sie tritt in der Leidensgeschichte besonders klar zutage. *Paul Winter* hat das in seinem wichtigen Buch, »On the Trial of Jesus«, Berlin 1961, deutlich gemacht. Das Joh. Evangelium enthält drei Strömungen: Judentum, Nicht-Judentum und Antijudentum. Das Buch ist jüdisch und anti-jüdisch. Barrett ist der Meinung, diese Antithesen seien für Johannes charakteristisch, und sie sind nicht etwa zufälliges Produkt literarischer Bearbeitung; im übrigen kombiniert das Joh. Evangelium auch die Apokalyptik mit nichtapokalyptischem Material.

Der Verfasser ist der Auffassung, man könne das 4. Evangelium nicht als eine Missionsschrift für die Juden der Diaspora bezeichnen, zumal das Evangelium überhaupt kaum historisch, sondern nur theologisch zu erklären sei. Bei dem vorliegenden Buche handelt es sich um vier Vorlesungen, nicht um eine umfassende Darstellung des ganzen Joh. Evangeliums sowie des Judentums des 1. Jahrhunderts. Vielleicht wird man daher auch eine adäquate Schilderung und präzisere Charakterisierung des Judentums jener Zeit vermissen. Das Buch von Barrett ist zwar recht anregend, aber man möchte doch weit mehr über die äußerst komplizierte Problematik dieses 4. Evangeliums wissen und seine wie auch immer geartete Beziehung zu Juden und Judentum wissen. E. L. Ehrlich, Basel

GEORGE BEASLEY-MURRAY: Die christliche Taufe. Eine Untersuchung über ihr Verständnis in Geschichte und Gegenwart. Aus dem Englischen von Dr. Günter Wagner. Kassel 1968. J. G. Oncken Verlag. 546 Seiten.

Die 1962 in London unter dem Titel »Baptism in the New Testament« erschienene Originalausgabe des angezeigten Werkes des Londoner Gelehrten hatte in der

Fachpresse hohe Anerkennung gefunden, so daß eine Übersetzung dieser zur Zeit ausführlichsten und umfassendsten Behandlung aller mit dem Problemkreis Taufe im NT zusammenhängenden Fragen gerechtfertigt erscheint. Man braucht nur an die gegenwärtige Diskussion um die Kindertaufe zu erinnern (zu der Kap. VI des Buches eine ausführliche historische und theologische Orientierung bietet), um darauf hinzuweisen, welchen Dienst dieses zuverlässig orientierende Buch leisten kann. Beasley-Murray behandelt im einzelnen: I. Die Vorgeschichte der christlichen Taufe; II. Die Grundlagen der christlichen Taufe; III. Das erste Auftreten der christlichen Taufe; IV. Die Entwicklung der christlichen Taufe in den apostolischen Schriften; V. Die Lehre von der christlichen Taufe im Neuen Testament; VI. Das Auftreten und die Bedeutung der Kindertaufe; in einem Nachwort bespricht Beasley-Murray »Taufreform und zwischenkirchliche Beziehungen«. Mit G. Dellling (TLZ 89, 1964, 275) kann man durchaus feststellen: Dieses Buch »fördert das Gespräch zwischen den christlichen Gruppen«, gerade auch weil der Autor den eigenen baptistischen Standpunkt nicht verleugnet.

R. P.

EUGEN BISER: Theologische Sprachtheorie und Hermeneutik. München 1970. Kösel-Verlag. 603 Seiten.

Es ist allein schon ein erfreuliches Zeichen, daß eine Veröffentlichung eines prominenten Vertreters katholischer Theologie (der Verfasser ist Professor für Fundamentaltheologie und Vergleichende Religionswissenschaft an der Universität Würzburg) unter einer solchen Überschrift stehen kann: Zu lang war die Zeit, in welcher das gesamte wissenschaftliche Geistesleben außerhalb des streng umzäunten katholischen Raumes lediglich unter dem Vorzeichen des Andersdenkens schematisiert und apologetisch abgehandelt wurde.

Biser kann in vielfachem Sinn an beste Traditionen älterer und ältester Art anknüpfen: Die großen Zeiten der Theologiegeschichte sind stets ausgezeichnet worden durch eine unmittelbare Anteilnahme der Theologie an Geschehen und Verstehen des gesamten Lebensraumes, in dem sie stand. Nur eine unheilvolle Spätzeit konnte beispielsweise diesen Charakter, der weithin auch noch das Mittelalter kennzeichnete, so stark verkennen, daß dieses sich in der Vorstellung zu einer lebensuntüchtigen Einlinigkeit verringern konnte, welche in Wirklichkeit mehr der Spätzeit als jeglichem Mittelalter eignete.

So nimmt der Verfasser in einer überaus dankenswerten Weise *jetzt* (und nicht erst in einem späten oder zu späten Nachhinein) das neu erwachte Interesse an der Sprache auf, um in einem großen Wurf eine theologische Sprachtheorie zu entwerfen. Man kann Werk und Leistung im Augenblick ihres Auftretens nicht mit den allein dem Rückblick vorbehaltenen Kategorien messen. Trotzdem wird man nicht zuviel sagen, so man in Bisers Unternehmen eine theologische Leistung von allererster Bedeutung angezeigt sieht. Eine Leistung vor allem, der die Zukunft gehören dürfte. Denn hier vollzieht sich eine fundamentale Wandlung auf das Wort, auf die Sprache hin, welche nach sehr langer Zeit wieder und neu ins Licht treten. (Immerhin vermag Biser auch aus der Theologiegeschichte, aus Väterzeit und Mittelalter, wichtige Verstehensbeispiele zu erheben; dieser Ansatz in Kapitel 1 erscheint ebenfalls in mannigfacher Hinsicht gut gewählt!)

Die vorgelegten fünf Kapitel (*Sprachgeschichtliche Einübung*: hier werden Bildentwürfe der Patristik und Bildmotive des Mittelalters und der Neuzeit vorgelegt; *Aspekte der Bildsprache*: alt- und neutestamentliche Bildaussagen werden aufgewiesen; *Sprachstruktur und Sprachverstehen*: hier geht es um Struktur und Funktion, um Verstehen und Auslegen durch und in Sprache; *Analyse der Sprachbilder*: behandelt werden »Bild und Sinn« und »Bild und Wort«; *Exegetische Anwendung*: hier geht es um den Sinn der Bildworte und um den Geist der Gleichnisse) bieten im Grunde ein zwar durchaus auf bester Tradition fußendes, aber dennoch – namentlich für uns heute – völlig neues Verstehen von Theologie; wirklich konsequent verstanden als Theo-Logie, wobei die Dimensionen des Sprachgeschehens und des »Ereignisses« wie des Sich-ereignens von Sprache ausgeleuchtet werden. Was sich in und hinter diesem großartigen Entwurf verbirgt, das wird vorab dem klar werden können, welcher die Einseitigkeiten theologischen Verstehens in der neueren Theologiegeschichte etwas zu überblicken vermag; jedoch geht es bei weitem nicht nur um die Theologiegeschichte – sie tritt (für uns) nur als besondere Trägerin offensichtlich gesamt-kulturbedingter (und auch unkulturbedingter!) Faktoren auf. Wer auch nur ein wenig davon weiß, wie sehr die Dimensionen eines erkannten Sprach-Geschehens uralte und unüberbrückbar erscheinende Gegensätze einfach von innen her gegenstandslos werden lassen können, der mag ahnen, daß die Zukunft der Theologie in den von Biser aufgewiesenen Bereichen zu suchen sein wird.

Eine solche Arbeit ist und bleibt Entwurf – und sie muß das sein; anderes ist in der Fülle der Entwicklungen überhaupt nicht zu leisten und in einer konsequent verstandenen Geschichtlichkeit des Menschen überdies gar nicht möglich. Aber gerade so verstanden gehört das Werk Bisers zu den wohl zutiefst führenden Leistungen katholischer Theologie unseres Jahrhunderts. Man kann nur hoffen, daß die Aufnahmefähigkeit schon vielerseits soweit vorangeschritten ist, daß sie dem Werk zu entsprechen vermag.

O. K.

JOSEF BLANK: Das Evangelium als Garantie der Freiheit. Würzburg 1970. Echter-Verlag. 78 Seiten.

Der Saarbrücker Neutestamentler J. Blank hat ein katholisches Pendant zu E. Käsemanns *Der Ruf der Freiheit* (Tübingen ³1968) vorgelegt, drei engagierte, auf den Salzburger Hochschulwochen 1969 gehaltene Vorträge über den »prophetischen Protest«, das »Evangelium als Garantie der Freiheit« und »die Vollmacht der Liebe«. Blank entfaltet in seiner Darstellung der prophetischen Kritik, des paulinischen Freiheitsverständnisses und (großartig!) der Vollmacht Jesu selbst schneidende prophetische Kritik gegenwärtiger kirchlicher und nichtkirchlicher Gesellschaft. Die Schrift ist ein Aufruf zur Vollmacht der Liebe, die »hat den Mut zur Wirklichkeit, wie sie ist. Sie macht sich weder von Gott noch von den Menschen, noch von der eigenen oder der fremden Gruppe ein Bild, sondern weiß von den tödlichen Gefahren, die von den Bildern ausgehen: vom Bild des Katholiken und des Protestanten, des Juden oder des Kommunisten, des Negers und des weißen Mannes, des Konservativen und des Progressiven, des Mannes und der Frau. Sie hat erkannt, daß es alle diese Fixierungen und Bilder sind, welche zu Mord und zu Kriegen führen und

die Liebe verhindern. Ihr geht es statt dessen um die Mühe eines geduldigen Kennenlernens. Sie beginnt unten« (S. 77). R. P.

JOSEF BLINZLER †¹: Der Prozeß Jesu. Vierte, erneut revidierte Auflage. Regensburg 1969. Verlag Friedrich Pustet. 520 Seiten.

Zu einer ausführlichen Würdigung der Neuauflage des Buches, das unangefochten den Platz *des Standardwerkes* zum Prozeß Jesu innehat (Übersetzungen ins Englische, Spanische, Schwedische, Französische und Italienische liegen vor), ist hier nicht der Platz; dazu wäre ein ins einzelne gehender Vergleich mit der dritten Auflage notwendig (vgl. FR XIII, 50/52, S. 18 ff.). J. Blinzler hat mit seiner bekannten Gründlichkeit und Prägnanz die Forschungsergebnisse der letzten Jahre in seine Darstellung bzw. Auseinandersetzung eingearbeitet, und zwar bis zum letztmöglichen Termin 1969 (und noch einen Literaturnachtrag S. 464). Der Umfang des Buches wurde überdies durch drei neue Exkurse (Die Dauer des Prozesses Jesu S. 109–126; Zur Verspottungsszene Mk 14, 65 Par S. 162–166; Der Kreuzestod in medizinischer Sicht S. 381–384) stark erweitert. Wie die dritte Auflage (1960) für unser Jahrzehnt, so wird die 4. Auflage für das kommende Jahrzehnt Handbuch, Wegweiser und Diskussionsgrundlage sein. R. P.

¹ Dr. Blinzler, o. Professor für NT in Passau, verstarb unerwartet, erst sechzigjährig, im September 1970.

OTTO BÖCHER: Dämonenfurcht und Dämonenabwehr. Ein Beitrag zur Vorgeschichte der christlichen Taufe (BWANT 90). Stuttgart-Berlin-Köln-Mainz 1970. Verlag W. Kohlhammer. 387 Seiten.

Die umfangreiche Mainzer Habilitationsschrift bietet als Studie zur Vorgeschichte der christlichen Taufe ein Kompendium dämonologischer Vorstellungen (Teil I: Die von Dämonen durchwaltete Welt der Antike) und davon bestimmter Praktiken (Teil II: Die Reaktion des von Dämonen bedrohten Menschen) aufgrund der möglichst vollständig gesammelten Belege aus dem Alten Testament und dem Judentum und griechisch-römisch-hellenistischer Parallelen in paradigmatischer Auswahl. Die Vorstellungen der jüdischen und heidnischen Volksfrömmigkeit (und des Volksaberglaubens) wirken über das Neue Testament hinweg insbesondere auf die exorzistischen Riten der frühen Kirche ein. Besondere Erwähnung verdient das 595 Nummern zählende Literaturverzeichnis und das ausführliche Stellen- und Sachregister; letzteres macht das Buch zu einem kleinen Nachschlagewerk in Sachen Dämonologie. R. P.

ALEXANDER BÖHLIG: *Mysterion und Wahrheit*. Gesammelte Aufsätze zur spätantiken Religionsgeschichte. (Institutum Iudaicum, Tübingen, Otto Michel. Arbeiten zur Geschichte des späten Judentums und des Urchristentums, Band VI). Leiden 1968. Verlag E. J. Brill. XII + 266 Seiten.

HELMUT BINTZ: *Das Skandalon als Grundlagenproblem der Dogmatik*. Eine Auseinandersetzung mit Karl Barth. (Theologische Bibliothek Töpelmann, hrsg. von K. Aland, K. G. Kuhn, C. H. Ratschow, E. Schlink, Band 17). Berlin 1969. Verlag Walter De Gruyter u. Co. VIII + 163 Seiten.

J. H. GROLLE: »Offene Fenster nach Jerusalem«. (Schriftenreihe für christlich-jüdische Begegnung, hrsg. von den Professoren G. Harder und H. H. Eßer, Band 3). Aus dem Holländischen übersetzt von Brigitte Toet-Kahlert. Wuppertal 1969. Theologischer Verlag Rolf Brockhaus, 124 Seiten.

Kann es sinnvoll sein, drei so verschiedene Publikationen hintereinander vorzustellen – und sie damit irgendwie zugleich zueinander in eine gewisse Beziehung zu setzen? Gewiß nicht in jeder beliebigen Weise; aber solches soll auch nicht in Anspruch genommen sein. Indes gibt es Gemeinsamkeiten, welche unter den uns hier leitenden Gesichtspunkten vielleicht nicht gerade ganz nebensächlich sind.

Die Publikation von *Alexander Böblig* bietet eine Aufsatzsammlung in drei Teilen: Beiträge zum Neuen Testament, zum Gnostizismus, zum Manichäismus. – Die Sammlung »Beiträge zur Forschung« ist stets zu begrüßen, vor allem aber dann, wenn die Aufsätze einmal weit verstreut erschienen und heute kaum noch zu erreichen sind. Prof. Böblig bietet indes nicht nur eine einfache »Sammlung«. Er kann im Vorwort sagen: »... daß fast kein Artikel in der alten Form wiedergegeben ist; gewisse Beiträge sind vollständig umgearbeitet, andere waren überhaupt noch nicht veröffentlicht.« Somit qualifiziert sich diese Ausgabe noch einmal in ganz besonderer Weise, und der Verfasser wird sich, gerade angesichts eines neu erwachten Interesses an den behandelten Stoffen, eines ebenso allgemeinen wie fachlich-spezifischen Dankes seitens der Welt der Forschung gewiß sein dürfen.

Gerade angesichts der Wichtigkeit des Verhandelten wird man aber auf die mehr denn je sich als ein dringendes Gebot der Stunde nahelegende Zusammenarbeit der verschiedenen Fachgebiete und Disziplinen hinweisen müssen. So können beispielsweise die kostbaren Ergebnisse spätantik-religionsgeschichtlicher Forschung, welche der Verfasser in meisterhafter Kürze und Prägnanz in seinem Beitrag »Mysterion und Wahrheit« darzubieten vermag, durch die mehr inner-neutestamentliche Forschung nicht nur um wichtige Aspekte bereichert werden: Im Rahmen der gesamten Religionsgeschichte kommt dann erst richtig zum Vorschein, worin nun eigentlich jesuanische und urkirchliche Verkündigung sich unterscheiden – und weshalb. Von der jesuanischen Verkündigung – und von dem Sinn und der Bedeutung, welche »Mysterion« und »Wahrheit« (so man sich schon mal auf diese begrifflichen Zentrierungen der lebendigen Verkündigung Jesu einlassen will, und das kann und darf man mit guten Gründen – man muß sich aber der Sache bewußt bleiben!) in der ursprünglichen Verkündigung Jesu haben – bis zu den » Fassungen« dieser Verkündigung, wie sie uns etwa bei Matthäus und Johannes begegnen, ist ein weiter, in mancher Hinsicht sogar ein sehr weiter (Verstehens-)Weg: Auf ihm ändern sich die Verstehensinhalte mehr als einmal, und die neutestamentliche Wissenschaft vermag inzwischen auch schon recht gut auszuweisen, warum solches geschieht und geschehen muß. Jesu Verkündigung ist also sehr wohl ein Reden von dem Mysterion (bzw. den Mysteria); aber Jesus deckt diese Mysteria Gottes für alle Menschen auf – und darin ist er eben, soweit wir sehen, auch in zeitgenössisch-religionsgeschichtlicher Perspektive eine einzigartige Erscheinung, und seine Verkündigung trägt einen unverkennbaren Stempel des Besonderen, des Nicht-vergleichbaren. Wenn dann die Traditionsbildung, die aktuelle, stets in neue Räume vor-

stoßende (Missions-)Verkündigung des Urchristentums, wenn die erklärende, vertiefende, weiterhin deutende Predigt die sich sammelnden Erfahrungen und Perspektiven über Jesu Verkündigung und Person (!) schon bald (man möchte fast sagen: wieder, nämlich in neuerlicher Orientierung an der Umwelt!) in die auch sonst vorfindlichen Kategorien (etwa des Mysterions) kleidet, dann ist das ein weiterer, folgenswerer Schritt, der beispielsweise der gläubigen Gemeinde erklärt (bzw. erklären soll), wie es denn kommen kann, daß die abschließende Offenbarung Gottes wirklich in Jesus erfolgt ist – und eben doch nicht alle Zeitgenossen Jesu zu dieser »Erkenntnis« kamen. Wichtig ist aber, daß aus dieser heilspädagogischen, paränetischen, katechetischen oder wie immer näherhin zu erklärenden bzw. einzustufenden Adaptierung der Verkündigung Jesu auf die späteren Gemeinden (und deren Bedürfnisse und Verstehensmöglichkeiten!) hin: also zur Zeit, da Markus, Matthäus usw. abgefaßt wurden, nun nicht im Nachhinein ein »ursprünglicher«, geheimnisvoll-undurchschaubarer Erwählungswille Gottes bzw. Jesu abgeleitet wird. Man möchte es etwas schade empfinden, daß dieses zuletzt genannte »Gefüge« beispielsweise in dem genannten Beitrag des Verfassers nicht zum Zuge kommt, nachdem der Versasser sich schon die Mühe macht, eigens auf Joachim Jeremias und dessen fundamentales Werk über die Gleichnisse Jesu Bezug zu nehmen (S. 27, namentlich Anmerkung 8). Den in so vieler Hinsicht überaus trefflichen Satz des Verfassers »Wir müssen deshalb vielleicht auch in der Predigt Jesu eine viel schwerere Entscheidung für die Zeitgenossen sehen, als sie für uns Nachfahren ist« (S. 27/28) wird man also wohl neu einzuordnen haben – gemessen an dem Zusammenhang, in dem der Verfasser ihn sieht. (Der großartigen Einfachheit, in welcher der Verfasser so viel Kostbares zu bieten versteht, möchte unser bescheidener Hinweis nur eine vielleicht nicht unwichtige Ergänzung hinzufügen.)

Mit dem zuletzt genannten »Gefüge« stehen wir aber auch zugleich mitten in der biblisch-neutestamentlichen Seite der Begründung des Werkes von *Helmut Bintz*. Diese Arbeit besticht durch eine klare Linienführung und durch eine – heute mehr denn je seltene und daher zu begrüßende – Scharfsinnigkeit der Gedankenführung und der Methodik. Der Rezensent muß ganz ehrlich gestehen, daß er für eine solche Darlegung allergrößte Sympathie empfindet, welche es ihm schwer macht, anders als nur ausschließlich anerkennend und nachzeichnend von dieser Publikation zu sprechen. Aber da diese Arbeit als Fachleistung schon ihre Anerkennung gefunden hat, mag es erlaubt sein, auf die vielleicht innerlich-wichtigste Seite kritisch-bedenkend zu sprechen zu kommen. Und es mag nachgesehen werden, daß dies – angesichts der vorliegenden Publikation – in so schrecklicher Simplizität und unter so großer Vereinfachung der Perspektiven geschieht.

Fragen wir nach dem Ur-Skandalon christlicher Theologie, so wird die Antwort ja wohl lauten müssen: Jesus selbst ist es. Jesus von Nazareth wird zum christlichen Ur-Skandalon, an dem jedes andere (Skandalon) gemessen werden muß. Wieso, so ist weiter zu fragen, wurde Jesus zum Skandalon – und für wen? Er wurde es für die Theologie und die Frömmigkeit seiner Zeit, genauer: seiner Zeitgenossen, und er wurde es, weil sie – mit ihren Maßstäben – nicht zu ermessen vermochten, daß Jesu Verkündigung letztverbindlich ansage, was es mit

Gott und seinem letztverbindlichen (also »eschatologischen«) Willen für den Menschen, was es mit »Gottes Herrschaft und Reich« (so in glücklichster Formulierung R. Schnackenburg) auf sich habe. Die Verkündigung Jesu von Gottes Herrschaft und Reich – daß Gott so ist und nicht anders, daß Gott so herrschen will und wird und nicht anders: das war der Ur-Skandal! Dieser Gott war zu unwahrscheinlich – weil er zu götig war! Er war zu groß – weil er zu klein, zu menschlich im einfachsten Sinne des Wortes (*in Jesus* und *in seinem Wort* nämlich!) war! Das Skandalon »Jesus« ist also – im Vergleich mit späterem theologischem Denken – offensichtlich eher gerade in einem umgekehrten Sinn zu bedenken, als dies gewöhnlich zu geschehen scheint. Wir sprachen im Zusammenhang mit dem zuvor genannten Werk (von A. Böhlig) von der Adaptierung der jesuanischen Verkündigung (schon die Unterschiede in der synoptischen »Darstellung« sind eben, wie die neutestamentliche Wissenschaft immer deutlicher aufzuweisen vermag, nicht nur Traditions-, sondern nicht zuletzt auch Adaptierungsverschiedenheiten). Das heißt aber: Es kann und darf am Skandalon nicht um seiner selbst willen festgehalten werden. Vielmehr muß es sich am Richtmaß »Jesus Christus« messen lassen. Das ist die einzige Garantie dafür, daß nicht zum guten Schluß ein Interpretament, das ursprünglich einmal dazu da war, dem Menschen das Skandalon schlechthin möglichst nahezubringen, verständlich zu machen, sich nun selbst an die Stelle des Ur-Skandalons aufschwingt und dieses in einem negativen Sinne (ohne es zu wissen!) in Wirklichkeit verdrängt! Mit anderen Worten: Christliche Theologie wird sich darauf besinnen müssen, daß Jesus Christus in Leben und Verkündigung zum Zuge kommt. Ob er dabei als Skandalon erscheint oder nicht, daß müßte eigentlich gleichgültig werden können – richtig verstanden. Hauptsache, Zentrum muß sein, daß Jesus als Botschaft und Person (unter dem Richtmaß jesuanischer Verkündigung!) allem anderen – auch einer paulinischen oder wie immer gearteten Rechtfertigungstheorie gegenüber – eindeutig übergeordnet und vorgeordnet bleibt. Sonst wird das sekundäre Interpretament als Skandalon – negativ – zum Hindernis der Botschaft, die es ursprünglich einmal in den Maßen und Möglichkeiten einer anderen Zeit (etwa der Antike) doch für den Menschen besonders akzeptabel machen sollte. Um es ganz klar zu sagen: Nicht aufgegeben werden kann (und braucht!) Jesu Leben, Jesu Verkündigung, Jesu Leiden, Jesu Tod und Auferstehung. Wird die gute, die frohe Botschaft Jesu, werden sein Leben und sein Tod zum Anstoß – dann wird die Botschaft den Charakter des Skandalons haben müssen (für die betreffende Zeit, in der der Mensch so denkt und argumentiert). Sagt aber der Mensch zur Botschaft Jesu ein Ja, vermag aber spätere Interpretationsweisen nicht mehr nachzuvollziehen, wären diese dann nicht in einem geradezu evangelischen Sinn eher aufzugeben als festzuhalten? Das sind nur einige der Fragen, welche bei der Lektüre dieses höchst feinsinnig-theologischen Werkes aufsteigen können.

In der angezeigten Situation wirken Überlegungen, wie sie *J. H. Grolle* vorträgt, in bestem Sinne hinweisend und weiterweisend. Freilich, der ganz andere Charakter der Publikation von Grolle ist zuerst zu beachten: Und doch, läßt sich nicht, was hier verhandelt wird, auch als eine Antwort auf die oben angestochenen Probleme verstehen? Vielleicht ist es zuviel, hier schon von »Antwort« zu sprechen. Aber es werden Wege aufgezeigt. Vielleicht

springt Grolle, gemessen an dem Übergewicht christlicher Tradition (= abendländische Tradition und Geistigkeit), ein wenig zu rasch zurück zu den »Quellen«. Dennoch: Notwendig ist diese Besinnung. Sie kann jedenfalls ausgezeichnet dazu helfen, daß auch die abendländische Theologie die Anfänge des Christentums eben nicht nur in Theoremen verabsolutiert (um sich im übrigen dann konkret wenig oder gar nichts mehr sagen zu lassen), sondern sich auf einen Weg der Erfahrungen theologischen Denkens und Bedenkens weisen läßt, auf welchem Anfang wirklich Anfang und Folgerung eben Folgerung und nichts mehr und nichts anderes bleiben kann. Bei allen Verschiedenheiten, welche man da und dort wird anmelden können: Dieser große Zug zum Ursprünglichen, zum Ur-christlichen ist mit Überzeugung gezeichnet. O. K.

H. J. BROSCH / J. HASENFUSS (Hrsg.): Jungfrauengeburt gestern und heute (Mariologische Studien IV), hg. im Auftrag der Deutschen Arbeitsgemeinschaft für Mariologie. Essen 1969. Verlag Hans Driewer. 235 Seiten.

Als ein Dokument der innerhalb der katholischen Theologie aufgebrochenen freieren Diskussion verdient der vorliegende Band der Mariologischen Studien besondere Aufmerksamkeit. Die Unselbstverständlichkeit des Vorgangs hat im Vorwort der Herausgeber ihre überdeutlichen Spuren hinterlassen (S. 10: »Den Gesprächsteilnehmern möchte in diesem Sinne eine *venia dicendi* erteilt und ein gutes Glaubensgewissen zugebilligt werden!«). Die Beiträge der Beuroner Tagung der Arbeitsgemeinschaft vom September 1968 beschränken sich weder bei den von J. Hasenfuß, G. Söll, H. M. Köster und H. Döring gestellten bzw. referierten »Fragen und Problemen zur Jungfrauengeburt in Religionen, Konfessionen und neuen Interpretationsversuchen« noch in den von J. Schildenberger, H. Haag, J. Michl, E. Nellessen gegebenen »Antworten zur Frage der Jungfrauengeburt seitens katholischer Exegeten« auf hergebrachte Apologetik, wie auch aus dem von A. Weiser nachgezeichneten »Überblick über den Verlauf der Diskussion« deutlich wird. Beachtung verdient auch der von M. Schmaus hervorgehobene, viel zu wenig bekannte Tatbestand: »Die Jungfräulichkeit ist daher (weil keine Glaubensdefinition im technischen Sinne vorliegt), um einen *terminus technicus* zu gebrauchen, nicht de *fide definita*« (229). Und im Diskussionsprotokoll heißt es: »Wenn auch vielleicht keine umfassende Neu-Interpretation in der gesamten Kirche zu erwarten ist, so müßte doch eine solche Weise des Verständnisses innerhalb der Kirche herbeigeführt werden, daß man einen Menschen, der das biologische Faktum nicht akzeptiert, wohl aber an der christologischen Aussage festhält, echte christliche Glaubenshaltung und lebendige Gemeinschaft mit der Kirche nicht absprechen darf« (213). Beachtung verdienen solche Vorgänge deshalb auch, weil eine Weitung innerkatholischer Enge gewiß nicht ohne Einfluß auf die »ökumenischen« Beziehungen bleiben wird. R. P.

CHRISTOPH BURCHARD/JACOB JERVELL/JOHANNES THOMAS: Studien zu den Testamenten der Zwölf Patriarchen. Drei Aufsätze herausgegeben von Walther Eltester (BZNW 36), Berlin 1969, 158 Seiten.

Die lange vernachlässigte zwischentestamentliche Literatur findet in jüngerer Zeit wieder (verdiente) Beach-

tung, wie die hier gesammelten Studien zu dem Text XII (Burchard: Zur armenischen Überlieferung der Testamente der zwölf Patriarchen; Jervell: Ein Interpolator interpretiert. Zu der christlichen Bearbeitung der Testamente der zwölf Patriarchen; Thomas: Aktuelles im Zeugnis der zwölf Väter) ausweisen. Die zwischentestamentarische Literatur verdankt ihre Überlieferung und Erhaltung dem vor- und frühchristlichen Altertum; deshalb bietet sie Geschichtsquellen, die Einblick in die innere Entwicklung des nachbiblischen Judentums und deren Umformung im frühen Christentum gewähren. Der Aufsatz von Jervell zeigt etwa, wie anhand der Interpolationen der Text XII aufschlußreiche Ausschnitte der Diskussion innerhalb der frühen Heidenkirche über das Schicksal Israels in der Heilsgeschichte sichtbar werden; dieser Aufsatz verdient daher das besondere Interesse der Leser des FR. R. P.

CHRISTOPH BURGER: Jesus als Davidsohn. Eine traditionsgeschichtliche Untersuchung (FRLANT 98). Göttingen 1970. Verlag Vandenhoeck & Ruprecht. 185 Seiten.

Die Tübinger ev. theol. Dissertation hat dankenswerterweise die neutestamentliche Traditionsgeschichte des Bekenntnisses zu Jesus als Davidsohn (im ganzen) überzeugend dargestellt. Jesus selbst hat sich offenbar nicht auf seine Davidsohnschaft berufen, sein »messianisches Bewußtsein« ist nicht durch eine Genealogie beflügelt. Die Stammtafeln, die Matthäus und Lukas überliefern, sind schriftgelehrte Arbeiten von LXX-Kennern. Bei Markus hat sich eine Tradition erhalten (12, 35–37), die ursprünglich die jüdische Auffassung von der Davidsohnschaft des Messias widerlegen sollte, die dann aber zur Keimzelle der synoptischen Davidsohn-Christologie geworden ist. Der älteste Beleg für die Auffassung, daß Jesus Davidide war, findet sich in einer von Paulus im Präskript des Römerbriefs benutzten Überlieferung, die aus dem hellenistischen Judentum stammt und der Davidsohnschaft Jesu bereits die Einsetzung zum Gottessohn gegenüberstellt. Das bedeutet: »Im christlichen Bekenntnis wird der jüdische Gedanke vom verheißenen Davidsohn zu einem Zeitpunkt aufgenommen, da er theologisch bereits überholt ist, und in einer Weise, die ihn aller ursprünglich damit verknüpften Anschauung entkleidet. Der Davidide hat seine traditionellen, vor allem politischen Funktionen eingebüßt« (S. 167). Bei Paulus wird die Davidsohnschaft im Rahmen der Präexistenzchristologie sogar zum Kennzeichen der Erniedrigung. Markus scheint hingegen an der Zweistufenchristologie der vorpaulinischen Überlieferung Röm 1 orientiert, da er den Davidsohn durch den Gottessohn überbietet. Seine Bearbeitung der Bartimäus-Erzählung (10, 46–52) bietet den Ansatzpunkt zur mt Darstellung des davidischen Wundertäters. Ein originelles Verständnis der Davidsverheißung hat schließlich Lukas in seinem Doppelwerk entwickelt: Jesu Abkunft von David prädestiniert ihn für den Thron an Gottes Seite.

Dieser kurze Einblick in die theologisch-geschichtlich hochinteressante neutestamentliche Traditionsgeschichte unseres Christologumenons soll als Aufforderung verstanden sein, Burgers vorzügliche Arbeit durchzuarbeiten. Vermerkt sei, daß ein einführendes Kapitel über den jüdischen Hintergrund der Davidsohnchristologie die Untersuchung einleitet. R. P.

W. P. ECKERT / N. P. LEVINSON / M. STÖHR (Hrsg.): Jüdisches Volk – Gelobtes Land. Die biblischen Landverheißungen als Problem des jüdischen Selbstverständnisses und der christlichen Theologie. München 1970. 335 Seiten. Chr. Kaiser Verlag.

Es handelt sich hier um den dritten Band der von H. Gollwitzer edierten und vom Deutschen Koordinierungsrat der Gesellschaften für Christlich-Jüdische Zusammenarbeit mitgeplanten Reihe: »Abhandlungen zum christlich-jüdischen Dialog«. Das Buch enthält ein Vorwort von M. Stöhr, 11 Aufsätze von protestantischen Autoren, 9 von Juden und 2 von Katholiken. Die Titel der Aufsätze, die vom Volk und Land Israel in Geschichte, Metahistorie, Gegenwart und Zukunft kreisen, vermitteln, da sie zumeist sehr allgemeinen formuliert sind, kaum eine Ahnung von der Fülle des im Buche wirklich Gebotenen. Es ist deshalb schade, daß hinten kein Sachverzeichnis beigegeben ist.

Der Clou des Buches besteht darin, daß christliche und jüdische Autoren verschiedener Denk- und Konfessionsrichtung engagiert und eigenwillig ihre Ansichten über das durch die biblische Offenbarung geschaffene, geläuterte, zum Land Israel in unmittelbare Beziehung gesetzte und in unserer Zeit eine einzigartige Geschichte durchmachende Judentum vorlegen. Im Vorwort wird ausgeführt, hinter dieser Veröffentlichung stehe eine »kritische Solidarität mit Israel« (12). Im Haupt-Blickpunkt stehe der konkrete jüdische Staat Israel, der »eine unvermeidliche Folge jüdischen Glaubens« sei (10). Speziell die Christen hätten heute – dies sei bisher kaum geschehen – über die Existenz des jüdischen Staates theologisch zu reflektieren, wobei es darum gehe, »jüdisches Selbstverständnis zu hören, auch wenn es in einem vitalen Chor oft unvereinbar erscheinender Stimmen... erklingt« (11). Wir stehen heute tatsächlich erst am Anfang der Bewußtwerdung des Volkes und Staates Israel als einer hochbrisanten auch christlichen Problematik. Um diese Problematik zu heben, muß man – dies wird in diesem Buch exemplarisch getan – in der alt- und neutestamentlichen Vergangenheit, im Mittelalter und in der Neuzeit herumforschen und weitgehend traditionelle theologische Positionen in Frage stellen.

Der jüdische Autor J. Bloch meint nach Seitenblicken auf das oft bezüglich des Landes Israel resignierende Judentum und das ebenso oft Israels Land und Volk spiritualisierende bzw. metaphorisierende Christentum: »Der Glaube läßt sich nicht gegen den Körper ausspielen, denn er will ihn, und er gerade will ihn, nicht halb und nicht mit Abstrichen, sondern in der Gänze der gebieterischen Verheißung« (81). Eher gedämpft klingt demgegenüber die Sprache des christlichen Theologen W. Dantine, der der Ansicht ist, die Selbstbezeichnung der »Kirche als Israel Gottes« sei »auf Grund systematisch-ekklesiologischer Besinnung als notwendig und unvermeidlich anzusehen«. Da diese Selbstbezeichnung aber aus historischen Gründen mißverständlich sei, eigne sie sich nicht für eine Definition der Kirche, sondern könne »nur im Kontext einer sorgfältigen Auslegung behauptet werden« (322). Abstand und Affinität aller innerjüdischen und jüdisch-christlichen Widersprüche und Polaritäten müsse heute neu abgewogen und vorsichtig und vorläufig ausgesprochen werden. Im vorliegenden Buch wird immer wieder auf die wichtigsten Antithesen und Synthesen zurückgegriffen: Land Israel – Staat Israel, Land Israel – Gola (bzw. Diaspora), Jerusalem – Babylon, Israel –

Völker der Welt, Gesetz – Gnade, Erwählung Israels – Erwählung der übrigen Völker, jüdische Religion – jüdische Kultur und Politik, jüdisches Christentum – heidnisches Christentum, jüdisch-apokalyptischer Messianismus – Gesetzesfrömmigkeit, Geschichte des Judentums – Geschichte des Christentums u. a. m. Es wird aber nicht nur darauf verwiesen, das Judentum sei (im Sinne Leo Baecks) zweipolig, es lebe im Austausch zwischen Land Israel und Diaspora, zwischen Gegenwart, Vergangenheit und Zukunft usw.¹ Die christlichen Verfasser bemühen sich darüber hinaus, ähnliche Zweifeln auch dem Christentum zuzuschreiben, um dieses vom Alten Testament und vom Judentum her legitimieren zu können. Auch das Christentum besitze nach neutestamentlichem Befund eine »Diasporaexistenz« (O. Michel, 310). Es könne seine gegenwärtige Existenz nur als »im Exil« verstehen und darum im steten Ausblick auf »das Land der Verheißung« (H. Bartsch, 304).

Besonderes Interesse verdienen einige bibelexegetische Arbeiten, besonders S. Talmon, Die Bedeutung Jerusalems in der Bibel (135–152); R. Rendtorff, Das Land Israel im Wandel der alttestamentlichen Geschichte (153–168), O. Michel, Heilsgeschichtliche Konzeption und eschatologische Transzendierung (305–311). Das Thema Zionismus ist geradezu spannend angepackt, besonders von E. L. Ehrlich (120–125), J. Bloch (62–81) und F. W. Marquardt (241–247). Eigens erwähnenswert ist auch die methodologisch orientierte Arbeit von P. Navé: Zentrum und Peripherie in Geschichte und Gegenwart (82–97).

Abgesehen von dem eingangs erwähnten, eher buchtchnischen Mangel sowie etwa dem Umstand, daß kaum vom jüdischen Tempelkult die Rede ist, der doch auch orts- bzw. landgebunden war, wird man dem vorliegenden Buch kaum etwas Negatives nachsagen können. Es handelt sich um ein ausgezeichnetes Buch, das von gründlicher Sachlichkeit und mit sehr viel echtem Esprit durchzogen ist. Hoffentlich beachtet man es in der christlichen und in der jüdischen Öffentlichkeit.

Clemens Thoma SVD/Wien/Luzern

¹ Vgl. FR XX/1968, S. 38 ff.: Israel und die Diaspora bei Leo Baeck von Rabbiner Dr. Friedländer.

JOACHIM GNILKA: Jesus Christus nach frühen Zeugnissen des Glaubens (Biblische Handbibliothek Band VIII). München 1970. Kösel-Verlag. 180 Seiten.

Der Münsteraner katholische Neutestamentler macht im vorliegenden Band eine breitere Öffentlichkeit mit den Forschungsergebnissen zu den frühen Formen der neutestamentlichen Christologie (bis hin zum Markus-evangelium) zuverlässig bekannt. Besonders interessant dürften für die Leser des FR die Ausführungen zum Messias-Christusbekenntnis sein (S. 61–78), das nach Gnilkas Auffassung im Auferstehungsglauben wurzelt, wobei das Bekenntnis zum gekreuzigten Messias insbesondere die »differentia specifica zur jüdischen Gemeinde darbot« (S. 72). Das Christusbekenntnis war demnach zunächst weder mit dem Parusie-Christus, der Parusieerwartung verbunden (gegen F. Hahn), noch kann es auf die Zeit des Lebens Jesu zurückgeführt werden, wo Jesus das Messiasbekenntnis eher zurückgewiesen hat (vgl. E. Dinkler). Besondere Aufmerksamkeit verdient auch das abschließende zehnte Kapitel über »Die Christologie Jesu von Nazareth« (S. 159–174).

R. P.

GISBERT GRESHAKE: Auferstehung der Toten. Ein Beitrag zur gegenwärtigen theologischen Diskussion über die Zukunft der Geschichte (Koinonia 10). Essen 1969. Ludgerus-Verlag. 452 Seiten.

Die Münsteraner Dissertation gilt einem Thema, in dem alle grundlegenden und entscheidenden Fragen der Eschatologie und damit der gesamten christlichen Dogmatik wie in einem Brennpunkt versammelt werden. Der Behandlung des Themas in den theologischen Entwürfen von K. Barth, R. Bultmann und J. Moltmann gilt der erste Teil der vorzüglichen Untersuchung, der Grundlegung des Themas in der Hl. Schrift Alten und Neuen Testaments der zweite Teil; der dritte Teil bietet eigenständige Versuche zum theologischen Zukunftsverständnis. Nach G. zeigen die biblischen Zeugnisse den Menschen »von Gott kraft seiner befreiten Freiheit produktiv in den Prozeß des auf Vollendung drängenden Lebens hineingenommen... Nur so kann die Auferstehung begriffen werden als die im Tun der Liebe jetzt in der Geschichte sich verwirklichende und aus ihr produktiv erwachsende vollendete Zukunft, die als das unbedingt Neue und Offene nicht apophantisch aussagbar, sondern nur antizipatorisch erhoffbar macht« (412). Man kann dem Buch um der Erneuerung christlich-eschatologischer Verkündigung (die nicht länger in Lethargie einschlafend darf) willen viele aufgeschlossene Leser wünschen; die Bedeutung alttestamentlichen Erbes für christliche Theologie dokumentiert sich in der ganzen Untersuchung, nicht nur im programmatisch abschließenden Psalmzitat (Ps 84, 6 f.).

R. P.

L. H. GROLLENBERG: Bibel – Neu gesehen. Arbeitsweise und Geschichte der Bibelwissenschaft. Stuttgart 1969. Verlag Katholisches Bibelwerk und Calwer Verlag. 233 Seiten.

L. H. Grollenberg, der holländische Bibelgelehrte aus dem Dominikanerorden, durch seinen auch ins Deutsche übersetzten Bibelatlas schon längst bekannt¹, legt mit diesem neuen Buch eine interessante Arbeit vor. Wie sehr sie »aktuell« ist, zeigt allein die Tatsache, daß sie von einem deutschen katholischen und evangelischen Verlag gemeinsam in Übersetzung herausgegeben wird. Die dabei vorgenommenen leichten Kürzungen und Bearbeitungen gehen zu ihren Lasten. Dem Übersetzer *Jürgen Rump* stellten sich die evangelischen Gelehrten Prälat *D. Th. Schlatter* aus Ludwigsburg und Dr. *W. Ellinger* aus Tübingen sowie der katholische Bibliker Dr. *Knob* aus Stuttgart als Mitarbeiter zur Verfügung.

Lebendig und spannend ist das Buch geschrieben. Der Verfasser beherrscht die Kunst, schwierigste Fragen der Bibelwissenschaft leicht verständlich darzustellen, in hervorragender Weise. Er gestattet einen umfassenden Blick in die Werkstatt der Bibelwissenschaft. Er zeichnet ihre Geschichte in den letzten 150 Jahren, zeigt ganz sachlich und nüchtern ihre gelösten und ungelösten Probleme und führt so den Leser zu einer geordneten und ruhigen Betrachtung des heutigen Standes der Bibelwissenschaft, der nicht wenigen Interessierten so chaotisch und nihilistisch vorkommt.

Vom ersten Aufkommen der Pentateuchfrage bis zu ihrer heutigen überlieferungs- und literargeschichtlichen Betrachtungsweise nach R. de Vaux über die Darstellung der altorientalischen Welt als Umwelt Israels und der daraus

sich ergebenden neuen Bewertung der Bibel besonders in religionsgeschichtlicher Hinsicht bis zur Erörterung des Jahweglaubens als des religiösen Sondergutes Israels bewegen sich die Ausführungen. Hebräisches und griechisches Denken werden einander gegenübergestellt, so die Bibel mehr als »literarisches Werk« denn als Lehrbuch erfaßt und so die Eigenart biblischer »Geschichtsschreibung« eingehend analysiert. »Für uns heißt Kenntnis der Vergangenheit: wissen, was damals geschah; und je objektiver es ist, desto höher schätzen wir es. Gefärbten oder der Phantasie entnommenen Beschreibungen der Vergangenheit messen wir zwar einen gewissen psychologischen oder künstlerischen Wert bei, nennen sie jedoch nicht »historisch«. Wir begreifen nur schwer, daß eine Auseinandersetzung über historische Treue bei biblischen Geschichtsschreibern auf völliges Unverständnis gestoßen wäre. Wahrscheinlich hätten sie gefragt, welchen Sinn es denn haben könne, genau zu wissen, was damals geschehen sei. Sie waren wie ihre Leser praktisch eingestellt. Sie fragten nicht, was ein Ereignis *ist*, sondern was es *bewirkt*. Die Menschen besaßen zunächst ein Gefühl für die Bedeutung des Erzählten. Die Wahrheit entsprach der Kraft des Ausgesagten. So war es für sie nicht wichtig, ob die bedeutungsvolle Geschichte aus sicherer Erinnerung oder aus gläubiger Phantasie stammte... Wirklichkeit ist für die biblischen Menschen ihr personales Verhältnis zum fernen und immer nahen Gott; diese Wahrheit wollen sie weitergeben. Darum liegt auch der besondere Charakter der Bibel nicht darin, daß sie jenseits aller Literatur steht, sondern daß diese Literatur letztlich *nur von Menschen erfaßt* werden kann, deren *eigene Wirklichkeitserfahrung* mit jener der biblischen Menschen verwandt ist. Gläubige schrieben die Bibel für Gläubige« (S. 58 f.).

Ein dritter Abschnitt knüpft die Gedanken über biblische Geschichtsschreibung weiter und zeigt, daß sie der Verkündigung dient. Die biblischen Bücher des ATs werden Richtschnur und Regel für die Lebensgestaltung der Bibelgläubigen. Das Werden des hebräischen und griechischen Kanons wird aufgezeigt. Die dem Pentateuch folgenden Bücher Josua, Richter, Samuel und Könige, die den Faden der Erzählungen des Pentateuchs lückenlos weiterzuspinnen scheinen, werden besprochen in der Richtung, daß die ältere Hypothese von der literarischen Weiterführung des Pentateuchs mit seinen vier Quellen durch das Buch Josua zum Hexateuch fraglich geworden und die Grundlage der Erzählungen in den vier neuen Büchern nach M. Noth das große zusammenhängende deuteronomistische Geschichtswerk sei.

In einem vierten Abschnitt wird die nachexilische Geschichte des Gottesvolkes behandelt, und von da her kommen »Die erzählenden Schriften« der Chronik, der Makkabäer, die Bücher Ruth, Jona, Esther, Judith und Tobias zur Sprache. Jona wird also mit Recht aus dem Zwölfprophetenbuch herausgenommen.

Das führt zum fünften Abschnitt, der dem Prophetentum als historischem Phänomen und damit dem Entstehen der prophetischen Bücher wie auch den prophetischen Gestalten gewidmet ist.

Den Abschluß des ATs bilden die Weisheitsliteratur (»Die Bücher der Weisheit« oder »Die Lehrbücher«), teils nur im griechischen Kanon (VI. Abschnitt) vorkommend, und die Apokalyptik, vertreten durch das Buch Daniel (VII. Abschnitt). Auf dem Hintergrund der ägyptischen und akkadischen Weisheitsliteratur wird die literarische Fassung und Thematik der biblischen Weisheitsbücher

¹ Vgl. FR XI, 41/44, S. 64; XIII, 50/52, S. 93.

herausgearbeitet, besonders ihre Beschäftigung mit dem Geheimnis von Leben und Tod, dem Totenreich, dem Problem der Vergeltung und der Hoffnung auf ewiges Leben. Das Buch Daniel ist den prophetischen Büchern verwandt, zugleich aber auch der Weisheitsliteratur zugehörig. Es ist in der Makkabäerzeit abgefaßt.

Noch klarer und verständlicher weiß Grollenberg die Probleme des NTs in einem letzten, VIII. Abschnitt zu entfalten und konkret darzulegen. Natürlich ist den vier Evangelien der weitaus größte Raum eingeräumt. Die ntstl. Zeitgeschichte mit ihrer Problemlage hinsichtlich der Chronologie des Lebens Jesu wird aufgezeigt. Die allmähliche Entstehung schriftlicher Zeugnisse der ntstl. Botschaft in Parallele zu den Schriften des ATs wird skizziert. Man erfährt, wie durch die alten Evangelienharmonien Varianten der *einen* Erzählung entstehen, wie die synoptische Frage aufkommt, wie Textänderungen vorkommen, wie im 19. Jh. die Zwei-Quellen-Theorie aufgestellt wird und schließlich im 20. Jh. die Formgeschichte teils weitere Klarheit bringt, teils eine unüberbrückbare Kluft zwischen dem historischen Jesus und dem kerygmatischen Christus schafft.

Grollenberg geht von der Tatsache aus, daß die vier Evangelien unter allen Lebensbeschreibungen eine Literaturgattung ganz eigener Art bilden, und schildert von daher ihre Entstehung in Verbindung mit dem Wirken Jesu. Material für die Evangelien schuf die vor- und nachösterliche Verkündigung Jesu, schufen die verschiedenen Formen, in denen die Verkündigung bei Juden und Heiden stattfand, die Ereignisse der Leidensgeschichte in ihrer Wertung und Beurteilung durch das AT, die Wundererzählungen und ihre Bedeutung für die Königsherrschaft Gottes, die Kindheitsgeschichten, die Gleichnisse und einzelne Herrenworte mit ihrer verschiedenartigen Überlieferung und nicht zuletzt die Evangelisten selber durch die besonderen Umstände, Zielsetzungen und Darstellungen gerade ihrer Schrift.

Man kann nur wünschen, daß dieses Buch weiteste Verbreitung findet, weil es wie kaum ein anderes geeignet ist, ein tiefgehendes Verstehen der Bibel und damit wirkliche Freude an der Beschäftigung mit der Bibel und ihrer Botschaft zu wecken.

Dr. K. F. Krämer

FERDINAND HAHN: Der urchristliche Gottesdienst. (Stuttgarter Bibelstudien, herausgegeben von Herbert Haag, Rudolf Kilian und Wilhelm Pesch, Nr. 41). Stuttgart 1970. Verlag Katholisches Bibelwerk. 101 Seiten.

ALFONS PLUTA: Gottes Bundestreue. Ein Schlüsselbegriff in Röm 3, 25a. (Stuttgarter Bibelstudien Nr. 34). Stuttgart 1969. 128 Seiten.

JOACHIM BECKER: Israel deutet seine Psalmen. Urform und Neuinterpretation in den Psalmen. (Stuttgarter Bibelstudien Nr. 18). 2. Auflage Stuttgart 1967. 94 Seiten.

Die Aufbrüche in den Theologien und zugleich oder nachfolgend in den Kirchen – in der Katholischen Kirche insbesondere im Zusammenhang mit dem Zweiten Vatikanischen Konzil und der zum Durchbruch kommenden Liturgiereform – haben die Zeitgebundenheit von »Liturgien, von liturgischen Ausdrucksformen, Handlungen, Gebeten und so weiter bis hin zu den letzten und schwierigsten Fragen nach Sinn und Wesen und Möglichkeiten christlicher Liturgie überhaupt ins Licht eines breiteren Interesses gerückt. Es versteht sich von selbst, daß

im Zuge eines derartigen Prozesses die Welle des Fragens – miteingeschlossen das ganz konkrete Suchen nach verwendbaren Texten und anwendbaren Formen – nicht bei der »liturgischen Kirche« einer frühen Zeit, nämlich jener des sogenannten nachapostolischen Zeitalters, nach Belieben haltmachen (bzw. wieder angehalten werden) konnte. Wenn schon Aufbruch – warum dann nicht gleich zurück bis in die wirklichen Anfänge, bis ins eigentliche Urchristentum! Aber man versteht, daß diese Bereitschaft zu einer Rückkehr zu den Anfängen mancherorts (und vorab in den höheren Kreisen der Amtskirchentümer) nicht nur Zustimmung hervorruft. Bei aller prinzipiell abstrakt-theoretisch bis ins Höchste gesteigerten Zu-Sprache von Qualitäten an das Apostolische Zeitalter (besondere Charismen, Gnaden- und Führungsgaben, Inspiration usw.) erwecken die großen Kirchenordnungen der nachapostolischen Zeit eben doch mehr Ordnungsvertrauen als die »geistgewirkte« Un-Ordnung, unter deren furchteinflößendem Vorzeichen jede urkirchliche, noch ordnungs-offene gottesdienstliche Versammlung bewußtseinsmäßig in der Vorstellung leitender christlicher Gemüter bis auf den heutigen Tag zu stehen scheint.

Längst nicht ausschließlich, aber doch in gewisser Weise besonders – nämlich im Hinblick auf die genannte konkrete Situation in verschiedenen christlichen Kirchen, nachgerade in den großen, institutionell festgefügt erscheinenden – kommt einem Beitrag zu einer Grunderhellung des Bereiches des Liturgischen, wie Hahn ihn zu liefern versteht, große Bedeutung zu. So wird ein Versuch, mittels kritischer Forschung »Jesu Stellung zum Gottesdienst« (S. 17–31) zu erheben, eine ganz besondere Aufmerksamkeit erwarten dürfen. Nach (literarisch anderwärts) bereits bestens ausgewiesenem und bewährtem Schema erfolgt eine Erfragung der Text-Zeugnisse im Blick auf die aramäische Urgemeinde, das hellenistische Judentum und das Heidentum. So kann der Lehrer verhältnismäßig leicht in eine an sich sehr schwierige Problemlage eingeführt und mit »Ergebnissen« vertraut gemacht werden. Besonders beeindruckt das Moment der grundsätzlichen Offenheit, welches der gelehrte Verfasser immer wieder herauszustellen vermag. Dadurch wird der exemplarische Charakter urchristlichen Gottesdienstes eben nicht nur theoretisch behauptet, sondern sachlich ausgewiesen.

Das kleine Buch von Pluta beschäftigt sich mit dem Begriff der Pistis in Röm 3, 25a. Der vom Verfasser erarbeitete Vorschlag, das bisher stets nur in unbefriedigender Weise übersetzte Wort mit »Treue«, »Bundestreue«, wiederzugeben, ist mit aller nur wünschenswerten Gründlichkeit unterbaut. So kann er mit besten Gründen abschließend sagen: »Der Gedanke an die Rechtfertigung durch den Glauben an Jesus Christus, ohne Zutun des Gesetzes, bewegt Paulus, einen vorliegenden Gebetstext auszusprechen, der die rechtfertigende Treue Gottes an der neotestamentlichen Kapporeth, Jesus Christus in der Eucharistie, zum Ausdruck bringt.« (S. 1111)

Die Publikation von Becker (vgl. FR XIX, Nr. 69/72, S. 129) erweist dadurch, daß sie bereits in 2. Auflage vorgelegt werden kann, ebenso ihre Aktualität wie die günstige Aufnahme seitens eines interessierten Leserkreises. Verdeutlichend zu seinem Unternehmen kann der Verfasser sagen: »In den Beispielen inneralttestamentlicher Neuinterpretation von Psalmen lehrt uns die Schrift selbst, in welchem Geist sie gelesen sein will, daß sie nämlich offen ist für weitere Aktualisierungen. Nach al-

lem erweisen sich die im Neuen Testament in Vollmacht geübte Neuinterpretation auf das Christusergehn, aber auch die im kirchlichen Psalmengebet üblichen Anwendungen als legitime Fortführung von Ansätzen, die im Alten Testament selbst vorhanden sind.« (S. 5–6) O. K.

VICTOR HASLER: Amen. Redaktionsgeschichtliche Untersuchung zur Einführungsformel der Herrenworte »Wahrlich ich sage euch«. Zürich-Stuttgart 1969. Gott-helf-Verlag. 207 Seiten.

Die Berner Habilitationsschrift bietet eine umfassende redaktions- und traditionsgeschichtliche Analyse der mit der Amen-Formel verbundenen Logiken der synoptischen Evangelien (und in einem Exkurs auch des Johannes-evangeliums). In Auseinandersetzung mit J. Jeremias und H. Schürmann führt Hasler den historischen Ursprung der Amen-Formel nicht auf Jesus selbst, sondern auf die urchristlichen Propheten jüdenchristlich-hellenistischer Prägung zurück. Die Amen-Formel ist nach Hasler »die hellenistische Einführung des charismatischen Herrenwortes« (S. 181), durch das der erhöhte Herr der Gemeinde seinen Willen offenbart und ihr konkrete Weisung für ihren inneren und äußeren Weg erteilt. Die Funktion der Formel in den verschiedenen Überlieferungssträngen bis hin zu ihrer redaktionstheologischen Auswertung durch die Synoptiker wird von Hasler ausführlich verfolgt. Die Herkunft der Formel aus der Tradition der prophetischen Botenformel wie der liturgischen Amen-Akklamation zeigt zugleich ihre Bindung an jüdische Überlieferung, die sich zumal schon in der unübersetzten Übernahme der Beteuerung verrät. Die Arbeit von Hasler verdient volle Beachtung. R. P.

Einheitsübersetzung der Heiligen Schrift: Herausgegeben von den Bischöfen Deutschlands, Österreichs und der Schweiz. Stuttgart 1970, Kath. Bibelwerk.

1. *Genesis*, 88 Seiten

2. *Das Buch Ijob, Das Hohe Lied, Die Klagelieder*. 86 Seiten.

JOSEPH HENNINGER: Über Lebensraum und Lebensformen der Frühsemiten. Hrsg. Leo Brandt (Arbeitsgemeinschaft für Forschung des Landes Nordrhein-Westfalen. Geisteswissenschaften Heft 151). Köln-Opladen 1968. Westdeutscher Verlag. 61 Seiten.

Ders.: Zum frühsemitischen Nomadentum. Separatum. Viehwirtschaft und Hirtenkultur. Ethnographische Studien. Hrsg. L. Földes. Unter redaktioneller Mitwirkung von B. Gunda. Budapest 1969. Akadémiai Kiadó. 68 Seiten.

Infolge Erkrankung des Rezensenten können diese Besprechungen zu unserem Bedauern erst im folgenden Heft des FR erfolgen. [Red. d. FR.]

SIEGFRIED HERRMANN: Israels Aufenthalt in Ägypten. (Stuttgarter Bibelstudien 40). Kath. Bibelwerk. Stuttgart 1970. 110 Seiten.

Diese Studie des evangelischen AT-Professors an der Universität Bochum bietet eine wertvolle Ergänzung der Studie von Plastaras. Gegenstand der Untersuchung ist nach dem Vorwort, »aus den verstreuten Nachrichten und Zeugnissen biblischer und außerbiblischer Texte ein möglichst zuverlässiges Bild der historischen Zusammenhänge

zu gewinnen, in denen der sog. Aufenthalt Israels in Ägypten stand, welche letztlich kleinräumigen Vorgänge es waren, die so weitreichende Wirkungen hatten« (S. 10). Die ausführlichen Berichte aus dem 2. Buch Mose oder Ex »erweisen sich bei näherem Zusehen als sehr komplizierte, aus verschiedenen Elementen zusammengesetzte Quellen unterschiedlichen Wertes« (S. 11). Von ihnen muß aber die Untersuchung zunächst ausgehen, und so wird denn über sie ausführlich gehandelt.

Für die letzte Periode vor dem Auszug kommt nach fast einhelliger Meinung der Forscher die Zeit des ägyptischen Königs Ramses II. in Betracht. Nicht so einhellig und sicher werden die Patriarchen datiert. Über keinen der Patriarchen berichtet eine außerbiblische Quelle, über Mose selber ebenfalls nicht. Wir sind auf indirekte Schlüsse angewiesen. Zahlreiche Bevölkerungsschübe verschiedenen Ursprungs und verschiedener Tragweite erschüttern und bewegen im 2. Jahrtausend v. Chr. die Gegend, die wir den »fruchtbaren Halbmond« nennen und die traditionell in einen nördlichen Teil, das eigentliche Syrien, und einen südlichen, Palästina, geschieden wird. Ägypten errichtete unter Amenemhet I. (1991–1962) die sog. Fürstenmauer. Weiter berichtet hierüber der Reisebericht des Sinuhe, der durch das Ost-delta in die Sinai-Wüste gelangt und weiter in den syrisch-palästinensischen Raum. Die Vorstöße aus den östlichen Wüsten hörten nicht auf. Im Laufe des ägyptischen Mittleren Reiches während des 20. und 19. vordringlichen Jahrhunderts und darüber hinaus erfolgte eine dauernde Infiltration von Bevölkerungselementen aus der östlichen asiatischen Nachbarschaft. Männer und Frauen aus dem syrisch-palästinensischen Raum kamen nach Ägypten und drangen bis zu führenden Stellungen vor. Aus dem friedlichen Vordringen wurde gegen Ende des Mittleren Reiches ein stärkerer aggressiver Vorstoß. Es handelt sich um die sog. »Hyksos«. Über die Hyksos-Frage legt der Verfasser zahlreiche Quellenmaterial vor. Ferner kommt er auf das Hochkommen der sog. I. Dynastie von Babylon zu sprechen (etwa 1830–1530 v. Chr.), deren 6. König der berühmte Hammurabi war. Dann erfolgt die Vertreibung der Hyksos. Zur Regierung kommen die Herrscher der 18. Dynastie, unter der die Namen Amenophis und Thutmosis vorherrschen. Die ägyptische Macht vermag sich trotz allem in Syrien und Palästina zu behaupten. Je länger die 18. Dynastie dauerte, desto intensiver mußten sich die Ägypter mit den Völkern in Syrien und Palästina beschäftigen. Davon zeugen die Listen eroberter Städte an ägyptischen Tempelwänden, unter denen jene von besonderem Interesse sind, die Reihen palästinensischer und syrischer Orte bieten und uns darum noch einen lebendigen Eindruck verschaffen von der topographischen Situation des vorisraelitischen Palästina. Die starkgewordenen Bergvölker im Norden, besonders die Hethiter, aber auch Krisen in der inneren Entwicklung Ägyptens unterhöhlten allmählich die ägyptische Macht. Das 14. Jahrhundert v. Chr. bringt das Auftreten des sog. Ketzerkönigs Amenophis IV., der zwar keinen Anbruch einer neuen Epoche, besonders in religiösgeschichtlicher Hinsicht brachte, wohl aber eine Spätblüte mit außergewöhnlichen Ergebnissen. Die Nachfolger Amenophis' IV. steuerten wieder energisch die alte Richtung an. Es kommt zu politischen Abmachungen mit den Hethitern. Die 19. Dynastie mit ihrem König Ramses II. (1290–1223) bringt innenpolitisch eine Renaissance der alten Religion und Kultur und außenpolitisch eine Lö-

sung des Konflikts mit den Hethitern. Ein regelrechter Friedensvertrag zwischen Ramses II. und dem Hethiter-König Chattuschil gleicht die Machtverhältnisse beider Großmächte aus und bringt eine Abgrenzung ihrer gegenseitigen Interessensphären. Das Reich der Hethiter samt seinen nordsyrischen Tributärstaaten, dazu die Kanaanäer Palästinas, zuvor vielleicht auch die Träger der kretisch-mykenischen Kultur, fielen einem Völkersturm zum Opfer, der über das Ostmittelmeer in Richtung auf Kleinasien, Syrien-Palästina und nicht zuletzt auch auf Ägypten sich erstreckte. Man kennzeichnet ihn gewöhnlich als »See-Völker-Bewegung«. Teilstücke davon sind die Seeschlacht Ramses' III. gegen sie und die Ausbreitung der Philister in den Küstenebenen Palästinas. Das gebirgige Hinterland verblieb zunächst noch den Kanaanäern und Israeliten.

Auf diesem Hintergrund ägyptischer und vorderasiatischer Geschichte entwickelten sich die besonderen Überlieferungsformen der Patriarchen-Traditionen als Familiengeschichte einerseits und der ägyptischen Überlieferung als Geschichte eines Volkes andererseits. Die Patriarchen passen ganz vorzüglich in jene Bevölkerungselemente hinein, die aus der syrisch-arabischen Wüste kommend allmählich dort Boden gewinnen, wo sie im Kulturland auf weniger dicht besiedelte Fluren stoßen. Für den ägyptischen Aufenthalt semitischer Gruppen ergibt sich ganz klar, daß diese Gruppen nicht tiefer nach Ägypten vordringen als nur bis in das Ost-Delta. Das Haus der Knechtschaft entstand schon hier. Schon hier wurden sie zu Bauarbeiten herangezogen (Ex 1). Auch beim Bau von »Vorratsstädten« wurden sie eingesetzt (Ex 1, 11).

Noch andere Lösungsversuche, die einen geschichtlichen Zusammenhang zwischen den Patriarchen-Bewegungen und denen der Hyksos sehen, bespricht der Verfasser. Er unternimmt es (S. 48), ein zusammenhängendes Bild der Vorgänge zu entwerfen, die dem Ägypten-Aufenthalt vorausgingen und die mit einer gewissen Zwangsläufigkeit ihn herbeiführten. Es konnte nicht ausbleiben, daß diese aramäischen Gruppen im Ost-Delta sehr bald, und nicht ohne Druck der pharaonischen Zentralregierung, ihren Aufenthalt wieder beenden und zurück in die Wüste ziehen mußten. Der Verfasser sieht in diesem Ägypten-Aufenthalt eine Art gescheiterte Landnahme. Diese Sicht der Dinge ermöglicht ihm eine plausible Erklärung für die teils heterogenen Überlieferungselemente des Pentateuch, die sich nun doch zu einem überzeugenden Gesamtbild vereinigen lassen. Für ihn spiegelt die mehr im Norden lokalisierte Väter-Überlieferung das Vordringen aramäischer Gruppen wider, die offenbar direkt in das westjordanische Hochland vorstoßen konnten. Bei den Ägypten-Traditionen handelt es sich für ihn um einen südlichen Ableger aramäischer Gruppen, der erst auf dem Umwege über einen Zwischenaufenthalt in Ägypten später als die Väter zur Landnahme in Palästina kamen. Die Stämme-Geographie in Palästina bietet eine passende Bestätigung dieses Sachverhaltes. Wir müssen also damit rechnen, daß die Väter ihre eigene Landnahme hatten und die Vereinigung mit der aus dem Süden kommenden Gruppe der Jahweverehrer sich erst in Palästina vollzog. Dieses hier kurz skizzierte Bild weist trotz aller Bedenken Grundstrukturen auf, die eine weitgehende Absicherung ermöglichen. Sie werden durch alttestamentliche Überlieferungen bestätigt, so vor allem durch die Listen, welche über die verwandtschaftlichen Verhältnisse der Patriarchen und ihrer Kinder Auskunft geben wollen. Sie bilden

ein klares, in sich geschlossenes System, das nicht nur genealogisch, sondern auch geographisch-ethnographisch abgerundet ist. Als Verwandte Abrahams erscheinen hier die Mitglieder der aramäischen Bewegung, wie sie vermutlich im Zuge fortschreitender Konsolidierung auch als politisches Gebilde dem israelitischen Bewußtsein erschienen. Vor allem ist auch auf das Verhältnis Israels zu Midian zu achten. Die Grundkonzeption erhält dadurch eine besondere Stütze, daß im Zuge der aramäischen Bewegung auch die Sinai-Halbinsel und ihre Umgebung Schauplatz einer regen Stämme-Aktivität war und daß eben aus diesen Zusammenhängen heraus auch die nach Ägypten eingedrungenen Gruppen sich rekrutierten. Die Ägypten-Gruppen sind also nicht isoliert zu sehen, sondern als Teilstück ethnischer Formationen, die außerhalb Ägyptens im Umkreis der Sinai-Insel ihre Schwerpunkte hatten.

Dazu gehören noch zwei kritische Fragen: die Rolle Josephs in Ägypten und die Bezeichnung der Israeliten in Ägypten als »Hebräer« (S. 52 ff.). Die Frage nach der Identität von Habiru und Hebräer wird neu gestellt und untersucht.

Der Verfasser geht dann dazu über, die Rolle des Mose im Auszugsgeschehen näher zu erörtern (S. 60 f.). Dabei wird der literarkritischen Probleme des Pentateuchs gedacht und an die Verfahrensweise Noth's erinnert, der den Pentateuch-Stoff in eine Reihe von Generalthemen aufgliederte und danach fragte, in welchen der Themen Mose ursprünglich beheimatet gewesen sei. Der Verfasser stellt fest, daß auf Grund der Auseinandersetzung hierüber Mose doch wohl in einem oder auch in mehreren der Pentateuch-Themen unterzubringen sei.

Der Verfasser stellt dann die Frage, welche Rolle die in den Mittelpunkt gestellten Persönlichkeiten tatsächlich spielten, wieweit also der altt. Text wenigstens annähernd durch die Schilderung dieser Personen einem geschichtlichen Sachverhalt entspricht. Vor allem geht es um die Geschichtlichkeit des Mose (S. 64). Was im einzelnen an Material beigezogen und analysiert wird, verrät gesunde Kritik und geistreiche Kombination. Jedenfalls kommt die Untersuchung nicht zur Leugnung der historischen Existenz des Mose. Die Dauer seiner Wirksamkeit wird etwa auf eine Generation festgesetzt (S. 71 ff.).

Der Verfasser will, ehe er ein abschließendes Urteil über Israels Aufenthalt in Ägypten abgibt, noch auf jene Ex-Stellen eingehen, die das theologische Eigeninteresse stärker hervortreten lassen (S. 76 ff.).

So kommen zur Sprache die Erzählung von der Gotteserscheinung und vom Gottesnamen (S. 76 ff.) – besonders zu beachten ist der ausführliche Hinweis auf die Stelle aus dem historischen Abschnitt der Lehre für Merikare: »Aber so wahr ich lebe, ich lebe, ich bin, indem ich bin« –, der Bericht über Plagen und Passah (S. 80 ff.) und das Geschehen am Schilfmeer (S. 83 ff.).

Israels Aufenthalt in Ägypten, eine Episode am Rande der Weltgeschichte und ohne Einreihung in irgendein amtliches Dokument des Großreiches, erhielt grundlegende Bedeutung in der Heilsgeschichte und im religiösen Bekenntnis des Jahwe-Volkes. Die Ägypten- und Moseüberlieferung stiegen zu einer beherrschenden Rolle auf und bestimmten die Komposition des Buches Exodus. Die Studie Herrmanns läßt ihr Werden deutlich werden durch vorsichtige Hypothesen und tiefeschürfende Untersuchungen. Sie ergänzt die bisherige Schau von der Frühzeit Israels in positivem Sinne.

Dr. K. F. Krämer

KURT HRUBY: Israel, Volk Gottes – Besitzt die Kirche eine Israeltheologie? In: Christlich-Jüdisches Forum, hrsg. von Prof. Dr. H. van Oyen und Dr. F. L. Ehrlich. April 1970, Nr. 42, S. 21–39 (s. u. S. 149).

Prof. Hruby weist mit einer unübersehbaren, aber keineswegs unsympathischen Schärfe die ganze Not überkommener Tradition und (damit) gegenwärtiger Situation im Verhältnis Christentum-Judentum auf. Man könnte den Artikel, der neben der Verhandlung der gegenwärtigen (theologischen) Situation eine Menge des zwar bekannten, aber noch längst nicht in Konsequenz ins Bewußtsein erhobenen historischen Materials (Kirchenväter und Juden – beispielsweise!) enthält, auf zwei Punkte hin konzentriert sehen. Der Verfasser sagt (S. 28): »Um nun aber zum wahren Ausgangspunkt für neue Beziehungen zwischen der Kirche und dem Judentum zu werden, muß die Konzilsdeklaration vorerst einmal in das Leben der Kirche eingegliedert werden. Dazu ist es unumgänglich notwendig, zu erkennen, daß die Beziehungen zwischen der Kirche und dem Judentum über alle humanitären Aspekte hinaus eine theologische Bedeutung haben und in enger Verbindung stehen mit dem göttlichen Heilsplan und seiner Entwicklung in der Geschichte.« – Und an anderer Stelle (S. 34) formuliert Hruby sehr treffend die Problemlage und zugleich den zukunftsweisenden Lösungssatz: »Es ist unumgänglich notwendig, endlich einer Begriffsverwirrung zu entrinnen, die sich zu vieler Christen bemächtigt hat. Wenn der aus dem Heidentum hervorgegangene Christusgläubige durch die Annahme des Heils in Jesus Christus ›Miterbe der Verheißung‹ (Verf. verweist in Anmerkung auf Epheser 3, 6 und Römer 8, 17) geworden ist, so bleibt dennoch der Jude, der nach Gottes Bestimmung seiner eigenen Sicht vom Plan Gottes treu bleibt – einer Sicht, die in den Augen der christlichen Offenbarung unvollkommen, aber nichtsdestoweniger für den Juden völlig berechtigt ist –, ebenfalls im Vollsinn des Wortes ›Erbe‹ aller Verheißungen und Privilegien, die Gott seinem Volk zuteil werden ließ.« – Man könnte in der Zitierung weiterfahren: allein das Gesagte gibt bereits eine Auskunft, deren Bedeutungsschwere wohl nicht mehr unterstrichen zu werden braucht.

O. K.

JOACHIM JEREMIAS: Der Prolog des Johannes-evangeliums (Calwer Hefte 88). Stuttgart 1967. Calwer Verlag. 31 Seiten.

Die kleine, prägnante Studie erschließt für einen weiteren Leserkreis literarische Art (ein Christuspsalm) und Struktur (bes. Stufenparallelismus), Gedankenführung und theologische Botschaft des Johannesprologs. Der Logostitel wird auf die griechische Bibel (Septuaginta), also das theologische Denken des griechischen Judentums zurückgeführt. Als Titel Jesu sagt er: »Gott schweigt nicht länger, Gott hat geredet. Jesus von Nazareth ist *das Wort* – er ist das Wort, *mit dem Gott sein Schweigen brach*« (S. 31).

R. P.

H. W. JÜNGLING: Der Tod der Götter. Eine Untersuchung zu Ps 82 (SBS 38). Stuttgart 1969. Kath. Bibelwerk. 113 Seiten.

OTHMAR KEEL: Feinde und Gottesleugner. Studien zum Image der Widersacher in den Individualpsalmen. Hrsg. von Josef Haspecker und Wilhelm Pesch. Stuttgart

ter Biblische Monographien (SBM 7). Stuttgart 1969. Kath. Bibelwerk. 253 Seiten.

Zu unserem lebhaften Bedauern können infolge Erkrankung des Rezensenten diese Besprechungen erst im folgenden Heft des FR erfolgen. [Red. d. FR.]

KARL KERTELGE: Die Wunder Jesu im Markusevangelium. Eine redaktionsgeschichtliche Untersuchung (Studien zum Alten und Neuen Testament XXIII). München 1970. Kösel-Verlag. 232 Seiten.

Über dem Hauptinteresse an der Frage nach dem Wunderwirken des historischen Jesus hat man die Bedeutung der Rezeption und Interpretation der Wunderberichte durch die Evangelisten lange vernachlässigt. Nachdem die matthäische Redaktion der Wundergeschichten schon vor einigen Jahren durch H. J. Held vorbildlich dargestellt worden ist, liegt nun mit der Münsteraner Habilitationsschrift des jetzt in Trier lehrenden Professors K. Kertelge eine entsprechende Untersuchung für das Markusevangelium vor. Der zweite Evangelist hat die ihm überkommenen Wundergeschichten vorzüglich durch die funktionale Zuordnung zu seinem Gesamtwerk christologisch interpretiert. Seine Leistung ist darin zu sehen, »daß er ein Evangelium von den Wundern Jesu schrieb, ohne damit das ›Evangelium‹ an die Wundersucht und das Unterhaltungsbedürfnis breiterer Volksschichten zu verraten« (S. 210). Man darf hoffen, daß der Verfasser den ersten Teil seiner Habilitationsschrift, eine religionsgeschichtliche Untersuchung zur Überlieferung der Wunder Jesu (die dann auch den alttestamentlichen und jüdischen Einfluß auf Jesu Wunderwirken und die Überlieferung davon zu klären hätte), bald vorlegen kann.

R. P.

KLAUS KOCH: Ratlos vor der Apokalyptik. Eine Streitschrift über ein vernachlässigtes Gebiet der Bibelwissenschaft und die schädlichen Auswirkungen auf Theologie und Philosophie. Gütersloh 1970. Verlagshaus Gerd Mohn. 119 Seiten.

Die Streitschrift des Hamburger Alttestamentlers deckt schonungslos einen Mangel des gegenwärtigen exegetischen Betriebs auf. Die Vernachlässigung der Apokalyptik verrät, daß die Exegeten noch nicht gelernt haben, konsequent historisch zu arbeiten; von einer historischen Gesamterfassung ihres Gegenstandes sind die Bibelwissenschaftler in der Tat noch weit entfernt. Der Überblick über die Mängel der Forschungsgeschichte und ihre Folgen, den Koch gibt, macht diesen Tatbestand offenbar. Für die Leser des FR wird besonders interessant sein zu lesen, daß sich Kochs Forderungen an die Exegese mit alten, immer wiederholten Forderungen jüdischer Wissenschaftler decken. Danach »findet echte historische Arbeit nur dort statt, wo die Texte von den politischen, wirtschaftlichen, religiösen und sprachgeschichtlichen Gesamtbewegungen der biblischen Umgebung her erhellt werden« (S. 8). Zu dieser Umgebung gehört in der Zeit Jesu die Apokalyptik, und die Frage nach dem Erbe, das Jesus und das Urchristentum ihr entnommen haben, kann nicht länger durch die Propheten-Anschluß-Theorie, die Re-Apokalyptisierungstheorie oder die Leugnung apokalyptischen Erbes verdrängt werden. Mit Recht behauptet Koch: »Die *neutestamentliche Exegese* wird dem Thema nicht ausweichen können, weil die Frage nach dem historischen Jesus nach einer konkreten und geschichtlich anschaulichen Antwort verlangt. Der Anschein trügt wohl

nicht, daß der Theologe künftig größere Konkretion bei seinen christologischen Aussagen erreichen muß, wenn er von den Zeitgenossen noch ernst genommen werden will« (S. 118). Der Abbau historischer Studien in der theologischen Ausbildung führte zum Konkurs! R. P.

NORBERT LOHFINK SJ: Das Siegeslied am Schilfmeer. Christliche Auseinandersetzungen mit dem Alten Testament. Frankfurt 1964. Verlag Josef Knecht. 273 Seiten.

Das Buch enthält verschiedene Vorträge, die der Beantwortung der Frage dienen, welche Geltung das AT heute noch für uns hat. Die Themen sind ganz disparat, dienen aber der Beantwortung der einen oben genannten Frage.

Es wird über das Werden des AT gesprochen, über die Irrtumslosigkeit der Bibel, die Erzählung vom Sündenfall, das Siegeslied am Schilfmeer, das Hauptgebot, Gesetz und Gnade, Freiheit und Wiederholung, der Mensch vor dem Tod, Bubers Bibelübersetzung. Anmerkungen zu allen Ausführungen beschließen das Buch. Das Werden des ATs wird in der Weise dargelegt, daß die katholische Schau zur Zeit der Reformation und die Schau der protestantischen Theologie hintereinander gezeigt werden. Bei der Erörterung der Irrtumslosigkeit geht es um Verständnis und Formulierung der alten Sache. Eine genauere Untersuchung ergibt, daß es ratsam erscheint, die Formel von der »Irrtumslosigkeit der Hagiographen« in den Hintergrund treten zu lassen und aus den traditionellen Formeln lieber die von der »Irrtumslosigkeit der Bücher« zu verwenden. Eine weitere Etappe war dann die Tatsache, daß die Hl. Schrift als Einheit und Ganzheit in den Blick kam. Zusammenfassend wird erklärt, daß die biblische Irrtumslosigkeit einfach ein besonderer Aspekt der Wahrheit der göttlichen Offenbarung ist. Die Erzählung vom Sündenfall steht völlig isoliert da. Kein anderer Text nimmt Bezug auf sie. Als Vorarbeit zu einer Theologie des Bösen ist sie unentbehrlich geworden. Der Verfasser versucht zunächst diesen Text durch den Vergleich mit anderen altorientalischen Texten in ihrer Eigenart zu erfassen. Weiterhin befragt er ihn traditions-geschichtlich, und die redaktionsgeschichtliche Erforschung der Theologie des Jahwisten wird noch mehr zu seinem Verständnis beitragen. Das Siegeslied am Schilfmeer führt zur Erörterung der Typologie, die für die Behandlung alttestamentlicher Texte in der Liturgie der Kirche reiche Anwendung gefunden hat. Dabei muß gezeigt werden, daß der biblische Text vom Durchzug durch das Rote Meer schon im Wortsinn selbst typologisch angelegt ist, sonst müßte auf seine Anwendung verzichtet werden. Die Einzelerklärung des Liedes (ab S. 112) läßt deutlich das Bild und seine typologische Bedeutung erkennen. Die christliche Exodus-Typologie in diesem Lied muß das Moses-Lied auch mit dem Heilshandeln Gottes in Christus in Verbindung bringen. Mindestens muß man bei sachgemäßer Auslegung von Ex 15 versuchen, die Beziehung zwischen diesem Text und den Durchgang Christi durch seinen Tod in seine Auferstehung hinein darzulegen.

Das Gebot der Gottes- und Nächstenliebe (nach der Perikope Mk 12, 28–34) veranlaßt den Verfasser, einiges aus der Theologie des Hauptgebotes mitzuteilen. Deutlich läßt sich im Buch Deuteronomium in den Kap. 12–26 der Bereich der Einzelgebote, dann im Kap. 28 der Bereich von Segen und Fluch ausmachen. Die Kap. 1–11 enthalten in mehrfachem wechselgeschichtlichem Rück-

blick durchgeführte und allgemein noch nicht auf Einzelgebote eingehende Paränesen. Es gibt mehrere Fassungen des Hauptgebotes, die nicht ursprünglich religiös, sondern politisch sind. Auch kultisch orientierte israelitische Neufassungen des Hauptgebotes werden aufgezeigt. Auch Dtn 6, 12–15 enthält als Gegenstand des Hauptgebotes einfach die Furcht des Herrn. Dtn 8 gehört einer späteren Zeit an. Im NT gehört das Hauptgebot von Anfang an in die Bundestheologie. Die im AT begonnenen Linien werden einfach weiter ausgezogen. Neben dem Motiv der Liebe haben wir das Motiv der Nachfolge und die Ablehnung der eigenen Gerechtigkeit. Das Neue besteht im Grunde nur in einem einzigen: Es wird nicht mehr alles auf Gott bezogen, sondern auf Jesus von Nazareth, in dem Gott in der Welt anwesend geworden ist.

Wie sieht es danach letztlich im NT mit Gesetz und Gnade aus? Im Ps 19 erscheint das Gesetz als die konkrete Form der Gnade Gottes für den Menschen. Demgegenüber hat Paulus im Gal 3 eine ganz andere Wertung des Gesetzes gegeben. Der Verfasser geht näher auf die Gesetzestheologie ein, aus der der Pentateuch stammt. Zur Gesetzestheologie des Pentateuch kommt nach M. Noth das deuteronomistische Geschichtswerk. Dt 5–28 ist die Bundes-Institution im Jerusalem der späten Königszeit. Entscheidend ist der ausschließliche Jahwedienst, dessen Pflege nur noch in Jerusalem geschehen darf.

Im deuteronomistischen Geschichtswerk treten oft Propheten auf, die die Heilsgeschichte vorantreiben, und zwar wird durch sie klar, daß der Bundesbruch gegeben ist. Damit ist das Auftreten der Propheten gerechtfertigt. Die Stellung Ezechiels zum Gesetz wird im einzelnen dargelegt. Die Fragestellung, wie das Geschichtsverständnis des ATs sich bis zu diesem Punkt entwickelt, rückt von den zwei diametral entgegengesetzten Haltungen zur Geschichte her, die heute in unserer Welt in erregender Auseinandersetzung stehen. Der Tod im Denken Kohelets ist radikaler und anspruchsvoller und bescheidener zugleich. In den Spätzeiten Israels bot sich dem Denken ein neuer Weg erst dann an, als der Glaube an die Auferweckung der Toten da war.

Dr. K. F. Krämer

OSWALD LORETZ: Schöpfung und Mythos. Mensch und Welt nach den Anfangskapiteln der Genesis. Stuttgarter Bibelstudien, hrsg. von H. Haag, R. Kilian, W. Pesch, Nr. 32. Stuttgart 1968. Verlag Katholisches Bibelwerk Stuttgart. 151 Seiten.

Der Vorwurf, der gewöhnlich von der Seite praktischer Anwendung gegen bibelwissenschaftliche Arbeiten erhoben wird: nämlich, diese seien zu sehr verschlüsselt, in ihren Konsequenzen nicht zu durchschauen, zu kompliziert – oder die Verfasser nähmen am Ende wieder zurück, was sie im Ablauf ihrer Darlegungen entwickelt hätten – alle diese Vorhaltungen, seien sie zuweilen nun zu Recht vorgebracht oder nicht, treffen diese Arbeit des bekannten Münsteraner Alttestamentlers nicht. Was man in dieser umfangmäßig in einem ganz normalen Rahmen bleibenden (und nicht zuletzt auch deshalb sehr zu empfehlenden!) Schrift sucht, das findet man: die wissenschaftliche Fragestellung und Diskussion, oft stichwortartig in großartiger Linienführung auf das Notwendigste beschränkt; die umfassendere und typisch moderne Erörterung sich aufdrängender Fragen, der sich der Verfasser nirgendwo entzieht; schließlich die unvermeidbaren Folgerungen, die Loretz mit ebenso großer Sachkenntnis wie Klarheit formuliert, wobei die Beschränkung auf das Sagbare und Belegbare

ebenso besticht wie der Mut zu entschiedenen Schritten nach vorwärts. Es wäre viel zu wenig, wollte man diese Arbeit nur mit einer üblichen Empfehlung bedenken.

O. K.

GOTTFRIED MALZER: Johann Albrecht Bengel. Leben und Werk. Stuttgart 1970. Calwer Verlag. 496 Seiten, 1 Farbtafel, 1 Faksimile – Klapptafel.

Daß J. A. Bengel zu den bedeutenden Persönlichkeiten des 18. Jahrhunderts gehört, das dürfte auch in weiteren Kreisen theologisch und geistesgeschichtlich Interessierter bekannt sein. Aber was weiß man an Einzelheiten, was weiß man über das Gesamt seines Lebens?

Leben, Werke, Grundzüge des Denkens: so lauten die Überschriften der drei Teile, in denen sich G. Mälzer in seinem großangelegten Werk der Person und dem Werk des Theologen, Pädagogen und Politikers J. A. Bengel widmet. Schon ein einfacher und unvoreingenommener Blick in die Anlage des Werkes weist den Verfasser als umsichtigen, ein riesiges Quellenmaterial überschauenden, mit Geschick straffenden und doch wieder selbst wirken lassenden Fachmann aus, dem man zu diesem neuen Werk nur mit größter Anerkennung gratulieren kann. Freilich: man mag sogleich bezweifeln, ob eine Arbeit dieser Art die ihr gebührende Anerkennung in der gegenwärtigen Zeit finden wird. Es sieht mehr danach aus, als würde vielleicht erst aus größerem Abstand zu ermessen sein, was es bedeutet, daß uns hier nach rund 140 Jahren überhaupt wieder und in umfassenderer Situierung geistesgeschichtlicher Entwicklung erstmalig ein Werk über eine so nachhaltig wirkende Persönlichkeit dargeboten wird. Was kann, über unendlich viele und wichtige Einzelheiten hinaus, welche G. Mälzer aus teilweise bisher unbekannten Materialien meisterhaft erschließt, an wichtigen Einsichten *auch für Heute* gewonnen werden? Wir meinen: ein vielfaches. Auf einen Aspekt, der weder der entscheidendste noch der wichtigste zu sein beansprucht, sei kurz hingewiesen. Es sieht sehr danach aus – und das Werk von Mälzer scheint es uns, wenn wir richtig sehen, für Leben und Werk von Bengel aufs Ganze zu bestätigen – daß das eigentlich Bleibende, das eigentlich Fruchtbringende von Person und Werk Bengels mit Vorrang (wenn nicht noch mehr als nur das) dort zu finden ist, wo der Theoretiker und Praktiker, der Theologe und Politiker, sich zu einem kritisch überdachten Vorwärtsgang entschließen konnte. Ein Beispiel hierzu ist die Geschichte der Erforschung der bzw. des Texte(s) des Neuen Testaments. Hier war Bengel, selbstverständlich grundsätzlich dem Rahmen und den Möglichkeiten seiner Zeit entsprechend, kritisch auf ein entschiedenes Vorwärts ausgerichtet. In der Konstruktion einer heilsgeschichtlich-aktuellen Theologie und in den Tendenzen einer (Evangelien-) harmonisierenden Betrachtungsweise neutestamentlicher Schriften lagen manche augenscheinlichen, aber doch vor allem die rasch erblassenden Erfolge: also aufs Ganze die Gegenbeispiele zu dem zuvor Genannten.

Auch insofern sind geschichtliche Persönlichkeiten und Lebenswerke von steter Aktualität!

O. K.

THIERRY MAERTENS/JEAN FRISQUE: Kommentar zu den neuen Lesungen der Messe. 2. Band: Erste bis achte Woche, zweiter bis achter Sonntag. 392 Seiten. 3. Band: Aschermittwoch bis Ostersonntag. 360 Seiten. 4. Band: Oktav von Ostern bis Pfingsten, Dreifaltigkeit, Fronleichnam, Herz-Jesu-Fest. 379 Seiten. 5. Band: Neunter bis einundzwanzigster Sonntag. 326 Seiten. 6. Band: Neunte

bis einundzwanzigste Woche. 346 Seiten. 7. Band: Zweiundzwanzigster bis vierundreißigster Sonntag. 320 Seiten. (Aus dem Französischen.) Freiburg–Basel–Wien 1970. Verlag Herder.

JOSEF SCHREINER (Hrsg.) mit ERICH ZENGER (Schriftleitung): Die alttestamentlichen Lesungen der Sonn- und Festtage. Auslegung und Verkündigung. Zweiter Band. Palmsonntag bis 9. Sonntag des Jahres. Lesejahr B. Würzburg-Stuttgart 1970. Echter-Verlag und Kath. Bibelwerk. 259 Seiten.

Es ist sehr begrüßenswert, daß diese Bände nun vorliegen. Wir bedauern es sehr, daß infolge Erkrankung des Rezensenten eine Besprechung erst im folgenden Heft des FR erfolgen kann und verweisen auf die Besprechung der ersten Bände im FR XXI/1969, S. 95. [Red. d. FR.]

GONSALV MAINBERGER: Jesus starb – umsonst. Sätze, die wir noch glauben können. Freiburg 1970. Verlag Herder. 184 Seiten.

Nun liegt die gesamte Predigtreihe vor, deren Karfreitagsbeitrag einen so starken Wirbel (anders kann man das wohl nicht nennen) verursachte; der Leser vgl. FR XIX, 73/76, S. 84 ff.

Man muß die Predigten von Mainberger ganz einfach lesen und überdenken. Überdenken vor allem auf die Situation derer hin, welchen überkommene Glaubensformeln einfach nichts mehr sagen, wiewohl diese Menschen zu einem Glauben bereit sind, an dem gemessen eine bürgerliche Kirchlichkeit nicht viel anzumelden hat.

Aber die Situation ist schwer zu überschauen. Predigten in der Art, wie Mainberger sie hält und hier als Lese-Stücke zu einer vertiefenden Meditation vorlegt, können von vielen, denen Christentum längst traditionsgemäß zu einer bürgerlich-harmlosen, bestehende Verhältnisse durch einen Sonntagsanstrich rechtfertigenden und im Grunde zu nichts verpflichtenden Angelegenheit geworden ist, schwerlich verstanden werden. Daß Menschen, welche im Christentum von allem (freilich meist ohne sich dessen bewußt zu sein!) den Garanten ihrer persönlichen (und nicht zuletzt, man darf sich darüber wohl klar sein, auch *materiellen*) Sicherheit sehen, sich zusammenfinden, um gegen alles Sturm zu laufen, was diese Sicherheit zu bedrohen scheint, wird schwerlich verwundern. Auf der anderen Seite aber stehen jene, welche ihren Weg vielleicht allzuoft allein gehen. Sie sammeln sich nicht zu Interessenverbänden, schon gar nicht zu solchen im Raum einer Kirche. Daß viele von diesen Menschen am Christentum noch nicht verzweifelt sind, ihm noch nicht endgültig den Rücken gekehrt haben, das dürfte unter anderem auch jenen zu danken sein, welche sich um ein entsprechenderes Verständnis des Christentums bemühen: auch jenen Verkündigern des Evangeliums, welche in der Art Mainbergers reden. Aber diese Menschen lassen sich eben nicht zählen wie die »Besucher« einer Veranstaltung. Sie sind nicht faßbar, es lassen sich mit ihnen keine Statistiken füllen. Sind sie deswegen auch einfach nicht da? Man kann da nur eines zu bedenken geben: käme es eines Tages soweit – und wer kann hier eine Versicherung abgeben? –, daß diese Andersdenkenden die absolute und unumschränkte Mehrheit wären, dann wäre es für das bürgerliche Sonntagschristentum endgültig zu spät, sich noch darüber Gedanken zu machen, ob man jetzt in einer anderen Sprache das Evangelium zu verkünden bereit sein wollte oder nicht.

O. K.

O. MICHEL/S. SAFRAI/R. LE DÉAUT/M. DE JONGE/J. VAN GOUDOEVER: *Studies on the Jewish Background of the New Testament*. Assen 1969. Verlag Van Gorkum & Comp. N. V. 86 Seiten.

Die in diesem Bändchen gesammelten Aufsätze wurden von den jüdischen und christlichen (verschiedener Konfession) Gelehrten auf einer Konferenz 1967 in Hilversum vorgetragen. Es sollte dort eine Reihe von Untersuchungen initiiert werden, die sich mit dem Verhältnis von Judentum und frühem Christentum und der Geschichte der jüdisch-christlichen Beziehungen befassen. Die hier gesammelten Aufsätze behandeln die Beziehung von Judentum und Christentum im ersten Jahrhundert. Im Vorwort berichtet der Religionsphilosoph *H. van Praag* als Präsident des Arbeitsausschusses über die Vorhaben der »Compendia rerum Judaicarum ad Novum Testamentum«, deren Start für 1970 angesagt ist;¹ auf Grund der vorgelegten Aufsätze sieht man ihm voll Hoffnung entgegen. (Inhalt des Bändchens: *O. Michel*: Zur Methodik der Forschung; *S. Safrai*: Pilgrimage to Jerusalem at the End of the Second Temple Period; *R. Le Déaut*: Pâques juive et NT; *M. de Jonge*: The Role of Intermediaries in God's Final Intervention in the Future according to the Qumran Scrolls; *J. von Goudoever*: The Significance of the Counting of the Omer). R. P.

¹ Vgl. FR XXI/1969, S. 106.

WALDEMAR MOLINSKI (Hrsg.): *Unwiderrufliche Verheißung. Die religiöse Bedeutung des Staates Israel*. Recklinghausen 1968. Paulus-Verlag. 96 Seiten.

Das kleine Buch enthält Referate, welche auf einer Tagung der Katholischen Akademie Berlin im Januar 1968 gehalten wurden. *W. Molinski* gibt eine Einführung, die näherhin unter der Überschrift steht »Die theologische Deutung des Staates Israel – ein Beispiel der Theologie des Politischen und politischer Theologie«. – Es folgen die Beiträge von *K. Sontheimer*, Staat und Religion in Israel; *K. H. Schelkle*, Die Auserwählung Israels in christlicher Sicht; *G. Harder*, Die Bedeutung der Auserwähltheit Israels für die Christen; *H. L. Goldschmidt*, Israel in der Hoffnung des Judentums. – Alles in allem eine kleine, gut lesbare, auch für den Unterricht und die Predigt sehr gut verwendbare Sammlung wichtiger Einsichten zu einem ständig aktuellen Thema. Die Namen der Verfasser bürgen allein schon für beste Qualität des Gebotenen. O. K.

FRANZ MUSSNER: *Die Auferstehung Jesu (Biblische Handbibliothek VII)*. München 1969. Kösel-Verlag. 207 Seiten.

Unter der kaum noch zu überschenden Literatur zum Thema ein in vieler Hinsicht förderliches Buch, nicht zuletzt der beachtlichen Weitung des Horizontes wegen, das das Thema von einem Exegeten (!) erfährt. Freilich wird man urteilen müssen, daß eine Reihe Probleme – und gewiß die wichtigsten – nicht überzeugend gelöst sind, aber sie werden in der vorgetragenen Anschärfung die Diskussion zu Lösungsmöglichkeiten weiterführen. Besonders verdienstvoll ist Mussners ausführlicher Rückgriff auf die alttestamentlichen Verheißungslinien, die im Auferstehungsereignis kulminieren. R. P.

WOLFHART PANNENBERG: *Grundfragen systematischer Theologie. Gesammelte Aufsätze*. Göttingen 1967. Verlag Vandenhoeck & Ruprecht. 398 Seiten.

Die in diesem Bande gesammelten Aufsätze des jetzt in München lehrenden evangelischen Systematikers dürfen mit Recht zu den anregendsten (wenn auch heftig umstrittenen) Äußerungen systematischer Theologie der letzten zehn Jahre gerechnet werden. Der an die Aufklärung anknüpfende Versuch, gegen eine (autoritäre) Wort-Gottes-Theologie Glaube und Vernunft neu zu verbinden, und zwar auf dem Boden der Konzeption einer Universalgeschichte, wird vor allem in den bislang unveröffentlichten Beiträgen deutlicher. Die Frage nach dem Sinn und der Wirklichkeit von Offenbarung wird hier – insbesondere auch im Blick auf Jesus, auf den notwendig historisch zurückgefragt werden muß – mit neuer Redlichkeit gestellt und zu beantworten versucht. Die hermeneutische Diskussion wie das gegenwärtige Gespräch um die Gottesfrage werden entscheidend bereichert. Von Pannenberg wird »die Notwendigkeit einer Kontrolle theologischer Behauptungen durch die jeweilige Wirklichkeitserfahrung des von der christlichen Botschaft in Anspruch genommenen Hörers« (S. 126) wieder ernstgenommen. Im FR bedarf besonderer Erwähnung, daß in der Sicht Pannenburgs die Israel und die Kirche verbindende »Gottesgeschichte« neue Bedeutung erhält: »Jesus ist die Offenbarung Gottes nur im Lichte der Verheißungen des Alten Testamentes« (S. 30). R. P.

RUDOLF PESCH: *Der reiche Fischfang. Lk 5, 1–11/Jo 21, 1–14. Wundergeschichte – Berufungserzählung – Erscheinungsbericht*. (Reihe: Kommentare und Beiträge zum Alten und Neuen Testament.) Düsseldorf 1969. Patmos-Verlag. 168 Seiten, 1 Beilagedoppelblatt.

Der Verfasser widmet sich mit der ihn von seiner ersten Veröffentlichung an auszeichnenden Gründlichkeit einem Stück neutestamentlicher Überlieferung, welches als »Wundererzählung« ebenso als allgemein bekannt wie nach Herkommen, leitenden Intentionen und eigentlichem Aussage- und Verkündigungswert geradezu als unbekannt erscheinen muß. In den einführenden Kapiteln wird zunächst zu Lk 5, 1–11 und dann zu Jo 21, 1–14 eine Einführung in die Problemlage des Textes sowie in die Forschungsgeschichte geboten. »Die Suche nach den Vorlagen« (III. Kapitel) läßt den Leser sodann geradezu einen Abriß moderner Evangelienforschung mit einer noch die letzten Momente aufgreifenden Präzision durchlaufen: Trotzdem kann der Blick auf das Gesamt der gestellten Aufgabe gewahrt bleiben. Hier erweist sich Pesch als ein Meister in der Verwendung der wissenschaftlichen Literatur; alles nicht unbedingt Nötige wird ferngehalten. Dadurch kann eine sehr angenehm zu empfindende Straffung der Darstellung erreicht und durchgehalten werden. Das IV. Kapitel »konfrontiert« nun näherhin Lk 5, 1–11 mit Jo 21, 1–14, während die beiden letzten Kapitel die eigentliche Redaktionsarbeit der beiden Fassungen vorzustellen wissen, wobei die Motive ebenso behandelt werden wie die Fragen der Komposition und der Zuordnung der Stücke. Ein sehr wichtiger und besonders dankenswerter Anhang beschäftigt sich mit Fragen der katechetischen und homiletischen Auswertung, wobei die Resultate der exegetischen Arbeit noch einmal in großer Klarheit zusammenfassend geboten werden. O. K.

JAMES PLASTARAS: Und rettet sie aus Ägypten (= Biblisches Forum 5). Stuttgart 1970. Verlag Kath. Bibelwerk. 207 Seiten.

Der Verfasser vermerkt selbst zu seinem Buch, daß es dabei nicht um einen wissenschaftlichen Kommentar gehe, um Philologie und Versauslegung, sondern um eine Gesamtdarstellung der theologischen Aussagen des 2. Buches Mose. Der Verfasser will die Geschichte des Auszugs, d. h. des Übergangs Israels von der Sklaverei in Ägypten zur Freiheit des Gelobten Landes darstellen.

Er wollte nicht versuchen, einen vollständigen Kommentar zu den Büchern Exodus und Numeri zu geben. Große Abschnitte von Exodus sind ausgelassen, und nur Teile aus den Erzählungen des Buches Numeri sind ausgewählt. Es ging um eine Darstellung der theologischen Hauptthemen, die in der Erzählung von Israels Zug aus Ägypten ins Gelobte Land enthalten sind. 14 Kapitel sind der Rahmen, in die die Geschichte des Auszugs eingefangen ist. Der Auszug steht im Mittelpunkt der alttestamentlichen Geschichte. Die Auszugserzählungen haben eine lange und verwinkelte Literaturgeschichte. Das Bekenntnis eines gemeinsamen Glaubens verband die zwölf Stämme miteinander. Nicht alle, die aus Ägypten auszogen, waren tatsächlich blutmäßig Nachkommen Jakobs, und auch nicht alle Gruppen, die in dem 12-Stämme-Verband vertreten waren, hatten an den Ereignissen des Auszugs teilgenommen. Der Kult hat einen wesentlichen Einfluß auf die Auszugserzählungen genommen. Die im Kultbereich entstandenen Erzählungen sind keine Erfindungen geschichtlicher Tatsachen, sondern enthalten bildhaft zwei Aussagen: das rettende Ereignis, wie es ursprünglich stattfand, und wie dieses gleiche Ereignis von späteren Generationen in der Kultfeier erlebt wurde. Das ergibt keine Aufzählung des ursprünglichen Ereignisses. Über das Sklavendasein der Israeliten in Ägypten sprechen die ersten zwei Kapitel des Exodus. Sie sind aus verschiedenen Quellen zusammengesetzt. Die Sklaverei war mehr als eine rein physische Tatsache. Die genaue Zeitdauer des Aufenthalts Israels in Ägypten wissen wir nicht. Die 430 Jahre, die genannt werden, stützen sich auf eine späte Zeitberechnung der Priesterquelle. Der Eindruck von Gen 37–50 und von Ex geht dahin, daß all die Ahnen aller zwölf Stämme nach Ägypten gezogen und wieder alle zwölf Stämme mit Moses aus Ägypten herausgekommen seien. Die Geschichtsforscher kamen zu anderen Ergebnissen. Danach ist die Geschichte der zwölf Stämme viel verwickelter. Die mit Moses aus Ägypten ausziehende Gruppe schloß sicher die Stämme Josephs und eine Gruppe Leviten ein. Aber höchstwahrscheinlich haben sich diesen später in der Nähe von Kadesch-Barneas andere Stammesgruppen angeschlossen. Zur Zeit der Landnahme sind noch weitere zu ihnen gestoßen. Die Geschichte dieser anderen Gruppen liegt noch sehr im Dunkeln. Möglicherweise waren andere schon in Ägypten gewesen, hatten aber das Land viele Jahre vor dem Auszug unter Moses wieder verlassen. Die großen Zahlen für die Volksmenge sind nicht einfach reine Erfindung. Sie scheinen vielmehr die Ergebnisse der Volkszählung zur Zeit Davids und Salomos zu sein, als Israel den Höhepunkt seiner Geschichte erreichte. Mit der Projizierung dieser Zahlen in die Zeit des Wüstenzuges wollte die P-Quelle ausdrücken, daß in diesem zahlenmäßig kleinen Kern ganz Israel eingeschlossen war. Die J-Überlieferung zeigt ebenfalls die Unterdrückung der Hebräer als eine solche der vielen fremden Volksgruppen. Das Wort

Hebräer wird nur in einem ganz besonderen Zusammenhang verwendet, nämlich nur im Munde von Ausländern, wenn sie von den Israeliten als Volk ohne Land und Recht sprachen. Die Bedrohung der Neugeborenen und die Errettung des Moses sind über die einmalige geschichtliche Situation hinaus prophetische Zeichen der kommenden Errettung Israels. Die Bedeutung des Namens Mose, seine Fühlungnahme mit seinen Landsleuten, die Flucht nach Midian ergeben für Mose Vorbereitungen für seine Zukunftsaufgabe.

Israels Klage in Ex 2, 23–25, 21 hat einen deutlichen kultischen Hintergrund. Das zeigt der Hinweis auf das Vorhandensein des kultischen Spruches in den Prophetischen Schriften (S. 47).

Das Gespräch Gottes mit Mose führt zu den Offenbarungen Gottes an Mose, besonders auch zu den Ausführungen über den Gottesnamen Jahwe. Seine Deutung von der philologischen Seite her ist wie die theologischen Ausführungen wohl begründet.

Im 5. Kap., das Ex 4, 18–6, 1 umfaßt, werden die Beschneidung des Sohnes Moses, Israel als der erstgeborene Sohn Jahwes und die Erstbegegnung mit Pharao behandelt.

Die ägyptischen Plagen werden im 6. Kap. genau nach ihrer literarischen Geschichte und auf ihre Geschichtlichkeit hin untersucht. Die Verstocktheit des Pharao wird eigens erläutert. Die Plagen sind prophetische Zeichen für das Gericht. Im Laufe der Zeit wurden sie, wie ausdrücklich aus dem AT und NT dargelegt wird, zur Gestalt »des Sohnes des Verderbens, des Widersachers, der sich über alles hinwegsetzt, was Gott heißt oder Gottesverehrung« (2. Tess 2, 4), so S. 97.

Der Vorübergang des Herrn, der das 7. Kap. ausfüllt (Ex 11, 1–13, 16), bildet den Mittelpunkt aller Darlegungen des Buches. Hier geht es um den Kult und seine Überlieferung, um das Verständnis des Festes in der damaligen Zeit, um das Pascha-Opfer, um das Fest der Ungesäuerten Brote, um die Bedeutung der Feste für das NT, um die Weihe und den Loskauf der Erstgeburt, um die Ereignisse in der Nacht, da die Israeliten zum ersten Mal das Paschafest, d. h. das Fest des Vorübergangs, feierten. Gerade in Hinsicht auf diese Festfeier bemerkt der Verfasser: »Diese Erfahrung der Hilfe ereignet sich in der Unsicherheit des ›Auszugs‹. Bund Gottes, Verheißung und Erfüllung sind aber nicht nur dem alten Gottesvolk gegeben. Die Kirche ist in ähnlicher Weise in das Wagnis eines neuen ›Auszugs‹ gerufen. So werden die Gestalt des Mose und die Thematik des Ex auf das NT und weiter auf die Gegenwart hin aktualisiert.«

Die Untersuchungen des Verfassers gehen weiter. Im 8. Kap. steht der Sieg über Pharao am Meere zur Erörterung. Der theologische Hintergrund ist für den Verfasser der Heilige Krieg.

Das 9. und das 10. Kap. sprechen von der Einführung und von den Berichten über den Sinai-Bund. Sinai-Überlieferung und -Erzählung vom Auszug werden untersucht, dabei die literarische Gattung der Sinai-Erzählung näher herausgestellt. Der Bund wird als Gemeinschaft mit dem Großen König erläutert. Nach Erörterung des Bundesbruchs durch den Götzendienst mit dem goldenen Kalb und Erneuerung des Bundes wird ein Vergleich angestellt zwischen der jahwistischen und elohistischen Bundes-Theologie.

Im 11. Kap. geht es um die Gegenwart Jahwes bei seinem Volke, im 12. Kap. um den Wüstenaufenthalt Israels

bis zu dem Ereignis mit der Ehernen Schlange, im 13. Kap. um den Tod des Mose.

Der Verfasser forscht dann noch ins NT hinein; Exodus-Gedanken will er im NT aufspüren (14. Kap. des Buches), und er befragt alle Schriftgruppen: Mk und die vorsynoptische Tradition, Mt, Lk und Ap, die Johanneischen Schriften, Paulinischen Briefe, den Hebräerbrief und 1. Petrusbrief. Die Zusammenfassung erbringt den Ursprungsort der Auszugs-Theologie im NT in der Einsetzung der Eucharistie.

Das Buch von Plastaras führt eine schwere Last mit sich, eine Last von sehr anregenden, neue Blicke eröffnenden Gedanken und Hinweisen. Auf solche Weise kann alt- und neutestamentliche biblische Theologie organisch gestaltet und in einer lebendigen Einheit erfaßt werden.

Dr. K. F. Krämer

PETR POKORNY: Der Kern der Bergpredigt. Eine Auslegung. Hamburg 1969. Verlag Herbert Reich. 62 Seiten.

Der Prager Dozent hat eine dem sozialen Engagement der tschechischen Reformation verpflichtete, mit den Mitteln der redaktions- und traditionsgehistorischen Methode erarbeitete Auslegung des (auf Jesus zurückgehenden) Kerns der Bergpredigt vorgelegt, welche die Impulse Jesu zu übersetzen und für die gegenwärtige Situation neu lebenskräftig zu machen versteht. Wie K. Wegenast in einem Geleitwort schreibt: »Erst eine solche Auslegung kann es aber leisten, daß wir aus überkommenen Denkschemata herauskommen und das damals Gemeinte im Jetzt zu bedenken vermögen« (S. 5). Was hier über Jesu Gebot der Feindesliebe ausgeführt wird, verdient gelesen zu werden!

R. P.

HORST DIETRICH PREUSS: Jahweglaube und Zukunftserwartung: Beiträge zur Wissenschaft vom Alten und Neuen Testament. 5. Folge, H. 7. Stuttgart 1968. W. Kohlhammer Verlag. 255 Seiten.

Der Verfasser gliedert seine Untersuchung in die folgenden Abschnitte, die bereits die Richtung der Studie andeuten: »JHWH von Ägypten her«, JHWH und sein Volk, die Geschichte als Weg mit JHWH, die Erzvätertradition, der Davidbund, das Gericht und die Möglichkeit der Rettung, JHWH-Glauben und Zukunftserwartung. H. D. Preuß kommt zu dem Ergebnis, daß die Zukunftsbezogenheit des AT auf die Erwartung eines kommenden endgültigen Eingreifens JHWH's tendiert, auf die endgültige Aufrichtung seiner Herrschaft über sein Volk und über die Welt. Im übrigen sei dem JHWH-Glauben das Drängen auf Zukunft, auf das endgültige und abschließende Sich-Durchsetzen JHWH's wesentlich eigen. Eschatologie im AT meint nicht einfache Kontinuität, sondern ein neues Kommen und Handeln des Gottes Israels, das auch wegen des Gerichts nicht nur Fortsetzung seines bisherigen Weges mit seinem Volke ist. Gott löst seine Verheißungen herrlicher ein, als ihr Wortsinn herzugeben scheint. Eschatologie ist damit im AT kein Fremdkörper noch eine Entstellung des JHWH-Glaubens, noch ein Spätling durch fremde Einflüsse zu erklären, sondern der JHWH-Glaube selbst ist der Wurzelgrund der Eschatologie, da er durch JHWH's Offenbarung in Wort und Geschichte und in Verheißungen immer zukunftsbezogen gewesen und geblieben ist. JHWH-Glaube ist daher stets Zukunftserwartung.

Eschatologie ist daher die Kunde vom Kommen Gottes in diese Welt. Sie hat es mit dem personalen Eingreifen Gottes selbst zu tun. Das Buch besticht durch seine sorgfältigen Exegesen und die Abweisung älterer und neuerer Modehypothesen über die Entstehung der Eschatologie etwa aus dem Kult u. a. Man wird in Zukunft dieses Buch für das wichtige Problem der israelitischen Eschatologie zu konsultieren haben.

E. L. Ehrlich

PIERRE PRIGENT: La Fin de Jérusalem (Archéologie Biblique 17). Neuchâtel 1969. Verlag Delachaux et Niestlé. 158 Seiten.

Der Straßburger Theologieprofessor P. Prigent hat in dem angezeigten Bändchen eine kurze, präzise und klare Darstellung der beiden jüdischen Kriege (66–70; 132–135) vorgelegt, wie sie heute aufgrund der antiken Quellen und der neueren archäologischen Funde gezeichnet werden kann. Die Ausführungen sind sparsam, aber sorgfältig belegt; Planzeichnungen und figürliche Risse illustrieren dem Leser wichtige Sachverhalte und Vorgänge; eine Bibliographie schließt den Band ab. Hinzu kommen 13 fotografische Abbildungen.

R. P.

JOSEPH RATZINGER: Das neue Volk Gottes. Entwürfe zur Ekklesiologie. Düsseldorf 1969. Patmos-Verlag. 424 Seiten.

In vier Teilen, welche durch die Überschriften *Aus der Geschichte der Ekklesiologie*, *Die Kirche und ihre Ämter*, *Kirche und Kirchenreform* und *Die Kirche und die nicht-christliche Welt* markiert sind, legt der Verfasser wichtige theologische Arbeiten aus einem Zeitraum von zwölf Jahren vor. Sehr dankenswert erscheint uns dabei, daß der Verfasser sich die Aufgabe stellte, über ein bloßes Zusammenfügen von Aufsätzen hinaus die thematische Basis der einzelnen Beiträge zu verstärken und so in einer ganzen Reihe von Fällen echte Zusammenhänge zu schaffen, wo diese durch die ursprüngliche Fassung der Aufsätze mindestens für einen weiteren Leserkreis nur sehr schwer hätten deutlich werden können. Zugleich lassen die Tendenzen der Weiterführung in einem wie im anderen Fall erkennen, in welcher Weise der Verfasser im Rahmen der gesamten Entwicklung der Theologie Anstöße, die er selbst einmal gab, verstanden oder auch mißverstanden sieht, welche Bahnen er weiter verfolgt und welche er verlassen wissen möchte, worin er den eigentlichen Fortschritt sieht – aber auch, welche Befürchtungen er teilt. Im Raum der Aufgaben und Überlegungen, welche für den FR im Vordergrund stehen, dürfte ein so wichtiger (und »fast völlig neu« gearbeiteter, vgl. das Vorwort, S. 5) Beitrag wie »Kein Heil außerhalb der Kirche?« von ganz besonderer Bedeutung sein, denn das entsprechende Zueinander von »Heiden«, »Juden« und »Christen« kann letztlich nicht ohne solide theologische Fundamentierung sich verwirklichen.

O. K.

MARTIN REHM: Der königliche Messias im Licht der Immanuel-Weissagungen des Buches Jesaja. (Eichstätter Studien, hrsg. von der Phil.-Theol. Hochschule Eichstätt, Neue Folge: Band I). Kevelaer 1968. Verlag Butzon und Bercker. XII + 432 Seiten.

Der Verfasser, Professor für alttestamentliche Theologie an der Phil.-Theol. Hochschule Eichstätt, legt hier ein nach Anlage und Durchführung großartig verfaßtes Werk vor, das geradezu monumental genannt werden

kann. In 7 großen Abschnitten wendet sich der Verfasser den großen, unter dem Namen »messianische Weissagungen« des Buches Jesaja bekannten Texten zu: ihrer sprachlichen Seite, ihren Inhaltlichkeiten und damit sowohl ihrem Herkommen wie ihrem zeitenstammenden Verstehenshorizont, unter dem sie einmal standen. Aber dabei bleibt es nicht: die wechselvolle Geschichte des Verstehens wird in meisterhafter Linienführung fortgesetzt, wobei eine geradezu unglaubliche Beherrschung der gesamten Literatur, verbunden mit einer überaus geschickten Darstellungskraft es dem Verfasser erlauben, schwierigste Text- und Sachverhalte in einer ungemein flüssigen Weise und Sprache und dazu noch in einer überschaubaren Breite zum Zuge kommen zu lassen.

Es wirkt befriedigend, wenn man in einer so gekonnten Darstellung seitens eines katholischen Theologen von Rang all jene »Voreingenommenheiten« gesprengt sieht, durch welche bis in unsere Zeit eine sachlich-offene Verhandlung gerade der »messianischen« Texte alttestamentlicher Literatur verhindert wurde – jedenfalls in der literarisch greifbaren Öffentlichkeit! Es wirkt erfrischend und verheißt Zukunft, wenn die engen, nicht von Seiten der Bibelwissenschaft aufgestellten Denkkategorien, denenzufolge das Ergebnis schon vor der Untersuchung rahmengemäß festzustehen hatte, in jener relativen Rolle erscheinen, welche ihnen zusteht. Auch in dieser Hinsicht ist das Werk von Rehm als ein methodisch-exemplarisches anzusprechen.

Die innerlich-alttestamentliche Verhandlungsebene ist, gestärkt durch einen monumentalen Beitrag, damit auch von katholisch-theologischer Seite für ein jüdisch-christliches Gespräch (und eine zukünftige, jüdisch-christliche Theologie!) erheblich verbreitert und vertieft. Stärkste Aufmerksamkeit wird jetzt den Fragen zuzuwenden sein, welche im letzten (7.) Hauptabschnitt, überschrieben »Ergebnisse und Folgerungen« (S. 346–406) und vor allem im letzten Unterabschnitt »Die Erfüllung« (S. 397 ff.) anklingen bzw. zu Teilen ausgeführt werden, denn hier liegen die überaus schwierigen, lange Zeit (vor allem nach den mehr innerprotestantischen Kontroversen des vorigen Jahrhunderts und der Zeit bis zum ersten Weltkrieg) vermiedenen Fragen des Auseinander und Zueinander von Altem und Neuem Testament. Erst wenn diese in derselben Offenheit angefaßt und verhandelt werden können, wie das Werk von Rehm dies für seine Hauptfragestellung nach den messianischen Weissagungen zu präsentieren vermag, wird eine neue Stufe jüdisch-christlichen Gesprächs Wirklichkeit werden können. O. K.

MARTIN RESE: Alttestamentliche Motive in der Christologie des Lukas (Studien zum NT 1). Gütersloh 1969. Verlagshaus Gerd Mohn. 227 Seiten.

Die Bonner Dissertation des jetzigen Münsteraner Dozenten ist ein wichtiger Beitrag zu einer differenzierten Sicht der Verwendung des Alten Testaments im Neuen einerseits, der lukanischen (weniger, als weithin angenommen, durch »heilsgeschichtlichen« Umgang mit dem AT geprägten) Theologie und Christologie andererseits. Für Lukas ist die Schrift des AT »eine wesentliche Verstehenshilfe für Gottes Handeln in Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft«; ihre Benutzung ist jedoch vielfältiger als sich mit der Formel »Weissagung und Erfüllung« umschreiben ließe. Rese verzeichnet vier (bzw. fünf) Zitatengruppen mit unterschiedlicher Funktion und Intention (hermeneutische Schriftverwendung, typologische Schrift-

verwendung, einfacher Schriftbeweis, Schriftbeweis im Schema von Erfüllung und Weissagung bzw. Weissagung und Erfüllung). R. P.

HEINZ SCHÜRMANN: Das Lukasevangelium. Erster Teil. Kommentar zu den Kapiteln 1, 1–9, 50. (Herders Theologischer Kommentar zum Neuen Testament, hrsg. von A. Wikenhauser †, A. Vögtle, R. Schnackenburg, Band III). Freiburg–Basel–Wien 1969. Verlag Herder. 591 Seiten.

PETER RICHARDSON: Israel in the Apostolic Church. (Society for New Testament Studies, Monograph Series; General Editor Matthew Black; Nr. 10). Cambridge 1969. Cambridge University Press. XIII + 257 Seiten.

Schon ein beliebiger Blick in das geradezu monumental anmutende Werk von Schürmann läßt die Berechtigung einer Charakterisierung deutlich werden, in welcher der Freiburger Neutestamentler Anton Vögtle diese Publikation als »wissenschaftlich aufwendigsten Lukaskommentar« kennzeichnet. (Vgl. A. Vögtle, Offene Fragen zur lukanischen Geburts- und Kindheitsgeschichte, in: Bibel und Leben, 11. Jahrgang, 1970, Heft 1, S. 51–67; einleitende Charakterisierung S. 51.) Man steht mit größter Bewunderung vor der Fülle des herangezogenen (und einsichtig gemachten!) Materials, vor der schier unübersehbaren Menge der bearbeiteten Literatur, vor der Reichhaltigkeit der Belege und Hinweise. Darin offenbart sich die gültig-bleibende Seite dieser ungeheueren Arbeit, für die der Verfasser für alle Zukunft größter Anerkennung seitens der gesamten Forschung gewiß sein kann.

Ist angesichts dieser Feststellung, die man aus ehrlichster und wissenschaftlichster Überzeugung treffen muß, die Bemerkung zu simpel und banal, derzufolge das Monumentale stets eben auch ein Abschließendes zu sein scheint – und das in einem vielfältigen Sinne? Stehen wir vielleicht auch hier – unmittelbarer als man es auf den ersten Blick hin annehmen möchte – vor einer Wende? Liegt die Wende vielleicht schon, jedenfalls mancherorts, in diesem monumentalen Werk selbst deutlich markiert, gleichsam vor-angezeigt? Wir möchten es meinen! Die hohen Qualitäten, welche Verfasser und Werk auszeichnen, lassen es – jedenfalls nach unserem Dafürhalten – nicht nur vermuten: sie weisen es bereits deutlich aus. Was wir meinen, findet sich in kürzester und vielfach-konzentrierter Weise inmitten des großen Werkes in einer kleinen Anmerkung ebenso sprachlich wie theologisch meisterhaft ausgedrückt, wenn der Verfasser schreibt: »Wir glauben im Sinne des Luk(as) zu verfahren, wenn wir die Überschriften der Hauptabschnitte »christologisch«, die der Unterabschnitte und Einzelperikopen mehr »ekklesiologisch« formulieren und so einerseits wohl das Handeln Jesu als Luk(anische) Erzählungsabsicht, andererseits aber auch die ekklesiologische Bedeutsamkeit des Geschehens ans Licht heben« (S. 261, Anmerkung 7). Ließe sich, so möchten wir mit gebührender Zurückhaltung fragen, was hier selbst noch (gewiß mit Absicht!) etwas »schillernd« formuliert ist, nicht doch bereits stärker und konsequenter bis in die Einzelauskunft (Kommentierung der einzelnen Verse usw.) durchführen? Das großangelegte und in so vielen Hinsichten großartige Werk könnte dadurch, davon sind wir überzeugt, die heute mehr denn je notwendige Bedeutung für die Zukunft beispielgebend auf sich ziehen. Und in mancher Hinsicht müßte das eben wohl heißen: der immer

noch und immer wieder so leidigen Frage nach der Historizität als letztem und wirklichkeitsbestimmendem Richtmaß auf literarischem Boden den Abschied geben. Ist dieser Schritt konsequent als notwendig gesehen und ausgewiesen, dann ließe sich manches (gewiß nicht zum Schaden der Verkündigung!) einfacher und überzeugender sagen. Man kann nur hoffen, daß möglichst viele Hinweise »von außen« den gelehrten Verfasser dahin bestärken mögen, in der Fortführung seines großen Werkes die angesprochenen, bei ihm selbst ja bereits grundgelegten Einsichten stärker zum Zuge kommen zu lassen.

Das Werk von *Peter Richardson* beschäftigt sich vor allem eingehend mit der sehr komplexen Größe »Israel« – als Begriff, Vorstellung, Inhalt in der frühchristlichen Zeit (Apostolische Väter usw.), sodann zurückgreifend auf die Jesus-Verkündigung, Paulus und die nach-paulinische Entwicklung (Reihenfolge der Behandlung: Pastoralbriefe, Apostelgeschichte, Lukasevangelium, Markus, 1. Petrusbrief, Hebräerbrief, johanneische Schriften, Matthäusevangelium). Die Kompliziertheit der Entwicklung wird vom Verfasser sehr einleuchtend deutlich gemacht. Eine gleichsam endgültige Gleichsetzung von »Israel« mit »Kirche«, verstanden dann als zugleich endgültige Ablösung des »alten Israel« von der durch einen Neuanspruch legitimierten »Kirche« (als dem »neuen« und »wahren« Israel) sieht der Verfasser erst bei Justin in der Mitte des 2. Jahrhunderts vollzogen.

Somit ist dieses Werk vornehmlich ein Beitrag zu einer genaueren Erhellung und Differenzierung des Selbst-Verständnisses des Urchristentums und der frühen christlichen Kirche. Die genannte These des Verfassers dürfte größte Beachtung erfahren. Ob verschiedene direkte wie indirekte Implikationen, welche das Werk über manche neutestamentliche Schriften enthält, in gleicher Weise für die Wissenschaft akzeptabel erscheinen werden, wird im einzelnen abzuwarten sein; hier wird man wohl am ehesten einige Bedenken anmelden müssen. Das Hauptanliegen des Verfassers dürfte dadurch aber nicht beeinträchtigt werden.

O. K.

JÜRGEN ROLOFF: *Das Kerygma und der irdische Jesus. Historische Motive in den Jesus-Erzählungen der Evangelien.* Göttingen 1970. Verlag Vandenhoeck & Ruprecht. 289 Seiten.

Die Hamburger Habilitationsschrift leistet beim gegenwärtigen Stand der Debatte um den »historischen« Jesus einen wichtigen Dienst, indem sie anhand ausgewählter Überlieferungskomplexe der Evangelientradition nachweist, daß entgegen dem Urteil der klassischen Formgeschichte, wonach die Situation der frühen Gemeinden für die Prägung der Jesusüberlieferung mehr oder weniger allein bestimmend war, historische Motive wie die Frage nach dem Weg Jesu, der Spannung zwischen Vergangenheit des Lebens Jesu und der Gegenwart der Gemeinde und der Rückblick auf die Gemeinschaft der Erdentage Jesu für die Jesustradition mitbestimmend waren. Roloff vermag etwa unter anderem zu zeigen, daß die Sabbatperikopen der Evangelien nicht Zeugnisse von Auseinandersetzungen zwischen Kirche und Synagoge in der Sabbatfrage sind, sondern Überlieferungen, welche Jesu Sabbatübertretungen in der Form grundsätzlicher Auseinandersetzungen mit dem Judentum konzipieren, »an denen die Unausweichlichkeit des Weges Jesu zum Kreuz paradigmatisch dargestellt ist« (S. 85).

Für die historische Rückfrage nach der Stellung Jesu selbst innerhalb der Überlieferung und Praxis des ihm zeitgenössischen Judentums eröffnen sich neue, fruchtbare Wege.

R. P.

WILHELM ROTHFUCHS: *Die Erfüllungszitate des Matthäus-Evangeliums. Eine biblisch-theologische Untersuchung (Beiträge zur Wissenschaft vom Alten und Neuen Testament. Fünfte Folge H. 8).* Stuttgart-Berlin-Köln-Mainz 1969. Verlag W. Kohlhammer. 202 Seiten.

Die Münsteraner ev.-theol. Dissertation hat das längst überfällige Problem der matthäischen Reflexions-Erfüllungszitate im ganzen vorbildlich aufgearbeitet. Breitere Beachtung wichtiger Sekundärliteratur und ausführlichere Einzelexegesen hätten die Ergebnisse freilich noch fördern können. Rothfuchs zeigt aber überzeugend die Verantwortung des Evangelisten Matthäus für Zitationsformeln und Zitate, deren Auswahl und theologische Einordnung auf. Die Erfüllungszitate beziehen sich mit Nachdruck auf Jesu Sendung an Israel; vielleicht unterschätzt aber der Autor doch den apologetischen (und darin historisierenden) Akzent des Evangelisten. Gerade weil prophetisches Gotteswort und Jesusgeschehen einander so genau entsprechen, hätte Israel den zu ihm gesandten Messias Jesus erkennen können und müssen, meint Matthäus. Auch die christologischen Anliegen des Evangelisten bedürften weiterer Beachtung (vgl. dazu: *Biblica* 48, 1967, 395–420). Die Eigenständigkeit der matthäischen Erfüllungstheologie wird im Vergleich mit dem rabbinischen Judentum, der Apokalyptik, den Qumranschriften, Lukas und Johannes gut herausgearbeitet.

R. P.

CLAUS SCHEDL: *Talmud – Evangelium – Synagoge.* Innsbruck-Wien-München 1969. Tyrolia Verlag. 448 Seiten, 4 Abb.

Der Grazer Theologe Claus Schedl will mit dem Buch »Talmud – Evangelium – Synagoge« einen Beitrag zu der vom Zweiten Vatikanum geforderten Neubesinnung auf die gegenseitige Durchdringung von Altem und Neuem Bund leisten. Er ist der Überzeugung, daß es eine Verwandtschaft in der Struktur der Sprüche der Väter sowie den Evangelien gibt. Seine Art der Interpretation ist freilich ungewöhnlich, und es ist die Frage, wieweit ihm darin Folge geleistet werden kann. Seiner Überzeugung nach ist nämlich die Zahl »das Formungs- und Gestaltungselement des Textes«, die Sprüche der Väter sind danach nicht im freien Gedankenfluß entstanden, sondern durch ein Zahlenschema reguliert. »So bringt z. B. das 1. Kap. 410 Worte. Das ist der Zahlenwert des Wortes »kadosch« = »heilig«. Zweck der Sprüche ist es, für Jahweh ein heiliges Volk zu bereiten.« In gleicher Weise versucht nun Schedl auch die Zahl als Strukturelement in den Evangelien nachzuweisen und vergleicht die zehn Wunder im Matthäus-Evangelium mit der Struktur der Väter-Sprüche. Nach seiner Überzeugung sind die Evangelien vom Gesetz der Zahl bestimmt, denn religionsgeschichtlich gehöre die Zahl zur Struktur des sakralen Textes. »In Formungsprinzipien sind sich also Altes, Neues Testament und Vätersprüche gleich.« Des weiteren verweist der Verfasser auf die Gemeinsamkeit des Betens zwischen Juden und frühchristlicher Gemeinde. Darum hat er das Morgenbet der Synagogenliturgie neu übersetzt und auf seine Struktur hin untersucht. Von der Veröffentlichung der

Vätersprüche erhofft er sich einen Beitrag für den Dialog zwischen Kirche und Synagoge. Zuzustimmen ist seiner Erkenntnis, daß das Gespräch zwischen Juden und Christen nur dann fruchtbar ist, wenn auf die Quellen selbst zurückgegriffen wird. Daß die Sprüche der Väter eine außerordentliche Bedeutung haben, wird niemand bestreiten. Die Zahlenspekulation freilich dürfte nur bei wenigen auf Zustimmung stoßen. Abgesehen jedoch von der Zahlenspekulation enthält das Werk Schedls viele Hinweise auf die Eigenart jüdischen Denkens, die durchaus nützlich zu lesen sind. Bei allen Vorbehalten, die der Interpretation des Verfassers gegenüber angebracht sind, kann man ihm nicht bestreiten, daß sein Buch nicht nur anregend ist zur Beschäftigung mit dem Judentum, sondern in der Tat auf sonst wenig bekannte Texte verweist.

W. E.

JOHANNES SCHREIBER: Die Markuspassion. Wege zur Erforschung der Leidensgeschichte Jesu. Hamburg 1969. Furche-Verlag. 70 Seiten.

Die kleine Studie deckt in einem diakritischen Gang durch die Forschungsgeschichte unerbittlich den »Subjektivismus« der älteren formgeschichtlichen Arbeiten auf, den der Verfasser durch eine konsequent redaktionsgeschichtliche Interpretation zu überwinden hofft – welche Hoffnung jedoch, sieht man sich die Entwürfe neuer Lösungen kritisch an, zu trügen scheint. Daß Schreiber sich gegen zu erwartende Kritik schon im voraus mit einem »kräftigen Wort Bultmanns« versichert, wird die Kritiker nicht einschüchtern. Daß die Erforschung der Passionstradition, eine noch lange nicht erledigte und auch für das jüdisch-christliche Gespräch gewiß wichtige Aufgabe, durch Schreibers Studie neuen Auftrieb und kritische Anstöße erhält, bleibt ein Wunsch, dessen Erfüllung die Publikation eines unzulänglichen Entwurfs mehr als rechtfertigen würde.

R. P.

JOSEF SCHREINER (Hrsg.) – GERHARD DAUTZENBERG (Mitarbeiter): Gestalt und Anspruch des Neuen Testaments. Würzburg 1969. Echter-Verlag. 398 Seiten. Vier farbige Karten.

Diese Publikation stellt das Ergänzungsstück für den Bereich der neutestamentlichen Schriften zu dem Sammelwerk »Wort und Botschaft«. Eine theologische und kritische Einführung in die Probleme des Alten Testaments, herausgegeben von J. Schreiner, dar.

Der bestens ausgestattete Band liefert durch 21 Beiträge von 16 Fachleuten neutestamentlicher Wissenschaft einen sehr guten Überblick und Einblick über bzw. in die gegenwärtige neutestamentliche Forschung und deren Erträge, welche für jedwede Art der Verkündigung fruchtbar gemacht werden können. Ebenso läßt sich dieses Werk zur Einübung für den sehr empfehlen, der mit dem theologischen Studium beginnen und in der Vielzahl der Veröffentlichungen sich einen »Leitfaden« zum besseren Verständnis der wissenschaftlichen Arbeit am Neuen Testament beschaffen will. Und selbstverständlich gibt es weit darüber hinaus viele Anwendungsmöglichkeiten, welche den Einsatz eines derartigen Werkes erfordern und lohnen.

Gut gewählt scheint uns auch hier das »Schwerpunktverfahren«: der Leser wird mit wichtigen – mit den entscheidenden Fragen so vertraut gemacht, daß er wirklich etwas lernen und verstehen kann; recht glücklich scheint

uns, daß gar manche mögliche Überforderung zugunsten des sich um ein Verständnis mühenden Lesers vermieden wurde.

Zwei Hinweise mehr äußerer, aber eben doch nicht nur äußerer Art, welche nicht als Kleinkrämerei verstanden wissen sein möchten, sollen gegeben ein. Das Werk führt ein sehr gutes, mit ausgezeichneten Hinweisen versehenes Literaturverzeichnis von über 20 Seiten Länge. Bei einem so qualifizierten Literatur-Beitrag wäre es, so meinen wir, vielleicht doch möglich gewesen, in den Ausführungen der Einzelbeiträge noch stärker, als dies lobenswerterweise schon geschehen ist, auf Literaturverweise zugunsten mancher weitaus kostbareren Zeile an erklärender Darstellung (man muß an den Leserkreis denken!) zu verzichten, zumal die Verfasser durchweg mit großem Geschick darstellen und erklären. Der Praktiker braucht vor allem, wie sich aus hundert Erfahrungen leicht belegen läßt, die einführende, verstehenscaffende Hilfe. Daß es eine weitere wissenschaftliche Diskussion gibt, mag dabei einmal auf sich beruhen, zumal eine weitere Ausführung doch nicht möglich – und zudem auch für den Leser gar nicht verkraftbar ist. – Zum andern fällt auf, wieviel Platz »leergelassen« erscheint. Auf das Gesamtwerk gesehen handelt es sich um Platz in Stärke eines mittleren Beitrags. Bei der Gedrängtheit mancher Ausführungen vermerkt man solches mit einem gewissen Bedauern.

O. K.

FRANZ-JOSEF STEINMETZ: Protologische Heils-Zuversicht. Die Strukturen des soteriologischen und christologischen Denkens im Kolosser- und Epheserbrief (Frankfurter Theologische Studien 2). Frankfurt/M. 1969. Verlag Josef Knecht. 155 Seiten.

Die Trierer Dissertation unternimmt einen systematischen Vergleich zwischen dem Kol/Eph und den paulinischen Hauptbriefen und erweist zunächst, wie verschieden die Strukturen und Terminologien des soteriologischen und christologischen Denkens jeweils sind. Die protologische Strukturierung der deuteropaulinischen Schriften kann aber nicht (in einer einseitig von Paulus her vollzogenen Sach-Kritik) in unüberbrückbaren Gegensatz zur eschatologischen Struktur der paulinischen Hauptbriefe gebracht werden. Dies gezeigt zu haben ist – neben der reichen Fülle vorzüglicher Exegesen – das Verdienst der ausgezeichneten Arbeit.

R. P.

WALTER STROLZ: Hiobs Auflehnung gegen Gott. Opuscula aus Wissenschaft und Dichtung (36). Pfullingen 1967. Verlag Günther Neske. 39 Seiten.

Das Buch Hiob berührt den Menschen unserer Tage in ganz neuer Weise. W. Strolz, der diese Aktualität zu Gesicht bringen möchte, weist im Einstieg zu seiner Arbeit zunächst auf Berührungen mit Shakespeare, Äußerungen zu Hiob von Hamann, Kierkegaard, Heine und in zeitgenössischen jüdischen Zeugnissen (Buber, Goldschmidt, Wolfskehl, Margarete Susman, Nelly Sachs), welche unter dem Grauen der Vernichtung des europäischen Judentums sich ganz elementar mit Hiob, dessen »Stimme . . . stumm geworden, denn sie hat zuviel Warum gefragt« (Nelly Sachs), verbunden wußten.

In der prozessualen Anlage des Buches, in dem Hiob im Gespräch mit seinen drei Freunden (S. 15 Mitte ist wesentlich von zwei Freunden die Rede) immer unverhüllter Gott zum Prozeß herausfordert, kommt der

Schrei des unschuldig Leidenden zu Gehör. Den Freunden, die Gott rechtfertigen und das Böse erklären zu können meinen und sich schließlich zur moralisierenden Zurechtweisung, ja Verdächtigung Hiobs vorwagen, hält Hiob immer leidenschaftlicher die Verborgenheit Gottes, der doch in allem Geschehen da ist, entgegen. Er weigert die »entwürdigende Preisgabe der Freiheit des Menschen zum Widerspruch« (S. 23). Dabei verschließt »diese wachsende Angst vor Gott Hiob nicht die Augen vor dem Geheimnis seiner Schöpfung« (S. 24), wie aus dem Stauen vor Gottes Weisheit, die wie in Prov 8 (so ist S. 25 statt Weish 8 zu lesen) auch nach Hiob 28 die Welt durchwaltet, zu entnehmen ist. Aber das »Warum«, das Hiob mit Jesus und seinem Schrei am Kreuz (Ps 22, 2) verbindet, durchhallt alle Worte Hiobs, der dann doch nach Hi 31 »Gott stolz und unbeugsam zu einer Antwort herausfordert« (S. 26).

Dann aber stellt sich Gott der Frage und erscheint nach Hi 38 ff. zur Antwort – einer überraschenden Antwort, die Hiob in einer Überfülle von Gegenfragen vor das Geheimnis der Welterschöpfung und ihrer verborgenen Weisheit stellt. In alledem ist nicht nur die Reaktion des Übermächtigen zu sehen. »Gott schreit... mit seinen Gegenfragen Hiob nicht nieder, sondern er begegnet ihm und hält dem Anklagenden das Geheimnis der Schöpfung vor Augen. Gottes Bund mit der sprachlosen Welt gehört zum Wunderbarsten, was er, der Allherr, entworfen und gebildet hat. Wer den Sinn dafür verliert, vergißt die Urbeziehungen der geschaffenen Welt, ihre trotz aller Katastrophen sich rätselvoll durchhaltende Verlässlichkeit, welche die bleibende und unaufhebbare Voraussetzung für die menschliche Geschichte in allen ihren Epochen ist« (S. 31 f.). Die von Hiob gestellten Fragen sind mit alledem nicht beantwortet. Aber »Gott ist Hiob wieder nahegekommen, das ist alles, und es genügt« (S. 32). Diesem Gott ergibt sich Hiob und dieser Gott stellt sich vor seinen Knecht Hiob gegen dessen Freunde, die so viel frömmere zu reden schienen.

Der Verfasser dieser knappen Skizzierung des Hiobprozesses formuliert abschließend, was er aus diesem Buch zur Sache des Glaubens gesagt hört. »Hiobs Auflehnung und Klage rücken Glaube und Unglaube einander näher, insofern Freiheit und Wahrhaftigkeit und nicht Unterwerfung und Hörigkeit heute für beide ausschlaggebend sind« (S. 33 f.). Camus erinnert daran, daß »Empörung und Abfall urmenschliche Möglichkeiten sind, die gerade die Bibel ernst nimmt« (S. 34). Christlicher Glaube hat das erneut zur Kenntnis zu nehmen und von da aus auch zum Atheismus der Gegenwart ein neues Verhältnis zu gewinnen. »Wo immer sich die Frommen nach dem Muster der Freunde Hiobs allzu rasch auf Demut und Gehorsam berufen, ist zu vermuten, daß sie nur aus Angst und Unvermögen, im letzten also aus Glaubensschwäche so sprechen« (S. 35). »Jeglicher Trost, der auf Kosten der menschlichen Wahrhaftigkeit geht, ist zu verachten« (S. 36 f.). »Hiob ist ein großes Vorbild für den kritischen Abbau jeder Form von Religion und Theologie, die aus Umzäunungen und Verboten besteht und deshalb immer auch eine Pflanzstätte von Angst, Unfreiheit und Unterdrückung ist« (S. 37). Damit will nicht das trügerische Phantom eines angstlosen Glaubens verfochten werden. Hiob »steht ganz zur unaufhebbaren Verwundbarkeit des Menschen« (S. 37), zur Kreatürlichkeit des Menschen. Nur auf diesem Wege kann es zum »Umschlag von der Trostlosigkeit in jene un-erhörte Gewißheit kommen...

die wir mit Hiob angesichts des überall waltenden Geistes des Schöpfers und kraft jenes unauslöschlichen Lichts, von dem auch die Revolte lebt, erfahren und zur Sprache bringen können« (S. 37). »Schließlich ist die entscheidende Frage nicht, ob wir im Zeitalter der »Gottesfinsternis« leben, sondern die vorläufigere, ob wir bereit sind, auf die Verheißung zu hoffen, die in den Wurzeln unseres Fragens selber steckt« (S. 38). Mit zwei Belegen aus dem Munde Ernst Blochs und Kafkas beleuchtet der Verfasser abschließend, was er von Hiob her hört.

Der knappe Bericht sucht etwas von der Fülle an Frage und dem Gedankenreichtum anzudeuten, welche das Hineinhorchen in das Hiobbuch beim Verfasser der kleinen Schrift entbunden hat. Der Leser kann nur mit Nachdruck ermuntert werden, selber nach dem Heft zu greifen und seinen Fragen voll standzuhalten.

Es möchte keine Minderung dieser Feststellungen sein, wenn der Hiobexegat darüber hinaus doch noch eine Frage anmeldet. Ist nicht das Bild des biblischen Hiob in Gefahr, leise verzeichnet zu werden, wenn Hiob so ausschließlich als der sich gegen Gott Auflehrende, als der »abtrünnige Gottesknecht« (S. 5) gesehen wird. In Hiobs rebellierendem Reden bricht mehr als einmal die in aller Rebellion nie verlassene Bindung an Gott, ja die Zuversicht, daß Gott sein Ja zu ihm sprechen werde, heraus. Der Verfasser zitiert selber jene berühmteste, durch Händels herrliche Vertonung vielleicht gefährlich verschönend abgeklärte Stelle Hi 19, 25: »Ich aber weiß: mein Löser lebt, steht als Letzter (Zürcherbibel: Vertreter, andere noch weitergehend: Bürge) überm Staub«. Man kann daneben auch auf jenes geradezu erschreckende Wort 16, 18–21 weisen: »O Erde, decke mein Blut nicht zu, mein Schreien finde keine Ruhestatt! Schon jetzt, siehe, lebt im Himmel mir ein Zeuge, mir ein Mitwisser in der Höhe. Es spotten meiner meine Freunde; zu Gott blickt tränend auf mein Auge, daß er Recht schaffe dem Manne gegen Gott, dem Menschen gegen seinen Freund« (Zürcherbibel). Gegen den ihm von seinen Freunden entgegengehaltenen Gott, den er nur als Fratze Gottes und Feind empfinden kann, klammert er sich an den Gott, der ihm Recht schaffen wird gegen jenen Teufelsgott. In diesem Lichte will es gesehen werden, wenn ihm nachher Gott erscheint. Darin wird nicht der Rebell und Abtrünnige zurückgerufen und durch den Hinweis auf Gottes Schöpfung als durch neue Beweisgründe zu Gott zurückbekehrt. Vielmehr erscheint ihm der Gott, für den er gegen die Freunde und deren platten Gott-Empirismus geeifert hat, als der nun allerdings auch alles rechtende Fragen weit übergreifende Herr, vor dem dann auch Hiobs Fragen verstummt. Es ist nicht das Fragen und Rebellieren allein schon die Menschenhaltung, die in ihrem Grunde den Ansatz zur Antwort in sich enthielte. Das Hiobbuch will nicht einfach das menschlich ehrliche, bedingungslos antiautoritäre Fragen des Rebellen preisen. Es zeigt einen Mann, der schon unter einer Verkündigung gestanden hat, von der er nicht lassen kann. Diese hat ihm den im Vergleich zum Gott der Freunde ungleich freieren, nicht in eine Ideologie menschlich nachrechenbarer Gerechtigkeit zu pressenden Gott als den Gott gezeigt, der als sein Schöpfer (14, 15), sein Rechtszeuge (16, 19), ja sein Bluträcher (19, 25, das hebräische Wort *go'el* enthält diesen Akzent und bezeichnet in der Rechtsprache auch den, der sich auf dem Wege der Blutrache für seinen gemordeten Verwandten einsetzt) für ihn da ist.

Christlicher Glaube wird dann wohl auch über dem Hiobbuch den nicht aus den Augen verlieren können, der in seinem Schrei: »Warum hast du mich verlassen?« nicht der Rebell und »abtrünnige Gottesknecht« war, sondern mit eben diesem Schrei zu dem rief, den er als »seinen Gott« wußte, so dunkel und unfäßlich in jener Stunde alles um ihn her war. »Mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen?« Weil Gott sich Hiob als sein Gott versprochen hatte, darum konnte Hiob, der diesen Gott als den Gott der vollen Wahrheit und den Grund aller Wirklichkeit kannte, ihm dieses sein »Warum?« in aller Leidenschaft zuschreiben. Nicht schon die Frage enthält Gott, sondern die Frage flammt in der rätselhaften Wirklichkeit des Leidens im Heute an der zuvor ergangenen Zusage des lebendigen Herrn auf – einer Zusage, die den Menschen, wo sie vom Lebendigen her gehört ist, freimacht zum vollen Geschrei des Fragens. Von da her müssen dann auch die fast übermenschlich verhaltenen Aussagen Hiobs in den Eingangskapiteln nicht als ein Fremdkörper im Hiobbuch empfunden, sondern als eine vom gleichen Grunde her ebenfalls mögliche Antwort verstanden werden. Walther Zimmerli, Göttingen

CLEMENS THOMA: Kirche aus Juden und Heiden. Biblische Informationen über das Verhältnis der Kirche zum Judentum. (Herder-Reihe »Konfrontationen«, Nr. 8.) Wien–Freiburg–Basel 1970. Verlag Herder. 200 Seiten.

KURT SCHUBERT: Die jüdischen Religionsparteien in neutestamentlicher Zeit. Stuttgarter Bibelstudien, hrsg. von H. Haag, R. Kilian, W. Pesch, Nr. 43. Stuttgart 1970. Verlag Katholisches Bibelwerk Stuttgart. 75 Seiten.

Man kann *Clemens Thoma* nur zustimmen, wenn er in der Einführung schreibt »Dem Frühlingserwachen der Kirche, das sich im Zweiten Vatikanischen Konzil manifestierte, folgte viel Rauhereif. Ein Vergleich zwischen dem Inhalt der Konzilserklärung über die christliche Haltung gegenüber den Juden (...) mit nachkonziliaren innerkirchlichen Praktiken und öffentlichen Anschauungen läßt uns diesen Tatbestand besonders deutlich spüren ... Viele Prediger predigen nun wieder über die verstockten Juden, obwohl das Konzil jede Form von Antisemitismus verurteilte. Katecheten warnen die Kinder vor dem schlechten Beispiel der Juden, die den Herrn Jesus gekreuzigt haben, obwohl das Konzil das Judentum als Verheißungsträger anerkannte und obwohl diese pauschale Sündenbock-Theorie geschichtlich und religionspädagogisch mehr als fragwürdig ist. Das wohl beunruhigendste Phänomen ist jedoch eine stationär verbreitete Unkenntnis des biblischen und nachbiblischen Judentums sowie der tatsächlichen jüdisch-christlichen Gemeinsamkeiten und Gegensätze« (S. 15-16).

Der Verfasser ergeht sich aber nun nicht in langen Klagen oder gar Anklagen: er sieht in der genannten Situation eine Aufgabenstellung, der er sich mit Energie und Umsicht widmet. Dabei weiß er sehr wohl um die Kompliziertheit der Sachverhalte. Als Handreichung für Unterricht und Predigt bietet diese Publikation »Informationsmaterial« in einem sehr guten Sinn. Reichhaltigkeit, Klarheit, Prägnanz und Kürze des Gebotenen stehen im Verein mit einer eingängigen Einfachheit der Darlegung (vgl. o. S. 42 ff.).

Das kleine Buch von *Kurt Schubert* liefert in der für die Arbeiten des Verfassers kennzeichnenden Weise die schürfende Darstellung der »jüdischen Religionsparteien« zur Zeit des Neuen Testaments. Auch hier ist – unter Einrech-

nung wissenschaftlich exakter Belegführung – die Übersichtlichkeit und Klarheit der Darlegung besonders hervorzuheben, welche es auch dem interessierten Leser weiterer Kreise erlaubt, fachgemäße Einsichten zu gewinnen. – Für die praktische Arbeit des Lehrers und Verkündigers lassen sich übrigens die beiden Veröffentlichungen in bester Weise ergänzend handhaben. O. K.

HARTWIG THYEN: Studien zur Sündenvergebung im Neuen Testament und seinen alttestamentlichen und jüdischen Voraussetzungen (FRLANT 96). Göttingen 1970. Verlag Vandenhoeck & Ruprecht. 281 Seiten.

Die Heidelberger Habilitationsschrift behandelt als »Voraussetzungen« (Kap. 1) von Johannaufste und christlicher Taufe (Kap. 2), die in ihrer Geschichte eng verbunden erscheinen, Sünde und Verggebung im AT, im nachbiblischen Judentum Palästinas, in der Qumrangemeinde und im hellenistischen Judentum. Die Begründung der Sündenvergebung im Tode Jesu wird anhand von 1 Kor 15, 3–5; Mk 10, 45; 14, 24; 1 Kor 11, 25; Röm 3, 24–26 und 2 Kor 5 erörtert; ein gewichtiger Paragraph ist »Glaube und Taufe nach Röm 6« gewidmet. Das 3. Kapitel behandelt die »Schlüsselgewalt« als eschatologische Dimension des Kerygma anhand von Mk 8, 27–9, 1 parr; Mt 18, 18; Jo 20, 19–23, und sucht den Ursprung des Wortes vom »Binden« und »Lösen« zu klären. Im Vorwort spricht der Verfasser aus, in welchem Dienst solche Studien (deren nähere Erörterung wir der wissenschaftlichen Diskussion überlassen müssen) dienlich sein sollten, nämlich »den Zynismus der Rede vom Menschen als dem unverbesserlichen Sünder und von der Welt als der nichtrestituierbar gefallenen Schöpfung, in der Kriege und Aufstände zur Tagesordnung gehören, als das zu durchschauen, was er tatsächlich ist: Eine Rationalisierung im Dienste einer bestimmten Interessenlogik«. R. P.

DAN OTTO VIA: Die Gleichnisse Jesu. Ihre literarische und existentielle Dimension. Mit einem Nachwort von Erhardt Güttgemanns (Beiträge zur evangelischen Theologie 57). München 1970. Verlag Chr. Kaiser. 217 Seiten.

Der Bonner Privatdozent E. Güttgemanns, der erst kürzlich mit seiner Abhandlung »Offene Fragen zur Formgeschichte des Evangeliums« eine neue Diskussion exegetischer Grundlagenproblematik angeregt hat, stellt mit der Übersetzung (aus dem Amerikanischen) des angezeigten Buches ein Beispiel für den interpretatorischen (und damit auch theologischen) Fortschritt vor, den eine entschlossene interdisziplinäre Verknüpfung der biblischen Exegese mit der Hermeneutik, der Linguistik und der allgemeinen Sprachwissenschaft verheißt. Dan Otto Via behandelt die Parabeln Jesu als ästhetische Gebilde und erschließt sie nicht nur mittels historisch-literarischer, sondern auch mittels existential-literarischer und existential-theologischer Analyse. Was in den abschließenden Abschnitten zum mittels solcher Interpretation gelingenden Verständnis Jesu und seiner Auferstehung gesagt ist, bedarf ebenso der Aufmerksamkeit der heutigen Theologie wie die ausführliche literaturwissenschaftliche und hermeneutische Diskussion des ersten Teils des Buches. R. P.

ANTON VÖGTLE: Das Neue Testament und die Zukunft des Kosmos. (Reihe: Kommentare und Beiträge zum Alten und Neuen Testament). Düsseldorf 1970. Patmos-Verlag. 259 Seiten.

Zeiten aufsehenerregenden Fortschritts sind ähnlich den Zeiten außerordentlicher Bedrängnis auch »religiöse«

Spannungszeiten: im einen wie im anderen Fall werden besonders geeignet erscheinende Texte, vorab solche aus »Offenbarungs-Religionen«, herangezogen, um Menschen, welche selbst an der Zukunft interessiert sind oder die diesbezüglichen Interessen anderer in irgendeiner Weise wahrnehmen zu können oder zu müssen meinen, Dienste verschiedenster Art zu leisten. Selbstverständlich gibt es die unterschiedlichsten Ebenen, auf denen solche Offenbarungs-Texte aufgegriffen und verhandelt werden. Waren es früher meist Theologen, noch mehr aber wohl Volks-Prediger, welche derlei Texte aufgriffen und in der entsprechenden Weise zu aktualisieren sich bemühten, so hat sich dieses Blatt gewendet. Die kirchliche Verkündigung ist bedeutend zurückhaltender geworden, teilweise gezwungenermaßen, teilweise davon unabhängig aus eigener besserer Einsicht. Erstaunlicherweise erstehen heute Interpreten aus anderen Lagern: nicht selten greifen Leute, welche an der öffentlichen Meinungsbildung nicht unwesentlich beteiligt sind, gleichsam zu einer Art Selbsthilfe. Und darüber hinaus gibt es eine nicht geringe Anzahl von Publikationen, in welchen Naturwissenschaftler und Techniker sich mit Fragen dieser Art beschäftigen. Man fühlt sich manchmal fast in eine recht eigenartige Situation versetzt: waren es gestern (in einem keineswegs fernen Gestern!) noch Theologen, welche über naturwissenschaftliche Forschung allein aus ihrem Blickwinkel und unter alleiniger Maßgabe ihrer Zielsetzung urteilen zu können meinten, so fechten jetzt Männer anderer Disziplinen mit theologischen Sätzen, Einsichten, Texten, Überlieferungen und Anschauungen, wobei die Verschätzungen denen ihrer »Vorgänger« oft recht ähnlich zu sein scheinen. – Angesichts solcher sich in die Kehrseiten überstürzender Entwicklungen kann man eigentlich erst recht ermessen, welche Hilfe das kritisch-abgewogene, theologisch ebenso umsichtige wie scharfsinnige Durchdenken aller Zusammenhänge neutestamentlicher Texte, welche in den oben skizzierten Bereich hineinwirken, seitens eines Fachmannes höchsten Ranges bedeuten kann. Will man den Ertrag dieses in anspruchsvollster Wissenschaftlichkeit sich anbietenden Werkes für ein breiteres Leserpublikum mit möglichst einfachen Worten skizzieren, so kann man sagen: es zeigt unwiderlegbar auf, daß das Neue Testament weder selbst kosmologische Spekulationen ausführt, noch solche lehrt, noch zu einem derartigen Denken ermutigt oder gar ermächtigt; vielmehr richtet sich Gottes Heilsangebot und -anspruch auf den Menschen aus, und der Mensch wird in jeder Hinsicht in diese seine ureigenste Verantwortung gerufen – und aus ihr nicht mehr entlassen. Was sich also auf den ersten Blick vielleicht wie eine Spekulation über die Menschenwelt hinaus ansehen mag, das entpuppt sich unter der überlegenen Einsichtsvermittlung durch den Fachmann als ein Verwiesensein des Menschen an Gottes Heilsansage, die in der Welt des Menschen Wirklichkeit werden will und soll.

O. K.

EMIL WACHTER: Genesis – Das Gesicht der Urväter. In 101 Lithographien und vier mehrfarbigen Aquarellen. Einführung von Walter Zimmerli. Normalausgabe in Buchform. Freiburg i. Br. 1970. Verlag Herder. 189 Seiten. Unser unmittelbar menschliches Verhältnis zur Bibel ist durch die Theologen der Entmythologisierung und der existenzialen Interpretation, welchen die Todeserklärer Gottes auf dem Fuße folgten, arg in Mitleidenschaft gezogen worden. Nicht, daß diese Versuche, den Wahrheits-

anspruch der Schrift durch kritisches Fragen hindurch zu erläutern, abzulehnen wären! Im Gegenteil: es wäre schlecht um den Glauben bestellt, wenn er dies nicht vertrüge. Aber es bleibt doch dabei, daß die großartige Lebhaftigkeit der biblischen Texte durch die moderne Theologie ausgehöhlt wurde. Die Idee, das Gesicht der Urväter, von denen die Genesis spricht, bildlich zu vergegenwärtigen, ist deshalb nicht so verwegen, wie es auf den ersten Blick scheinen mag. Der 1921 in Neuburgweiler/ Baden geborene und heute als freier Künstler in Karlsruhe schaffende Graphiker und Maler Emil Wachter hat sich dem biblischen Text in einem jahrzehntelangen Umgang gestellt und sich das Gehörte durch mehrere Reisen in das Land der Väter einbilden lassen.

Das Ergebnis dieses künstlerischen Vorgangs ist nun in 101 Lithographien in einem hervorragend gedruckten Band bei Herder erschienen. Schon die ersten Bilder aus der Paradiesesgeschichte vermitteln etwas von der Ausgangsbedingung biblischen Menschentums, nämlich vom Angerufensein der sprachbegabten Kreatur durch den Schöpfer der Welt und den Herrn der Geschichte. Wachter gelingt es, uns die Hauptgestalten der biblischen Urgeschichte erschreckend nahezubringen. Der Betrachter erfährt, inwiefern Gottes Wort in Fleisch und Staub des menschlichen Daseins eingeschrieben wird und aus ihm heraus – fern von aller Abstraktion – wirkt und Entscheidungen herbeiführt. Nichts Lehrhaftes wird sichtbar, denn der Bildraum wird jeweils durch ein Gesicht bestimmt – Adam, Eva, Kain und Abel, Abraham, Rahel, Sarah – das ein Geschick verkörpert und eine unverwechselbare Stimme hat, aus deren Vielfalt sich der Weg der Geschlechter vor Gott herausbildet. Wachter hat dafür einen ganz eigenen Zeichenstil geschaffen, durch den Segen und Fluch des Uraltlebendigen gegenwärtig ist. Die Konzentration, nicht das »Ausmalen« ist maßgebend. Die Einbildungskraft ist mehr in den Geheimnissen des Dunkels am Werk als in der Helle übersichtlicher Klarheit. Da und dort wird man in der Strichführung an das lithographische Werk von Kokoschka erinnert. Beziehungen zu überlieferten Bibelillustrationen wüßten wir sonst nicht anzugeben.

Der bekannte Alttestamentler Prof. Zimmerli, Göttingen, hat für diesen Band einführende Gedanken über den Zusammenhang zwischen Genesis und Menschengeschichte geschrieben. Sie machen deutlich, wie tief und unauflöslich Schöpfung und Geschichte zusammengehören. Urväter und Patriarchen bezeugen, daß Gottes Treue dem Menschengeschlecht nicht entzogen wird. Das vorliegende Werk ist im Ganzen auch als eine Einübung in die anhebende Geschichte dieser mächtigen Verheißung zu »lesen«.

Walter Strolz

HEINZ-DIETRICH WENDLAND: Ethik des Neuen Testaments. Eine Einführung (NTD Ergänzungsreihe 4): Grundrisse zum NT, hg. v. G. Friedrich. Göttingen 1970. Verlag Vandenhoeck & Ruprecht. 134 Seiten.

Die Einführung in Hauptfragen und historisch bedeutsame Haupttypen der neutestamentlichen Ethik behandelt nach einer einleitenden Klärung des Begriffs Ethik in sieben Kapiteln: Jesu Verkündigung der anbrechenden Gottesherrschaft als eschatologische Ethik (I), neue Formen und Formeln der Ethik in der Urgemeinde (II), das Christus-Heilsgeschehen als Grund und Ziel der Ethik bei Paulus (III), die Ethik der deuteropaulinischen Schriften (IV), die Tat-Gerechtigkeit der guten Werke

bei Jakobus (V), die Bruderliebe als der Schritt vom Tode zum Leben im johanneischen Schrifttum (VI) und den Ruf zur zweiten Umkehr in der Johannesapokalypse (VII); der Schluß gilt einem Versuch zur Einheit der neutestamentlichen Ethik. Ein knappes Literaturverzeichnis und für die Benutzung des Studienbuches wichtige Sach- und Stellenregister schließen den Band ab. Das Lehrbuch dürfte in der gegenwärtig durch ethische Unsicherheit gekennzeichneten Situation gewiß viele aufmerksame Leser finden. Die gegenwärtig-wirklichkeitsnahe Sprache vieler Partien des Buches wird die Lektüre erleichtern. Das jüdische Erbe neutestamentlicher Ethik wird vom Autor vielfältig gewürdigt.

R. P.

HANS WALTER WOLFF: Theologische Existenz heute. Die Botschaft des Buches Joel. (Neue Folge Nr. 109). München 1969. Kaiser-Verlag. 47 Seiten.

Wir bedauern, daß infolge Erkrankung des Rezensenten eine Besprechung erst im folgenden Heft des FR erfolgen kann. – (Vgl. von demselben Verf. Die Stunde des Amos: FR XXI/1969. S. 105). [Red. d. FR.]

ALEXANDER ALTMANN: Moses Mendelssohns Frühschriften zur Metaphysik. Tübingen 1969, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck). 396 Seiten

Der Verf. unternimmt in diesem Band eine eingehende Untersuchung der metaphysischen Frühschriften Moses Mendelssohns. Hierbei handelt es sich um die in dem Zeitraum von 1755–1764 veröffentlichten Werke. Die Absicht der vorliegenden Untersuchung sieht A. Altmann darin, Mendelssohns metaphysisches Denken in seiner Subtilität zu verfolgen und in seiner souveränen Handhabung und Weiterentwicklung aufklärerische Motive neu zu erschließen. Die Beschränkung auf die Frühschriften erscheint gerechtfertigt, da Mendelssohns spätere philosophische Werke kaum grundsätzlich Neues bringen. »Dieses Buch ist für alle geschrieben, die den Zugang zur Aufklärung des achtzehnten Jahrhunderts und seiner Humanität als wertvoll und in gewisser Weise heilsam empfinden.«

Von den zahlreichen in diesem Buch abgehandelten Themen aus Mendelssohns Schriften, etwa: Leibniz und Spinoza, Wahrscheinlichkeit und Gewißheit, Hume und die Gültigkeit der Induktionsschlüsse, die Determiniertheit der Handlungen, Evidenz in der Mathematik und in der Metaphysik, Evidenz in der natürlichen Theologie, Evidenz in der Sittenlehre u. a., erwähnen wir aus dem letztgenannten Abschnitt besonders das Thema »das theologische Prinzip der Moral«. Hier behandelt A. Altmann die Frage, warum Mendelssohn – anders als Wolff und Baumgarten – die Güte Gottes statt seiner Ehre als Endzweck der Schöpfung erklärte. Damit unternahm er einen Vorstoß gegen den theologischen Rationalismus des 18. Jahrhunderts. Altmann verdeutlicht, daß Mendelssohn hier von der jüdischen Philosophie des Mittelalters beeinflusst wurde. Das biblische Motiv von der Güte Gottes verschwisterte sich mit einem Plato entnommenen Gedanken. »Warum formte der Schöpfer die Welt?« fragt Plato im Timaeus, und er antwortet: »Er war gut, daher nicht eifersüchtig, und da er von Eifersucht (oder Neid) frei war, begehrte er, daß alle Dinge ihm gleich seien.« Dieser platonische Gedanke setzte sich, teilweise in neuplatonischen Formulierungen, in den jüdischen Er-

örterungen des Zwecks der Weltschöpfung immer stärker durch. Er findet sich u. a. bei Saadja und Isaak Israeli. Auch in Salomon ibn Gabirols »Königskrone« ist dieser Gedanke ausgedrückt: »Wer vergilt Deine Liebe, daß du dem Körper die Seele verleihest, die Leben ihm gewähre, den rechten Pfad ihn lehre, jedes Leid ihm abwehre?« Mendelssohns eindeutige Bevorzugung der Güte Gottes vor der Ehre Gottes als letzten Zweck der Schöpfung ist also eine Reaktion auf die herrschende christlich-theologische Lehre sowie ein Anknüpfen an die jüdische Tradition. Hier finden sich dann Bausteine für sein späteres Werk »Jerusalem« (1783). Das vorliegende Buch von Altmann ist für die Mendelssohn-Forschung grundlegend.

E.L. Ehrlich

LEO BAECK: Mahut ha-Jahadut. Jesodot wä-Ämunot. Mit einer Einleitung von Akiba E. Simon. Übersetzung aus dem Deutschen: Lea Sagagis.¹ Jerusalem 1968. Verlag des Mosad Bialik und des Leo Baeck-Instituts. LIV, 150 Seiten.

Leo Baecks Buch »Das Wesen des Judentums«² erschien 1905 zu einer Zeit, da das deutschsprachige Judentum für Gesamt-Israel noch zentrale Bedeutung besaß. Inzwischen ist dieses Zentrum niedergegangen und an seiner Stelle erstand neben Nordamerika auch Israel wieder als jüdischer Brennpunkt. Der katastrophale Geschichtsverlauf setzte eine scharfe Zäsur und erschwerte in mancher Hinsicht den Übergang der im deutschen Judentum geformten Traditionen nach Israel. Aus der veränderten Situation kamen auch andere Fragestellungen. Und doch wäre der Versuch, ganz von der geschichtlichen Kontinuität absehen und mit dem Vorhergegangenen brechen zu wollen, von Schaden.

Das Buch von Leo Baeck ist jetzt in hebräischer Übersetzung erschienen. Ernst Simon schrieb dafür eine Einleitung, in der er Leo Baecks Lebens- und Bildungsgang aus seiner Zeit darstellte und dessen Werk vorstellte: seine Erstlingsarbeit über Spinoza, die Arbeit über Rabbi Levi ben Abraham und dann seine Verteidigung des Judentums gegenüber Adolf Harnacks Angriff. Ausführlich wird der von Harnack hochgeschätzte Marcion behandelt: mit seiner Zweigötterlehre und dem ersten neutestamentlichen Kanon; er wird seinem Lehrer Paulus und seinen Zeitgenossen Akiba und Aquila gegenübergestellt. Interessant ist Ernst Simons These, der von Marcion angestrebte völlige Abbruch der Beziehungen zwischen dem alten und dem neuen Glauben wäre wohl für Synagoge und Kirche besser gewesen als die Halbheiten, in denen die katholische Kirche stecken blieb. Adolf Harnack, Bestreiter der Geltung des »Alten Testaments« für Christen, ohne selber Antisemit zu sein, wollte dann diese auch in der Reformation wieder versäumte Trennung nachholen und durchführen.

Zurückhaltend kritisierte Ernst Simon das epochale Werk Leo Baecks. Wer nach Wesen frage, greife das heraus, was ihm gefällt. Auch Leo Baeck habe apologetisch vereinfacht. Judentum läßt sich wohl kaum definieren; sein Wesentliches ist die Halacha, näherbestimmt durch die nicht verbindliche Aggada. Später entdeckte Leo Baeck neben dem in besonderer Weise für Israel gültigen Gebot

¹ Entnommen aus »Emuna-Horizonte« (V/5). S. 352. Mit freundlicher Erlaubnis seiner Schriftleitung.

² Vgl. Besprechung zur 6. Aufl. in: FR XIII, 1960/61. S. 86 f.

auch das Geheimnis, das gleichermaßen der ganzen Menschheit gilt. Auch dem Zionismus gegenüber war er aufgeschlossen. Und er lernte ihn noch positiver werten, nachdem er im ersten Krieg das Ostjudentum kennenzulernen Gelegenheit hatte. Leo Baeck war Militärrabbiner und gemäßigter, aber durchaus kritischer Patriot. Früh schon erkannte er die von den Nazis ausgehende Gefahr. Aber in der Zeit der Verfolgung lehnte er Asylangebote ab und ging mit seiner Gemeinde ins Lager, wo er stets kulturell tätig war. Die gelegentlich lautgewordene Kritik an Leo Baecks Verhalten dort wies Ernst Simon zurück, hob sein Ausharren hervor und seinen Rat gegen Racheakte. Leo Baeck bewährte die Freiheit inmitten der Knechtschaft: »Dieses Volk«³ entstand, eine Historiosophie der (nunmehr) vier Jahrtausende jüdischer Geschichte. In diesen »Privatgesprächen mit Gott« sah Leo Baeck Israel nicht mehr statisch, sondern in organischer Entwicklung in seiner geschichtlichen Funktion. Das war eine Konsequenz seiner eigenen Geschichtserfahrung: er war Repräsentant dieser Gemeinde geworden und stand in Verbindung zu Kreisen der Widerstandsbewegung.

Was hier Abschluß und Höhepunkt war, das könnte jetzt ein Anfang werden, wenn in Israel wieder gefragt wird, wie dort Judentum erneuert werden kann und soll. Zwar ist die Verbindung zwischen Juden-Israelis und Deutschen gestört und weithin zerstört. Und Juden können nicht rasch und leicht vergessen: manchen Juden gilt Deutschland noch als Inbegriff des Bösen, andere erinnern sich auch des Guten; manche haben sich ganz entfremdet, andere persönlichen Groll bewahrt. Aber eine Hilfe kommt weder aus der Flucht in eine ferne Vergangenheit noch aus blindem Verharren in der Gegenwart, sondern nur aus einem Neuanfang für die Zukunft. Wiedergutmachung und vor allem ein offenes partnerschaftliches Gespräch sind Voraussetzungen für ein neues Begegnen, in dem der Bruch (wie er sich seit Beginn der christlichen Kirche bis zum »wissenschaftlichen« und praktischen Antisemitismus hinzieht) wieder geheilt werden kann. Leo Baeck wollte zu dieser Heilung helfen; und eines seiner wichtigsten Bücher vermag dies auch, wenn es hebräische Leser, das sind doch wohl vor allem jüngere Menschen, in Israel anspricht.

Im Nachwort wird Rechenschaft über die Übersetzungsmethode gegeben. Reihenfolge und Sinn sollten unverändert bleiben. Dennoch wurde der Text um etwa ein Viertel gekürzt, wohl ohne Schaden an Stellen, wo Leo Baeck allzu sehr in den Predigtstil verfallen war und sich leicht variierend wiederholt hatte. Schwerer wiegt, wenn Gedanken ausgelassen worden sind, weil sie (wie etwa Hegels Vorstellung von Thesis und Antithesis, die sich in der Synthesis finden) als zu assoziationsreich erschienen. Aber trotz dieser Mängel (die vielleicht auch darauf zurückzuführen sind, daß verschiedene Übersetzer am Werke waren, was gelegentliche Unausgeglichenheiten noch spüren lassen) hat das Buch eine wichtige geschichtliche Bedeutung als Brücke zwischen den beiden Welten, die an Tragfähigkeit gewinnt durch die Einführung mit ihren vielen Details (wie sie so nur Ernst Simon beitragen konnte) und durch den weiten Rahmen und die große Linie, in die Leo Baecks Werk dadurch gestellt worden ist.

Reinhold Mayer

MEIR BEN-HORIN: *Common Faith-Uncommon People. Essays in Reconstructionist Judaism.* New York 1970. Reconstructionist Press. 245 Seiten.

Es ist vielen unbekannt, daß das moderne Judentum zahlreiche Spielarten religiösen Lebens und Erlebens besitzt. Diese sind am deutlichsten in den USA sichtbar, wo es die drei großen Gruppen (mit ihren verschiedenen Schattierungen) gibt: Die Orthodoxen (unter ihnen in der jüngeren Generation viele aufgeschlossene Menschen, die »modern Orthodox«), die Konservativen (unter ihnen Gruppen, die stark zur Orthodoxie neigen, andere, welche das ursprünglich liberalere Element weiter betonen), schließlich die Reform-Bewegung, ebenfalls nicht einheitlich und entsprechend den Wünschen und Bedürfnissen der einzelnen Synagogengemeinden unterschieden. Neben diesen drei großen Bewegungen besteht jedoch eine vierte, die von Mordecai M. Kaplan begründete Richtung der Reconstructionists. Sein Ruf lautete: Das Judentum ist eine Zivilisation, und es gelte den kritischen Verstand zu benutzen, die modernen wissenschaftlichen Anschauungen sich anzueignen, um dazu beizutragen, daß das jüdische Volk überlebe. Der Ton liegt hier auf der Existenz des jüdischen Volkes, die durch wissenschaftliches Denken gesichert werden soll, nicht durch das Festhalten an etwas, zu dem der Intellekt keine geistige Beziehung mehr haben kann. In einer Zeit, in der Menschen versuchen, durch Drogen Zugang zum »Unendlichen« zu bekommen, ist der Ruf der Reconstructionisten nach redlicher Klarheit vielleicht ganz sinnvoll. Dr. Ben Horin, Prof. für Erziehung an der Dropsie University, Philadelphia, Pa., bietet uns eine ausgezeichnete Einführung in das Denken seiner Bewegung. Das folgende Zitat mag das Bestreben kennzeichnen: »... There is the need for a thoroughgoing rethinking of Jewish faiths in terms of the scientific method... We need a new conception of the divine to replace the medieval notions...« (S. 9). Mancher, der das liest, wird meinen, wir hätten hier jüdische Dorothee Sölle's vor uns. So einfach ist die Sache aber nicht, denn die Rekonstruktionisten sind sehr volksbewußt, jüdische Erziehung, Zionismus, spielen dabei eine Rolle. Wozu nun »erzogen« werden soll, zeigt der Verf. im 2. Teile seines Buches. M. M. Kaplan stellte als Richtlinien für jüdische Erziehung die folgenden auf: 1. Geistige Auswahl, 2. Glaube, 3. Hoffnung, 4. Geduld, 5. Demut, 6. Innere Freiheit, 7. Dankbarkeit, 8. Gerechtigkeit, 9. Liebe, die schöpferisch ist. Die jüdische Religion sollte uns jene Werte nahebringen, die uns dazu befähigen, unsere Möglichkeiten für unser eigenes Heil und für das unserer Mitbürger zu nutzen. Diese Werte mögen aus der langen jüdischen Tradition entnommen werden. In einem letzten Kapitel behandelt der Verfasser die geistige Dimension des Zionismus, der mehr als ein nationales Phänomen ist. Zweifellos ist dieses Buch gut geeignet, einen Eindruck von einer jüdischen Bewegung zu vermitteln, die außerhalb Nordamerikas wenig bekannt ist, und nicht ohne Verdienste kritische Fragen an den modernen Juden stellt.

E. L. Ehrlich

MARTIN BUBER: *Des Baal-Schem-Tow Unterweisung im Umgang mit Gott.* Köln 1970. Verlag Jakob Hegner. 117 Seiten.

Dieses Büchlein, das in der von Lambert Schneider und Peter Bachem bei Hegner herausgegebenen Reihe »Hegner-Bücherei« in der Abteilung »Texte der nichtchristlichen Religionen« erscheint, ist außerordentlich geeignet,

³ Vgl. FR VIII (1955/56), 29/32, S. 61 f.; 2. Teil: IX (1956/57), 33/36, S. 57 ff.

zur Schließung einer sehr empfindlichen Lücke beizutragen, welche immer noch ein konkretes Verstehenlernen jüdischer Religiosität seitens des Christen erschwert. »Der Rabbi Israel ben Elieser, genannt Baal-Schem-Tow, ist eine bedeutende Gestalt in der Geistesgeschichte des Judentums und eine Zentralfigur in der Religionsgeschichte des 18. Jahrhunderts, der große Gegenspieler Zinzendorfs. Er war der Führer der mächtigen »Chassidut« genannten Bewegung. (Das Wort bedeutet etwa: die Welt in Gott lieben.) Der Deutsche Zinzendorf entdeckte die reale Gegenseitigkeit, das »Gegenüberstehen«, in der Abgelöstheit des Gefühls wieder, der polnische Jude in der Einbezogenheit des ganzen Weltlebens.«

Diese dem Einband des Büchleins bzw. dessen Vorwort entnommene Charakterisierung trifft in Kürze, um was es grundsätzlich geht. Im übrigen haben wir ein kleines Lese- und Meditationsbuch vor uns, welches in die Hand genommen, gelesen und überdacht sein will. Die Texte sind für den, der jüdische Geistigkeit und geistliches Leben (soweit man diesen Begriff verdeutlichend anwenden kann) nicht bereits kennt, nicht immer ganz leicht zu verstehen. Deswegen sind die Erläuterungen (S. 104–117) eine dankbar empfundene Hilfe. – Eine weitere Bedeutung dürfte diesem Büchlein dadurch zukommen, daß es auch für eine neue, zukünftige Synthese im christlichen Raum, in welcher in absehbarer Zeit die gegenwärtig wenig glückliche Trennung von »Gottbezogenheit« und »Weltbezogenheit« (bzw. was man jeweils dafür hält!) aufgehoben werden muß, gangbare Wege des Glaubens-Denkens aufzuzeigen vermag. O. K.

MARTIN BUBER (gemeinsam mit FRANZ ROSEN-ZWEIG): Biblische Gestalten aus der Schrift. (Hegner-Bücherei, hrsg. von Lambert Schneider und Peter Bachem, Reihe: Texte der nichtchristlichen Religionen). Köln 1970. Verlag Jakob Hegner. 372 Seiten.

Das kleine Buch bietet eine Auswahl aus der großen, vierbändigen Ausgabe »Die Schrift«, verdeutscht von M. Buber gemeinsam mit F. Rosenzweig. Hier sind gleichsam »die schönsten Erzählungen aus dem Alten Testament« gesammelt und in der bekannten meisterhaften Sprachform dargeboten. Die Einführung sagt dazu: »Es sind Begebnisse, in denen das Menschliche eine besondere Rolle spielt. Hier kommt die Bibel als literarisches Kunstwerk zu Wort... Der Band umfaßt Geschichten, die sich, nicht zu lang und nicht zu kurz, entweder als zusammenhängendes Stück aus dem Zusammenhang des jeweiligen biblischen Buches lösen lassen oder ein ganzes biblisches Buch bilden...« (Rebekka und Isaak, Josef, Gideon, Samson, Samuel, David, Jonas, Job, Ruth, Daniel; die Berufungsgeschichte des Mose, das Handeln Gottes am Schilfmeer und am Sinai). – Man kann das kostbare Büchlein, das mit einer Auswahl aus M. Bubers Erläuterungen »Zur Verdeutschung der Schrift« schließt, nur nachdrücklichst empfehlen. O. K.

HANNA DEMETZ: Ein Haus in Böhmen. Berlin 1970, Ullstein Verlag. 206 Seiten.

Wir haben in den letzten beiden Jahrzehnten nicht wenige Bücher über die NS-Verfolgungszeit gelesen, Dokumentarwerke, Erlebnisberichte, Erzählungen und Romane. Das Buch von Hanna Demetz stellt eine Mischung von all dem dar, und erstaunlicherweise ist dank der Gestaltungskraft der Autorin dieser weitgehend selbstbiographische

Roman gelungen. Hanna Demetz vermag die damalige Stimmung einzufangen, die Situation zu erhellen, die Gefühle der Menschen verständlich zu machen. Sie ist die Tochter eines Deutschen und einer böhmischen Jüdin. Alles, was nun ein solcher sogenannter »Mischling«, um in der Sprache der Un-Menschen zu reden, damals erfuhr und erlitt, beschreibt die Verfasserin: Das Ausgestoßensein, die Gemeinheit nicht nur des abstrakten Systems sondern der konkreten Menschen, mit denen man täglich zu tun hat. Aber der Alltag bestand ja nun nicht nur aus Demütigungen, sondern es gab auch kleine Freuden, menschliche Begegnungen, Anstand und Freundschaften. Der Wert dieses Buches liegt nun gerade darin, daß es der Verfasserin gelungen ist, absolut fair zu sein, ohne die Verbrechen zu verschleiern, zu vertuschen oder deren Darstellung als peripher beiseitezuschieben. Das Gegenteil ist wahr: Die den darstellenden Worten sich entziehende Verfolgung wird am Schicksal einer Reihe von Menschen zu beschreiben versucht und deutlich: dennoch aber treten uns Menschen entgegen, die diesen Teufelskreis durchbrechen: Tapferkeit, Treue waren nicht völlig erloschen. Auch für die Erkenntnis der Juden Böhmens ist das Buch recht instruktiv: Was uns als Juden in diesem Buch entgegentritt, sind weitgehend assimilierte und entjudaisierte Personen, die nur noch durch Emotionen, Pietät und Schicksalsgemeinschaft dazu gehörten. Da die Verfasserin einen (sudeten)deutschen Vater hatte, wird auch die Problematik Deutsche/Tschechen zur Sprache gebracht: Dem grundständigen und zu seiner jüdischen Frau treu haltenden Vater steht dessen üble Familie gegenüber, die sich mit der Heirat mit einer Jüdin nie abgefunden hatte. Die Judenfeindschaft in den Sudetengebieten ist bekanntlich keine Erfindung des Landstreichers aus Braunau. Auch die Tschechen werden jedoch nicht idealisiert, sondern so geschildert wie sie waren: Die meisten hatten bekanntlich ihr widerständlerisches Heldentum erst drei Tage vor dem Einmarsch der Russen entdeckt, und der kämpferische Elan richtete sich dann meist gegen harmlose Deutsche, denn die vielen Verbrecher waren längst über alle Berge. Geblieben war bis in die letzten Tage, wer ein gutes Gewissen hatte. An diesen Menschen tobte sich dann eine Rache aus, die vorher nur selten aufzumucken wagte, als es noch lebensgefährlich war. So ist dieses Buch einfach wahr, und alle die, die nachträglich an ihren Mythen spinnen, werden daran kaum Freude haben. Wer aber wissen will, was wirklich geschah, muß dieses Buch lesen.

E. L. Ehrlich

BERNT ENGELMANN: Deutschland ohne Juden. Eine Bilanz¹. München 1970. Verlag Franz Schneekluth. 525 Seiten.

Das Phänomen der deutschen Juden ist etwas Einzigartiges gewesen: Im Lauf von wenig mehr als 120 Jahren hatten Juden und Deutsche auf allen Gebieten des Lebens ein Miteinander hergestellt, das freilich niemals ohne Spannungen war und dessen Harmonie von der allgemeinen Situation abhing. Befand sich Deutschland in irgendeiner Krise, war man rasch bereit, die Juden als Sündenböcke vorzuschieben, ein Vorgang, der ja auch sonst aus der jüdischen Geschichte bekannt ist: Im Mittelalter und in manchen Ländern auch noch später galten die Juden in Krisensituationen als Brunnenvergifter, Ritualmörder

¹ Eine Sendung des Norddeutschen Rundfunks vom 18. 9. 1970. Mit Zustimmung des Autors Dr. Ernst Ludwig Ehrlich hier wiedergegeben.

und Hostienschänder; und aus solchen angeblich begangenen Verbrechen sproßten »Wunder« hervor, mit denen man hoffte, einen Weg aus der Not zu finden, sie zu übertäuben. Aber darüber wollen wir heute nicht sprechen, sondern mehr über den positiven Aspekt dieses Miteinanders zwischen Deutschen und Juden, welches manchmal derart eng war, daß man sogar von deutschen Juden, jüdischen Deutschen, Deutschen jüdischer Konfession, von deutschen Staatsbürgern jüdischen Glaubens hatte reden können, und nicht wenige Deutsche und noch viel mehr Juden hatten das auch genau so empfunden. Sie waren und fühlten sich als Deutsche, nicht nach Deutschland eingewandert, sondern dort eingeboren, wie Gabriel Riesser, Vorkämpfer der Judenemanzipation im 19. Jahrhundert, einmal sagte. Dieses Verflochtensein ist nach der Katastrophe der Jahre 1933–1945 nicht mehr so leicht zu verstehen, wie ja überhaupt das deutsche Judentum aus politischen, historischen und soziologischen Gründen unterschieden ist von den heutigen großen Diasporajudentümen in USA, Frankreich und England, wobei in den beiden zuletzt erwähnten Ländern heute jeweils etwa soviel Juden leben wie früher im deutschen Reich.

Das deutsche Judentum, so sagten wir, ist ein einzigartiges Phänomen gewesen und selbst für den Historiker nicht leicht zu ergründen. Wie sehr diese Behauptung richtig ist, kann man aus diesem jüngst in München erschienenen Buch sehen: »Deutschland ohne Juden, eine Bilanz«. Auf 525 Seiten versucht ein sehr wohlmeinender Autor sich über die deutschen Juden auszulassen, wobei leider nicht viel mehr als ein Sammelsurium angelesener Bücher herauskommt, meist literarische Zufallsfunde. Über die deutschen Juden erfährt der Leser eigentlich nicht sehr viel, und was er erfährt, ist leider recht verschwommen.

Zunächst zum Titel: »Deutschland ohne Juden« ist falsch, denn es leben heute rund 30 000 jüdische Menschen in Deutschland. Der Autor will, ohne jeden Zweifel, den Juden Gerechtigkeit widerfahren lassen und den Deutschen zeigen, was sie durch die Verfolgung, Vertreibung und Ermordung ihrer jüdischen Mitbürger verloren haben. Gegen populäre Bücher dieser Art ist nichts einzuwenden, aber die Dinge müssen stimmen, ein Autor muß etwas von seinem Thema verstehen. Engelmann hat andere Bücher geschrieben, über die Krupps, über andere Millionäre und Manager. Das mag vielleicht leichter sein, als dieses äußerst komplizierte Gebilde des deutschen Judentums zu begreifen. Nehmen wir nur einige wenige Beispiele: Es ist historisch falsch, zu behaupten, Ballin und Walther Rathenau gehörten zu den »engsten Freunden« Kaiser Wilhelms II. Ballin hat Wilhelm II. beraten, wie dieser für andere Gebiete zahlreiche andere Experten besaß, und das Verhältnis zu Walter Rathenau war äußerst distanziert. Auf der gleichen Seite findet sich nun auch die folgende, leider für die Machart des Buches typische Behauptung: »Und schließlich hatte Wilhelm II. sogar einen »volljüdischen« Flügeladjutanten... Generalleutnant Walther von Mossner.« Hier nun stehen wir bei einem der peinlichsten Tendenzen des ganzen Buches. Nicht unähnlich dem französischen Autor Roger Peyrefitte, dem es durch spitzfindige philologische Rabulistik gelungen war, sogar General de Gaulle zu einem Individuum jüdischer Abstammung zu stilisieren, hat Bernt Engelmann die Sucht, Menschen, deren Vorfahren vielleicht irgendwann einmal von Juden abstammten, zu Juden zu erklären. Man kann aber als Juden nur die

bezeichnen, die sich selbst in der einen oder anderen Weise dazu rechnen, wobei es für das, was Judentum ist und Judesein beinhaltet, zahlreiche Spielarten gibt und der Rahmen sehr weit gespannt werden kann. Nicht zu den Juden gehören die, welche durch bewußte Willensakte sich anderen Religionsgemeinschaften angeschlossen haben. Moderne Juden werden solche Menschen gewiß nicht als Abtrünnige diffamieren, sie gehören aber nicht mehr zu den Juden. Vollends gilt das für solche Menschen, deren Eltern, Großeltern oder Urgroßeltern mit dem Judentum schon nichts mehr zu tun gehabt haben. Wenn man nämlich eine derartige Panjudaisierung wie Engelmann betreibt, so findet man dann in seinem Buche »Deutschland ohne Juden« nach dem Foto von Walther Rathenau auch das von Reinhard Heydrich, über den Engelmann dann das folgende zu berichten weiß: »Ob Heydrich väter- oder mütterlicherseits oder gar von beiden Seiten her ganz oder teilweise »nichtarischer Abstammung« war, läßt sich nicht mehr sicher feststellen.« Das ist eine Aussage, die man über Millionen anderer Menschen auf der Welt auch treffen können, deren Bild findet sich aber nicht in diesem Buch.

So enthält das Werk von Engelmann ein ungeheures Durcheinander von Tatsachen, Wahrheiten, Halbwahrheiten, von denen man eigentlich nicht so recht weiß, wem es eigentlich nützen soll, und für wen ein solches Buch geschrieben ist. Kortner hat einmal gesagt: »Jude allein ist noch nicht abendfüllend«, und die Tatsache, einen reißerischen und erst noch falschen Titel gefunden zu haben, wie »Deutschland ohne Juden« mit einer Ansammlung von Namen und Abstammungshinweisen, ruft zuerst und vor allem doch nur Langeweile hervor. Wer soll das eigentlich lesen und wen interessiert es, ob der Reichskommissar für die Berliner Olympiade 1936, Theodor Lewald, auch jüdische Ahnen besaß oder der Physiker Otto Hahn? Und warum bedarf es eigentlich für die Polemik gegen Schlamms und Habs eines derartigen Buches? Daß Engelmann die beiden nicht mag, ist verständlich, aber gerade diese Auseinandersetzung mit ihnen zeigt, daß Engelmann alles herunterschreibt, was ihm zum Thema Juden einfällt, und das ist ziemlich wirr und apologetisch, denn am Beispiel Schlamms und Habs soll bewiesen werden, es gäbe auch reaktionäre Juden, was ja nur eine trübsinnige Binsenwahrheit ist.

Was eigentlich die Juden wirklich sind oder waren, erfährt der Leser angesichts so vieler Namen und Hinweise und genealogischer Behauptungen nur nebenbei. Uns erscheint dabei die gescheiteste Mitteilung im Buch die folgende Stelle zu sein: »Natürlich waren beileibe nicht alle deutschen Bürger jüdischer Herkunft bedeutende Wissenschaftler, Philosophen, Schriftsteller, Künstler oder auch Mäzene. Die allermeisten waren ganz gewöhnliche Mitglieder des deutschen Mittelstandes, Kaufleute, Handwerker, kleine Gewerbetreibende, Angehörige der freien Berufe, Beamte, Soldaten oder auch Landwirte...« (S. 413). Das ist aber gerade das eigentliche Problem: Die halbe Million sozusagen »normaler« Juden, die kaum auffielen, die weitgehend integriert waren, sie bildeten das deutsche Judentum, und ihre Verfolgung wäre natürlich genauso verdammenswert gewesen, wenn unter den Juden nicht so viele Nobelpreisträger oder sonstige Persönlichkeiten gewesen wären, die man als geistige Elite bezeichnet.

Wenn wir also von den deutschen Juden sprechen, so gilt vor allem zu bedenken, daß es sich hier um Menschen

handelte, die wirklich noch Juden geblieben waren, und nicht durch einen bewußten Akt der Großeltern, Eltern oder durch eigenen Entschluß das Judentum verlassen hatten. Sehr breite Schichten der deutschen Juden waren zwar bereit, ihr Volkstum zu liquidieren, wollten aber, in freilich sehr verschiedenen Ausmaßen, ihr Judentum, als Erbe, als Konfession, als Kulturgut, als pietätvolles Sicheinreihen in die Kette der Generationen bewahren. Sie waren also zu jener totalen Assimilation, welche die Mehrheit der Elite mit dem Verschwinden zu bezahlen bereit war, nicht bereit. Nicht nur über diese Mehrheit der Juden Deutschlands erfährt man nichts aus dem Buche von Engelmann, sondern auch über das, was eigentlich deutsches Judentum war, was das jüdische Volk konstituiert hat, die jüdische Religion aussagt und dem deutschen Juden bedeutete, das jüdische Leben von der Wiege bis zum Grab erfüllt. Wohl werden Namen angeboten: *Hermann Cohen, Martin Buber, Leo Baeck*. Was sie für die deutschen Juden aber leisteten, wie sie ihnen ermöglichten, moderne Juden zu sein, das interessiert den Autor weniger. Aber daß ein Marcel Hepp, Berater von Franz Josef Strauß, auch jüdische Ahnen gehabt haben soll, scheint dem in Bayern lebenden Verfasser offenbar mächtig anzugehen. Dafür aber kommt der Name des bedeutendsten deutsch-jüdischen Religionsphilosophen *Franz Rosenzweig* überhaupt nicht vor. Und das ist genau das Typische an diesem Buch. Es ist vielleicht eine kleine List des Schicksals, daß Rosenzweig diesem Sammelsurium entschlüpft ist: Er war nämlich derjenige jüdische Denker, der in seiner Zeit am tiefsten mit der Problematik Judentum und Deutschtum gerungen hat, und für die damalige Situation Wesentliches darüber ausgesagt hat. Rosenzweig war es, der über dieses »und« spekuliert hat, das zwischen »Deutschtum« und Judentum steht. Was Rosenzweig darüber am 16. Januar 1918 in einem Brief geschrieben hat, haben Hunderttausende von Juden in Deutschland ähnlich empfunden: »Seien wir also Deutsche und Juden. Beides, ohne uns um das »und« zu sorgen... Wo im Leben des Einzelnen der Schwerpunkt liegen soll, ... das sind alles Dinge, die jeder Einzelne für sich und mit sich entscheiden muß. Aber er muß entscheiden können. Man muß ihm die Fähigkeit dazu geben. ... Deshalb wird mir die Judenfrage praktisch zur Erziehungsfrage. Jeder soll das Judentum kennenlernen, wie er das Deutschtum kennenlernen. Dann kann er sich seine Weise, das »und« zu leben, aussuchen.«

Nun, die Umwelt hatte schließlich den Juden diese Wahl nicht gelassen. Die Frage nach dem Wesen des deutschen Judentums richtet sich daher heute an den Historiker. Was läßt sich in wenigen Worten darüber sagen?

Das deutsche Judentum war seit den Tagen der mittelalterlichen arabisch-jüdischen Epoche in Spanien ein einzigartiges geistiges, kulturelles und menschliches Phänomen, wenngleich diese deutschen Juden auch meist Stiefkinder im Hause des Staates blieben. Man tolerierte sie bestenfalls als Staatsbürger, wenn es gerade den Herrschenden beliebte; zu Mitbürgern sind die deutschen Juden eigentlich erst nach 1945 avanciert, als das deutsche Judentum in seiner klassischen Form bereits in die Geschichte eingegangen war.

Wodurch wurde das Besondere des deutschen Judentums begründet? Es bestand in dem ernstesten Streben, das Eigene immer wieder zu gewinnen, ohne den Kontakt zur Umwelt zu verlieren; die Treue zur großen jüdischen Vergangenheit sollte vereinbar mit der Liebe zu der Heimat

sein, in welcher Generationen von deutschen Juden jahrhundertlang ansässig gewesen waren. Diese Synthese ist schließlich gescheitert. Die menschliche Tragik der gescheiterten deutsch-jüdischen Lebensgemeinschaft bestand auf jüdischer Seite darin, daß hier in einem vollen Einsatz versucht worden war, zu einer harmonischen Synthese zwischen dem ererbten Gut der Väter und dem als Heimat empfundenen Land zu gelangen. Es waren dann schließlich auch nicht die Juden, welche das eine Element ihrer Existenz von sich abgeworfen haben. *Max Brod* hat von der »Distanzliebe« gesprochen, die als die ideale Beziehung zwischen Deutschen und Juden hätte herrschen sollen. Aber Brod hat selber erkannt: Wo Liebe ist, schwindet das Gefühl der Distanz – und das galt für die Juden, – und wo Distanz ist, kommt keine Liebe auf, und das galt für viele Deutsche.

Was ist aus alldem zu lernen: Interessieren wir uns weniger für das Etikett, schubladisieren wir nicht lebendige Menschen, indem wir sie rassistisch, religiös, national abstempeln, sondern begegnen wir dem, mit dem wir es zu tun haben, als menschlichem Partner, nehmen wir das ernst, was er sein will, und akzeptieren wir ihn nach seinem Selbstverständnis, nicht nach der Karikatur, die wir uns von ihm zeichnen. Karl Jaspers hat einmal geschrieben: »Zwischen einzelnen Juden und einzelnen Deutschen, beide sie selbst, beide ihres Jüdisseins und Deutscheins bewußt, kann ein Gespräch stattfinden in inniger Verbundenheit. Man sollte aufhören, allgemein von den Juden und den Deutschen als Kollektiven zu reden. Unfruchtbarer, für Frieden und Vernunft und Menschsein böser Nationalismus, sollte auf beiden Seiten verschwinden. Heute ist ein Staat so viel wert, als er an Gerechtigkeit und politischer Freiheit seiner Bürger verwirklicht. Die nationalen Überlieferungen sind kostbar, aber nunmehr unpolitisch; sie finden sich in einem wahren politischen Staat als vielfache zusammen.«

E. L. Ehrlich

ABRAHAM L. FEINBERG: Christuskiller. Trauma meines Lebens. Mit einem Beitrag von Friedrich Heer. Ins Deutsche übertragen von Wulf Teichmann. München – Wien 1969. F. A. Herbig Verlagsbuchhandlung. 384 Seiten.

Der Titel der deutschen Übersetzung dieses durchaus ernstzunehmenden Buches soll zwar reißerisch sein, dürfte aber leider eher abschreckend sein. Sollte dieser Verdacht zu Recht bestehen, so wäre das sehr schade; denn Feinberg verdient aufmerksame Leser. Abgesehen davon, daß der Titel eine Vermengung von einem eingedeutschten und einem englischen Wort ist, trifft er nur zum Teil den Inhalt des Buches, dessen originaler Titel lautet: »Storm the Gates of Jericho«. Gewiß, der vulgär-christliche Vorwurf, die Juden seien schuld am Tode Christi, hat von Kind an Feinberg zu schaffen gemacht und ist ein Trauma seines Lebens geworden. Aber es geht nicht nur um dieses Vorurteil, sondern um viele andere Vorurteile nicht minder, die der Verfasser zeit seines Lebens bekämpft hat, nicht zuletzt gegen den Rassenwahn überhaupt. Rabbiner Abraham L. Feinberg ist aktives Mitglied des »Canadian Council of Christians and Jews«. Sein Buch ist einem besseren Verständnis zwischen Juden und Christen gewidmet. In seiner Einführung gelingt es Friedrich Heer, das Einzelschicksal dieses engagierten Reformrabbiners in die Geschichte der Juden in Amerika und die allgemeine Zeitgeschichte zu integrieren, es als exemplarisch zu erweisen. Mit ungewöhnlichem Takt führt er auch in das Glau-

bensbekenntnis und Glaubensverständnis des Autors ein. Was Feinberg bietet, ist eine innere Autobiographie. Der Anstoß zu seinem Buch kam ihm während eines Krankenhausaufenthaltes, seine Augen mußten operiert werden, eine Hornhauttransplantation wurde notwendig. Der zeitweilige Verzicht auf den Gebrauch der Augen ermöglichte den Blick nach innen, ein Rechenschaftablegen über den bisherigen Lebensweg. An den Stationen dieses Lebensweges werden die Probleme und Nöte sichtbar gemacht, die nicht nur sein eigenes Leben bestimmten, sondern das sehr vieler Menschen, Juden wie Nichtjuden. Vom besonderem Interesse ist die Position des Verfassers innerhalb des Reformjudentums, seine Betonung der Notwendigkeit und des Wertes des Rituals. Aber auch seine Beiträge zum Verständnis von Juden und Christen sind lesenswert. Vor allem aber sind packend seine Ausführungen über den Tod, dessen Wirklichkeit er vor allem an dem frühen Sterben seiner Schwester schmerzlich erfuhr. Ein wichtiges Buch, ein ehrlicher Verfasser, dem man viele aufmerksame Leser wünscht. W. E.

ARNOLD M. GOLDBERG: Untersuchungen über die Vorstellung von der Schekinah in der frühen rabbinischen Literatur. *Studia Judaica*, Forschungen zur Wissenschaft des Judentums. Hrsg. von E. L. Ehrlich. Band V. Berlin 1969. Verlag Walter de Gruyter & Co. 564 Seiten.

Seitdem J. Abelson 1912 in seinem Buch »The Immanence of God in Rabbinical Literature« S. 77 ff. zu beweisen versucht hatte, daß die rabbinische Rede von der Schekinah die Vorstellung von einer Immanenz Gottes einschließt, und andere Autoren zuvor und darnach von der Schekinah als einer »Hypostase« der Gottheit sprachen, war eine gründliche Untersuchung aller einschlägigen Textzeugnisse unumgänglich geworden. A. M. Goldberg, o. Prof. für Judaistik in Frankfurt/M., hat diese Texte (432 an der Zahl) auf 435 Seiten seiner Freiburger Habilitationsschrift in Übersetzung dargeboten und analysiert, eingeteilt nach Themen. Dabei hat der Verf. »rabbinische Literatur« im engeren Sinne gemeint, das heißt, daß die für das Thema nicht uninteressante esoterische Literatur etwas in den Hintergrund rückt. Dies ist deshalb von einiger Bedeutung, weil in dieser die alten kulttheologischen Vorstellungen weiterlebten und uminterpretiert wurden und gewisse Aspekte des »rabbinischen« Schekinah-Sprachgebrauchs von da aus leichter zu deuten wären. Das Gesamtergebnis der Untersuchungen würde indes davon nicht berührt. Die Tatsache, daß Schekinah in der talmudischen Periode nicht im Sinne einer (selbständigen) Hypostase verwendet wurde und auch keineswegs mit einer Immanenzvorstellung zu verbinden ist, kann nach diesen ausführlichen Darlegungen Goldbergs wohl nicht mehr in Zweifel gezogen werden. Dem umfangreichen Textteil folgt S. 439–538 die Auswertung. Mit großer Vorsicht äußert sich G. zur Entstehung des Terminus, der im »rabbinischen« Sprachgebrauch den älteren kultischen Kabod-Begriff ablöst, jedoch dessen Inhalt weit überschreitet. Da für die frühe tannaitische Zeit »rabbinische« Texte fehlen, die Datierung der targumischen Stellen ein unsicheres Unterfangen wäre, beschränkt sich der Verf. auf die Vermutung, der Ausdruck sei in halakischen Erörterungen von Fragen im Zusammenhang mit Gottes Gegenwart im Tempel zuerst verwendet worden. Dabei wäre die religionssoziologisch und begriffsgeschichtlich doch aufschlußreiche Fehlanzeige hervorzuheben, daß die Qumrantexte den Begriff

nicht enthalten, sondern im Sinne der alten Kulttheologie kabod verwenden, wie es weithin auch in der esoterischen Literatur der talmudischen Periode der Fall ist. Die Einführung des Begriffes Schekinah hängt also höchstwahrscheinlich doch mit der spezifisch pharisäischen Einstellung zum Tempel und zum priesterlichen Anspruch zusammen, wobei widerstreitende Tendenzen wirksam waren: Einerseits die Abgrenzung gegen diesen erwähnten Anspruch und das Bemühen um einen stärkeren Bezug der Gottesgegenwart auf die Torahfrömmigkeit und auf die Vorstellung vom heiligen Gottesvolk pharisäischer Prägung, zum anderen die grundsätzliche Bejahung der Tradition und damit auch der kultischen Überlieferung mit ihrer kabod-Theologie, wobei dieser Zug nach der Tempelzerstörung, nach dem Wegfall der ersten Konfrontationstendenz, im Rückblick wieder unbefangener hervorgekehrt werden konnte. Diese Umstände und die Bedeutung und Verwendung von kabod in den verschiedenen religiösen Strömungen und Bereichen hätten u. U. mehr erörtert werden können. Im Vergleich zum kabod-Sprachgebrauch würde auch die breite Differenzierung der Verwendung von Schekinah und damit manche dahinterstehende theologische Tendenz deutlicher herausgestellt werden können. So wirkt z. B. S. 463 f. die Erörterung der gestalthaften Vorstellung von der Schekinah infolge der allzu strengen Beschränkung auf die Darstellung der behandelten Textinhalte religionsgeschichtlich gesehen unbefriedigend, einige Bemerkungen zur Kabod-, Merkabah- bzw. Hekalot-spekulation und nicht zuletzt zum Shi'ur Qomah wären hier am Platz gewesen, auch ein Blick über die Grenzen der talmudischen Periode hinaus hätte da und dort dem Leser illustrative Hinweise vermittelt. Auch eine eingehendere Erörterung der in der talmudischen Zeit ja schon empfundenen Problematik einer betonten Transzendenz Gottes bei gleichzeitigem Festhalten am »lebendigen«, gegenwärtigen Gott der Frömmigkeit und Heilsgeschichte vermißt man im Schlußteil, der offensichtlich mehr eine zusammenfassende Bestandsaufnahme zum ersten sein soll als eine religionsgeschichtliche Verwertung. Eine ganz ähnlich durchgeführte Untersuchung über die Vorstellung zum Heiligen Geist von H.-P. Schäfer, einem Dissertanten A. M. Goldbergs, die demnächst im Verlag Kösel erscheinen soll, ergänzt einige wesentliche, hier in diesem Buch absichtlich knapp behandelte Aspekte der »Schekinah«-Vorstellung, doch ebenfalls in derselben bewußten Beschränkung. Nichtjudaisten tun daher gut daran, die von beiden Verfassern betont hervorgekehrte Eingrenzung auf das »Rabbinische« zu beachten und die Ergebnisse nicht für das *gesamte* Judentum der talmudischen Zeit als zutreffend anzusehen, um so mehr, als z. B. die esoterischen Kreise ja nicht außerhalb der rabbinischen Tradition standen.

Wenn im Vorigen einige Wünsche aus der Sicht des Religionsgeschichtlers als offengeblieben erwähnt wurden, so mindert dies keineswegs die Arbeitsleistung des Autors und den Nutzen, den Judaisten und andere Interessenten aus diesem Buch ziehen können. Die breite Darbietung des Quellenmaterials, die engere Fachleute u. U. als unnötig betrachten könnten, rechtfertigt sich daraus, daß die meisten hiesigen Benützer des Buches zu den Originalquellen keinen oder lediglich einen unzulänglichen Zugang haben und sich nur so ein begründetes eigenes Urteil bilden können. Statt des Bibelstellenregisters, das in solchen Zusammenhängen selten verwertet wird, wäre ein Stellenregister der rabbinischen Literatur wahrscheinlich

nützlicher gewesen. Im übrigen ist es erfreulich, daß in dieser vom Verlag de Gruyter so gut ausgestatteten Serie auch einmal eine Arbeit aus der hiesigen Judaistik erschien, und man kann nur wünschen, daß ihr noch mehr folgen werden – auch was die Gründlichkeit und Sorgfalt der Textinterpretation betrifft.

Johann Maier, Köln

NAHUM GOLDMANN: Staatsmann ohne Staat. Autobiographie. Köln 1970. Kiepenheuer und Witsch. 475 Seiten, Abbildungen auf Tafeln.

Herkunft und Ausbildung sind für die Art des Urteilens, die Weise, die Dinge zu sehen, nicht gleichgültig. Darum und nur darum berichtet der langjährige Präsident des Jüdischen Weltkongresses Nahum Goldmann davon. Gleich vielen anderen Juden, die in der Geschichte des Zionismus, beim Aufbau des Staates Israel und bei der Verteidigung seiner Existenzberechtigung eine wichtige Rolle gespielt haben oder noch spielen, stammt auch er aus dem osteuropäischen Judentum und hat auch er seine geistige Prägung im Westen erhalten. Ungleich anderen führenden Zionisten hat er jedoch nicht in Erez Israel seine definitive Heimat gefunden – eine Wohnung in Israel ist noch kein Gegenbeweis – und hat auch kein Regierungsamt übernommen. Darum der Titel seines Buches: Staatsmann ohne Staat. Das Freisein von einem Regierungsamt wahrte ihm die Möglichkeit, ein unbequemer Mahner und Kritiker zu bleiben. Zugleich verschaffte ihm aber seine Stellung als Präsident der Zionistischen Organisation und als Präsident des Jüdischen Weltkongresses erst das notwendige Gehör für diese seine Kritik. Nahum Goldmann weiß aus der Erfahrung seines langen Lebens, daß seine Ansichten und Urteile umstritten sind, daß sie neben begeisterter Zustimmung nur all zuoft auch scharfe Ablehnung provoziert haben. Er hat jedoch den Mut, zu seiner, zumindest subjektiv als richtig erkannten, Meinung zu stehen. Schon gleich mit seinem Vorwort nimmt er dem möglichen Kritiker den Wind aus den Segeln, indem er freimütig zugesteht, daß die Autobiographie ein sehr persönlich gefärbter Rechenschaftsbericht ist. Autobiographisches teilt er mit in der Hoffnung, daß dem Leser dadurch die Position des Verfassers deutlicher, verständlicher wird. Charakteristisch der Satz: »Je älter ich werde, um so tiefer bin ich davon überzeugt, daß nicht Ideen Persönlichkeiten prägen, sondern daß sie von ihrer Seele, ihrem Charakter geleitet werden. Ideologie ist fast immer etwas Sekundäres. Primär ist die Psychologie eines Menschen, und will man eine hervorragende Gestalt verstehen, so muß man vor allem ihre Motive ergründen. Menschen werden aus den verschiedensten Ursachen politische Führer – aus dem, was Juden »Jezer Hatov«, den guten, oder »Jezer Hara«, den bösen Trieb nennen« (S. 395). Diese Bemerkungen sind der Beurteilung David Ben Gurions eingeflochten, in dem er seinen Antipoden erkennt und von dem er urteilt: »Obwohl er sich auf Grund seiner politischen Weltanschauung für einen Demokraten hält, ist er in Wirklichkeit die Antithese eines demokratischen Führers« (S. 397). Aber was er über die Motive und Denkanstöße grundsätzlich sagt, gilt natürlich auch für ihn selbst. Indem Nahum Goldmann seine Autobiographie erzählt, legt er seine Karten offen.

Den Hauptteil seiner Memoiren hatte er schon vor zehn Jahren geschrieben und in englischer Übersetzung erscheinen lassen. (Die jetzige deutsche Fassung ist der erweiterte originale Text. Eine neue englische Übersetzung erschien

ebenfalls 1970 in London bei Weidenfeld und Nicolson unter dem neutralen Titel: *Memories*.) Gegenüber der ursprünglichen Fassung hat Nahum Goldmann die Kapitel 22 »Verhandlungen mit der Bundesrepublik« und Kapitel 24 »Israel und die arabische Welt« erweitert, neu ist das Kapitel 23 »Jüdisch-christliche Beziehungen«.

Unaufgebar ist für Goldmann das Wechselverhältnis von Israel und Galut, bzw. Diaspora. Von außen ist in einer Zeit des nachlassenden Antisemitismus das Judentum in der Welt nicht mehr so bedroht wie noch vor wenigen Jahrzehnten. Damit ist ein von außen kommender Faktor der Einigung geschwächt. Gleichzeitig hat aber auch ein wesentlicher, von innen wirkender Faktor der Einigung an Kraft eingebüßt, die Religion, die für den größten Teil der Juden ihre Ausstrahlungskraft verloren hat, jedenfalls nach seiner Überzeugung. Darum urteilt er: »Ohne Israel als Quelle neuer Werte, aus denen sich jüdisches Kulturleben speisen wird, ist eine Fortdauer des Diasporajudentums schwer denkbar« (S. 428). Aber die Geschichte der jüdischen Diaspora hat so lange gedauert, daß sie zu einem charakteristischen Zustand geworden ist. Durch die Gründung des Staates Israel wird sie nicht aufgehoben, ganz abgesehen davon, daß Israel auf die Unterstützung der Juden in der Welt notwendigerweise angewiesen ist. Nahum Goldmann unterstreicht sehr nachdrücklich die Bedeutung der Diaspora für den Bestand und die Entwicklung Israels. Daraus leitet er freilich auch ein Mitspracherecht der Juden der Diaspora an der Politik Israels ab. In welcher Form dieses Mitspracherecht zur Geltung gebracht werden könnte, ohne daß dadurch wieder die Rechte der Israelis verletzt würden, wäre freilich noch weiter zu überlegen. Er selbst bleibt in diesem Punkt eine befriedigende Antwort schuldig. Als einen der folgenreichsten Denkfehler des Zionismus erkennt er die Vernachlässigung des arabischen Aspektes bei der Gründung des jüdischen Heimatlandes in der palästinensischen Region. Von der gegenwärtigen israelischen Außenpolitik meint er, daß sie notwendig in einer Sackgasse gelandet sei, gezwungen zu einem einseitigen Bündnis mit dem Westen oder genauer mit den USA. Nicht bestreitbar für ihn ist die Berechtigung des Anspruchs auf das Land, mit dem die Juden durch so viele und so tiefe Bande verknüpft sind, nicht bestreitbar ist das Existenzrecht Israels. Aber eine ganz andere Frage ist die nach der Art seiner Realisierung. Seit der Mitte des 20. Jahrhunderts muß die bisher in der Neuzeit gültige Vorstellung eines souveränen Staates aufgegeben werden, ein Teil seiner Souveränität muß der Einzelstaat aus ökonomischen und/oder politischen Gründen an größere Gemeinschaften (z. B. im wirtschaftlichen Bereich EWG oder EFTA) aufgeben. Insofern wäre die Forderung einer Eingliederung Israels in eine größere nahöstliche, vor allem also arabisch bestimmte Konföderation, die ihm einerseits zwar Autonomie beließe, aber andererseits eine ökonomische Integration bedeuten würde und keine Politik zuließe, die im direkten Gegensatz zur Politik der Nachbarstaaten stünde, kein so abwegiger Vorschlag. Nahum Goldmann gibt allerdings zu, daß dieser ihm an sich nicht unsympathische Gedanke in den letzten Jahren immer schwerer realisierbar erscheine, weil erstens die Araber selbst von allzu großen Gegensätzen zerrissen würden, zweitens das bisherige Verhalten der Araber nicht dazu angetan sei, auf ihre Loyalität zu bauen, wenn sie einmal die Vormachtstellung erhalten sollten. Als zweitbeste Lösung, von deren Verwirklichung freilich Israel auch weiter denn je entfernt sei, erscheint ihm eine strikte Neutralisierung.

Wenn auch derzeit die Bindung an die USA notwendig ist, so ist sie auf die Dauer nach seiner Meinung nicht geeignet, die Probleme Israels zu beseitigen. Er warnt darum vor einer Verteufelung der UdSSR, vor einer Überschätzung des dort herrschenden Antisemitismus, verlangt eine differenziertere Beurteilung der Situation der dortigen Juden. Der Weg zur Einigung mit den Arabern könnte vielleicht eher über Moskau als über Washington führen, weil die Russen einen größeren Einfluß als die Amerikaner in der Region ausüben. Ob hier nicht der Wunsch der Vater des Gedankens ist?

Die jüdisch-christlichen Beziehungen sieht Nahum Goldmann ebenfalls wesentlich unter politischem Aspekt, vor allem dem der Beziehung zwischen Israel und dem Vatikan. Seine Informationen über die theologischen Positionen, die neuen Zugänge zu einem Verständnis der Bedeutung des Judentum sind unzureichend. Seitenweise berichtet er über die nur noch als antiquiert zu bezeichnenden Anschauungen eines namentlich ungenannt bleibenden Jesuitengenerals, dagegen nicht von den neuen Erkenntnissen. Die Erklärung des Konzils über das Verhältnis der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen wird »Beschluß des Konzils« genannt, »der zwar weniger günstig war, als wir erhofft hatten, aber trotz seiner Schwächen im Ganzen positiv und von großer historischer Bedeutung.« Doch teilt Nahum Goldmann nicht mit, was er gut, was er weniger gut daran findet. Ihn interessiert die Wirkung, Abbau diskriminierender Aussagen in Predigt und Katechese, gemeinsame Aktionen gegen Unrecht in der Welt. Ausgezeichnet die Porträts, die Goldmann von den Kardinälen Tisserant und Bea entwirft. Im ganzen ein höchst lesenswertes Buch.

W. E.

MENAHEN HARAN: Biblical Research in Hebrew. Discussion of its Character and Trends. Jerusalem 1970. The Magnes Press, The Hebrew University, 31 pp.

Die englische Wiedergabe dieser hebräisch gehaltenen Vorlesung ist ein willkommenes Hilfsmittel, sich noch einmal die Leistungen jüdischer Gelehrter auf dem Gebiet der biblischen Forschung zu vergegenwärtigen. Kritische Wissenschaft haben auf diesem Feld Juden erst spät getrieben, denn die eigentliche Wissenschaft des Judentums ist von andern Zweigen ausgegangen, vor allem vom Studium des rabbinischen Judentums, dann vom Mittelalter, nicht aber von der Bibel. Neben anderen hatte damit vor allem *Yehezkel Kaufmann* mit seinem monumentalen Werk, *Geschichte des israelitischen Glaubens* (1937–1956), begonnen. Andere sind ihm gefolgt oder waren gleichzeitig, so Buber und Cassuto u. a. Haran ist sich aber darüber im klaren, daß es auch auf diesem Gebiet keine konfessionell gefärbte Wissenschaft geben kann, sondern höchstens verschiedenartige Stile der Forschung, die national oder religiös bedingt sein können. Derartige Spielarten dürfen aber natürlich nicht zu irgendwie gearteten Vorurteilen führen, sonst wird der Boden der Wissenschaft verlassen.

E. L. Ehrlich

JULES ISAAC: Genesis des Antisemitismus vor und nach Christus. Deutsch von Margarete Venjakob. Wien–Frankfurt–Zürich 1969. Europa-Verlag. 272 Seiten.

Es ist ein leidenschaftlich geschriebenes Buch, wie schon des Verfassers Schrift »Jésus et Israël« (Paris 1948)¹, als

dessen »logische Fortsetzung« er selbst es betrachtet wissen will. Nach seinen eigenen Worten wollte er »keineswegs ein wissenschaftliches Werk präsentieren« (S. 103). Dennoch aber erhebt er, mit Recht, Anspruch auf Wissenschaftlichkeit und scheut die Auseinandersetzung mit bedeutenden Fachgelehrten nicht. Fast immer befindet er sich im Dialog mit ihnen, der oft genug leidenschaftliche Formen annimmt, wenn er seinen Gesprächspartnern Fehler und Falschdeutungen vorhält, wie z. B. Bréhier (S. 154–157 u. ö.), und mit ihnen ins Gericht geht. Sein Streben nach Objektivität ist unverkennbar und wird dadurch unterstrichen, daß er sich bemüht, auch die Gegenseite zu Wort kommen zu lassen; dennoch ist die Tendenz zur Apologie des eigenen Volkes und seines Standpunktes überall greifbar. Zugegeben, daß es in der Darstellung der jüdischen Geschichte viele Vorurteile auszumerzen gibt. Aber erstens ist auf diesem Gebiete schon manches geschehen, und man braucht nicht immer ab ovo neu zu beginnen, und zweitens kann man des Guten gelegentlich auch zu viel tun. Eine gewisse Überheblichkeit über die »Wissenschaftler« und die »Wissenschaft«, wobei die Ansichten der Gegner oft simplifiziert dargestellt werden, wirkt nur störend und überzeugt nicht. Um zu überzeugen, bedürfte es eines tieferen Eingehens auf die Quellen und eines umfassenderen Anmerkungs-Apparates; aber daran mangelt es vielfach, und man erinnert sich, daß er ja auch »keineswegs ein wissenschaftliches Werk präsentieren« wollte. Es ist eben sehr schwer, für »weitere Kreise« zu schreiben und zugleich eine fachwissenschaftliche Diskussion zu führen.

Ungeachtet dieser Bemerkungen ist das Buch ungemein anregend und stimmt nachdenklich. Es ist eine erschreckende Bilanz der Feindseligkeiten zwischen Christen und Juden im Laufe der Geschichte, in der sich »beim Abwägen des Unrechts die Waagschale tief, erschreckend tief, auf die Seite der Christen senkte« (S. 17). Am niederschmetterndsten aber ist die Feststellung, daß es gerade die Theologen und die großen Heiligen gewesen sind, die der Feindschaft nicht nur die religiöse Begründung, sondern auch die stärksten Antriebe gegeben haben. Der fürchterliche Vorwurf des »Gottesmordes«, der gegen das ganze Volk Israel erhoben wurde, führte dazu, daß der gemeinsame Ursprung verleugnet und an die Stelle der einander suchenden Liebe der bittere Haß getreten ist.

Im ersten Teil untersucht der Verfasser die vor-christliche Entwicklung des Antisemitismus. Er kommt zu dem Ergebnis, daß man von einem Antisemitismus im eigentlichen Sinne erst im 2. Jahrhundert vor Christus reden kann. Er entwickelte sich aus dem Zusammenprall zwischen Judentum und Hellenismus und fand sein Zentrum in Alexandrien, wo Griechen und Juden große Gemeinden besaßen. Konkret greifbar wird die Judenfeindschaft bei den Griechen erst am Beginn des 1. Jahrhunderts v. Chr. Sie ist auf die wachsende Konkurrenz, vor allem auf dem Gebiete des Handels, und auf den zunehmenden jüdischen Proselytismus zurückzuführen. Seinen stärksten Ausdruck hat der heidnische Antisemitismus im Werk des Apion gefunden, der den »Judäern« erstmalig auch moralische Disqualifikationen, unehrenhafte Herkunft, Menschenhaß, Frevelhaftigkeit, Gottlosigkeit und Aberglauben anhängte. Die Römer übernahmen diese Verleumdungen von den Griechen. Doch scheint die öffentliche Meinung in Rom erst von der Mitte des 1. Jahrhunderts nach Christus an stärker davon beeinflusst zu sein.

¹ S. FR XII/45/48. S. 80.

Während Cäsar den Juden wohlgesinnt gewesen ist und der jüdische Kult als »religiose licita« im römischen Reiche eine Sonderstellung genoß, zeigte Cicero in seiner Rede »Pro Flacco« eine aggressive Judenfeindschaft. Als dann die Christen in Rom auftraten und bekanntlich noch lange Zeit mit den Juden identifiziert wurden, trafen sie dieselben Vorwürfe und Verleumdungen, wie vor allem der des »Odium humani generis« (Tacitus). Dies dauerte so lange, bis man Juden und Christen voneinander unterscheiden lernte. Das ständige Anwachsen des Christentums bewog dann Juden und Heiden im 2. Jahrhundert n. Chr., gemeinsam zum Kampf gegen die neue Religion vorzugehen. So kam es, daß das 2. und 3. Jahrhundert n. Chr. für die Juden eine Epoche relativer Ruhe wurde, während das Christentum gerade in dieser Zeit seine großen Verfolgungen erlebte.

Der zweite Teil befaßt sich mit der jüdisch-christlichen Auseinandersetzung. Er gliedert sich in zwei Epochen des christlichen Altertums, vor und nach Konstantin. Die erste ist gekennzeichnet durch das langsame Herauswachsen des jungen Christentums aus dem Judentum und die Entstehung des Gegensatzes. Die »jüdische Weigerung«, Christus anzuerkennen, traf auf die zunehmende »Ablehnung des mosaischen Gesetzes« durch die Christen. War zunächst noch ein Bindeglied und eine Brücke durch das ursprüngliche judenchristliche Element im Urchristentum gegeben, so schwand dieses am Ende des 1. Jahrhunderts mehr oder weniger dahin. »Eine schmerzliche Geschichte, die weder Juden noch Christen zur Ehre gereicht«, hub damit an: Auf das Konto der Juden gehen die Verwünschungen der Christen, Spott und Verleumdungen der neuen Religion, Denunziationen und leidenschaftliche Appelle an die römischen Behörden zur Verfolgung der Christen (ebd. S. 114), von denen uns die Märtyrerakten berichten. Auf das Konto der Christen, das nach Ansicht des Verfassers, der sich dabei auf James Parkes beruft, »schwerer belastet ist als das der Juden« (S. 115), gehen andere, mehr ideelle Vorwürfe, so z. B. der Anspruch der neuen Kirche, selbst das wahre und das einzige Israel »dem Geiste nach« zu sein. Vielleicht bedenkt man christlicherseits in der Tat zu wenig, was dieser Anspruch in sich begriff. »Er bedeutete mehr als eine Diffamierung des jüdischen Volkes: Es wurde versucht, diesem Volke das Lebenselixier zu entziehen, das heilige Feuer, man kann ruhig sagen, seine Seele« (S. 115). Das junge Christentum bestritt dem Judentum ja nicht nur, das »ausgewählte« Volk Gottes und der Träger der Verheißung zu sein, sondern es bezichtigte es auch des »Gottesmordes« und der Verstockung und damit der Verwerfung vor Gott. Zudem geriet die Stellung des jüdischen Kultes als »religio licita« im römischen Reiche in Gefahr, in den Strudel der Christenverfolgungen hineingezogen zu werden. Sicher erwägenswerte Gedanken. Doch, reichen sie aus, das blutige Drama zu rechtfertigen?

Die Konstantinische Wende brachte den Umschwung. Die christliche Kirche genoß eine zunehmende Privilegierung, bis sie schließlich zur alleinigen Reichskirche wurde, und nun begann für das Judentum eine böse Zeit. Ein doktrinärer Judenhaß entstand, der seine Wurzeln in dem Bestreben der Theologen und Kirchenmänner hatte, die Wahrheit des christlichen Glaubens dadurch zu beweisen und herauszustellen, daß sie den Irrtum und die Verblendung des alten Israel anprangerten. Fast alle Kirchenväter haben sich an dieser moralischen Steinigung des Judentums beteiligt. Johannes Chrysostomus und Augusti-

nus taten sich besonders hervor. Die Vorwürfe des Gottesmordes, der Verworfenheit und der Verwerfung des alten Israel u. a. m. wurden ausgebaut und bildeten von nun an die Grundlagen des christlichen »theologischen« Antisemitismus. Sie wurden weiter fortentwickelt zu einer »Lehre von der Verachtung« des jüdischen Volkes und zu dem »System der Erniedrigung«, die der Verfasser als die Voraussetzung des mittelalterlichen und neuzeitlichen Antisemitismus bezeichnet. Ja, dieser doktrinäre christliche Antisemitismus, der das Volk Israel zum verworfenen und verstoßenen Volke mit dem Kains-Mal an der Stirne machte, ist ihm viel schlimmer als der der Nazis; denn er leitete einen jahrhundertelangen Leidensweg ein, während die Nazi-Pogrome nur verhältnismäßig kurze Zeit dauerten (S. 130). Erschütternd daran ist vor allem die »theologische« Begründung, die man diesem unchristlichen Antisemitismus gab. Sie veranlaßt den Verfasser zu dem emphatischen Ausruf: »Hütet euch, ihr Unverbesserlichen unter den Theologen, hier Gott einzubeziehen: Die menschliche Niederträchtigkeit genügt« (S. 131).

Den weiteren Weg über die antijüdische Reichsgesetzgebung und die Konzilsbeschlüsse im Osten und im Westen des Reiches bis zur Entwicklung des Antisemitismus im westgotischen Spanien und schließlich im karolingischen Frankenreiche, den der Verfasser mit vielen Einzelheiten zeichnet, kann man nicht ohne tiefe Erschütterung verfolgen. Als die eigentlichen Triebkräfte stellt er immer wieder die offizielle Kirche, d. h. die Bischöfe und die Theologen samt den Mönchen, heraus. Immer wenn in einem Staate die Kirche an Macht und Einfluß gewann, sind alsbald auch Judenverfolgungen festzustellen. Überraschend ist, daß große und selbständige Herrscher wie Theoderich und Karl d. Gr., aber auch Ludwig d. Fr. und seine zweite Frau Judith den Juden in ihrem Reiche tolerant gegenüberstanden, ja Ludwig erwies ihnen wirkliches Wohlwollen. Um so fanatischer gebärdete sich der berühmte Bischof Agobard von Lyon, dem ein eigenes Kapitel gewidmet ist (S. 201–212). Im Papsttum gibt es eine doppelte Tradition der Judenpolitik. Gregor d. Gr. begründete mit seiner weisen Mahnung, die Juden durch Güte, nicht durch Gewalt zur Bekehrung zu bewegen, die eine Linie, die einige Nachahmer gefunden hat; doch die andere, brutalere und fanatischere war stärker vertreten; sie kleidete sich in das Gewand pseudoreligiöser »theologischer« Begründung: Ein Brief Stephans III. an Erzbischof Aribert von Narbonne forderte hartes Vorgehen gegen den »jüdischen Pöbel, der stets rebellisch gegen Gott ist und feindselig unseren Zeremonien gegenüber . . ., damit der Tod des gekreuzigten Heilands gerächt werde« (S. 196 f.). Es ist »eine Tradition, die jeglicher christlicher Nächstenliebe entbehrt, eine Tradition der Gewalt und des Zwanges, rachsüchtiger Strenge, beharrlicher Anwendung des Systems der Erniedrigung bis zur äußersten Unmenschlichkeit« (S. 197).

Am Ende des ersten Jahrtausends, so lautet die Feststellung des Verfassers, hat sich die Lage der Juden in Europa weiter verschlimmert. Seinem Wesen nach ist der christliche Antisemitismus weniger vom Volke als von der Kirche getragen worden. Er ist »theologischen« Ursprungs und wurzelt in dem Gegensatz, in dem Kirche und Synagoge von ihren Anfängen her standen. Beide nahmen für sich in Anspruch, das wahre Israel zu sein, und verfolgten deshalb einander. Viel Blut ist auf beiden Seiten vergossen worden. Wer gerade die Macht in den

Händen hatte – und das war seit dem 4. Jahrhundert eben zumeist die Kirche –, ließ es die andere Seite fühlen. Es war eine Kette von Leid. Der Verfasser schließt seine Darstellung mit der Jahrtausendwende. Die darauffolgende Zeit der Kreuzzüge und der Hochblüte des Christentums hat erst recht die Wogen der Leidenschaften wieder hochgehen lassen. Die Judenpogrome des Mittelalters und der Neuzeit, bis in die jüngste Vergangenheit, stehen in einem Zusammenhang. Wenn es dem Verfasser darum ging, »die am tiefsten – und allzu oft verborgen liegenden Quellen des haßerfüllten Antisemitismus bloßzulegen« (S. 243), so kann es uns, ohne im einzelnen Kritik an diesem oder jenem Deutungsversuch zu üben, nur dienlich sein, im Spiegel der Geschichte die Gewissen zu erforschen. Diesen Zweck erreicht die Schrift in vollem Ausmaß.

In den letzten Jahren ist einiges zur grundsätzlichen Bereinigung der Atmosphäre zwischen Christen und Juden geschehen. Ich erwähne nur die vom Verfasser selbst reichlich herangezogenen wissenschaftlichen Untersuchungen und Quellendarstellungen von *J. Parkes* (*The Conflict of the Church and the Synagogue*, London 1934, und ders., *The Jew in the medieval Community*, London 1938) und *M. Simon* (*Verus Israel, Étude sur les relations entre Chrétiens et Juifs dans l'Empire romain* [135–435], Paris 1948). Ich darf aber auch die Bemühungen des zweiten Vatikanischen Konzils zur Überwindung der alten Feindschaft nicht vergessen; wenn die »Judenklärung« im 4. Kapitel des Dekretes über das Verhältnis der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen einen Sinn hat, dann ist es doch der, uns an die Gemeinsamkeiten zwischen Judentum und Christentum zu erinnern; es gilt, »die gegenseitige Kenntnis und Achtung zu fördern, die vor allem die Frucht biblischer und theologischer Studien sowie des brüderlichen Gesprächs ist«. Dazu kann die historische Besinnung gute Dienste leisten, indem sie die Wurzeln der Fehlentwicklung aufzeigt, ihre furchtbaren Konsequenzen erkennen läßt und den Boden für eine neue Begegnung reinigt. Hierbei wird die Schrift Jules Isaacs wertvolle Hilfe leisten.

A. Franzen

² FR II/1949/50, Nr. 8/9, S. 16.

GUIDO KISCH: *The Jews in Medieval Germany, a Study of Their Legal and Social Status*, Second Edition. New York 1970. Ktav Publishing House, Inc. 655 Seiten. Zwei Dinge müssen im voraus gesagt werden: Es ist kein Zeichen des Desinteresses an jüdischer Geschichtswissenschaft gewesen, daß dieses 1949 zuerst erschienene Werk vergriffen gewesen ist, und es ist von großer Bedeutung, daß dieses Grundwerk jüdischer Rechtsgeschichte nun wieder vorliegt und für die Forscher greifbar ist. Zumal im deutschsprachigen Raum hatte das 1949 in USA veröffentlichte Werk noch nicht die volle Wirkung gehabt, die ihm gebührt. Damit meinen wir nicht, nur Antisemiten oder NS-Professoren hätten endlich die Ergebnisse von Kischs Forschungen zur Kenntnis zu nehmen, das Buch war auch für die andern Interessenten nicht ausreichend in Europa verbreitet. Dem ist nun endlich abgeholfen. Daher ist das Erscheinen dieses monumentalen Werkes sehr zu begrüßen. Kisch hatte mit seinen Forschungen Neuland beschritten, denn nicht einmal einen Namen hatte dieses Gebiet der Rechtsgeschichte, das hier behandelt wird. Es handelt sich eben nicht um »jüdisches Recht«, wie es etwa in der talmudischen Literatur vorliegt, sondern um eine von Nichtjuden gegenüber Juden

angewandte Gesetzgebung, für die Kisch den Namen »Jewry-law« prägte. (Die entsprechenden Texte in den alten Sprachen hatte Kisch in einem andern Band veröffentlicht, der zum vorliegenden Werk heranzuziehen ist: *Jewry-Law in Medieval Germany: Laws and Court Decisions Concerning Jews*, New York and 's-Gravenhage, Martinus Nijhoff 1948.) Es kann nicht Aufgabe dieses kurzen Hinweises sein, erschöpfend auf die in diesem Werke enthaltenen wegweisenden Studien einzugehen. Wir erwähnen daher nur die wichtigsten Themen: Der Status der Juden im mittelalterlichen Deutschland, ihr Schutz unter dem Königsfrieden, ihr Recht, Waffen zu tragen, und die Bedeutung für die rechtliche und soziale Situation, Ursprung und Entwicklung der sogenannten Kammerknechtschaft (*servitus camerae*), die Behandlung der Juden unter den verschiedenen Aspekten des Zivil-, Straf- und Verwaltungsrechtes. Für die Rechtsgeschichte ist schließlich auch wesentlich gewesen, daß Kisch nachwies, daß für die Trennung der Juden von der christlichen Bevölkerung allein religiöse Gründe maßgebend waren und nicht etwa rassische oder nationale Diskriminierung. So ist auch der diffamierende Terminus »Jüdisches Hehlerrecht« zu eliminieren, der in den juristischen Quellen keine Grundlage hat. Es handelt sich dabei um ein Juden und anderen Händlern (Lombarden u. a.) zugestandenes Privileg, daß sie gestohlenen Gut, welches sie als Pfand entgegennahmen, nur gegen Erstattung des dafür aufgewendeten Betrages herausgeben müssen. Der von Kisch dafür geprägte Terminus »mittelalterliches Handelsprivileg« trifft die Sache genau.

Der Verfasser beginnt mit einer ausgedehnten Analyse des »Jewry-Law« und seiner Erforschung. Er führt hernach die Quellen und die Literatur an und legt im einzelnen das gesamte mittelalterliche Rechtsmaterial vor. Von ganz besonderer Bedeutung auch für den Nichtjuristen ist das 12. Kapitel: Die mittelalterliche Anschauung vom Juden und seine Bestimmung sowie der Abschnitt: Die Juden im mittelalterlichen Recht.

Es sei schließlich noch erwähnt, daß der Autor für diese 2. Auflage einige Irrtümer der 1. Auflage korrigiert hat und der Neuausgabe einige Ergänzungen beigegeben hat. Historiker und Rechtsgeschichtler haben nun mit diesem Werk endlich wieder *das* Handbuch, welches sie für ihre Studien benötigen.

E. L. Ehrlich

GUIDO KISCH: *Die Prager Universität und die Juden. 1348–1848*. Mit Beiträgen zur Geschichte des Medizinstudiums. Amsterdam 1969. Verlag B. R. Grüner. X, 239 Seiten.

GUIDO KISCH: *Rechts- und Sozialkunde der Juden in Halle. 1686–1730*. (Veröffentlichungen der Historischen Kommission zu Berlin beim Friedrich-Meinecke-Institut der Freien Universität Berlin, Band 32) Berlin 1970. Verlag Walter de Gruyter & Co. IX, 244 Seiten.

Es trifft sich glücklich, daß diese beiden Bücher – das erste ein Neudruck der Ausgabe von 1935, die nach der Errichtung des »Protektorats« 1939 zum größten Teil beschlagnahmt und vernichtet wurde, das zweite die Vollendung einer vor bald einem halben Jahrhundert zwangsläufig abgebrochenen Arbeit – nun beinahe zur gleichen Zeit erschienen sind, denn nicht nur gegenständlich haben sie vieles gemeinsam, und wer durch das eine belehrt und bereichert worden ist, der wird sich auch das andere nicht entgehen lassen. Sie gehen beide zurück auf die Hallenser Zeit des Verfassers, der von 1922 bis 1933 als Ordini-

narius für Deutsche Rechtsgeschichte in der Saalestadt gewirkt hat und dem nach den schweren und leidvollen Jahren der Emigration in die Vereinigten Staaten nun ein friedliches und ungemein fruchtbares Wirken als Ehrendozent an der Universität Basel beschieden ist. In Amerika bildete die »Rechts- und Sozialgeschichte der Juden in Deutschland während des Mittelalters« den Hauptgegenstand des aller äußeren Bedrängnis zum Trotz unermüdlich fortgesetzten Schaffens von Guido Kisch: ein Sammelband unter diesem Titel ist 1935 im Europa-Verlag Zürich erschienen (vgl. FR IX, 64). Hier haben wir es nun mit zwei vornehmlich der Neuzeit gewidmeten Werken zu tun, die wiederum auf genaueste Erforschung heute nahezu unerreichbarer oder gar verllorener Quellen zurückgehen und die geeignet sind, weit über ihren eigentlichen Gegenstand hinaus wichtige Beiträge zur Kultur- und Geistesgeschichte sowie zur Religions- und Medizingeschichte zu liefern. Der Verfasser selbst hat daraus geschöpft für seinen schönen Vortrag »Die Universitäten und die Juden« von 1961 (vgl. FR XIII, 86), und in der Tat wird die Universitätsgeschichte, etwa auch diejenige von Frankfurt a. d. O. oder von Padua, durch Kischs Studien ebenfalls in den verschiedensten Richtungen bereichert. Auch zu dem heute öfter behandelten Thema der Bücherzensur bietet der Verfasser Anregendes, und die Politik bedeutender Herrscher, wie der große Kurfürst, Maria Theresia oder Joseph II., erfährt manche aufschlußreiche Beleuchtung. Manchmal ist es beinahe wie ein Stück Familiengeschichte, was Guido Kisch hier über seinen Vorfahren Abraham Kisch mitzuteilen weiß, der 1725 in Prag geboren wurde, als Student in Berlin der Lateinlehrer Moses Mendelssohns war und 1749 in Halle promovierte. Der Leser wird von vielen Einzelheiten immer wieder gepackt und oft genug erschüttert, so etwa von einer Äußerung Martin Luthers über die jüdischen Ärzte (S. 14 des Buches über die Prager Universität), »welche meinen, sie tun Gott einen Dienst, wenn sie die Christen nur weidlich plagen und heimlich umbringen«, oder von derjenigen eines Generalfiskals Friedrich Wilhelms I. (1727), derzufolge »Seine Königliche Majestät wollen, daß die Juden aussterben sollen« (S. 57 des Buchs über Halle). Es findet sich aber auch feindseliges Verhalten jüdischer »Sachkundiger« gegenüber begabten Glaubensgenossen, wie etwa dem ersten Prager jüdischen Ordinarius Wessely (1846) oder Zeugnisse »königlicher Großzügigkeit« bei Friedrich d. Großen. Daß gerade der Rechts-, der Wirtschafts- und der Sozialhistoriker reiche Anregungen finden, ist bei diesem Autor eine Selbstverständlichkeit. Sein Gerechtigkeitsinn verschweigt auch negative Züge nicht, wie etwa den »zähen, beinahe erbitterten Konkurrenzkampf«, durch den die bereits in Halle angesiedelten Juden den Zuzug ihrer Glaubensgenossen von auswärts zu verhindern trachteten. Die Entstehung und Weiterentwicklung der jüdischen Gemeinde in Halle ist auch von Interesse für die Verwaltungsgeschichte überhaupt; die Rechtsverhältnisse der dortigen Juden, das Ineinandergreifen der staatlichen und der rabbinischen Jurisdiktion und die privatrechtlichen Beschränkungen spiegeln zeitgenössische Auffassungen wieder, die man auch anderwärts findet, deren Anwendung hier zu beobachten aber besonders lehrreich ist. Schließlich wird der Leser auch mancher bedeutenden Persönlichkeit begegnen, wie etwa dem großen deutschen Aufklärer Christian Thomasius, der zwar noch nicht für den Begriff »Toleranz«, aber wenigstens für sein Gerechtigkeitsgefühl, zum Beispiel in der Frage des Ritualmords oder

gegenüber dem Judenfresser Johann Andreas Eisenmenger mit Recht in Anspruch genommen bzw. anerkannt wird. Wie bei fast allen Werken Guido Kischs werden die eigenen Forschungen durch eine sorgfältige Literaturgeschichte eingeleitet, durch einen umfassenden Anmerkungsapparat ergänzt und von einem Quellenanhang begleitet, der es gestattet, die wichtigsten Dokumente im Urtext zu lesen. Das macht die – mitunter durch lebendig dargestellte Einzelfälle geradezu kurzweilige – Lektüre wissenschaftlich besonders fruchtbar. Zuletzt aber soll das Datum des Vorworts zum ersten dieser Bände eine ehrerbietige Erwähnung finden; es lautet: Halle-Saale, Ende August 1934...

Hans Thieme

HANS LIEBESCHÜTZ: Von Georg Simmel zu Franz Rosenzweig. Studien zum jüdischen Denken im deutschen Kulturbereich, Schriftenreihe wiss. Abh. des Leo-Baeck-Instituts 23. Tübingen 1970. J. C. B. Mohr (Paul Siebeck). 258 Seiten.

Das vorliegende Buch enthält wertvolle Mosaiksteine zu einer Kulturgeschichte des deutschen Judentums, ein Werk, welches es nicht gibt, und das wahrscheinlich nie geschrieben werden kann, denn die geistige Durchdringung dieses einzigartigen Phänomens würde auch in einem Hunderte von Seiten umfassenden Buch nicht gelingen. Daher sind Einzelmonographien der vorliegenden Art sehr zu begrüßen und ihre Herausgabe die eigentliche Aufgabe des Leo-Baeck-Instituts. Hier können nicht die Züge dieses wichtigen Buches nachgezeichnet werden, die zahlreichen durch die Darstellung der Persönlichkeiten aufgewiesenen Probleme sind zu komplex, enthalten sie doch viele Wesensmerkmale des geistigen deutschen Judentums in seinen hervorragenden Vertretern. Der Verfasser behandelt in diesem Buch fünf Denker: *Hermann Cohen*, *Leo Baeck*, *Georg Simmel*, *Franz Rosenzweig* und *Max Wiener*. Die Fragestellung, unter der in dieser Studie diese fünf Persönlichkeiten behandelt werden, ist das Verhältnis ihres jüdischen Daseins zur Kultur der bürgerlichen Welt, wie es sich zwischen 1865 und 1930 in Deutschland gestaltet hat. Die Auswahl der fünf Gestalten ist durch die Annahme bestimmt, daß jeder einzelne von ihnen an seiner Stelle für eine wesentliche Ansicht des Grundproblems repräsentativ ist. In einem Schlußkapitel behandelt der Autor die Absage an das Bürgertum: den sozialistischen Radikalismus mit den beiden Möglichkeiten: Karl Marx und Moses Hess.

Bei der Erörterung des Werkes und der Person *Leo Baecks* kommt H. Liebeschütz zu einer sehr interessanten und völlig zutreffenden Erkenntnis, die von recht weittragender Bedeutung ist: »Es war die besondere Eigentümlichkeit von Cohen und Rosenzweig, daß beide die frischen Erfahrungen, die ihnen aus Entwicklungen der philosophischen Denkart erwachsen, zu einer Revision des Bildes vom Judentum benutzten... Baecks Beziehung zu den Fragen des jüdischen Alltags war unmittelbarer; darin liegt seine besondere Bedeutung für eine Betrachtung, welche der Wechselwirkung zwischen Denken und Dasein der Juden in Deutschland nachgehen möchte« (S. 55). Dieser Ansatz zur Betrachtungsweise ist sehr wesentlich, denn *Rosenzweig* stand zeitweise in der Gefahr, sich taufen zu lassen, und Hermann Cohens Denken ist lange sehr stark durch den Protestantismus seiner Zeit bestimmt gewesen, wobei die idealisierte Gestalt Luthers eine wichtige Rolle in der Traditionskette spielte, durch die Cohen seine Philosophie mit der deutschen Geschichte verbunden sah.

Baeck hat im Gegensatz dazu eine entgegengesetzte Tendenz aufzuweisen. Der von ihm gewünschte Grabspruch: »Aus dem Geschlechte von Rabbinern« sagt Wesentlicheres über ihn aus als mancher wortreiche Essay über seine Werke und Taten. Bei aller Weltläufigkeit und geistigen Ausstrahlung, von der alle, die ihn kennenlernen durften, ergriffen waren, blieb er stets und allein der Rabbiner, von dem er sagte, er sei immer »der Rabbiner des jüdischen Volkes«, nicht nur der Rabbiner einer Gemeinde. Von diesem ungemein starken Traditionsbewußtsein, das kritischen Fragen nicht ausschloß, führte notwendigerweise die Auseinandersetzung mit dem Christentum und seinen verschiedenen Vertretern bis zur Gegenwart. Baeck brauchte dabei keinen Weg zu irgend etwas zurückzufinden, zu allerletzt zum Judentum. Er war niemals fortgegangen.

Man ist H. Liebeschütz besonders dankbar dafür, daß er in seinen Aufsatzband auch die Würdigung der Persönlichkeit und der Schriften von Max Wiener aufgenommen hat, der heute – sehr zu Unrecht – kaum noch bekannt ist. Einiges, was der Verfasser über Max Wiener ausführt, kann als gültige Charakteristik des Judentums überhaupt gelten: »Wiener sah als die entscheidende Macht in der jüdischen Geschichte den Willen, den Zusammenhang aufrechtzuerhalten, der durch viele Generationen eine entfernte Vergangenheit mit der Gegenwart verbunden hat. Es war zu allen Zeiten zunächst die Geburt, die einen Juden zum Mitglied seiner Gemeinschaft machte. Ein biologisches Geschehen steht am Anfang. Aber das Judentum wäre schon in den Tagen der babylonischen Gefangenschaft zu einem Ende gekommen, wenn die Menschen, die von Natur dazu gehörten, nicht die Entscheidung getroffen hätten, weiter als Juden zu leben. Dieser Wille entsprang der Verbundenheit mit der damals schon entfernten Vergangenheit, in der Gott seinen Bund mit Israel schloß, dessen fortdauernde Gültigkeit sie anerkannten. Darum ist das Judentum auch in der Gegenwart für seine Fortdauer abhängig von dem Entschluß, das Schicksal des ewigen Außenseiters in der Welt weiter als die eigene Position anzuerkennen« (S. 193).

Ohne dieses Buch wird man wohl kaum noch auskommen können, wenn man sich den für das deutsche Judentum so entscheidenden und zugleich so ungemein tragischen Zeitabschnitt vergegenwärtigen will, von dem dieses Buch handelt, und dessen wegweisende Gestalten hier gewürdigt werden. Inwiefern ihnen das Bewußtsein eigen war, ob es möglich sei, diese deutsch-jüdische Existenz dauerhaft zu verkörpern, ist freilich eine andere Frage. Die Skepsis war gewiß bei allen vorhanden, die Unmöglichkeit dieser Synthese erschien ihnen letztlich aber wohl kaum ein Problem. Das, was schließlich kam, konnte nur ein krankes Hirn ahnen, geschweige denn voraussehen. Immerhin sollte man bei dem Blick auf die geistigen Wegweiser des deutschen Judentums nie den Blick auf die deutsche Umwelt verlieren, die von diesen jüdischen Persönlichkeiten notwendigerweise idealisiert werden mußte, denn sonst hätte es kein deutsches Judentum von geistigem Niveau gegeben.

E. L. Ehrlich

JACOB NEUSNER: Development of a Legend. Studies of the Traditions concerning Yohanan ben Zakkai. Studia Post-Biblica XVI. Leiden 1970. Verlag E. J. Brill. 316 Seiten.

Jacob Neusner verdanken wir das schöne Buch über Johanan ben Zakkai, eine Biographie, zuerst 1962 erschie-

nen, dann in erweiterter 2. Auflage 1970. Im vorliegenden Werke unternimmt der Verfasser eine kritische Sichtung des Materials, um die Quellen zu analysieren, ihre Ursprünge zu lokalisieren, die Strukturen aufzuzeigen. In jenem andern Buch versuchte Neusner den Inhalt der Texte zu beschreiben, herauszuarbeiten, was die Traditionen an verwertbarem historischen Material bieten, in diesem Buche geht es um die Entwicklung der einzelnen Traditionen. Alles über R. Johanan überlieferte Material stammt aus rabbinischen Dokumenten, die erst nach seinem Tode fixiert wurden. Einzelne Tatsachen nimmt Neusner als gegeben: Johanan überlebte den Krieg von 70; er war gegen diesen Aufstand, und schließlich unternahm er nach der Niederlage die Aufgabe der Wiederherstellung des Judentums. Ferner gilt es für den Verfasser als selbstverständlich, daß das rabbinische Judentum kein monolithischer Block war, sondern zahlreiche Strömungen besaß, was für die Gestaltung und die Überlieferung von Aussprüchen von Bedeutung war. Die Arbeit von Neusner stellt also eine kritische Traditionsanalyse dar, bei der die Tannaitischen Midraschim, Mischna und Tosefta, Tannaitische Materialien in den Gemara von Palästina und Babylonien, die Avot de Rabbi Natan, amoräische Traditionen sowie zahlreiche spätere Midraschim untersucht werden.

Als Ergebnis hält der Verfasser u. a. fest, daß talmudische Erzählungen nur nach ausgiebiger Textanalyse für historische Zwecke verwendet werden können. Freilich handelt es sich nicht um Augenzeugenberichte. Im übrigen ist die »historische« Fragestellung nicht die einzig interessante. Für Johanan haben sich drei Aspekte ergeben: Was kann man über sein Leben und seine Auffassungen aussagen? Die Antwort mag zwar mager sein, aber einiges kommt an gesichertem Material zusammen. Die zweite Frage betrifft die Lebensgeschichte dieses Lehrers nach seinem Tode: Welche Bedeutung hatte er bei seinen Schülern und späteren Schulen? Die dritte Frage ergibt sich aus den beiden vorangegangenen: Wer galt bei den Rabbinern der Spätantike als Held? Welche religiösen Werte können daraus erschlossen werden? Wesentlich dafür ist nicht, was wirklich geschah, sondern welche Wirklichkeit Menschen und Ereignisse im Bewußtsein der Späteren besaßen. Ob man das Resultat des Buches als besonders reichhaltig bezeichnen kann, dürfte hier nicht entscheidend sein; wichtiger ist die Fülle von sehr interessantem Material sowie die von Neusner unternommenen methodischen Versuche, welche diese Studie enthält.

E. L. Ehrlich

JACOB NEUSNER (Hrsg.): The Formation of the Babylonian Talmud. Studies in the Achievement of Late Nineteenth and Twentieth Century Historical and Literary-Critical Research. Leiden 1970. E. J. Brill. 187 Seiten.

Dieser Band enthält gesammelte Arbeiten, die ursprünglich für J. Neusners Seminar für talmudische Studien in der Brown University, Providence, R. I., angefertigt worden waren, und später für den Druck überarbeitet wurden. Das Buch stellt so eine Geschichte der Talmudforschung dar. Begonnen wird mit Heinrich Graetz und Zeev Jawitz. Es folgen I. H. Weiss und J. S. Zuri, Y. I. Halevy. Diese Forscher waren vor allem historisch interessiert. Als Literarkritiker werden behandelt: B. M. Lewin, Julius Kaplan, Hyman Klein, Jacob N. Epstein. Be-

sonders ergiebig fanden Neusner und seine Studenten das Werk von Abraham Weiss, bis vor einiger Zeit Professor für Talmud an der Yeshiva University in New York. Er trieb formkritische Studien am babylonischen Talmud und kam zu dem Ergebnis, daß es eine Endredaktion des babylonischen Talmud nie gegeben hat; eine solche Annahme sei fiktiv, vielmehr handele es sich um einen fortgesetzten Prozeß von der Zeit der Amoräer bis zu den Geonim. Weitere Studien sind Saul Lieberman und Louis Ginzberg sowie H. Albeck gewidmet. In einem letzten Abschnitt beschäftigen sich die Verfasser mit David Weiss Halivni.

Der Band hat ein besonderes Interesse vor allem für die, die die meist nur in hebräischer Sprache erschienenen Werke der behandelten Autoren nicht zu lesen vermögen und daher gern einen Extrakt aus diesem Schaffen auf englisch zur Hand nehmen, damit sie überhaupt Kenntnis von einem wesentlichen Zweig der Wissenschaft des Judentums erhalten.

E. L. Ehrlich

JAKOB J. PETUCHOWSKI: Prayerbook Reform in Europe. The Liturgy of European Liberal and Reform Judaism. New York 1968. The World Union for Progressive Judaism. 407 Seiten.

Das ist ein ganz hervorragendes und wichtiges Buch des klugen Gelehrten aus Cincinnati. Es ist gewiß für Juden geschrieben und für sie interessant, aber seit dem Konzil hat die Frage nach der Liturgie auch für Katholiken eine neue Dimension erhalten. Fragten die Juden Europas im 19. Jahrhundert, ob Gott nur hebräisch verstünde, so hat Prof. Ratzinger auf dem Katholikentag im Bamberg die Frage gestellt, ob Gott nur lateinisch könne?

Die jüdische Reformbewegung im 19. Jahrhundert hatte zwar mannigfache ideologische und politische Ursachen, am augenfälligsten hatte sie sich jedoch auf dem Gebiete der Synagogenliturgie und überhaupt auf die gesamte religiöse Praxis des Juden ausgewirkt. Dazu kommt, daß diese im Judentum entscheidend ist, denn Judentum ist nicht Dogma, sondern Lebenshaltung in all ihren Verzweigungen. Halacha bedeutet daher nicht den Inhalt dessen, was man glauben soll, sondern, was man zu tun hat.

Petuchowski untersucht nun eine Fülle von jüdischen Gebetbüchern, die von 1816 bis 1967 erschienen sind. Er kommt nach einer eingehenden Analyse zu dem Ergebnis, das allen Verfassern dieser Werke gemeinsame Bestreben bestünde darin, daß jede Generation das Recht besitze, in die überlieferte Liturgie Änderungen einzuführen. Für viele ist das heute eine Selbstverständlichkeit, im 19. Jahrhundert entbrannte jedoch gerade darum der Kampf. Das allen Liberalen und Reformern Gemeinsame war nur ihr Bewußtsein, das Recht auf Änderungen zu haben, keineswegs aber der Inhalt dieser Änderungen. In diesen Auseinandersetzungen im 19. Jahrhundert hatte man jedoch von orthodoxer Seite völlig vergessen, daß die gesamte traditionelle Liturgie ja nichts anderes als einen Änderungsprozeß darstellt, nur war dieser älter als ein paar Jahrzehnte. So waren im 16. Jahrhundert unter dem Einfluß der Safed-Mystik völlig neue Elemente in den traditionellen Gottesdienst eingefügt worden. Der Unterschied im 19. Jahrhundert bestand jedoch vor allem darin, daß früher dem Gottesdienst etwas hinzugefügt worden war, die Reformer der Neuzeit jedoch strichen. Das erwies sich freilich als notwendig, da der Gottesdienst viel

zu lang geraten war und dadurch die Andacht litt. Wichtiger waren jedoch die Auseinandersetzungen aus ideologischen Gründen. Gestrichen wurden z. B. Hinweise auf das Heilige Land, ein Begriff, den assimilationsbereite Juden zu verdrängen suchten; die Juden im 19. Jahrhundert wollten in ihrem Gottesdienst dem Ausdruck geben, was sie gerade fühlten, und nicht das beten, was ihnen von der Tradition aufgezeichnet worden war. Damit gingen die Reformer aber nicht selten an dem Wesen des jüdischen Gottesdienstes vorbei, der eben nicht für eine augenblickliche Stimmung geschaffen wurde, sondern für das Ganze der jüdischen Existenz, die sich, wie jedes menschliche Sein, zwischen Jauchzen und »zu Tode betrübt« bewegt, bei den Juden war freilich die letztgenannte Stimmung vorherrschender, wenn auch gerade nicht im 19. Jahrhundert. Im übrigen lag das Scheitern der Reform u. a. auch darin, daß sie den Sinn für die historische Kontinuität zwar nicht völlig verloren hatte, er aber so schwach geworden war, daß die Stimmung des Tages verabsolutiert wurde, und so gerade die innere Stärke bedroht war, welche die Juden über die Zeiten hindurch gerettet hatte. Das vermochten die Menschen im 19. Jahrhundert zu Beginn der Reform schwer zu erfassen, denn sie bedeutete ja keine Entwicklungsbewegung innerhalb des Judentums, sondern eine Revolution mit allen für sie typischen Begleiterscheinungen. Die Stimmung jener Tage kann durch die beiden Begriffe Universalismus und Rationalismus umschrieben werden. Unter diesen Gesichtspunkten sollte auch die Liturgie umgestaltet werden, und davon mußten auch die Gebete Ausdruck geben. Das hatte natürlich tiefgreifende Änderungen in der Liturgie zur Folge, zumal das traditionelle Gebetbuch reich an sehr vielem ist, gewiß aber nicht an einem vordergründigen Rationalismus im Geiste des 19. Jahrhunderts. Im übrigen hatten die Reformer damals oft den Sinn für metaphorisches Verständnis verloren, was in anderer Weise zunächst auch für die Orthodoxen galt, bis *Samson Raphael Hirsch* hier andere, wenn auch recht seltsame Wege ging. Man war im 19. Jahrhundert bei Orthodoxen und Reformern fundamentalistisch: Beide klebten am Buchstaben, die einen, indem sie sich an ihm festkrallten, die andern, indem sie neue Buchstaben ersannen, die ihrem jeweiligen Wahrheitsverständnis besser entsprachen. Die Sprache der Gebete als Poesie und Ausdruck historischer Vorgänge wurde kaum noch verstanden. Die Kritik an den Reformern von unserem heutigen Wissen her ist eine Sache, die Wertung ihrer Leistung eine andere. Sie brachten die historische Kontinuität des Judentums in Gefahr und lieferten es flachen Ideologien des jeweiligen Tages aus, aber andererseits haben sie modernen Menschen überhaupt erst wieder die Möglichkeit gegeben, einen neuen Weg zum Synagogengottesdienst zu finden, der nicht mehr ausführliche Anweisungen über die verschiedensten Schlachtopfer des jerusalemischen Tempels enthält und auch sonstige Details ähnlichen Charakters unberücksichtigt läßt. Die Reform gab vielen Menschen die innere Sammlung und Andacht zurück, die *kawwanah*, die in der maschinellen Routine der Tradition nicht selten gefährdet ist.

In unseren Tagen hat sich das nichtorthodoxe Judentum weitgehend von den im 19. Jahrhundert begangenen zeitbedingten Torheiten befreit, es hat einen genuine Weg zurück zur jüdischen Tradition und damit zum jüdischen Volk gefunden, ohne archaische Formen zu akzeptieren. So war also der Umweg über das 19. Jahrhundert doch nicht vergeblich.

E. L. Ehrlich

S. SCHECHTER (Hrsg.): Documents of Jewish Sectaries, Fragments of a Zadokite Work, edited and provided with an Engl. Transl., Introduction and Notes, Prolegomenon by J. A. Fitzmyer S. J. New York 1970. Ktav Publishing House. 175 + 37 Seiten Prolegomenon.

Der Band erschien zuerst im Jahre 1910 und wurde nun wieder herausgegeben, da es sich bei diesem Buche nicht um ein »zadokitisches« Werk handelt, wie Schechter damals annahm, sondern um ein Erzeugnis von Leuten aus dem Umkreis der Qumransektierer. Der Text war seinerzeit in der Geniza von Kairo entdeckt worden und stand literarisch allein da, bis wir ihn seit etwa 20 Jahren religionsgeschichtlich einordnen können. Die vorliegende Schrift wurde auch in Qumran gefunden und hat das Siglum 4 QD a–g (h) erhalten; es handelt sich freilich um Fragmente verschiedener Rezensionen. Diese Texte sind noch nicht veröffentlicht, beweisen aber nun mit Sicherheit die Zugehörigkeit der »Damaskusschrift« zur Qumrangemeinde. Übrigens besitzt man auch noch kleinere Fragmente dieses Textes aus den Höhlen V und VI. Daraus ergibt sich eindeutig auch der Ansatz der Schrift in vorchristlicher Zeit. Ein schwieriges Problem ist, in welchem Verhältnis die Damaskus-Schrift zu dem »Manual of Discipline« steht. Man wird wohl annehmen, daß es sich hier um Ausprägungen verschiedener Sektenströmungen auf gleicher Grundlage handelt, denn die Essener, oder zu wem sonst die Qumranschriften immer gehören mögen, waren kein monolithischer Block, was sich ja auch sonst aus der gesamten Qumranliteratur ergibt. In der vorliegenden Ausgabe hat es P. Fitzmyer unternommen, den von Schechter herausgegebenen Text auf Grund der seit der 1. Edition erfolgten Verbesserungen zu korrigieren; diese Korrekturen finden sich im Prolegomenon, so daß es sich bei der Ausgabe nicht nur um einen bloßen Nachdruck handelt; auch der Ertrag der seitdem vorliegenden Forschungen konnte verwertet werden. Schließlich findet der Leser auch ein Literaturverzeichnis auf den neuesten Stand gebracht. E. L. Ehrlich

WERNER SCHOCHOW: Deutsch-Jüdische Geschichtswissenschaft. Eine Geschichte ihrer Organisationsformen unter besonderer Berücksichtigung der Fachbibliographie. Einzelveröffentlichungen der Historischen Kommission zu Berlin beim Friedrich-Meinecke-Institut der Freien Universität Berlin, Bd. 3, zweite überarbeitete und erweiterte Auflage. Berlin 1969. Colloquium Verlag. 336 Seiten.

Der zweiten Auflage dieses verdienstvollen Werkes ist ein Geleitwort eines der besten Kenner der Geschichte der Juden im mittelalterlichen Deutschland, von Professor Guido Kisch, beigegeben. Darin wird die Zielsetzung dieses Buches dahingehend charakterisiert, daß nicht nur eine Geschichte der jüdischen Bibliographie in Deutschland seit Begründung einer »Wissenschaft des Judentums« gegeben, sondern auch angestrebt werde, die Organisationsformen eben dieser Wissenschaft des Judentums in ihrer historischen Entwicklung zu verfolgen. Damit aber würden die Prolegomena einer Gesamtbibliographie der Juden geboten. Guido Kisch betont, daß das Interesse des Verfassers freilich nicht ausschließlich bibliographischer Natur ist, daß er vielmehr auch die Geschichte der Forschungseinrichtungen, der Bibliotheken etc., schildert, auch auf die Entwicklung und Wirkung der nationalsozialistischen Pseudowissenschaft zur sogenannten »Judenfrage« eingeht, schließlich den Wiederaufbau in der Nachkriegszeit nicht außer acht läßt. Damit ist die Zielsetzung des Buches in

der Tat sehr genau umschrieben. Der erste Teil ist Anfang und Aufbau, der zweite Teil Untergang und Neubeginn gewidmet. Die Angaben sind jeweils knapp und präzise gehalten, so daß ein guter Überblick geboten wird, eine unentbehrliche Orientierungshilfe. Auch nichtjüdische Lehrstätten und Verlage, die sich jüdischen Themen zuwandten und zuwenden, werden in der Darstellung berücksichtigt und in ihrem Für und Wider geschildert. Institutionen wie die Kölner Bibliothek Germania Judaica, die Arbeit der Gruppe Juden und Christen beim Kirchentag werden gewürdigt, in diesem Zusammenhang dankenswerterweise erwähnt, daß bereits vor dem Wirken dieser Arbeitsgruppe auf katholischer Seite das Gespräch schon auf dem ersten Nachkriegskatholikentag 1948 in Mainz eröffnet wurde. Eine verständnisvolle Würdigung findet der Freiburger Rundbrief, von dem festgestellt wird, daß seine Wirkung keineswegs nur auf Kreise innerhalb der katholischen Kirche begrenzt ist. Hier wird ein unentbehrliches Instrument zur Orientierung über die verschiedenen Institutionen und Publikationen geboten, die zu einem besseren, weil an den Quellen orientierten Verständnis des Judentums beitragen. W. E.

ELEONORE STERLING: Kulturelle Entwicklung im Judentum von der Aufklärung bis zur Gegenwart. 53 Seiten.

HEINZ DAVID LEUNER: Religiöses Denken im Judentum des 20. Jahrhunderts. 93 Seiten.

Beide: Wuppertal 1969. Theol. Verlag Rolf Brockhaus. Schriftenreihe für christlich-jüdische Begegnung.

Im Theologischen Verlag Rolf Brockhaus erscheint seit 1969 eine Schriftenreihe für christlich-jüdische Begegnung, die von den Professoren Günther Harder und Hans-Helmut Eßer herausgegeben wird, die sich beide seit vielen Jahren um das christlich-jüdische Gespräch verdient gemacht haben und eine nicht unwichtige Rolle in der Arbeitsgemeinschaft Juden und Christen beim Deutschen Evangelischen Kirchentag spielen. In der Einführung zum ersten Band zu Hans-David Leuner: »Religiöses Denken im Judentum des 20. Jahrhunderts« schreiben die beiden Herausgeber: »Die Schriftenreihe ist keine Propagandaliteratur. Sie will den Leser nicht überreden, seine Überzeugung zu wechseln, sondern ihm neue Erkenntnisse verschaffen. Dadurch möchte sie helfen, trotz unvermeidlicher Differenzen, ja, mitten in ihnen, den gemeinsamen Weg nicht zu überschauen, auf den Christen und Juden gerufen sind. Es gilt, die andere Seite zu hören, still zu werden, nicht sofort den eigenen Standpunkt darzulegen und zu begründen, sondern zur Kenntnis zu nehmen, wie der andere zu seiner Glaubensüberzeugung kommt.« Die Herausgeber verfolgen also keine missionarischen Tendenzen. Sie lassen jüdische und christliche Autoren zu Wort kommen. Gleich der erste, *Heinz-David Leuner*, ist Christ jüdischer Abstammung. Das zweite Bändchen wurde von der allzu früh verstorbenen *Eleonore Sterling* verfaßt, der jüdischen Mitvorsitzenden der Arbeitsgemeinschaft Juden und Christen.

Sie durfte das Erscheinen dieses Bandes nicht mehr erleben. An Stelle eines Vorwortes haben daher die Herausgeber einen Nachruf gebracht, der aus der Feder von *Dietrich Goldschmidt* stammt. In ihm wird sehr sympathischerweise Leben und Tätigkeit der Verstorbenen geschildert. Zu Recht unterstreicht Dietrich Goldschmidt, daß Eleonore Sterling Botenfunktion in vielfacher Weise ausgeübt hat, als Vermittlerin zwischen Deutschland und Amerika, als

Interpretin des Judentums für viele Christen. Die Schriftenreihe ist für einen weiten Leserkreis bestimmt. Die bereits erschienenen Bände sind durchaus populär gehalten. Das bedeutet freilich zugleich mancherlei Vereinfachungen, zuweilen allerdings leider auch Ungenauigkeiten. Besonders im ersten Band, dem von *Heinz-David Leuner*, wäre eine größere Genauigkeit wünschenswert gewesen, zumal der nicht vorgebildete Leser keinerlei Kontrollmöglichkeit hat. Doch soll nicht beckmesserisch gerichtet werden, vielmehr darf anerkannt werden, daß die Darstellung ansprechend ist und als erste Einführung auch nicht unnütz. Einwendungen lassen sich auch gegen das zweite Buch erheben. Der Fachmann kann daraus wenig Nutzen ziehen, für den uneingeweihten Leser bietet das Bändchen aber doch manche nützliche Hilfestellung. Angesichts der weitverbreiteten völligen Unkenntnis über das Judentum und seine vielfachen Formen muß trotz gewisser Schwächen das Unternehmen begrüßt werden, gerade über neuere Strömungen im Judentum zu unterrichten. W. E.

LORENZ WACHINGER: Der Glaubensbegriff Martin Bubers. (Beiträge zur ökumenischen Theologie, herausgegeben von Heinrich Fries, Band 4.) München 1970. Verlag Max Hueber. 298 Seiten.

Jeder, der die Bedeutung wissenschaftlicher theologischer Arbeit für die Begegnung zwischen Judentum und Christentum einigermaßen einzuschätzen weiß, wird über die Veröffentlichung von L. Wachinger außerordentlich erfreut sein. Und, das sei sogleich hinzugesagt, das Werk vermag die vielleicht etwas hochgespannten Erwartungen zu erfüllen, mit denen man wohl nicht zuletzt deswegen an es herantritt, weil Arbeiten dieser Art noch sehr selten sind und weil man die Weite eines unbearbeiteten Feldes theologischen Denkens und Verstehens zwischen einem Denker wie M. Buber einer- und der christlichen Theologie unserer Zeit andererseits außerordentlich stark und schmerzlich empfindet. Diese Publikation besteht in der Klarheit der Linienführung ebenso wie in einer durchdringenden Verarbeitung einer großen Fülle von Literatur. Wer sich, wie Wachinger, dazu noch den Weg des Verstehens durch eine solche Literaturfülle selbst bahnen muß, erweist sich als theologischer Denker von besonderer Qualität, denn mit einem lediglich fleißigen Aneinanderreihen von Aussagen und Gesichtspunkten wäre bei einer so schwierigen Thematik, zu der keine näheren Vorarbeiten gegeben sind, kaum ein sachlicher Ansatz, geschweige denn ein echter Fortschritt der Erkenntnis zu erreichen gewesen. So aber kann dieses Werk als ein außerordentlich bedeutsamer Beitrag zu einer echten Gesprächsführung auf höchster Ebene der Theologie zwischen Judentum und Christentum angesprochen werden. – Ein kleiner Hinweis sei noch gegeben, freilich mit Vorbehalt: vielleicht könnte in der Erhebung der so schwierigen Fragen um das Verständnis von »Historie« und »Geschichte« (z. B. S. 95 ff.) eine Studie wie die von G. Greshake, *Historie wird Geschichte. Bedeutung und Sinn der Unterscheidung von Historie und Geschichte in der Theologie* Rudolf Bultmanns, Essen 1963 (vgl. FR XVIII, 1966, Nr. 65/68, S. 107), noch einige zu weiterer Verständniserhellung geeignete Aspekte eintragen. O. K.

R. WELTSCH (Hrsg.): Year Book XIV (Leo Baeck Institute). London 1969. East and West Library. 340 Seiten. Emanzipation der Juden in Deutschland ist das Hauptthema dieses Bandes. Robert Weltsch, sein Herausgeber,

geht von dem Jahrestag aus, an dem vor hundert Jahren der Norddeutsche Reichstag das Emanzipationsgesetz erließ. So bildet diese Einführung auch den Übergang zu dem ausgezeichneten Beitrag von Professor Ernest Hamburger: Ein Jahrhundert der Emanzipation. Kurt Gruenwald bringt Neues über den Finanzier Sir Ernest Cassel, E. G. Löwenthal behandelt das Ahlem-Experiment, das lehrreiche Modell einer Gartenbauschule. Perez Leshem vermittelt eine aufschlußreiche Darstellung der Hilfs- und Rettungsbemühungen für NS-Flüchtlinge von der iberischen Halbinsel. Eine Reihe anderer wertvoller Beiträge bieten eine Fülle weiterer Information. Auch diesem Standard-Band sind Register und bibliographische Angaben wiederum beigegeben. G. L.

KARL WOLFSKEHL 1869–1969. Leben und Werk in Dokumenten. Hrsg. von Manfred Schlösser. Agora-Verlag. Darmstadt 1969. 396 Seiten, 41 Abb. a. Tafel.

Zum hundertsten Geburtstag von Karl Wolfskehl zeigte die Hessische Landes- und Hochschulbibliothek in Darmstadt eine Ausstellung über Leben, Werk und Bedeutung dieses deutsch-jüdischen Dichters. Der für diese Ausstellung geplante Katalog ist ein unentbehrliches Handbuch geworden, das auch völlig unabhängig von der Ausstellung seine Bedeutung zur Interpretation des Werkes von Karl Wolfskehl behält. Im Gegensatz zu den meisten Katalogen wird hier nicht einfach eine knappe Inhaltsangabe geboten, sondern zu jeder Katalognummer finden sich charakteristische Werk- und Briefauszüge, Rezensionen, sachdienliche Bemerkungen. Manfred Schlösser hat dadurch eine einmalige Karl-Wolfskehl-Dokumentation geschaffen. Den Katalog hat er in folgende Hauptabschnitte gegliedert: Interpretation und Erinnerung; Werke von Karl Wolfskehl; Prägende Einflüsse und frühe Freunde; Jahre der Entwicklung bis zum Ersten Weltkrieg; Die schöpferischen Jahre vor dem Exil 1914–1933; Exsul Poeta; sowie ein dokumentarischer und ein Bildanhang. Im ersten Abschnitt werden Erinnerungen und Interpretationen von Rudolf Pannwitz und Ludwig Curtius gebracht. Merkwürdigerweise ist davon abgetrennt der Abschnitt: Karl Wolfskehl in Deutungen, den man eigentlich unter dem Stichwort »Interpretation« erwarten müßte. Die Deutungen sind in wissenschaftliche Interpretationen und in Umsetzung der Erinnerung an Karl Wolfskehl in Roman und Erzählung gegliedert. Ob freilich der Gedanke so sehr glücklich ist, eigentlich wissenschaftliche Arbeiten und Gelegenheitsschriften unter eine Rubrik zu bringen, scheint mir etwas zweifelhaft zu sein. Vielleicht wurde das Wort »Deutungen« gewählt, um einen Überbegriff zu haben für eigentlich recht ungleichwertige Darstellungen. Besonders interessant ist das Kapitel über das Verhältnis Wolfskehls zum Judentum. Gerade an dieser Frage läßt sich ja demonstrieren, wie weit von einem deutsch-jüdischen Dichter die Rede sein kann oder nicht. Es ist ein Verdienst des Herausgebers, nachdrücklich darauf hingewiesen zu haben, daß nicht erst die Hitlerzeit Wolfskehl sein Jude-Sein bewußt gemacht hat, wenn auch in seinem Werk die Hinwendung zur ausschließlich jüdischen Thematik erst mit seinem Weggang aus Deutschland 1933 beginnt. Manfred Schlösser bringt Selbstzeugnisse wie aus den »Briefen aus dem Exil« (S. 150 ff.) und Erinnerungen an Wolfskehl, so die Mitteilung des inzwischen verstorbenen Dr. Eugen Mayer, wonach Wolfskehl seit 1901 aktiv am zionistischen Leben in München beteiligt war. Zu den Themen,

die Wolfskehl immer wieder bewegten, gehört das Schicksal des Königs Saul. Für den Sammelband »Vom Judentum«, hrsg. vom Verein Jüdischer Hochschüler Bar Kochba in Prag, verfaßte Karl Wolfskehl 1913 den Einleitungsaufsatz »Das jüdische Geheimnis«. Auch ist es nicht uninteressant, festzustellen, daß Wolfskehl die Bal-four Deklaration mit Bewegung aufnahm. Ein wenig zu kurz kommt freilich darüber die Reserve, die er später bei dem Gedenken an eine eventuelle Übersiedlung nach Erez Israel empfand. Mit dem Fortschreiten der Jahre wurde es ihm klar, daß es ihm nicht gegeben war, sich in Hebräisch zu artikulieren; nicht das Mandatsgebiet Palästina, sondern Neuseeland nahm ihn auf. Niemals überwand er sein Verbanntsein. Die Worte, die er sich aufs Grab setzen ließ, »Exul Poeta«,¹ verraten seine tiefe Bindung an das Land, aus dem er kam und von dem er sich nach dem Ende des Zweiten Weltkrieges noch immer verstoßen fühlte. Vergeblich hatte er gehofft, daß Deutschland, daß seine Wahlheimat München, ihn zurückrufen würde. Von den Bemühungen, Karl Wolfskehl die Rückkehr nach Deutschland oder wenigstens in die Schweiz zu ermöglichen, berichtet der Katalog in eindrucksvollen Zeugnissen. Wie sich Karl Wolfskehl in den letzten Lebensjahren verstand, wird in dem Brief an Kurt Maria Frener vom 13. 9. 1946 deutlich (Kat. Nr. 485). Schlösser gibt dieser Nummer den Titel »Absage an die Heimat«. In diesem Brief heißt es: »Mehr, und mit größerem Recht wie früher, nenne ich, der Jude, der deutsche Dichter Karl Wolfskehl, mich einen Bürger der Welt, Sohn unseres Planeten.« Aber eben in diesen Worten der Absage und den folgenden der bitteren Enttäuschung wird doch auch seine tiefe und unaufhebbare Bindung an Deutschland spürbar. Daß das Werk Karl Wolfskehls als Beispiel für das Gelingen, aber auch die Grenzen der deutsch-jüdischen Symbiose angeführt werden darf, macht die Dokumentation dieses Kataloges deutlich. Das ist nicht ihr geringstes Verdienst.

W. E.

¹ Dichter in Verbannung.

ARTHUR HERTZBERG: »Ein Land, das ich dir zeigen werde.« In: Christlich-Jüdisches Forum, hrsg. von Prof. Dr. H. van Oyen und Dr. L. Ehrlich, April 1970, Nr. 42, S. 1–20 [s. u. S. 149].

Der sehr instruktive Artikel von Arthur Hertzberg, Professor für Geschichte an der Columbia University, New York, ist in acht Abschnitte gegliedert, an deren Überschriften Anliegen und Darstellungsbezüge sehr gut deutlich werden: Einzigartigkeit des Staates Israel, Göttliche Verheißung, Ununterbrochene Anwesenheit von Juden im Lande Israel, Jerusalem die Heilige Stadt, Einwanderung vom 13. bis 19. Jahrhundert, Der moderne Zionismus, Juden und Araber, Palästina als Problem der Ethik. Der Artikel, dessen deutsche Fassung wir einer guten und flüssigen Übersetzung von Frau Dr. L. Kaufmann danken, ist die Wiedergabe eines Referates, welches der Verfasser auf der 2. Konsultationssitzung zwischen Vertretern des Judentums und dem Weltrat der Kirchen Ende Mai vorigen Jahres in Genf gehalten hat.

Was die Abschnittsüberschriften ankündigen, hält die Ausführung: Hertzberg bietet eine Kurzfassung einer ganzen Reihe wichtigster Fragen, wobei die gestraffte Darstellung ebenso anspricht wie die Klarheit, in welcher die verschiedenen Seiten des Verhandelten ans Licht kommen. Es wird nichts verheimlicht, die Sprache ist offen,

die Situationsanalyse treffend – und das alles auch dort, wo »die andere Seite« (nämlich jene der arabischen Interessen) vorgestellt wird.

Werden Christentum und christliche Kirchen im Grunde durch alle behandelten Themen hindurch, meist mehr indirekt und in vornehmer Zurückhaltung – aber doch unübersehbar – in ihre Verantwortung gerufen, so stellt der Abschnitt »Göttliche Verheißung« doch die theologische Problematik gleichsam in Konzentration vor. Und hier ist das Terrain, auf dem die Antwort nicht ausbleiben darf – weil sie nämlich gegeben werden kann und muß! *Kann nämlich christliche Theologie bei einer Vielzahl gestellter Fragen darauf verweisen, daß eine wirkmächtige Antwort außerhalb ihrer Kompetenzen liege oder mindestens in solche hineingreife, so läßt sich das von dem, was ureigenste Sache der Theologie ist, eben nicht – entschuldigend – in Anspruch nehmen, ohne daß man sich dem berechtigten Vorwurf erneuter Unglaubwürdigkeit aussetzen müßte.* Stehen nun Gottes-Worte (man möchte sagen und fragen zugleich: *des selben* Gottes Worte; Ausruf- und Fragezeichen miteinander) aus dem Alten und aus dem Neuen Bund gegeneinander? Oder stehen nur Konsequenzen aus alt- und neutestamentlichem Denken gegeneinander – und welche? Oder stehen nur Konsequenzen späteren, christlichen, abgeleiteten Denkens und Empfindens (!) gegen Gottes Wort im Alten Testament? Hier liegen die konkreten Fragen, die sich dem theologischen Denken heute stellen. Man wird den Versuch wagen müssen, *im Heute* zu einer Antwort zu kommen. Auch wenn sie – selbstverständlich – überholbar ist.

O. K.

GUIDO KISCH: Erasmus' Stellung zu Juden und Judentum. Tübingen 1969. J. C. B. Mohr (Paul Siebeck). 39 Seiten.

War Erasmus ein Judenfeind? Mit Recht beginnt Guido Kisch seine Monographie mit der bekannten Maxime »Erasmus mihi amicus, sed magis amica veritas«, denn in dieser unwiderlegbaren Dokumentation wird, aller Erasmusverehrung zum Trotz, eindeutig bewiesen, daß der große Humanist aus Amsterdam den Juden nicht nur unfreundlich gesinnt war, sondern ihnen gegenüber des öfteren krassen Haß bekundete. So schrieb er zum Beispiel am 11. August 1519 an den Kölner Dominikanerprior Jakob Hochstraten:

»Nichts anderes wird bei Reuchlin behandelt, als daß die Juden kein Unrecht erleiden sollen. Wozu denn so viel Geist darauf verwenden, die Juden verhaßt zu machen? Gibt es jemand unter uns, der diese Gattung Menschen nicht schon genug verwünscht? Wenn es christlich ist, die Juden zu hassen, sind wir dann nicht alle Christen im Übermaß?«

Ähnlich äußerte er sich in Freiburg am 1. April 1531: »Unter dem Deckmantel der Verteidigung des Glaubens wird die Welt mit Raub erfüllt. Spanien hat viele geheime Juden, Deutschland sehr viele, die von Natur aus oder durch Kriege geübt der Räuberei zuneigen. Dieses Gesindel wird erst Deutschland und dann den übrigen Erdkreis überschwemmen.« Doch genug dieser Beispiele, deren Kisch ein rundes Dutzend bringt. Da es so gut wie feststeht, daß Erasmus keinen wesentlichen Kontakt mit Juden pflegte, noch, wie Luther, Missionshoffnungen hegte, die dann in bitterer Enttäuschung endeten, um schließlich in Gehässigkeit umzuschlagen, fragt Kisch mit

Recht, was wohl die Wurzeln dieses Antijudaismus gewesen waren. Da Motive persönlicher Art ausscheiden, liegt die Vermutung nahe, daß diese Gefühle des Mannes, der sich zeitlebens als »orthodoxer Katholik« betrachtete, ihren Nährboden in der Kirche fanden, mit deren Theologen und Würdenträgern Erasmus von Jugend auf eng befreundet war. Wie viele seiner Briefe bezeugen, war für ihn »Judentum« identisch mit »Pharisäertum« – im Zerrbild der kirchlichen Anschauung, die leider bis heute noch da und dort weiterlebt –, also als Inbegriff des geistlosen Formalismus, des »tötenden Buchstabens«, der minuziösen Beobachtung inhaltsleerer gewordenen, veralteter Zeremonien.

Im berühmten Schriftenstreit stand Erasmus eindeutig auf Reuchlins Seite und prangerte den Konvertiten Pfefferkorn als »Pestkorn« an: »Er hätte doch nur völlig Jude bleiben sollen, oder wie er an seiner Vorhaut beschnitten sei, auch an seiner Zunge und beiden Händen beschnitten werden sollen...« Dennoch wurde Reuchlins Sache, in der Verteidigung jüdischen Wissens und jüdischer Literatur, nie ganz zum Anliegen von Erasmus. Ob sein Mißerfolg beim Studium der hebräischen Sprache – »ista hebraica«, also »dieses Hebräisch« nennt er es abfällig – einer der Gründe seiner Verachtung für die Juden war, bleibt eine offene Frage für Psychologen und Historiker. Auf alle Fälle gibt er schon 1504, also zwei Jahre vor dem Erscheinen von Reuchlins hebräischem Lehrbuch, zu: »Ich hatte auch begonnen, Hebräisch zu lernen, aber durch die Fremdartigkeit der Sprache abgeschreckt, habe ich es aufgegeben, auch weil weder Alter noch Begabung des Menschen zur Aneignung von vielerlei Dingen in gleicher Weise zu genügen vermögen.«

Daß er das, was er im Original weder lesen noch verstehen konnte, dennoch bis zum Marcionismus hassen konnte, beweist eine Stelle aus seinem Brief an Johannes Caesarius vom 3. November 1517:

»Ich würde es vorziehen, sogar das ganze Alte Testament vernichten, als wegen der Judenbücher die Eintracht der Christenheit stören zu lassen...«

Diese kurze Schrift von Guido Kisch muß heute gelesen werden, um endlich einmal zu verstehen, wie weit, wie tief und wie lange die kollektive Verteufelung der Juden sogar in den führenden Kreisen der Kirche vorherrschen konnte.

Pinchas Lapide, Jerusalem/Köln

PINCHAS E. LAPIDE: Jesus in Israel. (Wahrheit und Wagnis – Eine Schriftenreihe herausgegeben von Fritz Mybes.) Übersetzung aus dem Englischen von Ursula Bohn. Mit einem Vorwort von Heinz Kremers. Gladbeck 1970. Schriftenmissions-Verlag. 108 Seiten.

Pinchas E. Lapide ist Gelehrter, Diplomat und Politiker im Staatsdienst in einem. So ist er seit 1965 stellvertretender Leiter des Staatlichen Presseamtes in Israel; im Juli 1970 wurde er vom Internationalen Schutzverband Deutschsprachiger Schriftsteller in Zürich als Israel-Vertreter in den Vorstand gewählt. Seit 1951 ist der Lebensweg des 1922 in Kanada Geborenen gekennzeichnet von wichtigen Funktionen zumeist *vermittelnder* Art, die ihm übertragen wurden. – Diese wenigen Worte »zur Person« sollen nachdrücklich deutlich machen, daß wir es bei den Äußerungen von Pinchas E. Lapide nicht mit irgendeiner Stimme aus Israel, auch nicht mit der bloßen Privatmeinung eines Gelehrten, zu tun haben. Aufmerksamkeit und Verantwortungsbewußtsein sind daher in ganz besonderer Weise auf den Plan gerufen. Die nach allen Darstellungen,

Berichten und Auskünften überaus sympathische Persönlichkeit der Verfassers erlaubt es gewiß, um der Gemeinsamkeit der Zukunft von Juden und Christen willen zuweilen auch kritische Gedanken zu äußern, wo dies geboten erscheint.

Das Büchlein gliedert sich zunächst einmal in drei Teile, deren erster unter der Überschrift »Jesus in der israelischen Literatur« steht (Seite 13–35; dieser Abschnitt ist also bedeutend länger, als die im Inhaltsverzeichnis verdruckte Seitenzahl auf den ersten Blick annehmen läßt). Dieser erste Teil besticht durch eine knappe und überaus klare Darlegung, deren Ertrag der christliche Leser – gerade bei aller Unterschiedlichkeit von Auffassungen und Beurteilungen – nur mit größter Dankbarkeit sich vergegenwärtigen kann. Selbstverständlich: der wirklich denkende und gebildete christliche Leser erwartet nicht, daß der jüdische Gelehrte, Philosoph, Schriftsteller oder Künstler zum guten Ende eben doch in den für das christliche Denken typisch gewordenen Glaubens- und (oder) Bekenntnisformen über Person, Gestalt und Werk Jesu von Nazareth rede. Mehr als nur das: es läßt sich bezweifeln, ob der Jude dem Christen gerade heute damit einen guten Dienst erweisen würde! Für den denkenden Christen kann es niemals darum gehen, den Juden »vereinnahmen« zu wollen. Allerdings: umgekehrt wird dasselbe gelten müssen. Hier also möchte man einen Mann wie Pinchas Lapide ermutigen – vielleicht mehr, als er selbst dies für möglich hält! Eben aus diesem Grunde ist aber, und das sei schon zum ersten Teil kritisch vermerkt, wirklich nicht recht zu verstehen, warum der Verfasser diesen so gut und ansprechend geschriebenen Abschnitt mit einer eigenartig anmutenden Bemerkung über einige moderne christliche Theologen (er nennt Bonhoeffer, Tillich, Ebeling und Bultmann) beenden zu müssen meint (S. 35).

Sehr sachlich-offen und (deswegen!) überaus sympathisch wirkt der zweite Teil des Büchleins, der in der Einleitung von Lapide unter der Überschrift »Die Ökumene in Jerusalem« vorgestellt wird (S. 12); diese Formulierung scheint uns glücklicher als jene in der Ausführung, bei der von »Ökumenismus« die Rede ist (vgl. S. 6 und 36). Doch das sind Kleinigkeiten. Die dahinterstehende Wirklichkeit ist ebenso erfreulich wie zukunfts-bedeutsam. Dabei sollte man die Arbeit von Pinchas Lapide, der bescheiden hinter die Sache tritt, für die er sich doch mit allen Kräften so persönlich einsetzt, mit besonderer Anerkennung bedenken.

Der dritte Teil ist gewiß der ungleich schwierigste: »Eines Israeli Einführung in das Christentum«, so lautet seine Überschrift. Auch hier möchte man den Verfasser zunächst einmal da ermutigen, wo er selbst es vielleicht am wenigsten erwartet: in einer »offiziellen« Unterweisung für (vor allem wohl junge) Israeli im Rahmen von Volkshochschulen und Erwachsenenbildung soll die bisherige Geschichte des Christentums mit aller nur wünschenswerten Klarheit als das gezeigt werden, was sie war und ist. Darin könnte gerade ein wesentlicher Faktor weltöffentlicher Meinungsbildung zum Zuge kommen, welcher jenen Christen aller Konfessionen, die sich um eine wesentliche Verchristlichung dieses überkommenen Christentums bemühen, letztlich nur helfen kann. Der nicht ganz Unerfahrene spürt an vielen, anscheinend unbedeutenden Stellen dieses Abschnitts die Treffsicherheit des Diplomaten und Gelehrten Lapide, der weiß, wo treibende Faktoren sich verbergen und wie sie sich der Erfassung und dem tieferen Erkennen entziehen. Auch hier ist seine schonungslose Offenheit, sei sie nun wirklich für jeden Leser offen oder wenig-

stens in gewissen konkreten Andeutungen offenbar gemacht, ebenso erfrischend wie zukunftssträchtig. Gerade aber weil Lapide beispielsweise die katholische Kirche als »die älteste politische Organisation auf der Erde« (S. 73) erkennt und weiß, was das in verschiedensten Hinsichten bedeutet, wird man sich fragen, warum er »Kirche« (jedenfalls soweit es sich um die katholische geht) so stark von den Seiten des Organisationsmäßigen, des Verwaltungstechnischen und des Politisch-rechtlichen her erklärt. Freilich ist solches für das Verständnis in einem gewissen Rahmen unerlässlich, namentlich was die Geschichte – eine hoffentlich mit dem Zweiten Vatikanischen Konzil mindestens in die Endphase eingetretene Geschichte – anbelangt. Und trotzdem ist »Kirche«, auch in der Vergangenheit, nie nur Macht, Verwaltung, Institution, Organisation, Apparat und Hierarchie gewesen – mögen auch jene, welche die Macht der Institution innehatten, sie und damit sich selbst lange Zeit so verstanden haben, ja sich heute noch so verstehen. Eines muß aber mit ganzer Deutlichkeit dazu gesagt werden: es ist zweifelhaft, wem man hilft und wem man letzten Endes dient, so man »Kirche« auch heute noch jenen, die sie nicht kennen, aber kennenlernen sollen und wollen, mit einer so großen Ausschließlichkeit in den Perspektiven des Institutionellen und Organisatorischen darstellt. Aus diesen Erwägungen können wir unserem Autor nicht folgen, wenn er auf kurzen und vielfach kostbaren Seiten (immerhin ist »Eines Israeli Einführung in das Christentum«, wie bereits gesagt, ein geradezu offizieller Text!) fast alle Information auf die institutionell-organisatorische Seite der römisch-katholischen Kirche verwendet, während die lebensmäßige und theologische Entwicklung, angefangen von der Praxis des einfachen Gläubigen bis zu dem oft leidvollen Kampf des gelehrten Theologen in dieser Kirche hoffnungslos übergangen werden.

Unser bisheriges Interesse am dritten Teil galt vornehmlich dessen viertem Punkt: *Die katholische Kirche* (S. 73 bis 80), die einleitenden Bemerkungen, in welchen wir der oft scharfen, aber erfrischenden Kritik des Verfassers mit unverhüllter Sympathie gegenübertraten, bezogen sich auf Punkt drei: *Das Christentum unter den Heiden* (S. 64 bis 72). Wir möchten uns noch in Kürze mit den beiden ersten und in vieler Hinsicht wichtigsten Punkten beschäftigen. Sie sind überschrieben *Die Nazarener* und *Von Saulus zu Paulus* (S. 49–58 und 58–64). Daß Paulus in jüdischer Sicht schlecht wegkommt, das ist wohl verständlich, zeugt aber letzten Endes von einer ähnlichen Enge des Verstehens, wie es sonst meist umgekehrt, nämlich von der jüdischen Seite der christlichen, als Mangel vorgeworfen wird. Solches bringt uns keinen Schritt voran. Die Lösung würde heißen können: geistige Überzeugungen – auch sich wandelnde – müssen *auch im Prozeß des Wandels anerkannt* werden. Solange wir solches nicht erreichen, befinden wir uns im Vorstadium eines würdigen menschlichen Daseins: alle übrigen Ausweise tragen nicht ein, was hier erst noch erarbeitet und vielleicht allseits erst noch erkämpft werden muß. Und zum anderen: nur eine konsequente wissenschaftliche Erhellung des gesamten Hintergrundes urchristlicher (und jüdischer!) Mission mit allen Mitteln und Methoden wird die echte und allseitige Verstehensbreite schaffen können, welche es uns erlaubt, genügend zu differenzieren. Und gewiß werden Licht und Schatten nach allen Seiten fallen! Schon das, was eine überaus kritische neutestamentliche Wissenschaft bis jetzt erarbeitet hat, läßt uns aber erkennen, daß paulinische Gedankenwelt, Theologie und Mission nicht einfach zu be-

urteilen, und erst recht nicht abzuurteilen sind. – Daß im übrigen auch der hier in Frage stehende Punkt der Darlegungen von Lapide treffende Beobachtungen enthält, sei keineswegs in Abrede gestellt.

Bleibt noch der erste Punkt des dritten Teils: *Die Nazarener*. Hier steht besonders die Jesus-Frage zur Diskussion. Wiederum zeigt sich mit ganzer Deutlichkeit, wie sehr wir auf eine kritische Wissenschaftlichkeit angewiesen sind, so wir als Juden *und* als Christen eine gemeinsame Ebene des Verstehens erreichen wollen. Dieses Verstehen schließt dann die Verschiedenheit des »Bekenntnisses« nicht aus, sondern erlaubt es – aber eben *als Bekenntnis!* Was uns hier von Lapide trennt, ist nicht das, was in den Raum des Bekenntnisses gehört: solches ist selbstverständlich und nicht anders zu erwarten! Vielmehr müßte eine gemeinsame Ebene historisch-kritischen Beurteilens gefunden werden. *Und das müßte heute möglich sein!* Sätze wie: »Seine (nämlich: Jesu) Lehren waren nicht übermäßig originell, aber er stellte sie auf eine neue Art dar, beseelt von vielen Gleichnissen von eindrucklicher Schönheit« (S. 51), oder »Die Hauptstärke Jesu lag in seiner ethischen Predigt, die ihm wichtiger war als alle anderen Sphären des menschlichen Lebens« (S. 57), oder: »Seine (Jesu) Überbetonung der Ethik führte den Nazarener dazu, moralische Ideale aufzustellen, die nur Priester, Einsiedler und Heilige zu befolgen imstande waren. Askese konnte niemals ein nationales Ziel werden...« (ebenda), zeigen nur zu deutlich, wohin man kommt, wenn man die Einsichten moderner neutestamentlicher Wissenschaft nicht akzeptiert und an nahezu einem Jahrhundert innerchristlicher, teilweise mit größter Unerbittlichkeit geführter Diskussion um »die Predigt Jesu« vorbeigeht. Erinnert sei nur an die Publikation von Ulrich Luck, *Die Vollkommenheitsforderung der Bergpredigt*, München 1968 (vgl. die Besprechung von R. Pesch, FR XXI, Nr. 77/80, S. 94), sie unterrichtet heute beispielsweise einfach und gut über den Stand der Verhandlung wichtiger »Texte«, in denen Jesu Predigt und Forderung ihren (späteren und demgemäßen) Niederschlag fand. Doch genug! Zum Schluß sei noch einmal mit Deutlichkeit gesagt: das Unternehmen dieses Büchleins insgesamt ist natürlich sehr zu begrüßen; die Absicht des Verfassers über jeden Zweifel erhaben. Die gewählten Wege und Mittel und die zu Tage kommenden Auskünfte freilich müßten noch präzisiert und verbessert werden. Aber das Gespräch muß, auch auf dieser Ebene, erst in Gang kommen. Deshalb ist unser Dank an den Verfasser, gerade bei aller deutlich gewordenen Verschiedenheit, aufrichtig und herzlich.

O. K.

JOHN M. OESTERREICHER (Hrsg.): *The Bridge. A Yearbook of Judaeo-Christian Studies*, Vol V. New York 1970. Herder & Herder. 350 Seiten.

Zum fünften Jahrestag der Verkündung der »Juden-erklärung« legt das Institut für Jüdisch-Christliche Studien an der Seton Hall Universität in South Orange, New Jersey, den Band V vor. Der besondere Untertitel des Bandes ist »BROTHERS IN HOPE«, »Brüder in der Hoffnung«.

Prälat George C. Higgins, der bekannte Sachverständige für Gewerkschaftsfragen und Probleme des Städtewesens in der U. S. Catholic Conference und langjährige Teilnehmer am jüdisch-christlichen Gespräch, bemerkt in einer Vorbesprechung des Buches, daß seit dem Sechstagekrieg im Nahen Osten viele Katholiken und Juden, besonders in Amerika, Zweifel darüber geäußert haben, ob es über-

haupt noch sinnvoll sei, das Gespräch fortzusetzen. Prälat Oesterreicher, der Herausgeber der Serie, habe mit diesem Band bewiesen, daß es nicht nur notwendig, sondern auch möglich sei.

Die Konzilserklärung zwingt den Katholiken, sich mit der Frage nach seinem jüdischen Mitmenschen zu beschäftigen, weil die jahrhundertealten, stereotypen Antworten des Christentums sich als unhaltbar erwiesen haben, meint *J. Coert Rylaarsdam*, Professor an der Universität von Chicago. Er fährt fort, daß *Henri Cazelles* sich frage, »Was bedeutet der Jude für mich selbst?« und antworte, daß er auf keinen Fall der »Feind« sei, der den Glauben ablehnt, durch den der Christ gerettet wird.

Kurt Schubert legt dar, daß Juden und Christen eine »Ökumene der Hoffnung« bilden, wie sie der Titel des Buches betont. *Michael Wyschogrod* setzt sich in sensibler Weise mit der Erwählung des alten und neuen Bundesvolkes auseinander, während *Jakob J. Petuchowski* die Dialektik der Heilsgeschichte¹ behandelt und hervorhebt, daß Christen sich die Frage vorlegen müssen: »Wer spricht in Talmud und Midrasch?« Ist es ausschließlich die menschliche Stimme, die darin laut wird, oder findet sich darin auch das Wort dessen, »der zu den Propheten und Gesetzeslehrern vergangener Zeiten« gesprochen hat?

E. L. Ehrlich beleuchtet die Frage, was das Zweite Vatikanum für den Juden bedeute, und *Schalom Ben-Chorin* spricht aus reicher praktischer Erfahrung über den brüderlichen Dialog.

Es führte zu weit, hier alle Beiträge und Autoren anzuführen. Jedoch muß ausdrücklich auf den Artikel von J. M. Oesterreicher über das theologische Problem des Gottesmordes hingewiesen werden, wie auch auf seinen aufrüttelnden Versuch, dem Christen die theologische Bedeutung des Landes Israel näherzubringen.

Die Mitarbeiter an diesem Band von THE BRIDGE, Juden sowohl wie Katholiken, sagen sich nicht gegenseitige Liebenswürdigkeiten, sondern packen die Probleme in ernsthafter wissenschaftlicher Weise an, und J. M. Oesterreicher weist in seiner Einführung darauf hin, daß er, als Herausgeber, keinen Versuch gemacht habe, die teilweise voneinander abweichenden Meinungen auf einen gemeinsamen Nenner zu bringen. Die Auswahl von Männern und Frauen aus Amerika, mehreren europäischen Ländern und Israel gewährleistet eine Vielfalt der Ansichten und Gestaltung des Fragenkomplexes.

Brothers in Hope enthält Namens- und Sachregister sowie eines für Bibelzitate. Ferner bringt der Band unter dem Titel »Dokumente« eine Reihe zu diesem Thema prägnante öffentliche Erklärungen sowohl *Pauls VI.* als auch *Kardinal Cushings*, der gesamten amerikanischen Bischöfe und auch des Instituts für Jüdisch-Christliche Studien. Es ist ein sehr reichhaltiges und anregendes Buch, von dem *Kardinal Wright* sagt, daß er es »sehr genossen« habe und *George C. Higgins*, daß er es »begeistert« empfehle.

Felicitas Brode

¹ S. o. S. 132.

KARL HEINRICH RENGSTORF / SIEGFRIED VON KORTZFLEISCH (Hrsg.): Kirche und Synagoge. Handbuch zur Geschichte von Christen und Juden, Darstellung mit Quellen, Bd. II. Stuttgart 1970. Ernst Klett Verlag, 746 Seiten.

Nach dem Erscheinen des I. Bandes¹ durfte man auf den abschließenden II. Band dieses weit angelegten und gut

¹ S. FR XX/1968, S. 130 f.

belegten Informationswerkes gespannt sein. Mit Recht sichern die Herausgeber sich gegen den Vorwurf ab, diese oder jene Lücke bei der Aufarbeitung des immensen historischen Materials gelassen zu haben. Auf protestantischer Seite beginnt der Band mit der (leider letzten) Arbeit des zu früh verstorbenen Frankfurter Theologen Wolfgang Philipp: Spätbarock und frühe Aufklärung, das Zeitalter des Philosemitismus. Willehad Paul Eckert setzt mit einer Beschreibung des »Katholizismus zwischen 1580 und 1848« ein. Es liegt auf der Hand, daß die seit der Reformationszeit um ein Vielfaches angewachsene Dokumentenflut zur Beschränkung und zur Auswahl zwingt. Daß dies nicht ganz dem einzelnen Autor, sondern auch der Absprache des Mitarbeiterteams und einer sorgfältigen Redaktion (bis hin zu einem die Arbeit gut erschließendem Register) oblag, ist deutlich zu spüren. Im Grundsatzstreit um die Abgrenzung historischer Epochen und geographischer Räume rechtfertigt das vorliegende Ergebnis die in diesem Band getroffene Entscheidung.

Da es sich um jeweils gewichtige Einzelmonographien handelt, wie sie unter dieser Thematisierung und Zuordnung noch nicht vorlagen, sollen die Autoren und ihre Beiträge genannt werden – außer den beiden schon angeführten Aufsätzen:

Martin Schmidt: Judentum und Christentum im Pietismus des 17. und 18. Jahrhunderts; K. H. Rengstorff: Der Kampf um die Emanzipation; Wilhelm Dantine: Frühromantik – Romantik – Idealismus; F. H. Philipp: Protestantismus nach 1848; Rudolf Lill: Der Heilige Stuhl und die Juden (nach 1848); Rudolf Lill: Die deutschen Katholiken und die Juden in der Zeit von 1850 bis zur Machtübernahme Hitlers; Pierre Sorlin: Die Entwicklung in Frankreich nach 1850; Ulrich Haustein: Das Verhältnis von Juden und Polen; Erika Weinzierl: Katholizismus in Österreich; Ulrich Trinks: Protestantismus in Österreich; Alexander Scheiber: Juden und Christen in Ungarn bis 1526; Ladislaus Martin Pakozdy: Juden und Christen in Ungarn nach 1526; Siegfried v. Kortzfleisch: Juden und Christen in Rumänien; Peter Hauptmann: Russische Christenheit und Ostjudentum; Hans Tramer: Jüdische Renaissance im 19. und 20. Jahrhundert.

Zum letzten Titel sei kritisch angemerkt, daß er – nimmt man ihn ernst – durch die Inhalte der anderen Beiträge widerlegt wird: Die Existenz eines lebendigen und sehr verschiedenen lebendigen Judentums geht durch die Jahrhunderte. Es zu entdecken und zu artikulieren kommt allerdings einer Renaissance gleich. Die Herausgeber machen auf das erschreckende Phänomen aufmerksam, daß Antisemitismus und Judenfeindschaft Vehikel und Verstärker aller möglichen Vorurteile und der von ihnen gesteuerten Verhaltensweisen und Bewegungen geworden sind. Deshalb ist ihr Wunsch zu unterstreichen, daß die Sachinformation dieses Werkes zukünftiges Nichtverstehen und Fehlverhalten verhindern hilft. Die beiden Bände gehören als Standardwerk in jede Schul- und Pfarrbibliothek.

Pfarrer Martin Stöhr/Arnoldshain

WILM SANDERS: Antisemitismus bei den Christen? Gedanken zur christlichen Judenfeindschaft am Beispiel der Oberammergauer Passionsspiele¹. Leutesdorf 1970. Johannes-Verlag. 45 Seiten.

Als Testfall, der beweist, wie wenig die sogenannte Judenerklärung des Zweiten Vatikanischen Konzils ins Be-

¹ Mit freundlicher Genehmigung der Schriftleitung entnommen aus: »Emuna-Horizonte« (V/4). August 1970. S. 287.

wußtsein der Christen gedungen ist, versteht Wilm Sanders die Passionsspiele in Oberammergau und die Reaktion des Publikums darauf. Seine für den Schriftenstand in Kirchen gedachte Broschüre will gerade den Katholiken ansprechen, der noch auf dem Wege der kirchlichen Verkündigung erreicht werden kann und ihm an einigen Beispielen zeigen, daß Oberammergau eine Sicht der Heilsgeschichte repräsentiert, die der wachsenden Glaubenseinsicht der Kirche, wie sie im Zweiten Vatikanischen Konzil zum Ausdruck kam, nicht mehr entspricht. Nachdrücklich legt er den Finger auch auf den unterschweligen Antisemitismus im Oberammergauer Passionsspiel, z. B. in der Farbsymbolik, die den Juden gelbe (bzw. gelb-orange) Farbe zuweist. Er mißt die Aussagen des Textes an der Aussage der Konzilserklärung und macht deutlich, daß schon von hier aus eine Reform dringend geboten ist. Verdienstvoll ist es, daß er den Abschnitt über das Verhältnis der Kirche zu den Juden aus der Konzilserklärung abdruckt und somit dem Leser die Möglichkeit des Vergleiches mit den inkriminierten Stellen gibt. Außerdem bringt er an weiteren Dokumenten die Predigt, die Kardinal Döpfner anlässlich der Eröffnung der Passionsspiele in Oberammergau am 16. Mai 1970 gehalten hat und die Stellungnahme des Ökumenischen Arbeitskreises (vgl. dazu Emuna [V/4] S. 246). Da ein großer Teil, nahezu die Hälfte der Besucher der Passionsspiele evangelische Christen sind, wäre es zu wünschen, daß auch für die Schriftstände in evangelischen Kirchen ein ähnlich handliches Bändchen herauskäme. W. E.

C. ALEXANDER: Der Fall Edith Stein, Flucht in die Chimäre. Frankfurt/Main 1969. Karmel-Verlag. 355 Seiten.

Wenn überhaupt von diesem Buch die Rede sein soll, so kann es nur in Superlativen geschehen: Es ist das schlechteste, unwahrhaftigste und geschmackloseste aller nur denkbaren Bücher über Edith Stein. Sage mir, wie du schreibst, und ich werde dir sagen, wer du bist. »Zeit meines Lebens war ich ein unbedeutender Mensch« (S. 7); für diesen, aber auch nur für diesen Satz tritt er den Tat- und Wahrheitsbeweis an. Zwar beteuert er immer wieder, hier zum erstenmal die volle Wahrheit über E. St. ans Licht bringen zu wollen, spricht aber auf S. 282 ganz unbefangen von der »Gedenktafel« (für E. St.), die ihn »zu diesem Roman« angeregt habe. Aber auch die unter Umständen höhere Wahrheit der Dichtung hat sich dem »unbedeutenden Menschen« so völlig entzogen wie die schlichten und eindeutig beglaubigten Tatbestände des Lebens seiner Heldin. Wo er berichtet, verfälscht er, wo er interpretiert, faselt er, wo er gar erfindet, verliert er vollends den Anspruch, ernst genommen zu werden. Allein mit Stilblüten könnte man Dutzende von Seiten füllen, mit Widersprüchen und Wahrheitswidrigkeiten Aberdutzende. Seine »These«: E. St., durch eine aufs kitschigste geschilderte, frei erfundene Liebesgeschichte zur »Konvertierung« gebracht, habe den Traum einer jüdischen Nation christlichen Glaubens genährt und sei dann in den Karmel eingetreten. Dessen »Gründer war der Prophet Elias, ein weltfremder Einsiedler und, wie nicht anders denkbar, ein Jude«, erfahren wir auf S. 211. »Auch heute noch verbringen die Mitglieder dieses Ordens ihr kärgliches Dasein in einer einsamen Zelle mit Beten und Fasten und essen kein Fleisch. Sie dürfen sich auch keine Gedanken machen, denn alles, was besteht oder geschieht, wird von

Gott und den ihn umgebenden Heiligen sowie von der zentralen Verwaltung der römisch-katholischen Kirche geregelt« (ebd.). Über die »Gedanken«, die sich die Karmelitin Theresia Benedikta a Cruce dann dennoch machte, heißt es: »Indem sie die Würdenträger und längst entschlafenen Heiligen der Kirche zum Gegenstand ihrer Betrachtungen machte, schränkte sie ihren geistigen Horizont immer mehr ein« (217). Und weiter: »Alle diese Werke von rein theologischem Charakter, aber aus philosophischer Sicht behandelt und von Kennerhand geschrieben, sind für die römisch-katholische Kirche von unermäßigem Wert... Für eine breite Leserschaft sind diese Werke jedoch, gelinde gesagt, von sehr relativem Wert« (219). Indessen nahm das Schicksal seinen Lauf. Kurz vor ihrem Tod in der Gaskammer habe E. St., tief enttäuscht darüber, daß Pius XII. nichts zu ihrer Rettung unternommen habe (über ihn fast 50 Seiten voller Mißdeutungen und Beschimpfungen), ihren christlichen Glauben als »Chimäre« erkannt. In ihrer letzten Nacht (auf einem Friedhof zwischen lauter Kreuzen!) »geriet sie ganz außer sich, stellte wirre philosophische Betrachtungen an, stammelte mystisch-religiöse Zitate vor sich hin, ... glaubte zu sehen, wie sich der Himmel spaltete und die göttliche Macht auf einem Schimmel herniederstieg, um die Seelen zu retten« (292). Sie lehnt ab, die letzte Ölung zu empfangen (!), »weil ich wieder Jüdin geworden bin«.

Das Buch ist alles andere als ein Beitrag »zur Förderung der Freundschaft zwischen dem Alten und Neuen Gottesvolk im Geiste beider Testamente«. Man kann sogar begründeten Zweifel haben, ob es – allen Beteuerungen zum Trotz – wenigstens im subjektiv guten Glauben geschrieben ist und ob der Verf. es mit seinem (in Frankfurt praktizierten) leidenschaftlichen israelischen Nationalismus ernst meint. P. Paulus Gordan OSB, Rom

JENNY ALONI: Der Wartesaal, Freiburg-Basel-Wien 1969. Verlag Herder. 186 Seiten.¹

In der Reihe: Neue Prosa des Verlags Herder erschien Jenny Alonis dritter Roman. Es ist ein kühnes Unterfangen, daß die Autorin in Form einer Ich-Erzählung das Schicksal einer Halbjüdin berichtet, die ihren Ursprüngen zu entfliehen suchte, ihre jüdische Mutter verleugnete und sich mit der NSDAP glaubte identifizieren zu können. Die Ich-Erzählung gibt sich als Tagebuchblätter, die an ihr ungeborenes Kind, die Tochter Lisa, adressiert sind. Die Erzählerin hat Zuflucht in einem Irrenhaus gefunden, das sie als den »Wartesaal« bezeichnet. Die Patienten gelten ihr als die »Passagiere« oder »Passantinnen«, es gibt keine Rückkehr in die Vergangenheit, es gibt keine andere Fahrt als in den Tod. Mit dem Fortschreiten der Krankheit verlieren die Patientinnen ihre persönlichen Züge mehr und mehr. Die Erzählerin verleiht ihnen Namen wie »Die Madonna«, »Die Prophetin«, »Die Seufzerin«, entsprechend den Rollen, in die die Kranken flüchten. Sie selber hat ein Bein eingebüßt, aber nicht dieser Verlust ist es, der sie wirklich quält, sondern das Versagen der Liebe. Vergeblich hat sie nach der Erfüllung in der Liebe gesucht, ihr Mann hat sie verlassen, ist ihr gegenüber schuldig geworden. Aber sie weiß auch um die eigene Schuld, die Unfähigkeit zu lieben. Auch ihrerseits war die

¹ Mit freundlicher Erlaubnis der Schriftleitung entnommen aus »Emuna-Horizonte« (V/5) S. 355.

Liebe, die sie suchte, nur eine Illusion. So blieb ihr Schoß verschlossen, das Kind ungeboren. Mit der Ungeborenen, Lisa genannt, pflegt sie Zwiesprache, sucht sich Rechenschaft über den Sinn ihres Lebens zu geben. Jenny Aloni ist mit dem Kranksein vertraut. Nach ihrer Flucht verdiente sie sich in Jerusalem als Werkstudentin ihren Lebensunterhalt als Abwäscherin, nach 1945 war sie Sozialarbeiterin und Fürsorgerin, im ersten jüdisch-arabischen Krieg, 1948 Sanitäterin im belagerten Jerusalem. Ihre Beschreibungen der Krankheitszustände sind präzise. Insofern hat der Waschzettel, den Prof. Friedrich Kieneker, Paderborn, verfaßte, nicht unrecht, wenn er schreibt: »*Ohne Chiffre*, das Unheil der Welt wurzelt im Mangel an Liebe. Die Stationen des Romans zeigen wie in einem Gegenbild, daß die Krankheit Leben, nicht ein äußerliches Verhängnis ist. Sie provozieren im Leser mit dem Bewußtsein für den heillosen Zustand den Willen, den Kampf um das menschliche Heil aufzunehmen. Die Verfasserin verbindet in ihrem Erzählstil die Nüchternheit medizinisch-genauer Beobachter mit dem Pathos der unmittelbaren Teilnahme.« Leider stehen jedoch diesen Partien andere gegenüber, die recht konventionell anmuten. Nicht immer hat sie abgegriffene Klischees vermieden. Besonders gilt dies für die Selbstdarstellung als Liebende. (Vgl. besonders S. 95 ff.) Trotz dieser Einwände stellt der Roman einen beachtlichen Versuch dar, sich mit der Frage des Schuldig-Werdens durch Lieblosigkeit auseinanderzusetzen.

W. E.

JOHN S. CONWAY: Die nationalsozialistische Kirchenpolitik. 1933–1945. Ihre Ziele, Widersprüche und Fehlschläge. Aus dem Englischen von Carsten Nicolaisen. München. Chr. Kaiser-Verlag 1969. 383 Seiten.

In sorgfältiger Übersetzung durch Carsten Nicolaisen liegt nun die umfassende Monographie von John S. Conway über die nationalsozialistische Kirchenpolitik 1933–1945 vor. Zunächst muß zu dieser Übersetzung ein Wort gesagt werden. Sie greift auf die deutschen Originaldokumente zurück, auch und gerade dort, wo es sich um im Original noch unveröffentlichte Dokumente handelt. Die englische Ausgabe bringt diese Dokumente nur in der Übersetzung. Die deutsche Ausgabe wurde gegenüber dem Original um einen Dokumentenanhang erweitert, der aus bisher im wesentlichen ungedruckten Quellen besteht. Leider wurde gegenüber der englischen Ausgabe auf ein gesondertes Literaturverzeichnis sowie auf den Abschnitt »Biographische Notizen« verzichtet, der in die Anmerkungen eingearbeitet wurde. Der Verfasser hat für die deutsche Ausgabe die ersten Abschnitte seiner Einleitung neu geschrieben. Dabei fällt auf, daß er der benutzten Literatur gegenüber nicht immer genügende Vorsicht hat walten lassen. So beruft er sich auf Friedrich Baumgärts Schrift über die Kirchenkampfliegenden und behauptet, Wilhelm Niemöller habe der SA vor 1933 aktiv angehört. Der Verlag sah sich daher genötigt, dem Buch einen Korrekturzettel beizufügen, gleich die erste Korrektur lautet: »D. Wilhelm Niemöller legt Wert auf die Feststellung, daß er der SA niemals angehört hat...« Zur Richtigstellung verweist er auf Niemöllers Autobiographie »Aus dem Leben eines Bekenntnispfarrers« Bielefeld 1961. Schon diese Notiz stimmt einigermaßen verwundert. Bei näherem Zuschauen gewinnt man den Eindruck, daß zwar eine umfassende Darstellung der nationalsozialistischen Kirchenpolitik vorliegt und daß zwei-

fellos viele Quellen benutzt worden sind, daß aber keineswegs alle Fragen befriedigend beantwortet werden, und daß auch nicht sämtliche Quellenpublikationen genügend berücksichtigt werden. Die Kontrolle wird durch das Fehlen eines Literaturverzeichnisses allerdings erschwert, ein Mangel, auf den wir schon hingewiesen haben. So hätte man erwarten sollen, daß in dem Abschnitt über die Haltung des Vatikans die Quellenpublikation der Historischen Kommission bei der Katholischen Akademie in Bayern, die von Konrad Repgen als Hauptherausgeber betreut wird, ausgiebig zitiert wird. Doch nichts dergleichen. Der große Band über den Schriftwechsel zwischen dem Vatikan und den deutschen Bischöfen aus dieser Quellensammlung scheint nirgends benutzt worden zu sein. Kein Wunder, daß manche Aussagen des Verfassers durchaus bestreitbar sind. Besonderes Interesse in unserem Zusammenhang hat der Abschnitt: »Versagen gegenüber den Juden.« Auch hier findet sich leider nur sehr viel Sekundärliteratur, zu wenig an Originalquellen, die gerade in diesem Zusammenhang besonders wichtig gewesen wären. Ob man pauschal behaupten darf, daß große Teile des Klerus wie der Laien antisemitische Gefühle hegten und an den Nürnberger Gesetzen und der Anwendung des Arierparagraphen keinen Anstoß nahmen, scheint mir in dieser Form zweifelhaft (S. 276). Die Bemühungen von Pastor Grüber werden zwar erwähnt, kein Wort fällt aber über die vergleichbare Tätigkeit von Frau Dr. Gertrud Luckner. Es stimmt auch nicht, daß erst im Spätherbst 1941 die Führer der christlichen Kirchen die Judenverfolgungen bemerkt hätten, wie der Verfasser suggeriert. Nun ist zwar freilich nicht zu leugnen, daß antijüdische Tendenzen durchaus auch unter Christen in Deutschland zu finden waren, daß es eine Anfälligkeit für bestimmte nationalsozialistische Thesen gab, hat Hermann Greive zuletzt in gründlicher Untersuchung dargestellt.¹ Jedoch nützen pauschale Verurteilungen niemandem. Diejenigen, denen eine Gewissensforschung nottäte, dürften sich exkulpiert fühlen, wenn die Beschuldigungen zu allgemein gehalten sind, diejenigen, die sich mit der Problemlage bereits befaßt haben, sind enttäuscht, keine genauere und sachlichere Information zu erhalten.

Das Buch ist ein weiterer Beweis dafür, daß auch heute, fast eine Generation nach dem Ende des Zweiten Weltkrieges, die Erkenntnisse aus der jüngeren Geschichte noch nicht genügend erarbeitet sind, daß die Forschung zudem noch immer Lücken aufweist. Noch immer scheint es zu früh, eine wirklich befriedigende Gesamtdarstellung vorlegen zu können. Das vorliegende Buch kann nur als ein vorläufiger Versuch gewertet werden. Immerhin bietet es genug an interessanten Informationen, die eine Lektüre lohnen.

W. E.

¹ S. FR XXI, S. 117.

ADOLF FREUDENBERG (Hrsg.): Rettet sie doch! Franzosen und die Genfer Ökumene im Dienste der Verfolgten des Dritten Reiches. Die der deutschen Ausgabe teilweise zugrunde liegende Originalausgabe erschien 1968 unter dem Titel »Les Clandestins de Dieu-Cimade 1939 bis 1944«. EVZ-Verlag. Zürich 1969. 236 Seiten.

Pfarrer D. Freudenberg, der 1935 aus dem Auswärtigen Dienst des Deutschen Reiches ausschied und Flüchtlingssekretär des Vorläufigen Ökumenischen Rats wurde, hat mit diesem Buch die eindrucksvolle Hilfe des Ökumeni-

schen Flüchtlingsdienstes in der Schweiz 1939–1945 aufgrund der Cimade¹-Berichte vorgelegt. Vor allem sind es Augenzeugenberichte über Hilfs- und Rettungsdienst an jüdischen Verfolgten in Südfrankreich. Es begegnen uns u. a. die Namen der Lager Gurs, Rivesaltes, Les Milles mit all dem Leid und der Vielfalt tragischer Einzelschicksale.

Von seiten der Kirchen ist besonders zu nennen der Einsatz von Pastor Marc Boegner, dem Präsidenten des Protestantischen Kirchenbundes von Frankreich^{1a}, der auch die »Aumônerie Protestante« für diese Hilfe eingesetzt hatte². Der Erzbischof von Toulouse, der Bischof von Montaban und Marseille wie auch Kardinal Gerlier, Erzbischof von Lyon, haben sich in Hirtenbriefen über die Verfolgung der »Nichtarier« geäußert. Immer neue »Schleichwege« in die Illegalität wurden eingeschlagen... Und all das geschah in Anwendung der Sonder-Ethik des Untergrunds, getragen von seiner unbeschreiblichen Solidarität, Seite an Seite mit Katholiken, mit Kommunisten und allen, die aus irgendeinem Grund zum Widerstand (résistance) gehörten... (S. 83). Von all dem berichtet dieses aufschlußreiche Buch.

Einige Gesetze und Anordnungen der Vichy-Regierung, dokumentarische Nachweise über die Arbeit des Ökumenischen Flüchtlingsdienstes in Genf sowie Literaturhinweise beschließen den Band.

G. L.

¹ Cimade: Comité Inter-Mouvement auprès des Évacués.

^{1a} Während dieses Jahrbuch im Druck ist, erreicht uns die Nachricht, daß Pastor Boegner am 21. 12. 1970 im Alter von 89 Jahren in Paris starb. Papst Paul VI. hat Pastor B.s Witwe seine tiefempfundene Anteilnahme ausgesprochen. In dem Telegramm heißt es u. a.: »Wir danken Gott für das beispielhafte Leben dieses Vorkämpfers der Einheit der Christen.« – Auf persönliche Einladung von Papst Johannes XXIII. nahm Pastor B. als Beobachter am II. Vatikanischen Konzil teil. 1965 begrüßte er Augustin Kardinal Bea bei dessen Besuch in der Genfer Zentrale des Ökumenischen Rates der Kirchen. Seine im Juni 1970 erschienene Autobiographie trägt den Titel »Ein Leben für die Ökumene« (aus: Der Rheinische Merkur, Nr. 1 vom 1. 1. 1971).

² Vgl. auch die Widmung des Buches: »... Wir nennen für alle Helfer: George Bell, [den anglikanischen Lordbischof von Chichester], Alfons Koedlin [Präsident des Schweizerischen Evang. Kirchenbundes], Jeanne Merle D'Aubigne (vgl. S. 88 ff.), Gertrud Kurz [Leiterin des Christlichen Friedensdienstes], Paul Vogt [Präsident des Hilfswerks für die Bekenntende Kirche in Deutschland, Flüchtlingspfarrer der Schweiz].«

MARIA KREHBIEL-DARMSTÄDTER: Briefe aus Gurs und Limonest 1940–1943. Ausgewählt, erläutert und herausgegeben von Walter Schmitthener. Heidelberg 1970. Verlag Lambert Schneider. 383 Seiten.

In der Pinkas-Synagoge in Prag kann man Besucher beobachten, die auf den Wänden, welche mit den Namen, Geburtsdaten und (vermutlichen) Todesdaten von 77 295 Opfern der nazistischen Verfolgung in Böhmen und Mähren bedeckt sind, mühsam nach bestimmten Namen suchen. Mehr als die politischen Verhältnisse trägt der Fortgang der Zeit dazu bei, daß die Zahl solcher Besucher abnimmt. In den erschreckenden Zahlen des Massenmordes sind Einzelschicksale dem Untergang im Vergessen geweiht, ja, es könnte unangemessen erscheinen, hier überhaupt noch Einzelschicksale herauszuheben.

Maria Krehbiel-Darmstädter (geb. 1892) gehörte zu den Mannheimer Bürgern jüdischer Abstammung, die am 22. Oktober 1940 nach Gurs in Südfrankreich deportiert wurden. Am 11. Februar 1943 wurde sie in Richtung Auschwitz »transferiert«... Im Dezember 1941 hatte die schon seit Jahren körperlich Leidende »befristeten Urlaub« aus Gurs erhalten. Sie konnte in Limonest bei Lyon

untergebracht werden. Bei einem – ihr von Freunden nahezu aufgezwungenen – Versuch, in die Schweiz zu flüchten, verirrte sie sich, lief den Häschern wieder in die Arme und wurde nach Drancy eingeliefert. Als sie sich auf Spitalurlaub von diesem Lager befand, konnte sie der Herausgeber, damals Oberleutnant d. R., noch einmal in Paris sehen; sein Bericht über diese letzte Begegnung ist den Briefen der Verewigten beigelegt. In jahrelanger mühsamer Arbeit hat er dann zunächst 320 Briefe gesammelt, von denen hier 165 veröffentlicht werden, und das zu ihrem Verständnis erforderliche Material aus den verwehten Spuren zusammengetragen, welches er nun in 25 Seiten Anmerkungen und einem 12 Seiten umfassenden erklärenden Namensregister vorlegt. Die Briefe datieren vom November 1940 bis zum Dezember 1942. Die letzten Worte lauteten: *Saluez tout le monde et que je pense à chacun.*

Die Empfänger der Briefe waren einerseits leibliche Verwandte und deren Freunde, andererseits Maria geistig, vor allem durch die Christengemeinschaft (Rittelmeyer) Nahestehende. Entsprechend spiegeln die Briefe einerseits inniges Mitleben mit den in der Ferne Verbundenen, andererseits Marias »dem Geistig-Seelischen zugewandte Wesensart« wieder. Es ist unmöglich, hier daraus zu zitieren. Inmitten furchtbarsten Leidens hat uns ein Mensch gezeigt, zu was wir berufen sind.

Als Maria infolge ihres Gesundheitszustandes nicht mehr als *responsable* für ihr Ilot (Lagerabteilung in Gurs) durch knietiefen Schlamm stapfend ihre Schützlinge besuchen konnte, »sammelten sich die Hilfesuchenden um ihren »Platz«. Er war schon äußerlich etwas besonderes. Auf einem Holzbrett lag eine saubere weiße Decke, und darauf lagen schöne und merkwürdig geformte Steine, in Blechdosen standen immer ein paar Blümchen – all das fand sie, wenn sie durch die Ilots wanderte. Auch Bilder fehlten nie, meist Künstler-Postkarten, die sie von Freunden bekam.« So der Bericht einer ihrer Leidensgefährten (118).

Von den Überlebenden sei hier nur der Frau gedacht, die am 22. Oktober 1940 als Schulkind der einzige »Arier« war, der einen jüdischen Mitbürger (es waren ein 97jähriger und ein dreieinhalb Monate altes Kind darunter) auf dem Weg zur Sammelstelle begleitete. Ein Bäcker gab ihr noch Brot für die Deportierten – so berichtet sie – »ohne Marken. Als ich zurückkehrte, hielten mich zwei der wachhaltenden Polizisten an und sagten, es sei unpassend für ein deutsches Mädchen mit so dicken blonden Zöpfen, den Juden zu helfen. Ich dachte anscheinend nicht deutsch, und diese Juden würden im umgekehrten Fall bestimmt keinen Finger rühren. Von der Dame, mit der ich gekommen sei, wisse ich das Gegenteil, war meine Antwort, und ich fände mein Verhalten gerade deutsch. Die Schutzleute ließen sich meine »Dame« zeigen und hinderten mich nicht mehr.« (18 f.)

Das Stadtarchiv Mannheim gab für den Druck dieser Briefauswahl die Anregung und leistete Hilfe bis zur Drucklegung. Der Oberbürgermeister von Mannheim schrieb am Totensonntag 1969 das Geleitwort.

Dr. John Hennig/Basel

RUDOLF NISSEN: Helle Blätter – Dunkle Blätter. Erinnerungen eines Chirurgen. Stuttgart 1969. Deutsche Verlags-Anstalt. 399 Seiten.

An schweren Erlebnissen kann ein Mensch zerbrechen; wenn er aber die Kraft aufbringt – oder besser: wenn

sie ihm geschenkt wird –, damit fertig zu werden, so können sie einen Gewinn bedeuten sowohl für seine »innere Formel« – ein Ausdruck des Verfassers – als auch für seinen äußeren Lebensgang. Das wird einem bei der Lektüre dieses Werks bewußt, worin der seit 1952 in Basel wirkende, bedeutendste Schüler Ferdinand Sauerbruchs Rechenschaft gibt von einem interessanten und viel Stoff zum Nachdenken bietenden Leben. Es begann 1896 zu Neisse in Oberschlesien; das mit großer Verehrung und Liebe gezeichnete Bildnis des Vaters – ebenfalls Chirurg und Chef einer Privatklinik – ist eines jener zahlreichen meisterhaften Porträts von Medizinern, Politikern oder sonstigen bekannten Persönlichkeiten aus der riesigen Zahl seiner Patienten, die den Aufzeichnungen des Verfassers besonderen Reiz verleihen. Nicht zufällig hat ihn zeitweise die Malerei verlockt!

Der Dienst als Truppenarzt im Ersten Weltkrieg, mitten aus dem Studium heraus, brachte die ersten schweren Belastungen, aber auch angesichts der »Unaufrichtigkeit und Verantwortungslosigkeit der höheren Führung« im Jahre 1918 politische Erkenntnisse von bleibendem Wert. Dem Abschluß des Studiums in Breslau folgte ein »herrliches Jahr« in Freiburg; wie R. Nissen hier seinem damaligen Chef L. Aschoff trotz »späterer Erkenntnis« ein Denkmal setzt, das stellt seinem Gerechtigkeitssinn ein schönes Zeugnis aus. Heute, wo die Wellen der Studien- und Hochschulreform höher denn je schlagen, wird auch der Mediziner, und nicht dieser allein, viele eingestreuten Bemerkungen über diesen Bereich, über die Stellung des Assistenten, über Examina, über die Klinikorganisation mit besonderem Interesse lesen. Als ihn dann später die deutsche Katastrophe des Jahres 1933 zur Emigration nach der Türkei und den Vereinigten Staaten zwang, da erweiterte sich der Gesichtskreis des Verfassers so sehr, daß er nun in der Lage ist wie ganz wenige, die Situation der deutschen Medizin, Ausbildungs- und Standesfragen mit denjenigen des Auslands zu vergleichen und zu beurteilen.

Zwölf Jahre Zugehörigkeit zur Sauerbruchschen Klinik, erst in München, dann in Berlin – zuletzt als stellvertretender Direktor und Extraordinarius – haben sodann R. Nissen entscheidend geprägt. Sein Verhältnis zu diesem hervorragenden Lehrer, getragen von Bewunderung und Dankbarkeit, von ritterlichem Einsatz, aber auch von männlicher Selbstbehauptung, füllt einen großen Teil der folgenden Kapitel aus; angesichts der beispielhaften Bedeutung dieser Persönlichkeit und ihrer politischen Rolle handelt es sich hier wie auch bei dem, was über das Herrannahen des »Dritten Reichs« bemerkt wird, um ein wichtiges Stück Zeitgeschichte. Für charakterliches Versagen, aber auch für mutige Bewährung finden sich Beispiele. »Auf der Basis der Selbstüberschätzung konnte sich auch eine besonders virulente Form von Rassenwahn entwickeln, der dann wieder dem Vulgär-Antisemitismus entgegenkam.« Mit Recht vermißt der Verfasser ehrliche Darstellungen aus der Feder derer, die damals den akademischen Geist korrumpierten, doch ist er selber gerecht genug, auch die Vorzüge solcher, die versagt haben, zu rühmen.

Nicht allein der Mediziner oder der Historiker vermag Belehrung aus diesen Abschnitten zu schöpfen: auch der Jurist findet darin viel Anregendes. So wird etwa die Problematik von Briefpublikationen aus dem Nachlaß oder von unzulänglich veröffentlichten Biographien und Lebenserinnerungen an verschiedenen Beispielen, nicht

nur an dem weit herum bekannt gewordenen Fall Sauerbruchs, dargetan, was die aktuelle Frage des Persönlichkeitsschutzes Verstorbener betrifft. Findet auch religiöses und theologisches Interesse Befriedigung? Dies ist vor allem der Fall in dem Kapitel »Das Wunder der Heilung«. Der Verfasser beruft sich hier auf ein schönes Wort Albert Einsteins: »Das Gefühl für das Geheimnisvolle steht am Anfang der wahren Wissenschaft. Zu wissen, daß das, was für unseren Verstand undurchdringlich ist, wirklich existiert – dieses Wissen, dieses Gefühl steht im Mittelpunkt unserer Religiosität.« Er spricht sodann von der überzeugenden Kraft des Glaubens vor allem für die Krankheitserregung. In diesem Zusammenhang fällt ein bemerkenswert skeptisches Wort über die heilende Wirkung der Psychotherapie. Der Glaube des Patienten an seinen Arzt spielt keine geringe Rolle, auch die Zuversicht in die Medikamente und das Vertrauen in die eigene Heilkraft, die Freiheit von Angst oder Ansteckungsfurcht. Schließlich aber die schwierigste Frage: welchen Einfluß hat Religiosität und Glaubensfestigkeit auf die Heilung? Daß sie die Neigung zum Sterben bestärken, ist relativ selten; das Umgekehrte wird der Arzt versuchen, sich zu nutze zu machen, aber schon aus Zeitgründen ist es ihm unmöglich, »mit jedem Patienten den Kontakt herzustellen, der aus dem bunten Spektrum des Glaubens die für ihn sichtbaren Farben herauszufinden vermag«.

Der Leser begleitet nun den Autor und seine ihm soeben erst angetraute Frau, der er – wie es im Vorwort heißt – im Grunde alles Positive der Wanderjahre verdankt, von Berlin an den Bosphorus; es ist der Lehrstuhl für Chirurgie in Istanbul, den R. Nissen alsbald übernimmt als einer von etwa 40 Ordinarien, welche die türkische Regierung damals, die Folgen der Hitlerpolitik klug nutzend, zur Reorganisation der dortigen Universität berief. Man erfährt nicht nur viel über dieses Unternehmen, an dem Gelehrte ersten Ranges beteiligt waren, die zum Teil seit langem wieder in Deutschland wirken, sondern auch über Land und Leute und über eine Rußlandreise. Mit Recht wird der Bevölkerungsaustausch zwischen Griechen und Türken als böses Beispiel und Verletzung des »Rechts auf Heimat« gekennzeichnet – aber hätte dann nicht auch das, was der Heimat des Verfassers 1945 widerfuhr, nicht nur als »das seit Jahrhunderten geläufige Ergebnis eines verlorenen Krieges« gekennzeichnet werden sollen? Solches inskünftig zu verhüten, war ja das erklärte und voll zu billigende Ziel der Gegner Hitlers. Daß dessen Parteigänger freilich keinerlei Legitimation besaßen, die Sache der Heimatvertriebenen zu vertreten, ja daß sie derselben letzten Endes nur geschadet haben, ist leider nur allzu wahr.

Der Verfasser weiß gut, ja spannend und auch humorvoll zu erzählen; köstlich ist zum Beispiel, wie er die Fortwirkung des alten türkischen Eherechts – der Koran erlaubt bekanntlich vier Frauen – nach der Einführung des neuen, der Schweiz nachgebildeten Zivilgesetzbuchs schildert. Auch auf seinen Reisen, die Orient und Balkan streifen, hat der Autor viel erlebt. Schließlich sind es die Ereignisse in Deutschland, die ihn und die Seinen tief berühren, schicksalhaft für Verwandte und Freunde. Auch über die damaligen diplomatischen Vertreter des Reichs in der Türkei und anderwärts erfährt der Leser manches, was ein vorschnelles, sich nur an der Innehabung bestimmter Funktionen oder an Mitgliedschaften orientierendes Urteil in Entnazifizierungsfragen hier genau so wie im Raum der Universität ausschließt. Mit Recht beklagt es R.

Nissen einmal, daß »mutige und männliche Einzelhandlungen nicht von den offiziellen Stellen, die sich mit der Geschichte der nazistischen Regierungszeit beschäftigen, gesammelt und dem breiten Publikum zugänglich gemacht werden«.

Die Berufsarbeit in Istanbul war erfolgreich – so sehr, daß sie Neidgefühle bei Fachkollegen weckte. Dies und die drohende Einbeziehung der Türkei in den Machtbereich Hitler-Deutschlands veranlaßten eine erste und im Sommer 1939 eine zweite Erkundungsfahrt Nissens in die USA, aus der durch den Kriegsausbruch alsbald – unter Preisgabe fast aller Fahrhabe – eine dauernde Übersiedlung wurde. Der Anfang war schwer – es ist besonders interessant, zu vergleichen, was Bruno Kisch in ähnlicher Lage erlebt und empfunden hat (vgl. FR XXI, 1969, Nr. 77/80, S. 109 ff.). Beiden verbietet zum Beispiel ihr ärztliches Ethos das »fee-splitting«, d. h. die Honorarteilung mit dem überweisenden Arzt. »Ich bin überzeugt«, so schreibt R. Nissen einmal, »daß der Verfall der Ethik die Krankheit der heutigen Welt ist.« Und weiter: »Es hat fast den Anschein, als ob gerade der Siegeszug der Naturwissenschaften den Zusammenbruch einer ethischen Überlieferung verursacht, die in Jahrhunderten sich gebildet hatte.« Auch die Unruhe der jungen Generation führt der Verfasser hierauf zurück. Ist es erlaubt, hierzu die Anmerkung zu machen, daß wir nach den Erfahrungen des Dritten Reichs weit eher der Religion als der Ethik in Anfechtungen aller Art vertrauen – was nicht ausschließt, daß wir solchen Persönlichkeiten wie dem hier ins Auge gefaßten Fr. W. Foerster höchsten Respekt zollen?

Nach und nach stellten sich nun auch in den USA Erfolge in wissenschaftlicher, praktischer und materieller Hinsicht ein; der Verfasser berichtet darüber sehr ansprechend. Seinen Ausführungen zu medizinischen Fragen vermag auch der Laie zu folgen. Eingehend handelt er über das Rassenproblem; auch der Antisemitismus in den USA wird gestreift. Oftmals würzt eine Anekdote den Stoff oder wiederum die Schilderung bekannter Persönlichkeiten. Etwa ein Jahr nach Kriegsende kommt es nun auch zu neuen Kontakten mit Deutschland; während eine Berufung nach Hamburg ausgeschlagen wird, führen Begegnungen mit alten Freunden und auch mit dem geliebten Lehrer allmählich zu einer Annäherung. Endlich folgt R. Nissen einem Ruf nach Basel, wobei neben der Anziehungskraft akademischer Tätigkeit vor allem die Übermittlung von in der neuen Welt erzielten Fortschritten wissenschaftlicher und erzieherischer Art an unseren alten Erdteil begleitend für ihn gewesen ist. Auch Deutschland durfte hiervon mannigfachen Nutzen ziehen, einmal auf medizinischem Gebiet – so amtierte Nissen zeitweilig als Präsident der deutschen Gesellschaft für Chirurgie –, nicht minder jedoch durch seinen starken Einsatz in Fragen der ärztlichen Ethik. Und als ein Baustein hierzu darf auch dieses wertvolle Buch mit Anerkennung und Dankbarkeit entgegengenommen werden.

Hans Thieme

ELIE WIESEL: Der Bettler von Jerusalem (Le Mendiant de Jérusalem). Aus dem Französischen übersetzt von Christian Sturm. München 1970. Bechtle-Verlag. 206 Seiten.

Elie Wiesel hat sich einen Namen gemacht mit seinem Roman¹, in dem er den Untergang der osteuropäischen

jüdischen Gemeinden schildert. Auch die Reportage über die Juden in der Sowjetunion gehört zu seinen Glanzleistungen. Sein neuer Roman, »Der Bettler von Jerusalem«, hat bisher in Deutschland jedoch eine eher zwiespältige Aufnahme gefunden. Woran liegt das? Die Verbindung von Erzählelementen aus den von Elie Wiesel her bereits vertrauten Stoffen, der Leiderfahrung in der Zeit der Verfolgung, mit dem Thema des Sechs-Tage-Krieges wirkt für die meisten Rezensenten in Deutschland eher befremdend. Doch läßt sich für dieses Verfahren des Verfassers einiges anführen, was ihn bestätigt. Ein Buch wie »Der Bettler von Jerusalem« läßt sich nur verstehen von der Erfahrung der Verbundenheit auch der Juden der Galuth mit Israel, eine Verbundenheit, die gerade durch den Sechs-Tage-Krieg vielen von ihnen erst völlig bewußt geworden ist. Dem nichtjüdischen Leser wird durch dieses Buch vermittelt, was Israel für das Selbstverständnis des Juden bedeutet. Der Zugang, den Elie Wiesel findet, ist nicht politisch, sondern religiös, aber damit tauchen alle die Fragen auf, die ihn seit vielen Jahren zutiefst beschäftigen, vor allem das Problem der Theodizee. Sie artikuliert sich in Fragen etwa dieser Art: »Wenn die Wahrheit und auch Lüge uns zum Wahnsinn führen, was bleibt uns dann noch zu tun? Und wie rechtfertigt sich Gott vor seinen eigenen Augen? Wenn das Wirkliche und das Eingebildete im selben Schrei und im selben Lachen münden, was ist dann das Ziel der Schöpfung, welche Rolle muß der Mensch in seinem geheimnisvollen Erdendasein spielen?« Daß derartige Fragen nicht allein vom Erzähler, sondern auch von den Gesprächspartnern, und in diesem Fall sogar von einem geistig zerrütteten Gesprächspartner, gestellt werden, darf doch nicht darüber hinwegtäuschen, daß es in Wahrheit die Fragen des Verfassers selbst sind. Es ist die Frage nach dem Sinn des Leides, aber darüberhinaus auch nach der Bestimmung des Jude-Seins. Israel, ja genauer noch, die Gewinnung der Altstadt von Jerusalem, erscheint als Antwort auf die Qual des Fragenmüssens. Der Roman erfordert geduldige und einführende Leser. Zur Übersetzung ist zu bemerken, daß sie zwar flüssig ist, aber zumindest mit den hebräischen Termini eigentümlich sorglos umgeht. Daß z. B. »Chassidim« (so auf S. 13) als Einzahl verwendet wird, ist einigermaßen befremdend. Wie kann man schreiben »der Chassidim Schlomo«, statt »der Chassid«. Wenn schon Chassidim mit »ch« geschrieben wird, dann darf »Cheder« nicht »Heder« geschrieben werden, sondern muß genauso transkribiert werden. Dem Lektorat eines renommierten Verlages müßte doch so etwas auffallen.

W. E.

SIMON WIESENTHAL: Die Sonnenblume. Von Schuld und Vergebung. Hamburg 1970. Hoffmann und Campe. 248 Seiten.

Jeder Leser dieses aufwühlenden und erschütternden Buches ist der vierundvierzigste ... Die Erzählung, die der bekannte Leiter des Dokumentationszentrums des Bundes jüdischer Verfolgter des Naziregimes in Wien als kaum retouchierten Erlebnisbericht aus seiner KZ-Zeit in Lemberg vorlegt, ist als Anfrage eines noch heute gequälten Gewissens im gleichen Band von 43 Autoren ganz verschiedener geistiger Herkunft (Gustav Heinemann, Albrecht Goes, Friedrich Heer, Léopold Senghor, Bischof Bluyssen, Golo Mann, Ernst Simon, Herbert Marcuse u. a.) beantwortet worden. Sie stellt sich jedem aufs

¹ Der Roman wurde mit dem »Prix Médicis« ausgezeichnet.

neue. Es ist ein sehr jüdisches, fast könnte man sagen talmudisches Buch: Ein Fall wird vorgelegt, von allen Seiten betrachtet und zu lösen versucht. Aber es ist kein konstruiertes Problem, sondern blutiger Ernst. Der erniedrigte, durch manche Höllenkreise hindurchgegangene KZ-Häftling Wiesenthal, für den »Gott auf Urlaub« ist, wird durch seltsame Umstände mit einem blindgeschossenen, entsetzlich verstümmelten, sterbenden 21jährigen SS-Mann konfrontiert, der vor seinem nahen Ende sein Gewissen erleichtern und einem Juden, irgendeinem als dem Vertreter aller Juden, seine Teilnahme an einem grauenhaften Judenmord bekennen will, um ein Wort der Vergebung zu hören, ehe er als katholischer Christ, der in der Todesnot seinen Kinderglauben wiedergefunden hat, vor den ewigen Richter tritt. Wiesenthal hört ihm zu, vertreibt ihm die lästigen Fliegen, reicht ihm ein Glas Wasser, aber dann verläßt er schweigend das Sterbezimmer . . . Er hat es sich damals nicht leicht gemacht, und er macht es sich heute nicht leicht; er häuft mildernde Umstände an, sowohl für den verführten jugendlichen Missetäter wie für sich selbst, als ob er es nicht wagte, dem anderen ganz Unrecht und sich ganz Recht zu geben. Er besucht später in Stuttgart die Mutter des Toten und läßt ihr den Glauben, er sei als der gute und fromme Junge gefallen, als den sie ihn in der Erinnerung hegt. Aber ihn selbst, der wie kein anderer fast als Rechts- und Racheengel für Straferechtigkeit an Naziverbrechern kämpft (er war es, der Eichmann aufgespürt hat!), läßt das Erlebnis nicht los, und er erwartet von denen, die er befragt, Entlastung, Bestätigung, vielleicht auch Verurteilung. Doch niemand wagt es, ihn zu verurteilen, wenn auch nicht alle der Meinung sind, er habe recht getan, als er den reuig Sterbenden ungetröstet verließ. Alle geben zu, daß er überfordert war, nicht nur psychisch, sondern ganz objektiv: Er konnte nicht ohne Mandat im Namen der Opfer Verzeihung gewähren. Helmut Gollwitzer vertieft das noch theologisch, indem er Mk 2, 1–12 und Lk 5, 17–26 anführt: Als Christus zu dem Gichtbrüchigen sagt: »Deine Sünden sind dir vergeben«, fragen die Pharisäer: »Wie kann dieser so etwas sagen? Er lästert Gott; wer kann Sünden nachlassen außer allein Gott?« Hier wird der ganze schwere Ernst dessen, was Vergebung wirklich bedeutet, offenbar. Im Grunde verlangte der junge SS-Mann vor dem Sterben nach dieser Vergebung von Gott her, die allenfalls ein Priester ihm hätte vermitteln können, nicht aber der seelisch und körperlich geschundene KZ-Häftling, von dem er sie erhoffte. – Selten ist der Konflikt zwischen dem echt jüdischen Pathos der Gerechtigkeit und der für ein christliches Glaubensmonopol gehaltenen Gnade so bis in die äußerste Aporie getrieben worden. Um so mehr wird es hilfreich sein, darin zu erinnern, daß der Gott Alten und Neuen Testaments keineswegs »auf Urlaub« ist, sondern in Gerechtigkeit und Gnade jene Antwort bereithält, die alle durch Wiesenthals Buch Befragten zu geben nicht fähig sind.

Paulus Gordan OSB/Rom

H. ABOSCH (Hrsg.): *Der israelisch-arabische Konflikt*. Eine Dokumentation mit einer Einleitung durch den Verfasser und einem Vorwort von Jean-Paul Sartre. Darmstadt 1969. Joseph Melzer Verlag. 450 Seiten.

Diese Dokumentation erschien kurz vor dem Sechstagekrieg in der von Sartre herausgegebenen französischen Zeitschrift »Les Temps Modernes«. Leider ist diese Doku-

mentation immer noch aktuell und hat in den drei Jahren seit ihrem ersten Erscheinen in Paris nichts an Bedeutung eingebüßt, auch wenn sie heute in einem deutschen Verlag erscheint, der neben Börne, Baeck und Hermann Cohen und Buber seit einiger Zeit auch recht schmierige und langweilige Makulatur auf den Markt wirft. Das jedoch ist der vorliegende Band ganz gewiß nicht: Hier findet der Leser den gegensätzlichen israelisch-arabischen Standpunkt dargestellt, wobei für die jüdische Seite besonders auf den wichtigen Artikel von R.-J. Z. Werblowsky: »Israel und Erez Israel« hinzuweisen ist, weil Werblowsky hier in klarer Weise einen Aufriß der unlösbaren Verbindung des jüdischen Volkes zu seinem Lande bietet, eine Frage, die oft von Christen gestellt wird und nun eine erhellende Antwort findet. Wie es in einer von Sartre herausgegebenen Zeitschrift zu erwarten ist, wird auch den Problemen der israelischen und arabischen Linken besondere Aufmerksamkeit gewidmet¹. In diesem Zusammenhang sind die folgenden Ausführungen Sartres heute gültiger denn je und sollten gerade von denen beherzigt werden, die Sartre wegen seiner Sympathien für allerlei Maoisten der verschiedenen Sorten zu bejubeln bereit sind: »Diese Linke hat ein schlechtes Gewissen. Den von uns behandelten Problemen gegenüber hat sie immer eine konfuse und verschleierte Haltung eingenommen, sofern sie nicht einen abstrakten Voluntarismus betrieb . . . Für alle diejenigen, die zu derselben Zeit denselben Lernprozeß durchgemacht haben, ist die Vorstellung unerträglich, daß eine jüdische Gemeinschaft, wo auch immer und welche auch immer, dieses Golgotha von neuem ertragen und Märtyrer für ein neues Massaker liefern könnte. All dies sage ich nicht, um ein arabisches Argument zu entkräften: »Ihr habt rassistische Verbrechen in Europa begangen, warum sollten wir dafür bezahlen?« . . . Ich wollte nur daran erinnern, daß es bei vielen von uns dieses emotionale Engagement gibt, das selbstverständlich nicht ein bedeutungsloser Zug unserer Subjektivität ist, sondern ein allgemeines Ergebnis historischer und völlig objektiver Umstände, die wir nicht vergessen können. Daher reagieren wir auf alles allergisch, was auch nur von weitem nach Antisemitismus aussieht. Worauf viele Araber antworten werden: »Wir sind nicht antisemitisch, sondern antiisraelisch.« Zweifellos haben sie recht. Aber können sie verhindern, daß diese Israelis für uns auch Juden sind?« (S. 12 f.).

E. L. Ehrlich

¹ Nach Redaktionsschluß des FR sei hingewiesen auf die im Spätherbst 1970 von der *Bundeszentrale für politische Bildung* herausgegebene Broschüre: *Hans Jendges: Der israelisch-arabische Konflikt*. In der Reihe »Kontroverse«, 64 Seiten. Es handelt sich dabei um eine Auswahl von Texten, die ein Bild der einzelnen Standpunkte und des allgemeinen Diskussionsstandes zum Thema geben will (Anm. d. Red. d. FR).

ABBA EBAN: *Dies ist mein Volk. Die Geschichte der Juden*. Titel der Originalausgabe: »My People, the Story of the Jews«. Aus dem Englischen übertragen von Gerda Kurz und Sieglinde Summerer. Zürich 1970. Droemersch Verlagsanstalt. 447 Seiten, 71 Abbildungen.*

Der Titel des Buches ist sein Programm. Hier wird nicht trockene Historie abgehandelt, hier möchte kein Wissenschaftler mit neuen Entdeckungen aufwarten – der Autor sagt selbst in seinem Vorwort, was ihn dazu trieb, daß er sich »auf ein so ausgiebig durchackertes Feld begab, um ihm noch eine weitere Furche anzufügen«. Abba Eban, aufs engste verknüpft mit der Geschichte des modernen

* Mit freundlicher Genehmigung der Schriftleitung entnommen aus: »Emuna« (V/3). Juni 1970. S. 215.

Israel – seit 1948 war er ständiges Mitglied bei den Vereinten Nationen, 1950–1959 Botschafter in den Vereinigten Staaten, später Erziehungsminister und Kultusminister, stellvertretender Premierminister und heute Außenminister von Israel – möchte mit seinem Buch Verständnis wecken für das jüdische Volk. Wie kein anderes nimmt es ständig Bezug auf seine Frühzeit, die meisten seiner heutigen Schwierigkeiten lassen sich gerade auf diese geschichtsgebundene Tradition zurückführen wie z. B. die Frage, welche Gebiete Palästinas israelisches Siedlungsgebiet sein sollen. Abba Eban fühlt sich mit allen Fasern seines Wesens diesem Volk und seiner Geschichte verbunden, einer Geschichte, die sich »in all ihren Phasen höchst einzigartig ausnimmt und im Widerspruch steht zu allen historischen Gesetzen«. Er ist stolz auf die Einzigartigkeit seiner Entwicklung, immer wieder schildert er die Ereignisse, die es verhinderten, daß dieses Volk unterging, gleichgültig, wie gedemütigt, wie geknechtet und wie verfolgt es wurde. Für ihn ist es Bestandteil des jüdischen Wesens, die Fähigkeit zu bewahren, sich selber treu zu bleiben. So besteht auch für ihn kein Zweifel daran, daß die jüdische Anschauung von den Dingen die rechte ist, und daß also die Juden recht tun, an dieser Anschauung festzuhalten, koste es, was es wolle. Und gerade dieser »Koste-es-was-es-wolle«-Standpunkt, der die dreitausendjährige Geschichte der Juden so faszinierend und achtung-einflößend macht, ihre Führer seit Abraham so standhaft und siegesgewiß ihr Ziel verfolgen läßt, trägt dazu bei, den zweiten Teil des Buches, der die Zeit seit dem Ersten Weltkrieg schildert, also die Geburt der »Nationalen Heimstätte«, abfallen zu lassen. Während es bis zu diesem Zeitpunkt dem Autor richtig und wichtig erschien, unter den Juden in aller Welt ein breites Spektrum der Meinungen zu finden, die nur einen gemeinsamen Nenner kannten, den alle verbindenden Glauben, scheint ihm seit dem Aufkommen des Zionismus jeder suspekt, der eine andere Lösung des Palästina-Konfliktes auch nur ins Auge faßt als durch die Stärkung des Staates Israel – in seinen selbstgewählten Grenzen, wohlgeordnet. Nationalisten sind die Araber – nicht die Israeli, und der Sechstagekrieg 1967 zählt in Ebans Sicht »zu Israels erhebensten Stunden«, der alte Leitbilder zu neuer Bewährung brachte und gerade rechtzeitig kam, um innenpolitische Querelen und Diskussionen über Israels Rolle als »besonderer« Staat zu beenden. Für ihn ist eine »jüdische Lösung« des Palästina-Konfliktes dann gegeben, wenn »Prinzipientreue und ein Instinkt für Effizienz« sich verbinden. Schon diese kurzen Zitate zeigen wohl, wieso dem zweiten Teil der »Geschichte der Juden« der Schwung und die Farbigkeit des ersten Teils abgehen und die Lektüre eher an regierungsamtliche Pressedienste als an eine Biographie des jüdischen Volkes gemahnt. Nun ist es allerdings auch weitaus leichter, Dinge zu schildern und Helden zu beschreiben, die seit 3000 Jahren der Vergangenheit angehören, als heute das israelisch-arabische Problem mit Sechstagekrieg, Palästinaflüchtlingen und »Vergeltungsschlägen« zu idealisieren oder auch nur den Versuch dazu zu machen angesichts eines Lesepublikums, das die geschilderten Ereignisse Tag für Tag in den Zeitungen und im Fernsehen verfolgen kann – weit ab von aller Idealisierung. Gerade weil Eban jedoch niemals verleugnet, auch als Parteipolitiker seinem Volk verbunden zu sein, weil er sich mit solcher Leidenschaft zu dem bekennt, was er für sein Volk für richtig und wünschenswert hält, nimmt man ihm die einseitige Sicht der Geschichte der letzten vierzig Jahre nicht übel – man bedauert höchstens, daß er Schwung und Spannung des

ersten Teils nicht durchhalten konnte. So bleibt das Buch bei aller Gebundenheit an den Zionismus seines Autors eine großartige Schilderung der jüdischen Geschichte, der Geschichte eines Volkes, das Helden hervorbrachte, wenn die Umwelt es verlangte, und eine Kultur, die über 3000 Jahre nichts von ihrer Schönheit und Größe eingebüßt hat, vielleicht gerade, weil sie nicht an steinerne Monumente gebunden war, sondern an die sich immer erneuernde Kraft der Bücher und ihrer Überlieferung.

Helga Humbach

DIE HEILIGEN STÄTTEN. *Auf den Spuren Jesu.* Text: Wolfgang E. Pax. Fotos: David Harris. Graphische Gestaltung: Paul Kor. Herausgegeben von Mordecai Raanan unter Mitarbeit von P. Anders, S. Kolbi, Z. Aner und M. Naor. Vorwort: Peter Bamm. (Die englische Originalausgabe erschien bei Weidenfeld and Nicolson in London und Jerusalem 1970 unter dem Titel: »In the Footsteps of Jesus. A Pilgrimage to the Scenes of Christ's Life«.) Olten-Freiburg i. Br. 1970. Walter-Verlag. Großformat, 231 Seiten.

Gleichzeitig in Kanada, Großbritannien, den Vereinigten Staaten, Frankreich, Italien, der Schweiz und in Israel veröffentlicht, kommt dieses prachtvolle Werk zu einem erschwinglichen Preis auf den Markt. Es enthält 83 Farbtafeln neben 48 Schwarzweißbildern, die alle Stadien des Lebens Jesu illustrieren (am Anfang hätte man sich vielleicht noch ein Bild aus dem im Text S. 20 erwähnten Sepphoris von dem legendären Elternhaus Mariens gewünscht). Wenn am Anfang des Textes die deutsche Übersetzung sagt: »Das Leben Jesu ist aus der Landschaft zu verstehen«, so gibt sie die Absicht des Buches allerdings mißverständlich übertrieben wider. Was der Urtext sagte, war: »The life of Jesus is made more real and immediate, when it is visualized against the landscape«; der Text macht es dann ganz deutlich, daß lediglich eine Ergänzung zu dem aus anderen Quellen zu gewinnenden Verständnis des Lebens Jesu beabsichtigt ist. Dabei wird nicht nur an Landschaft, Volksleben und Archäologie, sondern auch an der Tradition der Heiligen Stätten Interessierten Rechnung getragen. Es werden also auch, ohne irrelevante historische und ästhetische Kritik, Ansichten neuzeitlicher Kirchen gezeigt (hierzu im Text besonders sympathisch die Deutung der Verkündigungskirche in Nazareth). Trotz der volkstümlichen Ausrichtung des Buches muß auf einige unbefriedigende Punkte in den Beschriftungen der Abbildungen hingewiesen werden. Offensichtlich lag der englische Text zugrunde: S. 138 wird: »Another famous pool in Jerusalem is the pool of Siloah« wiedergegeben mit: »Der Teich von Siloah ist ein anderer Wasserteich«; der Vergleich mit dem englischen Text zeigt, daß im deutschen eine Reihe hilfreicher Hinweise ausgelassen wurden, z. B. auf die Kirche, die nach der Tradition die alte Synagoge von Nazareth enthält (18, 81), ikonographische Details von Gemälden (14, 28), topographische Details im Stadtbild von Bethlehem (37), die Inschrift in der Kapelle Dominus flevit (164), das Vorbild des Doms zu Salzburg für die Kirche in Kana (94) oder auch nur die für das Speisewunder nicht unerhebliche Größe der Petrus-Fische (111). Die S. 142 gezeigten Besucher der Kirche in Bethanien sind nicht »nuns in white veils« (geschweige denn »Gewändern«), sondern (deutsche) Diakonissen. Weniger leicht zu entschuldigen ist, daß es S. 178 heißt: »Die [jedem Kind als modern erkennbaren] Fresken [statt: inscriptions] stammen aus dem

12. Jahrhundert« oder S. 208 gar statt »Trauergäste« (mourners) »Trauergebete«.

Aus dem Text sind an dieser Stelle hervorzuheben die Beschreibung des religiösen Jugendunterrichts, der Hausliturgie und der Wallfahrten (58 ff.), die Darlegung der Unterschiede zwischen Christentum und Qumran (76 f.), die Bezugnahmen auf die Pharisäer (99 f., 116), der Abschnitt »Der Verfolgte« (133 ff.) und die Darstellung des Prozesses Jesu (168–175). Ergreifend die Schilderung des Blickes von der Kapelle Dominus flevit. Daß das Buch in Israel gedruckt wurde und Juden auch sonst an seiner Herstellung mitgewirkt haben, darf man als Beweis hinnehmen, daß dieses für christliche Pilger (im Fleisch oder im Geist) von Wolfgang E. Pax OFM, Professor für Biblische Studien in Jerusalem, ökumenisch geschriebene Buch nichts enthält, was anstößig sein könnte; daß dies gelungen ist, ohne die Darstellung des Wesentlichen zu beeinträchtigen, ist besonders erfreulich. Die Bibliographie (225 ff.) ist wertvoll durch Hinweise auf Literaturgruppen für die einzelnen Stätten. Das Ortsregister leidet unter den bekannten sprachlichen Schwierigkeiten. Zu beachten ist die als Vorsatzblatt abgedruckte Karte des Heiligen Landes aus Ortelius' Atlas. Der Schlußsatz des Vorwortes (von Peter Bamm) zur deutschen Ausgabe sagt im Bezug auf den Text: »Der weise Verzicht des Autors auf jegliche Polemik macht es möglich, die Bilder mit Genuß zu betrachten und den Bericht über die Heiligen Stätten ohne Groll zu lesen.« Das ist heute schon viel.

Dr. John Hennig/Basel

KIBBUZBEWEGUNG (Hrsg.): Gespräche mit israelischen Soldaten. Mit Vorwort von Jean Améry. Originaltitel: Siach Lochamim. Aus dem Hebräischen übersetzt von Susanne Euler. Darmstadt 1970. Melzer Verlag. 404 Seiten.

»Wie lange wird das so weiter gehen, daß unser Volk kämpfen muß. Ich gehe von einem Krieg in den nächsten. Wie lange soll das so bleiben?« – »Ich würde gern in den Krieg gehen, wenn ich wüßte, daß es der letzte Krieg ist. Ich weiß aber, daß dies ein Sterben ohne Ende ist.« – »Jahrelang sind wir gegen den Krieg erzogen worden. Es scheint aber, daß das keinen Sinn hat. Es gibt etwas, das uns auferlegt ist.«

Diese Aussprüche entstammen einem kleinen Buch, das in Israel als eine der wichtigsten Früchte des Sechstagekrieges betrachtet wird. Der Titel heißt »Gespräche unter Kämpfern«. Als Herausgeber zeichnen einige jüngere Mitglieder der Kibbuzbewegung. Sie haben unmittelbar nach dem Krieg mit einem Tonbandgerät 30 Kibbuzim verschiedener Parteirichtung besucht, mit zurückgekehrten Soldaten über den Krieg gesprochen und die wesentlichsten Äußerungen ohne redaktionelle Veränderungen veröffentlicht. Das Büchlein ist Ende vergangenen Jahres als Privatdruck erschienen. Es wurde aber bald auch außerhalb der Kibbuzbewegung bekannt und wird seitdem weithin diskutiert.

Dieser Sammlung von Gedanken und Aussprüchen kommt besondere Bedeutung zu, weil die Kibbuzbewegung einen überdurchschnittlichen Anteil am Offizierskorps der israelischen Armee stellt und ungewöhnlich große Opfer gebracht hat. Die Bevölkerung der Kibbuzim umfaßt vier Prozent der Gesamtbevölkerung; ihr Anteil an den Kriegsoffern betrug 25 Prozent.

Die Aussprüche der Kibbuzim verraten eine Geisteshaltung, die mit dem Bild, das man gemeinhin – innerhalb

wie außerhalb Israels – von ihnen zu haben pflegt, nicht durchweg übereinstimmt. Sie sind weniger nüchtern, weniger realistisch als gewöhnlich angenommen wird. Sie sind nachdenklich. Sie versuchen zu verstehen, was es mit ihnen selber, mit ihrem Leben, mit ihrem Staat, und vor allem mit dem Krieg eigentlich auf sich hat. Deutlich zeigt sich ein fatalistischer Grundzug. Besonders auffällig ist, daß immer wieder Argumente und Stimmungen zum Vorschein kommen, die nicht anders als pazifistisch bezeichnet werden können. Trotz des Kampfgeistes, den sie bewiesen hat, verabscheut diese Jugend den Krieg. Sie versteht ihn nicht als erlaubtes oder gar erwünschtes Mittel der Politik, und wenn sie angesichts der feindlichen Umwelt seine Notwendigkeit anerkennen muß, dann empfindet sie diese Notwendigkeit als bitter, als schmerzlich, als unmenschlich. Sie ist erzogen worden, aufzubauen, Neues zu schaffen, nicht zu zerstören und zu töten. Unter diesem Widerspruch leidet sie.

Die jungen Israelis dieses Buches kennen keinen Haß. Sie kennen keinen Siegestaumel. Sie denken hoch vom Wert des Lebens. Sie sind bestürzt angesichts der Erkenntnis, daß der Krieg Menschenleben so billig macht. Es fällt ihnen schwer zu töten. Ein Soldat fand ein Foto mit zwei lachenden Kindern. »Ich habe den Vater dieser Kinder getötet. Das verfolgt mich.« Ein anderer: »Ich tötete eine Gruppe von drei Soldaten. Einer war wie ein Kind. Er sah aus wie 16 oder 17. Es war ein unschuldiger Blick in seinen Augen. Was hat er mir getan, daß ich ihn tötete?« Ein Kamerad gibt die Antwort: »Wenn Du ihn leben läßt, tötet er Dich und Deinen Kameraden. Vielleicht werden jetzt unsere Leute getötet von denselben Männern, die wir am Leben gelassen haben. Oder wenn nicht jetzt, dann werden sie uns das nächste Mal töten!« – »Aber nur, wenn diese Kette des Tötens einmal irgendwo unterbrochen wird, gibt es Hoffnung auf Frieden! Sonst gibt es überhaupt keine Hoffnung! Jede Gewalttat verstärkt den Haß!«

Die Kibbuzniks dieser Gespräche nehmen ihre Verantwortung, ihre Mitverantwortung ernst. Sie bleiben menschlich, auch dem Feind gegenüber. Sie empfinden mit den Fliehenden, mit den Frauen und Kindern. Um keinen Preis wollen sie, daß der Krieg in ihrem Leben etwas Selbstverständliches wird. Sie fürchten den degradierenden Einfluß, den das Kriegshandwerk selbst auf moralisch gefestigte Menschen ausüben kann. »Bei aller Rechtfertigung des Krieges von unserem Standpunkt aus – wie können wir verhindern, daß wir Militaristen werden, daß wir Eroberer werden auf Kosten anderer Völker, daß wir beginnen, die Araber zu hassen? Wie können wir verhindern, daß unsere Kinder sagen ›Gerechtigkeit? Gibt es doch nicht! UNO? Quatsch!‹ Wie soll man, nach allen diesen Erfahrungen, noch an absoluten Werten festhalten? Das ist ungeheuer schwer! Und doch! Wir müssen auch dafür kämpfen!« Manche Äußerungen wirken weich und gefühlvoll. Einer sagt: »Wir müssen noch viel mehr Kinder haben!« – »Damit es mehr Soldaten gibt?« – »Nein, damit die, die fallen, nicht zu sehr vermisst werden.« Alle aber sagen: »Wir müssen leben! Niemals darf es zu einem Auschwitz in Israel kommen!« Die Vernichtung des Volkes zu verhindern – das ist die Aufgabe und die Rechtfertigung des Kämpfens.

Manches in dem Büchlein erinnert an die deutschen »Kriegsbriefe gefallener Studenten« und ähnliche europäische Veröffentlichungen. Jedoch entspringt und entspringt es ganz und gar der besonderen Lage Israels. Das

Fazit scheint in folgender Bemerkung der Herausgeber zu liegen: »Vielleicht befinden wir uns jetzt in der entgegengesetzten Situation wie die Juden des Ghettos. Sie sahen das Töten. Sie sahen ihre Hilflosigkeit. Sie hörten die Schreie. Sie konnten nur in ihren Herzen aufbegehren und träumen von einem Tage, an dem sie zurückschlagen und kämpfen würden. Wir Heutigen sehen uns zurückschlagen und kämpfen, weil uns nichts anderes übrig bleibt, aber wir träumen von dem Augenblick, in dem wir aufhören dürfen, um in Frieden zu leben.«

Rudolf Küstermeier/Tel Aviv

HERMANN MEIER-CRONEMEYER: Kibbuzim. Geschichte, Geist und Gestalt. Erster Teil. Schriftenreihe des Forschungsinstituts der Friedrich-Ebert-Stiftung. Hannover 1969. Verlag für Literatur und Zeitgeschehen. 300 Seiten.

Der Titel dieser Studie . . . Geschichte, Geist und Gestalt weist schon auf die erschöpfende Behandlung hin, in der sie vorgelegt wird¹. Auch findet in dieser Darstellung die Kibbuzbewegung eine wahrheitsgemäße und objektiv kritische Würdigung.

Ein umfassendes Literaturverzeichnis und Register sind diesem grundlegenden Werk beigegeben. G. L.

¹ Im Zusammenhang mit der Pflanzung des Martin-Buber-Waldes in Hasorea (s. u. S. 153 ff. sei als Leseprobe folgendes wiedergegeben: »HASOREA wurde im April 1936 durch die »Werkleute«-Gruppe (s. u. S. 154, Anm. 2) aus Chedera gegründet, der sich inzwischen noch Gruppen aus Bulgarien und Tripolis angeschlossen hatten . . . Die Genossen, fast alle noch vor der Auswanderung auf verschiedenen Lehrgütern zur Landwirtschaft vorbereitet und zum Gemeinschaftsleben entschlossen, waren durch Gedanken *Gustav Landauers*, *A. D. Gordons* und *Martin Bubers* bestimmt. Diese führten sie zum Kibbuz, doch nicht unbedingt zum Haschomer Hazair [s. u. S. 154, Anm. 2] . . . Daß sie sich schließlich – im Jahre 1939 – zu diesem entschlossen, war offenbar durch mehrere Momente bestimmt: ein äußerliches, die Nachbarschaft des *Haschomer Hazair*-Kibbuz MISCHMAR HAEMEKE, weiter durch die Neigung zum »kleinen« Kibbuz mit strenger Selektion neu eingefügter Genossen und durch die ideologische Überzeugung, die sie schließlich zum Schomer Hazair führt.« »Zwanzig Jahre waren vergangen, seitdem deutsche Juden die »Kameraden« [s. u. S. 154, Anm. 2] gegründet hatten, um sowohl dem Antisemitismus als dem Zionismus zu begegnen. Ausgerechnet aus einer Jugendbewegung, die Anfang der zwanziger Jahre fast mehr deutsch-national als nur prononciert deutsch-jüdisch dachte, war schließlich ein Kibbuz erwachsen, Frucht der mißlungenen jüdisch-deutschen Assimilation und der gelungenen Renaissance eines Judentums, das nicht national beschränkt blieb, sondern messianisch menschheitlichem Geist huldigte. Heute gilt Hasorea nicht allein als einer der besten und schönsten Kibbuzim, sondern auch als ideologische Hochburg des Schomer »Hazair« (S. 181). G. L.

YIGAEI YADIN: Masada. Der letzte Kampf um die Festung des Herodes. A. d. Hebr. von Moshe Pearlman. A. d. Engl. von Eva und Arne Eggebrecht. Hamburg 1967. Hoffmann und Campe. 272 Seiten, zahlreiche Abbildungen.

Yigael Yadin verbindet eine Ausbildung als Militärfachmann mit gründlichen archäologischen Kenntnissen. Er ist Professor für Archäologie an der hebräischen Universität in Jerusalem. Die Kombination des militärischen und archäologischen Wissens prädestinierte ihn, die antike Festung Masada, die berühmt wurde als letztes Widerstandsnest im Jüdischen Krieg, auszugraben und für den Besucher zu erschließen. Überdies war er für die Erschließung Masadas prädestiniert aufgrund seiner Erfahrungen bei den Ausgrabungen von Hazor und den Höhlen der jüdischen Wüste, aus denen er u. a. Dokumente vom Aufstand des Bar-Kochba barg. Die Erschließung Masadas ging in mehreren Kampagnen vor sich. Die wichtigsten fanden in den Jahren 1964/65 statt. Das vorliegende Buch

gibt Auskunft sowohl über die Grabungsergebnisse, wie überhaupt über die Erfahrungen des Forscherteams. Der Reiz des Buches liegt in der Verbindung von Ausgrabungsbericht und Mitteilung der wichtigsten Ergebnisse der Grabungen und Forschungen. Vielleicht eines der wichtigsten Ergebnisse ist, daß durch die Funde auf Masada die Zuverlässigkeit der Berichte des Flavius Josephus bestätigt wird. Das reich illustrierte Werk über Masada wendet sich an den interessierten Laien. Die sachliche Fundierung des Berichtes macht das Buch darüber hinaus aber auch für jeden wissenschaftlich Interessierten lesenswert. Für Israelreisende empfiehlt sich das Studium dieses Buches als Vor- oder Nachbereitung, weil die vorzüglichen Karten dem Besucher helfen, die Ausgrabungen richtig zu interpretieren. Die Ergebnisse der Forschungskampagnen im einzelnen zu beschreiben, hieße den Inhalt des Buches wiederholen. Daher genügt es, wenn hier lediglich auf einige besonders interessante Aspekte hingewiesen wird. Da ist zunächst einmal der Kontrast der Bauten der verschiedenen Perioden, die Pracht der herodianischen Bauten, die Bescheidenheit der Unterkünfte der Zeloten. Interessant ist die Feststellung, daß die Marmorierung so täuschend war, daß die Besucher, darunter auch Flavius Josephus, echten Marmor zu sehen glaubten, während es sich bei den Ausgrabungen erwiesen hat, daß nur Stuckmarmor verwendet wurde. Die aufgedeckten Fresken wurden durch das Team gesichert und am Ort bewahrt. Yadin urteilte wohl richtig, daß nur am Ort diese Fresken wirklich zur Geltung kommen würden. Interessant und wichtig ist seine Feststellung, daß sich die Essener am Kampf der Zeloten, an der Verteidigung der Feste Masada beteiligten. Die Entdeckung der Schriftrollen auf Masada beweist zugleich, daß tatsächlich Essener auf Masada waren. Darüber hinaus sind aber die auf Masada entdeckten Schriftrollen auch sachlich interessant, weil sie u. a. Teile des verlorenen, ursprünglich hebräischen Textes des Buches Jesus Sirach enthalten. Ebenso bedeutsam ist die Entdeckung einer Synagoge im Bereich der Festung, denn sie ist ein Beweis für die Existenz von Synagogen aus der Zeit des zweiten Tempels. Die sonst aufgedeckten Synagogen stammen erst aus der Zeit nach der Zerstörung des Tempels. Somit ist die Erschließung einer Synagoge aus der herodianischen Epoche eine der wichtigsten Entdeckungen, die überhaupt gemacht wurden. Auch für die spätere Geschichte Masadas wurden wertvolle Beobachtungen gemacht, so z. B. zu der byzantinischen Kapelle. Der Verlag Hoffmann u. Campe hat dafür Sorge getragen, daß dieser instruktive Band auch drucktechnisch befriedigend gestaltet wurde, die Zwischenüberschriften am Rand der Buchseiten erleichtern das Auffinden der behandelten Gegenstände, Wort und Bild ergänzen sich in glücklicher Weise. W. E.

Bibliographische Notizen

C. C. ARONSFELD: Alfred Wiener (1885–1964). In: Theokratia. Jahrbuch des Institutum Judaicum Delitzschianum I/1967–1969 (Leiden 1970), S. 144–159.

Dankenswerterweise wird hier dieses von Dr. Aronsfeld meisterhaft gezeichnete, auch für die deutsch-jüdische Symbiose bezeichnende, erschütternde Lebensbild Dr. Alfred Wieners geboten.

»Dr. Alfred Wiener ist der Begründer des als Wiener Library bekannten Forschungsinstituts, das dem Studium

der modernen deutschen und jüdischen Geschichte gewidmet ist, der Wissenschaft von Israel unter den Völkern mit all den Problemen im weitesten Sinne, die sich daraus ergeben. Dr. Wiener starb in London [am 4. Februar 1964] und als ein britischer Bürger, doch seine Wurzeln waren so tief im deutschen, ja preußischen Boden, wie in jüdischer Tradition. Aus beiden zog er gleichermaßen große Kraft, und wenn heute beide fast unheilbar sich entfremdet scheinen, er deutete sie wie Josef die Träume des Pharao – beide im Grunde eins, beide gleich wesentlich, eins die fruchtbare Ergänzung des anderen.

Er lebte im Exil, denn die Heimat, wie sehr er an ihr hing, hatte er verloren.« Dr. Wiener war Syndikus des »Central-Vereins deutscher Staatsbürger jüdischen Glaubens, der größten deutsch-jüdischen Organisation, deren Geschichte er bis 1933 wesentlich leitete«.

Er hatte mit einer Arbeit über die arabische Literatur promoviert, erwarb sich dann in einer Kairoer Buchhandlung jene literarischen Kenntnisse, »die er später nach ganz anderer Seite hin ungemein erweiterte.

Bücher sind eigentlich seine wahre Berufung gewesen – jüdische Bücher ganz besonders, Bücher, die sich mit Juden befassen, freundliche wie feindliche, Bücher, die vielleicht nur am Rande das Thema berührten ... Er kannte nicht nur die Bücher, er kannte ihre ganze Geschichte ... und darin war er ganz einer aus dem »Volke des Buches«, der nicht ohne Stolz berichtete, daß Juden in einem ihrer ältesten Gebete besonders des Gelehrten gedenken«.

Schon früh, »möglicherweise unter dem Eindruck der schmachvollen Judenrechnung im Jahre 1917 achtete er stärker auf jenen militanten Antisemitismus, der sich so lange schon in Deutschland breit gemacht hatte...« Im Juni 1933 wanderte er aus und errichtete die Jüdische Informationszentrale in Amsterdam. Im November 1938 ging er mit seinem Institut nach London, wo es am 1. 9. 1939 eröffnet wurde. Die Arbeit des Instituts wollte »den Charakter und die Ziele des Nationalsozialismus anhand authentischen nationalsozialistischen Beweismaterials belegen«. Im Zusammenhang mit dieser Dokumentationsarbeit wurden auch zwei andere Themen behandelt.

»Das erste war die Auseinandersetzung zwischen Nationalsozialismus und Christentum. Für ihn war absolut axiomatisch, was damals noch zweifelhaft schien, ... daß der antisemitische Nazismus der Antichrist war ...

Die allererste Veröffentlichung des Amsterdamer Instituts (1934) ist dem »Kirchenstreit in Deutschland« gewidmet, mit dem Untertitel »Bibel und Rasse« ... Es ist sicher kein bloßer Zufall, daß, was Dr. Wiener hier zum ersten Male im Exil behandelte, auch das Thema seines letzten Aufsatzes war: »Untersuchungen zum Widerhall des deutschen Kirchenkampfes in England, 1933-38 ...«. Judentum und Christentum waren für ihn, jedenfalls im Angesicht des Nazismus, untrennbar. Das zweite Thema, das ihn zutiefst beschäftigte, war der Non-Konformismus in Deutschland, jene, die sich nicht gleichschalten ließen und jene, die tätigen Widerstand leisteten ...

Als der Krieg um war, der böse Traum, der für ihn 1933 begonnen hatte, suchte er dort wieder anzuknüpfen, wo er einst herausgerissen war. Er forschte, auch besonders in Deutschland nach jenen, die guten Willens waren, unverdorben von dem Übel und bereit, der rechten Sache zu dienen ...

Wenn er aber in die alte Heimat kam, so war es vornehmlich auf dem Wege über die christlich-jüdische Zusammenarbeit. Die Beziehungen zwischen Christen und Juden hatten ihn ja schon früh beschäftigt ...«

Für die Ermutigung, die Dr. Wiener – gerade auch so bald nach den Schreckensjahren –, der damaligen Pionierarbeit uns in der christlich-jüdischen Arbeit bedeutete, sind wir ihm zu dauerndem Dank verpflichtet. G. L.

BULLETIN DES LEO BAECK INSTITUTS: 11, 43-44 (Tel Aviv 1968), S. 157-273.

Hingewiesen sei besonders auf einen *Briefwechsel von Martin Buber / Hugo Bergmann* aus den Jahren 1919 und einen aus dem Jahre 1920. Professor Bergmann hat diese Dokumente zur Verfügung gestellt. In der Vorbemerkung teilt er mit, daß der »eigentliche Gegenstand unseres Briefwechsels uns auch heute noch aktuell erscheint: die Eingliederung des deutschsprachigen Judentums in Palästina als Bedingung für eine Einwirkung auf die nächste Generation« (S. 248). G. L.

BUNDESZENTRALE FÜR POLITISCHE BILDUNG (Hrsg.): Informationen zur politischen Bildung (Nr. 140¹, August 1970). Das jüdische Volk in der Weltgeschichte, Teil I: Von den Ursprüngen bis zur Emanzipation. Manuskript: Dr. Reiner Bernstein, Saarbrücken 1970. Verlag und Vertrieb: Universum Verlagsanstalt GmbH KG, 62 Wiesbaden, Rößlerstraße 7. 24 Seiten. (Verteilung an Interessenten kostenlos)

In dankenswerter Weise unternimmt die Bundeszentrale für politische Bildung schon seit Jahren die wichtige Aufgabe, durch Herstellung und kostenlose Verteilung von Informationen über alle Bereiche des politischen Lebens und brennende Probleme der Zeitgeschichte breite Kreise der Bevölkerung der Bundesrepublik anzusprechen und vor allem den Schulen, Jugendgruppen und Einrichtungen der Erwachsenenbildung zeitgerechte Informationshilfen zu geben.

Eine dieser Informationsschriften ist die vorliegende Publikation von Dr. R. Bernstein. Der Verfasser bemüht sich auf 24 Seiten, eine komprimierte Darstellung der jüdischen Geschichte zu geben, d. h. »rund 3000 Jahre Menschheitsgeschichte chronologisch und problemorientiert zu gliedern und zu strukturieren«. Während der vorliegende erste Teil mit dem Zeitalter der Emanzipation zu Beginn des 19. Jahrhunderts endet, beginnt der demnächst erscheinende zweite Teil mit der zionistischen Bewegung und führt über die Versuche der Realisierung der zionistischen Idee in Israel zur Darstellung des Schicksals des Staates Israel in der Gegenwart¹. Der Inhalt des 1. Teiles der Schrift gliedert sich in folgende Themenkreise mit entsprechenden Untergliederungen: Einleitung. I. Die israelitische Frühzeit; II. Der Zweite Tempel; III. Zur Geistes- und Sozialgeschichte Palästinas in später Zeit; IV. Die Juden im Mittelalter; V. Die Neuzeit; VI. Bürger zweier Welten. Literaturhinweise (21 Titel mit kurzer Erläuterung für den Leser über Art und Inhalt der betreffenden Publikation).

Der Verfasser widmet zunächst der Antike einen verhältnismäßig breiten Raum, »weil sie einerseits in Europa gewöhnlich unter christologischem Aspekt gesehen wird – jüdische Geschichte also nicht aus den ihr immanenten spezifischen Merkmalen heraus interpretiert wird – und weil andererseits die unter Christen verbreitete Verwir-

¹ Nach Redaktionsschluß: Vgl. auch (Nr. 141, Oktober 1970). Teil 2: Vom Zionismus bis zum Staat Israel der Gegenwart. Manuskript: Dr. Wanda Kampmann. 32 Seiten. – Vgl. auch Hans Jendges, *Reihe »Kontrovers«*, s. o. S. 144, Anm. *. [Anm. d. Red. d. FR.]

nung über die grundlegenden historischen Zusammenhänge zum Versuch einer Klärung zwang«.

Der gedrängte Raum zwingt den Verfasser zu einer exemplarischen Auswahl, die wesentliche Momente der jüdischen Geistesgeschichte im Mittelalter unberücksichtigt läßt. So müssen auch einige bedeutende Persönlichkeiten der jüdischen Geistesgeschichte wie z. B. Maimonides und andere etwas in den Hintergrund treten. Doch gelingt es bei aller Kürze der Darstellung, die wesentlichen geistesgeschichtlichen Grundlagen des Judentums herauszuarbeiten, soweit sie zum Verständnis des jüdischen Geschichtsverlaufs notwendig sind.

Der Verfasser bemüht sich eingehend, »in dieser Darstellung vom traditionellen europäischen, durch das Christentum geprägten Geschichtsbild wegzukommen – was auch dem Verständnis der heutigen weltweiten Interdependenzen zugute kommt – und dem Judentum keinen ihm fremden Stempel aufzudrücken . . .«, doch ob es dazu notwendig ist, die Zeitformel »vor bzw. nach Christus« durch »vor bzw. nach der Zeitrechnung« (v. oder n. d. Z.) zu ersetzen, bleibe dahingestellt.

Aufs ganze gesehen bekommt der Leser einen guten Einblick in die jüdische Geschichte und ihre Probleme. Er wird vor allem durch die gedrängte Darstellung dazu angeregt, sich mit der Geschichte des Judentums eingehender zu beschäftigen, indem er zu Einzelproblemen die angebotene Literatur benützt.

Besonders ist noch darauf hinzuweisen, daß durch den großen Verteiler der Bundeszentrale diese erfreuliche Publikation wohl die größte Verbreitung findet, die man sich wünschen kann, nicht nur bei sogenannten »Multiplikatoren«, sondern gerade bei dem Personenkreis, den es besonders angeht: unsere Jugend. Lothar Mattheiß

CHRISTLICH-JÜDISCHES FORUM: Nr. 42 (Basel, April 1970). S. 1–92.

S. o. S. 108 ff., S. 135 ff.

EMUNA / HORIZONTE: Zur Diskussion über Israel und das Judentum. V. Jg. Nr. 1–5¹ (Köln, 1970).

Die Zeitschrift »Emuna« wurde, wie schon im FR XXI/1969, S. 132 f.) angekündigt, mit dem vorliegenden Jahrgang in »Horizonte« umbenannt und ihr Herausgeberkreis erweitert. Auch bei verändertem Programm knüpft die Zweimonatsschrift bewußt an die Tradition von »Emuna« an und führt deshalb die Numerierung

¹ Nach Redaktionsschluß erscheint Nr. 6 (Dezember 1970). Das Heft enthält u. a. »Ließe man Juden und Araber allein und in Ruhe, wären unsere Probleme gelöst. Interview der Informations Catholiques, Paris, No. 362 vom 15. Juni 1970 mit André Chouraqui«. Dabei berichtet »Emuna«, daß »Lettre à un ami arabe« von André Chouraqui (vgl. auch FR XXI/1969, S. 127) in Frankreich und darüber hinaus ein großes Echo gefunden habe. Auch erhielt dieser »Brief an einen arabischen Freund« in Frankreich einen Literaturpreis und erscheint bereits in 3. Auflage. Aus dem in »Emuna« veröffentlichten Interview ist auch zu erfahren, »daß Aussicht besteht, daß Chouraqui »Brief« eines Palästinensers und Israelis seine Antwort findet: die Antwort eines Palästinensers und Arabers!« (S. 388 ff.).

Ein anderer Beitrag in »Emuna« Nr. 6 (S. 392 ff.): »Das Bild des Arabers in israelischen Kinderbüchern« von Menachem Regev möge an dieser Stelle in Verbindung mit obenstehenden Selbstzeugnissen jüdischer und arabischer Jugend in Israel (S. 27 ff.) hervorgehoben werden. Menachem Regev schreibt: »Alle in Frage stehenden Bücher wurden vor dem Sechstage-Krieg geschrieben. Man kann nur vermuten, daß Bücher, die nach dem Krieg geschrieben wurden, sich in anderer Weise mit dem »Araberproblem« befaßten und befassen . . .«

Dies zeigen – wenn auch nur die wenigen – »Selbstzeugnisse israelischer und arabischer Jugend« (s. o. S. 27 ff.). [Anm. d. Red. d. FR.]

weiter. Geschäftsführender Redakteur ist wieder P. Dr. Willehad Paul Eckert, der auch zu den Herausgebern unseres »Rundbriefs« gehört. Titel und Programm werden so gekennzeichnet: »Horizonte: Eröffnung neuer Blickrichtungen, Faszination durch das Überschaubare, Offenheit und Weite. Den Herausgebern scheint das ein gutes Programm.«

Das Hauptthema des ersten Heftes ist: »Juden in Deutschland – deutsche Juden in der Welt«, das in verschiedenen interessanten, statistisch fundierten Aufsätzen behandelt wird (»Jüdisch-deutsche Transmigration«, Artikel über deutsche Juden in den Vereinigten Staaten, in England, in Israel u. a.). Ein bebildertes Kapitel ist jüdischen Künstlern aus Deutschland in Israel gewidmet. – Das Heft Nr. 2 wird mit einem Aufsatz von P. E. Rosenblüth über »Tradition als jüdisches Selbstverständnis« eröffnet. Ihm folgen aufschlußreiche Beiträge über Franz Rosenzweig und Martin Buber (Maybaum: »Das Gesetz – Franz Rosenzweigs Ringen mit den jüdischen Traditionen«, Rendtorff: »Martin Bubers Bibelübersetzung«, vor allem über deren sprachliche Gestalt u. a.). – Heft Nr. 3 steht unter dem Leitthema »Zionismus und Klassenkampf«. Ein aufsehenerregendes Referat, das der zur Linken gehörende, aus Deutschland kommende Dany Diner bei einem Seminar in Finnland gehalten hat, wird im Wortlaut wiedergegeben (»Der Zionismus und die jüdische Frage heute«). Das Résumé des Referats: »Nur Alija und Sozialismus sind der Weg zum Zionismus«. Weitere Beiträge: »Die neue Linke und jüdische Identität« (Zwi Lamm), »Zionismus und Antizionismus – Thesen und Fragen« (F. W. Marquardt), ein Interview mit dem tschechoslowakischen Schriftsteller Ladislav Mnačko über seine Haltung zu Israel und ein Nachruf auf den bedeutendsten Lyriker deutscher Sprache »Paul Celan als jüdischer Dichter« von Peter Mayer, ein wesentlicher Beitrag zur Interpretation der verschlüsselten Gedichte Celans.

Das Oktoberheft steht im Zeichen von »Presse-, Film-, Theater-Literatur«. Über »Strukturwandlungen im israelischen Theater« orientiert vor allem am Beispiel der berühmten »Habimah« und anderer Theater A. Frankenstein, der zum Schluß kommt, daß sich »das oft totgesagte Theater auch in Israel behauptet«. R. Iltis berichtet über »Jüdische Thematik im tschechoslowakischen Film«. Die Literatur repräsentiert in diesem Heft vor allem die Gestalt des österreichischen Dichters Joseph Roth, dessen problematische Stellung zum Zionismus H. Ausserhofer beleuchtet. Das Thema Presse vertritt ein etwas oberflächlich gearbeiteter Artikel »Das Judentum und katholische Pressestimmen des 19. Jahrhunderts in Deutschland« von Amine Haase. – In der »Chronik« dieses Heftes würdigt W. P. Eckert das segensreiche Wirken von Dr. Gertrud Luckner, der Mitbegründerin und Hauptherausgeberin unseres »Rundbriefs« unter dem Titel: »Von der Hilfe für Verfolgte zur christlich-jüdischen Zusammenarbeit«.

Die in diesem Jahr besonders lebhaft diskutierte Diskussion über das Passionsspiel von Oberammergau fand ihren Niederschlag im Augustheft der Zeitschrift. Es geht dabei um die Frage, ob der Vorwurf des Antisemitismus, der gegen den Text des Spiels erhoben wurde, berechtigt ist. Eckert sagt in der Einführung mit Recht, daß der Vorwurf nicht ohne weiteres beiseite geschoben werden darf, daß er ernst genommen und geprüft werden muß. Die verschiedenen Beiträge im Heft gehen der Frage mit Sorgfalt nach und versuchen, im allgemeinen eine möglichst objektive Ant-

wort zu geben. Eine ökumenische Studiengruppe untersuchte mittels Interviews die Meinungen der Passionspielbesucher in Oberammergau selbst. Das Ergebnis wird hier wiedergegeben und analysiert. Über Gespräche mit den Verantwortlichen von Oberammergau berichtet H. C. Zander, aus volkswundlicher Sicht betrachtet G. R. Schroubek Oberammergau (»Erbauliches Spiel oder Ärgernis?«), vom Standpunkt »eines Alttestamentlers« äußert sich H.-M. Mallau zu »den lebenden Bildern« des Passionsspiels kritisch, aber nicht unter dem Gesichtspunkt des Antisemitismus. Aus Gerechtigkeit gegenüber dem Spiel faßt Pfarrer Wilm Sanders², der die Reformbedürftigkeit des Spieltexts ausdrücklich bejaht, Eindrücke und Erläuterungen von Textstellen zusammen, die zugunsten des bisherigen Texts, der manchmal falsch interpretiert werde, sprechen können. Den Beiträgen, die sich bemühen, keine billigen Schwarz-Weiß-Urteile abzugeben, ist als Dokumentation die sehr durchdachte Stellungnahme der erwähnten ökumenischen Studiengruppe beigefügt. Sie hält eine Neubearbeitung des Passionstexts, zu der sie konkrete Beispiele gibt, für »unumgänglich«, wendet sich aber auch gegen »alle einseitigen Vorwürfe gegen die Gemeinde von Oberammergau« und bezeichnet die Problematik des Passionsspiels als »beispielhaft für die pastorale Situation in der Christenheit«. Die Kirchen werden daher aufgerufen, »in Predigt und Katechese das neue Verständnis des Gottesvolks im alten und neuen Bund bewußt zu machen«. Mit den Beiträgen dieses Hefes und mit der Stellungnahme der Studiengruppe wird die Diskussion um Oberammergau erfreulich von der Kritik an einzelnen Stellen des Passionsspieltextes auf die höhere Ebene prinzipieller Besinnung erhoben.

Dr. Rupert Giessler

² Vgl. o. S. 138 f.

Diskussion um »Zionismus«

ERICH FRIED: »Gegen Chauvinismus – Für israelisch-arabische Verständigung«. In: Frankfurter Hefte 25, 7 (1970). S. 465–466

HILDE RUBINSTEIN: »Herrn Erich Fried zur Antwort«. F. H. 25, 8 (1970). S. 539–540.

S. L. WAHRHAFTIG und HELMUTH FAUST: »Antwort an einen Antizionisten«. F. H. 25, 10 (1970). S. 689–692.

Erich Fried, »deutscher Schriftsteller und zugleich Jude – zwar nicht religiös –, wie er von sich sagt, sucht in dem Aufsatz »Gegen Chauvinismus – für israelisch-arabische Verständigung« zu verteidigen, warum er »die heutige Politik Israels und der im Zionismus vorherrschenden Kräfte nationalistisch und chauvinistisch, ja in vielem ähnlich dem deutschen Chauvinismus« finde und darum ablehne. Er sei deshalb natürlich kein »jüdischer Antisemit oder Verräter am Judentum«. Als Beleg für seine These »zionistisch-chauvinistisch« zitiert Fried Stellen aus Schriften und Reden der Begründer des politischen Zionismus Herzl und Max Nordau aus der Zeit der Jahrhundertwende und auch aus neuerer Zeit. Fried beruft sich für seine Ansicht auf die Warnungen Martin Bubers vor »nationalem Dünkel«. Dann schreibt Fried: »Dennoch, auch Buber war Zionist, und es gibt in dieser Bewegung utopisch-sozialistische Strömungen, die sich zwar nie durchsetzen konnten, die aber für den Kampf gegen den offiziellen primitiven und ausweglosen Kolonialismus gewonnen werden könnten.«

Im Augustheft gibt Hilde Rubinstein eine erste Antwort auf die Thesen Frieds. Da das Ziel des Zionismus, nämlich »Zion«, erreicht sei, da es »Zion« gebe, nämlich Israel, solle man sich das Wort Zionismus abgewöhnen, »um so mehr, als es aggressiven Tendenzen Waffe geworden ist«. – »Schon gar nicht sollte man Zionismus mit Chauvinismus gleichsetzen«, der strukturell etwas anderes sei, nämlich eine psychologische Haltung, keine praktische Bewegung. Der Zionismus sei eine großartige und sinnvolle Reaktion auf die jahrhundertlange Unterdrückung und Verfolgung der Juden gewesen, ohne die es wohl überhaupt keine Juden mehr gegeben hätte. Obwohl Hilde Rubinstein »keine jüdischen National- und Religionsgefühle« besitze und »kein Gewicht auf nationale Heimstätte« lege, rechtfertigt sie doch Fried gegenüber die Politik der israelischen Regierung – die verhandeln wolle, aber »mit den Arabern selbst« – mit der haßerfüllten Bedrohung Israels durch die Araber. Am Schluß nennt sie eine Reihe Namen von führenden arabischen Feinden Israels, die früher prominente Nazis waren.

In einer ausführlichen »Antwort an einen Antizionisten« erwidern Erich Fried im Oktoberheft S. L. Wahrhaftig und Helmut Faust. Auch sie weisen Frieds Gleichsetzung von Zionismus und Chauvinismus zurück und belegen es historisch, beschäftigen sich mit dem Problem der Assimilation und der gescheiterten Emanzipation, deren Kind sie ebenso sei wie der Zionismus. Der Aufsatz erklärt die von Fried »herausgeklauten« Zitate aus Werken und Worten Herzls und Nordaus mit der historischen Situation, über die Fried offenbar nicht genügend informiert sei. Ihm sei wohl auch das kraftvolle sozialistische Fundament des osteuropäischen Zionismus entgangen, wenn er behauptet, daß utopisch-sozialistische Strömungen im Zionismus sich »nie durchsetzen konnten«. Ob er nicht wisse, »daß gerade diese sozialistischen Kräfte im Zionismus – übrigens eine Alternative zum Sozialismus marxistischer Prägung – in hohem Maße die besondere gesellschaftliche Struktur Israels mitbestimmt haben«. Erich Frieds Haltung gegenüber dem Zionismus sei allein von seiner politischen-marxistischen Position aus verständlich. Er beantwortete die Fragen der israelischen Politik weniger »als Jude« denn als überzeugter Linker bestimmter Prägung. »Das ist sein gutes Recht, aber er sollte es fairerweise in Zukunft klarer erkenntlich machen.« (In einem leicht ironischen Postscriptum wird mitgeteilt, daß Erich Fried in einem Brief an den Londoner »Guardian« schützend vor die als Luftpiraten »verleumdeten« palästinensischen Freischärler trete.)

Dr. Rupert Giessler

GERTRUD LUCKNER: Der Geist der Propheten Israels (Leo Baeck [1873–1956]). In: Caritas-Kalender (Freiburg i. Br. 1971). S. 13.

Das Kalendarium bringt eine Reihe kurzer Lebensbilder von Persönlichkeiten der Ökumene. Das von Dr. Baeck enthält das von ihm verfaßte Gebet, das 1935 zum Versöhnungsfest in allen Synagogen verlesen werden sollte.

SAUL B. ROBINSOHN: Das Goldene Jerusalem. In: Geschichte in Wissenschaft und Unterricht. Sonderheft für Felix Messerschmidt. 20, 11–12 (Stuttgart, November/Dezember 1969), S. 767–780.

»Am 15. Mai 1967 wurde ... in Jerusalem ... ein Song-Festival veranstaltet. Eines unter fünfzehn Liedern war ...

dem Thema Jerusalem gewidmet: *Naomi Shemers* Goldenes Jerusalem. Als es, spät nachts, vor den 3500 Zuhörern gesungen worden war, erhielt es lang andauernden Beifall und wurde unter Beteiligung des Publikums wiederholt. Es war das im folgenden [d. i. oben S. 60] in Übersetzung abgedruckte Gedicht (Zeilen 1–28) ^{1/2} ...» Nach der »Nachricht von ... – im jüdischen Bewußtsein: der Befreiung – Jerusalems durch israelische Truppen ... schrieb sie [Naomi Shemer] die letzte Strophe¹. Seither hat das Lied die jüdische Welt – und nicht nur diese – erobert«².

S. B. Robinsohn hat es übersetzt und ist den Assoziationen nachgegangen, »die den Gedanken Tiefe und den Bildern weite Perspektive verleihen – Assoziationen aus 2500 Jahren der Geschichte Jerusalems ...«² Er schreibt dazu:

»Seit über zwei Jahren ... wird in Israel ein Lied gesungen, das Jeruschalajim schel Sahaw heißt – das Goldene Jerusalem. Ich habe es vor ein paar Monaten übersetzt, im Metrum des Originals, so gut es ging, und in seiner naiven und eindrucksvollen Unmittelbarkeit¹. Ich will Ihnen kurz über seine Entstehung berichten und über seinen »Erfolg«, sodann aber möchte ich Ihnen, den Text begleitend, zeigen, wie in dieser »Zionide« die Kontinuität jüdischen Nationalbewußtseins ebenso Niederschlag fanden wie die Synthese naturaler und spiritueller Vergangenheits- und Zukunfts-Elemente, die es bezeichnet ...«²

Dr. Robinsohn ist dies mit seinem einzigartig aufschlußreichen wie reizvollen Kommentar in den sechs Abschnitten gelungen. G. L.

¹ Entnommen mit freundlicher Genehmigung des Übersetzers und des Klett-Verlags aus: »Das Goldene Jerusalem«, a. a. O., S. 771 f. Vgl. o. S. 150.

² a. O. S. 769 ff.

ARNO SCHWARTING: Israel – einmal anders: Die Friedensarbeit des Afro-Asiatischen Instituts. In: Frankfurter Hefte. 25, 7 (1970). S. 53–59.

Von der Tätigkeit des Afro-Asiatischen Instituts in Tel Aviv berichtet Arno Schwarting, der dort über »Gemeinwirtschaft und Gewerkschaft im Dienst der Entwicklungshilfe« vor Teilnehmern aus 23 Ländern Afrikas und Asiens dozierte. Das Institut ist eine Einrichtung der Arbeiterbewegung Histadrut und dient weltweiter Entwicklungshilfe. Aus den eigenen Aufbauleistungen Israels werden Beispiele erläutert, »die überall in Afrika und Asien, wo immer aktive Entwicklungshilfe geleistet wird, Nachahmung finden können«. Seit der Gründung des Instituts 1960 haben Studierende aus 77 Ländern an dessen Kursen teilgenommen. Israel hat dadurch »viele Freunde im ganzen weiten schwarzen Kontinent« gewonnen. Dr. Rupert Giessler

ERNST SIMON: Das Volk der Überlieferung in Zeit und Ewigkeit. In: »Hochland« 62, 9/10. München 1970. S. 417–431.

Der Professor emeritus für Pädagogik an der Hebräischen Universität Jerusalem, Ernst Simon, gibt eine theologisch-historisch fundierte Betrachtung über die Bedeutung der Offenbarung und der Tradition für das jüdische Volk im Wandel der konkreten Geschichte. Er definiert das jüdische Volk als »zwar eine national-religiöse Gemeinschaft, aber keineswegs eine der Rasse. Das Judentum ist konstituiert als der nationale Träger einer universalen Aufgabe.« Dr. Rupert Giessler

14 Aus unserer Arbeit

Hermann Maas — in memoriam

Im 94. Lebensjahr starb in Heidelberg am 27. September 1970 Prälat Dr. h. c. Hermann Maas, ehemals Kreisdekan für den evangelischen Bezirk Nordbaden.¹

Seit den Verfolgungsjahren waren wir miteinander verbunden. Manches Mal war ich auch mit dem 1958 verstorbenen damaligen Generalsekretär des Deutschen Caritasverbandes *Kuno Joerger*, der mit seiner unermüdlichen Initiative die Hilfe auch für diese damals Bedrängten zu fördern suchte – zusammen bei Pfarrer Maas. Beide kannten sich schon lange, stammte doch Herr Joerger auch aus Heidelberg. Auf den in den Jahren der Deportationen ununterbrochenen Fahrten durch Deutschland, die der Hilfe galten, unterbrach ich die Fahrt zuweilen in Heidelberg, um mit Pfarrer Maas Erfahrungen auszutauschen und Wege der Hilfe zu überlegen. Und nach dem Kriege gab es wiederum in Fortsetzung an die vergangenen Jahre so manche Anliegen, die uns gemeinsam weiter beschäftigten und verbanden. Schon das Wissen, daß es mit der Sorge für diese Anliegen Pfarrer Maas in Heidelberg gab mit seiner immer gleichbleibenden Wärme und Herzensgüte, war eine Ermutigung. So

¹ Einige wenige Daten mögen hier nur stehen: Hermann Maas war am 5. August 1877 geboren. Sein väterliches Pfarrhaus stand in Gernsbach/Schwarzw. Er war 1903 in Basel, gerade bei dem Zionistenkongreß, als Theodor Herzl zum letzten Mal sprach. Pfarrer Maas nannte sich selbst »einen christlichen Zionisten«.

möchte dieses Dankeswort in den Nachruf einstimmen, den Landesrabbiner Levinson Hermann Maas gewidmet hat, in dem er abschließend sagt: »... er wird bei uns bleiben.« Dies gilt auch für die christlichen Freunde, die sich mit ihm im gleichen Anliegen verbunden wissen. Hermann Maas schrieb mir zu meinem 60. Geburtstag: »... Wir sind uns im Schatten der Nacht begegnet, gingen miteinander zu unserer Freundin Maria Baum, bedachten die Wege, die wir gehen müßten ... Ihnen aber noch ein Besonderes heute zu versichern und zu bekennen, drängt mich wahrlich nicht zuletzt, Ihr Herz gehört wie das meine dem Land und Volk Israel und der ganzen Judentum ... Wenn wir nach Israel kommen, kommen wir heim – ja wahrhaft heim. So sind wir miteinander verbunden, und so wollen wir's bleiben.«² G. L.

Nachruf auf einen Gerechten³

Landesrabbiner von Baden N. P. Levinson: Zum Tode von Hermann Maas

Trauer, so tief bewegendes Weh, ist schwer in Worte zu fassen. Heute, am jüdischen Neujahrstag des Jahres 5731, wird er zu Grabe getragen, ein Christ, der täglich bangte, bebt, betete für Israel. Und wie hat Gott ihn geleitet

² In: FR XII 1959/60. Nr. 49. S. 37 f.

³ In: Mitteilungsblatt des Oberrates der Israeliten Badens (22/11). Karlsruhe, November 1970.

und geschützt! Wie hat er ihn mit hohem Alter gekrönt, nach dem Wort der Schrift: »Eine herrliche Krone ist das Alter.« Wie hat er ihn begnadet bis zu seinem Ende mit scharfem, kristallklarem Verstand!

Leo Baeck, unser Lehrer und Meister, sprach einmal davon, daß das jüdische Volk ein langes Gedächtnis habe für das Leid, das man ihm angetan, aber auch für das Gute, das man ihm erwiesen. Hermann Maas wird für immer eingereiht sein in der dankbaren Erinnerung des jüdischen Volkes. Wie haben wir ihn geliebt! An diesem Neujahrstag wäre er bei uns in der Heidelberger Synagoge gewesen wie jedes Jahr, und jemand hätte vielleicht wieder versucht, ihm im Gebetbuch zu zeigen, »wo man hält«, und er hätte mit seinem gütigen Lächeln dem Hilfsbereiten abgewinkt, denn er wußte sehr wohl Bescheid in seinem hebräischen Gebetbuch, das er stets mit sich brachte, so wie er in der Sprache des heutigen Israel zu Hause war.

Auch dieses Jahr hatte er wieder seine Neujahrswünsche in alle Welt gesandt. Und ich las sie vor einer Woche im Kibbuz Chulata unterhalb der Golanhöhen, wohin sie noch vor mir gelangt waren: »Sehnsüchtig hob ich immer wieder die Stimme meiner Liebe und die der Hoffnung auf den echten Frieden für Israel. Aber wie oft fielen sie gebrochen an Mauern nieder, die kein Sonnenstrahl durchdrang. . . . Dämonen wollen Israel die Wurzel zerschneiden, aus der es das Leben zieht. Es soll ihnen nicht gelingen.« Seine letzten Gedanken am Tage seines Todes waren der Sicherheit Israels gewidmet, daß in diesen schweren Tagen Israel nur kein neues Leid befallt. Sein Buch »- und will Rachels Kinder wieder bringen in das Land« - ist das schönste Israelbuch, das ich kenne. Hier spricht nicht nur die Stimme der Liebe, hier spricht das Wissen um Israels Weg und Bestimmung, darum, daß dieses Land nicht nur irgendein Land und Israel irgendein Volk ist, sondern daß Volk und Land in einer ganz besonderen Weise einander zugeordnet sind. Das war für Hermann Maas nicht nur graue Theorie. Er sorgte selber und in den bittersten Tagen dafür, daß Rachels Kinder in das Land kommen konnten. Dieser sanfte, friedliebende Mann konnte sich ereifern, wenn es um Israels Sicherheit ging. So schrieb er mir am Anfang des Jahres: »Ich verstehe allen jüdischen Schmerz und trage ihn mit Ihnen. Aber auch Ihren gerechten Zorn. Darum verbindet sich damit unser Heimweh nach Israel, nach dem jüdischen Volk im jüdischen Glauben.« Und ein anderes Mal schrieb er: »Oft frage ich mich, woher die Glut der Liebe zu Israel. Und ich weiß keine andere Antwort als die, daß der Ewige mich zu Ihnen von Jugend an lenkte.« Maas, der als erster Deutscher schon im Jahre 1950 eine offizielle Einladung nach Israel erhielt, kannte Buber und Weizmann und zählte Ben Gurion zu seinen Freunden. Und wer kennt ihn nicht im Heiligen Land? Der Hermann-Maas-Wald auf dem Berge Gilboa und der von ihm gepflanzte Baum auf der Allee der Märtyrer zeugen von seiner Gerechtigkeit.

Ich bin dankbar, daß er noch vor drei Wochen in die Jüdische Gemeinde Heidelberg kam. Wie glänzten seine Augen, als er zu den Versammelten von Israel sprach und von seiner Liebe zum jüdischen Volk. Und als ich ihn nach Hause brachte, ahnte ich nicht, daß es das letzte Mal sein würde, daß ich ihm die Hand drücken konnte, und daß ich die vielen Grüße, die mir in Israel für ihn aufgetragen wurden, nicht mehr würde ausrichten können. Wie sagte er am Ende seiner Neujahrsbotschaft? »Wir sind

vom Ewigen miteinander umfassen, im Werden und Vergehen. Laß mich mit hinauf gen Zion gehen durch Deine hohen Tore!« Wir gehören wahrlich zusammen, im Leben sowie im Sterben. Wir werden ihm nicht das letzte Geleit geben können, aber wir werden in der Heidelberger Synagoge seinen Platz sehen, und er wird bei uns sein.

I Streiflicht 10. Israel-Reise Herbst 70

Es war diesmal – mitten in der Drucklegung des Freiburger Rundbriefs – und ganz unerwartet – eine Blitzreise zur Teilnahme an der Pflanzung des Martin-Buber-Waldes am 29. Oktober in Hasorea. In der Nacht zum 29. Oktober erreichte ich Haifa (über Lod) und wurde in der darauffolgenden Frühe nach Hasorea abgeholt (s. u. S. 153 ff.). Nach dem Aufenthalt dort ging eine Autofahrt auf kürzlich erst neuerbauter Straße über den Carmel und mit kurzem Abstecher zu Fuß nach Mukrata, dem Platz der Verbrennung (1. Kön 3, 18), und zu dem kleinen Carmelkloster dort, auf dem südöstlichen Gipfel des Carmel. Die weitere Fahrt führte an der auch auf dem Carmel, außerhalb der Stadt Haifa gelegenen Universität vorbei. Dort war erst kurz zuvor auf einer Anhöhe ein schon von der Ferne sichtbares, eindrucksvolles Mahnmal – der »Tränenbaum« – (aus rostfreiem Stahl) errichtet worden (s. u.). Er hob sich leuchtend vom Hintergrund des galiläischen Hügellandes ab.

Nach nur wenigen Tagen in Haifa zog es mich nach Jerusalem, wo gerade in jener Woche ein Internationales Symposium: »Volk – Nation – Religion und Land« tagte (s. o. S. 88 ff.). Dies beschlagnahmte die ohnehin kurz bemessene Zeit noch stärker. Auch war in der Ökumenischen Arbeit seit meinem letzten Aufenthalt im Sommer 1969 manches neu zu erfahren (s. o. S. 86 ff.). Durch eine besondere Freundlichkeit ergab sich eine fachkundige Führung und ein Besuch in dem im Bau begriffenen Ökumenischen Institut für höhere theologische Studien, das zwischen Jerusalem und Bethlehem auf einer Anhöhe gelegen ist, mit einer bezaubernden Sicht – sowohl auf die Türme von Bethlehem wie auf die Mauern der heiligen Stadt (s. o. S. 87 f.).

Der Aufenthalt in Jerusalem schien wie ein Saal mit immer neuen Türen, von denen sich immer *die* öffnete, wo man gerade eine Information wünschte. Dies war auch für den Rundbrief dienlich.

Betrüblicherweise blieb aber kaum Zeit für die vielen Freunde, und außer dem Aufenthalt in Haifa, auf der Durchfahrt in Tel Aviv und in Jerusalem gab es sonst aus Zeitmangel andrerorts keine Besuche – noch nicht einmal in Beer Sheva! Der Rundbrief rief mich zurück. G. L.

II »Der Baum der Tränen«

Auf dem Carmelgrat leuchtet schon von ferne an einem seiner Bergabhänge dieser ungewöhnliche Baum aus Edelstahl. Auf einem weiten rasenbewachsenen Bergabhang im Campus, der außerhalb der Stadt gelegenen Haifaer Universität, erhebt sich – je nach wechselnder Beleuchtung

in immer neuen Farbtönen – dieser faszinierende Baum. Vom Sockel bis zur Spitze ist er 6½ Meter hoch und erreicht mit seinem Postament eine Höhe von 8 Metern. Zum Teil vor einem Hintergrund mit dunklen Bergpinien wirkt er von jedem neuen Standort immer wieder anders und wie etwas sehr Lebendiges.

»... Wie bei der Enthüllungszereemonie im Herbst 1970 gesagt wurde, soll er nicht nur ein Symbol des Gedenkens an die Toten, sondern auch eines neuen Beginns sein. Der Künstler, der dieses Mahnmal schuf, Professor Herbert Kühn [aus Mülheim a. d. Ruhr], hat die Idee für den »Baum der Tränen« vor sieben Jahren konzipiert, und dann von Zeit zu Zeit in seinem Atelier daran gearbeitet: gezeichnet, Modelle aus Kupfer hergestellt und mit Silber hart gelötet...

Die Plastik wurde in den Deutschen Edelstahlwerken in Krefeld zusammengebaut. Viele Lehrlinge beteiligten sich an dem mühevollen Werk. Eine Abordnung von ihnen kam auch zur Einweihungsfeier mit nach Israel... Die Plastik wurde gestiftet von der Bank für Gemeinwirtschaft, den Deutschen Edelstahlwerken in Krefeld und der Fritz-Naphtali-Stiftung. Aber auch die Gewerkschaften der Bundesrepublik Deutschland, der Schweiz und Österreichs haben zu dem Werk beigetragen¹.

»... Die Konzeption des Mahnmals ist einfach; originell die Ausführung und die Wahl rostfreien Stahls als Werkmaterial. Auf einem dreifüßigen Sockel ruht der 6,5 Meter hohe Stamm, von dem drei Vierecke abgehen, an denen viele dünne Äste – Metallstäbe – hängen, die 1400 »Blätter« tragen, die »Tränen«, viereckige silbernen glitzernde Metallplatten. Am Fuß und auch am Stamm ist in Reliefschrift der hebräische Satz zu lesen, der letzte Satz des Achtzehn-Gebetes: »Ja'asse schalom alenu wal kol Jisrael« (Er gebe uns Frieden und ganz Israel). Auf der anderen Seite des Sockels sind die Worte Friede, Brot, ein Davidstern als Verbindung und zwei Kreuze an den Seiten; die dritte Fläche trägt eine russische Inschrift, die den gleichen Sinn ausdrücken soll. [Auf einer Seite des Sockels stehen die Worte Friede Brot auch auf hebräisch. Die »Jerusalem-Post« vom 2. 11. 1970 kommentiert: »Kein Französisch oder Englisch(!)«].

Die metallenen Blätter sind in verschiedenen Winkeln befestigt, und von den Steinbänken in den [etwas entfernten] Grünanlagen² über dem Mahnmal schillern sie in verschiedenen Schattierungen: Der Baum zeigt sich in vielen Farbtönen, je nach Stand der Sonne, von Silber bis Schwarz. Das Mahnmal trägt seinen Doppelnamen mit vollem Recht. Für viele Besucher ist es ein Mahnmal, ein »Baum der Tränen«, aber es ist insbesondere für die Jugend ein Baum des Lebens, der Baum als Fruchtbarkeitssymbol, als Symbol für die fruchtbare Gegenwart³.

Dieser Baum soll als eine Mahnung an die Jugend der Welt dienen. Die Worte »Er gebe uns Frieden und ganz Israel« sollen das Gebot »Du sollst nicht töten« versinnbildlichen. Von seinem überragenden Standort auf dem Carmelgebirge gegenüber dem Mittelmeer soll die Plastik die Erinnerung an »alle Opfer der nationalsozialistischen Verfolgung ohne Unterschied der Herkunft oder Religion« wachhalten.«

G. L.

¹ Vgl. in: Jedioth Chadashot. Tel Aviv, 30. 11. 1970.

² Daß diese Bänke sich in einiger Entfernung befinden und dieser weite rasenbewachsene Bergabhang in seiner Ursprünglichkeit nichts sonst als nur »diesem Baum« dient, erhöht seine Wirkung. Es wäre sehr zu bedauern, wenn etwa andere Zierbäume, Bänke oder ähnliches das Mahnmal »störten«.

³ In: Allgemeine unabhängige jüdische Wochenzeitung (XXV/47). Düsseldorf, 20. 11. 1970.

III Die Einweihungsfeier des Martin Buber-Waldes im Kibbuz Hasorea am 29. Oktober 1970

Im Folgenden geben wir u. a. einige Auszüge der israelischen Presse wieder und bringen den vollen Wortlaut der Botschaft des israelischen Staatspräsidenten Shazar (in Übersetzung aus dem Hebräischen) und den des deutschen Bundespräsidenten Dr. Heinemann sowie die von Dr. Menachem Gerson gehaltene und aus dem Hebräischen übersetzte Ansprache. Dr. Gerson ist einer der Gründer und Chawer¹ von Hasorea und ein Schüler Martin Bubers, der auch auf die ideologische Gestaltung des Kibbuz in Bezug auf theoretische und praktische Pädagogik maßgeblich eingewirkt hat (s. u. S. 154 f.). Auf den – für M. Buber, für Hasorea und die Beziehung M. Bubers zu Hasorea so aufschlußreichen – Beitrag von M. Gerson folgt der von Romano Guardini[†] verfaßte Aufruf »zu Ehren Martin Bubers s. A.: Baumspende für Israel«.^{1a}

Die in hebräischer Sprache in Israel erscheinende Tageszeitung Al Hamischmar schreibt vom 6. 11. 1970:²

»Ein Gelöbnis, das vor sieben Jahren die Kinder, Schüler und Verehrer Martin Bubers ablegten, ist in dieser Woche in die erste Phase seiner Verwirklichung getreten. Es war im Jahre 1963, an seinem 85. Geburtstag, da man ihm versprach, im Heimatland, das er so liebte, einen Wald zu seinem Gedenken zu pflanzen. Als ihm die Frage gestellt wurde, wo der Wald angelegt werden sollte, erwiderte er ohne Zögern: Im Kibbuz Hasorea...«

Infolge Erkrankung und Tod Martin Bubers hat sich diese feierliche Einweihung immer wieder verzögert, bis sie nun in der Pflanzungssaison im Herbst 1970 stattfand.

Dazu berichtet das Informationsblatt des Hauptbüros des Keren Kayemeth Leisrael^{3/3a}-Jerusalem vom 3. 11. 1970:

Die Einweihung des Martin Buber-Waldes fand im Kibbuz Hasorea statt im Jesreeltal in einer eindrucksvollen Feier, die der Vorsitzende der Weltzentrale des Keren Kayemeth^{3a}, Jacob Tsur, leitete, in Anwesenheit von Familienangehörigen Martin Bubers, von dem Botschaftsrat der Bundesrepublik Deutschland, Kurt Hensel, von Dr. Menachem Gerson, einer der führenden Persönlichkeiten des Hashomer Hazair⁴, sowie zahlreichen Freunden, Schülern und Verehrern Martin Bubers und Mitglie-dern und Kindern von Hasorea.

Jacob Tsur verlas ein Telegramm des Staatspräsidenten Sh. Z. Shazar, den eine Erkältung verhinderte, persönlich bei der Feier anwesend zu sein (s. u.). Dr. Menachem Gerson, das Haupt der Bewegung der »Werkleute«⁴, einer der Gründer Hasoreas und der angesehensten Pädagogen im Hashomer Hazair⁴, sagte aus: ... daß der Kibbuz von dem großen Philosophen die Achtung vor dem Einzelnen gelernt habe, was den Erfolg der Gemeinschaftssiedlung bis heute verbürgt... (s. u. S. 154 f.).

Dr. Gertrud Luckner, die eigens aus Deutschland zur Teilnahme an der Feier gekommen war, verlas in ihrer

¹ D. h. Genosse.

^{1a} Vgl. FR XV/1963/64 Nr. 57/60 S. 165 f.; sowie FR XVI/XVII/1965 S. 173. S. u. S. 155 f.

² Die Übermittlung dieses Berichtes und die Übersetzung aus dem Hebräischen verdanken wir Dr. Moshe Tavor, Jerusalem, der mehrere Jahre der Leiter der Informationsabteilung der Israelischen Botschaft in der BRD war und vielen bekannt ist. – S. ferner u. S. 156, Anm. 2.

³ Aus Bulletin de Nouvelles, Keren Kayemeth Leisrael, Jerusalem, 3. 11. 1970 (Übersetzung). Vgl. auch die deutsche Ausgabe: Informationsblatt des Keren Kayemeth Leisrael, Jerusalem (17/209) vom 1. 11. 1970.

^{3a} Keren Kayemeth Leisrael (Jüd. Nationalfonds), die Organisation, die für die Entwicklung und Urbarmachung des Bodens in Israel verantwortlich ist, die auch Aufforstung beinhaltet.

⁴ S. u. S. 154, Anm. 2.

Ansprache den von zahlreichen Persönlichkeiten der Bundesrepublik unterzeichneten Aufruf zur Stiftung des Buberwaldes¹, ein Werk, das sie mit ihrer eigenen tätigen Arbeit zur Durchführung brachte. Danach wurde ein Aufsatz Martin Bubers über die Gemeinschaftssiedlung vorgelesen.

Eva Strauss-Steinitz und Rafael Buber, Tochter und Sohn des Verstorbenen, enthüllten die Gedenktafel des Waldes, und prominente Teilnehmer der Feier pflanzten Setzlinge.

¹ Vgl. S. 156, Anm. 2.

Die Botschaft des Staatspräsidenten Israels, S. Z. Shazar, zur Pflanzung des Martin Buber-Waldes:

Ich möchte allen Freunden meine Glückwünsche und meine Hochachtung aussprechen, die heute in Hasorea den Gedenkwald auf den Namen meines Lehrers und Freundes, des verstorbenen Dr. Martin Buber, pflanzen. Der Glanz seiner Persönlichkeit, sein erzieherischer Einfluß und die Spuren seines vorbildlichen literarischen Wirkens werden nie aus dem Herzen all derer schwinden, die mit ihm direkt oder indirekt in Verbindung standen. Es tut mir unendlich leid, daß es mir versagt ist, persönlich an dieser Feier teilzunehmen, und so ein Ihnen und meinem Freunde Jakob Tsur, dem Vorsitzenden des Keren Kayemeth, gegebenes Versprechen zu erfüllen. Eine leichte Erkältung, die sich auf die Stimmbänder legte, fesselt mich gerade dieser Tage ans Haus. Ich bin überzeugt, daß Sie mein Bedauern darüber verstehen und brüderlich bereit sind, meine Abwesenheit zu vergeben. Ich wünsche nur, die junge Generation, die heute in Hasorea und in den dem Kibbutz geistig nahestehenden Kreisen aufwächst, möge Martin Buber, der unserer Generation den Weg wies, schätzen und lieben lernen und seinem Vermächtnis und seinen moralischen Prinzipien folgen, ebenso wie die Gründer von Hasorea und auch ich mit ihnen, seine Lehre lieben, sie schätzen und ihr Folge leisten.

Das Telegramm von Bundespräsident Gustav W. Heinemann an den Präsidenten des Staates Israel, Zalman Shazar, vom 29. 10. 1970:

Zur Einweihung des Gedenkwaldes für Professor Martin Buber im Kibbutz Hasorea sende ich Ihnen, Herr Präsident, meine besten Grüße und Wünsche.

Hierdurch finden Bubers Bemühungen, die »Kraft der Liebe und des Trostes«, die aus seinen Werken spricht, zur Überwindung des Bösen und für die Versöhnung wirksam zu machen, die ihnen gebührende Würdigung.

Gustav W. Heinemann,
Präsident der Bundesrepublik Deutschland

Die Ansprache von Dr. Menachem Gerson¹ zur Einweihung des Waldes auf Martin Bubers Namen im Kibbutz Hasorea.

Als Freunde in Deutschland Buber vorschlugen, einen Wald in Israel auf seinen Namen zu pflanzen, fragten sie ihn: Wo soll denn der Wald gepflanzt werden? Buber antwortete: Im Kibbutz Hasorea.

Sein Beschluß ist ein Zeugnis für seine geistige Größe. Buber war der geistige Vater der »Werkleute«² und, als solcher, auch des Kibbutz Hasorea. Doch in den Beziehun-

gen zwischen Vätern und Söhnen geschieht es bisweilen, daß der Sohn seine Unabhängigkeit nur durch den Aufstand gegen den Vater gewinnen kann. Dies geschah auch, während vieler Jahre, in der Beziehung von Hasorea zu Buber. Aber Buber wußte eben auch diese aufrührerischen Schüler als seine wahren Schüler anzuerkennen.

Vor sechs Jahren durften wir noch hoffen, daß Buber an diesem festlichen Tag bei uns sein könnte. Damals fand ich bei einem meiner Besuche bei ihm ein ganzes Paket alter Briefe auf seinem Schreibtisch vor. Er sagte mir: »Ich sehe Ihre Briefe durch und damit bereite ich mich auf meine Ansprache in Hasorea vor. Aber sagen Sie mir selber: was ist es, das Hasorea als Kibbutz kennzeichnet?«

Ich antwortete ohne Zögern: »Die Sorge für den Einzelnen, die Berücksichtigung seiner echten Bedürfnisse, als Grundlage für eine starke und geschlossene Gemeinschaft.« Ich bin auch heute sicher, daß meine Antwort damals richtig war. Die Sorge für den Einzelnen hat Hasorea auf allen Entwicklungsstufen am Herzen gelegen, auch als wir es schwer hatten. Und das Wissen, daß diese Haltung zum Einzelnen die beste Grundlage für eine wirkliche Gemeinschaft ist, hatten wir von Buber erhalten. Er sah die menschlichen, unmittelbaren Beziehungen als die feste Grundlage für eine geglückte soziale Ordnung an. Daher glaubte Buber nicht an eine sozialistische Ordnung, in der sich nur die Produktionsverhältnisse geändert hatten, während in ihr die zwischenmenschlichen Beziehungen tief entstellt waren.

Es gab für uns eine Zeit, in der wir von dem kalten Glanz des ersten sozialistischen Staates betört waren. Damals entfernten wir uns von Buber. Doch inzwischen haben wir längst die bittere Erkenntnis in uns aufgenommen, daß auch in einem kommunistischen System eine grausame Entfremdung wuchern kann. Wir verstehen heute nur zu gut, warum Buber in seinen sozialen An-

¹ Dr. Menachem Gerson – Curriculum Vitae: 1908 born in Germany. – 1926–31 Student Humboldt University, Berlin, in Philosophy and Psychology. Main teachers: Prof. Ernst Spranger and Kurt Lewin. – 1931 Ph. D. Degree (Dr. phil.) under Prof. Spranger. – 1927–34 Rabbinical Studies at Hochschule für die Wissenschaft des Judentums, Berlin. Main teachers: Dr. Leo Baeck, Prof. J. Guttmann, Prof. I. Elbogen. – 1934 Degree of Academic Teacher of Jewish Religion. – Since 1927 Disciple and personal friend of Prof. Martin Buber. – 1934 Immigration to Palestine. Founding member of Kibbutz Hasorea. Since then member of this Kibbutz. 1940–46 Director of the Educational Department of Kibbutz Arzi, dealing mainly with laying theoretical and practical foundations for early child care in the Kibbutz [Kibbutz Arzi: Landesverband mit 250 Mitgliedern, die meist der 3. Alija angehörten, in dem Hasorea mit noch drei anderen Kibbutzim ist (vgl. H. Meyer-Cronmeyer: Kibbuzim... S. 132 f., s. o. S. 147)] – 1949–51 Emissary of the Jewish Agency in London, doing educational work with Zionist Youth. – Since 1952 Member of the Board of Directors of the Seminar Hakibutzim, Oranim. – 1961–62 Research student of the Physiological Department of London School of Economics. – Since 1965 – with the foundation of the Institute of Research on Kibbutz Education at Oranim – Director of this Institute.

Publications: Books: 1934: Werkleute – A Way for Jewish Youth (German); 1939: Facism; Origins and Essence (Hebrew); 1947: Early Childcare in the Kibbutz (Co-author, Hebrew); 1968: Education and Family in the Kibbutz (Hebrew).

Research Projects: 1957: Attitudes of the adolescent Kibbutz Girl toward work, parents, and ideological values. – 1963: A Survey on the stability of the Kibbutz family. – 1968/70: Educational Attitudes of children's nurses at the early age, and achievements of their children's groups in autonomous behavior. [Diese Angaben sind von Dr. M. Gerson.]

² »Werkleute« (zuvor »Kameraden«), eine deutsch-jüdische Jugendgruppe, die sich nach 1939 der zionistischen Bewegung anschloß und die in Palästina am 15. 4. 1936 den Kibbutz Hasorea gründete, der zur sozialistischen Bewegung Schomer Hazair gehört [Anm. d. Red. d. FR].

schauungen den menschlichen Beziehungen zentrale Wichtigkeit zuschrieb. Das gilt für das Leben im Kibbuz; aber es gilt nicht weniger für die Erneuerung des Sozialismus in der Welt.

Bubers Lehre vom Dialog hat tief und fruchtbar auf Philosophie und Psychologie unserer Zeit eingewirkt; er selber ist dank dieser Lehre weltberühmt geworden. Einige von uns hatten persönliche Beziehungen zu Buber. Wir kannten ihn als den älteren Freund, an den man sich getrost wenden konnte, wenn man in geistiger oder persönlicher Not war. Wir lernten Buber als Meister des wahren Gesprächs kennen. Er hatte die große Gabe des Zuhörens.

Buber lehrte unsere Bewegung in Deutschland, die Werkleute, die Rückkehr zu den geistigen Quellen des Judentums vor der Rückkehr nach Zion. Er beeinflusste uns mit seiner humanen Stellung zu unseren arabischen Nachbarn. Diese seine Stellung, und auch das Verständnis des Kibbuzes nicht nur als Werkzeug zur Erfüllung nationaler Aufgaben, sondern auch als Wert an sich – diese beiden Grundlagen waren entscheidend wichtig für den Anschluß von Kibbuz Hasorea an unsere heutige Bewegung: die Kibbuz-Bewegung des Haschomer Hazair.

Aufruf zur »Baumspende für Israel zu Ehren Martin Bubers«

Von Romano Guardini †

Der Aufruf – von den unten Genannten unterzeichnet^{1/2} – wurde in der deutschen Bundesrepublik zu Ehren Martin Bubers, anlässlich seines 85. Geburtstages (8. 2. 1963), 1963 erstmalig weit verbreitet. Der Aufruf ging damals, als »von einem deutschen Freund verfaßt«, heraus. Der Verfasser war der Ende September 1968 verstorbene Professor Romano

Für uns war Buber nicht nur ein großer Denker. Für uns war er der Lehrer, der uns zur *Verwirklichung* von Ideen im Alltag aufrief³. Waren doch für ihn selber nicht seine Gedanken über Judentum, über Sozialismus die Hauptsache, sondern ihre Verwirklichung im gewöhnlichen und schweren Alltag.

Der Kibbuz Hasorea wurde unter Bubers Einfluß gegründet. Er wußte sehr wohl, daß es in jeder Verwirklichung nicht nur Gelingen, sondern auch Versagen gibt. Doch er war überzeugt, daß im Leben des Kibbuzes es stets ein *Streben* zur echten Verwirklichung seiner Lehren geben wird. Dies ist der Grund für Bubers Beschluß, daß der Wald auf seinen Namen im Kibbuz Hasorea gepflanzt werden sollte.

³ Ich hörte in Israel eine kleine Erinnerung an Martin Buber – die einem in Israel lebenden vortrefflichen Pädagogen für Martin Buber bezeichnend schien. Sie mag hier wiedergegeben sein: Als Professor Buber erstmals seinen Enkel Michael, den Sohn seiner Tochter Eva Strauss-Steinitz und deren verstorbenen Mannes, des Dichters Ludwig Strauss besuchte, die damals in Hasorea lebten, brachte er seinem Enkel kein Buch oder sonst ein totes Geschenk mit, sondern einen Esel (ein im Orient damals oft noch etwas verachtetes Tier), also etwas Lebendiges, zu Liebendes, mit dem sein Enkel zur Schule zu reiten pflegte (Anm. G. L.).

Guardini –, einst Kaplan in Heppenheim und seither mit Professor Buber befreundet. Professor Guardini hat unserer Bitte, den Aufruf zu verfassen, sogleich entsprochen und hat diesen auch mitunterzeichnet. Als Verfasser wollte er nicht mehr hervortreten, da er aus gesundheitlichen Gründen sich nur noch auf seine wissenschaftliche Arbeit konzentrieren konnte.

Der Aufruf lautet:

»... Martin Buber ist ein Mann, dem wir Dank schulden. In unserer Gegenwart, in der das Materielle übermächtig wird, hat er an die Wirklichkeit des Geistes erinnert. Gegen die Gefahr, die von der Unpersönlichkeit der Maschinen und Organisationen her droht, hat er die Bedeutung der Person und ihrer Begegnungen ins Bewußtsein gerufen. Einer Zeit endlich, die das wahnwitzige Geschehen der Judenverfolgung erlebte, hat er, zuerst zusammen mit seinem Freund Franz Rosenzweig, dann die schwere Arbeit allein verrichtend, die Bibelübersetzung gegeben, aus welcher uns der Laut der alten Offenbarung mit neuer Ursprünglichkeit entgegentritt.

Martin Buber ist ein Mann des Gedankens und des Wortes. Einen solchen pflegt die akademische Sitte mit einer Festschrift zu ehren. Die in diesem Aufruf sprechen, waren aber der Meinung, es werde besser durch etwas Lebendiges geschehen. Dort, wo er wohnt, in Israel, sollen Bäume gepflanzt werden. Nicht nur einer, sondern ein Wald soll erstehen.

Vielleicht berührt der Gedanke manchen Leser als Romantik. Er mag sich aber erinnern, daß der Baum von je ein Symbol des Lebens war, und zwar eines Lebens, das dauert. Immer auch hat der edle Baum den Charakter des Mahnmals gehabt, denn er, der durch Generationen lebt, hält Erinnerung wach.

Das ist kein künstlich hergeholter Gedanke, sondern das Baumsymbol gehört zu jenen, die aus dem Wesen der Dinge stammen und daher immer gelten. Auch gewinnt es eine besondere Gegenwartskraft, wenn der Baum, um den es sich handelt, in einem Lande gepflanzt werden soll, das mit harter Arbeit fruchtbar gemacht wird...

So bitten die Unterzeichneten alle, die gewillt sind, Martin Buber zu ehren, um ihre Gabe, deren Höhe sie selbst bemessen mögen.

Spenden können eingezahlt werden auf das Postscheckkonto Köln Nr. 18 57 27, Jüdischer Nationalfond E. V. Landeszentrale für Deutschland, 4 Düsseldorf, Mauerstraße 41 (mit Vermerk: Martin-Buber-Wald), oder auf das Bankkonto: Bank für Gemeinwirtschaft AG, Niederlassung Düsseldorf, Konto Nr. 15501218 (ebenfalls mit dem Vermerk: Martin-Buber-Wald).³

Wir würden uns freuen, wenn die erforderliche Erweiterung des Waldes die Fortsetzung der Hilfe finden und sich Freunde und Verehrer Martin Bubers weiter gerne beteiligen würden, wie auch Städte, die sich noch nicht beteiligt haben.

^{1/2/3} Siehe Seite 156.

Danksagung

Auf die mir zu meinem Geburtstag in so reichem Maße zugegangenen – und noch zugehenden – Wünsche in mancherlei Form ist es mir zu meinem Bedauern nicht möglich, jedem einzelnen mit einem persönlichen Schreiben zu danken, wie ich es gerne möchte. Ich bitte dies auch dem Rund-

brief zugute zu halten, dessen Drucklegung meine ganze Kraft beansprucht. Für alle Aufmerksamkeiten und die Zeichen der Verbundenheit – die mich sehr freuen – danke ich sehr herzlich.

Freiburg i. Br., Herbst 1970

Dr. Gertrud Luckner

¹ Den Aufruf haben 1963 unterzeichnet:

Professor Dr. Franz Böhm, Frankfurt (Main); Professor Dr. Romano Guardini †, München; Professor Dr. Theodor Heuss †, Stuttgart; Rechtsanwalt Otto Küster, Stuttgart; Dr. Gertrud Luckner, Freiburg i. Br.; Dr. Hermann Schäußle, Erzbischof von Freiburg i. Br.; D. Ernst Wilm, Präses der Evangelischen Kirche von Westfalen, Bielefeld.

Es schließen sich an:

Pastor Lothar Abne, Essen; Ministerpräsident a. D. Dr. Rudolf Amelunxen †, Düsseldorf; Prof. Dr. theol. Rupert Angermair †, Freising; Innensenator Dr. Adolf Arndt, Berlin; Prof. Dr. Clemens Bauer, Univ. Freiburg; Stadtdekan Dr. Alfons Beil, Heidelberg; Rektorin May Bellinghausen, Freiburg; Dr. Julius Bender, Landesbischof der Evang. Landeskirche in Baden, Karlsruhe; Prof. Dr. Arnold Bergstraesser †, Univ. Freiburg; Werner Bockelmann †, Oberbürgermeister von Frankfurt a. M.; Prof. Dr. theol. Linus Bopp, Univ. Freiburg; D. Hans Bornhäuser, Prälat des Evang. Kirchenkreises Südbaden, Freiburg; Prof. Dr. Franz Büchner, Univ. Freiburg; Walter Dirks, Westdeutscher Rundfunk/Kultur, Köln; Prälat Dr. theol. h. c. Alois Eckert, Freiburg; Prof. Dr. Richard Egenter, Univ. München; Prof. E. Eißler †, Freiburg; Dr. Engel, Oberbürgermeister von Darmstadt; Prof. Dr. Werner Faber, Pädagogische Hochschule Aachen; Ministerpräsident von Baden-Württemberg Dr. Filbinger, Stuttgart; Prälat Prof. Dr. theol. Fleckenstein, Univ. Würzburg; Gertrud von le Fort, Oberstdorf; Dr. Adolf Freudenberg, Pfarrer i. R., Bad Vilbel-Heilsberg; Dr. Rupert Gießler, Freiburg; Pfarrer Albrecht Goes, Stuttgart; Ida Friedrike Görres-Coudenrove, Freiburg; Prof. Dr. Dietrich Goldschmidt, Berlin; Prof. D. Helmut Gollwitzer, Univ. Berlin; Stadtdekan Dr. Robert Grosche †, Köln; Propst D. Dr. Heinrich Gruber, Berlin; Dr. Wolfgang Haendly, Dompropst von St. Hedwig, Berlin; Rudolf Hagelstange, Unteruhldingen; Pfarrer Freiherr von Hammerstein, Berlin; Prof. Dr. Günther Harder, Univ. Berlin; Dr. Theophil Herder-Dorneich, Verleger, Freiburg; Abt Emanuel M. Heufelder OSB, Niederaltaich; Dr. Georg Hüssler, Generalsekretär des Deutschen Caritasverbandes, Freiburg; Staatsanwältin Dr. Barbara Just-Dahlmann, Landgerichtsrat Just, Mannheim; Dr. Josef Knecht, Freiburg; Richard Knobel, Deutscher Gewerkschaftsbund, Stuttgart; Judith Köllhofer geb. Wolfskehl, Kiedrichsbergen, Brsg.; Dr. Lothar Kreyssig, Präses der Evang. Kirche der Union, Magdeburg; Bundesminister Dr. Heinrich Krone, Bonn; Prof. Dr. Oluf Krückmann, Univ. Freiburg; Rudolf Küstermeier, Deutsche Presse-Agentur, Jerusalem/Israel; D. Hermann Kunst, DD Evang. Militärbischof, Bonn; Margarethe Lachmund, Berlin; Prof. Dr. Fritz Leist, Univ. München; Universitätsdozent Dr. Walter Lippens, Heidelberg; Dr. Hans Lukaschek †, Frau Magdalena Lukaschek, Freiburg; D. Hermann Maas †, Prälat

des Evang. Kirchenkreises Nordbaden, Heidelberg; Universitätsdozent Reinhold Maier, Tübingen; Geistl. Rat Gustav von Mann, Freiburg; Prof. Dr. Alfred Marchionini, Univ. München; Prof. Dr. Ernst Michel, Frankfurt/M.; Prof. Dr. Otto Michel, Direktor des Institut. Judaicum, Univ. Tübingen; Prof. Dr. theol. Johann Michl, Freising; Kultusminister von Nordrhein-Westfalen Prof. Dr. Paul Mikat, Düsseldorf; Dr. med. Pius Müller, Meschede/W.; Prof. Dr. theol. Wilhelm Neuss †, Univ. Bonn; Prof. Dr. jur. Karl Peters, Univ. Tübingen; Oberpfarrer Rudolf Pfisterer, Schwäbisch-Hall; Ministerialdirigent Dr. Hans Puttfarcken, Präses der Synode der Evang. Kirche in Deutschland, Wiesbaden; Prof. D. Dr. Karl Heinrich Rengstorff, Direktor des Institut. Judaicum Delitzschianum, Univ. Münster; Prof. Dr. Walter Rest, Pädag. Hochschule Münster; Dr. Gerhard Römer, Freiburg; Dr. Angela Rozumek, Freiburg; Weihbischof Johannes von Rudloff, Hamburg; Maria von Rudloff, Katholischer Frauenbund, Freiburg; Dr. Isabella Rüttenauer, Münster; Prof. Dr. med. Hanns Ruffin, Direktor der Psychiatrischen Universitäts- und Nervenkl. Freiburg; Edzard Schaper, Brieg/Schweiz; Karlheinz Schmidhüs, Herder-Korrespondenz, Freiburg; Frau Benedikt Schmittmann †, Köln; Lambert Schneider †, Heidelberg; Prof. Dr. habil. Gustav Siewerth, Pädag. Hochschule, Freiburg; Prälat Prof. Dr. theol. Josef Solzbacher, Pädag. Hochschule, Neuß; Prof. Dr. Dr. theol. Bernhard Stasiewski, Univ. Bonn; Prälat Albert Stehlin †, Präsident des Deutschen Caritasverbandes, Freiburg; Kirchenpräsident der Ver. Prot. Landeskirche der Pfalz D. Hans Stempel, Speyer; Kultusminister von Baden-Württemberg Dr. Gerhard Storz, Stuttgart; Prof. Dr. jur. Hans Thieme, Univ. Freiburg; Prof. Dr. phil. Karl Thieme †, Univ. Mainz-Germersheim; Prälat Prof. Dr. Johannes Vincke, Univ. Freiburg; Dr. Heinrich Vockel †, Bevollmächtigter der Bundesrepublik in Berlin a. D.; Prof. Dr. theol. Anton Vögtle, Univ. Freiburg; Dr. med. Georg Volk, Offenbach/Main; Pfarrer Eugen Walter, Freiburg; Prof. Dr. theol. Bernhard Wölfe, Univ. Freiburg; Verleger Dr. Heinrich Wild, München; Prof. D. Ernst Wolf, Univ. Göttingen; Dr. Otto Wolfskehl, Darmstadt; Renate Wolfskehl, Freiburg; Elisabeth Zillken, Zentrale des Kath. Fürsorgevereins, Dortmund.

² Zu der Verlesung des Aufrufs bei der Feier in Hasorea schreibt ›Al Hamischmar‹ vom 6. 11. 1970 (s. o. S. 153, Anm. 2): Mit Bezug auf ›die Namen der Minister, Wissenschaftler und Denker, der hohen Geistlichen und Schriftsteller, die den Aufruf mitunterzeichneten, denen die Erinnerung an Martin Buber, den Philosophen der Lehre vom Dialog, die er selber ausgezeichnet zu praktizieren verstand, sehr teuer ist...‹

³ Die Sammelgenehmigung wurde dem Jüdischen Nationalfonds erteilt. – Der Jüdische Nationalfonds stellt auch Spendenbescheinigungen mit steuerbegünstigter Wirkung aus und beantwortet gegebenenfalls alle Anfragen.

15 Systematische Übersicht über die Literaturhinweise

Ia Bibel und Theologie

	Seite
<i>H. U. v. Balthasar</i> : Herrlichkeit. Bd. III, 2 – Teil 2	93
<i>Ch. Kingsley Barrett</i> : D. Johannesevang. u. d. Judentum	98
<i>G. Beasley-Murray</i> : D. chr. Taufe	98
<i>J. Becker</i> : Israel deutet s. Psalmen, Urform u. Neuinterpretation	105
<i>H. Bittz</i> , D. Skandalon als Grundlagenprobl. d. Dogmat.	100
<i>E. Biser</i> : Theol. Sprachtheorie u. Hermeneutik	99
<i>J. Blank</i> : D. Evangelium als Garantie d. Freiheit	99
<i>J. Blinzler</i> : D. Prozeß Jesu	100
<i>Otto Böcher</i> : Dämonenfurcht u. Dämonenabwehr, Beitrag z. Vorgesch. d. chr. Taufe	100
<i>A. Böhlig</i> : Mysterion und Wahrheit, Ges. Aufsätze z. spätantiken Religionsgesch.	100
<i>Brosch/Hasenfuß</i> (Hrsg.): Jungfrauengeburt gestern u. heute	102
<i>Burchard/Jervell/Thomas</i> : Stud. z. d. Testam. d. 12 Patriarchen	102
<i>C. Burger</i> : Jesus als Davidsohn	102
<i>W. P. Eckert / N. P. Levinson / M. Stöhr</i> (Hrsg.): Jüdisches Volk – Gelobtes Land. D. bibl. Landverheißungen als Probl. jüd. Selbstverständnisses u. d. chr. Theologie	103

	Seite
<i>J. Gnlika</i> : J. Chr. nach frühen Zeugnissen d. Glaubens	103
<i>G. Greshake</i> : Auferstehung d. Toten, Beitrag z. gegenw. theol. Diskussion üb. d. Zukunft d. Geschichte	104
<i>J. H. Grolle</i> : »Offene Fenster nach Jerusalem«	103
<i>L. H. Grollenberg</i> : Bibel – Neu gesehen	104
<i>Ferd. Hahn</i> : D. urchristl. Gottesdienst	105
<i>V. Hasler</i> : Amen. Redaktionsgesch. Untersuchg. zur Einführungformel »Wahrlich, ich sage euch«	106
<i>Einheitsübersetzung der Hl. Schrift</i> , hrsg. v. d. Bischöfen Dtschlds., Österreichs u. d. Schweiz: 1. Genesis, 2. D. Buch Ijob, D. Hohelied, D. Klagelieder	106
<i>J. Henninger</i> : Zum frühsemitischen Nomadentum	106
<i>S. Herrmann</i> : Israels Aufenthalt in Ägypten	106
<i>K. Hruby</i> : Israel, Volk Gottes – Besitzt die Kirche eine Israeltheologie?	108
<i>J. Jeremias</i> : D. Prolog d. Joh-Evang.	108
<i>H. W. Jüngling</i> : D. Tod d. Götter. Untersuch. zu Ps 82	108
<i>Othmar Keel</i> : Feinde u. Gottesleugner. Studien z. Image d. Widersacher i. d. Individualpsalmen	108