

nes Oesterreicher könnte ein Auftakt zu einer neuen, noch weit fruchtbringenderen Phase des christlich-jüdischen Dialogs werden. Das theologisch Aufregendste darin steht in dem vom jüdischen Gelehrten *Dr. Jacob Petuchowski*, Professor für rabbinische Studien und jüdische Theologie am Hebrew Union College in Cincinnati/USA, verfaßten Vorwort. Er schreibt: »Um einander zu verstehen, müssen wir über Literaturkritik und Philologie hinausgehen. Wir müssen zur theologischen Dimension zurückkehren, sofern wir uns der Gefahren, die sie in der Vergangenheit angerichtet hat, voll bewußt sind, und uns davor hüten. Was uns also nützt ist eine *jüdische Theologie des Christentums und eine christliche Theologie des Judentums*« (S. 17). In diesen Sätzen fordert der prominente jüdische Forscher, dem man keine verwaschene, ökumenische Haltung nachsagen kann, es müsse ein christlich-theologisches Fach über das Judentum (nicht einfach einen traditionellen Traktat »De Iudaeis«) und ein jüdisch-theologisches Fach über das Christentum geben. Petuchowski geht anschließend auf die Intention von Oesterreichers Buch, das eine Deutung der Judenerklärung des Zweiten Vatikanischen Konzils sein will, ein. Er gibt dieser Deutung folgende Bescheinigung: »Prälat Oesterreichers »Zusammenschau« ist ein großer Schritt vorwärts auf dem Weg der Entfaltung einer christlichen Theologie des Judentums, die wir als Bedürfnis der Stunde bezeichnet haben. Hoffentlich werden ihm viele in diesem Bemühen folgen, so wie wir hoffen, daß jüdische Denker dazu angeregt werden, eine jüdische Theologie des Christentums zu entwickeln« (S. 19). Er – Petuchowski – hoffe, daß es Oesterreicher mit dem vorliegenden Buch ähnlich ergehe wie seinerzeit dem pharisäischen Gelehrten *Hillel I.* (ca. 20 v. Chr.). Wie Hillels Interpretationen der jüdischen Tradition für die späteren Rabbiner maßgebend geworden seien, so möge Oesterreichers »weitherzige und tiefmenschliche Deutung« der Judenerklärung des Zweiten Vatikanischen

Konzils von der Kirche »als ausschlaggebend und verbindlich angenommen werden« (S. 20).

Prälat Oesterreicher, der Inspirator und Promotor der Judenerklärung des Konzils, ist der heute weitaus kompetenteste Deuter dieser Deklaration. Das vorliegende Buch ist sein prägnantestes und reifstes Werk. Der Schlüsselsatz lautet: »Wenn ich nun die Bedeutung des vierten Abschnitts von »Nostra Aetate« in einem Satz ausdrücken soll, kann er nur heißen: Die Judenerklärung ist die Entdeckung oder Wiederentdeckung des Judentums und der Juden in ihrem Eigenwert wie in ihrer Bedeutung für die Kirche« (S. 34). Oesterreicher faltet diesen Schlüsselsatz aus, indem er den Konzilstext erklärt, biblische Texte (besonders Röm 9–11) bezieht und eine ganze Reihe von Proben seiner guten rabbinischen Kenntnisse gibt. Er spricht vom Judentum als einem Volk des Schmerzes und der Lebendigkeit. Schließlich hätten nie die Judenverfolger gesiegt. Die Juden seien nach Ausrottungsbefehlen immer wieder unerwarteterweise aufgelebt. Sie seien »von einem Elan angetrieben, der ein Gottesgeschenk ist, denn sie sind Ihm angetraut; mit ihnen hat Er einen Liebesbund geschlossen. Es ist ihr Geschick, ihr wunderbares Los, Ihm nicht entrinnen zu können« (S. 44). Besonders instruktiv sind u. a. seine Ausführungen über das Alte Testament als Lebensquelle, die Rabbinen als Wegweiser zum Verständnis des Evangeliums und die modernen jüdischen Interpreten der christlichen Botschaft (S. 49–60). Ein volles Verständnis der Konzilerklärung über die christliche Haltung den Juden gegenüber ist eben durch eine bloße Wort-für-Wort-Kommentierung noch nicht gewährleistet. Darüber hinaus muß man den Geist und die Kraft des Judentums vor Christus, zur Zeit Christi und nach Christus begreiflich machen können. Dies hat Oesterreicher in bündiger Form getan. Es bleibt zu hoffen, daß Oesterreichers Interpretationen und Petuchowskis Vorschläge theologisch ernst genommen werden.

10 Das Judentumsbild neuer Jesusbücher

Kritische Betrachtung christlicher Literatur

Von Dr. Michael Brocke/Universität Regensburg

Vor 1933 war es selbstverständlich, daß die führenden Vertreter der Wissenschaft vom Judentum in Deutschland christliche Darstellungen der frühjüdischen Zeit und Weltanschauungen aufmerksam beobachteten und daran kritische Korrekturen anbrachten, die, von heute gesehen, keinen geringen Einfluß auf eine wachsende Objektivität hin ausübten und zur Verbesserung heute noch benutzter christlicher Handbücher zu Frühjudentum und Rabbinismus beitrugen. Seitdem aber ist die positive Bewegung stehen geblieben, genauer gesagt, zurückgedreht worden. Das kritische Korrektiv ist mundtot gemacht und die positive Darstellung ohne Rückbezug auf christliche Fragestellungen hat sich seither auf alle Gebiete der jüdischen Geschichte und Kultur verteilt, und was an Literatur zum Judentum der Zeit Jesu existiert, bleibt den meisten deutschen Theologen unbekannt, weil sie der Meinung sind, die christlichen Kompendien dieses Gebietes, die sämtlich vom Ende des 19. und Anfang des 20. Jhdts. stammen,

seien unübertrefflich. Ihre Benutzung enthebt sie einer zusammenhängenden Kenntnis der jüdischen Quellen, ihrer Sprachen und ihrer Hermeneutik. Die theologischen Bücher aber, die sich wissenschaftlich oder populärwissenschaftlich mit Jesus und seiner Welt befassen, wuchern jährlich dutzendweise neu, und es sieht nicht so aus, als sei ein Absinken des Interesses an Jesusliteratur zu erwarten. Man kann sich wahrlich nicht mit einem jeden Produkt befassen und nur wenige danach befragen, welches Bild vom Judentum sie mit ihrem und für ihr jeweiliges Jesusbild entwerfen. Es zeigt sich jedoch, daß es gefährlich ist, über Jahre und Jahrzehnte hinweg diese Literatur entstehen und vergehen zu lassen, ohne ihre Ansichten von Juden und Judentum ans Licht zu heben, sei es aus Mangel an daran interessierten Kritikern, sei es aus dem Gefühl heraus, es werde doch so viel positive Arbeit für den Abbau von Vorurteilen und Mißdeutungen geleistet, daß es sich erübrige, noch andere mühselige und eher negative Arbeit

zu leisten. Wenn man allerdings auch nur ein Dutzend Jesusbücher genauer liest, wird man den Eindruck nicht mehr los, daß die Mühe der Arbeiter für exaktes Wissen vom Judentum an den allermeisten Jesusbuch-Autoren – und damit an Multiplikatoren, Predigern, Katecheten und ihren Hörern und Lesern – weit vorbeigeht.

Die Zeit der offen abwertenden und gehässigen Erniedrigung des Judentums in diesen Büchern ist vorbei, so daß Jesus als Jude bezeichnet und beschrieben werden darf, und die Konsequenzen daraus auch in gewissem Maß mitbedacht werden. Muß aber eigens betont werden, daß dies nicht das Verdienst wissenschaftlicher Tätigkeit ist? Damit ist auch schon angedeutet, daß sich die kleinen Feindseligkeiten ungestörter weiterentwickeln können.

Im folgenden soll an einer nahezu dem Zufall überlassenen Auswahl aus neuester Jesusliteratur gezeigt werden, wie ungeheuer der Umfang des theologischen Vorurteils und der Ignoranz ist, mit denen so ganz nebenbei alte christliche Zerrbilder vom Judentum, pseudowissenschaftlich sanktioniert, immer wieder neu verbreitet werden. Keines der Bücher behandelt ja das Judentum explizit und für sich genommen, alle aber widmen sich Vergleichen und Beispielen, die sie zwanglos in den Ablauf ihrer Darlegung einfügen. So ergibt sich aus dieser Literatur als Beiprodukt eine »Informierung« über Juden und Judentum, wie sie in dieser Quantität und Streuung von Arbeiten über das Judentum für sich genommen nie erreicht werden wird. Allein aus diesem Grund ist der Jesusbuchschwemme hohe Aufmerksamkeit zu widmen.

Die folgenden Ausführungen berücksichtigen ausschließlich die für das Judentumbild dieser Bücher relevanten Aspekte, wollen jedoch keineswegs ein Buch als ganzes mit seiner je eigenen Themenstellung beurteilen.

Es wird nicht unbillig sein, beispielhaft bei einem großen Fachgelehrten, dem Neutestamentler Joachim Jeremias, zu beginnen. Jeremias ist bekannt und anerkannt, seine Arbeitsergebnisse weit verbreitet, sein Einfluß dementsprechend groß. Als Summe seiner fast fünf Jahrzehnte umfassenden Gelehrtentätigkeit legt er vor:

J. Jeremias, Neutestamentliche Theologie, Teil I, Die Verkündigung Jesu, Gütersloh 1971, 314 Seiten.

Das Buch trägt deutlich wissenschaftlichen Charakter, doch weist es neben dichten Einzelstudien – zumeist in kleiner Type gesetzt – große, leicht verständliche Darstellungen auf, die das Wesentliche enthalten.

J. Jeremias ist bekannt für zahlreiche Studien zur Umwelt Jesu, der geographischen wie der allgemeinen kulturellen und geistigen; er hat den Billerbeck'schen Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch zum Abschluß gebracht und gilt so als selbständiger Kenner der Jesus zeitgenössischen Traditionen.

Die Einleitung handelt von der Methode, die bei der »Verifizierung« der Redeweise und der echten Worte Jesu, ipsissima vox et verba, anzuwenden ist: das Kriterium der Dissimilarität, d. i. die Unableitbarkeit eines Wortes weder aus dem Judentum um Jesus noch aus der Urkirche. Da diese Methode zu einseitig mit der Originalität arbeitet und ein Anknüpfen Jesu an vorgegebenes Material übersieht, will Jeremias auch sprachlich-stilistisch Tatbestände heranziehen. So sind zu Anfang die Fragen nach der Zuverlässigkeit der Überlieferung sehr interessant. § 3 gibt fünf Kennzeichen der von Jesu bevorzugten Redeweisen, der »ipsissima vox Jesu«: die Gleichnisse, die Rätselsprüche, die Königsherrschaft Gottes, das »Amen« und die Gottesanrede »Abba«. Diese fünf hält Jeremias für analo-

gielos im Judentum. Zu den Gleichnissen sagt er: »Finden wir nichts, was (ihnen) an die Seite gestellt werden könnte.« Die Rätselsprüche: »Die Lehrer der Zeit haben so nicht gelehrt«. Königsherrschaft Gottes: »Befragen wir die Literatur des antiken Judentums, so ist das Bild ein ganz anderes.« Das »Amen«: »... ein neuer Gebrauch des Wortes »amen« ... ohne jede Analogie«. Das »Abba«: »... in der Literatur des antiken palästinensischen Judentums bisher nicht nachgewiesen.«

Kein Leser wird zunächst an diesen Abgrenzungen etwas aussetzen haben, wenngleich die Apodiktik dieser Feststellungen aufmerksam machen sollte. Auch sind diese Unterscheidungen nicht alle neu, sie werden immer wieder vorgebracht, und so verwundert man sich ein wenig darüber, daß es so starker Beteuerung bedarf, um das dem Leser nahezubringen. Doch hat das, wie man sehen wird, seine Gründe, die sich beim weiteren Studium des Buches immer deutlicher aufdrängen.

Jeremias ist nämlich daran gelegen, Jesus in möglichst vielen Aspekten seiner Verkündigung und um jeden Preis vom übrigen zeitgenössischen Judentum abzuheben. Vielleicht sollte man dies auch positiver formulieren: Er ist bemüht, die Figur des historischen Jesus so klar und plastisch wie nur irgend möglich zu konturieren und kommt damit zur überscharfen Trennung von »Individuum« und gesellschaftlichem Kontakt. Welcher Preis aber – und nicht nur vom Judentum! – dafür gezahlt wird, ist am Ende nicht mehr zu übersehen.

Die Wichtigkeit und Notwendigkeit von vergleichender Arbeit ist völlig einsichtig. Doch, mit Verlaub gesagt, Jeremias ist ein Maximalist, der es an der nötigen Reserve und Vorsicht gegenüber seinem Vergleichsmaterial fehlen läßt.

Die zu allen Fragen zitierte Literatur besteht aus den Werken von Billerbeck, Dalman und Jeremias selbst. Jüdische Quellen und Autoren, die zur Ethik, zu Gleichnisproblemen, zu Pharisäern und dergleichen mehr hätten beitragen können, werden übergangen und fast nicht zitiert. Die Ausnahme ist David Flussers Jesusbuch (1969)¹, das zuweilen zustimmend zitiert, wie ein jüdischer Kronzeuge für Jeremias' genehme Anschauungen anmutet.

Wenn es sich um Charakterisierung des Mitjudentums Jesu handelt, verzichtet Jeremias auch bei sehr weitreichenden Aussagen auf Belege und Beweise. Nun, bei einem so groß angelegten Werk läßt sich das nicht immer vermeiden. Wenn aber das eigentlich Neue und Besondere der Verkündigung Jesu als solches nur am Vergleich mit seiner Umwelt erkannt werden kann, dann darf man erwarten, daß diese Umwelt gewissenhaft belegt und sachlich skizziert wird. Allzu oft heißt es vom Judentum schlicht: »Man sagt«: und was folgt, ist ein einziges einschlägiges Zitat, dessen Tendenz sich unschwer erraten läßt.

Keine Gelegenheit etwas als *ganz anders* und *analogielos* zu bezeichnen, bleibt ungenutzt. Jesu hat im Freien gepredigt – die Schriftgelehrten nicht. Für Jesus ist Gott zuerst der Vater, für das antike Judentum zuerst der Herr (Beleg: ein Psalmzitat!).

Im Judentum steht das Gebet im »liturgischen Raum« der »sakralen Sprache«. Jesus nimmt es heraus und stellt es »mitten in das Leben, mitten in den Alltag« hinein (!). Das Judentum liebt die Häufung der Epitheta, Jesu Gebetsanrede ist das schlichte »Abba«. »Man sagt Gottes Herrschaft und meint doch Israels Herrschaft (!). In der Botschaft Jesu tritt an die Stelle des nationalen Partikularismus der Universalismus der Gnade« (257). »An der Gnade entsteht

¹ S. FR XX, S. 106.

die Schuld«. Die Neigung zur scharf antithetischen Kontrastierung geht mit dem Verfasser durch, bis endlich das breite Spektrum des damaligen jüdischen Denkens auf das nötige Maß zurechtgestutzt ist und wie ein Individuum dem Individuum Jesus gegenübergestellt und »besiegt« werden kann.

Jeremias sagt, die mündliche Tora, die die schriftliche erklärt, vervollständigt, erweitert, werde Halaka genannt. Jesus habe die Halaka radikal abgelehnt, vor allem die Sabbat- und Reinheitshalaka. Nach diesem Sprachgebrauch hätte Jesus alle Tradition, die damals kaum weniger als heute zum Verständnis und vor allem zum In-die-Tat-Umsetzen der Schriftgebote lebensnotwendig war, abgelehnt. Muß man sich nicht fragen, wie Jesu dann eigentlich als Jude gelebt haben soll! Auch an dieser Beantwortung der Problematik fällt wieder die Extremisierung auf. Es wäre Jeremias nicht genug zu sagen, Jesu habe die Sabbatregeln nicht rigide und rigoristisch gehandhabt, oder, er habe Rigidität und Kleinlichkeit verurteilen wollen, nein: »Jesus hat radikal abgelehnt.« Daß Jesus zugleich darin lebt und zugleich relativiert und in einzelnen Punkten, die vielleicht ohnehin der Diskussion und der Auslegung überlassen waren, eigenständig entscheidet, – das wäre zu farblos, zu kontrastarm; schließlich ist die Sabbathalaka so umfangreich und erstreckt sich auf viele Bereiche und Tätigkeiten, daß wir schon ein gerütteltes Maß Ablehnung durch Jesus bedürften, um solche pauschalen Urteile fällen zu können.

Stellt sich Jesus nach Jeremias einmal positiv zur Halaka, dann kann es, »wenn es überhaupt echt ist«, nur »über-spitzt und ironisch« gemeint sein!

So werden die eigentlich relevanten Differenzierungen, die feineren Schattierungen immer wieder überspielt. Mundgerecht und für niemanden zu übersehen werden die Neuerungen und Einzigartigkeiten von Jesu Verkündigung dargeboten. Das Beispiel der Stellung der Kinder mag neuerlich verdeutlichen, wie argumentiert wird: »Mit der Stellung der Frau hängt engstens eine neue Sicht des Kindes zusammen. Die Kinder gehören in Jesu Umwelt zu den Geringgeschätzten« (218). Diese Geringschätzung wird belegt einzig an der religions- und zivilrechtlichen Ausdrucksweise, mit der in halakischen »Paragraphen« zusammen mit dem Taubstummen und Schwachsinnigen der Minderjährige genannt wird und so von bestimmten rechtlichen und religiösen Bereichen noch ausgeschlossen bleibt. Was der juristische Status und eine solche Aufzählung aus der Rechtspraxis für eine Geringschätzung des Kindes beweisen sollen, fragt man vergebens. Jeremias Buch liefert beiläufig selbst das Material, das diese Auffassung widerlegen kann. Zunächst belegt er, daß es üblich war, die Kinder mit in den synagogalen Gottesdienst zu nehmen (182), und schließlich gibt er bei der Behandlung der Gottesanrede »Abba« eine kleine talmudische Überlieferung aus dem 1. vordchristlichen Jahrhundert wieder: »Chanin der Versteckte war der Tochtersohn von Choni dem Kreiszieher. Wenn die Welt den Regen nötig hatte, pflegten die Rabbanan Schulkinder zu ihm zu schicken, die ihn am Saum seines Mantels zupften und zu ihm sagten: »Abba, Abba, gib uns Regen«. Er sprach vor Ihm: »Herr der Welt, tu es doch um dieser willen, die nicht unterscheiden können zwischen einem Abba, der Regen gibt und einem Abba, der keinen geben kann!« Müßten wir nicht von diesem Chanin sagen: »Er hat mit Gott geredet wie ein Kind mit seinem Vater . . . vertrauensvoll und geborgen und zugleich ehrerbietig und bereit zum Gehorsam?« Überflüssig zu sagen, wen Jeremias mit diesem Satz (73) allein meint.

Solche kleinen Beispiele ließen sich vermehren. Vollends unsachlich wird er aber da, wo es um Ethik und Pharisäer geht. So ist die Ethik, will sagen: »die landläufige jüdische Ethik« beherrscht vom Verdienstgedanken. »Die Triebfeder des sittlichen Handelns ist die Hoffnung auf Lohn bei Gott.« »Das sittliche Handeln ist ein Anhäufen von Verdiensten . . . Nirgendwo zeigt sich so klar wie hier, daß das pharisäische Judentum eine Leistungsreligion ist« (208). Dies sind nichtqualifizierte apodiktische Äußerungen, die sich mit Verweis auf Literatur zweiter Hand abgesichert glauben.

Die Darstellung der Pharisäer verzichtet auf die zu Anfang des Buches geforderte exakte Methode. Unter dem Titel »Die von Gott trennende Frömmigkeit« charakterisiert der Autor *den* Pharisäer und *die* Pharisäer in einer Weise, die starre Typisierung ist und das »klassische« Bild vom Pharisäer wie es sich vom Frühchristentum bis heute mehr und mehr verabsolutiert hat, in allem aufrecht erhält. Diese Vorwürfe und Etikettierungen sind bekannt und werden ohnehin genug wiederholt. Aber – warum fragt der Verfasser hier bei den Streitgesprächen mit den Pharisäern, wie eingangs versprochen, auch nicht ein Mal nach den Kriterien der »ipsissima vox« und »verba« Jesu? Warum hält er es hier nicht für nötig, nach der möglichen (und sehr wahrscheinlichen) Vermehrung und Verschärfung der Polemik durch die Urgemeinde zu fragen? Zwei unbeantwortete Fragen, die den Zweifel an der Sachlichkeit des Bildes vermehren. So wird alles, was dazu dienen kann, die Pharisäer und »ihre Frömmigkeit« gegenüber Jesus abzuwerten, unbesehen aufgehäuft. So haben wir nicht mehr Kontakt mit dem oder den konkreten Pharisäern, sondern lesen von einer Abstraktion, von einem Typ Mensch, »dem pharisäischen Menschen« (120, 121), womit aber der dunkle Gegenspieler und das Angriffsobjekt der Verkündigung Jesus visiert ist und nicht etwa diese oder jene menschliche Schwäche schlechthin: Schließlich wird die Wortwahl überall da, wo Zeitgenössisches als Gegensatz zu Jesus apostrophiert wird, von der »Hie Schwarz – Hie Weiß«-Konzeption des Verfassers gefärbt. Wie die Jesusbilder der Journalisten, so kommt auch er nicht ohne qualifizierende und zum pejorativen manipulierende Beiwörter aus. Die besagte »Frömmigkeit« muß näher gekennzeichnet werden: »eine Frömmigkeit«, »ihre Frömmigkeit«, »selbstsichere Frömmigkeit«. Das Gesetz wird beobachtet – »streng«; erfüllt wird es »peinlich«, befolgt »gewissenhaft«; »pünktlich« eingehalten. Eine Versuchung zur Selbstgerechtigkeit in der Urkirche ist selbstverständlich »pharisäisch« usw.

Wer also von Jeremias nun keineswegs unbedeutendem Buch auch eine nüchterne und vorurteilsfreie Wiedergabe der mitjüdischen Umwelt Jesu erwartet hatte, sieht sich enttäuscht, ja wird betroffen sein.

Im Gefolge bedeutender Gewährsmänner und Lehrer tritt auch Jeremias eine »bewährte« Tradition in der Behandlung des zeitgenössischen Judentums: es gibt den gerade so weit als nötig und erwünscht erschlossenen Hintergrund ab, der nicht kräftig und unbefangen ausgeleuchtet werden darf, weil sonst das Bild des historischen Jesus von seiner Schärfe verlieren würde. Doch gerade diese Schärfe wendet sich gegen das vorgestellte Bild selbst: Es verliert einige menschliche Züge. Denn es gibt nirgendwo Grau, hier der notorische arme Sünder und dort der verblendete Fromme, der »pharisäische Mensch«, zwischen denen Jesus wie ein ideales Phantom der Mitte erscheint. Unvergleichlich weit ist er entfernt von den Fehlern, Ver-

drehtheiten und Unstimmigkeiten aller Zeitgenossen. Eine problemlose Perfektion, die sich dem nachdenklich-kritischen Durchschnittschrsten von heute entzieht und ihm gerade den Menschen Jesus entfremdet und aussichtslos unerreichbar macht. Eine doppelteilige, ursächlich untrennbare Projektion – eine verklärt: Jesus, eine unerleuchtet: das Judentum.

Was bei Jeremias über sein sonst Beachtung verdienendes Werk verstreut ist, findet sich bei unselbständigeren Autoren wieder. Grelles Auftragen, Emotion, ja latente Feindseligkeit bestimmen nicht wenige, die ihre Argumente gegen das zeitgenössische Judentum den Werken der Exegeten wie Jeremias entnehmen. So haben die verhältnismäßig irenischen Ausführungen eines Jeremias eine unvergleichliche Breitenwirkung keineswegs im deutschsprachigen Raum allein. Es ist eine vervielfachte Resonanz, die in ihrer »Qualität« das Original weit hinter sich läßt. Das will nicht besagen, die übrigen hier beachteten Bücher seien auf Jeremias zurückzuführen. In Anbetracht allein der Zahl der Werke, die ein dem seinen ähnliches Bild des Judentums vertraten und vertreten, wäre es kurzsichtig dergleichen anzunehmen. Viele Züge dieses Bildes sind sehr altes Gut der christlichen Polemik und Apologetik, andere treten erst seit etwa einem Jahrhundert auf, wie der Vorwurf des Legalismus, der Gesetzesreligion.

Diesem zählebigen Klischee von der alles überwuchernden Gesetzlichkeit entgeht ja fast keine der hier untersuchten Arbeiten. Wer aber seine Verbreitung bezweifelt, mag die Beispiele selbst finden, in Universitätsseminaren wie in Predigten. Im Verlauf einer einzigen Rundfunkpredigt eines Dompredigers durfte man anläßlich Markus 2, 23–36 (Jesus und der Sabbat) folgende Charakteristika der jüdischen Gesetzlichkeit vernehmen:

»Lückenlos«, »letzte Ausformungen«, »kleinste Vorschriften«, »bedingungsloser Gehorsam«, »Einzelverpflichtung in aller Strenge und Kompromißlosigkeit«, »ohne zu fragen, was denn der Sinn dieses Gesetzes . . . sei«, »reiner Formalismus«, »bloße Äußerlichkeiten«, »inhaltsleere Floskel«, »unerbittliche Härte«, »bloße gesetzliche Beobachtung«, »bloße Gesetzlichkeit« usw.

Es war natürlich gut gemeint, weil es sich, wie man zum Schluß der Predigt spüren konnte, eigentlich sehr mutig auf das gegenwärtige kirchliche Establishment bezogen wissen wollte. Nicht immer ist solche offene antijüdische Ausnutzung rhetorischer Effekte am Platz und nicht immer ist sie bewußt beabsichtigt. Aber auch wenn Religionspädagogen didaktisch einwandfrei vorgehen wollen, sind sie bei diesem Thema in Gefahr, krasse Urteile über »Gesetzlichkeit« zu fällen, die einleuchtend scheinen, weil auf ihrer Basis Jesus erst einsichtig und verständlich wird. Mit der Wirklichkeit haben sie jedoch wenig gemein.

Hans Hermann Wilke: Das Gesetz im Spätjudentum und bei Jesus, in: Zum Beispiel, Zeitschrift für die Praxis des christlichen Unterrichts in Schule und Kirche.

5. Jahrgang, 1970, 2/3

So heißt der erste Teil der »Unterrichtseinheit I – Methoden der neutestamentlichen christologischen Forderung – am Beispiel der Stellung Jesu zum Gesetz«.

Anschließend an die Studie eines Juristen über Jesus und das Gesetz fragt Wilke nach der soziaethischen Relevanz der Aussagen und des Verhaltens Jesu und schildert einleitend das große Ideal des alten Israels, den »shalom«-Zustand zu realisieren. Dies wurde zum Problem, als die »geschichtliche Situation nicht mehr zuließ, daß politisch-

sozialer shalom realisiert wurde, also nach dem Ende der Eigenstaatlichkeit Israels«. Wann dies Ende wohl genau anzusetzen sei, wird nicht verraten. Nun wird der »shalom« entpolitisiert, die Realisierung des shalom »starb ab« – was bleibt ist »kultische Verehrung, die Befolgung religiöser Satzungen«. Das Judentum also als eine Konfession ohne jede soziale und politische Verwirklichung seiner existentiellen Aufgaben. Man erkennt das alte christlich-heilsgeschichtliche Schema in seiner modernisierten Aufmachung unschwer wieder. »Den shalom zu gewinnen, war nun nicht mehr Aufgabe politisch-sozialer Strategien, sondern Sache der Beobachtung einer ins Unermeßliche steigenden Zahl religiöser Gesetze . . .« Weil die Arten »politisch-sozialer Strategie« des frühen Judentums nicht bekannt und nicht verstanden sind, wird aus der fehlenden politischen Souveränität auf die pure Konfessionalität geschlossen. Dann folgen zehn Billerbecks Kommentar entnommene Texte, die das vorangegangene Fehl- und Mißverständnis illustrieren sollen. Der erste Text bringt das Privatgebet eines Tannaiten, der, wenn er aus dem Lehrhaus kam, so dankte: » . . . daß du (Gott), mir mein Lebenslos gegeben hast bei denen, die im Lehrhaus und im Versammlungshaus sitzen und mir mein Los nicht in den Theatern und Zirkussen gegeben hast, ich mühe mich ja und jene auch, ich bin eifrig und sie sind eifrig, ich . . . um das Paradies, jene . . . um die Grube . . .«. Was sagt dieses von Billerbeck verfügbar gemachte Stück? Wilke: »Dieser Text zeigt deutlich den Ansatz und die Konsequenzen des spätjüdischen Selbstverständnisses. . . . Daß man dazugehören durfte, dessen vergewisserte man sich dankbar, indem man auf die blickte, die außerhalb standen . . . Die Dankbarkeit verband sich mit dem Selbstbewußtsein des Auserwählten, das zur Diskriminierung der Außenstehenden . . . führte.«

Und in der Tat, erinnert nicht diese Rede an den selbstgerechten Pharisäer und den demütigen Zöllner des Gleichnisses Jesu? Im Gleichnis allerdings distanziert sich der Hochmütige von seinem konkreten neben ihm befindlichen Mitbeter, hier darf man Wilke fragen, ob er sich Gedanken gemacht hat, über »die Theater und die Zirkusse« und diejenigen, die darin saßen. Das hieß Gladiatorenkämpfe, Menschenchinderei und Tierquälerei, Verspottung der Juden und dergleichen mehr. Wie man diese »Außenstehenden« nicht »diskriminiert«, wird auch der Heilsarmee nicht problemlos sein. In der gleichen Weise, in der Wilke verfährt, sollte ein jüdischer Lehrer ein passendes Stück aus der frühchristlichen Literatur auswählen, um daran *das Selbstverständnis des Christentums* und seine Konsequenzen völlig klarzustellen. Auch die restlichen Beispiele werden in Funktion zur These kontextlos hingestellt; von sich aus sind sie sehr verschiedener Natur und haben keineswegs ausschließlich mit dem Thema zu tun. Total aus ihrem jeweiligen Sitz im Leben gerissen, sind sie für uns fremd und unverständlich, so daß kaum ein Pädagoge an der Richtigkeit der klugen Kommentare Wilkes zweifeln wird, wo alles doch leicht einsichtig ist und die Seltsamkeit des jüdischen Verständnisses vom Gesetz gut illustriert. Es ist dabei unwesentlich, daß man aus Billerbeck nicht einmal richtig abschreiben kann: aus R. Schimeon wird stets » R. Schimson« (und »Schimson bei Jochai«)!

Predigt und Religionslehre scheinen sehr auf die einprägsame und angenehme Trennung zwischen Jesus, dem Individuum und unserm Eigentum, und Judentum, der fremden fernen Gesamtheit und Abstraktion, angewiesen zu

sein. Diese eingängige Unterscheidung müßte durch Neues ersetzt werden, wenn man sich der Wirklichkeit und ihren feineren Abschattierungen stellen würde. Wer aber wird sich diese Arbeit machen, wenn doch alles so deutlich voneinander abgehoben werden kann und auch die wissenschaftliche Literatur sich nur ungern zur Differenzierung bequemt! So zieht sich hier durch alle Lehrprogramme und -protokolle die Unerleuchtetheit des »Spätjudentums« in seinem Toraverständnis wie ein roter Faden. Es hat aller einschlägigen Beschäftigung mit Jesus und seiner Zeit auf vielerlei Weise zu dienen, Jesu Leben und Tun als beispiellos-beispielhaft, gültig und absolut hinzustellen.

Rolf Schäfer, Jesus und der Gottesglaube, Ein christologischer Entwurf. Tübingen 1970, 162 S.

legt uns ein besonders sorgsam und überlegt gearbeitetes Jesusbild eines systematischen Theologen vor – also auch eines von den Ergebnissen der Exegeten und Religionswissenschaftler Abhängigen –, der bemüht ist, die Bedeutung Jesu nicht in seiner menschlichen Person und seiner Ethik zu sehen, nicht daran das »Wesen« des Christentums ablesen zu wollen, sondern in Gottesbild und -verhältnis Jesu das Entscheidende zu sehen, denn damit greift Jesus in das Gottesverhältnis des Menschen ein. Um Jesus begreifen zu können, läßt auch Schäfer sich auf den Vergleich mit dem Judentum ein, von welchem Jesu Eigenart abgesetzt werden muß. Auf dem Gebiet der Ethik etwa hält er es für verhältnismäßig einfach, die jüdische Ethik zu erfassen und den Unterschied zu der Jesu herauszuarbeiten. Da es aber auf die Verdeutlichung des Gottesbildes ankommt, ist es nicht überraschend, wenn Schäfer im Gegensatz zu anderen gerade hier die wesentliche Differenz zwischen Jesus und Judentum ansetzt und auch auffindet. Die Beliebigkeit der Ideen, die man sich nach Bedarf von Judentum macht und die Einsichtigkeit, mit der man auswählt und verhandelt, regieren auch hier überall. Jesu Gottesbild ist unerhört neu, er befreit das jüdische, das am Kreuz jedoch äußerlich siegt, von den Fesseln des Gesetzes, in denen es gefangen liegt. Denn Jesus fragt nicht, was der Buchstabe vorschreibt, sondern was Gottes Wille ist. Das ist ein Satz, den Jesus wohl ebenso wenig verstanden hätte wie ein anderer den Willen Gottes suchender Jude irgendwann und heute. Aus Jesu Einsicht nun in den Willen Gottes, »der nicht mosaischer Buchstabe, sondern Liebe ist, verflüssigt er die verhärtete Gestalt des Gesetzes«. (135) Gegen Jesus aber verteidigen die Juden in ihrer Gesetzesreligion einen Gott, »der die Züge des Gesetzes an sich trägt.« Auch wenn dies und anderes noch tausendfach kolportiert wird, es bleibt doch barer Unsinn und leere fromme Rede, die keinen Weg zeigen kann, weil sie von nichtigen Voraussetzungen ausgegangen ist. Wenn man sich nun einmal für einen Augenblick von den sattsam gehäuften mutwilligen und gutgläubigen Verzeichnungen des Judentums zur Zeit Jesu wendet und statt dessen nach deren Konsequenz für diese Jesusbilder und den von ihnen vermittelten Aufruf fragt, so muß sich die Besorgnis bis zur Gewißheit verdichten, daß diese Bilder und ihre Ausrichtung auf den Menschen heute unter diesen Verzerrungen leiden und von ihnen notwendig verfälscht werden. Das zu bedenken und im einzelnen zu untersuchen, ist allerdings die Aufgabe anderer. Unsere Forderung heißt nur, sich gänzlich der Konstruktion solcher Gegensatzpaare zu versagen und zu prüfen, ob nicht Jesu Wichtigkeit für den Christen vor allem an ihm selbst und seinen Funktionen in der Christologie vorgestellt werden kann.

Wenn das Judentum herangezogen werden soll, dann nur, sofern das dazu notwendige Wissen und dessen hermeneutische Voraussetzungen vorhanden sind. Das heißt aber, nicht aus sekundären und tertiären Quellen bezogen wird; wer das nicht will oder kann, sollte doch wenigstens Fairness wissenschaftlicher Zurückhaltung üben. Und müßte man nicht den Versuch aufgeben, eine »Unbekannte« (Jesus) mit Hilfe einer anderen Unbekannten, dem Judentum, zu dechiffrieren? Und wenn auch das nicht ganz zu vermeiden ist, so bleibt doch eine schlichte Forderung wissenschaftlicher Arbeit bestehen: Verallgemeinerungen zu vermeiden; nicht absolut und ausschließlich von »die Juden«, »das Judentum«, die »jüdische Religion«, die »jüdische Gesetzlichkeit« usw. zu reden. Wenn hier und da etwas Positives gesagt wird, so pflegt jeder Autor sogleich auch seine Einschränkungen anzubringen, wenn er hingegen kritisiert und abwertet, ist Relativierung nicht gefragt und schnell vergessen, wenn es darum geht, die so beliebten Antithesen herzustellen.

Nobert Scholl: Jesus – nur ein Mensch? Kösel Verlag München 1971, 116 S.

Ein kleines religionspädagogisches Buch, das versucht, Fragen nach dem (christlichen) Menschen heute mit den Stellungnahmen und dem Verhalten des historischen Einzelmenschen Jesus damals zu konfrontieren und mit diesen zu beantworten. Denn die Probleme, mit denen Jesus damals zu ringen hatte, sind, so Scholl, »gar nicht so verschieden von unseren heutigen Fragen!«. Schließlich will der Autor aufweisen – ein wenig zu schnell – wie die ganze Menschlichkeit Jesu nur in einem unauslotbaren Geheimnis, nur aus einer Gerichtetheit auf die transparente Größe Gott zu verstehen sei. Eine noble und christlich notwendige Aufgabe, nicht leicht auf einem Hundert Seiten zu lösen. Scholl möchte ja sowohl den ganzen Menschen Jesus als seine Zeit, deren Gang und Problematik, wie auch die Gotteserfahrung des Menschen an sich und die psychologische Situation des modernen Individuums als miteinander verbunden aufzeigen und nutzbar machen. Auch wenn ich hier wieder von der Qualität der Ausführung anderer Themen als derjenigen, die das Judentumsbild betreffen absehe, so ergibt sich doch aus der Beschäftigung mit dem Judentum viel an Aufhellung für das ganze Buch – fast wie von selbst.

Scholls Skizze der komplizierten Realität des jüdischen Lebens in den letzten Jahrzehnten des 2. Tempels ist so extrem verkürzt, daß man nicht von Sachentsprechung reden darf. Das ist noch nichts Besonderes: »Zuviel erfaßt – Nichts erfaßt« – aber eine weniger nichtssagende Skizze würde Scholls Auffassungen nur stören. Wie sieht denn die Zeit für ihn aus: »Das Volk . . . schien seinen kulturellen und politischen Höhepunkt überschritten zu haben und zur Bedeutungslosigkeit verurteilt zu sein . . . Korruption, Opportunismus, Radikalismus, apokalyptische Spekulationen, Aberglaube, religiöser Fanatismus und all die Merkmale einer Zerfallsperiode hatte sich mehr oder weniger (?) breit gemacht.« Auch: »Jesus wuchs auf inmitten einer typischen kleinbürgerlich denkenden Bevölkerung . . .« (27).

Auch religiös hatte das Volk vergangene Höhepunkte überschritten. Nach der Darstellung des Zusammenpralls zweier Weltanschauungen, deren Jesu und jener der »Institution«, spricht Judentum, summiert Scholl noch einmal die der Zeit Jesu entsprechende Gotteserfahrung Israels. Im Anfang war alles sehr schön: (Gott) »hat sich in freier Schenkung den Urvätern gewährt . . . Ein starkes und frohes

Bewußtsein der Erwählung ist im Volke lebendig . . .« Dann aber: »Die Konfrontation mit einer andersgläubigen, glaubensfeindlichen Umgebung (man sehe, wie ähnlich unsere Probleme sind) zwingt aber bald das Volk, den Glauben . . . zu verteidigen.« Und wie geschieht das: »Es werden geeignete Maßnahmen ergriffen und Gesetze zum Schutze des Glaubens erlassen.« Einsichtiger und sprachlich gelungener kann man das nicht ausdrücken, und es ist von hier nicht mehr weit zu: »Die schützenden Glaubensregeln (?) können gegenüber ihrem Inhalt – Jahwe – an Übergewicht gewinnen; die Formulierung von Gesetzen kann die unauslotbare Tiefendimension nichtritualisierter Gotteserfahrung und -begegnung nivellieren.« Und so fort. 14 Zeilen Resümee des anfänglichen Verhältnisses Gott – Israel, 28 Zeilen zielbewußte Detaillierung von Gefahren und Verderbnis (80 bis 81). Ja: Das Volk schien »zur Bedeutungslosigkeit verurteilt«, wäre nicht an diesem Tiefpunkt . . .

Scholl möchte doch vor allem einen heutigen Weg zu Gott eröffnen »aus den Erfahrungen des Menschseins, die wir täglich machen, über den Menschen Jesus, der durch die gleichen Erfahrungen hindurchging . . .« (14) und der diesen Weg als erster und einziger beschritt.

Jesus lebte also in einer »Zerfallsperiode«, ob heute wir auch in einer vergleichbaren leben, wird nicht ausgeführt, gewiß auch nicht bestritten. Wie dem auch sei, in einigen Punkten kommt Scholl ohne die Konfrontation unserer mit Jesu Zeit und »mit einigen, für seine Zeit typischen (Fehl-)Deutungen der Welt« (44) aus.

Mal geht Scholl von Jesus aus und führt auf die Frage des heutigen Menschen, mal geht er vom Allgemein-Menschlichen aus und weist Jesu Lösung nach. So schildert er die Gefahr des menschlichen Sich-Verschließens, das zum Vorurteil und zur Gegnerschaft treibe. »Oft fühlt sich ein derart verschlossener Mensch sehr isoliert und darum nicht recht wohl. Er sucht sich daher an einer Autorität oder an einem Gesetz abstützen . . .« (Wieder nur die negative Seite des Gesetzes wie oben!) »Das kalte Gesetz kann diese Stützfunktion übernehmen. Ängstliche Legalistik, kleinliches Berufen auf Vorschriften und Gebote, Denken in gängigen Klischeevorstellungen . . . führen immer weiter ins Getto hinein . . .« (57). Was ist die Folge: Tabuisierung und Ideologisierung. Wer nun meint, diese überall und jederzeit existenten Sachen würden an und aus unserer Zeit kurz mit konkreten Beispielen belegt, sieht sich getäuscht und wer da gar meint, diese moderne Begrifflichkeit könne nicht einfach auf alle Zeit übertragen werden, sieht gleich darauf, wer und was eigentlich gemeint ist: »Die »liberale Gesinnung« Jesu zeigte sich . . . in seiner überlegenen Freiheit gegenüber den religiösen Ideologien und Tabus seines Volkes« (61). So simpel ist das alles. »Selbst vor dem Sabbat-Tabu macht Jesu Kritik nicht halt« (68). Ein nicht geringer Hohn, Sabbat als Tabu zu verstehen – gleich, ob man ihn, wie das Judentum, als eine der wohl-tuendsten Gottesgaben an Israel schätzt, oder ihn als selbstverständliches soziales Phänomen sieht.

Was tut's, es klingt ungemein aufklärerisch und für einen Frommen mutig, von Sabbat-Tabu, religiösen Tabus und Ideologien Israels zu sprechen.

Wie meist, setzt es auch hier einige Hiebe auf das jüdische Lohnd Denken, diesen Popanz, der immer sprühend zu Staub reduziert wird und stets von neuem zur Verfügung steht. Hier dient es einmal dazu, den »Lohngedanken Jesu«, der »dialogisch strukturiert« ist, als »monologisch« zu kontrastieren. Eine Untersuchung, die diesen Befund eingehend untersuchen würde, erscheint wünschenswert.

Das jüdisch-zeitgenössische Reden hat »undialogische Struktur«. Der Beweis: Haßt Jesus etwa nicht Geschwätzigkeit und große Worte?!

So reitet der Autor auch die übrigen Paradedepferde des Wörterbuches der überkommenen Ideen: Das für jüdisches Empfinden ganz ungewöhnliche »Abba« – »das sture, geradezu versessene Insistieren auf rituellen Vorschriften und die kleinlich-ängstliche Gesetzesinterpretation . . .« (70) – das sind böse Worte, und man könnte annehmen, es handle sich hier auch noch um andere, bekanntere (wahrlich!) Adressaten als die Juden. Diesen nicht unwahrscheinlichen Schluß lassen die letzten wohlgeformten Sätze des Buches (116 oben) und die Anfragen an die Kirche zu. Warum aber ist Scholl nicht mutig genug, nicht allein den Menschen (konkret: die Juden) mit Jesus zu schlagen, sondern auch die Menschen von heute (d. h. uns Christen) mit Jesus? Wie leicht macht er es seinen Lesern, wie hart geht er mit den Juden um!

Doch es geht immer um mehr und Scholl gibt in aller Deutlichkeit demjenigen Problem Ausdruck, an dem die Haltung des Christentums zum Judentum überhaupt krankt und (immer?) weiter kranken wird. »Das Verhalten Jesu darf keinesfalls oberflächlich gesehen werden als eine im Grunde periphere Auseinandersetzung mit der Unwahrhaftigkeit und Unaufrichtigkeit einer bestimmten Gesellschaftsschicht. Darin wäre auch nichts Besonderes zu sehen; solchen Kampf gab und gibt es zu allen Zeiten . . .« (66). Vielmehr: »Das Johannesevangelium vor allem bemüht sich, die wahren Hintergründe aufzuzeigen, die im Kampf Jesu gegen Lüge und Heuchelei letztlich gemeint sind: die Konfrontation des allein »wahren« Gottes (Joh 17, 3) mit dem »Vater der Lüge« (Joh 8, 44). Wenn Menschen sich dem Reden nach als beamtete Verkünder des Wortes . . ., ihrem Handeln nach aber dem »Vater der Lüge« verschrieben haben . . .« (66 f.). So wie vor diesem Zitat konkrete Gegner Jesu visiert sind, so fährt Scholl anschließend fort: »Eine nicht unwesentliche Rolle spielen beim Konflikt mit den Juden rituelle und ästhetische Fragen . . .« (67).

Das einzigartig Besondere ist also, im Konflikt zwischen Jesus und Juden konsequent einen Konflikt von Gott und Satan zu finden. Dieser Schluß ist unvermeidlich, wenn man ebenso wie Scholl konsequent ist. Die Beispielhaftigkeit von Konflikten eines Juden mit anderen Juden – zur eigenen Tradition geworden – oder die eines historischen Kampfes Jesu gegen Fehler bestimmter gesellschaftlicher Schichten genügt wohl nicht. Muß derjenige, der in Jesus nicht »nur« den Menschen sieht, darum für ihn und an ihm die Totalität eines kosmisch-dualistischen Konfliktes zwischen Gut und Böse behaupten? Solange aber die Konflikte des Menschen Jesus als der überzeitlich-ewige Machtkampf zwischen Gott und Satan dargestellt werden, solange wird das Christentum nicht der Versuchung entgehen, seine Sache mit der Gottes identisch zu wähen und die dauernde Existenz des Judentums als so störend und unverständlich zu empfinden, daß es sich leicht tun wird, die Sache des Judentums kaum kaschiert mit dem anderen Prinzip in Zusammenhang zu bringen.

Es ist aufschlußreich, auch solche Jesusbücher zu beachten, die sich nicht auf der Heerstraße der neutestamentlichen Wissenschaft bewegen. Hier das Buch eines Außenseiters, insofern er nicht Exeget oder Religionswissenschaftler, sondern ein junger Philosoph an der Wiener Universität ist. Er beschäftigt sich jedoch mit den großen klassischen Philosophen und Fragen des christlichen Dogmas; zudem gibt ihn sein Buch als konservativen Katholiken zu erkennen:

Gerhard Schwarz: *Was Jesus wirklich sagte*, Molden Verlag, Wien 1971, 208 S.

interessiert also, wenn man der Frage nachgeht, wie Jesus und die moderne Forschung in Kreisen von Nicht-Theologen gesehen werden. (Dieses Buch ist inmitten eines Zirkels philosophierender Freunde entstanden [10]). Nach Schwarz genügt die Exegese nicht allein, den Sinn der Hl. Schrift zu erschließen, mehr noch, ihre inzwischen hoch entwickelten Methoden können gar nicht zum Eigentlichen vorstoßen, sie und ihre Ergebnisse nichts zum Sinn des Ganzen beitragen. Die Exegeten ergehen sich in Zirkelschlüssen, wenn sie sich bemühen, echte von weniger echten Jesusworten zu unterscheiden und zum Kern der Worte Jesu vorzudringen. Nicht daß diese Argumente neu wären, doch werden sie beredt und auch originell vorgebracht. Schwarz verwendet also ohne jeden Unterschied alle Jesusworte aller vier Evangelien, dazu auch solche aus apokryphen Schriften. Das vorgestellte Bild wird dadurch wohl sehr theologisch und »christlich«, nicht jedoch lebendiger als das der Autoren, welchen Schwarz »Reduktionismus« vorwirft. Es bietet auch keineswegs die Überraschung, die sich der Leser vielleicht vom Titel des Buches versprochen hat.

Jesus wird so sehr durch die Weltveränderungen, die das Christentum verursacht hat, gesehen, daß er vor allem als absoluter Ausgangspunkt und Anreger eines ganz neuen Denkens herausgestellt wird. Die Stimmigkeit dessen mögen andere Leser beurteilen. Wer dagegen bei der Lektüre auf das Bild des Judentums bei Schwarz stößt, und aufmerksam sieht, wie sich allmählich die Einzelheiten zu einem Raster zusammenfügen, wird kaum noch ausschließlich an der Frage nach dem, »was Jesus wirklich sagte«, interessiert sein können.

Vieles an diesem Bild kann man Schwarz nicht persönlich zuschreiben, denn wie viele Nichtexegeten übernimmt er verzerrte Vorstellungen aus den Sätzen und Nebensätzen bekannter christlicher Exegeten. Viel an Unkenntnis und Mißverstehen des Judentums haben ihm auch die Werke der großen Philosophen des Abendlandes vermittelt, gewiß. Doch es gelingt Schwarz, auch hergebracht vulgären Hohn auf Juden und Judentum zu verarbeiten, so daß sich bei ihm zahlreiche Züge des Antijudaismus und eines latenten, man möchte sagen sehr wienerischen, Antisemitismus zeigen.

Jesus bringt natürlich in allem »grundsätzliche Neuorientierung« (78; 103; etc.), was immer das sein mag. Nun bei dem Bild, das Schwarz vom Judentum hat, wundert man sich nicht, alles grundsätzlich neuorientiert zu sehen. Höchstens frage man sich, wie beschränkt doch die Juden sein müssen, zum einen, daß sie nur *einen* Mann hervorgebracht haben, der sie Dingen konfrontieren konnte, mit denen das Christentum die Welt verändert und ohne die es und die Welt nicht leben könnten – und zum anderen, daß sie danach immer noch wagen, als solche Juden zu leben.

Im Einzelnen wiederholt Schwarz die verzerrten Anschauungen und Projektionen vieler Theologen über das Judentum, das um einiges derber und vulgärer allerdings.

Nicht allein, daß »Gott« dem Judentum schon vom Wort her wesentlicher distanziert war als für Jesus (149 f.) – so wird fast überall die säuberliche Separation von Jesus und Judentum durchgehalten – nein, Gott ist dem Juden ein »Linienrichter«, der »peinlich genau darauf sah, daß keines seiner 10 Gebote wie der übrigen 500 oder mehr, die sich inzwischen angesammelt hatten, übertreten werde« (150) und das mit Hilfe einer »bevorzugten Herren-

klasse« (104) – natürlich die Pharisäer – »seinen Helfershelfern« (156). Zwischen diesem »Gesetzesgott« (157) und dem Judentum besteht ein »absolutes Autoritätsverhältnis« – und um dieses nicht zu zerstören, »konnte Jhwh sich auch nicht »entwickeln«. Die Juden durften sich von Gott deshalb kein Bild machen« (155).

Was Wunder also: »Vom jüdischen Gottesverständnis her gab es keinen Zugang zum Verständnis der Worte und Taten Jesu« (121). »Seine (Jesu) Rede konnten die Juden nicht verstehen, sie hatten noch nicht das christliche Gottesverständnis« (174). Jhwh ist für Schwarz nicht der Name seines, unseres Gottes, es ist vielmehr der Gott der Juden. Eine der geschmacklosen Witzeleien, die vor allem auf Kosten der Juden über das Buch verstreut sind, sagt das: »Wie die Differenzen von Mono- und Polytheismus sowie von Gott und Welt zusammenhängen, kann man sich an einem Witz klar machen, der unter Philosophen (!) zirkuliert: Allah, *Jahwe*, Zeus und *Gottvater* sitzen im Himmel beisammen und spielen Bridge. Allah spielt das Herz-As aus. Was die Araber können, können die Juden natürlich auch, und so sieht Jahwe sich genötigt, ebenfalls das Herz-As auszuspielen...« (173).

Das Lachen im Alten Testament findet Schwarz fast immer negativ und: »Zu lachen hat im AT tatsächlich nur Jahwe und gelegentlich sein Volk etwas, aber auch das ist ein unversöhntes Lachen, es ist sarkastisch oder spöttisch, zynisch oder schadenfroh« (193). Ob Schwarz schon einmal irgendein Buch des AT ganz und in einer nachbiblischen jüdischen Quelle einen Satz selber gelesen hat?

Schwarz' Ideen von »Gesetz« sind ähnlich dichte Amalgame aus Unwissen und christlichen Vorurteil. »Gesetz« ist für ihn nur religiös-kultischer Ritus und natürlich die Speisegebote. Er weiß nichts davon, ob und wieviel der »500 oder mehr« Gebote des »Gesetzesgottes« zivil-, straf-, privat- oder handelsrechtlicher und politischer Art sind, daß es sich um ein nie abgeschlossenes Korpus von Recht und Gesetz eines auf politische Souveränität angelegten Volkes handelt. Vielleicht hat Schwarz kirchliche Rubrikistik und Vorschriften im Sinn – daß dieses Recht einer politisch-religiösen Entität auch Bauvorschriften oder Umweltschutz beinhaltet, der Ethik aber fast völlige Freiheit und Freiheit zum »Mehr« hin läßt, das wird er nicht wissen wollen. Daß das Volk und der Einzelne sich mehrfach in freiem Entscheid auf die Tora verpflichtet haben und daß es von ihr heißt: »... das Gebot, das ich dir heute gebiete, ist dir nicht zu hoch und nicht zu fern. Es ist nicht im Himmel... es ist auch nicht jenseits des Meeres... es ist das Wort ganz nahe bei dir, in deinem Mund und in deinem Herzen...« (Dt 30, 11 ff.) – was bewiese das gegen: »... das jüdische Gesetz bedeutete die reine »Heteronomie«, d. h. Fremdbestimmung. Nicht der Mensch entscheidet, was gut und böse ist, sondern das Gesetz« (103). Und hier eine konkrete Anwendung der Aversionen des Autors: »Ein Punkt der jüdischen Gesetze, der den Spott aller Nichtjuden hervorgerufen hat, waren die jüdischen Speisegebote« (107). Spottete doch sogar Kaiser Augustus dessen, daß sie keine Schinkenbrote essen dürfen. Schwarz lehrt, daß die Juden den Unterschied zwischen äußerer und Gewissensreinheit kannten und Gesetz und Gesinnung voneinander zu trennen wußten, wodurch das Gesetz erst »seine widerwärtige Äußerlichkeit« bekam (110) und den Menschen zum Knecht des Gesetzes macht. Schwarz impliziert mehrmals, daß das Gesetz ursprünglich gut war, aber der Buchstabe »kümmerte sich nicht um kulturellen Fortschritt...« (103). Auslegung und An-

passung des Gesetzes hinwiederum, sie korrumpierten seinen ursprünglichen Sinn und schafften eine neue »Herrenklasse«, die Phariseer. So messen die Juden nun Vollkommenheit nach einem Plansoll und quantifizieren das Versagen, denn: »Auch in diesem Punkt wurde der Sinn des Gesetzes durch die Juden ins Gegenteil verkehrt« (112). Es »galt immer mehr das Prinzip: was nicht verboten ist, ist erlaubt. Die Gesinnungsschliche, mit denen die Juden die Gesetze zu umgehen in der Lage sind, füllen bis heute die Witzbücher« (103).

Jesus greift »den Gedanken der Unterscheidung von Äußerlichkeit und Gesinnung in der Handlung auf («von den Griechen(!) und konfrontierte damit das jüdische Gesetz« (103). Nicht etwa seine Zeitgenossen, sondern »das jüdische Gesetz«, er schaffte darin »eine grundsätzliche Neuorientierung«.

Die Verderbtheit und Ignoranz des Judentums zu Jesu Zeit ist ziemlich groß, und da Jesus nun mit diesem Judentum wenig gemein haben kann, ist es nur konsequent, wenn er, von griechischem Einfluß inspiriert, »das jüdische Gesetz« mit dem »rund 400 Jahre vorher« in Athen diskutierten Gedanken der Selbstbestimmung des Handelns, der Frage nach der Freiheit des Menschen, »konfrontiert«. Der biblische Gedanke der Erwählung inkommodiert Schwarz nicht weniger. Erwählung bedeutet ihm nach, daß Israel »ein Abonnement auf das Reich Gottes« beanspruche, was ihm – natürlich nur von Jesus – abgesprochen wird. »Gott – der uns erwählt hat – ist der Sinn des Lebens, meinten die Juden« (154). »Trotz auserwähltem Volk« mußten auch die Juden erlöst werden! (sic! 158).

Nach Gottesbild, Gesetz, Speisevorschriften und Erwählung fehlt noch der Sabbat. Auch hier eine ungeheure Verschiebung durch (Jesu) »Aufhebung (!) des Sabbatgebotes«. Gott feiere den Sabbat mit den Engeln im Himmel, und Israel dürfe als höchste Auszeichnung daran teilnehmen, alles Irdische sei diesem Kult unterzuordnen. Genuin jüdische Auffassung dagegen betont, daß dies Feiern im Himmel ein von Israels Feiern bedingtes und unabhängiges Abbild sei! Selbst in den wenigen hier besprochenen Büchern kann man überall diese kindische Idee behauptet sehen, die ausgeschriebenen Autoren (z. B. Bornkamm und H. Braun) haben es von wieder anderen abgeschrieben, die zu guter Letzt von Eisenmengers »Entdecktem Judentum« zehren.

Es dürfte nutzlos sein und zuviel der Ehre, sich auf das Niveau dieses Verfassers einzulassen, um daran zu rücken oder apologetisch zu werden.

Ob es das Lachen, die Speisegebote oder die Gesinnung der Juden seien, Schwarz steht voll und ganz in der Tradition christlicher Marcioniten und terribles falsificateurs, bewußt wie auch unbewußt. Nirgendwo sind Ansätze zu entdecken, seine Haltungen und Auffassungen vom Alten Testament, Juden und Judentum zu reflektieren oder in Frage zu stellen, nirgendwo ist Bedürfnis, die Unwissenheit zur Vorsicht mahnen zu lassen oder sie wenigstens zu kaschieren, im Gegenteil. Den Humor, das für Schwarz so wichtige Ingredienz jeder realistischen, d. h. der christlichen Liebe, den kennt er nicht, denn da gibt's auch keinen Humor – da ist er vielmehr vernichtend, macht fertig, wertet grundsätzlich und bis zum Letzten ab (194). Selten hat man in den letzten Jahren auf diesem Sektor Literatur derart aggressive und vulgäre Verhöhnungen von Judentum und Juden gepaart mit einer ganz allgemein christlich-europäischen Überhebung lesen müssen.

Aus Wien können allerdings auch andere Bücher kommen, wie

Adolf Holl: Jesus in schlechter Gesellschaft, Stuttgart 1971

beweist. In diesem in die Bestsellerlisten aufgerückten Buch hätte es nahegelegen, den gesellschaftlichen Randseiter Jesus in grellem Licht von seiner Zeit und seinen Zeitgenossen wirkungsvoll auf Kosten des Judentums abzusetzen. Die Reflexion, die Schwarz so völlig abgeht, zeigt Holls intelligentes Buch in reichem Maß. Er verherrlicht die christliche Kirchen- und Geistesgeschichte nicht und läßt Überlegungen Raum, die Wissen und Sensibilität dem Judentum – und besonders dem nachbiblischen Judentum gegenüber – beweisen. Endlich also ein modernes Buch, das auf den antijüdischen Affekt verzichtet, dessen Klischees als solche erkennt und abstößt und dennoch, oder besser gerade darum, christlich ist. Vielleicht hängt die schlechte Note, die man Holls Christlichkeit erteilt, auch ein wenig damit zusammen?

C. H. Dodd: The Founder of Christianity. Macmillan, London, 1970, 181 S.

Im Alter von 87 Jahren legt einer der bekanntesten englischen Exegeten, Emeritus in Cambridge, ein Jesusbuch vor, das in den fünfziger Jahren gehaltene Vorlesungen neu bearbeitet. Man weiß nicht, was daran mehr zu bewundern ist, die profunde Gelehrsamkeit oder die einfache, jedem zugängliche Sprache und Darstellung, in der sich diese zu kleiden weiß, beide schlicht und brillant zugleich. In unsensationeller Art gelingt es Dodd, mit jedem Satz des Buches ein wissenschaftlich fundiertes, wenig anfechtbares Bild Jesu zu zeichnen, das an Lebendigkeit und Anziehungskraft kaum Wünsche offen läßt. Ja, es beweist, daß Schärfe des Kontrastes und möglichst umfassende und eindeutige Absetzung Jesu vom Judentum keinesfalls nötig und wünschenswert sind, um ein Jesusbild zu entwerfen, das nicht den theologischen Theoretiker, sondern den kritischen christlichen Zeitgenossen anrührt. Darin zeichnet sich Dodds Buch nämlich vor den gut oder weniger gut gemeinten anderen Versuchen, Jesus in hellstes Licht zu setzen, aus. Er arbeitet nicht mit der hier überall angetroffenen Überzeugung, Jesus Lehren und Tun (allein) aus der Gegenüberstellung zu jüdischem Glauben und Verhalten ablesen zu können, und zwar um so effektvoller und eindringlicher, je intensiver der Unterschied präzisiert, ja forciert werden kann. Im Vergleich zu inzwischen »klassischen« Darstellungen, wie denen von Bultmann, Bornkamm, Jeremias und Braun etwa, zeigt sich die reife Souveränität Dodds nicht zuletzt darin, daß er es nicht für nötig hält, dem Judentum bei jeder Gelegenheit einen Seitenhieb zu versetzen oder Jesus sich daran »beweisen« zu lassen. Zu Mk 2, 27: »Der Sabbat ist um des Menschen willen da und nicht der Mensch um des Sabbats willen«, sagt Bornkamm: »Aber das grundlegende Wort ist in diesem Sinne im Munde eines sonstigen Rabbi schon beispieldlos« (Bornkamm, Jesus von Nazareth, 1956, 89). Und Braun insistiert: Mit diesem Wort »ist nun in der Tat das fromme jüdische Empfinden schärfstens verletzt. In jüdischen Texten ist das Wort, daß der Sabbat den Juden und nicht sie dem Sabbat übergeben sind, ein einsamer Vogel auf dem Dach und hat nie ein sabbat-kritisches Verhalten gezeitigt« (H. Braun, Jesus, 1969, 81). Angesichts solcher Töne spürt man den Abstand, den Dodds besseres Wissen schafft: »Diese Einstellung wird mehr als einem jüdischen Rabbi zugeschrieben, Jesus stimmte zu: ...« (Mk 2, 27).

Nicht daß es Dodd damit bewenden ließe. Auch er sucht selbstverständlich das Besondere an Jesus deutlich zu machen. Es ist ein Lichtblick zu sehen, daß ihm das in sehr sachlicher Weise gelingt, ohne daß der »Gegenspieler« als uneinsichtiger Narr gebrandmarkt würde.

Es wäre ein Irrtum zu meinen, Dodd ginge besonders sanft mit dem von Jesus kritisierten oder dem rabbinischen Judentum insgesamt um. Seine Darstellung kommt jedoch ohne ungerechte, verletzende Zuspitzung und Pauschalierung aus, mit denen die Mehrheit ein so plattes und abstoßendes Judentumbild zeichnet.

Man vergleiche das simple Schwarz-Weiß-Schema von Gesetzstun gegen Gesinnungstun bei G. Schwarz und anderen mit den folgenden Sätzen von Dodd: »(Jesus) dauerndes und emphatisches Bestehen auf der inneren Disposition eher als auf der Handlung selbst war wohl dazu angetan, das Mißtrauen derjenigen zu wecken, die auf der Tat als dem allein sichtbaren Gehorsamsbeweis gegenüber der Weisung Gottes bestanden« (73). »Zeitgenössischen Rabbinen wäre es nicht im Traum eingefallen, die Wichtigkeit der inneren Gesinnung zu bestreiten. Doch Jesus negierte das Prinzip mit solch unerbittlicher Logik, daß die Gefahr zu bestehen schien, die die soziale Ethik wahrende Disziplin würde aufgelöst« (74). Wenngleich auch Dodd nicht ganz frei von forcierten Gegenüberstellungen »Jesus/das Judentum« ist, so meidet er doch die Verallgemeinerungen und übt Gerechtigkeit den anderen gegenüber – zweifellos ein Buch, dessen Übersetzung nicht überflüssig wäre!

Karl Hermann Schelkle: Theologie des Neuen Testaments. III. Ethos. Patmos-Verlag, Düsseldorf, 1970, 347 S.

Dies ist kein Jesusbuch im eigentlichen Sinn, sondern ein Band einer auf vier Teile angelegten neutestamentlichen Theologie und erwähnenswert deshalb, weil hier ein Aspekt der Beschäftigung mit dem Judentum wahrgenommen werden kann, den man als »hilfloses Wohlwollen« bezeichnen möchte. In der Tat bezieht Schelkle eine dem Judentum vorsichtig wohlgesonnene Haltung, insofern er mehrfach recht unbefangen die Größe des zeitgenössischen Judentums, ja des Judentums insgesamt, zu würdigen vermag. Der Autor geht damit nicht gedankenlos in allem nach üblichen Klischees vor, sondern äußert sich vielfach eigenständig.

Er sucht dem Judentum (»Spätjudentum«) ehrlich gerecht zu werden, so daß es auffällt, wenn er in Gemeinplätze zurückfällt und den starren Topos von der »gesetzlichen Erstarrung« hier und dort wieder einführt, wie denn dieser und die anderen Autoren sehr schnell bei der Hand sind, sämtliche Gefahren des jüdischen Verständnisses von diesem und jenem, vor allem des der Tora, aufzuzeigen und zu beschwören. Neben dem »Gesetz« ist es noch der »Lohn«, wo besonders der Einfluß des Billerbeck'schen Kommentars erkennbar ist (70), wenn Schelkle das Schema vom graduellen Abfall des ethischen Niveaus zur »Lohnsucht« hin nachvollzieht. Zuweilen muß man auch hier Sätze wie diesen lesen: »Der Gott des strengen Pharisäismus ist der Gott des Rechtes, der Vater Jesu ist der Gott der Liebe« (188).

Leider ist keins der rabbinischen Zitate in diesem Buch einwandfrei. S. 70 ist die Quelle – eine wahrlich leicht zugängliche und hundertfach zitierte – nicht angegeben und das Zitat ist verfälscht. Es heißt nicht: »... so wird der Himmel auf euch sein«, sondern: »... und die Furcht des Himmels (die Gottesfurcht) sei auf euch!«

Und im »Midrasch 136 b. zu Ps 46,1« (?) steht das S. 186 angeführte Zitat nicht. So geht der gute Ansatz zu Selbst-

ständigkeit in der vergleichenden Einbeziehung des Judentums fast wieder verloren.

Anfangs wurde darauf hingewiesen, daß die Auswahl der Bücher eher dem Zufall überlassen war. Sie hat sich nicht auf exegetische Werke allein beschränkt, sondern den breiten Rahmen der Beschäftigung mit dem historischen Jesus abzustecken versucht. Wesentliche Jesusbücher fehlen darunter, so »Jesus von Nazareth« von Günther Bornkamm und »Jesus« von Herbert Braun. Sie liefern aber Autoren dieser und zahlloser anderer Bücher das Material und die Behauptungen, aus denen sie dann ihren Gewährsmännern gegenüber völlig unkritisch ihr »Judentum« konstituieren. So verschieden die einzelnen Bücher voneinander sein mögen, so haben sie doch vieles gemeinsam. Ihr Wissen vom Judentum entnehmen sie anderen Jesusbüchern. Diese anderen Jesusbücher stützen sich auf Kompendien und Sammlungen rabbinischer Texte, denen sie einzelne Materialien entnehmen und in ihr fast völlig schon vorher bestehendes Jesus- und Judentumbild einbauen. So dringt das Bild, welches sich das 19. Jahrhundert vom frühen Judentum (»Spätjudentum«) machte, noch immer weiter ein und hält sich mit einer Zähigkeit, gegen die das Bemühen einzelner und der Judaistik noch sehr wenig vermag. Gewiß waren auch hier gute Ansätze zu verzeichnen, aber sie entbehren der Grundlagen, die es ihnen ermöglichen würden, aus dem Teufelskreis der Vorurteile und Klischees auszubrechen und zu einer selbständigen Sicht zu gelangen. Eine sachgerechte und damit positivere Darstellung des frühen Judentums hat sehr viele Hindernisse zu überwinden. Der polemische Charakter zahlreicher neutestamentlicher Worte und Darlegungen wird vielfach als unwesentlich vernachlässigt. Wer das »Wesen« des Christentums und seine Botschaft in der sozialen Ethik und der Person Jesu sucht, wird vieles daran setzen, diese in ein absolut einzigartiges Licht zu tauchen und ihrer Auseinandersetzung mit zeitgenössischen jüdischen Meinungen kosmische und zeitlose Bedeutung beizumessen. Ein besonders wunder Punkt ist die christliche Phobie vor dem »Gesetz«, das rein negativ und äußerst einseitig in Projektion kirchlicher Gesetzlichkeit als rituell-religiös verstanden wird. Wer da meint, dieser Angriff lebe seit Paulus fort, der irrt. Er ist früher nie von Christen erhoben worden. Im 19. Jahrhundert erst verlagert sich das Interesse von der Christologie auf den historischen Jesus, in dem die Essenz des Christentums und damit die Differenz zum Judentum gefunden werden soll. So entdeckt man das Judentum als die Religion der Gesetzlichkeit. Da das »Gesetz« im Ursprung von Gott gegeben ist, wird es zunächst als positiv angesehen. Seine Reinheit und Menschlichkeit (»Rahmenvorschrift«) werden allmählich korrumpiert und erstarren dann nach dem Exil zu einem totalen »Legalismus«, der sich lebensstötend über alles ausbreitet, bis Jesus kommt, ihn zu zerschlagen und alles Volk davon zu befreien. Diese heilsgeschichtliche Konstruktion unterliegt ausgesprochen oder unausgesprochen den meisten einschlägigen christlichen Büchern. Der darauf bezügliche Wortschatz beweist, daß diese Konzeption sehr einheitlich ist. Niemand kommt ohne die Beiwörter »erstarrt«, »formalistisch« und »peinlich« aus.

Er zeigt sich auch, daß die Anerkennung und Würdigung Jesu als Jude nicht ausreicht, um ein wenig wohlwollendes Augenmerk auch auf diejenigen Vertreter der Judenheit zu richten, zu denen Jesus im Gegensatz steht.

Es erweist sich aber auch die Möglichkeit, ein wissenschaftlich vertretbares und ausreichendes Jesusbild zu zeichnen,

ohne sich auf die negative Abhebung »des« Judentums von Jesus zu stützen und zu verlassen. Es ist die Frage, wie weit ein Jesusbild, das von diesen Kontrasten mehr oder weniger allein lebt, verzerrt und falsch ist. Es wäre an der Zeit, daß intensiver an Jesusbildern gearbeitet würde, die nur gänzlich abgesicherte Schlüsse aus Gegenüberstellungen von Jesus und Judentum ziehen. Es mangelt nicht nur an zeitgemäßen und nach innerjüdischen Kriterien aufgebauten Einführungen in Handbüchern zum Frühjudentum, es mangelt vor allem auch an der Bereitschaft, auch ältere jüdische Autoren aufzusuchen und nicht nur im Fahrwasser von christlichen Darstellungen des 19. Jahrhunderts zu schwimmen, die keinen Fortschritt christlicher Kenntnis

vom Judentum darstellen. George Foot Moore stellte bereits 1921 fest, daß die christliche Kenntnis vom Judentum im 17. Jahrhundert erheblich weiter fortgeschritten war als im 19. Jahrhundert, das von seinen Vorfahren zehrte und dem wir wiederum unbeschene unsere so genehmen Weisheiten vom Judentum entnehmen. So wichtig Strack-Billerbecks Kommentar war und bleibt, so überholt und gefährlich ist auch sein ausschließlicher Gebrauch. Noch nicht einmal jeder macht sich die Mühe, »direkt« zu Billerbeck zu gehen. Er tut sich leichter, sein Judentumsbild Standardbüchern wie dem von Bornkamm zu entnehmen, das vor 15 Jahren zum ersten Mal erschien und 1971 seine 9. Auflage erlebt!

11 Kirche und Synagoge in Dänemark

Dr. Marcus Melchior s. A. (1897-1969), ehemals Oberrabbiner von Kopenhagen

Im folgenden bringen wir ein Gedenkwort von Dr. *Hans Fuglsang-Damgaard*, Bischof der Evangelischen Kirche von Kopenhagen, sowie von *Marcus Melchior* selbst einen Vortrag »Judentum«, den er vor

einem christlichen Auditorium gehalten hat. Beide Beiträge verdanken wir der Übersetzung aus dem Dänischen von Dr. *Walter Hirschmann*, Lugano.

I Gedenkrede

Von Dr. Hans Fuglsang-Damgaard, Bischof der Evang. Kirche von Kopenhagen¹

Dänemark hat die Botschaft von Oberrabbiner Melchior's Tod mit Wehmut entgegengenommen.

Das Leben und Wirken des Oberrabbiners ist auf ganz besondere Art mit der Geschichte unseres Volkes verbunden, und zwar in erster Linie mit der Geschichte der jüdischen Gemeinde.

Mit ihm begann ein neuer Abschnitt in der Geschichte der Gemeinde.

Unsere mitfühlende Teilnahme galt vor allem seiner Familie. Wie Oberrabbiner Melchior über seine Familie sprach und schrieb, so war das für uns eine lebendige Verkörperung der alten Wahrheit, daß die jüdische Familie den Kern der jüdischen Gemeinschaft bildet.

Wenn Israel jahrtausendlang bestehen konnte, so hauptsächlich dank des jüdischen Familienlebens.

Unwillkürlich fallen mir einige Zeilen aus dem Gedicht des deutschen Dichters Matthias Claudius ein. Es heißt: »Beim Grabe meines Vaters.«

»... Ach, sie haben einen guten Mann begraben, und mir war er mehr...«

Ein Heim hatte seinen geliebten Vater verloren; auch die Gemeinde hat ihren Vater verloren.

Oberrabbiner Melchior liebte seine Gemeinde, der er von frühesten Jugend an und mit ganzer Kraft zu dienen wünschte. Diese Lebensaufgabe wurde ihm erst auf der Höhe seines Lebens zuteil. Er fühlte seine Verantwortung für seine Gemeinde und war gewillt, alles für sie einzusetzen. Er trug sie auf betenden Händen. Immer noch

klingen die Gebete in der Synagoge vom 8. Oktober 1953² in unseren Ohren:

... So wenden wir unsere Herzen zu Dir, allgütiger Gott, Du, der Du warst und bist und immer sein wirst. Wir danken Dir für die unverdiente, für die unbeschreibliche Gnade, welche Du über uns ausgeschüttet hast in der Zeit, die verflossen ist. Wir danken Dir, weil Du uns gezüchtigt, jedoch uns nicht dem Tod übergeben hast. Wir beten für Israel, welches in diesen Tagen der Schande den Heimatlosen unter uns eine Heimat erboten hat. Und wir beten für die jüdischen Gemeinden der ganzen Welt. Wir beten für uns, die wir hier sind, und für diejenigen, welche draußen sind. Wir beten darum, daß Du – allmächtiger Gott – auch in Zukunft mit uns sein mögest, und lasse uns Deines Segens würdig sein, wie es in der Heiligen Schrift heißt: »Gott segne und behüte Dich. Der Herr lasse sein Antlitz leuchten und sei Dir gnädig. Gott wende Dir sein Antlitz zu und gebe Dir Frieden.«

Oberrabbiner Melchior sprach das schönste Dänisch, das unter seinen Zeitgenossen zum Ausdruck kam. Sowohl seine Predigten wie seine Gebete wurden im klangvollsten Dänisch vorgetragen. Er liebte seine Synagoge mit der Liebe eines Sohnes und mit tiefer Demut. Er wurde nicht müde, die Schönheit der Synagoge zu preisen, und

¹ In (dänischem Originaltext): »Marcus Melchior«, En Mindebog. Kopenhagen 1970. Verlag Thanning & Appel.

² Dies war anläßlich des 10. Jahrestages der Verfolgung der Juden in Dänemark. Vgl. auch: Marcus Melchior. Oberrabbiner von Kopenhagen: Gelebt und erlebt. Die geglückte Symbiose zwischen Dänen und Juden. Berlin/Frankfurt/M. 1968. S. 117 ff.