

FREIBURGER RUNDBRIEF

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

Aus dem Inhalt

Franz Mußner: Der Jude Jesus

Das christlich-jüdische Gespräch als Aufgabe für den Christen
von Clemens Thoma SVD

Jules Isaacs »Jesus und Israel«.

Ein Anstoß zu christlicher Erneuerung von Edward H. Flannery

Israel: Volk, Land und Staat

Handreichung der Niederländischen Reformierten Kirche für eine
theologische Besinnung

Uriel Tal: Jüdisches Selbstverständnis und das Land und der
Staat Israel

R.-J. Zwi Werblowsky: Prophetie, das Land und das Volk

Keinen Streit um Hl. Stätten! von Gabriel Grossmann OP

Shimon Peres: »Haben wir keine Hoffnung auf Frieden?«

Das Judentumbild neuer Jesusbücher von Michael Brocke

Hugo Bergmann: Tat im fremden Auftrag — Das Staatsgesetz
und das Gewissen des einzelnen

Antwort auf Anti-Israelismus

Jahrgang XXIII 1971

Nummer 85/88

FREIBURGER RUNDBRIEF

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

XXIII. Folge 1971 / Nr. 85/88

Freiburg, Dezember 1971

Karlheinz Schmidthüs, † 21. 2. 1972	3
1 Der Jude Jesus. Von Prof. Dr. Franz Mußner, Universität Regensburg, Lehrstuhl für Bibl. Theologie (Ntl. Exegese)	3–7
2 Das christlich-jüdische Gespräch als Aufgabe für den Christen. Von Dr. Clemens Thoma SVD, Professor für Bibelwissenschaft und Judaistik / Theologische Fakultät Luzern	7–9
3 Jules Isaacs »Jesus und Israel«. Ein Anstoß zu christlicher Erneuerung. Vortrag von Edward H. Flannery, Geistl. Generalsekretär für kath.-jüd. Beziehungen der nordamerikanischen Bischofskonferenzen, gehalten auf dem interkonfessionellen Symposium des »American Jewish Committee« in New York am 6. Mai 1971 anlässlich der erstmals veröffentlichten englischsprachigen Übersetzung von Jules Isaacs »Jésus et Israël«	10–16
4 Israel: Volk, Land und Staat. Ia Zur von der Niederländischen Reformierten Kirche verfaßten Handreichung für eine theologische Besinnung über den Staat Israel. Von Dr. Ellen Flesseman-van Leer, Amstelveen b Israel: Volk, Land und Staat. Handreichung für eine theologische Besinnung der Niederländischen Reformierten Kirche. Von ihrer Generalsynode angenommen am 16. Juni 1970 II Jüdisches Selbstverständnis und das Land und der Staat Israel. Vorlesung von Dr. Uriel Tal, Professor für Moderne Jüdische Geschichte / Universität von Tel Aviv, a. d. Kath. St. John's Univ. New York, 3. 12. 1970 III Prophetie, das Land und das Volk. Von Dr. R.-J. Zwi Werblowsky, Professor für Vergleichende Religionswissenschaft, Hebräische Universität / Jerusalem	17–19 19–27 27–32 33–35
5 Keinen Streit um Heilige Stätten! Von Gabriel Grossmann OP / Haus Isaiahs der Dominikaner, West-Jerusalem	36–37
6 Die Kirchen Gottes im heutigen Israel. Von Gabriel Grossmann OP / Haus Isaiahs in West-Jerusalem	38–42
7 »Haben wir keine Hoffnung auf Frieden?« Von Shimon Peres, Minister des Staates Israel für Verkehr, Postwesen und die von Israel verwalteten Gebiete	42–44
8 Der Dialog: Kirche – Judentum. Aus der Ansprache von Kardinal Léon-J. Suenens, Erzbischof von Mechelen u. Brüssel, Primas von Belgien, anlässlich der Tagung d. Brüsseler Sektion der B'nai Brith am 23. 9. 1970	44–48
9 Kardinal Bea und »Die Wiederentdeckung des Judentums d. d. Kirche« – Zwei Buchberichte. I Kardinal Bea – der erstaunliche Mann. Von Ludwig Kaufmann SJ, Zürich. – II Joh. Oesterreicher: »D. Wiederentdeckung d. Judentums d. d. Kirche«. Von Prof. Dr. Clemens Thoma SVD, Luzern	49–50
10 Das Judentumsbild neuer Jesusbücher. Krit. Betrachtung chr. Literatur. Von Dr. Michael Brocke, Univ. Regensburg	50–59
11 Kirche und Synagoge in Dänemark I Gedenkrede für Oberrabbiner Dr. Marcus Melchior. Von Hans Fuglsang-Damgaard, Bischof der Evang. Kirche von Kopenhagen. – II Judentum. Vortrag vor einem chr. Auditorium v. Dr. Melchior, Oberrabb. v. Dänemark s. A.	59–63
12 Jüdische Mystik und modernes Denken. Von Dr. Pnina Navé, Gastprofessor f. Judaistik Universität Heidelberg.	64–71
13 Tat im fremden Auftrag – Das Staatsgesetz und d. Gewissen d. einzelnen. Von Prof. Dr. Hugo Bergmann, Jerusalem	71–74
14 Rundschau (u. a. [»Juden und Christen« auf dem Ökumen. Pfingsttreffen 1971. I Die Bedeutung des Ökumenismus für das Werden der einen Welt im Nahen Osten. Vortrag von Laurentius Klein OSB, Abt der Dormitio; II D. jüd.-chr. Gottesdienst mit Ansprachen über Jes 63, 15–64, 8; Bischof Dr. Stimpfle, Prof. Dr. Dantine (ev.), Landesrabb. N. P. Levinson. III Sabbatgottesdienst mit Lehrpredigt Rabb. Prof. Dr. Lehrmann]). – Paul VI: Friedliche Koexistenz für die im Monotheismus Verbundenen; Ökumenisches Treffen zwischen jüd. Gemeinschaften u. Röm. kath. Kirche; Erzbischof Raya u. Israel; Lehrstuhl Bibelwissenschaft u. Judaistik in Luzern (Prof. Dr. Clemens Thoma)	74
15 Literaturhinweise (u. a.: R. R. Geis: Gottes Minorität – U. Tal: Religious and Anti-Relig. Roots of modern Antisemitism – Kath. Kirche u. NS: K. Gotto: Die Wochenzeitung Jg. Front / Michael – Der Mann aus Galiläa – Frieden für Nahost! – W. Trutwin: Die gute Nachricht)	107
16 Aus unserer Arbeit (u. a.: In memoriam: Karlheinz Schmidthüs; Kurt R. Grossmann – »IMMANUEL. Literatur- u. Situationsberichte aus Israel«, dt.-sprach. Ausg. der »Ecumenical Theolog. Fraternity« im FR – Prof. Dr. Clemens Thoma SVD, Ordinarius für Bibelwissenschaft u. Judaistik / Theol. Fakultät Luzern, in Schriftleitung d. FR [S. 161])	155
Nachtrag Antwort auf Anti-Israelismus	157
17 Systematische Übersicht über die Literaturhinweise. – II »IMMANUEL«. Übersicht geplanter Veröffentlichungen	161–165
18 Systematisches Register über den Inhalt Jg. XXIII. – 19 Personenregister Jg. XXIII.	165–172

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 Schmidthüs, Prof. Dr. Clemens Thoma SVD, Prof. Dr. Anton Vögtle.

Schriftleitung: Dr. Gertrud Luckner, Prof. Dr. Clemens Thoma SVD.

Geschäftsstelle: Dr. Gertrud Luckner – Freiburger Rundbrief. Arbeitskreis für christlich-jüdische Begegnung e. V.
Postanschrift: D 78 Freiburg i. Br., Lorenz-Werthmann-Haus, Postfach 420. – (s. auch Seite 172).

FREIBURGER RUNDBRIEF

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

Der ›Freiburger Rundbrief‹ hat einen Mitarbeiter, Helfer und Ratgeber verloren, dem er von seinem Beginn an mehr zu verdanken hat, als in Worten zu sagen ist.

KARLHEINZ SCHMIDTHÜS,

der katholische Publizist und Herausgeber der ›Herderkorrespondenz‹, wurde vom Tod aus der Mitte des Herausgeberkreises des ›Freiburger Rundbriefs‹ genommen. Seit mehr als zwanzig Jahren gehörte er dem Herausgeberkreis an, dem er aus der Fülle seines philosophisch und theologisch geschulten Wissens, seiner publizistischen Erfahrung und seiner Gedanken wesentliche Anregungen gab.

Karlheinz Schmidthüs war die Sache unseres Rundbriefs, die Freundschaft zwischen Juden und Christen, die Verständigung zwischen Juden und Deutschen nicht nur eine Angelegenheit des Verstandes, sondern eine Herzenssache, die auf seiner tiefen Gläubigkeit beruhte. Er war auch immer bereit, mit Rat und Tat zu helfen, wenn es galt, bei der Herausgabe des Rundbriefs Probleme oder Schwierigkeiten zu lösen. Mit den Herausgebern werden alle Freunde des Rundbriefs in Dankbarkeit seiner gedenken.

Die Nachrufe auf S. 155 f. würdigen Wirken und Persönlichkeit von Karlheinz Schmidthüs.

1 Der Jude Jesus*

Von Professor Dr. Franz Mußner/Universität Regensburg, Lehrstuhl für Biblische Theologie (Neutestamentliche Exegese)

Paulus, aus dessen Brief an die Römer das Thema dieser Tagung genommen ist: »Nicht du trägst die Wurzel, sondern die Wurzel dich« (Röm 11, 18), läßt keinen Zweifel, daß er zur »Wurzel« insbesondere auch Jesus Christus rechnet, wie aus Röm 9, 5 hervorgeht: ἔξ ὧν (= die Israeliten) ὁ Χριστός τὸ κατὰ σάρκα. Auch jüdische Leben-Jesu-Forscher und Denker betrachten Jesus von Nazareth als ihren »großen Bruder« (M. Buber)¹. Den Erweis erbringen sie häufig dadurch, daß sie Jesus von Nazareth entweder in seine jüdische Zeitgeschichte hineinsetzen und aus ihr heraus zu verstehen suchen (so besonders J. Klausner)² oder zeigen, daß sich für die wichtig-

sten Lehren Jesu, besonders in seiner Ethik, ähnliche Aussagen auch im frühjüdischen Schrifttum finden (vgl. dafür etwa das Jesusbuch von D. Flusser³, in dem auf S. 70 die interessante Bemerkung zu lesen ist: »Man könnte aus dem antiken jüdischen Schrifttum leicht ein ganzes Evangelium zusammenstellen, ohne daß darin ein Wort von Jesus stammen würde. Dies könnte man aber nur darum tun, weil wir ja die Exemplare tatsächlich besitzen«).

Warum gehört Jesus von Nazareth zu der »Wurzel«, die nach Röm 11, 18 die Kirche trägt? Wir versuchen das im Folgenden nicht damit zu zeigen, daß wir Jesus aus seiner Zeit heraus zu verstehen uns bemühen, sondern indem wir zu zeigen versuchen, daß Jesus von Nazareth die großen religiösen Ideen Israels, wie sie uns im Alten Testament begegnen, vertreten hat⁴. Vielleicht zeigt sich uns dann gerade darin in besonderer Weise das Judesein Jesu.

* Referat in Salzburg auf der Tagung der christl.-jüdischen Gesellschaften Österreichs und Bayerns vom 30. 10. – 1. 11. 1971.

¹ Zur jüdischen Leben-Jesu-Forschung vgl. besonders G. Lindeskog, Die Jesusfrage im neuzeitlichen Judentum (Leipzig 1938); ders., Jesus als religionsgeschichtliches und religiöses Problem in der modernen jüdischen Theologie: *Judaica* 6 (1950) 190–229; 241–268; G. Jasper, Stimmen aus dem neureligiösen Judentum in seiner Stellung zum Christentum und Jesus (Hamburg-Bergstedt 1958); Schalom Ben Chorin, Jesus im Judentum (Wuppertal 1970); E. L. Ehrlich, Die Evangelien in jüdischer Sicht, in: *Freiburger Rundbrief* XXII (1970) 61–68.

² Jesus von Nazareth. Seine Zeit, sein Leben und seine Lehre (Jerusalem 1952).

³ Jesus in Selbstzeugnissen und Bilddokumenten (Hamburg 1968).

⁴ In gewisser Weise bewegen wir uns dabei auf den Spuren des Juden Claude G. Montefiore, der in seinem zweibändigen Werk *The Synoptic Gospels* (1909) Jesus in die Reihe der großen Propheten Israels einzuordnen versuchte (s. dazu Ehrlich, a. a. O. 62 f.).

1. Der Gott Jesu ist der Gott Israels

Wenn hier vom »Gott Israels« die Rede ist, dann so, wie sich Gott für Israel in der Zeit des Alten Bundes offenbart hat. Es ist also, wenn man so sagen darf, vom »spezifischen« Gott Israels die Rede, wie er als solcher vom Alten Testament bezeugt und von der theologischen Forschung immer deutlicher erkannt wird⁵. Über diesen Gott lassen sich besonders folgende Aussagen machen: Er ist der König, der Richter, der Unvergleichbare, der Eifersüchtige, der Fordernde, der Widersprechende und dennoch der Retter, der Hirt, der Liebende, der Vater, der die Zukunft Heraufführende. Darin zeigt sich nach dem Alten Testament das Wesen und die Gottheit Gottes. Kennt und verkündigt Jesus einen andern Gott? Marcion hat das bekanntlich behauptet, und wenn ihm die Kirchenväter darin heftig widersprachen, dann taten sie es gewiß auch aus der Überzeugung heraus, daß der Gott Jesu kein anderer ist als der Gott des AT. Der Gott, der unser Vater im Himmel ist, dessen Name geheiligt werden soll, dessen Reich kommen soll, dessen Wille geschehen soll im Himmel und auf Erden, ist der Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs, der Gott der Väter. Es gibt wohl keine Gottesaussage Jesu, die nicht durch das Alte Testament gedeckt ist oder zu decken wäre. Wenn Jesus sagt: »Niemand kann zwei Herren dienen. Entweder wird er den einen hassen und den anderen lieben, oder zu dem einen halten und den andern verachten. Ihr könnt nicht Gott dienen und dem Mammon« (Mt 6, 24), so bringt er damit nur den »eifersüchtigen« Gott Israels zur Geltung. Und selbst wenn Jesus sog. Religionskritik treibt, so setzt er damit nur jene Religionskritik fort, die sich bei den Propheten Israels findet, in schärferer Form sogar als bei Jesus; es sei etwa erinnert an das Wort bei Amos 5, 21–24: »Ich hasse, verwerfe eure Feste, eure Feiern mag ich nicht riechen. Wenn ihr mir Brandopfer darbringt, nehme ich eure Spenden nicht an, und auf eure fetten Mahlopfer blicke ich nicht. Weg von mir mit dem Geplärr deiner Lieder, das Spiel deiner Harfen mag ich nicht hören! Vielmehr wälze sich dahin wie Wasser das Recht und die Gerechtigkeit wie ein Dauerbach!«; oder bei Hosea 6, 6: »Brudersinn will ich, nicht Schlachtopfer!«, von Jesus wiederholt (Mt 9, 13 und 12, 7). Noch wichtiger als Billerbeck's Kommentar aus Midrasch und Talmud wäre deshalb ein Kommentar zu den Evangelien aus dem Alten Testament. Dann würde sich zeigen, aus welchen Traditionen Jesus von Nazareth her gekommen ist und redet. Merkwürdigerweise gibt es einen solchen Kommentar nicht.

Daß Gott König ist, ist eine Grundüberzeugung der atl. Gottesverkündigung⁶; sie verdichtete sich im Frühjudentum in dem bekannten Begriff »Reich Gottes«, ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ: ein Thema, das zum Wesensinhalt der Predigt Jesu gehört⁷. Zu den entscheidenden Zügen der Reichgottespredigt Jesu gehört gerade jener, der auch

schon bei späteren Propheten in ihrer Botschaft vom Königsein Gottes sich findet: der totalitäre Zug in dem Sinn, daß nichts von der Herrschaft Gottes ausgenommen sein darf. Das führt schon zu unserer zweiten These.

2. Jesus ruft den Menschen radikal unter den Willen Gottes

Der König und sein Wille sind nach altorientalischer Auffassung beinahe identisch. So äußert sich auch nach atl. Verkündigung das Königtum Gottes als seine Willensherrschaft. »Daß Gott der gebietende Herr ist, das ist der eine und grundlegende Satz der Theologie des ATs... Aus ihm fließt alles andere hervor. An ihn lehnt sich alles andere an. Von ihm aus und nur von ihm aus kann alles verstanden werden. Ihm ordnet sich alles andere unter« (L. Köhler)⁸. Unter den Willen dieses gebietenden Herrn ruft Jesus von Nazareth den Menschen in so unterschiedener Weise, wie es vor ihm wohl niemand in Israel getan hat. Jesu Ethik ist eine Ethik des Gehorsams⁹. »Jesu Meinung... ist, daß der menschliche Wille vor Gott keinen freien Spielraum hat, sondern daß er radikal beansprucht ist« (Bultmann)¹⁰. »Die Forderungen der Bergpredigt vertreten... nicht einen sittlichen Idealismus, sondern sie stellen den *absoluten Charakter der Forderung Gottes* ans Licht« (ders.)¹¹. Hat man erkannt, was man den »Widerspruchscharakter« der atl. Ethik nennen könnte (»du sollst nicht...«!), so sieht man auch, daß Jesu ethische Forderungen auf der Linie solcher »Widerspruchsethik« liegen, einschließlich der sogenannten Antithesen der Bergpredigt. Wenn Jesus den Menschen noch radikaler unter den Willen Gottes ruft als es das Alte Testament tut, so schert er deswegen nicht aus Israel aus, wie gerade auch die jüdische Leben-Jesu-Forschung mit Recht betont. Sch. Ben-Chorin bemerkt in seinem Buch »Bruder Jesus. Die Nazarener in jüdischer Sicht«¹²: »Erst eine der jüdischen Wurzeln entfremdete christliche Theologie hat einen Antagonismus in die Bergpredigt hineininterpretiert: »Jesus stellt der Forderung des Rechtes die Forderung Gottes gegenüber.« (Bultmann) Nein: Er stellt der kasuistischen Verflachung des Gesetzes durch gewisse Schulen der Pharisäer die Urabsicht des Gesetzes gegenüber. Die Radikalität Jesu, die hier immer »lechumra«, zur Erschwerung hin, interpretiert, trennt ihn auch wieder von Hillel, mit dem ihn in bezug auf die Friedensliebe so viel verbindet. Darüber hinaus ist bei Jesus eine gewisse Introversion des Gesetzes festzustellen. Nicht allein die vollzogene Handlung, sondern die Intention, Kawana, entscheidet. Das wiederum ist aber durchaus kein Sondergut Jesu.

Wenn man gerade, wie Bultmann das betont, den Blick auf das richtet, was Jesus *gewollt* hat (nicht nur auf das, was er war), muß uns diese Radikalität als totale Erfüllung des Gesetzes, das als *Gottes Wille* und Forderung erkannt wird, klarwerden.«

⁵ Verwiesen sei hier besonders auf folgende Arbeiten: K. H. Miskotte, Wenn die Götter schweigen. Vom Sinn des Alten Testaments (dtsh. München 1963); C. J. Labuschagne, The Incomparability of Yahweh in the Old Testament (Leiden 1966); N. Lohfink, Gott und die Götter im Alten Testament, in: Theol. Akademie 6 (Frankfurt 1969) 50–71; W. H. Schmidt, Alttestamentlicher Glaube und seine Umwelt. Zur Geschichte des atl. Gottesverständnisses (Neukirchen 1968); A. Deißler, Antworten des Alten Testaments, in: Wer ist das eigentlich – Gott? (Hg. v. H. J. Schultz) (München 1969) 101–110.
⁶ Vgl. etwa 1 Sam 12, 12 (»J., euer Gott, ist euer König«); Jes 33, 22 (»J. ist unser König«); 43, 15 (ich J. bin euer König«); Ez 20,

33 (»ich will König sein über euch«), u. o.; dazu E. Lipinski, Yahweh Malak, in: Biblica 44 (1963) 405–460.

⁷ Vgl. dazu etwa G. Dalman, Die Worte Jesu (Leipzig 1930) 75–119; R. Schmackenburg, Gottes Herrschaft und Reich (Freiburg 1959) 1–180 (Lit.); G. Klein, »Reich Gottes« als biblischer Zentralbegriff, in: EvTh 30 (1970) 642–670; J. Jeremias, Neutestamentliche Theologie I: Die Verkündigung Jesu (Gütersloh 1971) 40–43.

⁸ Theologie des Alten Testaments (Tübingen 1947) 12.

⁹ Vgl. R. Bultmann, Jesus (Tübingen, 13. und 14. Taus. 1951) 64.

¹⁰ Ebd. 80.

¹¹ Ebd. 82.

¹² München 1967, 76.

3. Jesus vertritt den atl. Schöpfungsgedanken

Vielleicht könnte jemand als Einwand gegen diesen Satz die Frage stellen: Wann und wo hat sich Jesus von Nazareth mit der Schöpfungslehre beschäftigt? Die Frage ist berechtigt, und die Antwort auf sie lautet zunächst: Jesus geht in der Tat auf die Probleme der Schöpfungslehre nicht ein, aber — und das ist etwas anderes und, wie mir scheint, sehr Wichtiges: Jesus setzt den atl. Schöpfungsglauben als etwas Selbstverständliches voraus; dieser ist eine Vorgegebenheit in seiner Predigt. »Selbstverständlichkeiten« werden nur gewöhnlich nicht beachtet. Für Jesus ist es mit dem AT eine Selbstverständlichkeit, daß die Welt von Gott erschaffen ist, daß damit eine unaufhebbare Differenz und Distanz zwischen creator und creatura besteht, daß Gott »im Himmel« wohnt und dennoch seinen Geschöpfen der nahe Gott ist, der die Geschichte nach seinem Willen lenkt; daß er der ist, der seine Sonne über Gerechte und Ungerechte aufgehen läßt (Mt 5, 45). Jesus rekurriert ausdrücklich auf die Schöpfungserzählung der Genesis nach Mk 10, 6 (= Mt 19, 4) und 13, 19 (ἀπ' ἀρχῆς κτίσεως ἣν ἔκτισεν ὁ θεός); Jesus tut das, um seine Verkündigung von der Schöpfung her zu begründen, ähnlich wie das vor ihm Dt-Jesaja getan hat (vgl. Is 40, 12 ff; 43, 1; 54, 4 f u. a.)¹³.

4. Jesus vertritt die atl. (-frühjüdische) Stellvertretungs- und Sühneidee

Zu den Grundgedanken, die Israel in der exilischen und nachexilischen Zeit entwickelt hat, gehört neben der Idee der kommenden Auferweckung der Toten besonders jene vom stellvertretenden Sühneleiden¹⁴. Jesus teilt diese Anschauung; es sei verwiesen auf seinen Spruch in Mk 10, 45: »Der Menschensohn ist nicht gekommen sich bedienen zu lassen, vielmehr zu dienen und zu geben sein Leben als Lösegeld an Stelle der Vielen«¹⁵, und auf Mk 14, 24: »Das ist mein Bundesblut, das vergossen wird für die Vielen«. Die im griechischen Urtext verwendeten Präpositionen »an Stelle« und »für« drücken den Stellvertretungs- und Sühnegedanken aus¹⁶. Und beide Aussagen Jesu sind nach allgemeiner Überzeugung der Exegese orientiert am »Gottesknechtslied« Is 53.

Nun ist es gewiß so, daß zwischen Juden und Christen kein Konsens herzustellen ist über die Frage, ob Jesus von Nazareth sich mit Recht als den Gottesknecht von Is 53 verstanden hat oder nicht. Aber darum geht es jetzt nicht. Jetzt sei nur festgestellt: Jesus von Nazareth ist Vertreter des Stellvertretungs- und Sühnegedankens, wie er in Israel, besonders seit dem Exil, erwachsen war. Damit hängt, jedenfalls bei Jesus, die folgende These zusammen.

5. Jesus vertritt den Bundesgedanken

Der Bundesgedanke gehört zu den tragenden Ideen des Alten Testaments überhaupt: Gott hat einen Bund mit seinem Volk geschlossen. Besonders W. Eichrodt hat in seiner Theologie des AT den atl. Bundesgedanken heraus-

gearbeitet und K. Barth ihn für die christliche Glaubenslehre in seiner »Kirchlichen Dogmatik« wieder fruchtbar zu machen versucht. Jesus nimmt in der Kelchformel den Gedanken des Bundes auf, wenn auch vielleicht mit Blick auf den in Jer 31, 31 f angesagten »Neuen Bund« (vgl. Lk 22, 20; 1 Kor 11, 25). Auch darüber wird zwischen Juden und Christen ein Konsens nicht möglich sein. Aber wieder gilt, was ich ähnlich vorher gesagt habe: Es steht fest, daß Jesus von Nazareth den Bundesgedanken aufgenommen hat, und zwar in einem der entscheidendsten Augenblicke seines Lebens, beim letzten Mahl mit seinen Jüngern^{16a}. Immerhin sei an dieser Stelle daran erinnert, daß Petrus nach App 3, 25 nachösterlich zu seinen jüdischen Zuhörern im Tempel zu Jerusalem sagt: »Ihr seid die Söhne . . . des Bundes, den Gott mit euren Vätern geschlossen hat . . .«; damit wird von Petrus (bzw. Lukas) ausgesprochen, daß die Juden »die Söhne des Bundes« sind (vgl. auch Röm 9, 4). Aber bleiben wir beim Juden Jesus!

6. Jesus ist entschiedener Vertreter der »Armenfrömmigkeit«

Es gibt eine in alte Zeiten Israels zurückreichende »Armenfrömmigkeit«, über die schon viel geschrieben worden ist¹⁷. Wie ihre Geschichte zeigt, ist sie im alten Israel immer lebendig geblieben, z. Z. Jesu besonders bei den Essenern, wie die Qumrantexte beweisen. Auch Jesus von Nazareth, der selber aus einer armen Familie hervorgegangen ist (vgl. Lk 1, 52 f; 2, 7.24)¹⁸, weiß sich dazu gesandt, den Armen sein Evangelium zu verkündigen (Mt 11, 5 = Lk 7, 22); er hat die Armen selig gepriesen (Lk 6, 20; Mt 5, 3); er ruft den Reichen sein »Wehe« entgegen (Lk 6, 24) und spricht von der Schwierigkeit des Eingangs der Reichen in das Reich Gottes (Mk 10, 23 ff Par.). Reichtum erstickt nur allzu leicht das Wort Gottes (Mk 4, 19) und gefährdet die eschatologische Existenz (vgl. Mt 6, 19 f par; Lk 12, 15–21: Gleichnis vom törichtem Großbauern). Das Reich Gottes ist nach Jesus jene kostbare Perle und jener Schatz im Acker, die den irdischen Besitz wesenlos machen (Mt 13, 44 ff.). Allzu große Sorgen um diesen ist heidnisch, da Gott dem alles »hinzugibt«, der sein Reich sucht (Mt 6, 33 par.).

Innerhalb des Neuen Testaments hat besonders der Herrenbruder Jakobus in seinem Brief diese Armenfrömmigkeit wieder vertreten und so mitgeholfen, dieses große Erbe Israels in die Kirche einzubringen.

Mit unserem Satz 6 hängt der folgende unmittelbar zusammen.

7. Jesus tritt für eine bessere Gerechtigkeit ein

Ich verstehe jetzt den Ausdruck »bessere Gerechtigkeit« nicht religiös — auch dieses Verständnis gibt es bei Jesus, wie Mt 5, 20 zeigt —, sondern sozial. Jesus von Nazareth trat für die Armen ein; besonders die lukanische Tradition legt dafür Zeugnis ab. Ich nenne besondere Beispiele:

¹³ Vgl. W. H. Schmidt, *Atl. Glaube und seine Umwelt*, 163.

¹⁴ Vgl. dazu besonders E. Lohse, *Märtyrer und Gottesknecht. Untersuchungen zur urchristlichen Verkündigung vom Sühntod Jesu Christi* (Göttingen 1955); J. Jeremias, Παις (θεοῦ) im Neuen Testament, in: ABBA. Studien zur ntl. Theologie und Zeitgeschichte (Göttingen 1966) 191–216; ders., *Das Lösegeld für Viele* (Mk 10,45): ebd. 216–229; ders., *Die Abendmahls Worte Jesu* (Göttingen 1960) 221 f.

¹⁵ Zur Echtheitsfrage vgl. Jeremias, *Das Lösegeld für Viele* (s. vorangehende Anm.) 224–227.

¹⁶ Vgl. K. H. Schelkle, *Die Passion Jesu* (Heidelberg 1949) 131–135.

^{16a} Mt 26, 28; Mk 14, 24; Lk 22, 20; 1 Kor 11, 25. Vgl. dazu auch H. Schürmann, *Das Weiterleben der Sache Jesu im nachösterlichen Herrenmahl*, in: *Jesu Abendmahlshandlung als Zeichen für die Welt* (Leipzig 1970) 63–101 (bes. 84–100).

¹⁷ Vgl. dazu F. Mußner, *Der Jakobusbrief* (Freiburg 1967) 76–84 (mit Literatur). Es hat den Verfasser außerordentlich gefreut, daß dieser Kommentar gerade von jüdischen Rezensenten so positiv aufgenommen worden ist.

¹⁸ Vgl. dazu und zum Folgenden ebd. 83.

Jesus preist »die Armen« (ohne Zusatz!) selig (Lk 6, 20); Jesus fordert Hilfe für den notleidenden Nächsten (Lk 16, 9: »Macht euch Freunde mit dem ungerechten Mammon!«; 10, 25—37: Gleichnis vom barmherzigen Samariter; 16, 19—21: Gleichnis vom reichen Prasser und dem armen Lazarus). Wer ein Gastmahl gibt, soll dazu die Armen, Krüppel, Lahmen und Blinden einladen (Lk 14, 13). Jesus war ein Freund der Armen und der im Leben zu kurz gekommenen und stellte sich entschieden auf ihre Seite! Ob Jude oder Christ: Jeder muß davon Kenntnis nehmen, besonders in unserer Zeit.

8. Jesus ist Ansager der Zukunft Gottes

Die Ursprünge der Eschatologie des Alten Testaments sind nur noch schwer aufzuhellen, wie uns die Alttestamentler sagen, z. B. ab wann man im Judentum an eine kommende Auferstehung der Toten glaubte, woher diese Glaubensüberzeugung eigentlich stammt, usw. Aber mit Sicherheit kann gesagt werden, daß Jesu Lehre über die Eschata (ewiges Leben, Auferstehung der Toten, Gericht, Stellung des »Menschensohnes« im Heilsgeschehen) nichts Neues bringt im Vergleich mit dem, was das späte Israel und das Frühjudentum darüber gelehrt haben; ich habe das vor kurzem in einem Aufsatz in der Zeitschrift Concilium dargelegt: Jesu Lehre über das kommende Leben nach den Synoptikern¹⁹. Gewiß hat D. Flusser recht, wenn er schreibt: »Er ist der einzige uns bekannte antike Jude, der nicht nur verkündet hat, daß man am Rande der Zeit steht, sondern gleichzeitig, daß die neue Zeit des Heils schon begonnen hat«²⁰. Dies hängt zusammen mit dem messianischen Bewußtsein Jesu. Aber das steht jetzt nicht zur Debatte. Wichtig ist für uns jetzt, daß Jesus das Heil nicht von einer innerweltlich sich ereignenden Vollendung der Geschichte erwartete, sondern allein von Gott, der für ihn der Schöpfer der Welt, der Herr der Geschichte und ihre wahre Zukunft ist. Jesus half entscheidend mit, daß das eschatologische Denken unter die Völker kam, das von Israel schon in seiner atl. Zeit entwickelt worden ist und das gerade z. Z. Jesu eine große Rolle spielte, wie uns das reiche apokalyptische Schrifttum ins Bewußtsein bringt.

9. Jesus ist Vertreter der Emuna

M. Buber hat bekanntlich ein Buch geschrieben mit dem Titel: Zwei Glaubensweisen²¹. Buber versteht unter den »zwei Glaubensweisen« zwei verschiedene Grundtypen des Glaubens: die hebräische Emuna = das radikale Sich-Ausliefern des Menschen an Gott, und die griechische Pistis, die vor allem ein fides quae creditur sei. M. a. W. (nach Wachinger):²²

Die Emuna »ist das Vertrauen zu jemand; es beruht auf dem Status des Kontakts, in dem man sich findet. Dieses Vertrauen ist nicht exakt begründbar; es zieht seine Kraft aus der Kontinuität der Gemeinschaft, die hier den Vorrang hat. Im religiösen Bereich ergibt sich daraus die Glaubensform der Frühzeit Israels: das Beharren im Bund Gottes mit dem Volk.«

Die Pistis dagegen »ist die, letztlich ebensowenig begründbare, Anerkennung eines Sachverhalts als wahr; sie beruht auf dem Akt der Akzeption, der, eben als Akt, nicht Beharren, sondern Wendung zu etwas Neuem ist. Dieser Akt des »Nun-mehr-für-wahr-Haltens« ... ist griechischen Ursprungs; nicht die Kontinuität, sondern der Sprung in seine Grundgestalt, nicht die Gemeinschaft ist führend, sondern der Akt des einzelnen, und nicht Nähe, sondern Distanz zum Objekt bestimmt ihn.«

Wie dem auch sei, M. Buber zögert nicht, Jesus von Nazareth auf die Seite der Emuna zu stellen, und dies zweifellos mit Recht. »Glaube« ist für Jesus primär Vertrauen zu Gott, »ein Vertrauen, das sich nicht beirren läßt« (J. Jeremias)²³. Dieser Emuna-Glaube kommt etwa zur Geltung in der wiederholten Zusage Jesu an von ihm Geheilte: »Dein Glaube hat dich gerettet« (Mt 9, 22; Mk 10, 52; Lk 17, 19). »Alles ist dem möglich, der glaubt« (Mk 9, 23). Jesus spricht von dem Glauben, der, auch wenn er nur die Größe eines Senfkorns hat (Mt 17, 20 par.; Lk 17, 6), Berge (Mk 11, 23 par.; Mt 21, 21; 17, 0) bzw. Bäume (Lk 17, 6) versetzen kann²⁴. Das ist die Emuna, der Jesus solche Kraft zutraut²⁵.

Unser Thema lautet: Der Jude Jesus. Das Jude-Sein Jesu habe ich zu zeigen versucht, indem ich folgende neun Sätze aufstellte: Der Gott Jesu ist der Gott Israels; Jesus ruft den Menschen radikal unter den Willen Gottes; Jesus vertritt den atl. Schöpfungsgedanken; Jesus vertritt die atl. Stellvertretungs- und Sühneidee; Jesus vertritt den Bundesgedanken; Jesus ist entschiedener Vertreter der »Armenfrömmigkeit«; Jesus tritt für eine bessere Gerechtigkeit ein; Jesus ist Ansager der Zukunft Gottes; Jesus ist Vertreter der Emuna. Das zu diesen neun Sätzen Gesagte bedürfte noch einer weiteren Ausarbeitung; sie könnten evtl. auch noch vermehrt werden. Was mit diesen neun Sätzen bewußt gemacht werden sollte, ist dies, was ich eingangs schon sagte: Jesus kennt nicht bloß das große atl. Erbe Israels, sondern vertritt es auch selbst in seiner Lehre. Das brachte aber Konsequenzen von weltweiten und welthistorischen Ausmaßen mit sich: Jesu Lehre, befrachtet mit diesem großen Erbe Israels, blieb nicht im Raume Israels stecken; sie verbreitete sich in der christlichen Mission in die Völkerwelt hinein, ein Prozeß, der immer noch weitergeht. Die Völker werden dadurch mit dem großen Erbe Israels bekannt; es wirkt wie ein Sauer- teig in ihnen, vielfach auch noch im säkularisierten Bewußtsein unserer Zeit. Was aber weithin nicht bewußt ist, gerade auch nicht in den christlichen Kirchen, ist dies: dieses Erbe Israels wurde den Völkern durch den Juden Jesus vermittelt, und zwar über das Evangelium.

Meine abschließende These lautet deshalb: Der Jude Jesus stellt das große »feed back«, die große »Rückkoppelung« der Kirche zu Israel dar. Das ist der Christenheit leider nicht genügend bewußt. Die Christenheit sieht (oder sah) in Jesus von Nazareth immer primär den von Israel abgelehnten und verworfenen Messias – und der christliche Antisemitismus hat bekanntlich darin seine Legitimation zu finden gesucht –, sie sieht oder sah aber nicht, daß es gerade dieser Jesus war, durch den das große, nicht

¹⁹ Concilium 6 (1970) 692–695; vgl. auch J. Theissing, Die Lehre Jesu von der ewigen Seligkeit (Breslau 1940).

²⁰ Jesus in Selbstzeugnissen und Bilddokumenten, 87.

²¹ Zürich 1950. Vgl. dazu auch L. Wachinger, Der Glaubensbegriff Martin Bubers (München 1970); U. Tal, Martin Buber und das christlich-jüdische Zwiegespräch, in: Freiburger Rundbrief XXII (1970) 3–7.

²² Ebd. 147.

²³ Ntl. Theologie I, 160.

²⁴ Vgl. dazu ebd. 159.

²⁵ Vgl. dazu auch noch Fritzleo Lentzen-Deis, Der Glaube Jesu. Das Gottesverhältnis Jesu von Nazareth als Erfüllung atl. Glaubens, in: TrThZ 80 (1971) 141–155.

überholbare Erbe Israels, von dem Israel selber lebt, in die Völkerwelt gekommen ist. Der Jude Jesus war es, durch den Israel zur bleibenden »Wurzel« der Kirche wurde. Das darf die Kirche nach der Mahnung des Paulus nie vergessen: »Nicht du trägst die Wurzel, sondern die Wurzel trägt dich« (Röm 11, 18). Aber auch der Jude sollte bedenken, was Leo Baeck so formuliert hat: »Das

Judentum darf an ihm [dem Evangelium] nicht vorübergehen, es nicht verkennen, noch hier verzichten wollen. Auch hier soll das Judentum sein Eigenes begreifen, um sein Eigenes wissen.«²⁶

²⁶ Das Evangelium als Urkunde der jüdischen Glaubensgeschichte (1938) 70.

2 Das christlich-jüdische Gespräch als Aufgabe für den Christen

Von Dr. Clemens Thoma, SVD, Professor für Bibelwissenschaft und Judaistik an der Katholisch-Theologischen Fakultät Luzern¹

Jedem christlichen Dialog mit den Juden und über die Juden muß eine Konfrontierung der Begriffsinhalte Altes Testament – Neues Testament vorangehen. Das christlich-jüdische Gespräch darf nicht als ein bloßes Bemühen im Dienste der allgemeinen Menschlichkeit und Bruderschaft mißverstanden werden. Es geht vielmehr darum, sich in Verantwortung immer wieder neu der gemeinsam und der verschieden aufgefaßten Heilsvorgänge zu stellen. Das kann nur dann zukunftsreich sein, wenn die beiden Testamente nicht nur wissenschaftlich angeleuchtet werden, sondern wenn damit ein Durchstoßen durch die Welt der eigenen traditionellen Vorurteile Hand in Hand geht. Eine so zielgerichtete Analyse kann die christliche Schwierigkeit und Verlegenheit dem Judentum gegenüber noch deutlicher machen. Sie kann auch aufweisen, wo für den Christen Irrwege beginnen und in welcher Richtung nach Lösungen gesucht werden kann und muß. Der Angelpunkt des christlichen Gespräches mit den Juden liegt nämlich im rechten Verständnis der Heiligen Schrift des Alten und Neuen Testaments und in der Erkenntnis und Bejahung der aus beiden Testamenten heraus möglichen und geschichtlich gewordenen Entwicklungen. Es kann sich in dieser Untersuchung selbstverständlich nur um skizzenhafte Hinweise handeln. Der Christ kann nicht einfach mit den Augen des sezierenden Religionswissenschaftlers an das Alte Testament herangehen.² Immerhin lehrt ihn die historisch-kritische Wissenschaft, seinen Glauben hinsichtlich der Offenbarung des Alten Testaments besser einzuordnen.

Insofern das christlich-jüdische Gespräch, also die gemeinsame alttestamentliche Offenbarung zum Inhalt hat, ist es vielschichtig und problemreich. Es kann aber fast auf der ganzen Linie unbelastet geführt werden. Es gehört ja zum Wesen der alttestamentlichen Offenba-

rung, überströmend, nach verschiedenen Seiten hin offen – und unvollständig zu sein.

In der Gestalt und im Werk Jesu Christi geschah nach christlicher Überzeugung, die sich auf das Zeugnis des Neuen Testaments stützt, eine einmalige Zusammenballung und Zusammenfassung der alttestamentlichen Geschehnisse und Erwartungen³. Die Mehrzahl der Forscher ist sich heute einig, daß der zentrale Gedanke der Jesuspredigt die Botschaft von der nahe gekommenen Gottesherrschaft gewesen sei.⁴ Es geht hier nicht darum, den ganzen Inhalt der neutestamentlichen Botschaft wiederzugeben; für das christlich-jüdische Gespräch genügt es, das Neue Testament in seinem Zusammenhang mit dem Alten Testament und dem damaligen Judentum und in seiner wegweisenden Bedeutung für die nachneutestamentliche Zeit kurz darzustellen.

Bei der Verkündigung seiner Botschaft knüpfte Jesus an die Auffassungen, Errungenschaften und Nöte seiner zeitgenössischen jüdischen Landsleute an. Besonders durch die Qumran-, Nahal-Cheber-, Murabbaat- und Masada-Funde wird immer augenscheinlicher, wie unrecht jene Forscher haben, welche die jesuanische Bewegung an der geistig-religiösen Peripherie des damaligen Judentums – etwa in einem hellenisierten Klima – ansiedeln. Das Neue Testament birgt in sich bedeutend mehr genuin Jüdisches, als viele Exegeten wahrhaben wollen.⁵ Einen

³ Vgl. A. A. van Ruler, Die christliche Kirche und das Alte Testament. München 1955, 42.

⁴ Vgl. R. Schnackenburg, Neutestamentliche Theologie. Der Stand der Forschung. München² 1965, 60.

⁵ Im Anschluß an die Entdeckung eines wohl aus dem Beginn des ersten christlichen Jahrhunderts stammenden Midraschs aus der Höhle 11 von Qumran, in welchem der alttestamentlichen Gestalt des Königs Melchizedek Präexistenz und irgendwie göttliche Eigenschaft zuerkannt werden, schreibt D. Flusser: We are now in a position to gain an insight into the spiritual atmosphere out of which Christianity developed . . . The example of Melchizedek proves, therefore, that the time was ripe for the birth of Christianity, not in the Hellenistic world and surely not in the pagan world, but in the Land of Israel, where Jesus and his first disciples lived (Melchizedek and the Son of Man, A preliminary note on a new fragment from Qumran, Christian News from Israel 17 [1966], 28–29).

¹ S. u. S. 95 ff., S. 161. (Anm. d. Red. d. FR.)

² Vgl. z. B. P. Grelot, Sens Chrétien de l'Ancient Testament. Tournai 1962, 497–499; G. von Rad, Theologie des Alten Testaments II, München³, 1962, 423–424; Th. C. Vriezen, Theologie des Alten Testaments in Grundzügen, Neukirchen 1956, 2–9.

übertriebenen Abstand Jesu von seiner Zeit und seinem Volk und die absolute Neuheit oder einen hauptsächlich griechischen Charakter seiner Botschaft kann nur behaupten, wer die außerordentlich vielfältige zwischen-testamentliche Literatur nicht zur Kenntnis nimmt.

Mit echt prophetischem Impuls deuteten die neutestamentlichen Hagiographen das Alte Testament von der Warte des Christuseignisses her. Dadurch trafen sie zwar nicht in einem historisch-kritischen Sinn, wohl aber im Sinne einer geisterfüllten Kontaktnahme auf genuin alttestamentliche Aussagereihen und Anliegen! Sie antworteten besonders auf die eschatologischen Erwartungen, die seit der Katastrophe der Exilierung nach Babylon und der nachherigen nur bruchstückhaften Erfüllung der prophetischen Wiederherstellungsverheißungen (bes. Jes 40–55; Ez 37) zu einem beherrschenden Merkmal der frühjüdischen Geistigkeit geworden waren.⁶ In der Tatsache, daß auch die jüdischen Autoritäten, welche die Christusbotschaft ablehnten, das Alte Testament von ihrer Warte aus aktualisierten, liegt eine grundlegende Legitimation der neutestamentlichen Hagiographen⁷.

Erst nach Jesu Hinscheiden zeigte sich die innere Kraft seines äußerlich unscheinbaren Lehrens und Lebens (vgl. Mk 4, 30–34 Parr.). Mit der neutestamentlichen Botschaft verhält es sich ähnlich wie mit der ca. 2000 Jahre früher errungenen Erfindung des Alphabetes. Diese Erfindung erscheint in heutiger Sicht außerordentlich bedeutsam, revolutionär und völkerverbindend. In ihren ersten Anfängen ragte sie jedoch kaum als fremdartiges Ereignis hervor. Die Schriftentwicklungen besonders im Zweistromland, in Ägypten und im syrisch-palästinensischen Raum waren so weit vorangetrieben, daß die Erfindung des Alphabetes gleichsam in der Luft lag. Ähnlich deutet alles, was wir heute über Jesus von Nazareth wissen, darauf hin, daß seine Lehre und sein Leben anfangs wie eine Antwort auf verschiedene zeit eigene Bemühungen gewirkt haben müssen. Das für die Zukunft Folgeschwere der Christusbotschaft wurde jedoch schon seinen ersten bevollmächtigten Jüngern in erregend hohem Maße bewußt (vgl. Apk 15). Ferner ist angesichts der jüdisch-christlichen Gesprächssituation zu vermerken, daß es im Neuen Testament nicht nur eine Frontstellung gegen die den Messias Jesus Christus ablehnenden Juden gibt, sondern auch gegen die Christen, die von naheschatologischer Erregung ergriffen waren. Viele Christen, die zur Gefolgschaft damaliger endzeitlich eingestellter Apokalyptiker gehörten, glaubten, die letzte Vollendung der Zeiten stehe unmittelbar bevor. Ihnen gegenüber wurde betont, das durch Christus geschenkte Heil sei nur ein innerlich-kernhaftes, niemand wisse, wann das umfassende und kosmisch-sichtbare messianische Heil durch das Erscheinen Christi in Macht und Herrlichkeit hereinbrechen werde. Die Parusieverzögerung müsse in aufmerksamer, gläubiger Haltung durchgestanden werden (Mk 13, 32–37; Röm 9–11; Apk 10–12 usw.).

Die christlich-jüdische Gesprächssituation angesichts des Neuen Testaments ist also dadurch vorgezeichnet, daß das Neue Testament direkt im zeitgenössischen Judentum und indirekt im Alten Testament verwurzelt ist. Andererseits wurde das Volk Gottes durch den neutestamentlich prophetischen Elan auf neue Wege geführt. Wer kann behaupten, in diesen Tatsachen lägen keine oder nur

wenige christlich-jüdische Gesprächsansätze! Es gehört zum Wesen des Neuen Testaments, ähnlich wie zu jenem des Alten Testaments, in manchen Punkten noch unvollständig, unsicher und offen zu sein. Vollständigkeit, Sicherheit und Geschlossenheit atmet das Neue Testament nur hinsichtlich der unerhörten, noch lebendigen Vergangenheit: Die heiligen Autoren hatten »den Wurzelsproß und den Stamm Davids und den glänzenden Morgenstern« geschaut (Apk 22, 16). Dieses Ereignis war für sie ausreichend und überströmend, so daß es ihnen vor einer undeutlichen Zukunft nicht bange wurde. Sie wußten ja, daß am Ende aller irdischen Dramatik die uneingeschränkte Gottesherrschaft hereinbrechen wird (vgl. Lk 21, 25–33; 1 Kor 15, 28).

Es wäre ein Anachronismus, wollte jemand das christlich-jüdische Gespräch nur auf der Basis des Alten und des Neuen Testaments führen. Das Christentum ist weder stehengebliebenes, noch voll verwirklichtes Neues Testament. Auch das Judentum ist nicht das stratifizierte und auch nicht das voll repräsentierende Alte Testament. Christentum und Judentum sind im Verlaufe ihrer Geschichte in verschiedene Dimensionen des Fortschrittes und der Sünde hineingewachsen und hineingeraten.

Das Judentum kann erst dann in seiner wahren Gestalt aufzuleuchten beginnen, wenn man es auf dem Hintergrund der wichtigsten Ereignisse sieht, welche ihm seit Ende der alttestamentlichen Zeit zum Schicksal wurden, und wenn man sich in seine bedeutsamsten geistig-religiösen Lebensäußerungen vertieft. Wichtig für das Verständnis des Judentums sind vor allem die verschiedenen Vertreibungen und Verfolgungen, denen es ausgesetzt war, die praktische Realisierung des Alten Testaments für das tägliche Leben, wie sie uns in Mischna und Talmud entgegentritt, verschiedene messianisch motivierte Aufbruchsversuche, religionsphilosophische Bemühungen, um zu einer geistig-religiösen Standortbestimmung inmitten einer christlichen, säkularisierten oder von Leid gezeichneten Welt zu kommen, liturgische Formen, Brauchtum, moderner politischer Zionismus und die partielle Wiedergewinnung und Wiedergefährdung des Landes Israel in neuester Zeit.

Was sich bisher zwischen Christentum und Judentum abgespielt hat, zeigt jedoch, daß sich auch aus der Summierung von Wissen noch lange kein christlich-jüdisches Gespräch ergibt. Das bald 2000jährige Rivalitäts- und Feindschaftsverhältnis kann christlicherseits nur überwunden werden, wenn entsprechend der Erkenntnis, wo und wie sich das Christentum dem Judentum gegenüber unchristlich verhielt, eine Umkehr gesucht wird. Drei falsche Haltungen, die von Christen besonders häufig eingenommen werden und die das Gespräch mit den Juden empfindlich blockieren, seien im folgenden kurz skizziert:

Geschwätzigkeit, Machtdenken und sektiererische Ungeduld!

Ein Christ, der etwas Altes und Neues Testament studiert und mit einer Reisegruppe Israel besucht hat, trägt zu wenig Perspektiven für einen echten geistig-religiösen Dialog mit den Juden in sich. Schaltet er sich trotzdem lautstark ein, gleicht er einem geschwätzig-vorschnellen Schweizer, der das Stammschloß der Habsburger, das sich in der Schweiz befindet, besucht, und sich dann erkühnt, über die ganze Habsburger-Dynastie kompetent zu urteilen. Geschwätzigkeit ist immer unangenehm; bei ernstesten Gesprächsthemen verhindert sie jede geistige Kommunikation.

⁶ Vgl. P. Grelot, Einführung in das Verständnis der Heiligen Schrift, Werden und Entfaltung der biblischen Offenbarung. Wien 1966, 267–270.

Noch wichtiger als die Vermeidung der Geschwätzigkeit ist die Abkehr vom geistig religiösen Machtdenken. Die Kirche ist nicht die Herrin, sondern die Schwester der Synagoge, und sie kann sich dieser Schwester gegenüber nur dann legitim auf das Neue Testament berufen, wenn sie eingesteht, daß sie Christus nur unvollkommen repräsentiert, daß sich rein weltliche Machtansprüche mit ihrer Sendung nicht zur Deckung bringen lassen.⁷

Sektiererisch ungeduldig sind solche Christen, die das Gespräch mit den Juden dadurch drosseln, daß sie etwa den Sabbat halten, sich beschneiden lassen und ähnliche Randexperimente aufführen, um die Juden zum Dialog gleichsam zu zwingen und um ihren eigenen Glauben an die unmittelbar bevorstehende Wiederkunft Christi zu bezeugen.

In einer Weise gehört auch der christlich-politische Zionismus hierher. Dieser hat sich zwar zu Theodor Herzl's Zeiten große Verdienste um den jüdisch-politischen Zionismus erworben⁸. Aber er scheint vom Blickpunkt des Neuen Testaments her kaum ein genuin christliches Anliegen zu sein (vgl. Joh 18, 36). Eine mehr theoretische Form der sektiererischen Ungeduld besteht darin, daß man christlich-jüdische Vergangenheit und Gegenwart durch übertriebene Zukunftsvorstellungen zu kompensieren versucht. Man glaubt, etwa aus Röm 9–11 herauslesen zu können, daß wann und wie Christentum und Judentum zu *voller* Integration und Einheit gelangen werden. Weil niemand wissen kann, wann und wie Gott seine Zusagen verwirklicht, werden durch solche Konstruktionen die Grenzen der christlichen Hoffnung eindeutig überschritten. Durch die Worte des Paulus ist kaum deutlicher geworden, wie und wann eine allgemein eschatologische Versöhnung sein wird, als etwa durch frühere prophetische Verkündigungen (vgl. bes. Ez 40, 1–4; 43, 1–9; 47, 1–12; Sach 14, 6–21)⁹. Vergessen wir auch nicht, daß solche Bemühungen und Konstruktionen die Gefahr des religiösen Synkretismus in sich bergen können. Es ist ein großes Ruhmesblatt in der Geschichte des nachbiblischen Judentums, daß sich schließlich die jüdische Glaubensstreue immer als stärker erwies als alle synkretistischen Anbiederungsversuche.

Besonders im Lande Israel spürt man, wie gerechtfertigt jede Warnung vor vorlauten Gebaren, Machtstreben und Ungeduld ist. Dieses Land wurde im Verlaufe der Jahrtausende von vielen als ideologisches und machtpolitisches Experimentierfeld benutzt. Viele glaubten, im Lande Israel das Reich Gottes herbeidrängen zu können. Die Kreuzfahrerstadt Akko und die Bergfesten Masada erinnern den Besucher besonders eindrucklich an solche Bestrebungen. Wieviel ideal Begonnenes endete jedoch in weltlichem Machtstreben oder in der Verzweiflung, wäh-

rend das Reich Gottes von den Stillen im Lande und außerhalb des Landes getragen wurde.

Es bleibt uns Christen andererseits keine andere Wahl, als uns für ein Gesprächsforum mit den Juden vorzubereiten, wenn wir es nicht vorziehen, in den alten Zustand des Starrkrampfes zurückzufallen. Gespräche und Zusammenarbeit sind gegenwärtiges Schicksal und zugleich eine extreme geschichtliche Verantwortung, der sich niemand entziehen kann. Ein universal angesetzter Determinismus in den christlich-jüdischen Beziehungen hebt jede Berechtigung einer sinnvollen Weltexistenz auf. Dies stimmt nicht nur angesichts der allgemeinen Bedrohung alles Religiösen in der heutigen säkularisierten Welt, sondern noch mehr angesichts des nicht überschätzbaren Positivums, daß das, was sich Christen und Juden gegenseitig zu geben haben, keine geistig-religiöse Meterware ist, sondern kostbarste Substanz. Das Christentum kann weder das Alte noch das Neue Testament umfassend verstehen ohne stete Rückversicherung bei der jüdischen Tradition. Es gerät auch in der Gegenwart in Gefahr, leere Propaganda unter den Völkern zu treiben, statt echte christliche Mission, die auf heiliger Zeugenschaft beruht, wenn es sich nicht dauernd am Zeugnis der Juden für den geschichtsmächtigen Gott Israels orientiert. Schließlich wird auch die christliche Hoffnung auf die Wiederkunft Christi zur Schwärmerei oder spiritualistischen Esoterik, wenn sie einerseits aus ihrer Beziehung zu Glaube und Liebe und andererseits aus ihrer Verwurzelung in der jüdischen religionspolitischen Erwartung herausgerissen wird. Erst wenn erkannt wird, in welchem Sinne der christlich-jüdische Dialog eine schwierige Gratwanderung ist, können die Christen all das ideell-religiös verkraften, was ihnen von seiten des heutigen Judentums an Fremdartigem und Vertrautem und an Enttäuschendem und Hoffnungsvollem entgegentritt. Es muß ausgehalten werden, daß die heilsgeschichtliche Größe Israels im Judentum anders repräsentiert wird als im Christentum. Daß die Juden in einem anderen Dämmerlicht der Symbolhaftigkeit und der Ahnung des Ewigen wandern als die Christen. Dies wird einem besonders bewußt, wenn man sieht, daß Dinge, die in christlichem Bewußtsein mehr oder weniger den Stempel der Weltlichkeit und Unwichtigkeit tragen, im Judentum als erstrangige religiöse Anliegen betrachtet werden. Dies gilt vor allem hinsichtlich der Gemeinschaft des Volkes und des Landes Israel. Andererseits ist das Judentum auch in dem Sinne Erbin des Alten Testaments, daß es ähnlich wie dieses in starker Hinordnung auf geschichtliche Tatsächlichkeit und irdische Güter Lebenszeichen setzt, die durch die Kategorie der Religion nicht mehr zu erfassen sind. Auch dies muß vom christlichen Standpunkt aus als Wert gesehen werden. Die Quintessenz des Alten Testaments und des Judentums ist ja nicht einfach eine Religion oder eine Theologie oder mehrere Theologien, sondern die tätige Gegenwart Gottes mitten unter seinem Volke (vgl. bes. Jes 45, 14).

Das Christentum trägt einen jüdischen Charakter in sich. Es kann und muß seine eigene Innerlichkeit immer wieder durch Gemeinsamkeit mit dem Alten Testament und dem Judentum unter Beweis stellen. Für keinen Juden kann es ein beängstigendes Gefühl bleiben, wenn ein Christ sich im Zeichen seines Glaubens und seiner Liebe auf das Judentum beruft. Wenn der Christ dies tut, dann beginnt auch für den Juden der Dialog mit den Christen wichtig und interessant zu werden.

⁷ Daß auch im politischen Zionismus der inneren Umkehr der Primat vor dem praktischen Anliegen der Rückkehr nach Israel zuerkannt wird, ergibt sich u. a. aus der zionistischen Zeitung *Die Stimme* (Nr. 205, Febr. 1967), wo nachdrücklich das Programmwort »Rückkehr zum Judentum vor Rückkehr ins Judenland« als den Ideen Th. Herzl's entsprechend bezeichnet wird.

⁸ Vgl. C. Duvernoy, *Le Prince et le Prophète*. Jerusalem 1966, wo die Bedeutung des christlichen Zionisten W. Hechler für die Arbeit Herzl's geschildert wird.

⁹ Vgl. z. B. die Kritik Rabbi J. J. Cohen's zum Buch von P. Schneider, *Sweeter than Honey, Christian Presence amid Judaism*. London 1966, in: *Christian News from Israel* 17 (1966), 35–37. Die Zukunftshoffnungen Schneider's werden von Cohen als Versuch gewertet, durch das Medium der Zukunftsvorstellungen Mission unter den Juden betreiben zu wollen.

3 Jules Isaacs »Jesus und Israel«

Ein Anstoß zu christlicher Erneuerung*

Von Edward H. Flannery, Geistlicher Generalsekretär des Sekretariats für katholisch-jüdische Beziehungen der nordamerikanischen Bischofskonferenz

Dieser Beitrag wurde als Vortrag auf der Konferenz des American Jewish Committee in New York am 6. Mai 1971¹ gehalten, anlässlich der ersten englischen Übersetzung und der amerikanischen Erstveröffentlichung von *Jules Isaacs »Jésus et Israël«*^{2, 3, 4}.

»Jesus und Israel« ist nicht nur ein zutiefst erregendes Erlebnis für christliche Leser: Es ist vielmehr ein Werk, das revolutionäre Folgen für das ganze Christentum hat. Indem der Christ Isaacs unnachgiebig prüfende Untersuchung der Heiligen Schrift auf die historische Wahrheit über Jesus und sein Volk verfolgt, wird er mehr und mehr all der doketistischen und marcionitischen Auslegungen beraubt, die er mit unzähligen Theologen, Apologeten und Gläubigen des christlichen Zeitalters gemein hatte. Zuweilen meint er, manche Teile der Heiligen Schrift erstmals in ihrer ursprünglichen Reinheit zu lesen. Und nach und nach merkt er, daß sich seine Ansicht über das jüdische Volk, die Kirche, über Jesus selbst wandelt. Und bald wird er sich bewußt, ein in der christlichen Geschichte einzigartiges Buch vor sich zu haben, nämlich die in der Tat stärkste Darlegung des christlichen Anti-Judaismus, die je von einem Christen oder Juden geschrieben wurde. Für den Christen, der auf dem Wege ist, sich vom Antisemitismus zu befreien, ist es eine ermutigende Erfahrung. Dieses Buch bedeutet eine neue Hoffnung, daß der Anti-Judaismus, der die Entwicklung des Christentums von Anfang an hartnäckig begleitete, in unseren Tagen endlich verschwinden wird, weniger infolge kirchlicher Verordnungen oder selbst gelehrter Beweise, als durch eine neue Auffassung über den Ursprung des Christentums, und zwar aufgrund christlicher Quellen selbst. Trotz dieser neuen Hoffnung, die »Jesus und Israel« hervorruft, ist diese Publikation nicht ohne beunruhigende Aspekte. Die bloße Tatsache, daß ein nicht-christlicher Gelehrter des XX. Jahrhunderts wichtige Argumente der christlichen Tradition revidieren konnte, die christliche Gelehrte Jahrhunderte hindurch mißverstanden hatten, bedeutet keine ungetrübte Genugtuung. Noch bedrückender ist, daß es überhaupt ein nicht-christlicher Gelehrter war, der sich dieser wichtigen Revision annehmen mußte. Was am meisten stört, ist die Tatsache,

daß dieses Unternehmen der Angst eines Menschen entsprang, der in seinem Leben grauenvolle Unmenschlichkeit erlitt, besonders aber den Verlust seiner Frau und Tochter, was zu einem großen Teil auf die Mißdeutungen und Fehler zurückzuführen ist, von denen ich soeben sprach. Aber hier sollte man doch eher von Bestürzung sprechen als von Beunruhigung.

Wenn der christliche Leser die Thesen und Beweise Isaacs liest, erfaßt ihn eine tiefe Beklommenheit. Immer wieder richtet er seine Aufmerksamkeit auf Überlegungen einer christlichen Erneuerung, statt genau zu erwägen, worum es dem Verfasser letztlich geht: Das Zu-Fall-Bringen des Antisemitismus durch Entlarvung seiner gefälschten exegetischen und theologischen Wurzeln. Zuweilen erfaßt ihn die Vorstellung, einen feinfühligsten, christlichen Gelehrten vor sich zu haben, dessen einziges Ziel ist, die Texte des Evangeliums in ihrer ursprünglichen Unversehrtheit, die Reinheit der christlichen Lehre und so die Erneuerung des Christentums zu erreichen. Zunächst erscheint ihm diese Art des Lebens als Untreue dem Autor und seinem Ziel gegenüber. Aber bald erkennt er, daß die Zerstörung des christlichen Anti-Judaismus und die Erneuerung des Christentums nicht so weit voneinander entfernt sind, vielmehr in der Tat ein und dasselbe sein mögen. Daß sie es im Grunde sind, ist das diesem Papier zugrunde liegende Thema.

Ehe wir jedoch ein solches Thema anschneiden, wollen wir uns einige einleitende Fragen stellen. War es reiner Zufall, daß es ein jüdischer Gelehrter war, dem es am besten gelang, aus den Berichten des Evangeliums die wahre Haltung Jesu seinem Volke gegenüber und die seines Volkes ihm gegenüber zu erfassen? Oder um es deutlicher zu sagen: Hätte ein anderer als ein Jude es so wirksam tun können?

Das Problem, das wir hier berühren, ist weitgehend ein psychologisches Problem, das über unseren gegenwärtigen Interessenbereich hinausgeht, das aber nicht ganz vermeidbar ist. Es versteht sich wohl von selbst, daß christliche Denker, die mit anti-jüdischen Doktrinen genährt wurden und die in einer antisemitischen Atmosphäre leben, es schwer haben, Juden oder Judentum — sei es der Vergangenheit oder der Gegenwart — ganz zu verstehen. Andererseits hat der Jude, der durch sein Dasein mit seinem Volk und dessen Geschichte verbunden ist, diese Schwierigkeit nicht. *Bubers* Kommentar hat es bündig gesagt: »Wir Juden kennen Jesus in einer Weise, die den Heiden verborgen ist.« Und *Henri Bergson*, ein anderer großer Jude unseres Jahrhunderts, hat uns gesagt, warum: Er bekundete, daß man das, womit man nicht sympathisiert, was man nicht liebt, nicht verstehen kann. Lieben die Christen Jesus Christus nicht, werden Sie fragen? Ja natürlich, aber die eigentliche Frage ist doch: Lieben sie *Yeshua há Mashiach*? [Jesus den Mes-

* Titel im Original: »Jesus, Israel, and christian renewal.«

Alle Anmerkungen d. Red. d. FR.

¹ Mit freundlicher Genehmigung von Rev. E. H. Flannery bringen wir diesen Beitrag in deutscher Übersetzung.

² Auf dieser Konferenz gab *Claire Huchet-Bishop* einen Überblick über Werk und Leben von Jules Isaac, und der evangelische Theologe *Yaroslav Pelikan* hielt den zweiten Vortrag.

³ *Jules Isaac: »Jésus et Israël*, Paris, Erste Auflage 1946; deutsch unter dem Titel: *Jesus und Israel*, Wien/Zürich 1968.

⁴ Vgl. die 18 Thesen Isaacs aus »*Jésus et Israël*«; die Seelisberger Thesen von 1947 sowie die 1950 revidierte Schwalbacher Fassung. In: FR XVI/XVII, Nr. 61/64, 1965, S. 54 ff.; vgl. auch Jules Isaac: *Genesis des Antisemitismus vor und nach Christus*, FR XXII/1970, S. 127 ff.

sias?]. Es war, glaube ich, *Marcus Barth*, der in einem Kommentar über ein jüdisch-christliches Symposium feststellte: »Juden lieben Jesus mehr als Christen Christus lieben.« So liegt unserem christlichen Glauben in der Wurzel womöglich eine Spaltung zugrunde. Es ist zu einfach, zu sagen, daß der, welcher der Gegenstand unseres Glaubens ist, der Gott-Mensch ist. Der Gegenstand unseres Glaubens ist zu allererst einmal dieser männlich asketische Jude, unter dem Gesetz geboren, der die Wege Palästinas durchwanderte und das Gesetz bis zum Ende befolgte. Aber andererseits ist Er der Ewige Christ, der allesdurchdringende Logos, den unsere doketistischen und marcionitischen Neigungen nicht nur seines menschlichen Geschlechts und seiner menschlichen Züge berauben, sondern auch zum ausschließlichen Objekt des Glaubens machen. Die Antwort auf unsere Frage muß also deutlicher bestimmt sein. Unsere Liebe zum ganzen Christus steht in Frage. Und die Möglichkeit, daß wir ihn ohne jüdische Hilfe nie ganz verstehen können, ist mehr als bloße Spekulation: Sie stellt den christlichen Gläubigen vor ein ernstes Erkenntnisproblem.

Es wäre ein Irrtum und auch ungerecht, das psychologische Problem, das wir diskutieren, als bloßes Vorurteil anzusehen. Die Schwierigkeit ist viel subtiler: Sonst hätte sie nicht so lange so viele unserer besten Geister verwirrt. Der Anti-Judaismus, den Jules Isaac in unseren Abhandlungen enthüllt, ist seiner Herkunft nach nicht immer Antisemitismus, und wenn doch, sind diejenigen, die sich so vergiften ließen, sich im allgemeinen des Ursprungs nicht bewußt. In unserer Geschichte wurde die Antipathie gegen das Judentum rasch ein hoch-intelktualisierter und strukturalisierter Komplex theologischer Behauptungen, exegetischer Gewißheit und historischer Thesen, deren sehr logische Zusammenhänge genügen, ihnen einigen Glauben zu schenken.

Das darin enthaltene Vorurteil wurde durch die beeindruckende Fassade aus dem Auge verloren. Angesichts eines halsstarrigen und sich widersetzenden Glaubens, dem die Ur-Kirche selbst entstammte⁵, brachten ihre theologischen Bedürfnisse die Exegese in den Dienst der Theologie. So hörte die Exegese auf, die Theologie zu formen, und die Theologie begann, die Exegese zu formen. Es entstand, was man seither »theologischen Imperialismus« nennt. Man könnte viele Beispiele anführen, doch zwei mögen genügen. Jules Isaac weist nach, daß nirgendwo im Neuen Testament steht, Jesus habe sich dem ganzen jüdischen Volk als der Messias geoffenbart. Aber das theologische Thema, Juden seien blind, verstockt und verwerflich, erforderte eine solche Auslegung; und infolgedessen wurden Texte, die sich nicht auf das jüdische Volk bezogen, nun so verstanden, als ob sie sich darauf beziehen. Vergleichsweise findet sich die Lehrmeinung vom Gottesmord nicht im Neuen Testament, aber mit der wachsenden Zerstreuung der Juden, dem dauernden Verlust des Tempels und dem Mißmut über das Überleben der Juden wurde jede Androhung von Strafe und Leiden im Evangelium auf die Juden bezogen, um ihre vermeintliche Bestrafung zu rechtfertigen. Mit anderen Worten: Die Lehrmeinung wurde in die Heilige Schrift hineininterpretiert.

Die Exegese nahm denselben Weg wie die Theologie. Auch sie hat ihre eigenen Erfordernisse. In der Klemme zwischen doktrinären Bedürfnissen und historischen Rea-

litäten und schon im Dienst der Theologie, die erfolgreich auf dem Wege war, Königin der Wissenschaften zu werden, war sie sehr bedrängt, Geschichte in theologische Kategorien zu zwingen. Vermittels starrer Buchstaben-Auslegung, die sich auf ein Konzept mündlicher Überlieferung der Heiligen Schrift stützte, leiteten Exegeten historische Gegebenheiten aus Lehrmeinungen, sogar aus erbauenden biblischen Sätzen ab. Jede unklare, dunkle und nicht wenige, ganz und gar spröde Schriftstellen wurden auf das Konto der vorherrschenden anti-jüdischen Thesen gesetzt. Zum Beispiel beschrieben mehrere Kirchenväter Juden ihrer Zeit, ohne daß sie Kontakt mit ihnen hatten und nur aus der Vertrautheit mit biblischen Stellen, die sich vermeintlich auf sie bezogen. Echte Juden hatten verstockt, verblendet und sinnlich zu sein, weil man einige Stellen des geoffenbarten Werkes so verstehen zu müssen glaubte und weil jedes Wort Gottes wahr ist. Johannes Chrysostomos nannte Juden »Hunde« und bezog Mt 15, 26 auf Juden: »Das Brot, das Christen bestimmt ist, darf nicht vor die Juden geworfen werden, vor die »Hunde«⁶. Das moderne Problem der Wechselbeziehungen von Geschichte und Dogma war schon im Entstehen.

Erinnern wir uns an den verfälschten Lauf der Debatte über diesen Gegenstand im Zeitalter des Modernismus. Die Erinnerung möge uns zur Warnung dienen, daß das Problem noch immer vorhanden sein könnte, und zwar mehr, als wir wahrhaben wollen. Abbé *Loisy* entfachte um die Jahrhundertwende einen Aufruhr, indem er traditionellen Gewißheiten zum Trotz auf der Gültigkeit kritischer historischer Maßstäbe bestand, um den geschichtlichen Charakter der Evangelien zu bestimmen. *Maurice Blondel* antwortete ihm in seinem Buche »*Histoire et Dogme*«, in welchem er gewissen Grundsätzen der »Philosophie der Aktion« folgte und die Meinung vertrat, daß spätere Erfahrung Einsichten in und Verständnis für frühere Erlebnisse hervorbringen könne, die sogar den tatsächlich daran Teilhabenden verschlossen waren. Auf diese Weise konnte er das vierte Evangelium mit einem höheren Grad von Geschichtlichkeit ausstatten als die Synoptischen. Baron *von Hügel* nahm in seiner Studie »*Du Christ éternel et nos Christologies successives*« das Argument auf und nahm nachdrücklich das Recht kritischer historischer Wissenschaft auf ihre eigene Autonomie und auch ihr Recht in Anspruch, Einmischung anderer Disziplinen abzuwehren, wie erhaben diese auch sein mochten. Unnötig zu sagen, daß von Hügels Meinung heute allgemein angenommen ist. Und dennoch, was unseren Gegenstand unmittelbar angeht: Wie viele von Isaac zitierte erstrangige Gelehrte gibt es, die seit der Zeit der Modernisten die biblischen Berichte über Leben und Tod Jesu und den Ursprung der Kirche durch traditionelle anti-jüdische Entstellungen weiter belasten. Es ist eine kühne Behauptung, uns heute versichern zu wollen, daß der Konflikt zwischen Dogma und Geschichte ganz und gar ein Problem der Vergangenheit ist.

Erinnern wir uns auch — und wenn nur, um den historischen Kritizismus nicht überzubewerten —, daß auch er seine eigenen Dogmen und unerkannten Vorurteile hatte. Ist nicht der Revisionismus in der Geschichte der Auftrag — und die Notwendigkeit — des Tages? All das sollte uns noch wachsamer machen für die große Schwierigkeit, auch nur die einfachsten Tatsachen der mensch-

⁵ In Original: »mother-faith«.

⁶ Nach der deutschen Ausgabe der Jerusalemer Bibel: »Es ist nicht recht, das Brot der Kinder zu nehmen und es den Hündlein hinzuwerfen.«

lichen Geschichte zu ermitteln, wenn sie mit lieb gewordenen Bindungen und Werten kollidieren.

Jules Isaacs großes Verdienst ist es, das biblische Problem des Anti-Judaismus erfolgreich in Angriff genommen zu haben, in dem gefühlsmäßige Faktoren, wie auch theologische, exegetische und historische Voraussetzungen hoffnungslos miteinander verstrickt waren und in dem christliche Theologen, Exegeten und Historiker vom Range eines Journet, Lagrange und eines Guignebert versagten. Es ist nicht meine Absicht, zu sagen, daß Jules Isaac in allen seinen Text-Analysen unanfechtbar ist oder daß er alle einschlägigen Stellen des Neuen Testaments genügend erfaßt hat. Das war zur erfolgreichen Vollendung seiner Aufgabe auch nicht notwendig. Aber es wäre meiner Meinung nach ein Irrtum, *Jesus und Israel* lediglich als eine Angelegenheit exegetischer Gelehrsamkeit anzusehen. Es ist vor allem das Werk eines Historikers, dessen Ziel es war, viele biblische Texte aus der Hand exegetischer Wissenschaftler in die kritischer Historiker zu geben, die sich nicht mit dem Problem einer umfassenden Textauslegung befassen, sondern allein mit den genauen menschlichen Umständen des Geschehens, das in oder hinter solchen Auslegungen steht. Isaacs Erfolg mit *Jesus und Israel* muß als Maßstab christlichen und exegetischen Versagens angesehen werden. Und dies sollte christlichen Gelehrten eine Warnung sein, daß sie »in rebus Judaicis« mit größerer Vorsicht als üblich vorgehen müssen, mit offener Seele und perfektionierten wissenschaftlichen Instrumenten und, wie vielleicht vorgeschlagen wurde, von nun an nicht ohne die Hilfe jüdischer Gelehrsamkeit.

An diesem Punkt möchte ich die Aufmerksamkeit auf einiges aus dem Inhalt von *Jesus und Israel* richten, besonders auf seine Bedeutung für Gegenwart und Zukunft. Es ist größtenteils der Wirkung der ursprünglichen französischen Ausgabe von *Jesus und Israel* vor einem Vierteljahrhundert zu verdanken, daß sich sowohl die wissenschaftliche wie auch die populäre Szene hinsichtlich der jüdisch-christlichen Beziehungen beträchtlich gewandelt hat. Demzufolge gibt es Elemente in dem Buch, die mehr oder weniger überholt sind und nur noch als Dokumentation dienen, während andere erst noch völlig ausgeschöpft oder anerkannt werden müssen. Wie wir wissen, ist Isaacs Hauptargument, daß der Antisemitismus in unserer Zeit sich von einem früheren christlichen Antisemitismus ableitet, der seinerseits auf die Evangelien zurückgeht, die tendenziös oder falsch interpretiert wurden. Was sein Argument als Ganzes angeht, muß man einige seiner historischen Werke hinzuziehen, vor allem »Genèse de l'Antisémitisme«.⁷ In diesem Buch, einer Fortsetzung von *Jesus und Israel*, zeigt Isaac weiter, wie der Antisemitismus in den frühen christlichen Jahrhunderten sich so entwickelte, daß sich eine Auslegung der Evangelien in antijüdischer Richtung ergab. Ich bin mir bewußt, daß wir damit in den kontroversen Bereich der Frage nach dem Antisemitismus im Neuen Testament getreten sind, und es ist nicht meine Absicht, sie zu diskutieren, außer soweit es notwendig ist, um Isaacs Darlegungen zu verstehen.

In diesem Papier meine ich einen Unterschied zwischen Antisemitismus und Anti-Judaismus aufrechterhalten zu müssen, und zwar sowohl *per se*, als auch um Isaacs Argument zu verstehen. Viel hängt natürlich davon ab, wie man Antisemitismus definiert. Hält man sich

streng an die Definition mit gefühlsmäßigem Element der Feindschaft oder Verachtung wie auch mit einer stereotypen Charakterisierung des jüdischen Volkes, so wird offenkundig, daß eine andere Kategorie notwendig wird, die Raum für eine rein intellektuelle und differenzierte Opposition zum Judentum schafft. Das setzt voraus, daß ideologische Unstimmigkeit frei von Zorn und Haß sein und bleiben kann. Im Falle der jüdisch-christlichen Beziehungen ginge es um theologische oder apologetische Unstimmigkeit mit manchen Elementen oder Implikationen jüdischen Denkens. Dabei kommen einem trinitarische und christologische Formulierungen in den Sinn. Im Unterschied zum Antisemitismus wird solche theologische Opposition oder solcher Widerspruch häufig als Anti-Judaismus bezeichnet. Die Bezeichnung erscheint zugegebenermaßen hart, aber der Gebrauch billigte sie. Es ist bekannt, daß Marcel Simon gewisse Skrupel über den Antisemitismus hat. Ich zitiere ihn:

»Die Wahl [des Begriffes] ist vielleicht nicht sehr glücklich. Ich selbst halte den Begriff Anti-Judaismus für ein präziseres und passenderes Synonym für Antisemitismus, und ich möchte als antijüdische Apologetik bezeichnen, was Lovsky Anti-Judaismus nennt. Welche Bezeichnung man auch immer beibehält, so muß man eine wesentliche Unterscheidung machen: Ohne Zweifel kann antijüdische Apologetik gelegentlich in ihrer Form oder Argumentation, genau genommen, antisemitisch sein. Aber sie ist es weder im Prinzip, noch im Wesen.«

Bei anderer Gelegenheit schlug ich den weniger harten Begriff trans-judaistisch vor, um jene Teile des Christentums zu benennen, die wesentlichen Lehren des Judentums widersprechen; aber diese semantische Besänftigung scheint mir dem legitimen Unterschied der beiden Glaubensweisen durchaus nicht gerecht zu werden.

All dies will keinesfalls besagen, daß eine anti-judaistische Theologie oder Ideologie nicht zugleich antisemitisch sein kann. Es müssen die üblichen Normen angewandt werden, um ihren antisemitischen Charakter zu entdecken. Jede Theologie, die negative gefühlsmäßige Eigenschaften enthält, die sich, wenn auch indirekt, auf das jüdische Volk beziehen, hat die Trennungslinie zwischen Anti-Judaismus und Antisemitismus überschritten. Zwei Beispiele mögen dies klarstellen. Im zweiten Jahrhundert finden wir im *Dialog mit Triphon* des hl. Justinus von christlicher Seite der Debatte scharfen doktrinen Widerspruch, aber dieser wird in friedfertiger Weise geäußert, und am Ende verabschieden sich die Gegner mit einem warmen Lebewohl und versprechen, füreinander zu beten. Man kann dieses Werk als anti-judaistisch, nicht aber als antisemitisch ansehen. Im Gegensatz dazu wird in den von Johannes Chrysostomos in Antiochien im 4. Jahrhundert gehaltenen Predigten die Anklage auf Gottesmord gegen die Juden theologisch kunstvoll herausgearbeitet, im Ton äußerster Feindseligkeit und schmähender Herabsetzung des jüdischen Volkes. Sie sind sowohl anti-judaistisch wie antisemitisch.

Der Begriff eines nicht antisemitischen Anti-Judaismus ist nicht einfach, und man kann mehr als einen Typus darunter verstehen. Es ist wichtig, zwei davon zu unterscheiden, um Isaacs Thesen besser folgen zu können.

Einige Gelehrte glauben, daß der Konflikt zwischen Kirche und Synagoge unvermeidlich war, weil christliche Predigten notgedrungen gewisse Doktrinen und Orientierungen enthielten, die, würden sie ausführlich er-

⁷ S. o. S. 10, Anm. 4.

läutert, wesentlichem jüdischen Glaubensgut widersprüchlich. Es sollte jedoch eine klare Unterscheidung gemacht werden zwischen den antijüdischen Lehren, die das jüdische Volk als solches nicht zwangsläufig in ein schlechtes Licht setzen und jenen, die dies tun. Wenn ein christlicher Theologe sagt, Jesus ist der verheißene Messias, so widerspricht dies dem jüdischen Glauben und bedeutet daher Anti-Judaismus, so wie wir den Begriff verstanden haben. Wenn er andererseits behauptet, daß das jüdische Volk von Gott verworfen ist, kann er immer noch in den Grenzen des Anti-Judaismus bleiben, hat nun aber eine theologische Behauptung aufgestellt, die Keime des Antisemitismus enthält. Es wäre denkbar, daß eine solche Behauptung in einigen Fällen rein dialektischer Art sein kann und keine persönliche Herabsetzung von Juden einschließt. Die Wahrscheinlichkeit spricht dafür, daß negative Urteile und Empfindungen der vermeintlich verworfenen Gruppe gegenüber die Folge wären. Die Geschichte hat jedenfalls die Wahrscheinlichkeit bestätigt. Der Anti-Judaismus der ersten Zeit der Kirche hat sich rasch in Antisemitismus verwandelt, als man das jüdische Volk mehr und mehr in Zusammenhang mit der antijüdischen theologischen Darstellung brachte.

Jules Isaac hat uns genial gezeigt, wie das geschah. Überdies liegt die Stärke in seiner maßvollen Darstellung. Weise weigert er sich, in seine Begründungen jene antijüdischen Lehren mit einzuschließen, die die Juden als ein Volk *per se* nicht einbeziehen. Er bezieht sich z. B. nicht auf den Anti-Judaismus des hl. Paulus, der ein schwerer Antisemitismus ist, aber im ganzen Feindseligkeit gegen die Juden als ein Volk vermeidet. Er hätte es durchaus tun können. Der besondere Akzent, den Paulus dem Vorrang des Evangeliums gibt gegenüber dem mosaischen Gesetz, und die schuldhaftige Unterlassung von Juden, im allgemeinen Jesus anzunehmen, konnten auf die Dauer nur eine Verunglimpfung des Judentums bewirken. Aber Isaac zieht es vor, seinen Überblick auf die gegenseitigen Beziehungen von Jesus und seinem Volk zu beschränken. Gerade diese Konzentration macht seine Leistung zu einer wahren Großtat.

Ohne Frage bildet der Abbau der Anklage des Gottesmordes den Höhepunkt des Buches. Heute können wir die Einwirkung seiner Darlegung zu der Zeit, als sie geschrieben wurde, schwerlich ermessen. Obwohl sogar die Säkularisierung der Gesellschaft und die zunehmende Kritik viel von der Wirkung milderte, wie sie eine solche theologische Anschauung wie die vom Gottesmord haben konnte, gibt es keinen Zweifel daran, daß die meisten Christen – ob bewußt oder unbewußt – diese Wahrheit noch immer als erwiesen annahmen und demgemäß handelten. Bis jetzt gibt es – wie mir scheint – einige wenige Autoren, die Anspruch auf Gelehrsamkeit erheben und dennoch auf die eine oder andere Weise noch an der Vorstellung von der jüdischen Schuld am Gottesmord und von ihrer Strafe festhalten. Zweifellos lebt diese Vorstellung in vielen Christen im Zwielflicht verschleierter Formen weiter. So fällt es beispielsweise schwer, das Unbehagen, das manche angesichts der Rückkehr von Juden nach Israel und ihrer Besitznahme von Jerusalem empfinden, nicht als eine zum mindesten unbewußte Folge der Gottesmord-Tradition anzusehen. Man darf sich daran erinnern, daß viele Kirchenväter und viele Apologeten Jahrhunderte hindurch in ihre Version der Bestrafung für Gottesmord einen Bann auf die Rückkehr in das Land einbezogen. Sei dem wie immer, Jules Isaacs Rolle bei der Vernichtung der ungeheuerlichen Anklage ist einmalig in

unserer Geschichte. Sein Werk ist noch eine David- und Goliath-Geschichte, die unglücklicherweise großenteils ohne Würdigung blieb.

Es gibt noch andere Gedanken in ›Jesus und Israel‹, die für die Gegenwart und Zukunft noch gewichtiger sind als die der Anklage vom Gottesmord. Ich möchte drei davon auswählen. Wenn man – wie ich – mehrmals den durchschnittlichen christlichen Gläubigen mit der Aussage konfrontierte, daß das jüdische Volk nicht Jesus verwarf und Jesus nie das jüdische Volk verwarf und Er sich ihm nicht als seinen Messias offenbarte, dann stößt man – wie ich – mit größter Wahrscheinlichkeit auf Unglauben, sogar Verwirrung. Die meisten dieser Zuhörer würden vermutlich die Anklage auf Gottesmord zurückweisen, aber bei der oben geschilderten Art der Konfrontation wären sie keineswegs sicher, daß man nicht an die Grundlagen ihres christlichen Glaubens rührt. Die hauptsächliche theologische Quelle des heutigen Antisemitismus ist nicht mehr die Vorstellung vom Gottesmord, sondern die Ansicht, daß Juden ihren sich ihnen deutlich offenbarenden Messias zurückwiesen und daß die nicht-jüdische Welt Ihn bereitwillig anerkannte und als den ihren aufnahm. Das Modell dieser Ansicht hat eine logische Reihenfolge. Erst offenbarte sich Jesus deutlich dem Volk als Ganzem als Messias. Dieses seinerseits verwarf Ihn vorsätzlich, und infolgedessen verwarf Jesus es [das Volk]. Der Folgeschluß war, daß die Heiden die in Unordnung geratene Situation in Ordnung brachten und das taten, was Juden hätten tun sollen. Dieser Kern christlicher Anschauung – obwohl niemals ein notwendiger Teil des christlichen Glaubensbekenntnisses – war der Rahmen, in den man die wesentlichen christlichen Glaubenssätze einbaute. In der christlichen Geschichte sollte dann diese Anschauung mit der Anklage auf Gottesmord wetteifern. Sie hat die Anklage auf Gottesmord überlebt und bleibt bis zum heutigen Tage als ihre Nachfolgerin die hauptsächliche Quelle des christlichen Anti-Judaismus und Antisemitismus.

Isaacs Analysen der drei oben zitierten Sätze sind mehr als ausreichend. So bedürfen sie nur noch kleiner Ergänzungen. Doch sind einige weitere Erläuterungen wegen ihrer Bedeutsamkeit angebracht.

Natürlich könnte man Isaacs Argument so umstellen, daß die Frage von der Verwerfung Jesu durch die Juden zu der ihrer Verwerfung durch das Christentum wird. So kann man zeigen, daß Juden schließlich das Evangelium und die Kirche zurückweisen. Die meisten Juden verbanden sich nicht mit der Kirche, und das Judentum überlebte davon unberührt die ganze christliche Zeit hindurch. Entkräftet diese Umstellung Isaacs Darlegung? Nein, sie stellt uns vor ein Problem, das nicht, wie wir gemeinhin glauben, so eng mit dem der Beziehungen von Jesus und seinem Volk verbunden ist. Dies ist nicht der Ort für mystische Identifizierung von Christus und der Kirche. Man kann feststellen, daß das jüdische Volk nicht Jesus zurückwies, sondern die Kirche. Dies mag ein Problem für den Theologen sein; es ist ein anderes für den Historiker.

Die Tatsache, daß Juden nicht in die Kirche eintraten, kann – kurz gesagt – nur mit einer komplexen Reihe psychologischer, kultureller sowie religiöser Gründe erklärt werden, was weder in meiner Absicht noch in meiner Zuständigkeit liegt. Es genüge, darauf hinzuweisen, daß es keine Grundlage gibt, um darauf die These jüdischer Verblendung und Halsstarrigkeit aufzubauen, im Gegensatz zu christlicher oder heidnischer Klarheit und

gutem Willen. Sogar eine oberflächliche Prüfung der frühen Entwicklungen genügt, die groben Übereinfachungen aufzudecken, die die christliche Katechese späterer Zeit in ihrer Darstellung der Situation erdachte. Sogar wenn es wahr ist, daß Jesus sich nicht dem jüdischen Volk als Messias oder Sohn Gottes offenbarte, muß man natürlich zugeben, daß die Kirche sich ihm in den darauffolgenden Jahren ganz darstellte, aber unter was für anderen Umständen! Dieser andersartige Umstand wird in der christlichen Apologetik im allgemeinen nicht beachtet. Es wird nicht genügend erkannt, daß der erste Zustrom des christlichen Glaubens ebenso auf besonderen übernatürlichen Offenbarungen wie auf der Predigt Jesu beruhte. Wie wir wissen, gingen selbst die Jünger nach dem Tode Jesu zu ihrem Tagewerk zurück. Einer von ihnen drückte es auf dem Wege nach Emmaus deutlich aus: »Wir aber hofften, daß Er es sei, der Israel erlösen werde« (Luk 24, 21). Der auferstandene Herr erschien nur wenigen, oft ebenso sehr zu ihrer Überraschung wie zu ihrer Erhebung. Dem hl. Paulus war ohne Zweifel die christliche Botschaft ganz dargeboten worden, doch hat er, der ohne Frage ein Mann guten Willens war, sie nicht nur verworfen, sondern ihre Anhänger verfolgt. Nur eine Erleuchtung auf dem Wege nach Damaskus brachte ihn davon ab. Die erste Krise in der Kirche im Jahre 49 bewegte sich um die Frage, ob neue heidnische Konvertiten sich beschneiden lassen und den Speisegesetzen unterworfen mußten. Wieder bedurfte es der Visionen von Petrus und Cornelius, um zu zeigen, daß das Abweichen von jüdischer Gesetzespraxis erlaubt sei. Der Glaube kann – kurz gefaßt –, wie der hl. Paulus sagt, durchaus *ex auditu*, »vom Hören« kommen: der Glaube der frühesten Kirche kam auch vom Sehen, nämlich von einem durch besondere Offenbarungen verstärkten Sehen. Es ist also, um das Mindeste zu sagen, unrealistisch und ungerecht, wenn man behauptet, das jüdische Volk hätte das Messiasium und die Gottheit Christi erkennen müssen, wenn selbst die besonders begünstigten ersten Anhänger Christi solche Not hatten, dies zu sehen. Aus diesem seinem Versäumnis auf Verblendung und Halsstarrigkeit zu schließen, mag wohl als eine deutliche Form christlicher Verblendung angesehen werden.

Man muß auch die Zentralität, ja die Starrheit des jüdischen Monotheismus in Betracht ziehen. Jüdische Verblendung und Halsstarrigkeit sollte man eher als Treue zu dem Einen Gott und zu Seinem Bund mit Seinem Volk sehen. Konnte ein Volk, für das sogar der Name Gottes nicht unmittelbar ausgesprochen oder geschrieben werden konnte, für das der unaussprechliche Eine durch keinerlei Bild welcherart auch immer dargestellt werden konnte, konnte ein solches Volk die Vorstellung eines Gott-Menschen bereitwillig annehmen? Aus dieser Perspektive können wir leicht verstehen, wie viele der ersten Juden-Christen himmlischer Erleuchtungen bedurften, um das Evangelium anzunehmen, trotz mühseliger Vorbereitung darauf in dem, was man angemessenerweise Christi eigenes Seminar genannt hat. Konnte irgend etwas sonst als ein wunderbares Eingreifen die Kluft überbrücken, die die beiden Stadien von Gottes Offenbarung hinsichtlich der zentralen Frage nach der wesentlichen Natur Gottes trennte? Mit Recht konnte der hl. Paulus die jüdische Weigerung, in die Kirche einzutreten, wohl als ein Mysterium ansehen und andeuten, daß die dauernde Trennung vielleicht im Plan Gottes ist (vgl. Röm 9–11). Ich möchte nicht lange bei der Enttäuschung verweilen, welche Juden durch die Gleichgültigkeit der Kirche dem

Fleisch und Blut Israels gegenüber erfuhren. Die Preisgabe der Heiligen Stadt durch Christen zugunsten von Pella zu Beginn des Krieges mit Rom im Jahre 66 n. Chr. brachte nur ans Licht, was in wachsendem Maße erkennbar war: Das Schicksal des Königreichs Israel war nicht ein christliches Anliegen. Jedoch war die Wiederaufrichtung von Israel, seine Befreiung vom heidnischen Joch, ein wichtiges Element in der jüdischen messianischen Erwartung. Jesus erfüllte diese Erwartung nicht, andererseits widersprach er ihr nicht, wie wir aus seiner Behandlung der Frage von seiten der Jünger sehen können in bezug auf die Zeit der Wiederaufrichtung von Israel (Apg 1, 6 ff.).⁸ Als Jesus dem jüdischen Volk schließlich von der Kirche als Messias verkündigt wurde, beurteilten die Juden ihn weitgehend im Lichte der derzeitigen Situation von Israel und der Haltung, die seine Anhänger diesem gegenüber einnahmen. Hierin beruht ohne Zweifel der Hauptgrund ihrer endgültigen Ablehnung, in die Kirche einzutreten. Von den Juden zu erwarten, daß sie Israel verleugnen, war gleichbedeutend mit der Forderung, sich ihre Herzen herauszureißen und ihre Seele zu verlieren. Isaac hat jene empfindungslosen Christen mit Recht gescholten, die ihren marcionitischen Tendenzen nachgaben und die die jüdische messianische Hoffnung der Wiederaufrichtung von Israel als groben Nationalismus eines vorwiegend irdisch gesonnenen Volkes abgeschrieben hatten. Sie schienen kaum zu begreifen, daß dieser vermeintlich grobe Nationalismus der eigentliche Zionismus Gottes war, der die Wurzel der Verbundenheit des jüdischen Volkes mit seinem Lande ist, wie jeder Leser der hebräischen Schriften sehen kann.

Wir brauchen uns nicht mit den zahlreichen Faktoren zu beschäftigen, die den ursprünglichen Anti-Judaismus in Antisemitismus verwandelten oder mit der bitteren Rivalität, die sowohl Kirche wie Synagoge ausübten. Man kann sich hierbei zu leicht in Ungewißheiten und Spekulation verlieren. Der feste Grund unserer Frage beruht im gegenseitigen Verstehen von Jesus und Seinem Volk. Welche Überlieferung auch immer diesem Verstehen widerspricht, sie wird zu einer Pseudo-Tradition, die der Verwerfung oder der Reform bedarf. Die unglückliche Tendenz, die ursprünglichen Umstände durch spätere Theologien und Entwicklungen zu interpretieren, hat sich, wie wir schon bemerkten, früh im Christentum gezeigt. Und keine Gegebenheit unserer Geschichte hat in dieser Hinsicht mehr Schaden erlitten als die Beziehung zwischen Jesus und Seinem Volk. Wir stehen nun vor der Aufgabe, dieses Verfahren zu revidieren. Theologische und apologetische Entwicklungen müssen im Licht eines kritischen historischen Verstehens dieser gegenseitigen Beziehung neu interpretiert werden. Dazu hat Jules Isaac den ersten Schritt nach vorn beigetragen.

Es wurde schon darauf hingewiesen, daß Isaacs Werk wichtig für und im eigentlichen Sinne gleichbedeutend mit christlicher Erneuerung ist. An dieser Stelle verabschieden wir uns von Isaac und bauen daran weiter, wozu er beigetragen hat und erweisen ihm so die höchste Ehre. Es ist dies eine wichtige Frage: Wenn Jesus sein Volk nicht verwarf, und sein Volk Ihn nicht verwarf, welche Folgen kann man daraus ziehen? Sie könnten weitgehend sein. Es ist nicht meine Absicht, jetzt jüdische oder christliche grundlegende Lehren zu diskutieren und ein unmögliches

⁸ Apg 1, 6 f.: »Herr, wirst du in dieser Zeit das Reich für Israel wieder aufrichten?« Er antwortete ihnen: »Nicht euch kommt es zu, Zeit und Stunde zu wissen, die der Vater in der ihm eigenen Vollmacht festgesetzt hat.«

Ziel der Einheit zu verfolgen. Wir versuchen auch nicht, irgendein Modell vom Juden-Christentum herzustellen, welches sowohl vom Christentum wie vom Judentum wie auch von der Geschichte verworfen würde.

Es ist vielmehr eine Frage des Geistes oder der Orientierung. Vieles von dem, was auf der Vermutung von Feindschaft zwischen Jesus und Seinem Volk aufgebaut wurde, muß auf der Grundlage von Wertschätzung neuerbaut werden. Die christlichen Kirchen können das nicht für immer mit Verachtung oder Gleichgültigkeit behandeln, was ihr Meister war und liebte. Es geht um mehr als die Niederschlagung des Antisemitismus. Ebenso wichtig ist es, das Judentum in einem neuen Licht zu betrachten.

In den Kirchen ist schon eine tiefgehende Neueinschätzung des Judentums im Gange. Während die Nebel des Anti-Judaismus sich auflösen, bricht der ursprüngliche jüdische Charakter unserer christlichen Anfänge in wachsender Klarheit durch. Wie sehr wir eine heidnische Kirche wurden, wird beunruhigend klar. Es ist heute ein Gemeinplatz, daß das Christentum überhellenisiert und überlatinisiert wurde. Wir haben sogar schon begonnen, die andere Seite dieser Entwicklungen in Begriffen des Judentums zu lesen, was sagen will: Wir erkennen, daß unser christlicher Glaube entjudaisiert, sogar anti-judaisiert worden ist. Einige kühnere Interpreten fordern überdies, in den gegenwärtigen Bemühungen um Erneuerung im Christentum einen Vorgang der Re-Judaisierung zu erkennen, eine Bemühung der Rückkehr zu unseren Ursprüngen, zu unseren jüdischen Wurzeln. Ihre Bemühung ist meiner Meinung nach richtig und fruchtbar. Was bedeutet das genau?

Das Ziel der Erneuerung oder der »Re-Judaisierung« ist nicht, wie schon angedeutet, dogmatisches In-Einklang-Bringen oder eine Vermischung. Davon abgesehen kann man sich denken, daß das Christentum, selbst in einigen seiner Dogmen, gewisse Akzente annimmt, die in bestimmtem Sinn den jüdischen Standpunkten nahekommen. Eine Vermehrung von Mittlerschaften im Kult, die beispielsweise das II. Vatikanische Konzil mißbilligt hat, ist in gewissem Sinne eine Annäherung an den strengen Monotheismus des Judentums. Diese Annäherung braucht jedoch keineswegs die christliche Lehre von der einzigartigen Mittlerschaft Jesu Christi herabzusetzen.

Es gibt andere Elemente, die das ethische, geistige, kulturelle und liturgische Leben des Christen betreffen. Sie würden durch eine Konfrontation mit gewissen entsprechenden Elementen im Judentum gewinnen. Mit anderen Worten: Es gibt im Judentum Elemente oder Tendenzen, die auch das Christentum ursprünglich besaß, die aber seither ausgemerzt wurden oder verloren gingen und von denen ein erneuter Zustrom das Christentum bereichern würde, nicht so sehr dadurch, daß es enger an das Judentum herangeführt wird, als dadurch, daß es veranlaßt wird, seinem eigenen ihm innewohnenden Vorbild ähnlicher zu werden. Es fehlt uns jetzt an Zeit, um Möglichkeiten aufzuzählen, die in dieser Richtung liegen. Doch mögen einige sehr allgemeine Vorschläge, die Ausblicke zu weiteren Überlegungen eröffnen, erlaubt sein.

1. Wahrscheinlich unter hellenistischem Einfluß entwickelte christliches Denken eine scharf dualistische oder zwiefältige Auffassung vom Leben und vom Universum. Die Linie, die das physische vom geistigen Leben, den Körper von der Seele, das Heilige vom Profanen, das Säkulare vom Religiösen trennt, war lange Zeit eine scharfe Linie. Viele meinen: zu scharf. Die Resultate waren nicht immer zum Guten, da in einer übermäßigen

Abgrenzung dieser sich wechselseitig bedingenden Lebenserscheinungen der Grund für übermäßigen Konflikt und Spannung liegt. Und so wird die tiefe Harmonie gestört, die man zwischen diesen Gegensätzen wahrnehmen kann und sollte, und daraus ergibt sich eine Zersplitterung des Lebens. Das Leben, bestenfalls ein Kampf, wird noch mehr als nötig zum Kampf.

Das Judentum hat der zwiefältigen Tendenz besser widerstanden. Es betont die Einheit der Schöpfung und wendet das einigende Prinzip auf alle Teile des Lebens an. Mehr als im Christentum sind im Judentum das Heilige und Profane, Körper und Seele, kontinuierlich: Körper und Seele sind im Grunde eine Einheit. Das Geistige und Physische sind genau komplementär. All diese Bereiche spiegeln die Einheit Gottes und seine Absicht wider. Es gibt Formen des Christentums, denen die Annäherung an das Judentum in seiner einigenden Neigung eine heilsame Erfahrung sein könnte.

2. Der Dualismus, den wir in der christlichen Philosophie finden, erstreckt sich auf die christliche Ethik. Viele haben auf den manichäischen Einfluß hingewiesen, der immer auf die christliche Moral eingewirkt hat. Stimmt es, daß Augustinus sich niemals von seinem ursprünglichen Manichäismus befreit hat und diesen Virus an das christliche Zeitalter weitergab? Auf jeden Fall gibt es seit seiner Zeit kaum eine Zeit oder Gegenden, die nicht von irgendeiner Art von Pessimismus angesteckt worden sind oder, um das Wort *Maritains* zu gebrauchen, vom Angelismus – die Katharer und Jansenisten in katholischen, die Puritaner und Verkünder der menschlichen Verderbtheit in den protestantischen Ländern.

Und auch hier wieder hat das Judentum diesen Dualismus erfolgreich vermieden. Stets der ersten Seite der Thora eingedenk hält es seine Überzeugung von der Güte Gottes aufrecht – man könnte es die moralische Einheit der Schöpfung nennen – und schafft so ein Korrektiv für einen gewissen christlichen Pessimismus.

Ein gutes Beispiel dafür ist der Gegensatz in der Auffassung der Segnung im Christentum zu der im Judentum. Im Christentum ist es häufig mehr ein Exorzismus von Personen und Sachen als eine Heilung derselben. Im Judentum ist Segnung eher ein Preisen Gottes oder ein Dank an Gott für die Person oder Sache, die gesegnet werden.

3. Aus dem letzten Punkt ergibt sich das Folgende. Ein Übermaß an theologischem Pessimismus verursacht eine Übertreibung der Askese oder, besser gesagt, eine falsche Art von Askese. Das wiederum hindert oder steht jenem christlichen Humanismus entgegen, der den heutigen Menschen am meisten anspricht. Ein gewisses Maß an Askese ist zum rechten Leben nötig, ein Übermaß kann dazu führen, dieses zu zerstören, und obendrein noch dazu, daß Menschen sich von der Religion abwenden. Christen würden gut daran tun, sich zu fragen, ob das Judentum nicht einen besseren Ausgleich getroffen hat zwischen Selbstverwirklichung und Selbstbeschränkung, zwischen Askese und Humanismus in den Lebensgewohnheiten, als einige der von uns betrachteten Arten des Christentums. Für manch einen, der sich seines Antisemitismus noch nicht entschlagen konnte, mag es schwer sein, sich dieser Ansicht gegenüberzusehen, wegen der jahrhundertealten festgefahrenen Typisierung des Juden, die seinen Humanismus als grobe Sittenlosigkeit und groben Materialismus ansieht anstatt als Lebensform, als Verherrlichung des Lebens, die ihre Inspiration in den Seiten der heiligen Schriften findet.

Die begünstigte moderne Idee, daß Heiligkeit Ganzheit ist, ist – wie ich sagen möchte – eher jüdisch als christlich. Es ist eine Sicht, die der Weigerung des Judentums entspringt, eine scharfe Linie zwischen dem Heiligen und Profanen, dem Religiösen und Säkularen zu ziehen. So verschafft sie dem Judentum einen Zugang zur zeitgenössischen Gedankenwelt, den das Christentum nicht hat. Sie schafft die Basis für eine humanistische Spiritualität, von der das Christentum gewinnen könnte, sowohl im Hinblick auf seine inneren Werte wie auch auf sein Verhältnis zur Welt.

4. Wir brauchen nicht lange bei dem wohlbekannten Eifer des Judentums für sozialen Fortschritt zu verweilen, der den der Christen wenigstens bis jetzt übertroffen hat. Es ist üblich, den Ansporn dafür auf die hebräischen Propheten und auch auf die eigene bittere Erfahrung des Judentums von der jahrtausendlangen Ungerechtigkeit zurückzuführen, die im Grunde eschatologisch ist. Für das Judentum konzentriert sich das Kommen des Reiches Gottes und die Erlösung auf diese Erde, während das Christentum es mehr in das Jenseits versetzt. Im Christentum hat dies zu einem sozialen Konservatismus und zur Passivität und zu dem Verlust reformerischer Impulse geführt, von revolutionären ganz zu schweigen. Die diesseitige Bezogenheit des Judentums wurde von vielen Christen eher als Abfall vom Prinzip verstanden denn als das, was es ist, ein konsequentes Verfolgen von Gottes Willen⁹. Es ist vielleicht möglich, das Judentum in theologischer Sicht als pelagianisch aufzufassen; aber nicht ganz ohne den Quietismus zu erkennen, der so viel christliches Denken und Handeln beeinträchtigt hat. Der Christ braucht nicht ganz mit dem Judentum übereinzustimmen, daß der Glaube Werk ist, sehr wohl aber, daß der Glaube ohne Werke tot ist (vgl. Jak 2, 18)¹⁰.

Ich möchte mit einer vorrangigen Betrachtung schließen. Bis jetzt habe ich vornehmlich von christlichen Unzulänglichkeiten und jüdischen Tugenden gesprochen. Die Unausgeglichenheit war beabsichtigt. Es steht dem Christen nicht zu, im Dialog – so wie ich ihn verstehe – Juden zu sagen, was sie vom Christentum lernen können oder sollten. Dies sollten Juden tun, wann und wenn sie dies für angebracht halten. Ich kann einen auf Gegenseitigkeit beruhenden Dialog nicht annehmen. Es ist, glaube ich, etwas zu früh, Juden, die durch christliche Hände so gelitten haben und die, was unseren dauernden Beschluß, dies wiedergutzumachen, anbetrifft, noch ungewiß sind, zu bitten, eine Lobrede auf das Christentum zu beginnen

⁹ Vgl. dazu: Gabriele Dietrich: Das jüdische Denken ist ungeeignet zum Ausweichen in die Jenseitigkeit. Es ist historisch diesseitig, konkret. Die »*malchut baschamajim*« – ein Begriff, der christlicherseits pietistisch verdünnt mit dem Ausdruck »Himmelreich« wiedergegeben wird – war kein überirdisches Reich in den Wolken, sondern meint das Königtum Gottes auf Erden und damit das Ende aller bisherigen Herrschaft. (Zitiert in »Der Zeuge«, XXII, Nr. 46. S. 17.)

¹⁰ ... »Du hast Glauben, und ich habe Werke? Zeige mir deinen Glauben ohne die Werke, dann will ich dir aus meinen Werken meinen Glauben zeigen.« (vgl. o. S. 19 [zu Ia]).

oder es als ein Vorbild für das Judentum anzusehen. Aber der Tag wird wahrscheinlich kommen, an dem Christen sich der Tage der Bitterkeit erinnern, diese werden dann von Juden vergessen werden, und dann werden Jude und Christ sich einander zuwenden in gegenseitigem Austausch von Einsichten und Belehrung. Zum Schluß möchte ich noch ein Zukunftsbild vorschlagen, in dem Judentum und Christentum in sozialer und kultureller Hinsicht einander brauchen.

Religion, umfassend verstanden, hat sozusagen zwei Flügel, ohne den einen und den anderen kann sie sich nicht zu den Höhen erheben, die ihr bestimmt sind. *Whitehead* zufolge ist Religion das, was eine Person mit ihrem Inneren tut. Es ist eine Dimension, in der das Christentum sich hervorgetan und der Menschheit ihren inneren Zustand vor Gott geöffnet hat, ihre mystische Vereinigung mit dem Schöpfer, jenen Garten der Seele, der einer Person letzter ureigenster Bereich ist. Der andere Flügel ist der Bereich des aktiven Dienstes der Menschheit, der Bereich sozialer und reformierender Prinzipien. Er ist das Hauptanliegen und die Stärke des Judentums. Aber mein Argument dazu ist: daß keine Religion ohne beide Flügel vollständig ist. Gerade in diesem Zusammenhang ergänzen Judentum und Christentum einander und haben nur gemeinsam eine religiöse Stärke, über die keine von ihnen allein verfügen könnte.

Meiner Betrachtung zufolge ist der Verfall der Religion im Westen eine Folge der scharfen Spaltung zwischen Judentum und Christentum, seinen zwei Hauptreligionen. (Hinsichtlich der Entwicklung des Westens betrachte ich den Islam mehr als einen mittelöstlichen denn als einen ausgesprochen westlichen Glauben.) Die zwei großen Religionen des Westens, Judentum und Christentum, obwohl derselben Offenbarung entstammend und gleicher Abkunft, haben in zwei gespaltenen Sprachen gesprochen und, obwohl man sie eine Weile hörte, haben sie so ihren Einfluß im modernen und post-modernen Zeitalter verloren. Wenn dem so ist, ist es dann nicht möglich, sich vorzustellen, daß das Aufsteigen der Religion im Westen zu ihrem rechtmäßigen Rang als Quelle der Kultur sich dann vollziehen wird, wenn Christentum und Judentum miteinander in Einmütigkeit und Harmonie sprechen können und Schulter an Schulter einer Welt gegenüberstehen, die an geistiger Leere und Verwirrung scheitert? Es ist eine Hypothese, die wir sogar auf die Gefahr hin, phantastisch zu sein, aufrechterhalten sollten. Wenn sie richtig wäre, ist der Preis für unseren Dialog in der Tat ein hoher. Nicht nur unser eigenes Überleben als Christen und Juden, sondern das unserer Zivilisation mag davon abhängen.

Unser Abschluß scheint fern von »*Jesus und Israel*« zu sein. Aber ist er es? Wenn meine Hypothese wahr ist, muß der erste, wichtigste Schritt das Niederschlagen des Anti-Judaismus in den Kirchen sein. In diesem Zusammenhang kann Isaacs Beitrag schwerlich überschätzt werden.

Franz Rosenzweig an Martin Buber, 19. 3. 1924¹

... Drei oder vier Jahrhunderte war Totenstille zwischen Christen und Juden. Im 17. und 18. Jh. gab es wenigstens noch eine christliche Wissenschaft vom Judentum. Im Emanzipationsjahrhundert hat auch diese aufgehört. Der Christ ignoriert den Juden, um ihn tolerieren zu können, der Jude den Christen, um sich tolerieren lassen zu können ... Heute treten wir in oder sind vielmehr schon in einer neuen Ära der Verfolgungen. Dagegen ist nichts zu machen, weder von uns noch von den wohlgesinnten Christen. Was aber zu machen ist, ist, daß diese Ära der Verfolgungen auch eine der Religionsgespräche wird, wie die mittelalterliche, und daß die Stummheit der letzten Jahrhunderte aufhört ...

¹ In: Selbstzeugnisse des Deutschen Judentums 1870–1945. Mit einem Geleitwort von Helmut Gollwitzer. Hrsg. Achim v. Borris. Frankfurt 1963. Fischer Bücherei 439.

4 Israel: Volk, Land und Staat

»Israel und Palästina. Zur Geschichte einer Idee«, das *Martin Buber* im Frühjahr 1950 deutschsprachig vorlegte¹, schildert die geistesgeschichtlichen Grundlagen und den Werdegang dieser religiösen Idee. Im Vorwort schreibt M. Buber: »Die hebräische Ausgabe erschien 1944. Im Mai 1948 ist der Staat Israel proklamiert worden. Es hat sich aber nicht als nötig erwiesen, am Text, der ja nicht in die Geschichte einer politischen Unternehmung, sondern in die einer religiösen Idee, richtiger, eines Glaubensgeistes, Einblicke gewähren soll, etwas zu ändern. Aber es eignet einer solchen Geisteswirklichkeit, daß, solange sie lebt, die Geschichte ihr, nicht sie der Geschichte verantwortlich bleibt« (S. 7).

»Es ist unmöglich, ein geschichtliches Israel zu konstruieren, das zu irgendeiner Zeit ohne den Glauben an seinen Gott besteht und ihn erst danach annimmt: Eben durch die Botschaft der gemeinsamen Führung schließen sich die wandernden Scharen zum Volk zusammen [S. 9]. Zu keiner Zeit ist dieses Land einfach Volksbesitz gewesen; immer war es zugleich Forderung, aus ihm zu machen, was Gott aus ihm gemacht haben wollte.

So steht von Uranbeginn die einzigartige Verbindung zwischen die-

¹ In Zürich, Artemis Verlag; München 1968, Deutscher Taschenbuchverlag, Nr. 494 (vgl. FR III/IV, Nr. 12/15, S. 54).

sem Volk und diesem Land im Zeichen dessen, was sein soll, was werden, was verwirklicht werden soll. Zu dieser Verwirklichung kann das Volk nicht ohne das Land und das Land nicht ohne das Volk gelangen: Nur die getreue Verbindung beider führt zu ihr.«^{2/3}

Von dieser untrennbaren Verbindung Volk–Land–Religion–Staat handeln die folgenden Beiträge. *Die Niederländische Reformierte Kirche* (»Nederlandse Hervormde Kerk«) hat diese für Christen so schwer verständlichen Probleme mutig aufgegriffen. Es bleibt zu hoffen, daß dieser Vorstoß von anderen Kirchen verstanden wird⁴.

Von jüdischer Seite aus beleuchten Professor Dr. *Uriel Tal*, Universität Tel Aviv, und Professor Dr. *R. J. Zwi Werblowsky*, Hebräische Universität Jerusalem, dasselbe Thema.

² a. a. O. S. 10 f.

³ a. a. O. S. 155. Vgl. dazu FR XXII/1970, S. 44.

⁴ Vgl. dazu wegweisend auch: »Der Bund und das Land.« In: »Überlegungen und Vorschläge zur Anwendung der Konzilerklärung über das Verhältnis der Kirche zu den Juden (Auszüge aus einem Entwurf).« Vom Vatikanischen Sekretariat zur Förderung der Einheit der Christen. In: FR XXI/1969, S. 140;

dsgl.: Aus dem außerordentlichen Generalkapitel der Kongregation der *Pères de Sion*, August 1970 (In: FR XXII/1970, S. 20).

Ia Zur von der Niederländischen Reformierten Kirche verfaßten Handreichung für eine theologische Besinnung

Von Dr. Ellen Flesseman-van Leer*

Der von der *Niederländischen Reformierten Kirche* verfaßten *Handreichung für eine theologische Besinnung* über den Staat Israel stellen wir den folgenden dafür instruktiven Beitrag voran. Wir entnehmen ihn leicht gekürzt aus »*Der Zeuge*« (XXII/Nr. 46, November 1971, S. 16 ff.), dem Organ der »Internationalen Jüdisch-Christlichen Allianz«, mit freundlicher Genehmigung seines Herausgebers, Pfarrer *H. D. Leuner*, London.

(Aus dem Holländischen übersetzt von *Greta Barth*.)

Vorgeschichte

Seit dem letzten Krieg wurde in der »Nederlandse Hervormde Kerk« über das Verhältnis von Israel und Kirche ziemlich oft gesprochen und geschrieben. Schon vor zehn Jahren erschien z. B. im Auftrag der Synode ein Studienrapport. Das Interesse in der Kirche galt an erster Stelle nicht dem Kampf gegen den Antisemitismus, im Christentum oder anderswo, noch dem Gedanken der Einheit von Juden und Heiden in Christus noch dem geschichtlichen Band zwischen Kirche und Israel.

Im Mittelpunkt stand die theologische Durchdenkung über die Stellung des jüdischen Volkes nach Christus. Ausgangspunkt und richtunggebend war dabei meist der Römerbrief des Paulus . . . Der Glaube an die Fortdauer der Erwählung Israels, auch nach Christus, war in der Hervormden Kirche [wie auch in der Katholischen Kirche] mehr oder weniger Allgemeingut. Dabei blieb das Verhältnis zwischen diesem »Israel« und dem Staat Israel im unklaren. Die Frage, ob und in welcher Beziehung dieser Staat im Lichte der Erwählung des jüdischen Volkes zu betrachten ist, wurde im allgemeinen umgangen. Hierüber einen Rapport zu verfassen war der Auftrag,

* Der Beitrag erschien zuerst in: »christus en israel. Tijdschrift van de Katholieke Raad voor Israël der St. Willibrordvereniging. Drieberg (Holland). – S. auch dazu u. S. 19, Anm. 1. Alle Anm. d. Red. d. FR.

den die hervormde Kirchenleitung einer kleinen Kommission 1969 gegeben hatte. Die direkte Anregung war Uppsala, die Weltkonferenz des Weltkirchenrates im Jahre 1968. Dort wurde eine Resolution über den Konflikt im Mittleren Osten auf derart einseitige Weise angenommen¹, daß die niederländischen Delegierten gemeinsam nach der Konferenz ein Protestschreiben nach Genf sandten. Die Kirchenleitung (Hervormde Kerk) war der Ansicht, daß ein tieferes Durchdenken der Frage, ob der Staat Israel eine theologische Relevanz verdient, nicht nur für die eigene Kirche, sondern auch für die andern Kirchen von Bedeutung wäre.

Was der Rapport nicht ist

Manches Mißverständnis kann vermieden werden, wenn man sich von Anfang an vor Augen hält, was dieser Rapport vermitteln will, und was nicht. Er will *nicht* die ganze Problematik von Kirche und Israel noch auch die Frage von Israels Erwählung in allen ihren Aspekten behandeln. *Er will allein das begrenzte Thema des Standortes von Land und Staat überdenken* [Hervorhebung d. Red. d. FR]. Dabei wird auch das eine oder andere über das *Volk und seine Erwählung* gesagt; dies ist, nach dem Rapport, der einzige Zugang für einen biblisch-theologischen Blick auf Land und Staat.

Der Rapport will *nicht* das letzte Wort, auch nicht das theologisch letzte Wort über das behandelte Thema sein. Absichtlich gab die Synode ihm den Untertitel »*Handreichung für eine theologische Besinnung*«. Das im Rapport Gebotene will vielmehr ein erstes Wort sein, eine

¹ Vgl. dazu FR XXI/1969, S. 66 f. [Anm. d. Red. d. FR]

momentane Bestandsaufnahme. Es ist sehr wohl möglich, daß darüber in einigen Jahren anders gesprochen werden muß.

Der Rapport will *nicht* eine politische Lösung der Probleme des Mittleren Ostens geben. Es ist deshalb falsch, nur das letzte Kapitel desselben über den Staat Israel zu lesen. Losgelöst vom Vorhergehenden wird dies notwendigerweise mißverstanden und in einen verkehrten, d. h. politischen Rahmen gestellt. . . Dabei müssen, außer den theologischen Gesichtspunkten, Faktoren ganz anderer Art eine Rolle spielen.

Der Rapport will ebenfalls *nicht* als Gesprächsstoff für Christen und Juden dienen, sondern als Ausgangspunkt für eine Besinnung unter Christen. Hier wird von Christus her über das jüdische Volk gesprochen; die Art, wie dieses Volk sich selbst versteht, spielt hierbei keine, oder nur eine indirekte Rolle. Schärfer formuliert könnte man sagen: ein Jude kann als Jude diesen reformierten Rapport nicht unterschreiben. Wäre er in der Hauptsache damit einig, dann müßte er Christ werden. Zum Schluß: Der Rapport äußert sich weder zum Standort des Islam gegenüber der Kirche und Israel, noch über das relative Recht oder Unrecht der *Palästinaflüchtlinge*. Hier sind zwei Problemkreise, die zweifellos in die Hand genommen werden müssen. Ob der Rapport auch das, was darüber zu sagen ist, berührt – und wenn ja, in welchem Bezug – kann nicht a priori festgestellt werden. Es ist auch möglich, daß von dort aus das hier Gesagte beeinflusst, eventuell sogar korrigiert wird. Doch das betrifft dann eine nachfolgende Runde dieser Besinnung.

Der Inhalt

Wie gesagt, will dieser Rapport eine *Handreichung* sein für eine theologische Besinnung über den Staat Israel. Dennoch kommt der *Staat* erst am Schluß des Rapportes zur Sprache, nachdem in den vorhergehenden Kapiteln das jüdische Volk im Alten Testament, das jüdische Volk in seiner Konfrontation mit Jesus und das jüdische Volk in unserer Zeit behandelt werden.

Zum Äußersten reduziert ist der Gedankengang, daß das jüdische Volk essentiell das *durch Gott auserwählte* (ausgesonderte) Volk ist. Es kann diese Erwählung, die Geschenk und Aufgabe, Wesen und Bestimmung in einem ist, wohl unterschlagen, aber nicht ungeschehen machen, weil Erwählung nicht auf menschlicher Vortrefflichkeit, sondern allein auf Gott beruht. Das »Gelobte Land« ist ein unveräußerliches Element dieser Erwählung, etwas, was im Alten Testament immer wieder mit Nachdruck in den Vordergrund gerückt wird, und das, wie der Rapport bezeugt, durch die neutestamentlichen Zeugnisse stillschweigend vorausgesetzt wird. Dieser Linie folgend lautet dann die Folgerung, daß auch jetzt noch das auserwählte Volk und das »Gelobte Land« von Gottes wegen zusammengehören und daß die Rückkehr vieler Juden in das Land in unserer Zeit ein sichtbares Zeichen dafür ist. Darum stellt sich der Rapport auch hinter diese Rückkehr. Und weil in der heutigen politischen Konstellation ein eigener jüdischer Staat die *einzigste Form* ist, welche garantiert, daß das Volk in seiner Eigenheit im Lande wohnen kann, stellt sich der Rapport auch hinter das *Existenzrecht* des jüdischen Staates (s. u. S. 25).

Engpässe

Schon bevor der Rapport erschienen ist, wurde von verschiedenen Seiten wichtige und weniger wichtige Kritik an dieser synodalen »Handreichung« geäußert. Zum Teil

beruht diese Kritik auf einer Überforderung des Rapportes, wobei nicht in Betracht gezogen wurde, daß es darin um einen *ersten* biblisch-theologischen Schritt ging. Teilweise betraf diese Kritik jedoch Aspekte, die im Rapport von fundamentaler Bedeutung sind. Ich möchte hier drei Punkte der Kritik nennen, nicht um sie zu widerlegen, sondern weil sie wichtige theologische Fragen zur Diskussion stellen.

1. Eine der kritischen Fragen, die erwähnt werden, ist, ob in unserer Zeit noch so konkret gesprochen werden darf über Gottes Handeln in der Geschichte, über seinen Willen, seine Liebe usw. Werden auf diese Weise nicht menschliche Gottesvorstellungen verwechselt mit dem wirklichen Gott, der alles menschliche Denken und Begreifen übersteigt? Es ist tatsächlich so, daß der Rapport mit einer gewissen Selbstverständlichkeit über Gott spricht. Dahinter liegen zwei Grundgedanken: a) daß die biblischen Zeugnisse des Alten und Neuen Testaments zumeist auf diese »kindlich-naive« Weise über Gott sprechen, und daß die Kirche durch Vermittlung von und in diesen menschlichen Zeugnissen immer wieder Gott selbst erkannt hat, und b) daß es nicht weniger adäquat ist, über Gott in einfachen »anthropologischen« Ausdrücken, eher als in philosophischen Worten, zu sprechen. Es ist klar, daß es in dieser Kritik am Rapport um die Gottesfrage und die Problematik unseres menschlichen Sprechens über Gott geht.

2. Eine andere kritische Frage ist, ob die *zentrale Stellung Christi* nicht unterschätzt oder sogar verkannt wird, wenn man in seinem Kommen, Leiden und Auferstehen nicht eine absolute Zäsur in der Geschichte des jüdischen Volkes sieht. Gilt nicht auch bezüglich Israels, daß *nemand zum Vater kommt* als durch Jesus Christus? Diese Frage erachte ich deshalb für so wichtig, weil hier der Finger auf einen Gedanken gelegt wird, der im Rapport eine wichtige Rolle spielt und der in keiner früheren kirchlichen Aussprache oder Erklärung meines Wissens vorkam. Der Rapport will *nicht* den zentralen Platz von Christus in Abrede stellen, weder für Juden noch für Nichtjuden, er ist jedoch der Ansicht, daß die *Funktion Christi* nicht für beide Gruppen gleich ist. Die *Nichtjuden* bekommen erst durch Ihn Zugang zu Gott; für sie bedeutet Jesus Christus daher eine *neue* Phase in ihrer Geschichte. Die *Juden* dagegen werden durch Ihn zu Gott *zurückgerufen*: für sie bedeutet Jesus Christus deshalb nicht einen Bruch, sondern — um einen Ausdruck des Rapportes zu gebrauchen — eine Radikalisierung ihrer vorausgegangenen Geschichte mit Gott. Auch über die Frage der zentralen Bedeutung von Christus und die damit zusammenhängende Frage der Kontinuität und Diskontinuität muß noch weiter nachgedacht werden.

3. Ein dritter Punkt der Kritik – und das kam in allen möglichen Tonarten zum Vorschein – richtete sich auf den Begriff »*Auserwählung*«. Ist Auserwählung nicht viel eher ein *dynamischer* als ein statischer Begriff, so daß man von einem immer wieder erwählenden Handeln Gottes sprechen kann, aber nicht von einem Volk, das erwählt ist? Macht man sonst nicht aus der Auserwählung eine Auserwähltheit? Und wird Erwählung dann nicht eine Art Privileg von Gottes Willkür anstelle einer Bestimmung für andere? . . . Bedeutet das nicht eigentlich ein Gutheißen von allem, was dieses Volk tut? Es zeigt sich, daß der Rapport dieses letztere nicht tut. Wohl aber ist klar, daß er das ethische Moment als Norm der Auserwählung und des Bestandrechtes des jüdischen Staates — basierend

auf dieser Auserwählung — ablehnt. Zur Zeit der Reformation war die Frage, inwieweit das menschliche Heil von Gottes Gnade allein, abgesehen von allen sogenannten menschlichen »Werken« (kurz angedeutet mit den Worten »sola fide«) abhing, einer der wichtigsten Streitpunkte zwischen der katholischen Kirche und den reformatorischen Kirchen. Auf unerwartete Weise scheint diese Frage jetzt wieder in unserer theologischen Beurteilung

des Staates Israel eine Rolle zu spielen, nur daß sie ... nicht mehr länger zwischen den Kirchen besteht, sondern quer durch die Kirchen zu verlaufen scheint.

Jedenfalls ist es so, daß die geäußerte Kritik zum soundsovielten Mal deutlich gemacht hat, daß der ganze christliche Glaube betroffen wird, wenn es um die »Israel-Frage« geht.

I b Israel: Volk, Land und Staat. Handreichung für eine theologische Besinnung der Niederländischen Reformierten Kirche*

Von ihrer Generalsynode angenommen am 16. Juni 1970

Diese von der Niederländischen Reformierten Kirche (*»Nederlandse Hervormde Kerk«*) angenommene Handreichung will das Thema aus theologischer Sicht verstehen. Wir bringen den in biblischer Exegese vielfach diskutierten Text in authentischer Übersetzung aus dem Holländischen¹ und geben ihn im vollen Wortlaut wieder.

Vorwort

Diese »Handreichung«, die durch die Generalsynode der »Nederlandse Hervormde Kerk« auf ihrer Versammlung am 16. Juni 1970 erlassen wurde, hat schon vorher in Gestalt vorangehender Entwürfe große Aufmerksamkeit erregt und zu scharfen Diskussionen geführt. Die Synode hat die Erklärung in ihrer letzten Form mit 38 gegen 10 Stimmen angenommen. Sie wollte damit nicht den Auseinandersetzungen darüber ein Ende machen. Im Gegenteil, durch diese deutliche theologische Stellungnahme in einer sehr kontroversen Frage wollte sie gerade ein Gespräch auf breiter Basis in Gang bringen, an dem es hier in unserm Land, in den Schwesternkirchen im

* *Israël: Volk Land en Staat*. Handreiking voor een theologische bezinning. ISBN 90 239 25173. 1970 Boekencentrum N. V. s'-Gravenhage, tweede druk 1971. 36 Seiten.

¹ Diese Übersetzung fertigte Dr. Ellen Flesseman-van Leer/Amstelveen, Schriftführerin der von der Generalsynode mit der Abfassung dieses Textes beauftragten Kommission (vgl. auch o. S. 17). [Alle Anmerkungen d. Red. d. FR].

Ausland und im Weltrat der Kirchen nur allzu sehr bisher gefehlt hat. Indem sie dieses Schriftstück den Gemeinden anbietet, will sie alle, die meinen, etwas zu dem weitergehenden Bekennen der Kirche in diesem Punkt beitragen zu können, einladen, sich positiv oder negativ zu dieser Erklärung zu äußern. Sie macht dabei darauf aufmerksam, daß dieses Schriftstück nicht das ganze Verhältnis von Kirche und Israel behandelt. Es muß in Hinblick auf sein begrenztes Thema gelesen werden (nämlich die Stellung von Land und Staat hinsichtlich dieses Volkes) und im Licht alles dessen, was früher schon von der Generalsynode oder ihren Organen über das Verhältnis von Kirche und Israel gesagt worden ist.

Die Synode gab dieser Erklärung den Namen »Handreichung«, um damit einerseits deutlich zu machen, daß sie ihr keinen unverbindlichen Charakter geben will, und andererseits, daß sie sie nicht als ein Endergebnis, sondern als einen Ausgangspunkt zu weiterer Besinnung verstanden haben will. In der starken Hoffnung, daß sie so wirken wird, bietet die Synode dieses Schriftstück den Gemeinden an.

Namens der Generalsynode der
Nederlandse Hervormde Kerk:
J. A. G. van Zanten, Präses
F. H. Landsman, Schriftführer

Juni 1970

I Einleitung

Warum sprechen wir über den Staat Israel?

Als christliche Gemeinde sind wir in besonderer Weise bezogen auf das biblische Volk Israel und mit ihm verbunden. Der Vater Jesu Christi, an den wir glauben, ist der Gott Israels. Infolgedessen ist Israel verbunden mit unserem Glauben an Gott. Die Kirche hat den Auftrag, ihren Glauben an Gott zu verkünden. Ihre Verbundenheit mit dem Volke Israel ist ein Teil dieser Verkündigung.

Das Israel, von dem die Bibel des Alten und Neuen Testaments spricht, ist nicht verschwunden. Das jüdische Volk, so wie es sich in unserer Zeit zeigt, ist seine Fortsetzung. Aus historischen Gründen scheint uns das unzweifelhaft. Das bedeutet nicht, daß das Volk von heute identisch ist mit dem früheren Volk. Dazwischen liegen neunzehn Jahrhunderte. Aber es besteht wohl ein direkter geschichtlicher Zusammenhang zwischen dem früheren Israel und dem heutigen Volk. Darum verwenden wir in

dem folgenden Text auch synonym die Namen »Jüdisches Volk« und »Volk Israel«. In gleicher Weise ist auch die Kirche von heute nicht mit der Kirche der Apostel identisch, aber sie ist gewiß deren Fortsetzung, das heißt, sie ist jene Kirche.

Wenn wir uns als Christen auf das biblische Israel bezogen wissen, schließt dies in sich, daß es für uns auch eine besondere Bezogenheit auf das jüdische Volk von heute gibt. Es ist eine wesentliche Aufgabe der Christen, sich darauf zu besinnen. Unsere »Hervormde Kerk« gehört zu den ersten Kirchen, die sich darüber geäußert haben. In unserer Zeit ist der Staat Israel eine der Formen, in denen das jüdische Volk in Erscheinung tritt. Wir würden abstrakt reden und der Wirklichkeit nicht gerecht werden, wenn wir jetzt über das jüdische Volk nachdenken würden, ohne in unsere Überlegungen den Staat ausdrücklich miteinzubeziehen.

In diesem Gutachten haben wir uns besonders gefragt, ob auch der Staat Israel für Christen eine besondere Glaubensdimension hat. Von dieser begrenzten Frage-

stellung aus muß das Folgende gelesen werden. Es war nicht unsere Absicht, eine mehr oder weniger vollständige Darlegung über die Erwählung Israels oder über das Verhältnis von Kirche und Israel zu geben. Ebensovienig haben wir versucht, Richtlinien für eine politische Lösung aufzustellen. Wir sprechen hier als Christen, die überzeugt sind, daß eine Besinnung auf das jüdische Volk und den Staat Israel eine Aufgabe ist, die uns durch unseren Glauben gestellt ist. Wir wenden uns deshalb an erster Stelle an unsere eigene Kirche und an die anderen Kirchen. Von ihnen dürfen wir erwarten, daß sie dieses Schriftstück als eine Besinnung vom Glauben her lesen werden. Wir sind uns bewußt, daß unsere Aussagen notwendigerweise auch politische Konsequenzen haben. Wir wollen diesen auch nicht aus dem Wege gehen. Der Glaube hat nun einmal Konsequenzen im politischen Bereich, und das gilt gewiß für ein gläubiges Nachdenken über das jüdische Volk. Wir können unsere Erkenntnis weder den westlichen oder östlichen Politikern, noch Israel oder den Arabern auferlegen. Mohammedaner und Juden mögen sich fragen, warum wir uns in ihre Angelegenheiten einmischen, und bezweifeln, ob unsere Aussagen ihrer Sache helfen. Aber was wir aus dem christlichen Glauben heraus erkannt zu haben meinen, dürfen wir nicht verschweigen. Dabei werden wir mehrmals auf Fragen stoßen, die wir nicht beantworten können. Das ist nicht verwunderlich; Israel besitzt nun einmal durch den besonderen Platz, auf den Gott es gestellt hat, ein Geheimnis, das nie völlig zu durchschauen ist.

II *Das jüdische Volk im Alten Testament*

Israel ist als historische Wirklichkeit das erwählte Volk

Das Israel, worüber das Alte Testament spricht, war eine Wirklichkeit in der Welt. Es bestand aus Menschen von Fleisch und Blut, die in einem bestimmten Land wohnten und die eine sichtbare Geschichte mit Verträgen, Kriegen, Siegen und Niederlagen hatten.

Gemäß dem Glaubenszeugnis dieses Volkes, auf dem dank Jesus Christus auch unser Glaube als Christen gegründet ist, war jedoch dieses Volk anders als alle andern Völker. Diese Tatsache beruht ausschließlich auf Gottes Berufung und Erwählung. Er hat die Verheißung gegeben, daß es ein Volk sein würde noch bevor es als solches bestand, – und dann wurde es auch Volk. Er hat ihm ein Land zugesagt, mit dem es von Natur nicht verbunden war, und dann kam es in dieses Land. Er hat einen Bund mit ihm geschlossen und ihm seinen Willen bekannt gemacht, und das wurde das Band, das es als eine Volksgemeinschaft zusammenhielt.

So ist das jüdische Volk des Alten Testaments als historische Realität das von Gott erwählte Volk. Hier hat das erwählende Handeln Gottes, das auf nichts andern als auf seiner souveränen Liebe beruht, eine sichtbare Gestalt auf dieser Erde bekommen mitten unter den Völkern. Hier wurde deutlich, daß die Erwählung Gottes keine Idee ist, sondern in ganz konkreter Existenz in die Welt hineingeht. Darum muß dieses Volk auch unter zwei Gesichtspunkten gesehen werden: (1) Historisch ist es ein Volk, das menschlichem Versagen und allen Wechseln der Geschichte unterliegt. (2) Weil es das Volk ist, mit dem Gott sich in besonderer Weise verbunden hat, haben wir es in der Geschichte Israels indirekt mit Gott zu tun und offenbart er sich dort im Glauben.

Gott hat sich dieses Volk erwählt; er hat es gebildet und

beiseitegenommen. So hat Israel es in seinem Glauben erkannt und bezeugt. Aber es bestand immer die Gefahr, daß es dieses Erwähltsein von Gott löste. Dann betrachtete es die Erwählung als einen eigenen Besitz, auf den es rechnen konnte, und dann mußten die Propheten ihr Volk daran erinnern, daß sein Erwähltsein ausschließlich in der freien Zuwendung Gottes verankert ist. Israel sollte wissen, daß es diese Zuwendung Gottes niemals als ein Recht beanspruchen konnte. Es durfte aber auch wissen, daß sein Gott treu und beständig ist. Darum durfte es auf den vertrauen, der es zu seinem erwählten Volk gemacht hatte. Wir können daher den Glauben an den erwählenden Gott nicht der dankbaren und verwunderten Anerkennung des Erwähltseins entgegenstellen. Erwählung als ein freies Handeln Gottes und Erwähltsein als ein Bestimmsein des Volkes durch dieses Handeln gehören zusammen; das Letzte ist die Kehrseite des Ersten.

In seinen Glaubenszeugnissen hat Israel seine Erwählung als Gnadengeschenk verstanden. An vielen Stellen des Alten Testaments klingt die dankbare Verwunderung durch über das große Vorrecht, daß es das besondere Kleinod Gottes sein durfte und daß es ihn und seinen Willen erkennen durfte (vgl. z. B. Ex 19,5–6). Aber gerade die Propheten haben ihr Volk auch fortwährend daran erinnert, daß dieses Vorrecht eine besondere Verantwortung mit sich brachte: Israel sollte in Gerechtigkeit wandeln; sein Vorrecht sollte allen Völkern zum Heil dienen. So war die Erwählung eine Gabe und eine Bestimmung zugleich. Israel durfte nicht vergessen, daß sein Gott der Gott der ganzen Erde und aller Völker ist und daß er in seiner Liebe allen offenbar werden will. In diesem Licht sollte das Volk seine Erwählung sehen.

Das Land

Im Glauben hat Israel seine Verbundenheit mit dem Land Palästina als einzigartig angesehen. Es hatte von Natur kein Recht darauf und durfte nicht damit umgehen, als wäre es sein Eigentum, auf das es Anspruch erheben konnte. Es war das Land, das von Gott seinem Volk zugewiesen worden war, das Land, das Gott schon seinen Ervätern versprochen hatte. Auch als Israel schon tatsächlich in diesem Land ansässig war und es in Besitz hatte, blieb es »das gelobte Land«, das Gnadengeschenk, das untrennbar mit Gottes Zuwendung verbunden war. Das heißt, Israel hat immer bezeugt, daß das Land ein wesentliches Element des Bundes war.

Nach dem ganzen Alten Testament in all seinen Zeugnissen gehören das erwählte Volk und das verheißene Land zusammen. Das Land war der Ort, der diesem Volk zugewiesen war, damit es hier seine Bestimmung als Gottesvolk, um eine heilige Gemeinschaft zu bilden, erfülle. Immer wieder betonen die Propheten, daß das Land verheißend und gegeben ist um dieser Bestimmung willen. Wenn das Volk seiner Bestimmung als erwähltes Volk nicht gerecht wurde, drohten sie ihm mit Vertreibung. Verbannung wurde von ihnen verstanden als Zeichen des Gottesgerichts und Rückkehr als eine erneute gnädige Zuwendung Gottes zu seinem Volk und als eine neue Möglichkeit, die er ihm gab, gemäß seiner Bestimmung zu leben. So konnte das Wohnen-dürfen-im-Land als sichtbares Zeichen der Erwählung Gottes und Konkretisierung des Heiles begriffen werden.

Wir sagten schon, daß die Erwählung kein Selbstzweck für Israel war, sondern auf die Zukunft ausgerichtet war: durch das zu seiner Bestimmung gekommene Gottesvolk

und durch das, was Gott an diesem Volk tut, werden auch die anderen Völker Gott kennenlernen und zu ihm kommen. An dieser Ausrichtung auf die Zukunft hatte auch das Wohnen im Land teil. Diese Perspektive, in die das verheißene Land gestellt ist, wird deutlich in der Verkündigung der Propheten in der Zeit des babylonischen Exils. Wenn sie über die Rückkehr in das Land sprechen, haben sie die geschichtliche Lage im Auge; sie reden jedoch darüber in Worten, die weit über den historischen konkreten Augenblick hinausgehen. Für das Volk des Alten Testaments war es eine feste Überzeugung, daß es seine wahre Bestimmung als Gottes Bundesvolk nur im Land Palästina erreichen könne und daß die Verwirklichung dieser Bestimmung aufs engste mit dem Heil der Welt zusammenhänge.

Das Land gehört also nach dem Zeugnis des Alten Testaments wesentlich zur Erwählung, in welcher Gott sich mit diesem bestimmten Volk verbunden hat. Zwar ist das Band Gottes mit seinem Volk auch außerhalb des Landes nicht gelöst und kann das Volk auch dort in Ruhe und Frieden leben, aber die erzwungene Trennung von Volk und Land ist doch immer eine anormale Lage. Es ist keine Rede von einer selbständigen Erwählung des Landes, sondern das Land macht einen unlöslichen Aspekt der Erwählung Israels aus. Das gilt so nicht von der Stadt Jerusalem, noch vom Königtum, noch vom unabhängigen Staat. Wieviel Gewicht auch in bestimmten Zeiten darauf gelegt sein mag, so gehörten sie doch nicht unveräußerlich zur Erwählung Israels. Was Jerusalem anbetrifft: Die besondere Bedeutung der Stadt beruht im Alten Testament auf vier Elementen. Erstens ist es der Ort, den Gott erwählt hat, um dort in seinem Heiligtum inmitten seines Volkes gegenwärtig zu sein. Die Erwählung der Stadt (z. B. 1Kön 8; 2Kön 21; 2Chron 6,5f) ist bestimmt durch die Tatsache, daß Gott im Tempel auf dem Sion seinen Namen wohnen lassen will. Daneben empfängt Jerusalem seine Bedeutung dadurch, daß es seit der Erwählung Davids die Stadt des davidischen Königtums ist. Des weiteren ist in bestimmten alttestamentlichen Zeugnissen Jerusalem das Symbol für das ganze Land und das ganze Volk. Und schließlich gibt es noch biblische Aussagen, die Jerusalem eine eschatologische Bedeutung zumessen.^{1a}

Auch das historische Königtum war kein wesentliches Element der Erwählung des alttestamentlichen Israels; das ergibt sich schon aus der Tatsache, daß es relativ spät und unter harter prophetischer Kritik zustande kam. Dieses Königtum kann zwar Gottes Herrschaft über sein Volk wirklich zum Ausdruck bringen, es kann aber auch Abfall von Gott bedeuten. Daher hat es von Anfang an immer eine gewisse Ambivalenz gehabt. Und das Entbehren eines eigenen Staates spielte keine entscheidende Rolle, so lange fremde Herrscher das Volk in Ruhe und Frieden in seinem Land wohnen ließen und es nicht hinderten, gemäß der von Gott gewollten Ordnung zu leben.

Identität und Entfremdung

Nach seinen eigenen Glaubenszeugnissen im Alten Testament war das jüdische Volk als Ganzes aufgerufen, Gottes Bundesvolk zu sein. Es war seine Bestimmung, als eine Ganzheit in dem ihm dazu gegebenen Land eine Gesellschaft zu verwirklichen, in der nur der Wille Gottes Gesetz war, damit es auf diese Weise das Heil allen

^{1a} S. u. S. 35, S. 37, Anm. 9 (Anm. d. Red. d. FR).

Völkern vermitteln. Die wahre Identität Israels als Gottes Volk lag in seinem Bestimmtheit durch die Erwählung und ist gekennzeichnet durch drei zu einer Einheit verbundene Aspekte: das Empfangen der Offenbarung Gottes, das Wohnen im verheißenen Land, um dort eine heilige Gesellschaft zu bilden, und seine universale Bedeutung.

Das Volk als Ganzes ist seiner Identität nicht treu geblieben. Die Propheten klagen Israel scharf an, daß es Gottes Wort nicht hören will, wenn sie es zur Umkehr aufrufen. Immer wieder spricht das Alte Testament von Israels Abfall und Ungehorsam. Darin spiegelt sich unser aller Entfremdung von Gott wieder. Darum muß es für uns alle eine Sache der Verwunderung und Dankbarkeit sein, daß das abtrünnige Volk seine Bestimmung als Bundesvolk nicht verloren hat. Daß dies nicht geschah, verdankt es Gottes Erwählung, die er nicht zunichte machen läßt. Und darum sind in Israel auch in seiner Entfremdung noch Zeichen seiner Bestimmung zu sehen. Denn wenn Gott in seiner Erwählung seinen Stempel auf Israel als sein Bundesvolk drückt, dann ist es dadurch auch tatsächlich gestempelt.

Das Alte Testament gibt von Israels Entfremdung Zeugnis; zugleich ist dieses Buch selbst jedoch ein Zeichen seiner Identität. Diese Schriften wurden ja geschrieben, aufbewahrt und gesammelt von diesem Volk, das darin ständig unter Kritik gestellt wird. Die Existenz des Alten Testaments, diese Schriften, aus denen auch die Kirche leben darf, ist ein Zeichen der Bestimmung Israels, zum Heil der Völker zu sein.

Inhaltlich ist in diesen Schriften die Spannung zwischen den wahren und den falschen Propheten, zwischen denen, die die einzigartige Offenbarung ihres einzigartigen Gottes verstanden, und denen, die diese Offenbarung verwechselten oder verbanden mit ihren eigenen Wünschen oder mit den Religionen der Völker, deutlich zu spüren. In den Jahrhunderten nach dem babylonischen Exil bildeten sich Gruppen von Frommen, die sich von der Masse des Volkes absonderten; faktisch bedeutete dies, daß sie ihre Hand von dieser Masse abzogen und damit den Gedanken aufgaben, daß in Israel das Volksein und das Gemeindesein zusammenfallen sollten. Und während die einen an der universalen Berufung ihres Volkes festhielten, wie besonders ihre großen Propheten aus früherer Zeit sie zum Ausdruck gebracht hatten, wollten andere das Volk so sehr als eine heilige, in sich selbst geschlossene Gemeinschaft bewahren, daß sie diese Berufung aus dem Auge verloren.

III Jesus, das jüdische Volk und die Völker

Kontinuität und Bruch

Im Vorhergehenden haben wir versucht, uns klar zu machen, worin die Identität des erwählten Volkes auf Grund seines Gesetzes und seiner Propheten lag. Wir sahen, wie gerade das Zeugnis davon Israel zum Gericht wurde und auf seine Entfremdung hinwies. Aber das Ziel unseres Fragens ist das jüdische Volk von heute. Gibt es eine Kontinuität mit dem Israel des Alten Testaments? Gilt das, was dort über das jüdische Volk gesagt wird, noch für das heutige Volk? Auf den ersten Blick sind wir vielleicht geneigt, diese Frage zu verneinen. Zwischen dem Volk von damals und dem von heute steht Jesus Christus. Die neutestamentlichen Glaubenszeugen waren so sehr unter dem Eindruck des Gewaltigen und Neuen, was sie in Christus empfangen hatten, daß es fast

scheint, sie könnten keiner Kontinuität mehr Raum geben. Infolgedessen haben die Christen gewöhnlich in der Vergangenheit den Bruch, der die Folge des Kommens von Christus gewesen ist, betont. Wir aber wollen im Folgenden bestimmte Züge der neutestamentlichen Zeugnisse hervorheben, die bisher in der Kirche keine große Rolle gespielt haben. Der Unterschied zwischen dem jüdischen Volk und den anderen Völkern wird, sei es ausdrücklich, sei es stillschweigend, in den meisten Teilen des Neuen Testaments auch nach Christus vorausgesetzt. Diesen Unterschied wollen wir in unserm Nachdenken über Israel fruchtbar machen. Denn wir glauben, daß es notwendig ist, ein offenes Auge zu haben für die verschiedene Stellung, die Christus in der Geschichte Israels und in der Geschichte der anderen Völker einnimmt. Dann wird es sich zeigen, daß der Bruch, von dem im Neuen Testament die Rede ist, sich bei dem jüdischen Volk im Rahmen der Kontinuität von Gottes besonderem Handeln mit Israel abspielt.

Jesus und das jüdische Volk

Gottes Handeln mit dem jüdischen Volk in Jesus als seinem Messias liegt ganz in der Linie seines Handelns, von dem die Geschichte des Alten Testaments zeugt. Diese spricht davon, daß Gott immer aufs neue zu seinem Volk kommt. Volk Gottes sein bedeutet, daß Gott mit dem Volk ist. Immer wieder und immer anders kommt er in seinem Gesetz und in den Worten der Propheten. Das ganze Alte Testament bezeugt dieses Immanuel, dieses Gott-mit-Israel. In Jesus ist Gott aufs neue zu seinem Volk gekommen in einer bis dahin nicht gekannten Fülle und Unmittelbarkeit; in ihm ist Immanuel anwesend wie nie zuvor. Und wie früher durch die Propheten, so ruft Gott jetzt durch Jesus sein Volk nun noch dringender und direkter, sich zu ihm hinzukehren. So ist Gottes Handeln in Jesus Christus eine Bestätigung seiner Treue zu Israel.

Das geht deutlich aus den Reden des Petrus, des Stephanus und des Paulus hervor, wie sie in der Apostelgeschichte wiedergegeben sind. Die Juden werden aufgerufen, Jesus als den Messias anzunehmen, weil er die Fortsetzung und Erfüllung der Geschichte ihres eigenen Volkes ist. Dadurch würden sie werden, was sie von Gott her schon immer waren: sein Bundesvolk. Und das Kommen des Reiches Gottes hängt irgendwie mit dieser Annahme zusammen (Apg 3,19–20; Röm 11,15). Das ist aber ein solcher neuer und unvorstellbarer Ausblick, daß wir es nicht wissen oder beschreiben können. Wir können nur davon träumen.

Das jüdische Volk als solches hat diesem Aufruf kein Gehör geschenkt. Wie die neutestamentlichen Zeugen das Kommen Jesu in der Linie der Propheten vor ihm gesehen haben, so auch seine Verwerfung durch das Volk. Man denke nur an das Gleichnis von den bösen Weingärtnern in den Evangelien und an die obengenannten Reden in der Apostelgeschichte. Aber Jesus ist mehr als die Propheten. Darum hat in der Ablehnung Jesu die schon in alttestamentlicher Zeit bestehende Spannung zwischen Identität und Entfremdung ihre tiefste Bestätigung und äußerste Verschärfung gefunden. Jesus hat in seiner Verkündigung und seinem Auftreten das Verhältnis zwischen Gott und Mensch dermaßen radikalisiert, daß er den Menschen unmittelbar mit Gott selbst konfrontierte. Vor allem hat er sich an die Juden gewandt, die sich durch ihren Lebenswandel eigentlich außerhalb der Gemeinschaft des wahren Gottesvolkes gestellt hatten. Damit trat er in diametralen Gegensatz zu den From-

men, die in treuer Gesetzesbefolgung das Weiterbestehen des erwählten Volkes zu sichern und zu behaupten versuchten. Und ebenso hat er diejenigen zurückgewiesen, die die nationale Selbständigkeit wiederherstellen wollten und so die Selbstbehauptung des Volkes anstrebten. Das jüdische Volk als Ganzes hat diese Erneuerung der Kritik der Propheten nicht ertragen. Damit bestätigte es das Urteil, das diese über das Volk gesprochen hatten.

Man kann wohl fragen, ob die Radikalisierung der Entfremdung in der Ablehnung Jesu nicht solcher Art war, daß Israel dadurch nicht nur seiner Identität entfremdet ist, sondern diese verloren hat. Dann wäre das Volk nach der Verwerfung Jesu nicht länger bestimmt, auf Grund von Gottes Berufung sein besonderes Volk zu sein. Es ist vor allem Paulus gewesen, der sich dieser Frage ausdrücklich gestellt hat, sie aber verneinend beantwortet hat. Weil Gottes Erwählung nur auf seiner Treue beruht, bleibt dieses Volk nach seiner Überzeugung auch jetzt noch das auserwählte Volk, und bleiben auch jetzt noch die Annahme zu Söhnen und die gegebenen göttlichen Verheißungen in Kraft.

Das Land im Neuen Testament

Wenn die Erwählung des Volkes und die damit verbundenen Verheißungen in Kraft bleiben, folgt daraus, daß auch das Band zwischen Volk und Land von Gottes wegen aufrechterhalten bleibt. Das Land gehört ja nach dem Alten Testament wesentlich zu dem auserwählten Volk.

Nun ist es eine Tatsache, daß dies im Neuen Testament nicht ausgesprochen wird. Andererseits finden wir auch nichts, das das Gegenteil besagt. Wenn Jesus über die Zerstörung Jerusalems und über die Vertreibung aus dem Land als Gericht über das jüdische Volk gesprochen hat, so liegt das ganz in der Linie der Gerichtspredigt der Propheten. Dieses Gericht ist nicht das letzte Wort; es setzt als seinen Hintergrund die bleibende Bezogenheit des Volkes auf dieses Land voraus. Paulus, der einzige der neutestamentlichen Zeugen, der wohlüberlegt nachgedacht hat über die Stelle des jüdischen Volkes in Gottes Heilsplan nach seiner Verwerfung durch Christus, lebte in einer Zeit, in der es noch selbstverständlich war, daß das Volk in seinem Land wohnte. Deshalb hatte er auch keinen Grund, über das Land im Besonderen nachzudenken. Und auch nach dem Fall Jerusalems blieb das Volk noch im Land. Alle Verfasser des Neuen Testaments kannten also das Land als den Mittelpunkt für die Juden, auch für die großen Gruppen, die außerhalb wohnten. Daher ist es auch nicht verwunderlich, daß, vielleicht von einigen Andeutungen abgesehen, das Band zwischen dem jüdischen Volk und seinem Land im Neuen Testament nicht zur Sprache kommt. Denn nur das, was durch und seit Christi Kommen sich verändert hatte, wurde ausdrücklich erwähnt. Dazu gehörten das messianische Königtum und der Platz und die Funktion des Tempels und Kultes. Diese werden denn auch genannt. Weil aber Christus keinen Bruch bedeutete in dem Verhältnis zwischen Volk und Land, wurde darüber nicht gesprochen. Wenn wir nun heute, viele Jahrhunderte später und unter ganz anderen Umständen, das Neue Testament in bezug auf Fragen lesen, die damals nicht zur Diskussion standen, müssen wir uns gerade jene verborgenen Voraussetzungen bewußt machen.

In diesem Zusammenhang muß über die Frage gesprochen werden, ob nach dem Neuen Testament Jerusalem auch nach Christus noch eine besondere theologische Funktion

für das Volk Israel behalten hat. Es ist klar, daß der Kult und das Königtum, die beide nach dem Alten Testament mit Jerusalem verbunden waren, in Christus in solcher Weise erfüllt sind, daß man darauf nicht länger eine außerordentliche Bedeutung der Stadt gründen kann. Als Symbol des jüdischen Volkes und als Inbegriff des Landes kommt dagegen auch im Neuen Testament die Stadt zur Sprache. Es ist eine andere Frage, ob Jerusalem noch einen bestimmten Platz für alle Völker in der eschatologischen Erfüllung einnimmt. Die Prüfung dieser Frage ist noch kaum in Gang gekommen.

Jesus und die Völker

Jesus Christus bedeutet für die Völker etwas fundamental anderes als für Israel. Das jüdische Volk wird von ihm zurückgerufen zu dem Gott, der sich von Anfang an mit diesem Volk verbunden hatte. Dagegen bedeutet Jesus Christus für die Völker nicht, daß sie zu ihrem Ursprung zurückgerufen werden, sondern im Gegenteil, zu etwas ganz Neuem in ihrer Geschichte. In der Verkündigung von ihm als dem Messias Israels werden die, die ihn bisher nicht kannten, mit Gott selber konfrontiert. In Christus haben auch sie, die erst »fern« waren, Zugang zu ihm bekommen, der auch für sie Gott ist.

Die Kirche

Das jüdische Volk als Ganzes hat sich nicht durch seinen Messias aus der Entfremdung zurückrufen lassen. Das war schon Paulus klar und allen anderen Verfassern des Neuen Testaments. Wohl gibt es aber einzelne aus diesem Volk, die Jesus angenommen haben. Sie haben in Jesus die Berufung ihres Volkes erkannt und haben sich unter sein Gericht und seinen Freispruch von Gott her gestellt. So haben sie, stellvertretend für das ganze jüdische Volk, das eigentliche Wesen des Gottesvolkes gefunden. Und diejenigen aus der Völkerwelt, die in dem Messias Israels Gott kennenlernten, haben sich in das Gottesvolk einverleiben lassen. Das ist die Kirche: diese Einheit aus Juden und Heiden in Christus. Sie geht quer durch alle Völker und Nationen hindurch. Ihre wahre Identität ist, daß sie gerufen ist, als messianische Gemeinde stellvertretend für alle Menschen, Juden und Nichtjuden, gleichsam auf die Zukunft vorausgreifend, das kommende universale Gottesreich darzustellen und in der Nachfolge Jesu prophetisch und einladend inmitten und gegenüber dem jüdischen Volk und den anderen Völkern zu stehen. Auch für die Kirche liegt ihr wahres Wesen in der Bestimmung, zu der Gott sie gerufen hat.

Ist die Kirche in neutestamentlicher Zeit ihrem wahren Wesen treu geblieben? Es ist schwer, aus dem Neuen Testament eine deutliche Antwort zu bekommen; die Gemeinschaft der Gläubigen ist noch jung, und man kann noch alles von ihr erwarten. Doch liegen in der Auseinandersetzung von Petrus und Paulus, in den paulinischen Briefen und in den Sendschreiben an die sieben Gemeinden in Asien im Anfang des Buches »Offenbarung« Hinweise darauf, daß die Darstellung des Reiches Gottes in der Sichtbarkeit der Gemeinde von Anfang an zweideutig war. Es ist klar, daß die Kirche, ebenso wie Israel, neben Zeichen ihrer Identität immer auch Zeichen der Entfremdung gezeigt hat.

IV Das jüdische Volk in unserer Zeit

Das Noch-nicht

In Jesus Christus ist Gott in einer unübertrefflichen Weise zu Juden und Nichtjuden gekommen. In ihm ist

die letzte Entscheidung gefallen. Doch leben wir in einer Welt, die ihre endgültige Erfüllung noch nicht erreicht hat. Das jüdische Volk hat sich durch seinen Messias nicht zu seinem wahren Wesen des Gottesvolkes zurückrufen lassen. Es ist weitergegangen auf dem Weg der Entfremdung, den es schon vor ihm eingeschlagen hatte. Seine Geschichte geht weiter, als wäre Christus nicht für es gekommen. Und was die Völker anbetrifft: Obwohl wir in ihrer Geschichte wohl Zeichen ihrer Konfrontation mit dem Gott Israels in Jesus Christus erkennen können, von einer wirklichen Annahme Christi kann nicht gesprochen werden. Konnten die neutestamentlichen Verfasser noch erwarten, daß die Heiden, denen nach dem jüdischen Volk das Heil Gottes gesandt war, ihm sicher Gehör schenken würden (Apg 28,28), für uns ist es deutlich, daß dies bis heute nur bei einem kleinen Teil ein Gehörschenken im vollen Sinn des Wortes gewesen ist. Und auch die Kirche, die berufen ist zu leben aus dem Heil, das sie in Christus erhalten hat, erfüllt ihre Berufung nur sehr unzulänglich. So ist es klar, daß weder das jüdische Volk noch die Nichtjuden ihre durch Gott gewollte Bestimmung erreicht haben. Die Geschichte geht noch weiter. Das ist Gericht Gottes und zugleich die Gnade seiner bewahrenden Treue und Liebe. Die Menschen dürfen noch da sein.

Solange die Vollendung noch nicht da ist, in der der Unterschied zwischen Juden und Nichtjuden keine Rolle mehr spielen wird, weil Gott dann alles in allem sein wird, darf auch das jüdische Volk in seiner Eigenart da sein. Das ist ganz besonders das Zeichen der bewahrenden Treue und Liebe Gottes. Die Situation des Volkes Israel ist hinsichtlich des Heils dieselbe wie in neutestamentlicher Zeit. Es ist noch immer, auch in seiner Entfremdung, das besondere Volk, mit dem Gott sich verbunden hat. Seine Erwählung bleibt in Kraft; dadurch bleibt das Volk bestimmt und gestempelt.

Sichtbare Realität

Das Volk, über das wir sprechen, ist eine historische Gegebenheit. Man kann sich fragen, wer genau zu diesem Volk zu rechnen ist, was eigentlich ein Jude ist, und ob die Benennung »Volk«, mit der die andern Völker genannt werden, hier genau genommen wohl angewandt werden könne. Jedenfalls ist es sicher, daß die Juden selber wissen, daß sie zusammen gehören: ein Gefühl der Zusammengehörigkeit verbindet sie, ob sie nun gläubig oder nichtgläubig, zionistisch oder antizionistisch, israelisch oder anderer Staatsangehörigkeit sind. Aus dieser ihnen selbst durch die Jahrhunderte hindurch erfahrenen und auch für Nichtjuden erkennbaren Gemeinschaft geht hervor, daß das jüdische Volk eine noch immer bestehende sichtbare Größe ist. Und mit diesem Volk hat Gott sich so verbinden wollen, daß alles, was es tut oder leidet, irgendwie ihn trifft. Alles, was es tut oder leidet, kann daher für uns ein Zeichen von ihm werden. Das gilt auch dann, wenn Juden selber dies nicht wahrhaben wollen und wie andere Menschen und Völker sein wollen. In diesem Volk haben wir es immer mit Gott selbst zu tun. Könnte das nicht der Grund sein, daß dieses Volk, je mehr es in der Geschichte sichtbar wird, umso mehr Anstoß erregt?

Entfremdung und Identität

In der Vergangenheit pflegten Christen oft denjenigen Zügen des jüdischen Volkes am meisten ihre Aufmerksamkeit zu widmen, aus denen seine Entfremdung von

Gott und damit von seiner Bestimmung am deutlichsten hervorging. Gemessen an jenen drei zu einer Einheit verbundenen Elementen, die, wie schon gesagt, Kennzeichen für die Identität Israels als Volk Gottes sind, wird seine jetzige Entfremdung in der Tat offenkundig. Das Volk als Ganzes fühlt sich nicht länger an seinen Gott und dessen Offenbarung gebunden: es gibt gläubige und ungläubige Juden. Die Einheit zwischen dem Volksverband und der Glaubensgemeinschaft besteht nicht mehr. Die Berufung, ein eigenes besonderes Volk zu sein um der anderen Völker willen, wird von vielen verneint. Und das nur auf Gottes Verheißung gegründete Band, das das Volk mit dem Land verbindet, wird in unsrer Zeit oft mißverstanden als ein rein historischer und nationaler Anspruch. Wenn wir die bestehende Realität vergleichen mit dem wahren, im Alten Testament bezeugten Charakter des jüdischen Volkes, der durch Jesus Christus bestätigt worden ist und in ihm erst völlig deutlich geworden ist, so verstehen wir das von Paulus gebrauchte Bild: Sie sind wie abgeschnittene Zweige.

Wir dürfen aber dieses Entfremdetsein nie so stark und einseitig betonen, daß dadurch vergessen wird, daß es noch immer das auserwählte Volk ist. Als solches ist es ein Zeichen der göttlichen Treue. Das gilt vor allem angesichts der Tatsache, daß es noch immer da ist, daß es noch besteht; man wird das jüdische Volk nicht los. Auch in seiner Entfremdung ist sein wahres Wesen noch zu erkennen. Um im Bild des Paulus zu bleiben: zwar sind die Zweige abgeschnitten, doch bleiben sie Zweige, denen man es ansieht, daß sie eigentlich zu dem edlen Ölbaum gehören. Es bleiben auch Zeichen der wahren Identität des jüdischen Volkes erkennbar. Weil es aber eine Identität in der Entfremdung ist, haben diese Zeichen ein hohes Maß an Ambivalenz.

An erster Stelle muß auf die Gesetzestreue der orthodoxen Juden hingewiesen werden. Darin wollen sie sich in ihrem ganzen Leben in all seinen Teilen durch den offenbarten Willen Gottes leiten lassen. Diese Beobachtung des Gesetzes hat mehr als alles andere durch die Jahrhunderte hindurch das jüdische Volk in seiner Eigenart erhalten. Doch ist diese Treue zum Gesetz ambivalent. Leicht wird sie zu einer Form moralischer Selbstbehauptung. Es ist nur ein kleiner Schritt von der Treue zu den Geboten Gottes zur Gesetzlichkeit. Auf Grund seines Eifers für das Gesetz hat das jüdische Volk Jesus abgewiesen. So sehr können offenbar Erhaltung und Verlust der Identität ineinander verschlungen sein.

Auch in seiner Bezogenheit auf das Land sehen wir ein Zeichen des wahren Wesens dieses Volkes. Auch diese hat durch die Jahrhunderte hindurch eine bewahrende Funktion gehabt. Nie ist diese Bezogenheit ganz verloren gegangen, obwohl es im letzten Jahrhundert viele Juden gab, die sie verneint haben. Aber die, die an die besondere Berufung des Volkes glaubten, haben immer bezeugt, daß die Zerstreuung unter die Völker ohne einen eigenen Mittelpunkt im gelobten Land nicht mit der letzten Bestimmung ihres Volkes übereinstimme. In unserer Zeit hat das Verlangen nach dem Land sich als eine geschichtsbildende Macht erwiesen. Es hat sichtbare Gestalt bekommen in der Rückkehr vieler Juden. Diese Rückkehr nimmt wieder Teil an der Zweideutigkeit von Identität und Entfremdung. Einem Teil der Zionisten ging es nur um ein Asyl, wo immer in der Welt. Daß sich dies aber nur im Land Palästina verwirklichen ließ, kann für uns ein Zeichen sein, daß das besondere, durch Gottes Er-

wählung geknüpfte Band mit dem Land bestehen bleibt, auch dann, wenn Juden es nicht anerkennen.

Außer der Gesetzestreue und der Bezogenheit auf das Land hat auch der Antisemitismus das jüdische Volk die Jahrhunderte hindurch zusammengehalten. Das ist aber eine so völlig andere Sache als die beiden erstgenannten Faktoren, daß es fast unsinnig erscheint, es auch nur irgendwie damit zu vergleichen. Jedoch wagen wir es, auch hierin, trotz seiner absoluten Verwerflichkeit, einen Hinweis auf die Identität Israels zu sehen. Die Juden, die inmitten der Völker leben, bilden, ob sie es wollen oder nicht, einen Aufruf an das Gewissen dieser Völker, die Rechte aller Menschen zu sichern. Wenn ein Volk in rassistischer oder nationalistischer Selbstverherrlichung abzugleiten droht, so ist es eines der ersten Warnzeichen, daß es sich an den Juden stößt. Denn wenn die Juden sich auch noch so oft anzupassen suchten, und wenn man auch noch so oft probiert hat, sie in der Umwelt aufzulösen, sie bleiben ein Element eigener Art in dem Gesamtkörper eines Volkes. Gerade weil sie immer wieder ein Ärgernis und Hindernis sind, erfüllen sie – wir müssen sagen: trotz ihrer selbst – ihre universale Berufung: Sie sind ein Prüfstein für die Menschlichkeit und Gerechtigkeit der anderen. Natürlich ist das nicht alles, was über die komplexe Erscheinung des Antisemitismus zu sagen ist, aber auch dies ist unseres Erachtens einer seiner Aspekte.

Diese Berufung zur Universalität, die zum Wesen des jüdischen Volkes gehört, kommt jedoch nicht nur zum Ausdruck in dem Anstoß, den sie geben. Des öfteren wird darauf hingewiesen, daß man im Kampf für Gerechtigkeit und Menschlichkeit auffallend viele Juden findet. Auch darin meinen wir in verweltlichter Form eine Spur der Bestimmung des jüdischen Volkes zu erkennen: Ein Segen zu sein für die anderen Völker.

Die Kirche als Spiegelbild Israels

Wenn die Kirche vergißt, daß das jüdische Volk dank der Treue Gottes in seiner Eigenart als erwähltes Volk bewahrt bleibt, so setzt sie damit ihre eigene Existenz aufs Spiel. Die Kirche hat ja bis jetzt ebenso wenig wie das jüdische Volk ihre eigene Bestimmung wahr gemacht. Während sie ihrem Wesen nach die messianische Einheit von Juden und Heiden ist, erscheint sie im großen und ganzen als Kirche von Nichtjuden. Sie hat so sehr ihren eigenen Ursprung vergessen, daß sie die wenigen Judenchristen in ihrer Mitte meist als merkwürdige Ausnahmen betrachtet, mit denen sie nichts Rechtes anzufangen weiß. Die nationalistische Selbstbehauptung, der, wie in der Zeit Jesu, auch jetzt wieder das jüdische Volk zum Opfer zu fallen droht, ist nicht minder auch immer wieder die Sünde der Christen geworden. Und dasselbe gilt vom Moralismus und von der Gesetzlichkeit, in die die Gesetzestreue der Juden oft entartet ist.

Dennoch hört die Kirche nicht auf, Kirche Jesu Christi zu sein. Auch hiervon sehen wir die sichtbaren Zeichen: sie verkündet das Kommen Gottes zu den Menschen in Gericht und Freispruch, sie spendet die Taufe und das Abendmahl, und viele ihrer Glieder kämpfen für Frieden und Gerechtigkeit. Wenn die Kirche so in ihrer Entfremdung doch bewahrt bleibt in ihrer Identität, so verdankt sie das der erwählenden Treue Gottes – derselben Treue, von der das jüdische Volk für uns in seiner eigenen Weise ein sichtbares Zeichen ist.

V Der Staat Israel

Die Bedeutung der Rückkehr

Wir haben gesprochen über die einzigartige Bestimmung des jüdischen Volkes, Gottes Bundesvolk zu sein, und über das einzigartige Band, das dieses Volk mit dem Land Palästina verbindet. Auch die Ablehnung Jesu Christi hat darin keine Änderung gebracht. Zwar hat das Volk dadurch die Entfremdung, die es schon früher gezeigt hatte, bekräftigt, aber es bleibt noch stets das erwählte Volk, das dazu bestimmt ist, bleibend eine besondere Rolle zu spielen. In unserer Zeit sind viele Juden wieder in das Land gezogen. Dadurch hat das Volk, das teils durch Assimilation, teils auch durch furchtbare Pogrome und Vernichtungsaktionen vom Untergang bedroht war, wieder eine neue, deutlich sichtbare Gestalt erhalten. Gerade in dieser konkreten Sichtbarkeit weist es uns auf die besondere Bedeutung dieses Volkes mitten unter den anderen Völkern und auf die bewahrende Treue Gottes hin, und ist es für uns ein Zeichen, daß Gott auf Erden mit uns Menschen sein will. Deshalb freuen wir uns über diese Wiedervereinigung von Volk und Land.

Wir wollen aber mit dieser Rückkehr nicht den Gedanken verbinden, als sei damit die letzte Etappe der Endzeit angebrochen, und als könne dieses Volk nie wieder aus dem Land vertrieben werden. Zwar ist in der Rückkehr die Gnade der fortdauernden Erwählung Gottes sichtbar geworden, aber diese Rückkehr schließt auch eine besondere Bedrohung in sich. Es könnte ja sein, daß die anderen Völker dem jüdischen Volk keinen Platz in ihrer Mitte gönnen. Es könnte auch sein, daß Israel die neue Möglichkeit, seine Bestimmung im Land zu verwirklichen, nicht nutzen wird. Aber diese beiden Gefahren dürfen uns nicht hindern, diese Rückkehr positiv zu verstehen als die Bekräftigung der bleibenden Absichten Gottes mit diesem Volk.

Die relative Notwendigkeit der Staatsform

Es geht jedoch nicht nur um die Rückkehr, sondern auch um den Staat. Die Verheißung Gottes gilt wohl der bleibenden Verbundenheit von Volk und Land, aber nicht in gleicher Weise der von Volk und Staat. In biblischer Zeit hat das jüdische Volk jahrhundertlang in Palästina gelebt, ohne einen eigenen, unabhängigen Staat zu bilden. Auch ist es möglich, daß in der Zukunft die Verhältnisse derart sein werden, daß die Juden ungehindert in ihrem Land und Volk wohnen können ohne einen eigenen, spezifisch jüdischen Staatsverband, oder daß sie sogar ihre Berufung besser erfüllen können, wenn sie in einen größeren Verband aufgenommen werden. Wie aber gegenwärtig die Dinge liegen, sehen wir einen freien Staat als die einzige Möglichkeit, die das Bestehen des Volkes gewährleistet und dem jüdischen Volk die Gelegenheit gibt, wirklich seinem Wesen zu leben. Die frühere Hoffnung von manchen auf einen, im vollen Sinn des Wortes, binationalen Staat scheint uns in der heutigen Lage unrealisierbar. Gleich nach dem Zweiten Weltkrieg hat der große Zustrom jüdischer Flüchtlinge ja das heikle Gleichgewicht von Juden und Arabern aufgehoben. Noch immer ist es geboten, daß das Land eine Zuflucht für alle Juden der Welt sein kann. Das scheint, jedenfalls im Augenblick, die Möglichkeit eines binationalen Staates noch auszuschließen, ganz zu schweigen von der gegenwärtigen Feindschaft zwischen Arabern und Juden. Eine andere Möglichkeit, über die wohl gesprochen wird, nämlich

ein föderativer Staatsverband in Palästina, setzt jedenfalls voraus, daß erst Friede geschlossen ist. Schließlich gibt es noch die Möglichkeit, die die arabischen Länder den Juden anbieten, eine Minorität in einem mohammedanischen Staat zu bilden. Das würde aber bedeuten, daß im verheißenen Land das jüdische Ghetto mit seiner dazugehörigen Mentalität und seinen Gefahren fortgesetzt würde. Darum sind wir davon überzeugt, daß der, der aus dem Glauben heraus die Wiedervereinigung von Volk und Land bejaht, unter den gegebenen Verhältnissen auch die Gestalt eines eigenen Staates für dieses Volk bejahen muß.

Der Staat und die besondere Stellung des jüdischen Volkes

Wir bejahen also in der heutigen Situation auf Grund der besonderen Stellung des jüdischen Volkes das Recht auf Existenz des Staates Israel. Jedoch müssen wir uns fragen, ob dieses Existenzrecht nicht gerade wegen dieser besonderen Stellung in Zweifel gezogen werden kann. Dabei denken wir zunächst an die Art und Weise, wie dieser Staat im Jahre 1948 entstanden ist. Wie das fast bei jedem Staat der Fall ist, ist dies auf menschliche, allzu menschliche Weise geschehen, wobei allerhand politische und oft gewalttätige Methoden gebraucht worden sind. Aber das jüdische Volk ist von Anfang an nicht besser gewesen als die anderen Völker. Auch die Landnahme unter Josua und die Rückkehr zur Zeit Nehemias waren, unter moralischen Gesichtspunkten gesehen, nicht unbedenklich. Die besondere Stellung Israels war nie in seinen moralischen Qualitäten begründet, sondern nur in dem, was das Alte Testament Gottes Gerechtigkeit nennt, das heißt, seine unverdiente Bundestreue. Diese Treue kann niemals ein Freibrief zur Sünde sein. Sie wird aber auch nicht dadurch zunichte gemacht. Darum dürfen wir nicht aus moralischen Gründen dem jüdischen Volk seinen Staat streitig machen. Sonst müssen wir uns auch fragen, wie wir selbst meinen, vor Gott bestehen zu können.

Zweitens müssen wir uns fragen, ob die universale Bedeutung der Erwählung Israels vielleicht einen eigenen Staat ausschließt. Tatsächlich bringt der Staat die Versuchung für dieses Volk mit sich, ein Volk wie alle anderen zu werden. Die Staatsform kann leicht zu einer Haltung der Isolierung, der Konkurrenz und der Abwehr führen, wodurch Israel seine Berufung, eine Brücke zwischen den streitenden Völkern zu sein (Jes 19, 23–25), nicht erfüllen kann. Aber diese durchaus nicht imaginäre Gefahr ist nicht mit der Staatsform gegeben. Ein Staat bedeutet Konzentrierung und Strukturierung eines Volkslebens, nicht notwendig Isolierung. In der heutigen Lage jedenfalls bietet die Staatsform dem jüdischen Volk mehr Möglichkeiten, seine Berufung zu erfüllen, als irgendeine andere Alternative.

So bleibt es dabei, daß der, der die eigene Rolle des jüdischen Volkes inmitten der Völker einmal bejaht hat, beim Nachdenken über die politischen Probleme in und um Palästina für die Gegenwart auch zur Bejahung der eigenen Staatsform für dieses Volk kommen muß. Weil diese Bejahung auf dem bleibenden Band mit dem Land kraft der Verheißung gegründet ist, also letzten Endes auf Glaubensgründen beruht, kann dies in der christlichen Gemeinde keine Sache freibleibender Diskussion sein. Sonst würde man sich auf einen Weg begeben, auf dem das Neue Testament vom Alten, Gott von der Geschichte und sein Gebot von seiner Gnade gelöst zu werden drohen; damit würde der Glauben spiritualisiert oder ethisiert werden.

Die Berufung und die Ambivalenz des Staates

Auf Grund der Stellung, die eigens das jüdische Volk von Gott her einnimmt, hat auch der Staat Israel eine eigenartige Dimension. Die Erwählung des Volkes bedeutet nun einmal die Berufung, das Volksein exemplarisch zu verwirklichen. Das bringt mit sich, daß auch der Staat exemplarisch sein muß. Israel ist berufen, so in seinem Staat zu leben, daß den andern Völkern ein neues Verständnis dessen, was ein Staat ist, vorgelebt wird. Aber diejenigen, die in Israel hierfür eintreten, finden im Augenblick wenig Gehör. So wird auch im Staat wieder die Gebrochenheit und Ambivalenz offenbar, von der die ganze Geschichte des jüdischen Volkes zeugt.

Das Land ist Israel als Wohnsitz geschenkt; da darf es seinen Staat haben. Aber die Grenzen dieses Staates sind nicht aus der Bibel abzulesen. Das Gebiet, das vom jüdischen Volk in alttestamentlicher Zeit bewohnt wurde, hat sehr verschiedene Grenzen gehabt, die nie mit denen zusammenfielen, über die in prophetischen Verheißungen gesprochen wurde. Das Einzige, was für uns feststeht, ist, daß diese Grenzen so sein müssen, daß sie dem jüdischen Volk einen Wohnsitz bieten, wo es seinem Wesen gemäß leben kann. Aber es geht um einen Wohnsitz, nicht um ein Machtgebiet. Die Notwendigkeit, den Wohnsitz zu schützen, darf das jüdische Volk nicht dazu verleiten, einen nationalistischen Staat daraus zu machen, in dem nur militärische Macht gilt. Es ist wahr, daß auch die sog. christlichen Staaten immer wieder dieser großen Versuchung erlegen sind. Aber das ist es ja gerade: Israel droht so ein Volk wie alle anderen zu werden, nicht schlechter und nicht besser. Eine derartige kollektive Assimilation würde eine Verleugnung seines wahren Wesens bedeuten.

Das jüdische Volk ist dazu bestimmt, exemplarisch Gerechtigkeit zu üben. Auch das ist ein wesentliches Element seiner wahren Identität. In dieser Hinsicht bilden die Probleme, die durch die Stiftung und die späteren militärischen Siege Israels verursacht worden sind, einen besonderen Appell an das Volk. Um seine Grenzen herum wohnen Hunderttausende rechtloser palästinensischer Flüchtlinge. Es gehört zu der Berufung Israels, daß es sich für sie verantwortlich weiß und alles Menschenmögliche tut, um das ihnen zugefügte Unrecht wieder richtig zu stellen. Das ist nur möglich, wenn es eine politische Lösung sucht, die nicht auf Gewalt beruht, wie das meist bei den anderen Völkern der Fall ist, sondern auf Gerechtigkeit und wahrer Menschlichkeit.

Nach biblischem Zeugnis hat Gott das Land seinem Volk verheißen zu einer Zeit, da andere Völker dort wohnten. Israel hat also nie einen Rechtsanspruch auf das Land erheben können. Es durfte es nicht als sein Eigentum ansehen. Es mußte selber lernen und es anderen zeigen, was es heißt, ein Land aus Gottes Gnade zu bewohnen. Daher das alttestamentliche Gebot, daß es den Fremden in seiner Mitte behandeln müsse, als wäre er ein Volksgenosse. Jetzt, in unserer Zeit, tritt an Israel die Frage heran, eine Staatsform zu finden, die seine eigene jüdische Existenz als Volk garantiert, und die zugleich die vollständige Freiheit und Würde der nicht-jüdischen Mitbürger respektiert. Aber trotz ihnen offiziell zuerkannter Rechte werden sie faktisch als Bürger zweiten Ranges behandelt. Es mag wahr sein, daß für diese Diskriminierung zur Zeit schwerwiegende Gründe politischer Zweckmäßigkeit anzuführen sind. Aber sie widerstreitet dem Auftrag Israels.

Jerusalem

Jerusalem bildet durch seine spezifische Entwicklung in besonderem Maße eine Einladung an Israel zu einem neuen, nicht nationalistischen und nicht exklusiven Denken. Diese Stadt, die durch ihre Geschichte für viele Christen und Mohammedaner eine sehr große Bedeutung hat, müßte eine Art Versuchsfeld werden, auf dem die verschiedenen Völker in Frieden zusammenleben können. Aber sobald wir dies so sagen, melden sich bei uns Fragen an, auf die wir keine einmütige Antwort geben können. Soll man sagen, daß diese Stadt so sehr der konzentrierte Ausdruck für die Einheit von Land und Volk geworden ist, daß, wenn man aus Glaubensgründen das Wohnen Israels in seinem Land bejaht, man dann die bleibende Verbindung des Volkes mit dieser Stadt mitbejahen muß? Oder kann die exemplarische Funktion Jerusalems als Stadt des Friedens, zu der alle Völker wallfahrten dürfen, nur voll verwirklicht werden, wenn die Stadt unabhängig von jedem Staat internationalisiert wird? Oder sollte man einen eigenen Status für Jerusalem innerhalb Israels befürworten, damit dieser Staat rings um diese Stadt sich zu einem Staat entwickle, der wirklich zum Heil anderer Völker und Staaten ist? Wir haben keine klare und einhellige Antwort auf diese Fragen. Es scheint uns aber, daß die Problematik der Stadt Jerusalem ein Aufruf an Israel ist, in einem neuen Rahmen politischen Denkens nach einer Lösung zu suchen. [Vgl. u. S. 42 f.; S. 158 ff.].

Erwählung als Berufung und Ärgernis

Wenn wir über die Untreue Israels seiner besonderen Berufung gegenüber gesprochen haben, so haben wir das nicht aus dem Gefühl getan, wir seien besser als das jüdische Volk. Dafür wissen wir zu gut, daß auch wir als Christen, als Kirchen, als sog. christliche Staaten uns immer wieder der Sünden der Diskriminierung, der Unmenschlichkeit und eines unerlaubten Nationalismus schuldig gemacht haben. Wenn Israel für uns ein Staat wie alle anderen wäre, dürften wir an ihn auch nicht solche Maßstäbe anlegen, denen kein einziger anderer Staat Genüge tut. Aber wir glauben, daß Israel einzigartig ist: sein einzigartiger Charakter beruht auf Gottes Erwählung, denn das jüdische Volk ist noch immer das besondere Volk, das auf Grund der Verheißungen Gottes mit diesem besonderen Land verbunden ist. Darum erhoffen wir von diesem Volk auch mehr als von irgendeinem anderen Volk. Wer auf einen besonderen Platz gestellt ist, muß auch in einer besonderen Weise handeln.

Viele Juden haben keine Lust, in eine Ausnahmeposition gestellt zu werden und die Probleme, die der Staat Israel ihnen stellt, in einer Weise zu lösen, von der die anderen Völker auch noch weit entfernt sind. Übrigens ist ja auch durch die Jahrhunderte hindurch für die Juden selber ihre besondere Stellung immer wieder ein Anstoß gewesen. Im Lichte dessen, was wir oben über Identität und Entfremdung gesagt haben, ist das auch nicht verwunderlich. Aber auch dann, wenn das jüdische Volk in seinem Staatsleben seiner Bestimmung noch nicht wirklich entspricht, kann das nicht bedeuten, daß wir die Existenzberechtigung des Staates verneinen. Denn diese beruht darauf, daß Gott auch in der Entfremdung die Identität seines Volkes bewahrt und seinen eigenen Weg mit ihm weitergeht.

VI Epilog

Kirche und Israel

Der Weg Israels ist eng mit der Hoffnung der Kirche verbunden. Darum können wir als Christen nicht darüber schweigen. Die vollständige Verwirklichung seiner Identität würde bedeuten, daß das jüdische Volk das Kommen Gottes in seiner Mitte wirklich annehmen würde. Aber das ist dasselbe wie die Annahme Jesu Christi als desjenigen, in dem Gott den Bund mit seinem Volk bestätigt und erfüllt hat. Die tatsächliche Annahme Christi würde den Weg öffnen zur völligen Erfüllung der Ziele Gottes mit der Welt, zu dem Reich Gottes, in dem der Unterschied zwischen dem jüdischen Volk und den andern Völkern keine Rolle mehr spielen wird. Solange wir aber noch diesseits der Erfüllung in einer gewissen Vorläufigkeit leben, solange wird Gott neben der Kirche das jüdische Volk als ein sichtbares Zeichen seiner erwählenden Treue bewahren.

In dieser Zeit vor der endgültigen Erfüllung sind wir als Kirche genau so wie das Volk Israel berufen, unsre Bestimmung wahr zu machen. Der Unterschied zwischen uns ist der, daß wir von dem Weg Jesu Christi ausgehen, der von Israel als Ganzem noch nicht als die Erfüllung seines eigenen Weges anerkannt wird. Aber auch wir leben noch nicht wirklich und völlig aus dem Heil, das wir empfangen haben. Wenn wir so lebten und das täten, würde das jüdische Volk, wie Paulus gesagt hat, zur Nacheiferung gereizt werden². Daß dies nicht geschieht, zeigt, wie fehlerhaft die Kirche ihre Berufung erfüllt; die Kritik, die wir an dem jüdischen Volk üben, fällt auf uns selbst als Kirche zurück. Auch die christliche Gemeinde hat ihre Bestimmung noch nicht erreicht, auch sie lebt noch in der Vorläufigkeit. So sind das jüdische Volk und die Kirche beide unterwegs, und werden sie beide, jedes auf seine Weise, in Gottes Treue bewahrt.

² Vgl. Röm 10, 19; 11, 14 (Anm. d. Red. d. FR).

II Jüdisches Selbstverständnis und das Land und der Staat Israel

Vortrag von Dr. Uriel Tal, Professor für Moderne Jüdische Geschichte, Universität von Tel Aviv/Israel, zur Zeit Gastprofessor für Jüdische Geschichte an dem Hebrew Union College, Cincinnati, Ohio/USA, gehalten an der Katholischen St. John's Universität, New York am 3. 12. 1970¹ ^{1a} ^{1b}

Vor einiger Zeit besuchten zwei Priester das Heilige Land wegen ihrer theologischen Verbundenheit mit seinen vielen heiligen Stätten. Auf ihrer Pilgerfahrt kamen sie an einem Kibbuz vorbei und wurden von dessen Lehrer eingeladen, an einer der Bibelstunden teilzunehmen, die gerade stattfanden. Als die zwei Pilger danach ihre Fahrt fortsetzten, tauschten sie ihre Eindrücke aus. »Was mir an diesem Unterricht nur mißfiel«, sagte der eine, »war die politische Beeinflussung der Kinder.« »Was meinen Sie damit?«, fragte sein Begleiter. »Nun«, antwortete der andere, »erinnern Sie sich nicht, wie oft man sagte, daß der Tag kommen wird und »Israel wird als Dritter im Bunde

sein mit Ägypten und Assyrien, ein Segen inmitten der Erde!«?² »Lieber Freund«, rief der andere aus, »das war doch keine Politik! Es war dies eine der schönsten Weissagungen des Jesaja, 19, 24.«

Dieser kleine Vorfall verdeutlicht eine der charakteristischen Besonderheiten des jüdischen Staates im Lande Israel: die unlösliche Verflechtung der empirischen, ja, sogar politischen Realität und der religiösen Bedeutung des Landes. Die unleugbare historische Tatsache, daß der jüdische Staat nicht ohne theologische Bedeutung ist, noch sein kann, schließt nicht aus, daß jeder Staat letzten Endes nur eine säkulare Erscheinung ist – man sollte aus einem Staat nie mehr als das machen, damit theologischer Messianismus entstellenderweise nicht politischer Messianismus wird.

Allein schon diese Dualität – von Religion und Land, von Volkstum und Staatswesen – ist in dem enthalten, was ich »biblischen Realismus« nennen möchte. Es ist eine Dualität, die im grundlegenden theologischen Selbstverständnis des Judentums verwurzelt ist –, einem Selbstverständnis, demzufolge die Juden Gottes Bundesvolk waren, noch sind und bis zum »Ende der Tage« (dem *acharith ha'jamim*) Gottes Bundesvolk bleiben werden. Diese Auffassung widerspricht natürlich der Theologie des Neuen Testaments: Da Christus den Neuen Bund nicht in irgendeinem spezifischen Volk noch in einem spezifischen Land, sondern vielmehr in seinem Blut eingesetzt hatte (1 Kor 11, 25)^{2a}, wurde das Volk Gottes – zusammen mit dem Fleisch und dem Land und »das alles« »mit Ihm selbst« versöhnt (2 Kor 5; 18–19)^{2b}. Für Juden jedoch ist

¹ U. Tal ist der Verfasser von »*Christians and Jews in the »Second Reich« (1870–1914) – A Study in the Rise of German Totalitarianism*« (vgl. FR XXI/1969, S. 117); vgl. auch: *Martin Buber und das christlich-jüdische Zwiegespräch*. In: FR XXII/1970, S. 3 ff.

Alle Anmerkungen durch Red. d. FR.

^{1a} Titel der englischen Originalausgabe: *Jewish Self-Understanding and the Land and State of Israel*. In: »*Union Seminary Quarterly Review*«, New York, Vol. XXVI, No 4, Sommer 1971. S. 351–367. – Aus dem Englischen übersetzt mit Erlaubnis des Verfassers.

Diese an der St. John's Universität gehaltene Vorlesung war die zweite in einer Reihe »Das Land und der Staat Israel im jüdisch-katholischen Dialog«, die im Rahmen besonders ausgewählter Vorlesungen von der *katholischen Fakultät und dem »American Jewish Committee«* veranstaltet wurden. Diese Reihe mit dem Titel »Shalom: Perspektiven des jüdisch-katholischen Dialogs« wurde unter dem Vorsitz von *Bischof Mugavero* (Brooklyn) eröffnet (mit einer ersten Vorlesung von Gerson Cohen: Geschichte der jüdisch-katholischen Beziehungen).

^{1b} Zu dem Thema dieses Aufsatzes s. die *Ausgewählte Bibliographie englischsprachiger Literatur* (aufgegliedert nach acht verschiedenen Kriterien). (S. u. S. 163 ff.).

² Für Zitate aus der Heiligen Schrift in der Übersetzung wurde verwendet: »Die Bibel. Die Heilige Schrift des Alten und Neuen Bundes. Deutsche Ausgabe mit den Erläuterungen der *Jerusalem Bibel*«. Freiburg i. Br. 1968. Verlag Herder [vgl. FR XX/1968, S. 98 f.].

^{2a} »... Dieser Kelch ist der neue Bund in meinem Blute...«

^{2b} S. u. S. 29, Anm. 7.

der einzige Bund, den sie kennen, derjenige, der weiterhin die oben erwähnte zweifache Bedeutung enthält – die von Geist und Fleisch – oder, anders ausgedrückt, die dreifache Verbindung von Gott, Seinem Volk und dem Land.

Juden glauben fest daran, daß Gott diesen Bund mit Seinem Volk ursprünglich mit dem Patriarchen Abraham schloß (laut Gen 15, 9–17), als »ein rauchender Ofen und eine brennende Fackel zwischen diesen Stücken hindurchfuhr«, und (laut Gen 17, 7–14) die Beschneidung des Fleisches befohlen wurde als Zeichen der ewigen Gültigkeit des göttlichen Bundes. Dieser Bund, der grundlegend für den Status der Judenheit als das Volk Gottes ist, wurde dann immer und immer wieder erneuert und bestätigt: Erst für Isaak und Jakob, dann für das ganze Volk Israel am Sinai (Ex 24), als die Israeliten das Joch der Thora, das Gesetz, annahmen, »die zwei Tafeln des Bundes« (vgl. Ex 31, 8; 32, 15 ff.); und wieder in Jeremias (33, 19–21, 25–26) in Form eines ewigen Bundes zwischen Gott und Israel und David, und schließlich durch Esra mit der endgültigen Einsetzung der Juden als Volk der Thora. Dies ist die noch heute geltende Vorstellung: Das Volk Gottes sieht durch seine *Halacha*, seine auf der Thora basierende rabbinische Rechtsprechung, zwischen sich und den anderen Nationen einen Unterschied.

Es ist dieser Bund mit dem Volk Israel, der unlösbar mit dem Land Israel verbunden ist. Geschichtlich und politisch hat man diese Wechselbeziehung in sehr verschiedener Weise interpretiert, einmal ergänzend, einmal widersprechend. Sie wurde legalistisch, mystisch, symbolisch, sogar in völlig spiritualistischen Begriffen interpretiert. Aber in theologischer Hinsicht hat man das Land niemals anders als eine unveräußerliche Gabe Gottes an Sein Volk angesehen, daher als einen wesentlichen Teil des göttlichen Bundes. Wiederum wurde der Bund zuerst mit den Patriarchen geschlossen, als Gott Abraham verheißte: »Deinen Nachkommen habe ich dieses Land gegeben« (Gen 15, 18–19) und ihm später versicherte: »Ich will meinen Bund stiften zwischen mir und dir . . . Ich richte meinen Bund auf zwischen mir und dir . . . und ich gebe dir und deinen Nachkommen das Land, in dem du jetzt als Fremdling weilst, das ganze Land Kanaan, zu ewigem Besitz, und ich will ihnen Gott sein« (Gen 17, 2 ff.). Diese Verheißung wird erneut bestätigt in Numeri 34, 2–12, wo der Herr zu Moses sagt: »Das Land, das euch als Erbe zufällt . . .«; es wird erneuert in Deuteronomium (11, 10 ff.), da spricht Moses von dem »Land, dahin du kommen wirst, um es in Besitz zu nehmen, . . . ein Land, für das Jahwe, dein Gott, Sorge trägt«, und es gipfelt in Deuteronomium (30, 1 ff.): »und dich zu Jahwe, deinem Gotte, bekehrst und seiner Stimme ganz, wie ich dir heute anbefehle, gehorchst . . ., dann wird Jahwe, dein Gott, dein Geschick wenden . . . und wird dich wieder sammeln aus all den Völkern, unter die dich Jahwe, dein Gott, zerstreut hat.« Von der Thora an über die Psalmen, die Aggadah (die homiletische und Volksliteratur der nachbiblischen Jahrhunderte), den Talmud und die während der Jahrhunderte des Exils entwickelte und sogar bis heute gebräuchliche Liturgie wird das Land Israel als ein wesentlicher Bestandteil des ungebrochenen Bundes zwischen Gott und dem jüdischen Volk verstanden.

Ein Stein des Anstoßes für Christen

Dieses grundlegende theologische Selbstverständnis des Judentums war Nichtjuden unbequem. In der Tat

scheint es manchem Christen ernsthafte Schwierigkeiten zu bereiten, in sein Verständnis des göttlichen Heilsplanes sowohl das bloße Überleben der Juden als Gottes Bundesvolk als auch die Wiedererstehung des Staates Israel einzuordnen. Gewiß, es entstehen heute neue Interpretationen für den Fortbestand des Judentums (oft auf der Grundlage von Röm 9–11), aber die traditionelle Stellungnahme ist in vielen kirchlichen Kreisen noch sehr lebendig. Einige Christen behaupten nach wie vor, daß die Juden mit ihrer Verwerfung Jesu als der Messias ihr Recht auf Existenz verwirkt haben – ihr Überleben ungerechtfertigt ist. Nach den Evangelien von Markus (13) und Lukas (21) sollte göttliche Verwerfung und Strafe die Juden treffen. Sowohl der Tempel wie der jüdische Staat sollten der Zerstörung anheimfallen. Soweit die Juden unter den Nationen noch weiterlebten, waren sie durch göttliche Fügung dazu bestimmt, in Schmerz und in der Zerstreuung zu überleben, auf daß sie durch ihr Leiden für ihre eigene Sünde und für die Wahrheit und erlösende Macht des christlichen Glaubens Zeugnis ablegen könnten.

Nach christlicher Auffassung wurde Christus mit der Erfüllung des Gesetzes in Christus das »Ende des Gesetzes« (Röm 10, 4)³. Während nach dem ursprünglichen jüdischen Selbstverständnis die Thora und das jüdische Volk unlösbar zusammengehören, kann diese grundlegende paulinische Lehre, die für das ganze Christentum wesentlich ist, nur das Ende des alten Bundes bedeuten (er ist nicht einfach gelöst, sondern vollendet und überwunden) – und infolgedessen das Ende des jüdischen Volkes als einer gültigen religiösen Einheit. Da überdies das Volk Gottes (nach dem Neuen Testament) der »Leib Christi« ist, gilt nicht mehr, daß sowohl die Juden als Gottes Bundesvolk als auch alle Verheißungen Gottes in der hebräischen Bibel (dem Alten Testament) »ihr Ja finden«. Nicht nur die hebräische Bibel, sondern auch alle folgenden autoritativen, von Juden als theologisch bindend und verpflichtend angesehenen Quellen werden aufgehoben, denn (nach der Terminologie von 2 Kor 1, 20) hat der Bund seinen Grund nun »in Ihm«, und »so viele Verheißungen Gottes es auch gibt, »in Ihm ist das Ja«. Kurz gesagt, nach Paulus hat der Alte Bund seinen ursprünglichen Zweck erfüllt –, »sowohl auf das Kommen Christi, des allumfassenden Erlösers, als auch auf das messianische Königtum vorzubereiten . . .« (vgl. Lk 24, 44⁴; Joh 5, 39⁵; 1 Petr 1, 10⁶). Der jüdische Glaube ist durch die Erlösung, die Christus brachte, ersetzt worden. Sowohl das jüdische Volk als auch die jüdische Besonderheit des Landes, die beide im jüdischen Glauben begründet und durch ihn gerechtfertigt waren, haben jetzt jede logische Grundlage für eine weitere Existenz außerhalb des Bundes verloren.

Überdies fällt es einigen kirchlichen Kreisen schwer, sogar die vom II. Vatikanischen Konzil erneuerte Bekräftigung von Röm 11, 18–29 näher zu bestimmen – eine Bekräftigung, nach der die Juden weiterhin »Lieblinge um der Väter willen« bleiben, weil »Gottes Gnadengaben und die Berufung Gottes« Ihn nicht reuen, und weil alle seine Verheißungen unwiderruflich sind. Einige Christen behaupten, daß diese erneut bekräftigte, geistige Verbindung der Juden mit dem Volk Gottes keinesfalls

³ » . . . Ende des Gesetzes ist ja Christus zur Gerechtigkeit für jeden, der glaubt.«

⁴ » . . . Daß alles erfüllt werden müsse, was im Gesetz des Mose und in den Propheten und Psalmen von mir geschrieben steht.«

⁵ » . . . Und sie [die Schriften] sind es, die Zeugnis von mir geben.«

⁶ » . . . Nach diesem Heil suchten und forschten die Propheten.«

irgendwelche geo-politischen Rechte schafft. Es würde der ganzen Lehre des Neuen Testaments widersprechen, insbesondere den eindringlichen Predigten von Paulus, wenn man dem jüdischen Volk irgendein besonderes Recht auf Erwählung auf Grund seines Erbes nach dem »Fleische« geben würde. Das jüdische Volk hat eine besondere Beziehung zu dem »Ölbaum«, dem neuen Volk Gottes, der Kirche – aber nicht zu einem Land.

Zweifellos gibt es trotz dieser traditionellen Ansichten der Kirche Christen, die mit dem Sachverhalt von jüdischem und israelischem Überleben übereinstimmen möchten. Eben solche mögen es hilfreich finden, einen tieferen Einblick in das theologische Selbstverständnis der Juden in Israel zu nehmen. Und dieser Frage wenden wir uns nun zu.

Exil und Zionismus — die Auffassung des »gesetzestreuen« Juden

Das theologische und moralische Selbstverständnis der israelischen Judenheit beruht grundsätzlich auf zwei verschiedenen – manchmal einander widersprechenden, doch gleichzeitig ergänzenden – Richtungen im Judentum: die Befolgung und die Nichtbefolgung der traditionellen *sancta*. Die »gesetzestreue« Richtung besteht zum großen Teil aus zwei Arten des Glaubens und der Lebensweise: der mystischen und der halachischen (der rabbinisch gesetzlichen). Die »nicht-gesetzestreue« Richtung, obwohl nicht frei von biblischen Beweggründen, ist vornehmlich im Rationalismus, der Aufklärung und dem historischen Bewußtsein verwurzelt – oder in dem, was Martin Buber »hebräischen Humanismus« nennt. Jede Richtung pflegt ihr eigenes spezifisches Bild vom Zionismus.

Die neo-mystische Auffassung

Die mystische – oder symbolische und messianische – Interpretation des Zionismus wurde teilweise initiiert von Raw Jehuda Alkalay und Raw Zvi Hirsch Kalischer, den Begründern des prä-politischen Zionismus in der Mitte des 19. Jahrhunderts. Sie wurde weiterentwickelt unter chassidischen, moralistischen und pietistischen Einflüssen, aber es war der verstorbene Raw Abraham Jizchack Kuk, Oberrabbiner von Palästina von 1921 bis 1935, der dieser Art religiösen Denkens und Lebens vollkommensten Ausdruck verlieh.

Raw Kuk, einer der größten jüdischen Denker des 20. Jahrhunderts, und einer der einflußreichsten Führer des religiösen Zionismus, spricht, natürlich in verschiedener Weise, sowohl die gesetzestreuen wie auch die nicht gesetzestreuen Juden in Israel an. Seine Lehren sind in der Halacha und der Aggada verwurzelt –, d. h. im traditionellen jüdischen Gesetz und in dem nicht gesetzlich festgelegten literarischen Erbe, das Legenden, Volkstum, biblische Exegese, Morallehre und Predigten einschließt. Sie sind verwurzelt im jüdischen Rationalismus, wie auch in der Kabbala (dem jüdischen Mystizismus des 13. und des 16. Jahrhunderts) und in den osteuropäischen mystischen, pietistischen und Wiedererweckungslehren. Heute dienen die Lehren von Raw Kuk, einen erneuerten und enthusiastischen Glauben an das jüdische Staatswesen zu nähren, und zwar nicht um ihrer selbst willen, sondern als ein potentieller Beginn der zukünftigen Erlösung Israels im eigenen Land.

Einer der ersten Grundsätze des mystischen Selbstverständnisses besagt, man dürfe die Antithese Zion-Galut oder Exil nicht ausschließlich in Begriffen der empirischen Geschichte verstehen, sondern man müsse sie auch auf den größeren Kosmos beziehen. »Exil« bezeichnet deshalb eine Krisensituation, die die ganze Welt, das Universum und

sogar das Wesen der Existenz selbst umfaßt. Der Schöpfungsakt selbst hat diese Krise über die Welt gebracht: Durch das Hervorbringen einzelner Dinge, das Schrumpfen der Ewigkeit in die begrenzte Zeit und der unbegrenzten Ausdehnung in den begrenzten Raum. Absolute Unendlichkeit wurde in relative, endliche Wesen verwandelt, ungeteilte Ganzheit in Geschöpfe, in getrennte, isolierte und entwurzelte Wesen aufgespalten.

Daher ist »Exil« gemäß mystischer und chassidischer Denkweise ein metaphysischer Prozeß, wodurch die Fülle sich selbst in die Schöpfung verbannte, in ihre eigene Diaspora. Und so wird das besondere Exil des jüdischen Volkes unter den Nationen als Widerspiegelung dieses universalen Exils, der Krise, in die das Universum fiel, gesehen.

Das jüdische Volk, das Volk, das auserwählt war, durch sein eigenes Exil die kosmische Krisis widerzuspiegeln, hat eine Berufung, nämlich seine Existenz, seine Werke, seine Freuden und Sorgen dem Ziel zu widmen, den gegenwärtigen Zustand zu seiner ursprünglichen Fülle zurückzuführen. Kurz, die Juden sind dazu berufen, mitzuwirken am Vollendungsvorgang der Schöpfung, ihrer Erlösung aus ihrer Unvollkommenheit.

An diesem Punkt scheint das theologische Motiv der Fülle sowohl dem Christentum wie der mystischen Richtung im Judentum gemeinsam zu sein. Nach dem Neuen Testament jedoch ist es Jesus Christus, in dem die Menschen die Fülle des Lebens, den Weg, die Wahrheit und das Leben finden (Joh 14, 6); es ist Christus, »Gott hat in Christus die Fülle mit sich versöhnt« (2 Kor 5; 18, 19)⁷. Nach jüdisch-mystischem Denken muß der Mensch, und damit jeder einzelne Jude selbst auf die Wiederherstellung der Schöpfung zu ihrer ganzen Fülle hinarbeiten. Dieser Berufung muß er immer und überall in seinem täglichen Leben durch seine Erfüllung der 613 Gebote der Thora, sowohl in ihrer rechtlichen, offenbaren, als auch in ihrer mystischen, verborgenen Bedeutung folgen.

Eines der alten mystischen, oft im Chassidismus, (und auch von Raw Kuk) gebrauchten Symbole lehrt, daß seit dem Schöpfungsakt die göttlichen Funken, – die Aspekte göttlicher Heiligkeit –, überall in dieser Welt verborgen sind. Sie werden gefangen gehalten oder unsichtbar gemacht, von verdorbenen, unreinen Schalen. Sie, – in Wirklichkeit die ganze Welt –, sehnen sich, zu ihrem Ursprung, zu dem großen, unendlichen Licht, zu den göttlichen Sphären zurückzukehren. Es ist die Aufgabe des Menschen, diesen Prozeß der Wiederherstellung der Einsammlung der Zerstreuten, d. h. die individuellen Aspekte der Heiligkeit zu fördern und sie mit ihrem göttlichen Ursprung wieder zu vereinen. Es ist die Aufgabe des Menschen, die Aufgabe des Juden, die verstreuten Aspekte der Heiligkeit aus ihrer Knechtschaft der Sünde, der Unvollkommenheit zu befreien, auf daß die Grundlage für die zukünftige Erlösung vorbereitet werden kann.

Nach diesen Lehren gibt es keinen Augenblick und keinen Ort, in und an dem der Mensch sich nicht an der metaphysischen Aktivität engagieren kann, für die Befreiung der Funken, die Erlösung dieser Aspekte der Heiligkeit aus ihrer Einschließung zu arbeiten. Die Mystiker leben in einer ununterbrochenen religiösen Spannung, in der jede Tat des Individuums, – sogar auch sein tägliches (sogenanntes »profanes«) Leben, und unvermeidlicherweise auch seine Beziehung zum jüdischen Staat im Hinblick auf

⁷ Vgl. 2 Kor 5; 18, 19 (nach der Jerusalemer Bibel): »Das alles aber kommt von Gott her, der uns mit sich versöhnt durch Christus . . . Ja, Gott hat in Christus die Welt mit sich versöhnt . . .« (Anm. d. Red. d. FR).

seinen Beitrag zum symbolischen Akt der Wiederherstellung des beschädigten, fehlerhaften Zustands der Welt bewertet und interpretiert werden sollte.

Hier hat dieselbe geistige Weltanschauung zwei gegensätzliche Haltungen gegenüber dem jüdischen Staat hervorgebracht: eine der starken, sogar fanatischen Gegnerschaft, eine andere der enthusiastischen Unterstützung. Die extrem orthodoxen Gruppen unter Führung des Sattemer Rebbe sind weit davon entfernt, dem jüdischen Staat irgendeine eschatologische Bedeutung zuzugestehen. Einige, die weniger Gemäßigten unter ihnen, bestreiten diesem Staat sogar jede spezifisch jüdische Bedeutung, weil sie weder irgendeine Möglichkeit jüdischen Staatswesens, noch irgendeine Realisierung eschatologischer Erwartungen welcher Art auch immer in vormessianischer Zeit annehmen. Den lehrreichen, obwohl ziemlich aggressiven Schriften von Raw Joel Teitelbaum, dem geistigen Führer dieses extremen Flügels zufolge und gemäß den Lehren der gemäßigten geistigen Führer unter gewissen chassidischen Sekten (z. B. die Reb Ahra'le Roth Gruppe) fordert der Zionismus das göttlich bestimmte Schicksal des jüdischen Volkes heraus, rebelliert gegen die Vorsehung und stört die göttliche Ordnung eines Kausalzusammenhangs zwischen Sünde und Strafe, zwischen Belohnung der Gerechten und Bestrafung der Bösen. Indem der Zionismus die weltliche Situation ändert, der die Juden von der Vorsehung unterworfen wurden, fordert er dieselbe metaphysische Macht heraus, die die Welt und das menschliche Schicksal regiert und die immer und überall alles gemäß ihrer verborgenen Absicht leitet.

Obwohl Erbe desselben metaphysischen (oder vielleicht pantheistischen) Verständnisses von Gottes Allmacht und Allgegenwart, kommt Raw Kuk zu genau entgegengesetzten Schlußfolgerungen. Für Raw Kuk umfaßt die jüdische Renaissance alle Bewegungen und Parteien – alle religiösen wie auch anti-religiösen (oder sogar marxistischen) Interpretationen des Judentums – zu einem organischen Ganzen, einem heiligen jüdischen Baum des Lebens.

Gemäß einer der ältesten, von Raw Kuk weiterentwickelten Lehren der jüdischen Mystik »gibt es keinen Ort ohne Ihn«. Daher kann der Jude überall, die Diaspora inbegriffen, auf die zukünftige Erlösung hoffen, dafür beten und arbeiten. Doch gleichzeitig, wie Kuk betont, verleiht das Land Israel seinen Einwohnern im Bereich der göttlichen Allgegenwart eine einzigartige Inspiration: ihre Bestrebungen zur Wiederherstellung und Vervollkommen der Welt in der Krise sind auch mit einer einzigartigen geistigen und mystischen Kraft ausgestattet. Daher führte die Logik dieser Einsicht den Raw und seine derzeitigen Schüler zu der festen Überzeugung der nationalen wie auch kosmischen Bedeutung der Wiedergeburt Israels in seinem Land und seiner Souveränität.

In dieser organischen Weltanschauung wird selbst die Trennung zwischen Materie und Geist – sogar die Scheidung zwischen dem Prozeß des Wahrnehmens und den Kräften der Seele – beiseite geschoben. Stattdessen wird die Realität des Landes und seines Volkes aus einem einfachen und empirischen Zustand zum Teil der harmonischen Struktur der Welt. Nach dieser organischen Auffassung können wahre Religion oder wahre Spiritualität nur durch eine materielle Erfüllung, einschließlich solch weltlicher Angelegenheiten wie politische Freiheit und Souveränität erreicht werden. In ähnlicher Weise bleibt bloße Materialität, wenn sie ohne Beziehung zum Geist ist, fehlerhaft, unrein und unerlöst. In derselben Weise ist das jüdische

Volk ohne sein Land unvollständig, gerade wie das Land ohne seine legitime, von Gott bestimmte Einwohnerschaft unfruchtbar und erlösungsbedürftig bleibt.

Die halachische Auffassung

Der andere Typ des religiösen, »gesetzzetreuen« Verständnis für Israel – das Volk und das Land – ist das *halachische*, das in dem Gesetz und seiner historischen und exegetischen Entwicklung verwurzelt ist. Es wurde formuliert und gelehrt von Autoritäten wie Raw Jitzhak Jaakow Reines, einem der geistigen Führer des religiösen, und Begründer des politischen religiösen Zionismus, Schmuël Chaim Landau, einem der Gründer der religiösen Arbeiterbewegung, der religiösen Kibbuz-Bewegung, eines der originellsten, schöpferischsten und ethischsten Phänomene im zeitgenössischen jüdischen Leben; und in jüngster Zeit auch in akademischen Kreisen, wo sich ein stärkerer rationaler, ethischer und apolitischer Zionismus entwickelt. Dieser in der halachischen Auffassung verwurzelte Typ religiösen Denkens und Lebens betont, daß das Judentum den Bereich des Geistes mit dem der physischen Realität verbinden will. Noch genauer, die jüdische Religion befaßt sich weniger mit der Immanenz Gottes und mehr mit den Formen (*den Lebensweisen*, daher der Begriff *halacha*^{7a}), in denen Aspekte von der Immanenz Gottes sich in der Welt, im Leben widerspiegeln. Derselbe Vers in Gen 1, 28, der das erste Gebot der Thora enthält: »Seid fruchtbar und mehret euch und erfüllet die Erde«, ist grundlegend kennzeichnend für die jüdische Religion, wenn er fortfährt: »und macht sie euch untertan, herrschet über die Fische des Meeres und über die Vögel des Himmels und alles Getier, das sich auf Erden regt«. Es ist die Bestimmung des Menschen, sich nicht von der geschaffenen Welt zurückzuziehen, sondern über sie zu herrschen, Herrschaft über die Realität zu haben, den weltlichen Sphären – daher auch der Gesellschaft und dem Staat – Form, Ordnung, Bedeutung und Normen zu verleihen. Deshalb schreibt die Thora nicht nur das moralische Verhalten im Bereich geistiger Werte, sie schreibt auch das Verhältnis des Menschen zu den Dingen, zum Land und nicht nur zum Himmel vor. Daher ist einer der wesentlichsten Begriffe der jüdischen Religion der Begriff *Awodah*: wörtlich »Arbeit« (»labor«), »Mühe«, obwohl dieser historisch wie auch theologisch den Opferkult im alten biblischen Tempel und später (in der Zeit, als es keine Opfer mehr gab) Andacht, Gottesdienst, Gebet und Heiligung bedeutet.

Vor einem solchen Hintergrund hat der *halachische* Typ religiösen Denkens und religiöser Lebensweise eine ziemlich ausgewogene Auffassung von der Frage des erlösenden, messianischen Charakters des Staates Israel entwickelt. Die Verfechter dieser Auffassung erkennen einerseits an, daß ein völlig eschatologischer Status, sofern man ihn dem gegenwärtigen Staatswesen zuschriebe, weitreichende klerikale – wie auch undemokratische politische – Folgen mit sich bringen würde. Daher sollte man den jüdischen Staat zurückhaltender, weniger »messianisch« interpretieren. Andererseits kennt diese Welt der Schöpfung kein Phänomen, das von der Vorsehung nicht in Richtung auf die Verwirklichung eines göttlichen Planes geführt wird. Deshalb muß ein historisches und empirisches Phänomen wie der jüdische Staat eine ihm innewohnende religiöse (obwohl nicht notwendigerweise eschatologische) Bedeutung haben. Geschichte, einschließlich das Wiedererstehen des

^{7a} halach: »gehen«.

jüdischen Staatswesens, ist das Werk Gottes, die historische Realität das Medium, durch welches die göttliche Bedeutung von Gottes Werk sich entfaltet. Urteil, Belohnung und Strafe, Hoffnung und Verzweiflung sind einige der formenden Prinzipien, durch die der Ablauf der Geschichte – und, als ein davon unabtrennbarer Teil, der jüdische Staat – begriffen und daher auch anerkannt wird.

Der Standpunkt des »nicht-gesetzestreu« Juden⁸

Wir stehen etwas wesentlich Verschiedenem gegenüber, wenn wir uns dem Typ des Selbstverständnisses zuwenden, der von den nicht-orthodoxen und den »nicht-gesetzestreu« unter den Juden Israels entwickelt wurde. Dies ist im Grunde ein historischer und rationaler Typ des Selbstverständnisses, der im wesentlichen auf einem tiefen historischen Bewußtsein beruht. Dieses Bewußtsein konzentriert sich auf das biblische Altertum, manchmal mit einer romantischen Verbundenheit mit den frühen Tagen der Geburt des Volkes Israel und der Eroberung von Kanaan. Aber vielleicht konzentriert sich dieses historische Bewußtsein sogar genau so auf den Massenmord, den Völkermord, den die europäische Judenheit des 20. Jahrhunderts erlitt. Verstandesmäßig ist diese Richtung im jüdisch-israelischen Selbstverständnis, im europäischen Rationalismus und in der Aufklärung des 18. Jahrhunderts und in dem Prozeß der Säkularisierung und der Industrialisierung der modernen westlichen Gesellschaft verwurzelt, in einigen europäischen Arbeiter-Bewegungen und schließlich in den ideologischen (sowohl politischen wie gefühlsmäßigen) Reaktionen des modernen Antisemitismus, die seit den achtziger Jahren in Ost-, Zentral- und Westeuropa aufkamen.

Diese Auffassung behauptet, daß wenn man einem Staat eschatologischen Status gewährte, dies notwendigerweise alle Schrecken des »politischen Messianismus« heraufbeschwören würde, die die moderne Welt seit der Französischen Revolution kennt und die immer wieder von Autoren wie Jacob Burckhardt, Friedrich Nietzsche und Dostojewskij vorausgesagt wurden und die die Menschheit unter den totalitären Regimen unserer Zeit tatsächlich erlebt hat.

Die Vergeistigung von Staat und Nationalismus oder irgendeiner anderen Form politischer Wirklichkeit (die eine unvermeidbare Folge eschatologischer Interpretation wäre), gilt als irrational, amoralisch und undemokratisch; sie ist für die unannehmbar, für die die jüdische historische Erfahrung entscheidend und bindend ist. Diejenigen, die jüdisches Leben in dieser Perspektive sehen, lehnen jede Verherrlichung politischer Macht ab – in der Tat auch Verherrlichung von irgend etwas. Sie verwerfen die Vergötterung des Menschen, der Gesellschaft, des Staates oder einer zur Institution gewordenen Hierarchie, sie verwerfen die Verehrung von Herrschern, Helden, Heiligen und von wem auch immer. Jüdisches rationalistisches Denken und historisches Bewußtsein sehen diese Vergötterung als unvereinbar mit dem elementaren Monotheismus an.

In den Augen der meisten Israelis steht jeder totalitäre Pseudo-Messianismus im politischen Leben – der ein unvermeidliches Ergebnis der Verleihung absoluter metaphysischer und theologischer Autorität an das Staatswesen ist –, zu jenen grundlegenden Menschenrechten und -pflichten im Widerspruch, zu deren Verwirklichung der Staat Israel

gegründet wurde. Zugleich ist solcher Pseudo-Messianismus wie ein Alptraum, der die Israelis daran erinnert, was in unserem Jahrhundert dem jüdischen Staat vorausging. Ihre Lebenserfahrung (ob persönlich oder historisch), noch dazu die rationalen Prinzipien moderner Demokratie scheinen diesem Teil der Judenheit – wie in der Tat beiden, »gesetzestreu« und orthodoxen Juden – ein Hauptargument gegen jede eschatologische Interpretation jüdischen Staatswesens zu sein.

In Übereinstimmung mit den rationalen Kriterien dieses Selbstverständnisses behaupten die nicht-gesetzestreu Juden, daß man den Staat Israel nicht als eine kirchliche Institution ansehen sollte, sondern nur als eine soziale und rechtskräftige Ganzheit. Sein Zweck sei, seinen Bürgern zu ermöglichen, was den Juden in der Diaspora nicht möglich war, weder unter der Herrschaft des europäischen Christentums noch unter der des nahöstlichen Islams –, nämlich: die Verwirklichung ihrer wesentlichen Menschenrechte und -pflichten.

Man hat diese Rechte und Pflichten im jüdischen Denken und in der hebräischen Literatur der letzten drei Generationen so zusammengefaßt: die Bejahung der physischen, psychologischen und intellektuellen Freiheit eines jeden, die Erhaltung der persönlichen Individualität ungeachtet des nivellierenden und gleichmachenden Einflusses der modernen Kultur; das tatsächliche Praktizieren der Souveränität jedes einzelnen, seine Lebensweise als Mensch und Bürger in Freiheit zu gestalten. Dies versteht man als die Erfüllung der elementarsten Lebensbedingungen, damit der Mensch nicht auf seine eigene Würde oder auf seine ihm eigene Fähigkeit zu kritischem Denken, intellektuellem Urteil und zu vernünftiger Selbstbestimmung verzichten muß.

Jedoch ist diese Souveränität des Staates Israel, ebenso wie jede andere Souveränität, in der Vorstellung der Autonomie verwurzelt. Wenn Autonomie in einer lebendigen Gemeinschaft verwirklicht wird, bedeutet dies die Kristallisation dieser Gemeinschaft selbst auf der Grundlage ihres eigenen, einzigartigen, historischen Erbes. Da dieses Erbe jüdisch ist, wird das israelische rationale (wie auch das historische) Denken und die Ideologie mehr und mehr sich der Tatsache bewußt, daß dieses jüdisch-israelische Erbe untrennbar von der Religion ist. Nach nicht-orthodoxem Denken bedeutet dies nicht, daß der jüdische Staat ein religiöser Staat sein muß. Es bedeutet aber, daß der jüdische Staat, da er im Begriff der Autonomie verwurzelt ist, nur durch Gegenüberstellung mit seinem *autos nomos*, seinem eigenen *nomos*, seiner Thora, seinem religiösen Erbe, existieren kann.

Dies ist der Punkt, an dem sich wieder einmal, obwohl in einer ganz neuen Weise, nicht-religiöses Selbstverständnis mit jüdischer Religion und Tradition begegnen. Eines der aufschlußreichsten Beispiele dieses erneuerten gefühlsmäßigen Suchens nach (und ernst gemeinter intellektueller Hauptbeschäftigung mit) Religion ist das einer kleinen, doch wachsenden Gruppe der Generation des Sechsstage-Krieges⁹. Auf den ersten Blick sieht es so aus, als läge den jungen Menschen irgendeine »religiöse« Lebensweise, religiöses Denken oder Fühlen fern.

Weil die weltliche Jugend in Israel eine nicht religiöse, oft anti-religiöse Erziehung erhalten hat, vermutet man gewöhnlich, daß hier eine neue Generation von Juden auf-

⁸ Viele der hier in diesem Abschnitt analysierten Ideen werden auch von gesetzestreu, orthodoxen Juden akzeptiert. Jedoch wurden sie bis jetzt meistens in Begriffen formuliert, die nicht-religiösen Ideenrichtungen entnommen sind (Anm. d. Verfassers).

⁹ Vgl. u. a. Yigal Lev: Ich hasse den Krieg (s. FR XXI/1969, S. 129); Kibbuzbewegung: Gespräche mit israelischen Soldaten [Siach Lohamim] (s. FR XXII/1970, S. 146 f.).

gewachsen ist, eine Generation, die gelernt hat, nur in rein materialistischen oder profanen Erkenntnis-Kategorien zu denken. Ihr Verhalten, ihre Reden, ihr Verhältnis zu anderen mag zurückhaltend und »intellektuell« zynisch, kritisch und sogar glaubenslos scheinen. Viele unter ihnen versuchen bewußt, der Versuchung zu widerstehen, Nationalismus in einen pseudo-biblischen Chauvinismus, rationale und soziale Philosophie in mystische, romantische oder apokalyptische Vorstellungen umzuwandeln. Diese nicht-gesetzestreue Jugend steht der Art mystischer Interpretation ablehnend gegenüber, die, wie sie sieht, sich heutzutage unter einigen der extremen religiösen Nationalisten entwickelt (z. B. die Siedler von Hebron). Sie lehnt jedes Glaubenssystem ab, durch das der Mensch ganz von seinem Glauben verschlungen wird und alle Unterscheidungen zwischen Zeit und Raum, Geist und Körper, Staat und Land verwischt werden, so daß der Mensch infolgedessen seine intellektuelle und vielleicht sogar seine emotionale Freiheit verliert. Deswegen versucht das nicht-gesetzestreue Denken, die grundlegende Unterscheidung zwischen dem Bereich sozialer und politischer Realität und dem der Metaphysik, zwischen prophetischer Vision der Erlösung und empirischer Realität zu stärken.

Doch hat eine wachsende Zahl von Angehörigen dieser Generation gleichzeitig das Bedürfnis, sich dem Judentum zuzuwenden, nicht mehr nur als einer sozio-politischen Gegebenheit, sondern auch als der lebendigen Geschichte eines religiösen Volkes. Die Furcht vor einem neuen Massenmord – vor einer anderen totalen Vernichtung von Juden – erfüllte Herz und Gedanken vieler Israelis in den dem Sechs-Tage-Krieg vorangehenden Monaten. Dann hatte man plötzlich die Erfahrung, gerettet zu sein, nicht nur eines physischen, sondern vielmehr eines erlösenden Überlebens. Diese beiden Erfahrungen warfen neues Licht auf die die Religion wesentlich angehenden Fragen. Die Bedeutung von Leben und Tod, von Angst und Befreiung, von Bösem und Gerechtigkeit, vom Gebrauch und Mißbrauch der Macht, von Selbstbemitleidung und Selbstbeherrschung, – all dies löste einen Drang aus, sich den eigenen Traditionen und religiösen Quellen zuzuwenden.

Überdies bestand ein inneres Bedürfnis, historische Kausalzusammenhänge zu erforschen und eine logische, theologische oder ethische Rechtfertigung für ihren Sieg zu finden. Allein ihre Existenz vertiefte – in diesem historischen Augenblick und in diesem Land – das Verlangen noch mehr, sich zu befreien von profaner Entfremdung von der Religion.

Rabbinische Exegese, so wie die von Raschi zu Gen 1,1 lehrt, daß der Besitz des Heiligen Landes als solcher nicht ein absoluter Wert ist: »Die ganze Erde gehört dem Heili-

gen, gepriesen sei Er;« und durch Seinen Willen, nicht durch die Macht und das Schwert des Menschen, ist das Volk Israel ins Land Israel zurückgekehrt. Wieder einmal werden solche Interpretationen der Schrift von einer Generation studiert, die früher so gut wie kein Interesse daran nahm. Chassidische Quellen werden wiederentdeckt, – wie das Gebet um Frieden von Raw Nachman von Brazlaw: »Möge es Dein Wille sein, Herr, unser Gott ... , Krieg und Blutvergießen aus der Welt auszutilgen, ... mögen alle, die auf Erden leben, die höchste Wahrheit erkennen, daß wir nicht auf die Welt gekommen sind zu Streit und Hader, noch zu Haß und Blutvergießen«. Solche Interpretationen werden jetzt immer wieder in Veröffentlichungen herausgegeben, die von der Jugend selbst – auf arabisch wie auch auf hebräisch – verfaßt werden. Die midraschische Quelle in der Megillah 10/b, laut der Gott den Engeln verbot, nach der Vernichtung der Ägypter bei dem Exodus der Juden durch das Rote Meer eine Hymne zu singen: – »Meine Kinder liegen ertrunken im Meer, und ihr wollt singen?« – wird nicht nur in Schulen und Synagogen gelehrt und studiert, sondern auch von denen, die Waffen tragen müssen.

Es ist viel zu früh, um die Richtung zu bestimmen, in die diese erneute Konfrontation mit der Religion sich entwickeln wird. Ist es eine Rückkehr, eine Teschuwa¹⁰ zum Judentum als einem System des metaphysischen Denkens, als der göttlichen Offenbarung in der Geschichte? Ist es eine Renaissance des Judentums in Begriffen existentieller Erfahrung, die Martin Buber »Hebräischer Humanismus« genannt hat? Oder ist, wie einige Positivisten behaupten mögen, diese Erneuerung der Religion einzig und allein eine Vereinfachung, – nichts als die Ideologie einer nationalen Bewegung oder ein psychologisches Bedürfnis einer Kriegsgeneration?

Man kann noch keine Antworten auf diese Fragen geben, denn wir stehen erst am Anfang einer neuen Ära der intellektuellen und religiösen Entwicklung des Judentums im Staat Israel. Jedoch können wir in Begriffen einer phänomenologischen Ideen- und Religionsgeschichte getrost folgern, daß die jüdische Souveränität heute im Heiligen Land als eine Lebensweise verstanden wird. Und es ist das Ziel dieser Lebensweise, den Juden in den Stand zu setzen, seine unveräußerlichen Menschen- und Bürgerrechte in zwei Bereichen zu verwirklichen: in dem Bereich der Autonomie und dem der Theonomie: Autonomie im Sinne von Selbstbestimmung, also in Freiheit, Theonomie im Sinne eines erneuerten Prozesses, in dem die Präsenz Gottes sich enthüllt, sich offenbart, und zwar im Heiligen Land – Wohnung nimmt inmitten Seines Volkes, der Juden.

¹⁰ Teschuwa, d. h. (»Umkehr«) Buße (Anm. d. Red. d. FR).

Franz Rosenzweig (1920)¹

Wir wären nicht, in all unsrer Fragwürdigkeit und Schübigkeit, das Zeichen und Wunder unter den Völkern, das ewige Volk, wenn nicht aus der Krankheit selber uns stets das Heilmittel wüchse. So auch jetzt ... Es entsteht, nein, es ist entstanden, ein neues Lernen.

Ein Lernen in umgekehrter Richtung. Ein Lernen nicht mehr aus der Tora ins Leben hinein, sondern umgekehrt, aus dem Leben, aus einer Welt, die vom Gesetz nichts weiß oder sich nichts wissen macht, zurück in die Tora. Das ist die Signatur der Zeit.

Die Signatur der Zeit, weil es die Signatur der Menschen der Zeit ist. Es ist heut keiner, der nicht entfremdet ist oder der nicht wenigstens in Stück Entfremdung in sich hat ... Wir alle, soweit uns das Judentum, das Judesein wieder die zentrale Tatsache unsres Lebens geworden ist – und ich weiß, daß ich hier nicht für mich allein spreche – wir alle wissen, daß wir unserm Judesein zwar alles opfern müssen, aber nichts opfern dürfen. Nichts preisgeben, nichts verleugnen, aber alles zum Jüdischen zurückführen. Von der Peripherie ins Zentrum zurück, vom Außen ins Innen.

¹ Aus: Neues Lernen. [Zur Eröffnung des Freien Jüdischen Lehrhauses in Frankfurt am Main.] In: Kleinere Schriften, Berlin 1937. S. 96 f.

III Prophetie, das Land und das Volk*

Von Dr. R.-J. Zwi Werblowsky, Professor für vergleichende Religionswissenschaft an der Hebräischen Universität/Jerusalem¹

Dieser Beitrag ist Teil einer Vorlesung², die Professor Werblowsky am 16. Juni 1971 vor der *Jerusalem Konferenz über »Biblische Prophetie«* gehalten hat.

Mit freundlicher Genehmigung von Professor Werblowsky entnehmen wir diesen Beitrag aus dem vom »World Council of Churches« herausgegebenen »Newsletter« (No. 3. Genf, September 1971 (CCJP/71/18) »The Church and the Jewish People« und geben ihn in Übersetzung aus dem Englischen wieder.

Bevor ich mich mit meinem Thema befasse: »Prophetie, das Land und das Volk«, möchte ich einige Worte sagen über die allgemeine, von vielen Israelis geteilte Stellungnahme zu Bibel und biblischer Prophetie. Ich möchte nicht mißverstanden werden, als ob ich sagen wollte, daß die von mir geäußerten Meinungen ohne Ausnahme die aller Israelis seien. Aber es scheint mir, als wären sie eine mehr oder weniger korrekte Wiedergabe der Haltung einer großen Zahl, vielleicht der Mehrheit der Juden in diesem Lande. Uns allen ist die Bibel außerordentlich wichtig, und darin sind sogar sogenannte säkulare Leute mit uns einig, die mit theologischen, festgelegten Begriffen, wie die Bibel als dem Wort Gottes nicht übereinstimmen würden. Aber selbst sie würden zustimmen, daß die Bibel etwas zu sagen hat, was von größtem Einfluß auf und entscheidender Bedeutung für ein Verständnis von Leben und Schicksal des jüdischen Volkes ist. Die meisten Israelis glauben, daß das, was die Propheten sagen, Licht sowohl auf unsere Vergangenheit als auch auf unsere Zukunft wirft, in dem Sinne, daß es uns mit einem ganz bestimmten historischen Bewußtsein erfüllt, mit einem Sinn für Bestimmung und Berufung, und mit der Gewißheit einer Zukunft, die jenseits all der Leiden und der Tragödie liegt, an denen die jüdische Geschichte allein in der jetzigen Generation so reich war. Die meisten von uns sehen Prophetie nicht als Voraussagung an. Wir glauben nicht, daß die Bedeutung der biblischen Botschaft darin liegt, Ereignisse vorauszusagen oder uns mit einem Stundenplan für die Geschehnisse von morgen zu versorgen. Darüber befragt, würden die meisten von uns sagen, daß die Propheten eher etwas verkünden als voraussagen³. Tatsächlich würde vielen von uns schon die Vorstellung, daß Prophetie Voraussagung ist, als Herabsetzung des wirklichen geistigen Formats und der geistigen Bedeutung der prophetischen Botschaft erscheinen. Natürlich kann kein Jude als Jude umhin, das Schicksal seiner Nation, deren Leiden und Triumphe anders als in biblischen Begriffen zu erfahren und zu interpretieren. Aber die Realität mit biblischer Resonanz zu erleben ist nicht ganz dasselbe, wie wenn man die Ereignisse in Begriffen wörtlicher Erfüllung von Bibelstellen deutet. Kein Jude kann über das Wunder der Einsammlung der Zerstreuten von den vier Enden der Erde

in dieses verheißene Land anders nachdenken als mit einem fast »natürlichen« Sinn für das Mysterium. Prophetische Verheißungen und Gewißheiten werden wirklichkeitsnah nicht für sein exegetisches Können, sondern in der Tiefe seiner Seele. Er wird Isaías und die anderen biblischen Verfasser lesen und wahrnehmen, wie seine eigene Erfahrung darauf antwortet – und, um mich einer modernen und recht unbiblischen Redeweise zu bedienen – auf derselben Wellenlänge. Aber wenige Israelis wären bereit, ihre Bibel zu öffnen und auszurufen, daß die Balfour-Erklärung Isaías Kapitel X, Vers Y erfüllt, oder daß der Sechstagekrieg in Ezechiel Kapitel A, Vers B vorausgesagt wurde. Kein in unserer Generation lebender Jude kann über das qualvolle Mysterium der Massen-Ausrottung von sechs Millionen seiner Verwandten und Brüder nachdenken – das sogar in den Annalen eines an Martyrium so gewohnten Volkes einzigartig ist – und unmittelbar darauffolgend über die Wiedererstehung Isareals zur Unabhängigkeit, ohne daß sich diese Erfahrung in seiner Seele verbindet mit den Worten von Ezechiel 16, 6: »Da ging ich an dir vorüber und sah dich in deinem Blute zappeln und sprach zu dir in deinem Blute: »Bleibe am Leben, ja ich sprach zu dir: in deinem Blute bleibe am Leben.«^{3a} Wir lesen die Worte der Propheten, weil sie in unseren Leben, in unseren Tragödien und in unseren Hoffnungen widerklingen – und unsere Herzen schlagen schneller. Das scheint mir, ist eine angemessene Darstellung der Reaktion eines durchschnittlichen Israeli auf das prophetische Wort.

Nach dem bisher Gesagten nehme ich nicht in Anspruch, daß diese Ansicht die einzig richtige ist, doch möchte ich Mißverständnisse in bezug auf unsere verschiedenen Auffassungen über den Gegenstand unseres Themas vermeiden und mich nun der Art der Verbindung zuwenden, die das Volk Israel mit dem Land Israel im Kontext biblischer Prophetie verknüpft.

Die Beziehung des jüdischen Volkes zu dem als Palästina bekannten winzigen Küstenstreifen am Mittelmeer ist ein gewisses Problem, das der mehr theologisch Eingestellte sogar ein »Mysterium« nennen würde. Es ist eine Beziehung, die zu allen Zeiten in bestimmten Tatsachen ihren Ausdruck fand, und diese Beziehung und diese Tatsachen (einschließlich Traditionen, Glaubensanschauungen, Einstellungen und Aktionen) erzeugten Ansprüche, die ihrerseits neue geschichtliche Tatsachen zur Folge hatten. Sie sind Teil jüdischer Geschichte, und ihr Verständnis ist notwendigerweise Bestandteil des Verständnisses jüdischer Geschichte – sei es das Selbstverständnis des Juden von seiner historischen Existenz oder das Verständnis des Heiden [Nicht-Juden] (ob neutral, wohlwollend oder feindselig) für dieses heikle, irgendwie irreguläre und daher auch irritierende Phänomen. Sogar die Tatsache, daß viele Juden – einige der Begründer des modernen Zionismus inbegriffen – diese Beziehung und die damit verbundenen Ansprüche als so selbstverständlich annahmen, daß sie keiner weiteren Rechtfertigung zu bedürfen

* Dieses Material wurde dem Band, betitelt »Prophecy in the Making«, entnommen und verwendet mit Genehmigung von Creation House Inc. Box 316, Carol Stream, Ill. 60187/USA.

¹ Alle folgenden Anmerkungen d. Red. d. FR.

Professor Werblowsky ist Dekan der philosophischen Fakultät der Hebräischen Universität und Präsident des israelischen Inter-Faith-Committee.

² Titel im Original: Prophecy, the Land and the People.

³ Im englischen Originaltext Wortspiel: »telling forth« rather than »foretelling«.

^{3a} Zitiert nach der Übersetzung: Deutsche Ausgabe mit den Erläuterungen der Jerusalemer Bibel. Herder 1968.

schienen, ist als solche schon ein Teil des Gesamtphänomens, das verstanden werden muß.

Wenn immer Juden das Wesen dieser Verbindung zu verstehen suchten, griffen sie auf biblische Texte, biblische Sprache und auf die prophetischen Verheißungen zurück. Aber es ist wichtig sich zu vergegenwärtigen, daß sie diese Texte nicht als legale Ansprüche zitierten, die von den Gerichten anzuerkennen seien. Sie zitierten diese biblischen Verheißungen vielmehr, um auf diese Weise ihr Verständnis einer tiefverwurzelten Gewißheit und unerschütterlichen Überzeugung zum Ausdruck zu bringen, daß diese Verbindung als die tiefste Wirklichkeit ihrer Seele auch die tiefste Wirklichkeit ihrer Geschichte war, und daß diese innere Gewißheit und Überzeugung stärker waren als die Wechselfälle des Exils und der Diaspora. Die Berufung auf die Bibel war ein Appell an die Wurzeln ihres eigenen Seins und an die Quellen ihrer inneren Kraft. Das kann nach Treue und Glauben nicht als eine legale Forderung verstanden werden, deren Gültigkeit von anderen anerkannt werden sollte. Biblische Prophetie ist ein Schlüssel zum Geheimnis der Kraft jüdischen Glaubens. Sie ist kein Rechtstitel, den man einem Kataster-Amt eines Landes vorlegen könnte.

Um die Art der Verbindung zwischen dem Volk und dem Land zu verstehen, ist es natürlich notwendig, daß man Israels Selbstverständnis als Volk zu würdigen weiß. Ich möchte mich hier nicht auf die fruchtbare Bemühung einlassen, eine schwierige und schnelle Definition von Volkstum, Nation oder ethnischer Zugehörigkeit zu versuchen. Es möge genügen, zu sagen, daß das jüdische Volk in allen Stadien seiner nachgewiesenen Existenz sein Volkstum als gegeben annahm. Der Versuch, die Juden als ein Bekenntnis zu beschreiben, vergleichbar den Katholiken, Baptisten, Lutheranern usw., ist eine Fälschung der grundlegenden Tatsachen der Geschichte und eine Entstellung der fundamentalen Natur jüdischer Existenz. Man könnte sogar argumentieren, daß politischer Zionismus mit seiner angeblichen nationalistischen Ideologie viel weniger ein Abweichen von traditionellem jüdischem Bewußtsein war als die Bewegung religiöser Reform und sozialer Assimilation, die versuchte, das Judentum in eine bekenntnismäßige Gegebenheit zu verwandeln, organisiert in Synagogen und verwaltet von Konsistorien, Synagogen-Räten und ähnlichen Institutionen. Es ist kaum nötig, hinzufügen, daß das jüdische historische Bewußtsein in seiner ursprünglichen Erfahrung der Erwählung verwurzelt ist, das heißt, in seinem Bewußtsein der Verschiedenheit seiner Gruppe oder seines Volkes von anderen Völkern (den Heiden). Welcherart auch immer die Entartungen sein mögen, deren die Lehre von der Erwählung fähig ist (und sicherlich sind einige davon jüdische Entartungen, so wie andere die Projektion unterbewußter heidnischer Entartungen auf den Juden sind); man sollte die Erwählung vor allem verstehen in Begriffen der Verschiedenartigkeit von Schicksal und Berufung statt als Überlegenheit.

Dieses historische Selbst-Bewußtsein enthielt stets als wesentliches Element eine Beziehung zu einem besonderen Land. Da war, in Korrelation zu dem erwählten Volk, ein erwähltes, das ist »verheißenes« Land. Wenn die Juden nicht nur gerade eine Volksgruppe sind, die gleiche theologische Glaubensanschauungen teilen, sondern ein Volk mit spezifischer historischer Identität – und als solches verstanden sie sich –, dann war die Verbindung mit dem erwählten Land Teil und wesentlicher Bestandteil ihres Bewußtseins und ihrer religiös-nationalen Identität.

Wie die Lehre von der Erwählung konnte die Verbindung mit dem Land auf verschiedene Weise formuliert und erklärt werden. Zeitweilig war diese Verbindung nur »ideell«: Sie wurde in der Abgespaltenheit und im Exil erfahren und in der Sprache eschatologischer Hoffnung ausgedrückt. Diese Verbindung, ob in messianischen Bewegungen aktualisiert oder in liturgischen Formeln und eschatologischen Erwartungen »aufgespeichert«, bildete einen Teil des Gesamtkomplexes jüdischer Erfahrung. Einige Rabbiner erklärten die Verbundenheit mit dem Land in Begriffen halachischer Frömmigkeit: Nur im Heiligen Lande war es möglich, Gottes Gebote zu halten und Seinen Willen ganz zu tun. Für andere war es augenscheinlich, daß Israel nur in dem Verheißenen Land die geistige Vollkommenheit erreichen konnte, zu der es berufen war. Was immer man von einer geistigen Berufung denken mag, die von der Geographie abhängt, geziemt es uns, diese Tradition als das zu nehmen, was sie ist: nicht nur als Protest gegen eine Abtrennung der Geistigkeit von der Natur, sondern kennzeichnender, ein unbewußtes Zeugnis des Unvermögens, irgendeine andere Art jüdischer Geistigkeit als die eines *Volkes* zu bejahen – wobei man verstehen muß, daß dieses Volk seine Existenz nur in einer »Hypostatischen Union« mit dem Land ganz wahrnahm. Spuren dieser Ideologie lassen sich in den frühesten Stadien biblischer Literatur finden: Im Vergleich mit dem erwählten Land waren alle anderen Länder unrein (*Jos* 22, 19;⁴ *Amos* 7, 17⁵), und aus dem Land verbannt zu sein, hieß fremden Göttern dienen. Die rabbinische Legende umgab das Land mit einem Heiligenschein von Superlativen: Seine Früchte waren besser als die irgendeines anderen Landes, und allein schon die Tatsache, daß man dort inmitten wohnte, hatte entsühnende und quasi-sakramentale Eigenschaften. Wo die Rabbinen aufhörten, setzte die Volksfrömmigkeit ein: Wo immer ein Jude begraben wird, wird eine Handvoll Staub oder Erde vom Heiligen Land auf sein Grab oder seinen Sarg gelegt. Letzten Endes will man »daheim« begraben sein.

In der Erfahrung der Juden bestand ihre Beziehung zum Land tatsächlich noch *vor* ihrer Existenz als Volk. Dies mag sich unlogisch anhören, aber der Herr hatte zu Abraham gesagt: »Ziehe fort aus deinem Land, aus deiner Verwandtschaft und aus deinem Vaterhaus in das Land, das ich dir zeigen werde!« (*Gen* 12, 1). Diese Verheißung wurde ein »ewiger Bund«, so beständig wie die Naturgesetze (*Jer* 31, 34–35; 33, 20–21; 25–26), und die Juden wußten immer tief in ihren Herzen und inmitten der gemeinsten Erniedrigung, Verfolgung und dem Massaker, daß Gott Sich nicht nur Seines Bundes mit Abraham, Isaak und Jakob erinnern würde, sondern daß Er auch »des Landes gedenken würde« (*Lev* 26, 42). Die Vorstellung einer »Rückkehr« wurde so ein grundlegendes Element jüdischen Selbstverständnisses und der Interpretation ihrer Existenz im Exil. Den Griechen und Liberalen Torheit und ein Ärgernis den Christen, beharrten die halstarrigen Juden auf ihrer Entschlossenheit, alle Gebiete als die Länder ihrer Zerstreuung anzusehen außer einem winzigen Küstenstreifen am Mittelmeer. Und als sie – noch größere Torheit und schlimmeres Ärgernis – den Staat Israel errichteten, wurde dieses historische Ereignis von

⁴ *Jos* 22, 19: Euer Eigentumsland ist unrein? Dann kommt herüber in das Eigentumsland Jahwes, wo die Wohnstätte Jahwes aufgeschlagen ist, und wohnt unter uns! Aber empört euch nicht gegen Jahwe und zieht uns nicht mit in eure Empörung hinein, indem ihr euch einen Altar gegen den Altar Jahwes, unseres Gottes, baut.

⁵ *Amos* 7, 17: »... du selbst wirst im unreinen Lande sterben, und Israel wird aus seinem Lande verbannt werden!«

ihnen als eine »Rückkehr« erfahren. Vielleicht geht es nicht zu weit, darauf hinzuweisen, daß diese Rückkehr möglich war, weil die Verbindung mit ihrem Land in dem historischen Bewußtsein der Juden beständig in Begriffen der Zukunft formuliert worden war. Das »Land von Israel« ist weder ein »Vaterland«, noch ein »Mutterland«, es ist das Land, von dem Gott gesagt hatte, daß Er es Abraham zeigen und es seinen Nachkommen zum ewigen Besitz geben werde. In einer nicht ganz so biblischen Sprache könnten wir vielleicht sagen, daß der Mythos, der Volk und Land miteinander verbindet, in der Zukunft verankert ist und nicht in der Vergangenheit. Vielleicht trägt diese zukunftsorientierte Eigenschaft des Mythos wesentlich dazu bei, um zu erklären, warum sogar die längsten Trennungen diese Verbindung nicht lösen konnten. Der entscheidende Punkt ist hier nicht, daß die israelischen Stämme in irgendeiner der frühen Periode ihrer Geschichte die Vorstellung von einem verheißenen Land empfangen, sondern daß diese Verbindung, nachdem sie einmal empfangen war, sogar nach noch fast zweitausend Jahren des Exils genug Lebenskraft hatte, um ein dynamischer konstruktiv historischer Faktor zu werden.

Wie die Juden die Lage sahen, gab es immer einen geheimnisvollen Parallelismus zwischen ihrem Schicksal und dem des Landes. Denn selbst als sie im Exil Schmach und Verfolgung erlitten, lag auch das Land brach und wartete auf die Rückkehr seines ihm vorbestimmten Partners. Die biblische Prophezeiung (*Lev 26, 32*) schien sich zu bestätigen: »Ich selbst werde das Land verwüsten, so daß sogar eure Feinde, die sich darin niederlassen, sich darüber entsetzen.« Ich maße mir nicht an, daß diese Übersetzung des Verses (*Lev 26, 32*) philologisch korrekt ist. Aber die traditionelle jüdische Exegese interpretierte diesen Vers auf diese Weise, und ich versuchte, diese traditionelle jüdische Auffassung in meiner Übersetzung wiederzugeben. Tatsächlich stimmte dieses Verständnis des Textes auffallend gut mit den wirklichen Tatsachen überein, da die Geschichte des Landes, wie sie von Reisenden und Pilgern berichtet wurde, bemerkenswert das Bild zu bestätigen schien, das sich die Juden in den Ländern ihres Exils davon gemacht hatten. Eines der fruchtbarsten Gebiete der alten Welt war ein öder und malariaverseuchter Landstrich geworden. Nach der Eroberung durch die Türken erreichte die Trostlosigkeit ihren Tiefpunkt, und im 19. Jahrhundert, als die Bevölkerung der Welt überall zunahm, sank die Palästinas auf weniger als eine halbe Million. Daher ist es verständlich, daß sogar überzeugte Säkularisten die eindrucksvolle Leistung der jüdischen Pioniere – die das Land urbar machten und »seine Wüste zu einem Paradies und seine Steppe wie zu einem Gottesgarten« (*Is 51, 3*) – im strahlenden Licht biblischer Assoziationen verstehen sollten. Wenn das Land wieder blühte, war dies

tatsächlich nicht bloß das Resultat der heroischen und selbst-aufopfernden Mühe der zionistischen Pioniere, die Malaria-Sümpfe trocken legten und die verdorrte Wüste bewässerten. Es war eher – in der Sprache der traditionellen jüdischen *Mystik* – die Antwort von Dornröschen an den Prinzen, der zu guter Letzt kam, um es durch seinen Kuß wieder zu erlösen. Der entscheidende Punkt ist keineswegs, ob erfolgreiche Besiedlung und die Umwandlung einer Wüste in einen Gottesgarten den Anspruch auf ein Territorium begründen kann – Ansprüche dieser Art sind gelegentlich von weißen Siedlern in Afrika geltend gemacht worden –, da es uns ja im vorliegenden Kontext darum geht, zu zeigen, daß in jüdischer Erfahrung »der Wiederaufbau des Landes« das *Resultat* einer vorangehenden Beziehung und nicht deren Ursache ist. Als solcher bestätigt er einen Rechtsanspruch und schafft keinen solchen.

Martin Buber hat auf eine dieser symbolischen Ausdrucksweisen und irrationalen Imponderabilien die Aufmerksamkeit gelenkt. Er bezog sich dabei auf die Tatsache, daß die nationale Renaissance der Judenheit »nach einem Ort benannt wurde und nicht wie andere nach einem Volk«. Der Name »*Zionismus*« weist darauf hin, daß »es sich nicht so sehr um ein besonderes Volk als solches handelt, sondern um seine Verbindung mit einem besonderen Land«. Um Bubers Argument ganz zu würdigen, sollte es noch deutlicher in den Blickpunkt gerückt werden. Die nationale Renaissance des jüdischen Volkes wurde nicht nach einem Land, sondern nach einer Stadt benannt. Zion, das seit biblischen Zeiten synonym und austauschbar mit Jerusalem ist, dient als Symbol für das Land im Ganzen, und das Land ist eine Erweiterung all dessen, was »Zion« gefühlsmäßig und symbolisch bedeutet. Die Hymne der zionistischen Bewegung, die 1949 Israels Nationalhymne wurde, spricht von »dem Auge, das gen Zion schaut«, und von der jahrtausendealten Hoffnung auf eine Rückkehr nach dem »Land Zion und Jerusalem«. Die Hymne, bekannt als *ha-Tikvah* (»Hoffnung«), ist literarisch gesehen durchaus kein Meisterwerk, aber mit all ihren Mängeln und ihrer Sentimentalität trifft sie dennoch die wesentliche – oder wenn man so will, die existentielle – Erkenntnis des jüdischen Volkes, daß es in seinem Zentrum eine unauflösliche Verbindung mit dem Land gibt und daß im Zentrum dieses Zentrums Zion, die Stadt Davids, ist. Jerusalem und Zion sind geographische Begriffe jenseits bloßer Geographie; sie sind »die örtliche Wohnung und der Name« für die Bedeutung jüdischer Existenz und ihrer Kontinuität von den Tagen, als Gott von einem bestimmten Ort sprach, den Er wählen würde, bis zu den Tagen der Rückkehr, die – wie unwahrscheinlich dies auch scheinen mag – von dem Juden nie bezweifelt wurde . . .

In: *Wege nach Zion. Reiseberichte und Briefe aus Erez Jißrael in drei Jahrhunderten**. [Aus der Gemeinschaft R. Jehudas des Frommen. Gedalja aus Semiecz (um 1700)]

Am Neumondstag des Cheschan¹ 5461 (1700) kam unser Lehrer R. Jehuda der Fromme mit seinen Anhängern [aus der Gegend von Grodno] nach Jerusalem. Sogleich erwarb er ein Haus im Schulhof der Aschkenasim, mietete Wohnungen für seine Getreuen und teilte Geld zum Lebensunterhalt aus. Die meisten waren von den großen Anstrengungen der Reise krank . . . [Der Bericht redet von drückenden Alltagssorgen und Not.] Dennoch ist es köstlich, in Erez Jißrael zu leben, und wer nur vier Ellen

weit in Erez Jißrael geht, hat Anteil am ewigen Leben. . . . möge sich bald und in unseren Tagen das Wort an uns erfüllen: . . .

*sie kommen nach Zion mit Jubel,
Weltzeit-Freude ist um ihr Haupt,
sie erlangen Wonne und Freude,
Gram und Seufzen müssen entfliehen*².

¹ Der 2. Monat des jüd. Kalenders (Okt.–Nov.).

² Jes 35, 10 (M. Buber / F. Rosenzweig: Bücher der Kündigung. 1958).

* Übers., hrsg.: Kurt Wilhelm. Berlin 1935. Schocken Bucherei 45. S. 53 ff.

5 Keinen Streit um heilige Stätten!

Von Gabriel Grossmann OP, Haus St. Isaias der Dominikaner in West-Jerusalem*

Für die Anhänger einer Reihe von weltweit ausgedehnten Glaubensgemeinschaften kommt dem Heiligen Land tiefste Bedeutung zu. In den verschiedensten Lagern erhebt sich nun immer wieder der Ruf, aus Liebe zum selben Land, ja zum einen Gott möge man einander endlich besser verstehen und Streitigkeiten beilegen¹. Manch ein Beispiel aus der Geschichte zeigt überdies, wie sehr die hier angesprochenen Partner dank ihrer religiösen Überzeugungen und ihrer Lebensweisheit zu einem Verhältnis im gegenseitigen Vertrauen befähigt sind². In den folgenden Zeilen versucht ein Christ, nach Möglichkeit im Selbstverständnis der drei monotheistischen Glaubensausrichtungen deren Beziehung zum Heiligen Land, und zwar unter besonderer Berücksichtigung der Heiligen Stätten, vom Standpunkt einer historischen Kritik her zu erhellen. Durch die folgenden »Feststellungen« historischer Art und einige aktuelle, den einzelnen Orthodoxien vorgelegte *Fragen* soll eine Diskussion eingeleitet werden. Indem der Autor seine Aufgeschlossenheit anderen Glaubensgemeinschaften gegenüber zum Ausdruck bringt, leistet er einen Beitrag zur politischen Entspannung in einem Teil der Welt, in dem intensiver als irgendwo anders religiöse Belange politisch relevant sind^{2a}. (Die Red. d. FR)

* Vgl. FR XIV/1962, S. 96 f. [Anm. d. Red. d. FR].

¹ So Papst Paul VI., z. B. in seinen Ansprachen vom 9. 8. 1970 sowie vom 31. 7. 1971 s. u. S. 93.

² Vgl. u. a. die Gespräche, die im Mittelalter Vertreter der drei monotheistischen Religionen in moslemischen Ländern führten.

... In demselben Sinne berufen sich Moslems im Gespräch mit andersgläubigen Monotheisten gerne auf die Verse aus dem *Koran*, die

nichtmoslemischen Gottgläubigen gegenüber Toleranz und Ehrerbietung lehren, wie z. B. V. 59 (62) aus der 2. Sure (Zweitübersetzung, nach der französischen Ausgabe des M. Savary. Garnier, Paris 1883): »Gewißlich werden die Muslimen, die Juden, die Christen und die Sabäer, die an Gott und an den Jüngsten Tag glauben, und das Gute wirken, aus Gottes Hand ihren Lohn empfangen: von Angst und Marter werden sie frei sein.«

^{2a} Dasselbe gilt von dem Referat, s. u. S. 74 ff. [Anm. d. Red. d. FR]

1. In christlichem Selbstverständnis

a) Feststellungen:

- Von der Anbetung im Tempel in Jerusalem ausgehend, befreite Jesus seine Jünger zum Gottesdienst im *neuen Tempel*, d. h. der universalen Kirche³.
- Im Zeitalter Konstantins wandte sich die oströmische Kirche Jerusalem zwar zu; dabei vermochte sie, *Heilige Stätten* im Heiligen Land zu errichten, aber dem Gedeihen einer lebendigen Gemeinde war der Mutterboden entzogen.
- Der Plan, die Heiligen Stätten aus den Händen des Islam zu befreien, führte im Mittelalter zur gewaltsamen Landnahme durch die Kreuzzüge, scheiterte aber letzten Endes als politisch-militärisches und *geistliches* Unterfangen, was in der Gesamtkirche eine intensive Neubesinnung unerläßlich machte⁴.
- An der »Endlösung der Judenfrage« in der Neuzeit trägt die Christenheit schwere Mitschuld. Nach Ablauf weniger Jahre finden sich die überlebenden Juden, von neuem eine Nation, in ihrem Ursprungsland zusammen. Es ist nur zu verständlich, wenn diese Ereignisfolge ein neues Interesse der Christen fürs Heilige Land weckte. Doch drängt die Vergegenwärtigung der Heilsergebnisse durch die Hinwendung zu den Heiligen Stätten des Hei-

ligen Landes den Christen aller Konfessionen heute eine allzu lange vernachlässigte Erkenntnis auf: Jesu Gemeinde kann sein Leben, seinen Tod und seine Auferstehung nicht mehr bloß als beispielhaften Weg des Erlösers verstehen, sondern sie muß den Heiland wieder vorwiegend im Zusammenhang mit der Geschichte *seines Volkes* betrachten.

b) Fragen:

- Ist die *Angst*, die bei Christen und Verantwortlichen der Kirchen in vergangenen Jahrhunderten die Landnahme mit militärischen und politischen Mitteln motivierte, heute noch zeitgemäß, und soll sie den Ausschlag geben?
- Erfordert und rechtfertigt die Hinwendung der Christenheit zum Heiligen Land, daß in ihrem Namen politische oder kirchenpolitische Institutionen *Besitzansprüche* auf die Heiligen Stätten anmelden oder irgendwelche Einflußsphären im Lande bewahren?
- Oder genügt es nicht, wenn der souveräne Staat, in dessen Grenzen sich die Heiligen Stätten befinden, durch ein diplomatisches *Abkommen* verpflichtet wird?^{4a}

³ Ev. Joh 2, 21, u. ä. m.

⁴ Die mit den Kreuzzügen in Zusammenhang gebrachte Endzeiterwartung wurde enttäuscht. Die Kreuzritter befehden sich unter-

einander, und die Kirche in West und Ost mußte sich sowohl der näheren Umwelt als auch dem Anderssein der Außenwelt in völlig neuer Weise anpassen.

^{4a} Vgl. FR XIX/1967, S. 38 ff. [Anm. d. Red. d. FR].

2. In moslemischem Selbstverständnis

a) Feststellungen:

- Die Stätten in Jerusalem, die dem Gesamt-Islam teuer sind, werden von ihm nicht als »Heilige

Stätten«, wohl aber als »Verehrungswürdige Stätten« angesehen⁵.

- Nach Mekka und Medina wurde Jerusalem zur drittheiligsten Stadt des Islam.

⁵ Die Unterscheidung zwischen ersteren (*Sacred Places*, wie in Mekka und Medina) und letzteren (*Holy Places*) fußt auf folgender Fest-

stellung: Stätten, die des Propheten Leben, Wirken und Lehre unmittelbar und unbestreitbar angehen, werden im Islam größere Be-

- Bis vor kurzem gehörte ein Teil Jerusalems zum Gebiet eines moslemischen *Einzelstaates* und teilte also in politischer, kultureller und religionsgeschichtlicher Hinsicht das Gesamtschicksal der islamischen Welt.
- Es widerspricht der politischen *Ethik* des Islam, auf von ihm besessene geographische Gebiete zu verzichten. Muß er es notgedrungen einmal tun, so findet er sich mit der Tatsache nur unter ganz bestimmten Voraussetzungen ab⁶.
- Es gab Perioden in der Geschichte, in denen geheiligte Stätten des Islam unter der politischen Verwaltung eines moslemischen Einzelstaates standen,

deutung beigemessen als solchen, deren Zusammenhang mit der Offenbarung des Koran ein entfernterer ist. Für Jerusalem gilt, daß die Stätte der Entrückung oder der Himmelfahrt Mohammeds nicht beweiskräftig festgelegt wurde; hingegen beruht die Bindung des moslemischen Gläubigen an die Al-Aksa-Moschee und die Omar-Moschee auf der jüdischen und z. T. christlichen Vorgeschichte des Tempelgeländes, der der Islam ja volle Anerkennung zollt.

von dem andere moslemische Staaten sowohl durch religiöses *Schisma* als auch durch militärische Feindseligkeiten getrennt waren⁷.

b) Frage:

- Wenn jetzt ganz Jerusalem dauerhaft zu einem, zwar nicht moslemischen, so doch betont monotheistischen Staat gehören sollte, wären nach all dem Gesagten geregelte und friedliche Beziehungen zwischen ihm und den moslemischen Ländern denkbar, oder wäre ein solcher Zustand für die moslemische *Glaubensschau* unannehmbarer als frühere politische Einbußen?

⁶ So wurde der politische Besitz von Spanien und den Balkanländern aufgegeben. Allerdings sind dort keine vom Gesamt-Islam verehrten Stätten befindlich.

⁷ S. z. B. den Machtkampf zwischen Kairo und Bagdad im XI. Jh. n. Chr.

3. In jüdischem Selbstverständnis

a) Feststellungen:

- Gottesbund, Volkwerdung Israels und Landverheißung bilden nach biblischem Zeugnis eine einmalig dastehende *Einheit*⁸.
- Israel hat also um des Gottesbundes willen den Auftrag übernommen, als Volk im Heiligen Land und an den Heiligen Stätten kontinuierlich zu leben und zu wirken.
- Gott, der über Israel ein zweimaliges Exil verhängte, behält zwar recht; der jeweilige Vollstrecker aber steht im Unrecht. Der gewaltsamen Leidens-Situation, stets als zeitlich begrenzt empfunden⁹, setzte in unserer Epoche die Neugründung einer jüdischen Heimstätte im Lande der Väter ein Ende.
- Im heutigen politischen Zeitalter stellt ein unabhängiger Staat für das Volk Israel die zeitgemäße Form seines Auftrages dar, sich eine Heimstätte im Heiligen Land zu wahren.

⁸ 2. Mos 19, 4-6 u. ä. m. (»wie ich euch zu mir hierhergebracht habe. Wenn ihr nun auf meine Stimme hört und meinen Bund haltet, dann sollt ihr unter allen Völkern mein besonderes Eigentum sein, denn mir gehört die ganze Erde. Ihr sollt mir ein Königreich von Priestern und ein heiliges Volk sein. Das sind die Dinge, die du den Kindern Israels nahebringen sollst.«)

⁹ Das dreimal tägliche Gebet der jüdischen Gemeinde um die Rückführung zeugt von der unausgesetzten Hoffnung auf ein Wiederfinden der Heimat.

b) Fragen:

- Ist aus diesem Auftrag heraus, der an sie immer neu ergeht, die jüdische Bevölkerung des israelischen Staates bereit, im täglichen Umgang und durch die Institutionen des Landes die politischen, kulturellen und religiösen Interessen der religiösen und völkischen Minderheiten völlig zu wahren und zu fördern?
- Sind die religiösen Juden im Lande bereit, auf die Fiktion zu verzichten, Moslems und Christen wären antiken Götzendienern gleichzusetzen und mit entsprechendem Mißtrauen zu behandeln?

Eine wesentliche Bedingung für das gegenseitige Verstehen unter Gläubigen der im Nahen Osten beheimateten Religionen liegt zweifellos in einem für alle Beteiligten konstruktiven Friedensvertrag. Andererseits aber können im Blick auf Gestalt und Handlungsweise des gemeinsamen Erzvaters Abraham ein ehrlicher Gedankenaustausch und eine echte Begegnung auf religiöser Basis zwischen Juden, Moslems und Christen eine politische Entspannung erleichtern und mit ihr Frieden für das Heilige Land herbeiführen¹⁰, Frieden über Israel¹¹, Frieden in Jerusalem¹².

Jerusalem, den 30. Oktober 1971.

¹⁰ Jer 12, 5 (hebr.).

¹¹ Ps 128 (127), 6.

¹² Ps 122 (121), 6.

Erklärung der Vereinigung der nordamerikanischen Ordensschwwestern über Jerusalem (Winter 1972)¹

Die »National Coalition of American Nuns«, ein Zusammenschluß für soziale Gerechtigkeit, zum Studium, für Wort und Tat, übergab der Presse nach einer Konferenz in Atlanta die folgende Mitteilung:

Die »National Coalition of American Nuns« setzt sich für eine starke Unterstützung für den gegenwärtigen Status von Jerusalem unter israelischer Herrschaft ein. Wir widersprechen ggf. der Internationalisierung der Heiligen Stadt. Zu allen Zeiten hat es Juden in Jerusalem gegeben. Es ist ihre geistige Heimat, und durch die fortdauernde geschichtliche Beziehung zur Stadt klingt das tägliche Gebet des jüdischen Volkes mit. Ferner hat Israel Jerusalem wieder aufgebaut und hat Millionen von Dollar und noch mehr menschliche Kraft mithineinfließen lassen. Jerusalem steht nun Angehörigen aller Glaubensarten offen, und die heiligen Stätten waren nie zuvor so geschützt und instand gehalten wie jetzt.

¹ Entnommen aus »Encounter To-Day« (VII, 1). Winter 1972, S. 44, und aus dem Englischen übersetzt.

6 Die Kirchen Gottes im heutigen Israel

Von Gabriel Grossmann OP, Haus St. Isaías der Dominikaner in West-Jerusalem*

Der vorliegende Bericht aus nächster Anschauung über die Christenheit im Heiligen Lande schildert zunächst die in Israel lebenden Christen in all ihrer Mannigfaltigkeit und geht dann auf ihre heutige Lage und auf ihren Aufgabenkreis ein.

1 Beschreibung der christlichen Kirchen in Israel

Im Heiligen Land lebt die Christenheit seit fast dreizehneinhalb Jahrhunderten als Minderheit unter einer nicht-christlichen Bevölkerung. Nun ist eine außerordentliche Vielzahl christlicher Kirchengemeinschaften und Konfessionen hier vertreten; es handelt sich um seit eh und je im Lande ansässige Gemeinden und Körperschaften, oder auch um Gruppen, Institute, Klöster, deren Mitglieder, gleichsam von der weltweiten Christenheit hierher entsandt, sie durch vielseitiges Wirken die Züge des Landes mitprägen lassen. Jede der hier anwesenden Gemeinschaften geht einer besonderen Aufgabe nach, jede ist hier gleich wichtig, für jede ist die Bindung ans Heilige Land in ähnlichem Maße befruchtend.

Um einen hinreichenden Einblick in die Verhältnisse der örtlichen Christenheit gewinnen zu können, hat man sich die verschiedenen Kriterien vor Augen zu halten, nach denen sie erschlossen werden müssen:

- a) Die *Geschichte* der Christenheit hierzulande ist so alt wie das Christentum selber;
- b) die *örtliche Einteilung* der christlichen Gemeinschaften wurde sowohl durch die geographische Lage der Heiligen Stätten als auch durch historische Entwicklungen bestimmt;
- c) die Vielzahl der christlichen *Konfessionen*, Glaubensgemeinschaften, Sekten, Riten, Liturgien und Hierarchien bietet sich hier in nahezu ihrer ganzen Fülle dar;
- d) daraus ergibt sich an den meisten *Heiligen Stätten* auf der einen Seite eine überpräzise Aufteilung desselben Bauwerks unter mehrere Gemeinschaften, auf der anderen eine Entfaltung je nach Konfessionen, die an verschiedenen Stätten desselben, oder doch eines eng verwandten Ereignisses aus der Heilsgeschichte gedenken, so daß man nicht recht weiß, welche der beiden Extremsituationen der brüderlichen Einheit unter Christen zuträglicher ist;
- e) Annäherung und Zusammenarbeit zwischen christlichen Brüdern werden zusätzlich durch die Verschiedenheit der *Umgangssprache* und der Kulturwelt wesentlich erschwert.

a) geschichtlicher Gesichtspunkt:

Es soll hier kein Abriss der Geschichte der Christen im Lande gebracht werden. Wohl aber sind einige der Fragen nicht zu umgehen, die sich auf geschichtlichem Hintergrund für die örtliche und vermutlich auch für die weltweite Christenheit stellen.

Grundsätzlich wird der Christ durch das Heilige Land in der ganzen Breite seiner geographischen Ausdehnung und seiner historischen Besiedlung (insbesondere zu biblischen Zeiten) angesprochen. Inwieweit aber bleibt für die örtliche und die weltweite Christenheit die Beziehung zur Jerusalemer Urgemeinde und deren Lebensweise maßgebend?

Die Epochen vorherrschender christlicher Besiedlung

* Beitrag aufgrund eines Vortrags des Verfassers, gehalten in Freiburg i. Br., am 19. September 1971 auf Einladung der Pfarrei v. d. Hl. Dreifaltigkeit, Pfarrer Paul Sumser (vgl. u. S. 74 ff.). [Anm. d. Red. d. FR].

haben im Lande gewaltige bauliche Spuren hinterlassen. Versteht sich heute die christliche Anwesenheit im Lande ebenfalls als ein Dienst an ihm und an seinem Aufbau?¹

Im Laufe eines halben Jahrhunderts, von 1922 bis 1969, hat die christliche Bevölkerung des Landes einen Zuwachs (vorwiegend auf natürlichem Wege) von über 40 % erfahren: von ca. 71.000 Seelen auf ca. 100.000^{1a}. Kann man auch sagen, daß ihr qualitativer Anteil an dessen Geschehnissen im selben Maße angestiegen ist?

b) geographische Verhältnisse:

Zwei Drittel der derzeit im Lande wohnhaften Christen sind in Jerusalem und in den alten² Grenzen Israels ansässig, doppelt soviel wie im Zisjordanland und

¹ In welche Engpässe sich die Christenheit im Heiligen Lande durch ängstliches Festhalten an kirchlichem Grundbesitz als an der denkbar besten Bezeugung christlicher Anwesenheit treiben läßt, erhellt gerade wieder in den letzten Wochen [Anfang 1972] aus dem mit Erfolg gekrönten Widerstand höchster Instanzen der katholischen Kirche gegen den Verkauf von *Notre-Dame de France*.

Im vergangenen Jahrhundert errichtete ein verdienstvoller, französischer Männerorden eine Pilgergaststätte vor der Jerusalemer Stadtmauer. Seit 1948 zu Israel gehörend, stand der Bau weiterhin unter der Obhut der französischen Konsularbehörden. Das Entstehen eines leistungsfähigen israelischen Hotelgewerbes veranlaßte eine Abänderung der ursprünglichen Zweckbestimmung; doch als Unterkunft für ortsansässige Obdachlose war das Gebäude für den Orden nicht mehr tragbar. Verkaufsanträge in kirchlichem Rahmen und Vorschläge für eine innerkirchlich-gemeinschaftliche Neuverwendung stießen bis vor eineinhalb Jahren auf Ablehnung; so entschloß sich der Orden zur Suche nach einem nichtkirchlichen Käufer. Der »Keren Kajemeth le-Jisrael« [der für die Bodenentwicklung verantwortliche Jüdische Nationalfonds] unterzeichnet den Kaufvertrag; der Kaufpreis wird ausbezahlt, und das Gebäude an den Nutznießer, die Hebräische Universität in Jerusalem, abgetreten, die neue Studentenheime dringend benötigt. Weil nun die arabische Christenheit Jerusalems empfindet, durch den Verkauf würde sie selber »den Juden« preisgegeben, greift der Vatikan ein und ficht vor dem Jerusalemer Zivilgericht den Kaufvertrag an: vom eigenen Kirchenrecht her nämlich ist der Hl. Stuhl befugt, die Wahrung der materiellen Interessen von christlichen Gemeinschaften auf sich zu nehmen. [Vgl. Kan. 1499, § 2]. Hingegen ist nach israelischem Recht eine kircheninnere, kanonische Rechtsbestimmung für Immobilialfragen belanglos: Zahlreiche Gerichtssitzungen verliefen schon ergebnislos. So zeichnete sich in diesen Tagen dabei eine letzte, außergerichtliche Phase der Auseinandersetzung ab: Obgleich der Hl. Stuhl den Staat Israel nicht anerkennt, einigten sich die Exekutiven auf einen Vergleich, und das Rechtsverfahren wird eingestellt. Ob auf diese Weise die unmittelbar Betroffenen zu kurz kommen, und ob in Jerusalem bei einem Teil der Christen und bei Juden Ärgernis hervorgerufen wird, fällt dabei kaum ins Gewicht. [Anm. d. Verfassers]. – (Vgl. auch u. S. 159 [Anm. d. Red. d. FR]).

Hierzu »La Croix«, Paris, 21. 1. 1972, unter der Überschrift »Notre-Dame-de-France fällt zurück an den Hl. Stuhl«:

»Im Verlauf einer Pressekonferenz in Rom über die religiösen Gemeinschaften in Israel erklärte Meir Mendes [Berater der Botschaft des Staates Israel in Italien], daß »die Beilegung des Streites um Notre-Dame-de-France einer Geste des guten Willens der Regierung von Tel-Aviv zu verdanken« sei und der Tatsache, »daß der israelische Justizminister, Yaacov Chimchon Shapiro, außerhalb der rechtlichen Sphäre der Angelegenheit persönlich interveniert« habe. . . . Letztlich erkennt die israelische Gesetzgebung die Autorität des kanonischen Rechtes und die Zuständigkeit der kirchlichen Gerichte insoweit an, als der Status von Personen betroffen ist, nicht jedoch, wenn es um mobile oder immobile Sachwerte geht. Die Regierung hat ohne Zweifel ihren Wunsch nach guten Beziehungen zum Hl. Stuhl deutlich machen wollen.« [Anm. d. Red. d. FR].

^{1a} Vgl. Saul P. Colbi, Christianity in the Holy Land, Past and Present, Tel-Aviv 1969, S. 111 (vgl. FR XXI/1964, S. 127).

² Mit diesen und ähnlichen Ausdrücken ist das Gebiet gemeint, das am 4. Juni 1967, also vor dem Sechs-Tage-Krieg, zu Israel gehörte.

im Gazastreifen zusammen³. Wiederum knapp zwei Drittel der Christen im altisraelischen² Siedlungsgebiet mit der Hauptstadt Jerusalem sind Katholiken, während in den übrigen Gebieten die (mit Rom nicht unierten) Ostkirchen eine eindeutige Mehrheit abgeben. Diese Aufteilung läßt sich u. a. durch die geographischen Schwerpunkte des Latinisierungsbestrebens im vergangenen Jahrhundert erklären⁴. Außer gerade in Jerusalem ergeben sich aus einer solchen geographischen Streuung mitunter recht schwierige Probleme der Pastoration, bei einer im übrigen meist traditionellen christlichen Bevölkerung.

c) konfessionelle Gliederung:

Die von altersher ortsansässige Christenheit hat, namentlich in den Ostkirchen, die Überlieferung der Frühkirche und der Kirchenväter bis zum heutigen Tage bewahrt, und deren liturgische Vielfalt bezaubert den Pilger. Doch hat überhaupt jede Kirche, jede Konfession und jeder Ritus jeder einzelnen Kirche Wert darauf gelegt, eine kleine Abordnung in Jerusalem, oder zumindest im Heiligen Land, anzusiedeln, um in der Nähe der Heiligen Stätten vertreten zu sein.

Es sorgt jede Einzelgemeinschaft zunächst für das Wohl ihrer eigenen Glieder. Unterdessen verewigen sich leider Gottes die Konflikte zwischen den verschiedenen Gemeinschaften im Lande. Diese Gegensätze wurden zudem oftmals von fremden, politischen Mächten geschürt, so daß eine Besinnung der christlichen Kirchen in Israel auf ein neues Verhältnis zueinander zugleich ihre Unabhängigkeit weltlichen Machtkomplexen gegenüber bedeuten könnte. In dem Zusammenhang ist es dankbar zu verzeichnen, daß die verschiedenen Konfessionen, die für die Auferstehungsbasilika⁵ die Verantwortung tragen, für deren Restaurierung endlich zusammenwirken. Die Tragweite einer solchen Geste in einer Stadt wie Jerusalem, – in der nicht weniger als sechs Patriarchate sich in die Seelsorge an Christen teilen –, kann nicht hoch genug eingeschätzt werden.

Besonders seitdem beide Stadtteile Jerusalems, der arabische und der hebräische Teil, wieder zueinander gefun-

den haben, und keine künstliche Mauer sie mehr voneinander trennt, wird der Versuch unternommen, etwas mehr Einheit unter den Christen zu bewirken. Außer der Begehung der alljährlichen Gebetsoktav für die Einheit der Christen sind in dieser Hinsicht zu verzeichnen:

1. ein allwöchentliches, stilles Gebet in einer der Kapellen der Auferstehungskirche (der sogenannten Grabeskirche), an dem Christen der verschiedenen Konfessionen teilnehmen, Laien und Geistliche aus beiden Stadtteilen, um regelmäßig für den Frieden in Jerusalem gemeinsam vor den Herrn zu treten;
2. die christlichen Studenten in Jerusalem gebotene Möglichkeit, sich mit den Problemen des Landes auseinanderzusetzen, ein Bild von der Lage zu bekommen, und zu einer christlichen Urteilsbildung zu gelangen;
3. verschiedene Arbeitsgruppen in Jerusalem und anderswo, die Glieder der christlichen Kirchen, vorwiegend Theologen, teils untereinander, teils mit jüdischen und auch moslemischen Gesprächspartnern versammeln.

d) Heilige Stätten als ein Auftrag:

Der betrachtenden Seele erschließt sich das Heilige Land mit besonderer Intensität an dessen Heiligen Stätten. Im Sinne des vorhin Gesagten möge unterstrichen werden, daß im Lande nahezu jede historische Stätte der Christenheit, oder zumindest deren unmittelbarste Umgebung, auch für die übrigen, im Lande vorhandenen Glaubensgemeinschaften eine wesentliche Bedeutung aufweist: Der Erzväter gedenken in Hebron nicht Christen allein, sondern mit ihnen Juden und Moslems; den Brunnen der Samariterin bohrte, ihrem bekannten Ausspruch gemäß, Jakob, der Vater der zwölf Stämme Israels⁶; die Stadt Jerusalem mit dem Tempelplatz, dem Ölberg und der Omar-Moschee übt auf die Anhänger der drei Religionen eine nie versiegende Anziehungskraft aus, die viele Gläubige dazu be-

⁴ Das mit den Kreuzzügen eingeführte und erst 1847 wiederhergestellte lateinische Patriarchat in Jerusalem versuchte im vergangenen Jahrhundert mit wechselndem Erfolg, katholisch-unierte Ostchristen und sogar Orthodoxe seiner Jurisdiktion zu unterstellen.

⁵ So heißt richtig die sog. »Grabeskirche«.

⁶ Ev. Joh 4, 12.

³ Christen in Israels Grenzen (1969) *

Alt-Israel mit Ost-Jerusalem	KATHOLIKEN				ORTHODOXE		Weitere OSTCHRISTEN	ANGLIKANER	EVANGELISCHE	Zusammen
	lateinische	griechische	maronitische	übrige	griechische	syrische				
	14 800**	22 800	2 900	400	21 000	300	2 700	1 100	1 100	
	insgesamt 40 900				insgesamt 21 300		insgesamt 4 900			67 100
Zisjordanien mit Gazastreifen	9 100	2 000	200	200	16 500	900	1 100	1 200	1 400	
	insgesamt 11 500				insgesamt 17 400		insgesamt 3 700			32 600
ZUSAMMEN	23 900	24 800	3 100	600	37 500	1 200	3 800	2 300	2 500	
	insgesamt 52 400				insgesamt 38 700		insgesamt 8 600			99 700

* Diese Tabelle beruht auf Daten aus: S. P. Colbi (s. Anm. ^{1a}): Kapitel XIV, S. 188 bis 192.

** Anfang 1972: Im altisraelischen Gebiet 4000 zumeist westliche Christen mehr als 1969 statistisch erfaßt wurden (lt. mündlicher authentischer Mitteilung).

wegt, hier und nirgendwo anders ihren religiösen Pflichten nachzugehen, und noch im Grabe der seligen Auferstehung zu harren; auf einige Entfernung von den Ruinen altchristlicher Einsiedeleien liegen die Grotten der Qumran-Siedlung, für Juden und Christen als Denkmal jüdischen Mönchtums wie als Fundort der ältesten hebräischen Handschriften aus der Heiligen Schrift und aus Bibelkommentaren in gleichem Maße bewegend und lehrreich; in Kapernaum erinnern die Reste der alten Synagoge Juden an die Blütezeit ihres religiösen Lehrwesens in Galiläa, und Christen an die Predigt Jesu, durch die er sein Geheimnis zu erkennen gab⁷; die Mauern des ehrwürdigen, griechisch-orthodoxen St.-Katharinen-Klosters im Gebirge Sinai bergen eine Moschee, die in vergangenen Zeiten moslemischen Arbeitern eine sichere Stätte des Gottesdienstes bot; in einer Stadt wie Akko ist jüdische, christliche und moslemische Präsenz von gestern und heute schier ununterscheidbar verwoben; Haifa als Hafenstadt schließlich, in der Zusammenleben in vorbildlicher Weise geübt wird, beherbergt sogar noch andere Religionen⁸. Mögen gerade die Christen, die, wie ihr Heiland, unter dem Auftrag der Versöhnung stehen⁹, an ihren Heiligen Stätten den Aufruf zum Dienst am Frieden im Heiligen Land vernehmen!

e) Verschiedenheit der *Sprachen* kaum überwunden:

Es muß noch eine weitere Überlegung angestellt werden, die das Verhältnis der hiesigen Christen zu den beiden offiziellen Sprachen des Landes, und hiermit zu einer kulturellen und politischen Umwelt betrifft. Von diesem Gesichtspunkt aus läßt sich die örtliche Christenheit im großen und ganzen in drei Gruppen einteilen:

1. Einerseits besteht ein Laienstand und eine Anzahl von Klostergemeinschaften, die den Gottesdienst in ihrer ausländischen Muttersprache feiern, die Rundfunknachrichten und Presse fast ausschließlich aus dem Heimatland beziehen, deren Blick dementsprechend ins Ausland gerichtet ist, die mit der örtlichen Bevölkerung kaum Umgang pflegen, deren Geistliche meist auf steuerfreiem Fuß leben, und die es selten dazu bringen, auch nur eine der beiden Landessprachen, Hebräisch und Arabisch, zu erlernen. Diese im allgemeinen kulturell rege und gesellschaftlich gehobene Minderheit unter den Christen übt eine nicht zu verkennende Rolle aus. Dank ihrer Anwesenheit bestehen im Heiligen Land Stätten der Betrachtung und der Forschung, die für die weltweite Christenheit die Heilige Schrift mit deren historisch-geographischen Voraussetzungen wissenschaftlich ergründen; wird den Armen hiezulande auch von christlicher Seite hilfreich begegnet; finden vorübergehend im Lande Anwesende seelsorgliche Betreuung; wird Pilgern die christliche Bedeutung des Landes nahegebracht.

2. In all der Vielzahl ihrer Konfessionen und Riten besteht die ortsansässige Mehrheitschristenheit aus Gläubigen arabischer Sprache, und als solche umfaßt sie weit über 90 % aller Christen. Hier möge man auf Genauigkeit des Ausdrucks achten: es spricht heutzutage manch einer im Lande Israel Arabisch als Muttersprache, ohne dabei weder Araber noch Palästinenser zu sein!¹⁰ Wohl aber ist er in kultureller Hinsicht und, wenn er nicht Jude ist, häufig

⁷ Ebd., 6, 44–59.

⁸ Z. B. wurde der Bahai-Tempel zu einem der Wahrzeichen der Stadt. ⁹ Vgl. 2 Kor 5, 18–20 [Vgl. u. S. 77, Anm. 7; Vgl. o. S. 36; dazu auch Beispiele aus der Geschichte: s. o. S. 36, Anm. 2].

¹⁰ Genauso gut kann er einer armenischen oder türkischen Familie entstammen oder als Jude aus einem arabischen Land eingewandert sein.

auch seiner politischen Einstellung nach mit der sogenannten »arabischen Welt« solidarisch. So bestimmt die Christenheit arabischer Zunge im Heiligen Lande ebenfalls das Verhältnis der örtlichen Hierarchien zu den Ereignissen, wie sie das Land seit einem Vierteljahrhundert betreffen.

Als Glied einer Minderheit inmitten einer moslemischen Bevölkerung einerseits¹¹ sieht sich der »Christ«¹² arabischen Milieus oft veranlaßt, sich intensiver für die Sache des »arabischen Nationalismus« einzusetzen als so manch ein Moslem¹³. Andererseits steht ihm innerhalb der Landesgrenzen eine absolute Mehrheit von jüdischen Israelis gegenüber, deren Lebensform zumindest ebenso von Demokratie wie von Religion geprägt ist. Trotz der relativen Neuheit dieser Lage¹⁴ gewinnt man den Eindruck, daß der Christ arabischen Milieus sich auch in ihr zu behaupten weiß, und im allgemeinen dabei besser fährt als zur Zeit, da er einer ausschließlich islamischen Umwelt gegenüberstand¹⁵. Auch ist es ja keineswegs ausgeschlossen, daß mitunter palästinensische Christen und jüdische Israelis sogar ihre Stammesverwandtschaft in Isaak und Ismael heutzutage ganz konkret wiederentdecken.¹⁵

3. Zudem gibt es im Lande Israel eine kleine Zahl von teils evangelischen, teils katholischen Christen, die als Umgangs- oder Muttersprache das Hebräische sprechen, im jüdischen Landesteil leben, mit der jüdischen Bevölkerung mitempfinden, die Existenz des Staates Israel bejahen, in ihm arbeiten, ihm dienen, und die bestrebt sind, ein ebenso authentisches christliches Leben hier zu entwickeln, wie andere Christenheiten in anderer Umgebung dies auch tun. Aus dem Umgang mit dem jüdischen Mitmenschen und mit der jüdischen Kultur in Israel gewinnen sie ein tieferes Verständnis ihres Christenglaubens, und sind bemüht, unter den jüdischen Bürgern des Landes ein Christentum judenfreundlicher Gesinnung und jüdischer Prägung zu praktizieren. [Vgl.: Kirche in der Verkündigung in Israel. FR XIX/1967. S. 61 f.]

Im Vorhergehenden wurde ein eher statisches Bild entworfen, teilweise sogar ein statistischer Überblick geboten; auf die Probleme, die sich aus der Lage der Christen im Heiligen Lande ergeben, soll u. Folgenden näher eingegangen werden.

II Die Situation der Christen im israelischen Staat

Eine des öfteren vor der Weltöffentlichkeit angeschnittene Frage ist die, inwieweit heutzutage der christliche Bevölkerungsteil im Heiligen Land ungehindert leben und einer

¹¹ 1952 z. B. waren nur 7 % der Bevölkerung Jordaniens aus.

¹² Im Zusammenhang einer soziologischen Abhandlung steht dieses Wort richtig. Als Führungszeichen: wie unten (Abschn. II a) erläutert wird, stellt ein solcher Begriff hiezulande zunächst eine Kategorie im gesellschaftlichen Gefüge dar; auch liegt es nicht im Rahmen dieses Aufsatzes, Gläubigkeit und Lebendigkeit der hiesigen Christen abzuwägen.

¹³ Schon allein dem höheren Bildungsgrad der christlichen Minderheit war es z. B. zuzuschreiben, wenn Christen in Syrien die maßgeblichen Verfechter des neuzeitlichen arabischen Nationalismus gegen die spät-osmanische Politik der Türkisierung abgaben; wobei Syrien damals verwaltungsmäßig und begrifflich auch Palästina umfaßte.

¹⁴ Für Galiläa seit einem Vierteljahrhundert bestehend, ist sie für Ost-Jerusalem und Bethlechem fünfmal jünger.

¹⁵ In der näheren Umgebung gibt es noch kein Beispiel einer spontanen und gelungenen Säkularisierung in einem moslemischen Staat, dank der Andersgläubige als gleichberechtigte Bürger Anerkennung finden.

¹⁵ Vgl.: Israel und Ismael. In: FR X, 37/40. S. 34 ff. (Anm. d. Red. d. FR).

aussichtsreichen Zukunft entgegensehen kann. Es mag vorausgesetzt werden, daß der Staat Israel, von aller politischen Ethik abgesehen, das vollste Interesse daran hat, für eine friedliche Verwaltung der Heiligen Stätten des Christentums und ein gesichertes Weiterleben der christlichen Gemeinschaften im Lande Sorge zu tragen. Der Einfachheit halber soll hier bloß nach der Wahrung der Rechte für die Minderheiten gefragt werden, und zwar: auf religiösem, kulturellem, gesellschaftlichem und wirtschaftlichem, und zuletzt auf politischem Gebiet.

a) Religionsfreiheit:

Innerhalb des israelischen Staates, der seit seiner Unabhängigkeitserklärung die internationalen Verpflichtungen des osmanischen Reiches und der britischen Mandatsgewalt in seinem Bereich übernommen hat, wird jedermann weiterhin, auf Grund des *status personalis*, vor den Staatsbehörden bezüglich bestimmter Belange von seiner *Religionsgemeinschaft* vertreten: so kennt das Land z. B. keine standesamtliche Eheschließung, sondern es werden die Trauungen im Lande vor der jeweils zuständigen religiösen Behörde (Kirche, Rabbinat, ...) geschlossen, die sie nach ihrem internen, kanonischen Recht anerkennt, sie registriert, und deren Rechtmäßigkeit vor dem Staat verbürgt. [Vgl. FR XV/1964, S. 60 ff.]. Daß ein solcher Rechtszustand Mischehen erheblich erschwert, liegt auf der Hand: wurde er doch für Verhältnisse gedacht, unter denen jede einzelne Religionsgemeinschaft (d. h., auch jede einzelne christliche Konfession) als eine in sich geschlossene und fest gefügte Gesellschaftsordnung im weiteren Rahmen des politischen Staates lebte.

Mit dieser, nicht von ihm abhängigen Einschränkung gewährleistet Israel die völlige Freiheit in der Ausübung des Glaubens, der Durchführung des Gottesdienstes, wie auch im Besuch und in der Pflege der Heiligen Stätten. Ein Christ, der in einem (am Sabbat geschlossenen) jüdischen Betrieb arbeitet, hat gesetzlichen Anspruch darauf, (zudem) am Sonntag zu feiern. Nicht-Moslems ist der Zugang zur Tempelplanade während der Stunden moslemischen Gebets untersagt. Ehedem, zur Zeit der jordanischen Besetzung Ost-Jerusalems, war es einem Juden, aus Israel und sogar aus dem Ausland, unmöglich, an seinen Heiligen Stätten zu beten; ja ein arabischer Christ oder Moslem aus Israel war kaum besser gestellt.^{15a} Heute gestattet Israel den in seinen Grenzen wohnhaften Moslems die Pilgerfahrt nach Mekka und Medina, und wendet nichts dagegen ein, wenn Christen und Moslems aus arabischen Ländern Jerusalem aufsuchen, um ihren religiösen Pflichten nachzukommen.

b) kulturelle Entwicklung und *Ausdrucksfreiheit*:

Die Christengemeinden, die nunmehr unter weitaus ruhigeren und besser gesicherten Verhältnissen leben als etwa unter jordanischer Oberhoheit, genießen als solche die völlige Freiheit, ihr kulturelles Leben zu entwickeln und in der Öffentlichkeit zum Ausdruck zu bringen. Es ist im heutigen Zeitalter nicht weiter verwunderlich, wenn neben anderen Staaten auch Israel Versuchen der Missionierung an seiner Stammbevölkerung äußerst mißtrauisch gegenübersteht. Nun lernt heutzutage die Christenheit ihren Auftrag, allen Völkern die Frohe Botschaft zu vermitteln, auf neue Weise verstehen. Wollen die Kirchen dieses Lan-

des aber einen gültigen Beitrag zu dessen geistiger Entwicklung in einer Art leisten, die weder als fremdländisch noch als missionarisch empfunden wird, so fehlt es ihnen weitgehend an dafür geeigneten Kräften.

c) *gesellschaftliche Stellung, wirtschaftlicher Aufstieg*:

Dank der wirtschaftlichen Entwicklungspolitik innerhalb Israels Grenzen, die auch offene Brücken nach Transjordanien und somit die Aufrechterhaltung wirtschaftlicher und kultureller Beziehungen mit der arabischen Welt sicherstellt, haben sich Arbeitslage und Sozialfürsorge für die einfacheren Schichten der arabischen Bevölkerung wesentlich gebessert, wohingegen die fortwährende Abwanderung der arabischen Eliten, unter denen Christen einen erheblichen Teil stellen, z. T. aus den politischen Umständen heraus zu erklären ist, z. T. aber auch aus dem chronischen Mangel, innerhalb eines noch unzulänglich entwickelten Wirtschaftssystems, an Auffangstrukturen für ausgebildete Kräfte.

Zu vermerken ist, daß die Tendenz zur Auswanderung schon lange vor der Anwesenheit des Staates Israel bestand^{15b}. Zu wünschen wäre, daß die Vertreter der arabischen Bevölkerung auf der politischen Bühne in Israel sich dafür einsetzen, daß die wirtschaftliche Entwicklung der arabischen Bezirke in den jetzigen Landesgrenzen in Übereinstimmung mit dem Fortschritt des Schulwesens vorangetrieben wird. [S. u. S. 75].

d) *politische Rechte*:

Anders als im benachbarten Libanon verfügen die Christen in Israel nicht als solche über eine politische Vertretung. Die israelischen Staatsangehörigen und die Bürger der Stadt Jerusalem wählen ihre Vertreter ins Parlament und in den Stadtrat über das Parteiensystem; ebenso sind die Interessen der Gewerkschaftsmitglieder im ganzen Land durch die Gewerkschaft vertreten. Es muß leider gesagt werden, daß verhältnismäßig wenige unter den dazu berechtigten Christen ihre politische Verantwortung für das Leben des Landes ernst nehmen. Zudem ist es selbstverständlich zu beklagen, wenn seit vier Jahren und voraussichtlich bis zum Friedensschluß mit den Nachbarstaaten die Bürger Zisjordanien und des Gazastreifens (und mit ihnen diejenigen Ost-Jerusalems, die darauf verzichten, sich einen israelischen Ausweis ausstellen zu lassen) *de facto* staatenlos sind. Dieser auf die Dauer höchst ungesunde Zustand trifft für Christen wie für Moslems in gleich harter Weise zu.

Insoweit landesansässige Christen heutzutage benachteiligt oder behelligt werden, oder sich mit dem Gedanken tragen auszuwandern, hängt dies nicht im geringsten mit einer Beeinträchtigung ihrer Glaubensgemeinschaft zusammen, sondern mit den dem Lande eigenen wirtschaftlichen Schwierigkeiten, sowie mit der, durch den gegenwärtigen militärischen Konflikt auf die Spitze getriebenen, ethnischen Abwehrreaktion des noch auf der Suche nach seiner Identität befindlichen jüdisch-israelischen Volkes.

III Aufgaben der in Israel lebenden Christen

Wie eingangs betont wurde, können im Heiligen Lande auch diejenigen Christen sich einer wirklichen Aufgabe widmen, die die israelische Staatsbürgerschaft weder besitzen noch begehren. Einige der Christen offenstehenden Aufgabenkreise wurden schon weiter oben angesprochen: einmal der Dienst an den Armen im Lande; dann die

^{15a} Für Christen in Israel war es möglich, die Grenze zu einer Wallfahrt nur anlässlich der großen Feste (zu Weihnachten und Ostern) zu überschreiten. (Vgl. Internationalisierung Jerusalems oder Schutz der Hl. Stätten. In: FR XIX/1967, S. 39).

^{15b} S. u. S. 76, 5a; S. 158 f.

Wahrung der Heiligen Stätten durch Gemeinden, die durch ihr Leben für deren Bedeutung Zeugnis ablegen; schließlich die betrachtende und forschende Anwesenheit von Einzelpersonen und Instituten, die für die weltweite Christenheit, im Heiligen Land und kraft dessen Reichtum an Gnade, im Gebet eintreten und durch wissenschaftliche Arbeit ein tieferes Verständnis der Heiligen Schrift erschließen helfen.

Es ist zu wünschen, daß die ostkirchliche Christenheit im Lande sich mehr und mehr darauf besinnt, die lebendige Kontinuität mit ihrer Überlieferung aus der Zeit des frühen Christentums zu wahren und deren Schätze zu vermitteln. Mag sein, daß eine solche historische Art der Selbstdefinition auch beim jüdischen Volk in Israel auf Verständnis stößt und ein Miteinanderleben erleichtert.

Überhaupt sollte der Umstand, daß der religiös oder völkisch nicht-jüdische Israeli nicht gehalten ist, den Militärdienst zu absolvieren, von Christen dazu genützt werden, einen realen Beitrag für den Frieden zu leisten; drängt sie doch ihre eigene Berufung dazu, und entsprechen sie dadurch auch dem Sehnen ihrer Glaubensbrüder in der weiten Welt¹⁶. Dieser Berufung kann der Christ im kleinen durch Aussöhnung und Verträglichkeit, in Bezug auf umfassen-

¹⁶ Von Lehre und Praxis der katholischen Zentralorgane in Rom und des Weltkirchenrates abgesehen, wird mancherorts, auch in Deutschland, an Ober- und Hochschulen gemeinsam mit Nichtchristen Friedensforschung betrieben. Ob von ihren Ergebnissen einiges hierzulande verwertet werden sollte, oder ob eine originelle Initiative ergriffen zu werden hat, liegt zu einem nicht unerheblichen Maße in der Hand der hiesigen Christen.

dere Probleme durch Aufgeschlossenheit und Werben um Verständnis nachkommen, und derart zu einem lebendigen Bindeglied zwischen verschiedenen Mentalitäten und Völkern heranwachsen. Sofern irgendeine politische Chance für den Abschluß eines Friedensvertrages besteht, so ist diesem nur dann Fortdauer verheißen, wenn eine solche Arbeit der menschlichen Annäherung vorherging: und wer mehr als der Christ sollte sich dafür verantwortlich wissen?

Doch ist aus dem ständigen Gebot der Liebe noch eine weitere, für dieses Land relevante Konsequenz zu ziehen. Wenn es zutrifft, daß eine lange, leidvolle gemeinsame Geschichte und ein seit ein paar Jahrzehnten erneuertes Verständnis der Bibel in uns heutigen Christen den Sinn für eine neue Beziehung zum Judentum geweckt haben¹⁷, so kann diese nur dann echt verwirklicht werden, wenn sie in ein neuartiges Verhältnis zu den jüdischen Israelis mündet. Möge das reiche gemeinsame Erbe, das Christentum und Judentum verbindet¹⁸, die örtliche Christenheit um ihrer eigenen Vertiefung willen¹⁹ mehr und mehr dazu veranlassen, die geistliche Verwandtschaft mit dem Volke Israel²⁰ zu entdecken und zu pflegen.

¹⁷ Vgl. die intensivere Befassung mit Röm 9–11.

¹⁸ 2. Vatikanum, Erklärung über das Verhältnis der katholischen Kirche zu den nichtchristlichen Religionen, 4. Abschnitt: »Da also das Christen und Juden gemeinsame geistliche Erbe so reich ist...!«

¹⁹ Vgl. Eph 4, 15–16.

²⁰ 2. Vatikanum [s. Anm. 18]: »Bei ihrer Besinnung auf das Geheimnis der Kirche gedenkt die Hl. Synode des Bandes, wodurch das Volk des Neuen Bundes mit dem Stamme Abrahams geistlich verbunden ist« [s. FR XVIII/1966, S. 28 ff.].

7 »Haben wir keine Hoffnung auf Frieden?«¹

Von Shimon Peres, Minister des Staates Israel für Verkehr und Postwesen sowie für die von Israel verwalteten Gebiete

Mit freundlicher Genehmigung des Verfassers und des Verlags Weidenfeld und Nicolson entnehmen wir aus seinem in London erschienenen Buch: DAVID'S SLING¹ den folgenden Auszug und geben ihn in Übersetzung aus dem englischen Originaltext wieder.

Die Antwort – die einzige praktische Antwort – auf diese Frage hängt von der Antwort Israels auf die neuen Aufgaben ab, welche der Sechs-Tage-Krieg dem Staate stellt. Geht Israel weise vor, dann kann sich ein »Tor der Hoffnung« öffnen.

Die neuen Aufgaben werden gestellt von der Million Araber, die jetzt auf der israelischen Seite der Waffenstillstandslinien lebt – lebt mit den Bürgern Israels unter einheitlicher Regierungsgewalt, ohne daß eine feindliche arabische Regierung die beiden Gruppen trennt. Können wir gemeinsam und in Frieden leben? Wenn wir es können, dann schaffen wir eine neue Realität.

Noch ist es zu früh zu sagen, welche *Form* diese neue Realität annehmen sollte. Aber ein Anfang wäre gemacht, wenn die Führer der arabischen Gemeinschaft sich zu der Idee positiv äußerten. Es ist das erste Mal seit Jahrhunderten,

daß so viele Araber und Juden in derselben politischen Struktur leben. Hier wäre ein neues Experiment – wird es in gegenseitigem Verständnis enden oder in neuem Konflikt?

Der Streit zwischen Israel und den Arabern begann nicht als ein Kampf um Land; auch heute ist er es nicht...

Die Mehrheit der palästinensischen Araber lebt heute in Gebieten, die unter Israels Staatsgewalt stehen, Israel kann Ägypten und Jordanien nicht zum Frieden zwingen. Aber Israel kann die Beziehungen zwischen Arabern und Juden innerhalb dieses Bereichs mitbestimmen. Von diesen Beziehungen, von dem Charakter dieser Beziehungen wird es abhängen, ob wir auf dem Weg zum Frieden sind oder wieder am Rande des Abgrunds²...

Israel erkennt die Verpflichtung an, allen Arabern – Christen und Moslems – die gleichen religiösen Rechte wie den Einwohnern des israelischen Staatsgebietes zu gewährleisten. Die Gerichte und Institutionen, die Zeremonien und Riten aller Religionen und Sekten werden von ihren Priestern gehandhabt und genießen volle staatliche Anerkennung.

Der Zutritt zu den heiligen Stätten ist frei und ungestört³. Die Al-Aksa-Moschee zum Beispiel ist eine heilige Stätte

¹ David's Sling. The arming of Israel. London 1970, Verlag George Weidenfeld and Nicolson, 322 Seiten. Die obige Überschrift: »Is there no hope of peace?« ist entnommen dem Abschnitt in Kapitel 13, S. 258 bis 280: Israel and the Arab World.
(Alle Anmerkungen d. Red. d. FR.)

² a. a. O., S. 266 f.

³ S. o. S. 41; vgl. FR XIX/1967, S. 43 ff.; S. 49 ff.

für die Moslems; jeden Freitag – trotz der Feuersbrunst in der Moschee⁴ – wird die Predigt des Muftis von Jerusalem über das israelische Radio unmittelbar an die arabische Welt ausgestrahlt; ohne Zensur, ohne irgendwelche Einmischung. Der Staat fordert von den religiösen Führern nur, was er von jedem Einwohner (oder Bürger) fordert: sie sind frei zu tun und zu sagen, was sie wünschen und denken – nur dürfen sie Terroristen nicht ermutigen und nicht zu Gewalt aufrufen⁵ . . .

Wir müssen den Lebenshaltungsstandard (für die Araber) erhöhen; wir müssen die öffentlichen Dienste und die Infrastruktur in den arabischen Gebieten verbessern. Aber alles dies ist begrenzt und grundsätzlichen Beschränkungen unterworfen. Zwar müssen die Wirtschaftsbeziehungen zwischen den beiden Gemeinschaften integriert werden, nicht aber die Gemeinschaften selbst; und daher müssen auch bei der wirtschaftlichen Integration gewisse Grundsätze beachtet werden, um ernste Gefahren für die Zukunft zu vermeiden. Denn wenn die arabische Gemeinschaft der ›West-Bank‹ völlig in Israel integriert wäre, dann bestünde die Gefahr, daß arabische Arbeiter die am schlechtesten entlohnten Arbeiten übernähmen, »Wasserträger und Holzhauer werden« [Jos 9, 21]. Dies wäre nachteilig für die arabische Gemeinschaft; es wäre aber darüber hinaus ganz unvereinbar mit den Grundsätzen des Zionismus: Juden, in ihrem Heimatland, sollten alle Arbeit leisten, die die Heimat verlangt. Nun sind viele der Einwohner der ›West-Bank‹ fachlich nicht ausgebildet. Wenn sie in Israel selbst die Arbeit leisteten, die sie in der ›West-Bank‹ haben (und dies war stets unterbezahlte Arbeit!), dann hätten wir bald zwei wirtschaftlich und sozial getrennte Klassen, die gleichzeitig zwei Nationen repräsentieren – wir hätten zu dem nationalen Konflikt einen sozialen und ökonomischen . . .

Die arabische Gemeinschaft muß daher alle Hilfe erhalten, die es ihr ermöglicht, auf eigenen Füßen zu stehen – die Kosten ihrer unabhängigen Existenz aus eigener Kraft zu tragen, so wie es Israel tut. Die Juden müssen wie bisher ihren Bedarf durch eigene Arbeit decken – (und ihre eigenen »Wasserträger und Holzfäller« sein). Die arabische Gemeinschaft muß jede Hilfe, jede Ermutigung erhalten, damit ihre Jugend sich in Management und Verwaltung schulen kann; sie sollte auch innerhalb ihres eigenen Gebiets akademische Ausbildung durch eigene Universitäten erhalten.

Wir werden es keinesfalls zulassen, daß die eine Gemeinschaft die unterbezahlten Arbeiten tut, und die andere die Manager und Verwaltungsbeamten stellt⁶ . . .

Israel kann sich hinsichtlich der politischen Entscheidung für die ›West Bank‹ nicht binden. Aber die Beziehungen zwischen Israel und der ›West-Bank‹ müssen auf gegenseitigem Verständnis, gegenseitigem Respekt gegründet sein. Israel hat die alleinige Staatsgewalt für Juden und Araber innerhalb der Waffenstillstandslinien. Die israelische Regierung muß *alle* Funktionen einer Regierung gegenüber *allen* Einwohnern erfüllen. Endgültige Entscheidungen, die nicht dringender Natur waren, sind nicht getroffen worden; die israelische Regierung handelt, als ob wir uns nicht in einer Kriegslage, oder auch nur in einem Übergangsstadium befänden – als ob wir normal und in Frieden lebten. Jerusalem ist freilich vereinigt worden und

ist ein Teil von Israel⁷. Das Etzion-Gebiet (zwischen Jerusalem und Hebron), in dem eine Gruppe von Kibbutzim vor 1948 aufgebaut und während des Krieges von Arabern zerstört worden war, wurde wieder besiedelt. Israelische Soldaten sitzen in den Lagern der »Arabischen Legion« Jordaniens auf den Höhenzügen. Aber noch ist nichts über den endgültigen politischen Status der ›West-Bank‹ beschlossen worden; dieses Gebiet ist *nicht* von Israel annektiert worden.

Zusammenarbeit im praktischen Leben mag den Bau einer Brücke zwischen Juden und Arabern ermöglichen – auch wenn es nur eine schmale und sehr lange Brücke ist, doch eine Brücke an Stelle der Mauern, die beide Völker seit zwanzig Jahren nutzlos – und tragischerweise – trennt. Wenn die Mauer fällt, dann wird die Brücke, die die beiden Nationen verbindet, auch ihren politischen Namen erhalten. Kinder erhalten ihren Namen erst, wenn sie geboren sind⁸.

⁷ Auszug aus einer Rede der israelischen Ministerpräsidentin GOLDA MEIR vor der Knesset am 26. 10. 1971⁸.

Von dem Zeitpunkt an, als Jordanien die Altstadt von Jerusalem mit Waffengewalt eroberte, seine jüdischen Bewohner vertrieb und die Stadt in zwei Teile teilte, bis zu dem Tag der Befreiung und Wiedervereinigung der Stadt im Jahre 1967, hat Jerusalem 19 Jahre lang die Verletzung all dessen, was Israel heilig ist, erdulden müssen: Die Zerstörung von Synagogen und die Entweihung von Friedhöfen, die Verhinderung des freien Zugangs von Juden zu ihren heiligsten Stätten, die Verletzung der Waffenstillstandsabmachungen über den freien Zugang zum Mount Scopus und den Betrieb der wissenschaftlichen und medizinischen Institutionen, die dort untergebracht sind [vgl. u. a. FR XIX/1967. S. 42, 48 f.].

Niemals während all dieser Jahre wurde der Sicherheitsrat zu einer Sitzung zusammengerufen, um die Entweihung Jerusalems zu debattieren, noch hat sich das internationale Gewissen von den Schändlichkeiten, den Verbrechen und den Rechtsverletzungen berührt gefühlt, die unter der Agide des jordanischen Regimes verübt worden sind. Nun, viereinhalb Jahre nach der Befreiung der Stadt, da Jerusalem sein eigenes Leben leben kann, ohne Stacheldrahtzäune, da Juden, Moslems und Christen in Zusammenarbeit und gegenseitigem Respekt miteinander leben, da seine heiligen Stätten allen Mitgliedern aller Glaubensbekenntnisse offenstehen und der Zugang zu ihnen tatsächlich sicher ist, da die arabischen Bewohner Jerusalems wie auch seine jüdischen Bürger von der Entwicklung und Prosperität der Stadt Nutzen ziehen – nun sieht es der Sicherheitsrat für notwendig an, zusammenzutreten und zu beschließen, daß die Situation der Stadt »die Rechte seiner Bewohner und die Interessen der internationalen Gemeinschaft sowie einen gerechten und dauerhaften Frieden« gefährden könne, und »fordert den Generalsekretär auf . . . die Mittel anzuwenden, die ihm geeignet erscheinen, einschließlich eines Sonderbeauftragten oder einer Mission, um dem Sicherheitsrat . . . innerhalb von 60 Tagen über die Inkraftsetzung dieser Resolution« zu berichten.

Was hat sich in Jerusalem ereignet, um diese Debatte und diese Resolution zu rechtfertigen? Welche Interessen der Gemeinschaft der Völker werden in Jerusalem beeinträchtigt? Wird irgendjemandem der Zugang zu einer heiligen Stätte irgendeines Glaubensbekenntnisses verwehrt? Ist irgendeinem Bewohner ein Recht vorenthalten worden? Im letzten Jahr allein haben Hunderttausende von Touristen und Besuchern Jerusalem besucht, einschließlich Zehntausender von Bewohnern arabischer Staaten – trotz der Tatsache, daß diese sich noch im Kriegszustand mit Israel befinden. Alle diese Menschen konnten überall unbehindert hingehen. Ist dies nicht ein lebendiges und unbestreitbares Zeugnis für die Situation in Jerusalem?

Wir müssen die Staaten, die Mitglieder des Sicherheitsrates sind, fragen: Wer hat seine Hand erhoben, um die angenommene

⁴ Vgl. FR XXI/1969, S. 59 ff.

⁵ a. a. O., S. 271 f.

⁶ a. a. O., S. 276 f.

⁸ a. a. O., S. 279 f.

* (Aus Israel Bulletin [6/2], November 1971, S. 13 f.)

Resolution zu unterstützen? Warum können heilige Stätten der Christenheit unter der Kontrolle eines Moslem-Staates stehen und warum soll etwas falsch sein, wenn diese Stätten sich unter der Kontrolle eines jüdischen Staates befinden? Ist ein jüdischer Staat weniger vertrauenswürdig als ein nicht-jüdischer Staat? Was immer die Motive der Antragsteller und der Zustimmenden gewesen sein mögen, die israelische Regierung wird mit keiner politischen Instanz in eine Diskussion über die Grund-

lage dieser Resolution des Sicherheitsrates eintreten. Dieser Resolution fehlt jede moralische Rechtfertigung, und wir betrachten sie als vollständig bedeutungslos. Israel wird weiterhin seine Kräfte der Entwicklung der Stadt widmen, und zwar zum Nutzen aller ihrer Bewohner. Es wird fortfahren, sorgsam die heiligen Stätten aller Religionen zu schützen und den freien Zugang zu ihnen garantieren. Es wird fortfahren sicherzustellen, daß die religiösen Rechte aller Bekenntnisse respektiert werden.

8 Der Dialog: Kirche – Judentum

Von Kardinal Léon-Joseph Suenens, Erzbischof von Mechelen und Brüssel, Primas von Belgien

Vortrag gehalten auf Einladung der Brüsseler Sektion der B'nai Brith¹ im Brüsseler Palast der Schönen Künste am 23. September 1970^{1a}

Der »Allgemeinen unabhängigen jüdischen Wochenzeitung« vom 9. 10. 1970 entnehmen wir das Folgende:

»Ende September fand in einem überfüllten Saal des »Palais des Beaux Arts« eine Konferenz mit Kardinal Suenens, dem Primas von Belgien, statt, die von der B'nai Brith Vereinigung veranstaltet wurde. Anwesend waren auch der Oberrabbiner von Belgien, Robert Dreyfus, der israelische Botschafter Mosche Allon, der belgische Minister Scheyven, der Präsident des »Consistoire Israélite de Belgique« sowie Persönlichkeiten der katholischen Kirche.«

Der von der Brüsseler Sektion der B'nai Brith veröffentlichten Schrift über diese Veranstaltung^{1a} entnehmen wir einen Auszug aus der einleitenden Rede des belgischen Oberrabbiners sowie auszugsweise die Ansprache »Der Dialog: Kirche – Welt« von Kardinal Suenens und geben beide in Übersetzung wieder^{1a} unter besonderer Berücksichtigung der Abschnitte, die die Beziehung der Kirche zum Judentum behandeln.

Aus der einleitenden Ansprache von Robert Dreyfus, Oberrabbiner von Belgien:

»... Ohne daß ich auf die Beziehung der Kirche zum Judentum und den Juden im Mittelalter zurückgehe, möchte ich doch die Tatsache unterstreichen, daß noch vor 30 Jahren die Anwesenheit eines katholischen Prälaten inmitten einer jüdischen Versammlung ganz undenkbar gewesen wäre. Ist es das Bewußtsein der Mitverantwortung für das, was der verstorbene Jules Isaac »Anschauungsunterricht der Verachtung«² nannte, die in christlichen Ländern zu den schlimmsten Bedrückungen der Juden führte; ist es die Wiedererrichtung eines Staates mit jüdischer Mehrheit im Heiligen Lande im Jahre 1948 und 1967, die eine außergewöhnliche Änderung innerhalb der christlichen Kirche und mehr noch besonders innerhalb der katholischen Kirche seit der Erklärung »NOSTRA AETATE« des Zweiten Vatikanums verursacht hat? Was es auch immer sein möge, wir können uns über diesen Umschwung nur freuen.

Es ist vor allem wichtig zu wissen, daß Seine Eminenz der Kardinal von Belgien einer der großen Urheber der in Herz und Geist von Christen und Juden begonnenen Annäherung gewesen ist und jetzt noch ist. Wir erinnern uns an diese herzlichen Zusammenkünfte, die, auf seine

Veranlassung, in seinem bischöflichen Palast und später in den Räumen des Zentralisraelitischen Konsistoriums von Belgien zwischen katholischen und jüdischen Persönlichkeiten stattfanden. Muß man daran erinnern, daß er durch seine Autorität die Schaffung einer interdiözesanen Unterkommision unterstützt hat mit dem Ziel, ein größeres Verständnis zwischen Christen und Juden zu fördern? Muß man die Rolle erwähnen, die er in der ikonographischen Einschränkung einer [Ritualmord-]Legende, die immer noch Anhänger hat, gespielt hat – es handelt sich dabei um die Juden von Löwen, die angeblich hier in Brüssel kirchlich geweihte Hostien geschändet haben sollen. Muß man die Rolle betonen, die er im Kampf gegen den religiösen Antisemitismus einnimmt, die Untersuchungen, die er angeregt und protegiert hat, um die katholischen Lehrbücher religiöser Unterweisung von ihren antijüdischen Anspielungen zu säubern? ^{2a} Auch hat er persönlich die Schaffung einer gemischten, katholischen, protestantischen und jüdischen Kommission unterstützt, die sich mit den Beziehungen zwischen Christen und Juden in der heutigen Welt befaßt.

Da Studien auf akademischem Niveau zur besseren Kenntnis des Judentums außerordentlich wichtig sind, hat der Kardinal sich einverstanden erklärt, daß eine interkonfessionelle und interuniversitäre Arbeitsgruppe für das Studium des rabbinischen Judentums geschaffen wurde... «

Die Ansprache von Kardinal Suenens (Auszug)

»... Die herzlichen Willkommensgrüße, die ich von Ihnen empfangen durfte, rufen in mir ganz besondere Erinnerungen wach an die erste Begegnung im Sitz des Erzbistums von Mechelen und den unvergeßlichen Besuch in der Synagoge von Brüssel, wie auch Begegnungen außerhalb meines Landes, vor allem mit der jüdischen Gemeinde von New York. Es ist erfreulich, freundschaftliche Verbindungen jenseits aller Schranken anzuknüpfen, um gemeinsam der Zukunft entgegenzugehen... – Wir haben den Dialog neu begonnen, und er ist tagtäglich in stetem Fortschritt...

Vor einigen Tagen fand hier in Brüssel der Weltkongreß

¹ B'nai Brith ist eine internationale jüdische Kultur- und Sozialorganisation.

Alle Anmerkungen durch Red. d. FR.

^{1a} B'nai Brith (Hrsg.): S. S. le Cardinal Suenens, Le Dialogue: Eglise-Monde (sous les auspices du Consistoire Central Israélite de Belgique). Brüssel 1970, 22 pp.

² In: Jésus et Israël (vgl. o. S. 10 ff.).

^{2a} »Les Juifs dans la Catéchèse, Etude des manuels de catéchèse de langue française« (vgl. in FR XXII/1970, S. 45 ff.).

katholischer Theologen statt. 220 der bekanntesten Theologen der Welt aus fünf Kontinenten waren anwesend zusammen mit 700 Beobachtern. Eine Woche lang suchten sie den gemeinsamen Nenner zu finden, der sie einigt. Mir wurde die Freude zuteil, diese Tagung zu eröffnen und vor aller Welt zu sagen, was mir als Ergebnis des ökumenischen Dialogs vorschwebt. Ich erlaube mir, die Schlußfolgerung meines Vortrags zu zitieren, weil sie etwas berührt, das, wie Sie zum Schluß sehen werden, Ihnen teuer ist. Ich sagte: »Wie wird die Zukunft aussehen? Wir wissen es nicht, aber wir dürfen hoffen, daß das Zweite Vatikanum nur eine Einleitung war und daß es eines Tages einem ökumenischen Konzil – das die Vertreter aller christlichen Kirchen der Welt versammelt – gelingen möge, die sichtbare Einheit aller Anhänger des Herrn wiederherzustellen und zu verkünden.« Und ich dachte damit an alle Christen und nicht nur an sie. Ich dachte an Sie alle. Jeder theologische Fortschritt scheint einen Schritt zur Einheit hin zu markieren, er läßt die Barrieren und verhärteten Positionen unserer Glaubensstreitigkeiten zusammenbrechen. Auch unsere orthodoxen, anglikanischen und reformierten Brüder haben gemeinsame und einander ergänzende Wahrheiten entdeckt und empfinden die Notwendigkeit eines Dialogs. Derselbe Heilige Geist weht spürbar über der Kirche Gottes. Ich weiß so wenig wie Sie, wann die Stunde der wiedergefundenen Einheit schlagen wird, und ich glaube, daß die Christen unserer Generation kaum etwas anderes zu erwarten haben als Moses, nämlich das Gelobte Land nur aus der Ferne sehen zu dürfen . . .

Ich weiß nicht, wo noch wie die entscheidende Begegnung stattfinden wird. Wird es ein *Drittes Vatikanum* sein? Vielleicht. Aber wenn es einen schon bewegt, wenn man schon erhofft, daß alle Hindernisse überwunden werden, warum sollte dies eigentlich nicht am Ursprung des Christentums sein? Warum sollte nicht das Konzil der Aussöhnung ein *Zweites Konzil von Jerusalem* sein? Eine *Rückkehr zum Ausgangspunkt*, Jerusalem, das Ihnen und uns so teuer ist und Ihnen und uns so unendlich viel bedeutet?^{2b} Diese Rückkehr scheint mir in einem Dichterswort vorausgeschaut zu sein, das ich Ihnen als eine Hoffnung und als eine Einladung zitieren möchte: »Wir werden vor aller Erkundung nicht zurückscheuen, und schließlich wird all unser Forschen uns zeigen, daß wir dort ankamen, woher wir kamen und dessen wir zum ersten Mal gewahr werden.«

So kam mir ganz spontan der Name *Jerusalem* über die Lippen in der Hoffnung und Sehnsucht, die Heilige Stadt möge die Stätte eines für alle Zeit gültigen Zusammenkommens sein. Es ist zunächst dieser eine Aspekt, der Dialog der Kirche mit der christlichen Welt, die Bemühung zu umfassender Einheit der christlichen Menschheit, den ich Ihnen vortragen wollte.

Aber ich möchte nun einen Augenblick bei dem Dialog der Kirche mit der religiösen nichtchristlichen Menschheit verweilen, und ganz besonders beim Dialog mit dem Judentum. Sie wissen, daß das Konzil auch das Gespräch mit den großen nichtchristlichen Religionen eröffnete. In Rom wurde ein Sekretariat gegründet, das in den kommenden Jahren den auf dem Konzil angeregten Dialog mit den nichtchristlichen Religionen weiterführen soll, insbesondere mit dem Islam, dem Hinduismus, dem Buddhismus und mit einigen Naturreligionen. Wir begriffen auf dem Konzil, daß jede Wahrheit, wo immer sie zu

finden sei, das Wort Gottes ist. Wir verstanden immer besser, was ein italienischer Dichter so ausdrückte: »Wer immer eine Wahrheit ausspricht, erweist Gott die Ehre.« Denn Gott ist die Wahrheit. Und wir verstanden besser, daß die Liebe Gottes sich nicht auf ein Volk und seine Grenzen und nicht nur auf eine Kirche und ihre Grenzen beschränkt, sondern daß sie am Anfang des Seins aller Menschen und der Welt steht und sie auf ihrem Wege vom Beginn an aufwärts begleitet, und daß Gott jeden Menschen ganz persönlich liebt, so als wäre er ganz allein in der Welt. *Lavelle* hat einmal diese großartige Definition der Menschenliebe ausgesprochen: »Sie ist einfach Aufmerksamkeit für die Existenz des anderen.« Für Gott existieren wir alle, und seine ganze und ungetrübte Zuneigung gilt jedem menschlichen Geschöpf, und eben diesen transzendenten und immanenten Gott, diesen Gott, der allgegenwärtig im Herzen der Menschheit ist, ihn wollen wir in uns aufnehmen, indem wir unseren Geist, unsere Seele und unser Herz ihm öffnen. Er ist die innere treibende Kraft im Dialog mit den nichtchristlichen Religionen.

Aber – und das verdient Ihre Aufmerksamkeit – den *Dialog mit dem Judentum* hat man . . . dem Sekretariat für die nichtchristlichen Religionen nicht eingliedern wollen. Er sollte zum Bereich des Sekretariats für die Ökumene gehören, wo eine besondere Abteilung gegründet wurde, deren Leiter, Professor C. A. Rijk, unter der Präsidentschaft von *Kardinal Willebrands* steht³, des Nachfolgers von *Kardinal Bea* und Fortsetzers seines Werkes. Wir haben es hier mit einem klaren Hinweis und einer bewußten Entscheidung zu tun, nämlich: Man wollte den Dialog mit dem Judentum dem Sekretariat für die Ökumene zuordnen⁴, weil man nunmehr den Begriff in einer weiteren und umfassenderen Bedeutung verstand, und zwar wegen der starken Bande, die Christentum und Judentum umschlingen mit allem, was ihnen gemeinsam ist und was die christliche und die jüdische Tradition zutiefst eint. Denn wir besitzen ein unermeßlich kostbares gemeinsames Erbgut unter dem geheiligten Namen: die Bibel, die Schrift, die Schriften. Wenn die Verfasser des Neuen Testaments sich dieses Ausdrucks »Die Schrift« bedienen, meinen sie, wie Sie alle wissen, das Alte Testament in seiner tiefsten Bedeutung. Keinesfalls wollten sie die Schriften des Alten Testaments mit anderen verwechselt oder durch andere ersetzt wissen. Wenn der hl. Paulus vom Buchstaben spricht, der tot oder vergeist ist, und ihm den Buchstaben des Geistes gegenüberstellt, und wenn er sagt: »Der Buchstabe tötet, der Geist aber macht lebendig«⁵, dann identifiziert er niemals und auf keine Weise den veralteten Buchstaben mit den heiligen Texten des Alten Testaments. Seine Sicht ist eine völlig andere, die Vergleichung findet auf einer völlig anderen Ebene statt.

Von Zeit zu Zeit erheben sich in der Kirche Stimmen, die dafür eintreten, das Christentum von seinen Wurzeln, von dieser ganzen in den Schriften verankerten Vergangenheit, zu trennen, einer Vergangenheit übrigens, die nicht bloß Vergangenheit ist, sondern sich in einer fort-dauernden, geschichtsmächtigen Aktualität vergegenwärtigt. Zu Beginn des Christentums gab es eine Häresie, die als Häresie des Marcion bezeichnet wurde. Er wollte genau dieses Band zerreißen und das, was wir das Neue Testament nennen, von seinen biblischen Wurzeln tren-

³ Vgl. FR XX/1968, S. 153.

⁴ Vgl. FR XVIII/1966, S. 36 ff.

⁵ 2 Kor 3, 6.

^{2b} Vgl. Lorenz Kard. Jaeger: Ökumenische Weihnacht im Hl. Land. In: FR XV, 1964. S. XX.

nen. Die Kirche hat Marcion verdammt und verwirft immer wieder diesen Versuch eines Bruches, um die Kontinuität zu bestätigen. Es ist äußerst beachtenswert, zu sehen, daß die Reform der Liturgie nach dem Konzil eine viel eindringlichere, vertiefte Lektüre des Alten Testaments mit sich brachte, dergestalt, daß wir uns nun aus unseren gemeinsamen Quellen nähren können. Sie wissen, daß vor noch nicht langer Zeit eine hervorragende Ökumenische Bibel erschien, die gemeinsam von jüdischen, orthodoxen, anglikanischen und katholischen Gelehrten herausgegeben wurde. Sie ist ein Meisterwerk, nicht nur wegen der typographischen Gestaltung, sondern vor allem als wissenschaftliche Leistung. Es eröffnen sich Aussichten zu immer fruchtbarer Zusammenarbeit. In Kürze werden wir zur Erinnerung des Besuches von Papst Paul VI. in Jerusalem die Eröffnung des Ökumenischen Instituts in Jerusalem erleben dürfen. Dieses Institut ökumenischer Zusammenarbeit wird in engem Zusammenwirken mit der Hebräischen Universität Jerusalem arbeiten, damit wir an dem ungeheuren Reichtum dessen, was Sie beizutragen und zu geben haben, Anteil erlangen^{5a}.

Wir – und wenn ich wir sage, meine ich insbesondere uns Europäer mit lateinischer Tradition oder Hinneigung dazu – wir bedürfen beständig geistiger Erneuerung, um die geheiligten Texte unserer Evangelien zu verstehen, um sie zu verstehen im Lichte der Schriften, im Lichte aller Überlieferungen, deren Widerschein und Gepräge sie in sich bergen. Wir müssen diese Perspektiven wahrnehmen, müssen die Sprache der orientalischen Welt verstehen, deren Vergewärtigung Sie in ganz besonderem Maße sind, wir müssen es, um unseren Ursprung zu begreifen. Mit Freude sehen wir Rabbiner zu Lehrern der Exegese an Universitäten werden, nicht nur an amerikanischen – man stellt sich vor, daß dergleichen nur in Amerika geschehen könnte –, nein, ich meine Rom; dort lehrt an der Gregoriana ein jüdischer Gelehrter Exegese. Dies ist eine Bereicherung, weil es neue Horizonte eröffnet. Sie haben eine heilige Tradition, Sie haben die Kontinuität, Sie haben eine Sprache und einen Stil, die uns die eigenen heiligen Texte verstehen machen.

Zuweilen kommt mir das Gespräch in den Sinn, das ich während des Konzils mit einem Orientalen hatte. Ich fragte ihn: »Was denkt man in Indien vom Konzil?« Er antwortete: »Nichts.« Diese Antwort machte mich nachdenklich. Ich fragte ihn: »Warum?« Seine Antwort war: »Weil man Ihre Sprache nicht versteht.« Ich sagte: »Was könnte ein Konzil tun, um vom orientalischen Geist verstanden zu werden?« Seine Antwort: »Wenn das Konzil uns ein Gleichnis anbieten könnte, dann fände man in der Tat Zutritt zu einer anderen Welt.«

Wir haben das gemeinsame Erbe der Bibel sowie unserer Gebete, unserer täglichen christlichen Gebete, deren Hauptinhalt dies heilige Psalmenbuch der Bibel ist. Mit den Worten der Psalmen treten wir vor den Herrn, mit ihnen ehrt und preist der Priester *IHN*, wenn er sein Brevier liest. Es sind die gleichen heiligen Worte, die uns gemeinsam von den Lippen gehen. Dieses gemeinsamen Erbes müssen wir uns bewußt sein. Man könnte auf gleiche Weise das Leben der Kirche betrachten, insbesondere hinsichtlich der Liturgie: Das Eucharistische Opfer ist in den Riten weithin aus dem Gottesdienst der Synagoge hervorgegangen. Das Buch des Oratorianers Bouyer über die Eucharistie stellt das im einzelnen dar.

^{5a} Vgl. FR XXII/1970, S. 87 f.

Aber wir haben es ja nicht nur mit einem gemeinsamen Erbe zu tun, wir haben heute, in unseren Tagen, gemeinsame Aufgaben zu bewältigen. Und im Hinblick auf die gemeinsame Aufgabe gilt es, den Dialog fortzusetzen, das wechselseitige Verständnis zu fördern, um jahrhundertalte Mißverständnisse und Leiden wettzumachen. Wir müssen nach vorne schauen und gemeinsam eine bessere Zukunft schaffen. Einiges in dieser Hinsicht ist schon einige Jahre vor dem Konzil getan worden. Wie Sie vielleicht wissen, hat eine Gruppe, die sich aus reformierten und katholischen Christen und aus Juden zusammensetzte, in Seelisberg in der Schweiz eine Deklaration formuliert, die seither den Namen »Erklärung von Seelisberg 1947«⁶ trägt. Es ist eine Zusammenfassung grundsätzlicher Aussagen, die man gemeinsam den Christen zum Nachdenken empfahl. Diese Erklärung war in weitgehendem Maße der Ausgangspunkt für jene Konzils-erklärung, die sich in ihrer Botschaft deren Aussagen zu eigen machte, und zwar, wie Sie vielleicht wissen, dank einer Zusammenkunft von Johannes XXIII. mit dem bereits genannten jüdischen Historiker *Jules Isaac*, dem Autor von »*Jésus et Israël*«^{6a}...

Dieser nachkonziliaren Arbeit haben wir uns verschrieben, insbesondere im Zusammenwirken mit dem Institut für soziologische Forschung in Löwen [s. o. S. 44, Anm. 2a], das in der jüdischen Welt Unterstützung und Anerkennung findet. Diese Arbeit gilt, insbesondere im Hinblick auf die jungen Menschen, der Ausmerzung alles dessen, was in irgendeiner Weise weiterhin Antisemitismus begünstigen könnte, um so die positiven und konstruktiven Beziehungen von Christentum und Judentum wirklich sichtbar zu machen. Wir haben vor einigen Monaten in der Zeitschrift »*Humanités Chrétiennes*«, dem offiziellen Organ des Verbandes für katholische Unterweisung in den Schulen, einen Artikel veröffentlicht mit entsprechenden Richtlinien; er trägt den Titel: »Judentum und christliche Kultur«. Ich möchte Ihnen eine Stelle daraus vorlesen, um Sie mit dem Sinn und der Absicht dieser neuen pädagogischen Orientierung bekanntzumachen, die in den Schulen gelehrt werden sollen, damit die Zukunft besser werde, als die Vergangenheit war. Es heißt dort:

»Es gibt kein Fach des Gymnasialunterrichts, wo sich nicht gelegentlich die Gefühle des Lehrers dem Judentum gegenüber enthüllen könnten. Um so häufiger kann, vor allem in Anbetracht des familiären Milieus, sein Einfluß indirekt oder implizit durch Verzerrungen und Vorurteile wirksam werden, durch anerzogene Einstellungen und Schablonenbegriffe, die verlässlicher als systematische Lehren Verachtung oder Haß weitertragen, oder aber durch ihr Gegenteil Achtung und Verehrung erzeugen. Der Religionsunterricht hat dafür manches Beispiel geliefert...«

Vermutlich gibt es keinen Christen, nicht einmal einen aufgeklärten – und damit bin ich am wesentlichen Punkt –, der, wenn er den Begriff »Altes Testament« gebraucht, es nicht mit einer abschätzigen Beimischung tut, wenn auch ihm selbst unbewußt. Und wenn er nun zu einem Juden spricht, wäre es nicht dessen gutes Recht, wenn er sich schweigend in sich zurückzieht? Aber selbst wenn man sich anstrenge, dieses Vokabular geistig auszuloten: Be-

⁶ S. o. S. 10, Anm. 4; vgl. Nr. 8/9; August 1950, S. 3 ff.; FR XVI/XVII/1965, S. 54 ff.

^{6a} Vgl. FR s. o. S. 10, Anm. 4; vgl. auch FR XVIII/1966, S. 27 ff.: Die Erklärung über das Verhältnis der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen, insbes. Nr. 4.

deutet denn die Tatsache, daß Christus einen neuen Bund schafft, den endgültigen Bund, daß der mit Noah, Abraham und Moses geschlossene hinfällig ist? Ganz gewiß: Nein! So wenig, wie das Gesetz des Moses den Bund mit Abraham aufhob.

Übrigens ist das eine uralte Versuchung innerhalb des Christentums. Hat nicht Marcion – ich erwähnte ihn schon – im zweiten Jahrhundert die inspirierten Schriften des Alten Testaments und alles, was ihn im Neuen Testament daran erinnerte, ausmerzen wollen, und setzte er nicht den Gott des Alten Testaments in Widerstreit mit dem des Neuen Testaments?

Der Gebrauch des Begriffs ›Altes‹ beruht, nebenbei gesagt, auf einer falschen Auslegung des Begriffs ›Neues‹, wenn man berücksichtigt, daß die Offenbarung Jesu nur insofern neu ist, als sie endgültig die früheren Verheißungen realisiert. So wurde das Gesetz in Christus erfüllt. Wer immer es erfüllen will, muß sich ihm zuwenden, das Alte und das Neue trennen sich in der Heilsgeschichte nicht mehr, so wie sie nicht im Menschen getrennt sind. Dieser kann in der Gnade des Neuen Bundes leben, ohne augenblicklich verwandelt zu sein; die geschichtliche Entwicklung entspricht dann gleichsam den existentiellen Gegebenheiten, die sie offenlegt.

Somit gilt es, zum mindesten die Begriffe Alt und Neu im Verständnis der Heilsgeschichte zu ersetzen, ohne das entscheidend Neue der Offenbarung der Person Jesu aufzugeben und ohne die früheren Bünde für nichtig zu erklären; denn Gottes Verheißungen sind unwiderruflich [Röm 11, 29]. Das ist vielleicht eine weniger simple, aber [heilsgeschichtlich] auch weniger zusammenhanglose Vorstellung. Es ist wirklich so: Das Neue Testament hat sich geschichtlich eingeführt neben dem Judentum, es hat es weder ersetzt noch abgeschafft, und heute sieht sich der Christ einem lebendigen und glaubenden Volke konfrontiert.

Das ist die eine Feststellung, gleich noch eine weitere: Wieder betrifft sie das Vokabular, das Wortverständnis. Wie schwierig ist es doch für den Lehrer, den Schülern gegenüber mit exakten Formulierungen von den Pharisäern zu sprechen. Hält man sich an die Evangelien, so muß man sagen, daß sie Gegenstand äußerst harter Vorwürfe seitens Jesu waren. Erinnern wir uns auch, daß Paulus als Pharisäer die Christen verfolgte. Im geläufigen Sprachgebrauch ist das Wort ›Pharisäer‹ gleichbedeutend mit Heuchler. Man sollte aber auch nicht vergessen, daß Paulus nach seiner Konversion sich rühmte, Pharisäer gewesen zu sein, und daß manche von ihnen, wenn auch sehr diskret, Anhänger Jesu waren. Hier sind Einschränkungen erforderlich; man muß einmal vom Neuen Testament absehen und nachlesen, was die jüdischen Quellen zur Zeit Jesu uns über die Pharisäer sagen, um zu verstehen, welch wichtigen Rang sie im jüdischen Leben einnahmen und welchen Einfluß sie auf das Volk hatten. Wenn das Wort ›Pharisäer‹ für uns ein Synonym für ›Heuchler‹ wurde, dann nicht deshalb, weil gerade diese Gruppe von dieser Eigenschaft gekennzeichnet wäre, sondern weil Jesus, indem er manches an ihrem Verhalten brandmarkte, sich gegen jede Art von Heuchelei und starrsinnigem Buchstabenkult wandte. Im übrigen, und das sollte uns eine Lehre sein, haben Jesus und Paulus ihre Kritik an den Pharisäern und ihrer Schule aus dem Innern des Judentums heraus vorgetragen, ihr Handeln war engagiert und verantwortungsbewußt. Es gibt hierfür noch andere Beispiele in der jüdischen Tradition.

Eine dritte Richtigstellung: Wie lange noch wird man das Gesetz der Furcht des Alten Testaments dem Gesetz der Liebe des Neuen Testaments gegenüberstellen? Nicht nur ist beweisbar, daß solches nicht den historischen Tatsachen entspricht – ohne damit zu leugnen, daß sich im Laufe der Jahrhunderte eine Läuterung des moralischen Gewissens entwickelte –, man darf auch nicht vergessen, daß jedes Gesetz, sei es auch im Anfang eines der Liebe gewesen, um so mehr, wenn es sich um ein genau niedergelegtes handelt, in Gefahr ist, nur mehr rein materiell und ohne Überzeugung beobachtet zu werden. Sei es hinsichtlich des Gesetzes der Furcht des Alten Testaments oder der Deformierung des Gesetzes der Liebe, Jesus wird zu seiner Zeit alles in die Botschaft der Propheten Mitinbegriffene klären.

Und nun bietet der Artikel der Jugend von heute und morgen weitere Richtigstellungen, damit der Dialog mehr und mehr offener, verbindlich und fruchtbar werde. Damit wollte ich Ihnen nur einige Gedanken zum zweiten Aspekt des Dialogs der Kirche mit dem Judentum vortragen.

Es bleibt mir noch, ein Wort zum Dialog *Kirche – Welt* zu sagen. Das Zweite Vatikanische Konzil hat einen sehr wichtigen Teil seiner Arbeit – praktisch die ganze vierte Session – der Pastoral-Konstitution gewidmet, die den Titel ›*Gaudium et spes*›⁷ trägt. In ihr erklärt das Vatikanum es zur ersten Aufgabe des Christen, in der Welt allzeit dienstbereit zu sein, allzeit Kirche für die Menschheit zu sein.

Der berühmte Text ›*Gaudium et spes*‹ beginnt mit den Worten: ›Die Freuden und die Hoffnungen, die Kümernisse und die Herzensängste der Menschen dieser Zeit, vor allem der Armen und all derer, die Leiden erdulden müssen, sind auch die Freuden und die Hoffnungen, die Kümernisse und die Ängste der Nachfolger Jesu, es gibt nichts Menschliches, das in ihren Herzen keinen Widerhall fände.‹

Das ist eine Forderung, es ist eine Einladung zum allgemeinen, weltweiten Zwiegespräch, zu brüderlicher Zusammenarbeit aller Menschen guten Willens über alle religiösen Grenzen und Beschränkungen hinweg. Wer immer wir seien, es ist an uns und es ist uns aufgegeben, gemeinsam eine Menschenwelt zu schaffen, in der sich besser leben läßt. Ich möchte es in zugleich christlicher und hebräischer Ausdrucksweise so sagen: Wir müssen gemeinsam auf das Königreich Gottes hinarbeiten, das Reich Gottes hier und jenseits. Es gab Zeiten, wo man die Kirche mit dem Königreich Gottes gleichsetzte. Das Konzil hat eindringlich vor dieser Begriffsverengung gewarnt. Es hat uns darauf hingewiesen, daß die Kirche ein Instrument Gottes ist, das Königreich Gottes vorzubereiten und zu beschleunigen, Gottes Herrschaft in den Herzen und den Seelen, also all das, was Erleuchtung, Wahrheit, Gerechtigkeit und Nächstenliebe unter den Menschen bedeutet. Das Königreich Gottes ist von Anbeginn bis zum letzten Tage in Entwicklung und Wachstum, und wir, Christen und Juden, fühlen uns zutiefst engagiert in dieser eschatologischen Hoffnung, in der Erwartung kommender Zeiten, des Triumphes der Liebe Gottes. Das muß sich in allen voll verwirklichen. Aber wir müssen diesen Tag schon hier, jetzt, heute, mit vereinten Kräften vorwegnehmen, damit die kommende Welt besser sei als die gegenwärtige ...

⁷ Vgl. FR XVIII/1966, S. 5.

St-Exupéry hat es einmal so tiefgreifend formuliert: »Lieben heißt nicht, einander anschauen, sondern gemeinsam in die gleiche Richtung schauen.« So möchte ich Sie einladen, gemeinsam in diese Richtung

auf die Zukunft zu schauen, eine Einladung, die ganz besonders dem Christentum und dem Judentum gilt, die im wesentlichen Religionen der Zukunft, Religionen von morgen sind, Begegnung mit dem Herrn, der kommt.«

9 ›Kardinal Bea‹ und ›Die Wiederentdeckung des Judentums durch die Kirche‹ - Zwei Buchberichte

I Kardinal Bea — der erstaunliche Mann

Buchbericht von Ludwig Kaufmann SJ, Zürich

»Ein erstaunlicher Mann, dieser Kardinal . . ., auch wenn wir, bisher wenigstens, eigentlich weniger von seinem inneren Lebensgang und Empfinden, von seinen Erwartungen und Enttäuschungen wissen als vielleicht von *Papst Johannes*.«

Ja, so ist es: Trotz mehrerer Publikationen mit gesammelten Reden und Aufsätzen ist der Mensch Bea bisher noch kaum zum Vorschein gekommen. Die Lücken betreffen aber nicht nur das Biographische im engeren Sinn: die Diskretion des Kardinals und die diplomatische Verschwiegenheit seines »Geheimsekretärs« Schmidt haben bisher auch die Situierung von Beas Äußerungen und Wirken in den Koordinaten der jeweiligen Situation, etwa in den verschiedenen Ausprägungen der ökumenischen Bewegung, im »Feld« der führenden Persönlichkeiten und im Labyrinth der fördernden und hemmenden Institutionen verhindert: man denke nur an den heiklen Platz des Einheitssekretariats als Neuankömmling an der Römischen Kurie, als zweitrangiger Antipode zur vorbereitenden theologischen Konzilskommission, als »Nebenbuhler« zur Ostkirchenkommission (und -kongregation) oder, auf Personen bezogen, Beas Stellung gegenüber den Kardinalen Ottaviani und Cigognani! Hier einiges zu erfahren, könnte mehr als den Wert einer berechtigten Befriedigung von Neugierde haben; denn, wenn nach der eingangs zitierten Würdigung – sie stammt vom altkatholischen Konzilsbeobachter Prof. Küppers – »Bea nicht eigentlich als Person und durch besondere individuelle Eigenheiten«, sondern durch »sein Werk« zum »erstaunlichen Mann« wurde, so muß uns erst recht interessieren, was zur Fortführung des Werkes von diesem Mann zu lernen ist. Seine Wirkung nämlich war eben doch nach dem konvergierenden Zeugnis vieler »durch sein Wesen« (J. C. Hampe) begründet¹.

Dieses Wesen uns nahezubringen, unternimmt zur rechten Zeit ein prächtig illustrierter Band: *Augustin Kardinal Bea*, Wegbereiter der Einheit [s. u. S. 144]. Wir verdanken ihn dem Einfühlungsvermögen, dem umsichtigen, viele (auch prominente) Mitarbeiter gewinnenden Eifer und der zähen Geduld einer Frau. *Maria Buchmüller*, Berichterstatterin am Konzil, verbirgt sich zwar als Herausgeberin in einem bescheidenen Vermerk, hat aber durch ihre sorgfältige Bearbeitung das Hauptverdienst an die-

sem, dank einer Spendenaktion preiswert in den Handel gelangenden Buch. Dabei ging es ihr weder um einen Kunstband noch um ein wissenschaftliches Werk, wohl aber um ein farbiges Mosaik von Zeugnissen, Dokumenten und Bildmotiven, das dem ökumenischen Wirken des Kardinals seinen »Sitz im Leben« gibt. Und dies in einem ganzen Lebenslauf, der seinen Anfang in der alemannischen Heimat am Rande des Schwarzwalds nimmt und auch dorthin wieder – in seinen letzten Ferien und mit der Fahrt zur letzten Ruhestätte – zurückführt.

Dieser Weg »vom Bauernjungen zum Kurienkardinal« ist an sich in der katholischen Kirche nichts Außergewöhnliches, und für den zunächst im Jesuitenorden zu »Amt und Würden« gekommenen, dann in Rom teils leitend (am Bibelinstitut), teils beratend (in verschiedenen Kongregationen) tätig gewordenen und schließlich von Pius XII. zum Beichtvater erwählten Kirchenmann und Wissenschaftler, hätte der Kardinalshut zu einer mehr oder weniger konventionellen Ehrung zum Abschluß dieser »Laufbahn« werden können. Daß daraus nochmals ein ganz neues Werk wurde, lag (wie nochmals Küppers mit Recht sagt) am Auftrag und Wirkraum, den der Kardinal durch Papst Johannes zusammen mit dessen charismatischen Impuls erhielt. Erstaunlich bleibt dabei, wie der Funke übersprang, wie sich die beiden Männer trafen und man schließlich mit dem kritischen Griechen Nissiotis von zwei »großen Charismatikern« reden muß. Die Person läßt sich somit vom Werk nicht trennen und so auch nicht das Wirken im Feld des weltweit bewegenden Konzils vom langen Weg, der ihm vorausging: »Jetzt sehe ich«, sagte Bea selber in der Stunde der Berufung zum Präsidenten des Einheitssekretariats, »wie alles in meinem Leben, oft rätselhaft und unverständlich, nur Vorbereitung war auf diese Arbeit meiner letzten Jahre.«

In dieser Sicht wird auch manch »Gewöhnliches« interessant, etwa der mit großer historischer Sorgfalt kommentierte Stammbaum und die Herkunft des Namens, von dem Gegner der Judenerklärung des Konzils behaupteten, er lasse auf jüdische Vorfahren schließen. Der Stammbaum läßt sich verläßlich bis auf einen Augustin Bea, geboren 1693 in Mundelfingen, gestorben 1763 in Riedböhringen (Geburtsort des Kardinals), zurückführen. Der Name geht auf eine mittelalterliche Urform Böheim zurück und ist folglich ein sogenannter Herkunftsname (der in Böhmen beheimatete, von Böhmen kommende), was in Nürnberg (bis heute) sich als Beheim erhalten hat, im Schwarzwald

¹ Vgl. dazu auch: *Der Mensch Bea*. Aufzeichnungen des Kardinals 1959–1968. Hrsg. von Stephan Schmidt SJ. Trier 1971. Paulinus Verlag (Ann. d. Red. d. FR).

und in der Baar (Riedböhringen) aber vom 14. Jahrhundert an sich allmählich zu Beham, Behem, Beha und Bea wandelte.

Zum Gewöhnlichen tritt aber auch in der Vorbereitung manches, was Künftiges ankündigt. Wenn uns hier vor allem das Anliegen der Begegnung von Christen und Juden interessiert, so mag es zunächst verblüffen, daß der ganze, sehr instruktive Beitrag von Prof. *Max Zerwick* über die 35 Jahre umfassende Wirksamkeit Beas am Päpstlichen Bibelinstitut in Rom kein Wort von Kontakten zu jüdischen Gelehrten enthält, wogegen Protestanten und Anglikaner groß geschrieben werden und auch von Begegnungen mit orthodoxen Klöstern (Sinai usw.) die Rede ist. Trotzdem muß der Beschäftigung mit dem biblischen Altertum (Archäologische Arbeiten des Instituts) und nicht zuletzt der Aufgabe, die Psalmen aus dem Urtext neu zu übersetzen, eine wichtige vorbereitende Funktion zugeschrieben werden, und zwar im Zuge der ganzen Bemühung, dem ursprünglichen Sinn der biblischen Schriften auf Grund ihrer literarischen Eigenart und ihres »Sitz im Leben« auf die Spur zu kommen. Beas maßgebender Beitrag zur (mitten im Zweiten Weltkrieg herausgekommenen) Bibelenzyklika war nicht nur Wegbereitung für das ökumenische Gespräch unter Christen, sondern auch eine Aufarbeitung der Grundlagen für die »Wiederentdeckung« des Judentums.

Was nun die Judenerklärung des Konzils im besonderen betrifft, so gibt ein in dem Buch [S. 213 f.] abgedruckter Brief von *Mgr. Oesterreicher* klare Auskunft über die Rolle Kardinal Beas, vor allem in dem Augenblick, als der Entwurf für eine Judenerklärung des Konzils (auf Grund einer arabischen Intervention nach der Affäre Wardi) durch die Zentrale Vorbereitungskommission vom Programm des Konzils wieder abgesetzt worden war. Über die Bemühungen, aus der Konzilserklärung auch praktische Schlußfolgerungen zu ziehen, erfährt man einiges in dem schönen Beitrag des badischen Landesrabbiners *N. Peter Levinson*, Das Andenken des Gerechten sei zum Segen [S. 370 ff.]. In beiden Artikeln wird auch der *Freiburger Rundbrief* erwähnt. Es wäre interessant, noch etwas konkreter zu erfahren, was es heißt, daß (wie *Oesterreicher* schreibt [S. 213]) Bea »in Fühlung mit dem Kreis um den Freiburger Rundbrief« war², und zwar offenbar zu einer Zeit, als er »zum uralten Konflikt von Kirche und Synagoge« noch nicht öffentlich Stellung genommen hatte. Im übrigen ist es gut, daß in dem Band auch manches von Beas Grenzen zu hören ist, so etwa, wenn *Levinson* von seinem Inspirationsbegriff schreibt, daß er Bea hinderte zuzugeben, daß schon im Neuen Testament »echter Antijudaismus« zu finden sei. Grenzen und Begrenztheiten sind es ja immer wieder, die uns zur Resignation führen wollen. Bea war der Mann, der Grenzen weder tabuisierte noch wegdisputierte, aber mit unerschütterlicher Gelassenheit Rückschläge einsteckend, die Gelegenheiten wahrnahm, um Grenzen hinauszuschieben oder sie, entgegenkommend, mindestens mit einem Fuß zu überschreiten³.

² Das heißt »in Fühlung« mit Professor *Karl Thieme* und mit *Gertrud Luckner* bereits seit den fünfziger Jahren. Der damalige Professor, spätere Kardinal Bea, hatte Interesse für den *Freiburger Rundbrief* und nahm Anteil daran. U. a. besuchte ich Professor Bea (damals im Bibelinstitut), später als Kardinal, auch anlässlich meiner Reisen nach und von Israel jeweils bei einem Zwischenaufenthalt in Rom in den Jahren 1956 bis 1967 oder gelegentlich auf dessen Reisen hierzulande (Anm. Gertrud Luckner).

³ Vgl. auch: *Das ökumenische Gewissen der Kirche. Kardinal Augustin Bea zum Gedenken*. Von Pater *Paulus Gordan OSB*. In: FR XX/1968, S. 3 f.

II Neuer Anstoß zum christlich-jüdischen Dialog

Johannes Oesterreicher: »Die Wiederentdeckung des Judentums durch die Kirche« – Ein Buchbericht*

Von Dr. Clemens Thoma, Professor für Bibelwissenschaft und Judaistik, Luzern

Aus der »Orientierung« (36/1. Zürich, 15. 1. 1972. S. 11 f.) entnehmen wir mit freundlicher Genehmigung ihrer Schriftleitung und des Verfassers den folgenden Beitrag:

In verschiedenen christlichen Gemeinschaften wächst heute das Bewußtsein, daß es für den Christen keine »rein« christliche Offenbarung gibt, sondern eine christlich-jüdische. Dies besagt zweierlei: Ein exklusives Zurückgreifen auf das Neue Testament ohne Einbeziehung des Alten Testaments wäre ein Isolationismus bzw. ein »christologischer Engpaß«, da ja das Alte Testament die Bibel Jesu und der frühen Christenheit war¹. Ähnlich führt ein bloßes Berücksichtigen der Entwicklungslinie Altes Testament – Neues Testament – Kirche bei Nichtbeachtung der nachbiblisch-jüdischen Tradition zu teilweise unheilvollen christlichen Einseitigkeiten und Grausamkeiten. Die Kirche kann nicht in dauerndem und bloßem Widerspruch zu ihrer älteren Schwester, dem Judentum, leben, sonst wird sie unchristlich².

Die von Christen initiierte christlich-jüdische Dialog-Literatur der Nachkriegszeit – als Altmeister können besonders *Jules Isaac*, *Karl Thieme* und *Johannes Oesterreicher* gelten³ – hatte trotzdem bis heute mit nicht unerheblichen Schwierigkeiten zu kämpfen. Kritiker wiesen darauf hin, es handle sich bei dieser Literatur oft kaum um einen wirklichen Dialog, sondern eher um einen verspäteten christlichen Buß-Monolog. Der begreiflicherweise mißtrauische jüdische Partner beteilige sich höchstens mit religionsgeschichtlichen oder jüdisch-apologetischen Beiträgen an diesem christlichen Bemühen. Außerdem gebe es prominente christliche und jüdische Denker, die es unter ihrer wissenschaftlichen Würde hielten, sich für diese christliche oder christlich-jüdische »Goodwill«-Literatur zu engagieren. Solche und ähnliche Vorwürfe sind höchstens irgendwo am Rande berechtigt. In den beiden letzten Jahrzehnten trugen verschiedene jüdische Denker ersten Ranges Entscheidendes zum christlich-jüdischen Dialog bei. Hierzu gehören *M. Buber*, *D. Flusser*, *E. L. Ehrlich*, *E. Simon*, *R. J. Z. Werblowsky*, *H. L. Goldschmidt*, *A. Chouraqui*, *U. Tal*, *Schalom ben Chorin* u. a.

Das hier zu besprechende, nur 94seitige Buch von Johan-

* S. u. S. 146.

¹ Es ist das große Verdienst der modernen Hermeneutik, das Verhältnis Altes Testament – Neues Testament neu durchdacht zu haben. Vgl. u. a. C. Westermann, Das Alte Testament und Jesus Christus, Stuttgart 1968 [vgl. FR XXI 1969, S. 105].

² Diese leider erst seit dem Genocid von »Auschwitz« als christlich unabdingbar erwiesene Einsicht fand ihren Niederschlag in der seit der Nachkriegszeit rapid anwachsenden positiven christlichen Israel-Literatur und in verschiedenen offiziellen und offiziellen Erklärungen christlicher Kirchen. Das bedeutendste kirchliche Dokument ist der vierte Abschnitt des Dekretes »Nostra Aetate« des Zweiten Vatikanischen Konzils.

³ Wegweisend wurde vor allem das Buch von *Jules Isaac*, *Jésus et Israël*, Paris 1948 (deutsch: Jesus und Israel, Wien 1968). S. o. S. 10. Anm. 3.

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 Sohnssohn 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 kurzzeitig 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 Gesetzmäßigkeit« 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.

Robert 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 beispieldes« (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.

das mit Recht. Dieses Gebäude war das Zentrum für den Gottesdienst unserer jüdischen Landsleute und überhaupt für das geistige Leben während fast 150 Jahren. Seine bewegte Geschichte berichtet von der Liebe und dem Opferwillen der Gemeinde. Es bedeutet gleichzeitig einen Meilenstein auf dem Weg der Befreiung und der Gleichberechtigung.

Die Teilnahme an der Wiedereröffnung der Synagoge nach der Befreiung war für mich eine der schönsten Erinnerungen meines Lebens. Ich vergesse niemals den Augenblick, als die Thorarollen in die Synagoge hineingetragen und in den heiligen Schrein gebracht wurden; diese Rollen, welche unter der Besatzungszeit auf dem Boden einer unserer Kirchen versteckt worden waren. – Unsere Gefühle für dieses schöne Gotteshaus will ich mit den bekannten, ergreifenden Worten aus den Psalmen ausdrücken (Psalm 84; 2–5³)

Wie freundlich sind Deine Wohnungen,
DU Umscharter! –
Gebangt hat, ja sich verzehrt meine Seele
nach Seinen Höfen,
mein Herz und mein Fleisch, sie gellen
der lebendigen Gottheit zu. –
Auch der Vogel findet ein Haus,
die Schwalbe ein Nest sich,
drein ihre unflüggen Jungen sie legt, –
so Deine Opferstätten,
DU, Umscharter,
mein König und mein Gott!
O Glück derer, die in Deinem Hause sitzen,
noch werden sie Dich preisen dürfen!

Diese Worte sind für Oberrabbiner Melchior eine erlebte Wirklichkeit: in der Synagoge stand er auf heiligem Boden. Von der Kanzel sprach er mit Autorität. Er war ein von Gott begnadeter Prediger und Seelsorger und diente seiner Gemeinde in guten und in schlechten Tagen. Ich hatte die Freude, mit Oberrabbiner Melchior bei einer Reihe von Zusammenkünften im Bischofssitz – in den Jahren nach der Besetzung Dänemarks durch die Deutschen – als ein Glied in der Zusammenarbeit zwischen Juden und Christen in persönlichen Kontakt zu kommen. Ich hatte den Eindruck, daß auch Dr. Melchior sich dieser Gespräche mit Freude erinnerte. Ich lernte bei dieser Gelegenheit die Größe seiner warmherzigen Persönlichkeit kennen. Ich bewunderte sein umfassendes Wissen – nicht nur auf theologischem, sondern auch auf philosophischem Gebiet, wo unsere Interessen sich fanden und zu gegenseitig bereichernden Diskussionen führten. Er war der erste, der mich auf die reiche Gedankenwelt *Martin Bubers* aufmerksam gemacht hat. Ich bekam bereits damals bestätigt, was Dr. Melchior später in seiner Selbstbiographie: »Gelebt und erlebt« geschrieben hat: »Ich bin mir dessen bewußt, daß ich – wenn ich über meine Religion rede – weder das Judentum verteidigt noch eine andere Religion angegriffen habe. Meine eigne Religion ist mir zu heilig, um sie zu erniedrigen, indem ich sie verteidige. Andere Religionen sind zu heilig, als daß ich wagen würde sie anzugreifen. Meine Aufgabe war immer, zu erklären und zu beleuchten. Historische Ausschreitungen habe ich mit den Erklärungen, die ihnen entsprachen, dargelegt, und bei Diskussionen war ich niemals bange, meine Meinung offen und unverblümt zu äußern.«

³ Verdeutscht von Martin Buber: Das Buch der Preisungen. Köln – Olten, Jakob Hegner, S. 127/128.

Dr. Melchior behandelte das Thema Christentum–Judentum mit dem hierzu erforderlichen Takt. Er führte keine Anklage gegen das Christentum, verteidigte aber auch nicht das Judentum.

Mit dieser Grundeinstellung konnte er für seine christlichen Landsleute und in der Kirche beten, wie dies an dem unvergeßlichen Abend am 8. Oktober 1953 in der Synagoge geschah:

»Wir beten für die christliche dänische Gemeinde, beten dafür, daß auch auf dem Weg, welchen diese gefunden und gewählt hat, eine Pforte zur Geborgenheit hier auf Erden sowie für die Seligkeit im Himmel ist.«

Ich hatte das Gefühl, daß wir einander besonders bei einfachen Problemen verstanden haben: Das eine war unsere Liebe für die Armen; das andere unser Verhältnis zu Deutschland.

Ich kann mich vollständig der Auffassung Dr. Melchiors anschließen, daß auch die Deutschen sich nach und nach ein Recht erworben haben, Forderungen zu stellen, zu welchen jede Nation berechtigt ist, nämlich nach ihren besten Elementen und nicht nach ihren schlechten beurteilt zu werden.

Ich habe ausdrücklich unser Verhältnis zu Deutschland in meinem Buch: »Die Kirche und die Zeit« dargelegt, welches im übrigen auch eine sehr ausführliche Schilderung über die Hilfe gibt, welche die Kirche während der Zeit der Verfolgungen unter dem Nationalsozialismus gegeben hat. Auch für das deutsche Volk hat Gott eine Zukunft und eine Hoffnung, es hat Recht auf eine Zukunft mit Gottes Gnade. Die Kirche in Deutschland hat das Recht zu erwarten, daß die Kirchen in den übrigen Ländern Deutschlands Not verstehen – diese vielleicht einzig dastehende Tragödie des deutschen Volkes in der Weltgeschichte. Es muß Aufgabe der Kirche sein, eine Atmosphäre zu schaffen, welche eine neue christliche Gemeinschaft ermöglicht . . . Gerade im Verhältnis zu Deutschland und dem Nationalsozialismus wurde die Frage in Deutschland zwischen Kirche und Synagoge hochaktuell. Ich bin davon überzeugt, daß Dr. Melchior über das Problem in der mehrfach erwähnten Predigt in der Synagoge etwas Wesentliches gesagt hat. Er zitierte einen der größten jüdischen Denker unserer Zeit, der folgendes sagte:

»Wir können nicht wissen, was Gott, der unbestechliche Richter, zu den Seelen sagen wird, wenn diese einmal heimkehren, aber ich bin davon überzeugt, daß es eine Frage geben wird, die an jeden gerichtet wird – sei er selbst Christ oder betrachtete er sich als Christ –, eine Frage, die folgendermaßen lautet: Wie hast Du Dich zu meinem Volk Israel verhalten?«

»Und aus der Überzeugung heraus, daß in diesem Wort echte Wahrheit liegt«, setzt Oberrabbiner Melchior fort, »überbringe ich, als das geistliche Oberhaupt der Juden, an diesem Abend dem dänischen christlichen Volk den menschlichen Dank und erlebe die Gnade Gottes – für dieses christliche dänische Volk, das erneut in der Geschichte der Menschlichkeit seine Größe gezeigt hat, das sich ein Tor der Gerechtigkeit zu Gott geschaffen und einen Platz in der Ewigkeit gesichert hat. Und ich glaube, wir können uns in dem Gedanken vereinen, daß zwischen uns eine tiefgehende Gemeinschaft besteht, in der Erkenntnis – ob wir nun zu denjenigen gehören, die befreit haben, oder zu denen, welche befreit wurden –, so ist dies vom Herrn gekommen.«

Eine tiefgehende Gemeinschaft zwischen uns, das war es, was erkannt wurde, das war, was auf die Probe gestellt wurde. Eine tiefgehende Gemeinschaft zwischen Kirche und Synagoge wurde zur lebenden Wirklichkeit.

Der Nationalsozialismus verkündet den »Mythus des Blutes«, der dazu führt, daß jeder Mensch mit »jüdischem Blut« in den Adern als ein Verbrecher behandelt wird, der keinerlei Anspruch auf irgendwelche Gerechtigkeit hat, sondern der Vernichtung preisgegeben wird. Das ist ein Standpunkt, der nicht weniger als eine Herausforderung an das Christentum und die christliche Weltanschauung bedeutet. Kaum auf irgendeinem anderen Gebiet tritt der antichristliche Charakter des Nationalsozialismus so offen hervor wie in seiner Beurteilung der Juden. Ein Kompromiß zwischen der christlichen Kirche und der neuen Ideologie war auf Grund ihrer Rassentheorie, welche ein integrierender Bestandteil der nationalsozialistischen Weltanschauung ist, von vornherein ausgeschlossen.

Die dänische Kirche war sich von Anfang an klar über diesen prinzipiellen Widerspruch. Von Kanzeln und Versammlungssälen wurde eine Verurteilung des Antisemitismus verkündet.

Es war mir ein persönliches Anliegen, unseren Gemeinden diesen Widerspruch bei jeder passenden Gelegenheit vor Augen zu führen.

Bei der Einweihung der Kirche in Lundehus im Herbst 1938 gab ich in meiner Einweihungspredigt dem tiefen Schmerz Ausdruck, mit welchem die Christen an den Judenverfolgungen in Deutschland teilgenommen haben – denn gerade in diesen Tagen hatten die Pogrome einen Höhepunkt durch das Anzünden der Synagogen erreicht. 149 Geistliche in Kopenhagen bezeugten in einer öffentlichen Erklärung ihr Verständnis und Mitgefühl für unsere jüdischen Bürger anlässlich der Leiden, die in dieser Zeit ihren Brüdern an anderen Orten zugefügt wurden und die jeden Christen mit Abscheu erfüllen mußten. Jeder Tag brachte neue und zahlreiche Beweise dieses starken Mitfühlers, das die Christen Dänemarks in diesen Tagen des Leidens den deutschen Juden entgegenbrachten. Ich bat die Geistlichen, am folgenden Sonntag für die leidenden Juden in der Kirche zu beten, und sagte selbst bei einem Festgottesdienst in der Kirche des Heiligen Kreuzes – in Anwesenheit des Königspaares –, daß wir zu Gott beten mögen:

»... um unser Volk vor Antisemitismus, Judenhaß und der giftigen Pest der Judenverfolgung zu bewahren. Unser Herr und Erlöser Jesus Christus war dem Fleische nach der Sohn Davids, und diejenigen, welche ihn lieben, können sein Volk nicht hassen.«

Unsere Herzen bluteten und schmerzten tief nach den schrecklichen Oktobertagen des Jahres 1943; aber unsere Freude nach der Befreiung war vollkommen, als wir

unsere jüdischen Bürger wieder bei uns herzlich willkommen heißen konnten.

Oberrabbiner Melchior wußte, daß diese schwere Zeit große innere Erlebnisse mit sich brachte. Wir glauben auch, daß die schweren Prüfungen unsere jüdischen Landsleute Gott näher gebracht haben, näher Ihm, der ihnen seine Hände entgegenstreckt, Ihm, der durch den Mund seines Propheten zu ihnen in lang entschwundenen Tagen sagte:

»Was ich für Gedanken über Euch habe«, spricht der Herr, »Gedanken des Friedens und nicht des Leides, daß ich Euch gebe das Ende, des Ihr wartet.« (Übers. gem. Luther) (Jer 29, III).

Die entsprechende jüdische Übersetzung lautet:

»Denn ich weiß doch, was ich mit Euch vorhabe« – sprach der Herr – »Absichten des Friedens und nicht des Unglückes, Euch Hoffnung und eine glückliche Zukunft zu geben.«

Oberrabbiner Melchior sprach oft über die Zukunft. »Ich glaube an eine Zukunft.« Das war sein Wort, das war sein Glaube. Am stärksten fand dieser Ausspruch wohl seinen Ausdruck in der Predigt, welche wir mehrmals erwähnt haben. Er zitierte die Worte aus dem 118. Psalm: »Ich werde nicht sterben, sondern leben und die Werke des Herrn verkünden.«

Diesem Gebot der Synagoge schließt sich die Kirche von ganzem Herzen an. Kirche und Synagoge vereinigen sich im Glauben an die Zukunft des jüdischen Volkes. Dieses Volk kann nicht untergehen. Es lebt unter Gottes Verheißung. Es hat seinen Platz in Gottes Erlösergeschichte.

Große Dinge haben sich zu unser aller Freude ereignet: die Heimatlosen haben ein neues Vaterland gefunden. Die 2000jährige Hoffnung Israels ist in Erfüllung gegangen. Das ist ein Wunder in unseren Augen. Wüstenstriche blühen wie ein Rosengarten. Die uralte Kultur, welche der Menschheit unersetzliche Werte geschenkt hat, ist wieder neu erstanden, und tätige Kräfte wirken daran, daß in diesem Land wieder – wie in alten Tagen – Milch und Honig fließen möge. – Möge das neue Israel in Treue für die ewigen Werte, die dem jüdischen Volk anvertraut wurden und die in den Gesetzen und von den Propheten niedergeschrieben sind, für Recht und Gerechtigkeit kämpfen und der Welt die Notwendigkeit zeigen, Schwerter in Pflugscharen zu verwandeln. Möge das neue Israel einen Weg zum Frieden und zur Versöhnung weisen und für menschliche Rechte und Werte im Geiste und mit der Tat.

Wir wissen, daß dies auch der brennende Wunsch Oberrabbiner Melchiors war. In diesem Gebet vereinen sich Kirche und Synagoge. Und wir danken gemeinsam Gott für Oberrabbiner Melchiors Lebenswerk.

Er war ein vorbildlicher Jude.

II Judentum

Vortrag vor einem christlichen Auditorium von Dr. Marcus Melchior s. A. (1897-1969), ehemals Oberrabbiner von Kopenhagen

Das Judentum ist die Religion, welche von ihrer ersten Stunde an bis zum heutigen Tage den reinen, uneingeschränkten, undiskutierbaren Monotheismus verkündet hat: Den bedingungslosen Glauben, daß es nur *einen* Gott gibt, daß dieser Gott der einzige Gott ist, nicht nur

in dem Sinn, daß es nicht mehrere gibt – keinen »Mitgott« oder »Gegengott«, sondern auch in dem Sinn, daß wir glauben, das göttliche Wesen nicht teilen zu können. Er ist der Einzige und Unteilbare Gott.

Das ist die jüdische Auffassung von der Religion, einem

Begriff, mit dem wir übrigens Schwierigkeiten haben. Unzweifelhaft deckt das Wort Religion kaum das, was Judentum bedeutet. Wenn man die Bücher des sogenannten Alten Testaments liest und hauptsächlich diejenigen, welche gleichzeitig die Gesetzgebung enthalten, wird man schnell entdecken, daß das Judentum etwas anderes und mehr ist als nur eine Glaubenslehre. Die jüdische Religion enthält bekanntlich Gesetze, und manche meinen, es gäbe deren so viele, daß das Judentum darin ertränke. Dies ist jedoch eine irrige Auffassung, und zwar deshalb, weil diese Gesetze für sämtliche Lebensumstände gelten.

Alles, was in unserer Zeit bürgerliches Recht heißt, ja überhaupt alle Zweige der Jurisprudenz, gehören zu einem Gebiet, mit dem sich die jüdische Religion beschäftigt. Sie ist ein Schema für das tägliche Leben und war ja von Anfang an dazu ausersehen, Staatsreligion zu sein für den Fall, daß das Volk Israel einen Staat gründen würde.

Es ist schwer zu verstehen, und man muß sich stets dessen bewußt sein, daß die hebräische Sprache, die uns helfen sollte, zu definieren, was das Judentum ist, weder ein Wort für »Religion« noch eines für »Glaube« enthält.

Das hebräische Wort *Emuna* wird hingegen häufig angewandt. Es ist allgemein in der Form *Amen* bekannt – und heißt: es steht fest, es ist glaubwürdig, es ist vertrauenerweckend. Dieses Wort sagt man auch, wenn in der Kirche nach der Predigt und nach Schriftzitaten oder Teilen der Messe eine Unterbrechung des Textes stattfindet. Und dieses »Amen« bedeutet, daß man, was gesagt oder gelesen wurde, bestätigt, und daß es glaubwürdig ist. Der Begriff Glaube ist ja recht diskutabel. Was bedeutet: glauben? Genaugenommen, in vielen Fällen nur, daß man nichts weiß, denn würde man wissen, so brauchte man sich nicht damit zufriedenzugeben zu glauben. Man sollte vielleicht das Wort »glauben« dadurch ersetzen, daß man sagt: wir sind gefestigt im Glauben.

In diesem Zusammenhang wollen wir etwas erwähnen, das sowohl für das Christentum oder die verschiedenen christlichen Religionen wie für das Judentum und dessen Verzweigungen gilt: es ist das Wesen jeder Religion, sich einer Beweisführung zu entziehen und dennoch ein Glaube zu sein. In den verschiedenen Diskussionen, die über das Verhältnis zwischen Glauben und Wissen geführt werden, wurde gesagt, der Unterschied zwischen Glaube und Wissen sei folgender: die Wissenschaft betrachtet die Phänomene und stellt sich darauf ein zu fragen: »Was ist das?« Die Religionen hingegen stellen sich auf die Frage ein: »Warum gibt es das?« Was ist der Sinn dessen, daß es so ist? Was will Gott damit? Oder: was will Er mit uns? – Also nicht nur, was sind wir, wie sind wir eigentlich zusammengesetzt, wie sind wir biologisch entstanden, wie sieht es mit der Geologie aus und mit all den anderen Wissenschaften?, sondern eher: was ist der Sinn unseres Lebens? In diesem Zusammenhang kann man den dänischen Dichter Kaj Munk zitieren, der gesagt hat: »Wenn der Tag kommen würde, an welchem man beweisen könnte, daß das Christentum wahr ist, würde das Christentum eine Lüge sein.« Und das gleiche gilt für das Judentum. Was wir glauben, sind Dinge, von welchen wir wissen, daß sie in unserer Erkenntnis gefestigt sind, ohne daß wir einen Beweis dafür verlangen, da wir wissen, daß dies unmöglich ist.

Aus diesem Grund hat man den Glaubensinhalt des Judentums auf ein Minimum begrenzt, so knapp, wie das

überhaupt nur denkbar ist. Die drei Sätze oder Wortkombinationen, welche den Inhalt des Judentums umfassen, sind folgende:

Erstens: Es gibt nur einen Gott, der im Besitze der allerhöchsten Eigenschaften ist, und der den Menschen die Pflicht auferlegt, sich nach menschlichem Vermögen strebend zu bemühen, etwas zu erreichen, das den göttlichen Eigenschaften gleicht. Gott wird im Judentum nicht diskutiert. Er ist also etwas, das nicht zu beweisen ist, aber Objekt einer treuen Liebe sein kann und eine Annahme, daß diese Welt nicht auf vernünftige Weise erklärt werden könnte, wenn sie sich selbst erschaffen hätte, wenn es nicht einen allerweisesten Meister, Lenker und Schöpfer gäbe, der nicht nur die Vergangenheit geschaffen hat, sondern auch jeden Tag Neues bewirkt. Ein Schöpfer, der nicht nur Maurer war, der nicht nur geschmiedet und das vorhandene Material gezimmert, sondern auch außerdem das Material erschaffen hat, so daß wir also glauben, diese Welt sei aus dem Nichts entstanden, und dies mit der tiefen, der tiefsten Bewunderung des Begriffes *Nichts*.

Es ist uns bekannt, daß es in dem Universum, von dem wir heute meinen, es besser verstehen zu können – mit all den unzähligen Milliarden von Sternen, Globen und Himmelskörpern jeder Art – mehr Leere gibt in der Welt als Materie, daß Gott, der ja alles in allem ist, überall auch den leeren Raum erfüllt. Und wenn wir unsere Hand ausstrecken, so haben wir in Wirklichkeit den Gott berührt, welcher nach jüdischer Auffassung total unkörperlich ist und in keinerlei Gestalt dargestellt werden kann. Dieses, daß Gott im Nichts ist, ist vielleicht das Allergrößte. Man kannes auch so ausdrücken: Wenn im »Prediger« steht, daß die Überlegenheit des Menschen im Vergleich zum Tier das »Nichts« ist, so sollte damit erklärt werden, daß der Unterschied zwischen Mensch und Tier darin besteht, daß der Mensch über den Gott Bescheid weiß, der in erster Linie das große Nichts erfüllt.

Es ist die jüdische Auffassung, daß der einzige Gott, der überall Seiende, unkörperliche heilige Gott, in sich die höchste Harmonie vereinigt – auch bei solchen Eigenschaften, die sich normalerweise widersprechen.

Zweitens: Von diesem Satz muß man gestehen, daß er schwierig ist und kaum verständlich, nämlich, daß dieser Gott der Menschheit seinen Willen verkündet und sich offenbart hat, daß er den Menschen mitgeteilt, was er ihnen auferlegt hat, was ihnen verboten sei, und welchen Weg sie versuchen sollen zu gehen, solange sie auf Erden weilen.

Und drittens kommt etwas, das genauso rätselhaft ist, weil kein Auge es je gesehen hat. Wir kommen alle dahin, wenn unsere Stunde kommt, nämlich zu dem, was man in anderen Religionen den Glauben an das ewige Leben nennt.

Hier kann der dänische Dichter und Pfarrer Kaj Munk nochmals zitiert werden, der eine seiner Predigten folgendermaßen begonnen hat: »Ihr seid meine Gemeinde, und ich bin Euer Geistlicher, aber über das Leben nach dem Tode wißt Ihr und ich gleich viel, nämlich: daß wir nichts wissen. Daß wir nichts wissen, kann unter Umständen bedeuten, daß es vielleicht doch etwas gibt, und was wollt Ihr machen, wenn Ihr Euer Leben unter der Voraussetzung lebt, daß es nichts gibt, und wenn es in der gegebenen Stunde trotzdem etwas gibt?« –

Was will das Judentum mit dem unbedingten Monopol,

mit dem einen Gott und nur mit IHM? Die Antwort ist: Das Judentum will die Menschheit lehren, daß zu dem einzigen Gott eine einzige Menschheit gehört.

Man kann das Judentum auch so definieren, daß es ein ewiger Protest gegen das Heidentum jeder Art ist; und wir verstehen hier unter »Heidentum« das Böse im Menschen. Dieses, daß der eine Mensch den anderen erniedrigt, sich zum Herrn über den anderen macht und ihn behandelt oder mißhandelt nach eigenem Gutdünken. Natürlich ist ein guter Heide besser als ein schlechter Jude; aber der Gedanke, daß es überhaupt keinen Sinn im Dasein gibt, wird vom Judentum verworfen. Dagegen hat das Judentum ewig protestiert und wird dies auch künftig tun, solange es die Möglichkeit dazu hat. Wir haben immer alles getan, was wir konnten, um ein Verstehen mit all denjenigen herbeizuführen, die eine Religion haben, welche unserer ähnlich ist, die vielleicht sogar aus der unsrigen entstanden ist, und die in andere Richtungen tendiert. Das ist das Menschliche an der Religion.

Der Umstand, daß sich Gott manchmal verhüllt und von uns zurückzieht, ist nicht nur kein Beweis dafür, daß ER nicht da ist, sondern beweist eher, daß ER denkt und mit uns fühlt.

Es ist nicht nur Gott, der ein Paradox ist, sondern der Mensch ist es auch. Der Mensch ist es, weil er Schöpfung ist, jedoch außerdem selbst schafft.

Gott schuf das Getreidekorn. ER schuf die Kräfte in der Luft, im Wasser, im Licht und auf der Erde, und dann sagte ER zum Menschen: »Nun bist Du an der Reihe, nun sollst Du die Erde bearbeiten, indem Du sie fruchtbar für das Getreide machst. Wenn es dann zu wachsen beginnt, mußt Du aufpassen, daß es auf die richtige Weise gedeiht. Und wenn Du schließlich so weit gekommen bist, daß Du ernten kannst, so müssen unzählige Arbeiten getan werden, bis Du von dem Korn Brot backen kannst, das auf Deinen Tisch gebracht wird.«

Dieses tat der Mensch, und damit setzt er das Schöpfungswerk fort, das Gott angefangen hat. Es ist das Paradoxie im Menschen, daß er erschaffen wurde und selbst schöpferisch tätig ist, oder, wie es richtig heißt, daß Gott den Menschen dazu bestimmt hat, sein Helfer zu sein bei der Fortführung des Werkes der sechs Schöpfungstage.

So stehen wir also mit diesen beiden gleichberechtigten Elementen in unserer Welt – mit Gott auf der einen und dem Menschen auf der anderen Seite, und wir fragen: wer steht am höchsten? Da müssen wir – bei all der unbegrenzten Ehrfurcht, die wir vor der Göttlichkeit haben – sagen: in einer gegebenen Situation, in welcher

ein Pflichtenkreis im Verhältnis zu Gott einerseits und ein Pflichtenkreis im Verhältnis zum Menschen andererseits vorhanden ist: der Mensch kommt zuerst.

Und warum ist das so? Die Antwort ist ganz einfach, und wie auch einmal der Titel eines Filmes lautete: »Der Himmel kann warten.«

Gelegentlich sterben Menschen, weil sie nicht zur rechten Zeit Hilfe bekommen. Gott stirbt nie. Gott kann warten. ER ist sehr geduldig, und vielleicht will ER im Laufe der Zeit gerade einen von uns dazu ausersehen, einem Menschen in seiner Not zu helfen. Und dies ist die vornehmste Form der Gotteshilfe.

Diese biblische Konsequenz, die tief im Judentum Wurzeln geschlagen hat, können wir im 6. Kapitel des Buches vom Propheten Micha finden, wo es heißt: »Es ist Dir verkündet, was der Herr von Dir fordert, es ist doch nur auf Recht zu halten, Liebe zu üben und demütig zu wandeln vor Deinem Gott.«

Zum Judentum gehört bekanntlich ein recht großer Gesetzeskomplex. Es handelt sich dabei nicht nur um ethische, sondern auch um rituelle Vorschriften. Und was das Christentum vom Judentum unterscheidet, ist: daß Paulus, der Jesus als Menschen wie auch als Messias anerkennt, gepredigt hat, daß diese Gesetze außer Kraft gesetzt werden. Die Juden sind diesen Weg nicht gegangen; deshalb gibt es im Judentum viele Traditionen, von denen die Christen befreit sind. Man kann es auch so ausdrücken: Das Judentum ist einfacher in seiner Dogmatik, jedoch schwieriger in seinem Ritual als das Christentum. Viele glauben, jeder Jude sei gewissermaßen ein orthodoxer Jude. Jedoch führt das Wort »orthodox« meist zu irriger Auffassung, und hierdurch entstehen Mißverständnisse in bezug auf unsere religiösen oder rituellen Gebräuche.

Nur ein geringer Teil der Juden hält heute noch die Rituale, es gibt viele, die sie nicht mehr befolgen. Jeder hat seinen freien Willen. Immerhin haben die rituellen Gebräuche dazu beigetragen, das Judentum zu erhalten.

Die Gebote dienen einem höheren Zweck. Befolgt man sie ein ganzes Leben hindurch, und nicht nur in einer, sondern in vielen Generationen, durch die Jahrhunderte und Jahrtausende, so prägen diese Vorschriften oft das Seelenleben der Menschen, ihren Charakter und ihre Persönlichkeit, und das soll man nicht geringschätzen. Es muß erst noch durch Generationen hindurch bewiesen werden, daß die Ethik aus eigener Kraft wirklich lebensfähig ist und von Geschlecht zu Geschlecht fortdauern kann.

»Da antwortete Ijob dem Herrn und sprach: Ich habe erkannt, daß du alles vermagst; nichts, was du sinnst, ist dir verwehrt. Wer ist's, der da verhüllt ohne Einsicht den Rat-schluß? Darum habe ich geredet in Unverstand, Dinge, die zu wunderbar für mich, die ich nicht begriff.« (Ijob 42, 1–3)¹

¹ In: Werner Trutwin: Die gute Nachricht. Eine Einführung in die Welt der Bibel. S. 194, das. mit Abb.: HAP Grieshaber: Hiob IV, Holzschnitt. (S. u. S. 154).

12 Jüdische Mystik und modernes Denken*

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

* Nach einem Vortrag, gehalten in der Katholischen Akademie der Erzdiözese Freiburg am 9. Januar 1971.

1. Zur Begegnung mit jüdischen Ideen

Die Fragestellung, die den folgenden Ausführungen zugrunde liegt, betrifft einmal die Säkularisierbarkeit traditioneller Werte, und zum andern die Begegnung des interessierten Nichtjuden mit dem Judentum in traditionellen Formen wie auch in scheinbar nicht-religiösen Ausprägungen. Ich sage scheinbar, weil es hier um eine formalistische Unterscheidung geht, nicht aber um eine wesensmäßige. In den Worten eines großen Mystikers der Gegenwart, Rabbi Abraham Isaak Kook¹, *ha-kadosch jitchadesch wehe-chadasch jtkadesch* – »das Heilige wird sich erneuern und das Neue geheiligt werden«.

Das nachbiblische Judentum fußt auf dem Tenach – der hebräischen Bibel, von Christen »Altes Testament« genannt – und erschließt aus ihm seinen Glauben und sein Leben. Dies geschieht seit über zwei Jahrtausenden in ständiger Interpretation, Diskussion und Erneuerung. Eine dieser Interpretationsweisen war für viele Juden seit eh und je der Zugang, der durch die Mystik erschlossen ist. Die jüdische Mystik ist daher nicht als außerhalb des biblischen Gesichtskreises existent zu verstehen, sondern im Gegenteil eine ebenso legitime Art des Bibelverständnisses wie andere Wort-Gottes-zentrierte Auffassungen. Ihre Exponenten können unter Umständen manifest praxisbetont wirken – als Juristen etwa. Neben einer inneren, esoterischen Gruppe findet sich je und je ein Wirken in weitesten Kreisen². Im deutschen Sprachraum ist besonders eine Ausprägung bekannt, der Chassidismus. Nach Bubers Definition ist dies der Punkt, wo Mystik in Ethos umgewandelt wurde. Diese Ansicht bestimmte gewiß weitgehend Bubers Interpretationen und Nacherzählungen chassidischer Geschichten, die zudem oft die Begegnung mit dem nachbiblischen Judentum auslösen³. Hier trifft der Leser eine Form jüdischer Existenz, die vermutlich weitgehend von seinen vorherigen Vorstellungen abweicht und um so überraschender wirkt^{3a}.

In anderen Fällen erwacht das Interesse durch eine Frage, die vordergründig scheinen mag: Woher kommt es, daß so viele moderne Denker und Künstler Juden sind? Gibt es traditionelle Werte, die in einem dialektischen Prozeß

zum Hervortreten von Persönlichkeiten beitragen, wie es die großen Denker des Sozialismus von *Moses Heß* über *Karl Marx* bis zu *Ernst Bloch* sind; dann die Neuerer im Verstehen der menschlichen Psyche von *Freud* bis *Erich Fromm*, des weiteren Physiker und Mathematiker, ebenso aber auch Musiker, Bildhauer und Maler. Mancher, der die Geistesgeschichte unserer Zeit betrachtet, fragt: Woher diese starke kreative Begabung bei den Juden, jedenfalls bei einer unverhältnismäßig großen Anzahl, woher gerade dieses Aufbrechen jenseits der anerkannten und überkommenen Normen des Denkens und der Darstellung, woher dieser schöpferische Intellekt, der sich nicht zufrieden geben kann mit bereits vorgezeichneten Bahnen, mit dem logisch Bewiesenen und Bewährten?

In solchen Fragen schwingt oft eine Ratlosigkeit, eine Bestürzung mit darüber, diese Eigenschaften gerade bei Juden anzutreffen – ist doch die stillschweigend überkommene Vorstellung präsent, Judentum sei eine legalistische, starre Angelegenheit, vorwiegend auf das Bewahren und Beharren ausgerichtet und als Daseinsform einer Gemeinschaft mithin wenig geeignet zur Prägung schöpferischer Persönlichkeiten. – Die Negierung dieser ererbten Stereotypen führt jedoch bald zu neuen und konstruktiven Fragen. Auch hier können wir freilich mit der Bibel beginnen, und zwar mit jener Grundform der Deutung, die man Übersetzung nennt. Denn wer aus Interesse an der *jüdischen* Bibel eine jüdische Version des Textes zur Hand nimmt – sei sie von *Zunz* oder *Torczyner*, von *Buber* oder *Rosenzweig* – dem begegnet das Christlich-Altvertraute in einer anderen Modalität⁴. Ob man solchermassen die Psalmen neu entdeckt oder den Pentateuch, *Jesaja* oder *Hiob* – unausweichlich ist die Frage nach der Ursache. Ist es ein künstlerischer oder philologischer Eigenwille, der hier bestimmend ist, oder handelt es sich um das Kundwerden einer kontinuierlichen jüdischen Schrifterklärung, die meist nicht einmal dem Theologen in ihrer Tatsächlichkeit voll bewußt wurde? Jüdisches Textverständnis und die rabbinische exegetische Tradition werden ja erst mühsam wiederentdeckt. Daß die christlichen Bibelübersetzungen des Mittelalters durch die jüdischen Kommentatoren ermöglicht wurden, das Bewußtsein dieser Tatsache dürfte nur noch wenigen Christen selbstverständlich sein. Wer weiß noch, daß *Luther* ausgiebig die *Postillae Perpetuae* des *Nikolaus von Lyra* benutzte, um in den Text einzudringen, daß dieser seinerseits sich mit wörtlichen Entlehnungen an den großen Kommentator *Raschi* hält, d. i. *Rabbi Salomo ben Isaak aus Troyes* (1040–1105)? Wem ist noch bekannt, daß der Beginn der Textkritik nicht bei *Spinoza* zu suchen ist und auch nicht bei *Wellhausen*, sondern bei dem zweiten Klassiker der »Rabbiner-Bibel«, *Rabbi Abraham Ibn Esra aus Spanien* (1092–1167)?

Von der Bibel als formendem Prinzip jüdischer Eigenart müssen wir dann weitergehen zum Gebetbuch und vor allem zu der durch ein Jahrtausend und mehr gepflegten argumentativen Methode des Talmud. Das erstere, kollek-

¹ Geb. in Kurland 1865, Rabbiner in mehreren europäischen Ländern, seit 1919 Oberrabbiner der westlichen orthodoxen Gemeinden in Jerusalem, Vertreter des Gedankens von der Einheit »weltlicher« und »religiöser« Juden, starb 1935. Autor vieler Werke über Verborgenheit, Offenbarung, geistige Evolution (in hebr. Sprache). Posthum erschienen u. a. volkstümliche Auswahlen seines Kommentars zum Gebetbuch.

² Vgl. dazu die Werke von *G. Scholem*, u. a.: *Die jüdische Mystik in ihren Hauptströmungen*. Zürich 1957. – *Zur Kabbala und ihrer Symbolik*. Ebd. 1962. Interessant als Darstellung der traditionalistischen Sicht ist das Werk des Genfer Oberrabbiners *A. Safran*: *Die Kabbala*. Berlin 1966.

³ *M. Buber*: *Die Erzählungen der Chassidim*. 1927 u. ö. Empfehlenswert sind auch neuere Studien zur Soziologie des gegenwärtigen amerikanischen Chassidismus und die Romane von *Ch. Potok*, *The Chosen*; *The Promise*. – *Buber* und *Scholem* gehen sehr verschieden an den Chassidismus heran. Vgl. *Scholem*: *Bubers Deutung des Chassidismus*, in: *Judaica I*, Frankfurt 1963.

^{3a} Aufschlußreich für die Begegnung mit dem Judentum in der BRD sind die gefilmten Diskussionsrunden zu 4 Fernsehberichten von *N. P. Levinson*: »Höre Israel«, im Besitz des NDR.

⁴ Von vielen Übersetzungen seien folgende genannt: *L. Zunz* (Hrsg.), 1837, 171935, Nachdruck 1969; *F. Rosenzweig*, *M. Buber*, 1929–65 (mehrfach überarbeitet, manche Bücher ohne R.s. Mitarbeit); *H. Torczyner* (= *N. H. Tur-Sinai*), Berlin 1934–37, Neudruck Jerusalem 1956–60 (mit hebr. Text).

ive Schöpfung und verpflichtend für Praxis und Lebenshaltung des einzelnen, mag oft tiefer noch gewirkt haben als viele biblische Schriften. Der Talmud wiederum ist Sinnbild für die durchführbare Forderung allgemeiner Bildung und selbständigen Denkens, geschult und erprobt in Generation um Generation an einer vorgegebenen Materie. Und, um auf unseren Ausgangspunkt zurückzukommen — die Logik des Talmud war keine Sperre vor dem Meditieren der Mystiker. In vielen Fällen war es generationenlang engstens verbunden — diszipliniertes Durchdenken und Diskutieren von Sachverhalten und Möglichkeiten und Ekstase, Entrückung, im Betrachten der mystischen Wortbilder und Inhalte: Ist die Bibel Tora, »Gottesweisung«, so ist der Talmud das gleiche im Prisma menschlicher Situationen in ihrem Wandel. »Das Innere der Tora« aber, die »Verborgenheiten der Gottesweisung«, sind geläufige Bezeichnungen der Mystik. Scholem, der Gründer der wissenschaftlichen Erforschung der jüdischen Mystik, nennt sie den unterirdischen Strom, der das Judentum speist. Daraus folgt als historische Gegebenheit, daß zahlreiche kreative, denkerische Juden direkt und indirekt aus diesem Strom ihre Kräfte gezogen haben. Das trifft z. B. in hohem Maße für *Ernst Bloch* zu — sowohl seine Gedankengänge wie seine Sprache sind ein fruchtbares Material für denjenigen, der sich fragt, wo am deutlichsten sich der Schnittpunkt aufzeigen läßt, der die genannten Stränge vereint — Analyse und Intuition, prophetische Forderung und scholastischen Aufbau.

2. Logik und Intuition

Es gab eine vorgestrige Epoche, die einer konstruierten Wissenschaftlichkeit huldigte wie einem Abgott und daher wenig mit Gebieten anzufangen wußte, die nicht in leicht deutbare, logische Ableitungen einzureihen waren. Es ist bezeichnend, daß bedeutende jüdische Forscher im Zeitalter des Rationalismus wenig mit historischen Erscheinungen wie dem Chassidismus und den verschiedenen anderen mystischen Theorien und Bewegungen zu tun haben wollten, sie als Aberglauben oder Irrlehren auffaßten und nach gänzlich unbrauchbaren Maßstäben darstellten⁵. Ein psychologischer blinder Punkt verdeckte die engen Beziehungen zwischen dem Dynamismus der Mystiker und sozialen Utopien, deren Ursprung in den Propheten Israels liegt. Erst langsam und punktuell setzte sich eine andere Sicht durch: der »unterirdische Strom« kam zu Ehren in einer Zeit, in der sich jüdische Historiker wie Dubnow und Scholem fragten, woher die Energien stammten, die die modernen Bewegungen im Judentum — Aufklärung und Chassidismus, Sozialismus und Zionismus — im Laufe weniger Generationen zutage treten ließen⁶.

Dieses Einnehmen neuer Standorte im Beurteilen der Mystiker als legitimer Ausdrucksformen des normativen Judentums fällt in eine Zeit, in der sich auch andernorts die

Auffassungen des 18. und 19. Jh. allmählich zurückgedrängt sahen. Das starre Gebäude der Mathematik und der Physik wich Systemen, die sich nicht mehr im Besitz der einzigen und positivistischen Wahrheit meinten. Das naive Weltbild der alleinrichtigen euklidischen Mathematik wurde ebenso unbrauchbar wie der kindliche Glaube an die objektive Wahrheit. Beides gehörte in den gleichen Vorstellungskreis wie der kausalistische Rationalismus als alleinige Möglichkeit, das Sein zu erfassen, wie der Fortschrittsglaube, der die Geschichte als eine lineare Entwicklung versteht, und der damit verbundene oberflächlich optimistische Liberalismus. Mittlerweile ist der Syllogismus nicht mehr das unumstrittene Mittel der Wahrheitsbefindung, auch der Richtigkeitsbegriff durchlief einen Wandel. Gewiß ist die Brauchbarkeit der Objektivität unbestritten, und Methoden, die für Teilabschnitte Gültigkeit haben, sind genauer definiert als früher: Brauchbar ist eine Theorie, solange sie sich praktisch bewährt. Aber Denker und Naturwissenschaftler waren genötigt, ihre alten Arbeitshypothesen und damit die überkommene Logik zu erweitern oder völlig zu ändern. Dabei berührten sich ihre Einsichten oft mit solchen, die sich in der jüdischen Überlieferung finden.

Erwähnenswert ist die vielleicht noch nicht genügend beachtete Affinität zwischen *Teilhard de Chardin*, dessen Werke bekanntlich lange indiziert waren, und der Entwicklungstheorie des bereits erwähnten *A. I. Kook*, der von großen Teilen des orthodoxen Judentums in gleicher Weise als »Ketzer« in den Bann getan wurde.

Zweifelsohne bedeutet es eine als Gefährdung empfundene Verunsicherung der Glaubensvorstellungen, wenn »objektive Wahrheit« — auch auf dem Gebiete des Glaubten — relativiert oder ausgeweitet wird, wenn die eindeutige Norm sich als eine Schale erweist, deren Kern erst erfaßt werden muß, wenn Gesetzmäßigkeiten sich herausstellen als Diskutier- und Interpretierbares, dessen »Inneres«, deren »Verborgenheiten« es zu ermitteln gilt, ihren Sinn überhaupt erst erfassen zu können. Ebenso galt es als untrügliches Zeichen der Wissenschaftlichkeit, die Objektivität des Gefundenen auf streng logischer, syllogistischer Basis darzustellen. In mehr oder wenig enger Willkür beschränkte man sich dabei auf wenige, faßbare Bausteine, denen die Dignität der absoluten »Richtigkeit« zugesprochen wurde, um ein lückenloses System zu basteln. Die Wertlosigkeit dieses Vorgehens weist das Lebenswerk des ungarisch-britischen Denkers *M. Polanyi* nach, der seit 40 Jahren das Orakel vieler Naturwissenschaftler wurde. In seinen Werken stürzte er die Logik von ihrem angestammten Thron, auf den sie einst die aristotelische Philosophie erhoben hatte⁷. Nun erweist sich, daß illogische, »intuitive« Einsichten vielleicht brauchbarer sind als Konstruktionen, daß es ihnen nachzugehen gilt ohne Angst, sich dadurch lächerlich zu machen. Auf dem Papier erstellte Systeme wurden als unzulänglich erkannt, weil sie untaugliche Arbeitshypothesen sind. Naturwissenschaften und Philosophie sind vorsichtiger in der Einschätzung der »Wahrheit« geworden. Das scheinbar Unmögliche wurde als eine Form des Möglichen anerkannt, Mutationen sind Formen der Existenz, die einbezogen werden müssen: Die Gesetzmäßigkeit der Seinsformen enthält auch das Gesetz der Ausnahme.

⁵ Der bedeutende Historiker *H. Graetz* drückte sich etwa aus: »Die neue Sekte, eine Tochter der Finsternis, ist im Dunkel geboren . . .«, die Sabbat-Feier eines der großen Meister ist ihm ein »Hexensabbat«, und dabei lobt er noch den Gründer, denn er war »nicht wie diejenigen, die sich mit der Afterwissenschaft der Kabbala beschäftigten . . .«! Vgl. *Geschichte der Juden*, Bd. 11, Breslau 1870 (und unverändert in späteren, ansonst von Hrsg. abgeänderten Ausgaben), 3. Kapitel: »Das neue Chasidäerthum«.

⁶ *S. Dubnow* schrieb in russ. Sprache *Studien über den Chassidismus*, und auf Bitte von *Achad-Ha'am* erweiterte er diese zu einer zusammenhängenden Geschichte in hebr. Sprache, — sein einziges hebr. Buch, 4 Bde., Berlin 1923, dt. Ü. 2 Bde., 1931, Nachdruck 1969. — *G. Scholem* sieht den Ausgangspunkt dieser Entwicklungen in der messianischen Bewegung der Sabbatai Zwi (siehe weiter unten ausführlicher dazu). Vgl. das einschlägige Kapitel in »Hauptströmungen« und die hebr. mehrbändige Darstellung dieser Bewegung.

⁷ Vgl. sein umfangreiches Hauptwerk *Personal Knowledge, towards a post-critical philosophy*, . . . London 1958; *Science, faith and society*, Chicago 1966.

3. Judentum und Wissenschaften

Unsere Themenstellung sollte nicht dahingehend mißverstanden werden, als befände sich das normative Judentum im allgemeinen im Gegensatz zu wissenschaftlicher Arbeit und ihren Ergebnissen, und allein die Einsichten der Mystiker näherten sich gewissen Linien wissenschaftlichen Denkens. In Wirklichkeit ist die Esoterik auch hier nur eine Ausprägung von Zugängen, die für die Weltbejahung des Judentums bestimmend wurden. Das reicht durch alle Epochen jüdischer Entwicklung. In der Bibel wird die Natur bejaht, die Schöpfungsordnung ist ein Hinweis auf den liebenden Schöpfer. Später werden Gebete formuliert, wie etwa im Morgengebet; *Du hast den Menschen erschaffen aus Hohlräumen und Öffnungen, und er kann bestehen, solange diese Anordnung funktioniert*, so lautet der Spruch sinngemäß. Führende religiöse Persönlichkeiten des frühen rabbinischen Judentums (das aus einer vermutlich abwertenden Sicht fälschlich als »Spätjudentum« bezeichnet wird) waren zugleich Astronomen oder Ärzte. Das blieb weitgehend im Mittelalter und der Neuere Zeit der Brauch⁸. *Moses Maimonides* (genannt der Rambam; Cordova 1135 – Kairo 1204), Kodifikator des jüdischen Rechts und der bedeutendste jüdische Philosoph des Mittelalters, war hochangesehener Mediziner, Hofarzt des Kurden-Sultans Saladin in Kairo, und vertrat die Ansicht, daß die wahre Gotteserkenntnis das freie Studium von Naturwissenschaften und Metaphysik voraussetze⁹. Er ging so weit, zu postulieren: Sollte die Wissenschaft nachweisen, daß die Welt unendlich ist, also keinen Anfang besaß, so wären wir gehalten, den biblischen Schöpfungsbericht anders zu verstehen als bisher. Solange dieser Nachweis jedoch nicht erbracht wurde, ist die Tora unsere Richtlinie¹⁰. In dem erbitterten Streit der Anhänger und Gegner des Maimonides im 14. Jh. verbot nicht einmal ein extremer Widersacher, Rabbi *Salomo Ibn Adret* aus Barcelona, das Studium seiner Schriften, sondern forderte das Minimalalter von 30 Jahren, um eine gründliche rabbinische Ausbildung und Erfahrung zur Grundlage zu machen. Im gleichen Jahrhundert stellte der führende provenzalische Rabbiner und Naturwissenschaftler *Levi ben Gerson*, genannt *Gersonides* (auch: Ralbag), die Regel auf, daß die Bibel kein Hemmschuh für naturwissenschaftliche Forschung sei. Anscheinende Gegensätze zwischen Bibel und Forschung beruhen unter Umständen auf ungenügenden Methoden unseres Zugangs.

Während *Spinozas* Gleichsetzung von Gott und Natur zu einer Isolierung (»Bann«) führte – was hauptsächlich aus Furcht vor der streng calvinistischen Umwelt geschah –, erklärte der Amsterdamer Rabbiner *Zwi Aschkenasi* im 17. Jh. zur Unterstützung neuer Erkenntnisse, die Natur sei Gottes Methode der Weltenführung. Diese Beispiele zeigen zur Genüge, was es für eine Religion bedeutet, wenn sie wie das Judentum den Hauptakzent nicht auf Anerkennung von Dogmen legt, sondern auf ethisches

⁸ Die Epochen-Einteilung der jüdischen Geschichte wird von den Fachleuten nach mehreren Methoden versucht. Als Richtlinie der Orientierung: das frühe rabbinische Judentum umfaßt die letzte Epoche des 2. Tempels und die Entstehung der Mischna (ca. 150 v. Chr. – 3. Jh. n.). Das talmudische Zeitalter umfaßt die Entstehungszeit des Palästinensischen (= Jerusalemer) und des Babylonischen Talmud (3. – 6. Jh.) sowie die Zeit der babylonischen Hochschullektoren, »Gaone« (7. – 11. Jh.). Das klassische rabbinische Judentum umfaßt die Wirkungszeit der Rechtslehrer vom 11. – 16. Jh. Das spätere rabbinische Judentum reicht bis zur Gegenwart.

⁹ In seinem philosophischen Hauptwerk, »Führer der Schwankenden« I 55. (Beste moderne Ausgabe: die engl. Übersetzung des Jerusalemer Philosophen *S. Pines*.)

¹⁰ Dort, II 25.

Tun als *imitatio dei*, wenn die größte Sünde nicht in verbalen Behauptungen liegt, sondern im freiwilligen Weggehen aus der Gemeinschaft und ihren Belangen, von denen der Gottesdienst nur ein Aspekt ist.

4. Fragen der Mystiker

Die Mystiker der frühen rabbinischen Epoche beschäftigten sich mit zwei Hauptthemen: Schöpfung und Offenbarung, in ihrer Terminologie: *ma'assé bereschit* und *ma'assé merkawa*. Diese Themen blieben bestimmend für die darauffolgenden Epochen. Sie finden ihren Ausdruck in Werken wie *Sefer Jezira*, »Das Buch von der Schöpfung«, das nicht nur für jüdische Mystiker wegweisende Werk von den »32 Weisheitswunderpfaden«, mittels derer Gott die Welt »aushieb und besiegelte«. Diese »Pfade« sind sprachmythologisch und zahlenmystisch aufgefaßt. Sie bestehen aus den zehn Ideal- oder Urzahlen und den 22 Buchstaben des hebräischen Alphabets und bilden den sogenannten »32buchstabigen Namen Gottes«. Dieses kurze, zwischen dem 2. und dem 6. Jh. in Palästina entstandene Werk berichtet von den vier Urbewegungen im Kosmos, den sechs Richtungen des Raums und den Ur-Elementen, die die Bausteine alles Seins sind. In ihren Kombinationsmöglichkeiten und Zuordnungen bestimmen sie die Vorgänge und Erscheinungsformen des Kosmos wie der Lebewesen, den Kreis der Tierzeichen und die Jahresordnung, den Körper ebenso wie die Verfassung des Menschen. Die Bausteine manifestieren sich unter anderem als die uns bekannten »Buchstaben«. Sie sind im Schöpfungsvorgang verankert und können vom Menschen in eigenem Schöpfungswirken verwendet werden: auch dies ist in der Gottesebenbildlichkeit eingeschlossen¹¹. Juden und Christen beschäftigten sich eingehend mit den hier aufgezeigten Gedankengängen. Philosophen und Naturwissenschaftler des Mittelalters benutzten dieses Buch als Ausgangspunkt für ihre Werke. Theosophische Kommentare – mehr als fünfzig an der Zahl – entstanden seit dem 13. Jh. in Europa und dem Orient. Das Verständnis des Buches wurde ein wichtiger Schlüssel im Bemühen der Philosophen und Alchemisten um den »Stein der Weisen«. Hierher gehören die jüdischen und christlichen Sagen von Homunkulus und Golem, das »Einmaleins des Universums« wurde vulgarisiert als »Hexen-Einmaleins«. Zugleich aber wurde dieser Text in lateinischen Übersetzungen im Sinne der christlichen Dogmatik umgedeutet. Judenmissionarischer Eifer leitete noch den ersten Übersetzer des Buches ins Deutsche, *J. Fr. von Meyer* (Leipzig 1830).

Im *Jezira* bildet die Frage nach dem Sein das Hauptthema. Andere Mystiker betonten mehr die Auffassung, daß die in der Tora Wort-gewordene Offenbarung zugleich auch Vorgänge in der inneren Welt Gottes symbolisiert. Der klassische Text dieser Richtung ist das außerordentlich verschlüsselte Buch *Bahir*, »Helligkeit«¹². Hier findet sich die Lehre der zehn Ur-Zahlen in neuer Form – als die zehn Kräfte innerhalb der Gottheit. Dieser Lehre entsprechend ist Schöpfung ein sekundärer Vorgang, im eigentlichen handelt es sich um Kundtun, Offenbaren, der innergöttlichen Geschehnisse, die aber aus

¹¹ *F. Dornseiff*: Das Alphabet in Mystik und Magie. Leipzig 1925. – *L. Baec*: Aus drei Jahrtausenden. Tübingen 1958, S. 256–271 (hier handelt es sich um den Versuch einer neuplatonischen Deutung). – *G. Scholem*: Ursprung und Anfänge der Kabbala. Berlin 1962, S. 20 bis 29.

¹² Deutsche Übersetzung und Kommentar: *G. Scholem*, Leipzig 1923, Neudruck Darmstadt 1970. Dazu die ausführliche Analyse in »Ursprung . . .«, S. 43–174.

menschlicher Sicht stets im irdischen Geschehen aufzeigbar sind. Als dieses Buch im 13. Jh. in der Provence auf-tauchte, wurde es alsbald zu einem Grundtext menschlicher Erkenntnis. Durch eine wortwörtliche Übersetzung in das Lateinische wurde es völlig seiner Verständlichkeit beraubt. Der christliche Mystiker, der als Ketzer ange-prangert wurde, Graf *Giovanni Pico della Mirandola* (1463–1494), beschäftigte sich eingehend mit den Thesen des *Bahir*.

Die Verflechtung von Gottesgeschehen und Bibeltext fußte im übrigen auf Vorstellungen, die auch in grundsätzlichen Aussagen des Talmud häufig zu finden sind – z. B. der Regel »Die Tora bedient sich der Sprache der Men-schen«¹³. Diese Regel dient etwa der Erklärung anthropo-morpher Gottesdarstellungen wie generell dem erzieheri-schen Prinzip der bildlichen Sprache, wo es sich in Wirk-lichkeit um kaum ausdrückbare Vorgänge handelt.

5. Vom Entstehen der Welt

Ma'assé Bereschit, »Das Tun des Anbeginns«, bedeutet für die jüdische Überlieferung nicht einen einmaligen oder gar in sechs Tagen abgeschlossenen Vorgang. Diese Dar-stellung ist eine Form des Verständlich-Machens in einer jedem zugänglichen Bild-Sprache, noch dazu in einer Reihenfolge der Natur-Erscheinungen, die sich als Evolu-tionskette ebenfalls deuten läßt. Eine solche rabbinische Deutung sagt, daß der Mensch am Schluß der Kette der Lebewesen steht, damit er sich bewußt sei, daß jede Mücke zeitlichen Vorrang vor ihm habe¹⁴. Daneben findet sich eine Legende (und wir haben gelernt, Legenden ernster zu bewerten, als es vor einigen Generationen üblich war!), daß ursprünglich der Mensch affenähnlich war, da er einen Schwanz hatte, Gott diesen aber von ihm nahm, um ihn nicht zu beschämen¹⁵.

Was den Bericht von sieben Schöpfungstagen anbetrifft, so bedurfte es nicht erst der Mystiker, um den Begriff »Tage« zu deuten – lesen wir doch in Psalm 90, 4, daß tausend Jahre vor Gott sind wie eine Nachtwache. In die-ser Richtung bewegte sich auch ein Teil der Erklärungen. Darüber hinaus galt jedoch manchen Rabbinen des Tal-mud der Schöpfungsbericht als Geschehnis in der uns be-kannten Weltenära – aber wie eine Überlieferung sagt, schuf und zerstörte Gott viele Welten, ehe er diese unter-nahm¹⁶. Das Besondere an ihr erscheint den jüdischen Denkern ihre Bestandmöglichkeit im Gegensatz zu jenen Versuchen, in denen die Energiemengen, Moleküle, photo-synthetischen Vorgänge usf. noch keine Harmonie erhal-ten hatten. Es ist die Welt, die als der einzige Versuch des Schaffenden Ursprungs sich bis zur Bewußtseinsform der menschlichen Seele hin entwickeln konnte.

¹³ Dieser talmudische Ausdruck meint ursprünglich die Lebensnähe der Bibelsprache (vgl. Traktat Jebamot, Blatt 71a), wurde aber mehrschichtig verstanden.

¹⁴ Zitiert im Traktat Sanhedrin, Blatt 38, wo Material zusammen-gestellt ist, das von der primären Gleichheit aller Menschen und der unverwechselbaren Einmaligkeit und Würde des einzelnen handelt.

¹⁵ Eine Quelle, Traktat Erubin, Bl. 18a, bringt Materialien über die Erschaffung der Menschen, darunter auch die Meinung, das Wort *zela* bedeute nicht »Rippe«, sondern »Schwanz«.

¹⁶ Findet sich mehrfach in den alten Homiliensammlungen zu Gene-sis, Psalmen, Prediger. Im Midrasch Genesis Rabba, Kap. 3, Ab-satz 7, zu »Da war Abend« finden sich Überlieferungen wie »Auch davor gab es bereits eine Zeitordnung«, »Gott schuf und zerstörte Welten usf.«. Eine alte palästinische Tradition besagt, daß die Fülle des Segens für jeden Gott-suchenden ihm 310 Welten eröffnet – zitiert in einer Predigt zu Sprüche 8, 21, im Traktat Sanhedrin, Blatt 100a. Das Abtun solcher Überlieferungen als Wort- oder Zahlen»spie-lereien« verbaut den Blick für Ansichten, die sich des Spiels als einer Form bedienen.

Die Vorstellungen verschiedener Richtungen der jüdischen Mystiker lassen sich nicht in ein einheitliches System pressen. So durchlaufen auch die Beschreibungen von Schöpfer und Schöpfung eine breite Skala. Oft enthalten sie Intuitionen oder philosophische Erkenntnisse, die Par-allelen in wissenschaftlichen Hypothesen – oder Intui-tionen – haben.

Dabei handelt es sich allerdings nur selten um landläufige Binsenwahrheiten, wie wir alle sie als Wissenschaft in der Schule und sonstwo lernten. Und oft sind solche Aussagen geradezu haarsträubend für den konventionellen oder rationalistischen Monotheisten. Anstelle der Einheit Got-tes tritt der Begriff der Unendlichkeit – oder auch der Begriff des Nichts. Spanische Kabbalisten des 13. Jh. be-nannten ehrfürchtig, als fromme Juden, den Schöpfer »das absolute Nichts«, aus dem das All entspringt. So wird zugleich die personenhafte Beschreibung Gottes als eines Er vermieden, die jenen philosophisch ausgerichteten Ekstatikern anscheinend unakzeptabel war. Andere wähl-ten das Wort-Bild *Ejn Ssof*, »Ohn-End«, das später bei *Jacob Böhme* »Ungrund« wurde. Dazu kann auch die Bezeichnung »Licht« treten: *Or Ejn Ssof*, »Licht-Ohn-End«.

Im Schöpfungsvorgang, dem »Tun des Anbeginns«, ent-spricht diesem Gottesbegriff das Licht als erste Form der Stofflichkeit. Ihr voran gingen die schwer deutbaren *Tohu wa-bohu*, die von manchen jüdischen Denkern bis zur Gegenwart als Form und Inhalt, oder als Urmaterie, ge-deutet werden – oder auch als Energie und Masse^{16a}. Dazu vergleiche man die Worte des Atomphysikers *L. de Broglie*: »Wir könnten annehmen, daß am Anfang der Zeiten, nach dem göttlichen *Fiat lux*, das Licht ... nach und nach durch fortschreitende Verdichtung das stoffliche Weltall erzeugt habe.«^{16b}

(Es ließen sich viele Aussagen häufen, die in ähnlicher Richtung laufen, sowie die Glaubensbekenntnisse großer Naturwissenschaftler und Denker der Gegenwart, wie *Einstein, Millikan, Jeans, Eddington, Whitehead*.) Wie sehr die Haupttexte der Kabbala von einem zu eng ver-standenen Fundamentalismus abweichen, zeigt sich auf Schritt und Tritt. So etwa findet sich eine Vorwegnahme der Anschauung von der Bewegung der Erde: »Im Buche des *Rabbi Hamnuna des Alten* ist ausführlich beschrieben, daß diese ganze bewohnte Erde sich im Kreise wie eine Kugel dreht, die einen sind unten, die anderen oben ... Und es gibt einen Ort auf der bewohnten Erde, wo bei ihnen Finsternis herrscht, wenn es bei den andern hell ist, den einen ist es Tag und den anderen Nacht. Und es gibt einen Ort, wo durchaus Tag ist und nur eine kurze Weile Nacht.« So heißt es im Hauptwerk der jüdischen Mystik, dem Buche *Sohar*, »Glanz«^{16c}, das zwar nicht aus früh-rabbinischer Zeit stammt, wie es die fromme Überlieferung glaubt, sondern aus dem 13. Jh., als Werk des genialen Mystikers *Rabbi Mose de Leon*.

Daher sind sich Juden durchaus der weltinhärenten Dy-namik bewußt. Im Morgengebet, einem weder mysti-

^{16a} Vgl. *M. Kasher*: Encyclopedia of Biblical Interpretation. 1, p. 215–6. New York 1953. Zitiert nach *G. Plaut*: Judaism and the Scientific Spirit. New York 1962, p. 77, note 10.

^{16b} Aus: Physique et Astrophysique. Zitiert nach *A. Safran*, op. cit., S. 310, Anm. 67.

^{16c} *Sohar*, III, Blatt 10a. Nach Encyclopaedia Judaica, Bd. 3, Arti-kel »Astronomic«, Spalte 604. – Das zitierte Buch ist wohl eine der bei Mose de Leon so beliebten, meist nicht existenten, »Quellen« sei-ner Materialien. Es handelt sich dabei um einen literarischen Kunst-griff und nicht um angestrebte Nachweisbarkeit der »Quelle«. Denn der *Sohar* ist ein mystischer Roman in der Form eines Midrasch, statt-findend in einem phantasie-gemalten Land Israel.

schen noch philosophischen Teil der Tradition, wird Gott derjenige genannt, »der in seiner Güte täglich immer wieder das Tun des Anbeginns erneuert«. Traditionellerweise meint dies, daß die kosmische Ordnung ein Zeichen von Gottes Güte ist (während es nicht als solches Zeichen gälte, die egoistischen Wünsche jedes einzelnen zu erfüllen) und daß eine fortwährende Weiterschöpfung notwendig sei, um das Vorhandene bestehen zu lassen.

Zu diesen gemeingültigen Anschauungen des normativen Judentums kommen dann erst die spezifischen Fragen der Mystiker nach dem Entstehen der Welt. Auch hier geht man von einem talmudischen Grundsatz aus, der besagt: Gott wird »der Ort« – hebräisch: *ha-makom* – genannt, weil er die Welt enthält, ihr Ort ist, die Welt aber nicht ihn enthalten kann¹⁷. Dazu tritt nun die Frage: Gott ist die All-erfüllende Wirklichkeit des Seins, und so wird dann auch der vierbuchstabile Gottesname JHWH mutiert gelesen: *Hawaja*, »Sein«. Wie konnte dann überhaupt Welt entstehen? Wie schuf er den Raum für die Welt, da doch alles ER ist? Die Antwort der Kabbalisten lautet: Gott beging eine »Selbstverschränkung«, eine unvorstellbare Einschränkung seiner selbst, weil nur auf diese Weise Raum entstehen konnte, in dem der Mensch als Ebenbild und Partner Gottes im Dialog wirken kann.

6. Austausch

Der Sinn der Schöpfung wird verstanden als die Möglichkeit des Menschen, seine Willensfreiheit zu betätigen, sei es im Geschehen der Menschen untereinander, sei es in der Anwendung der Natur, die er erforschen und verbessern soll. Denn so faszinierend auch die Frage nach dem Ur-Vorgang der Schöpfung ist, die sich ständig wiederholt – ein Vorgang, mit dem sich ja bis heute Physiker sehr intensiv beschäftigen –, sie kann nicht als Selbstzweck gestellt werden. Es handelt sich aus der Sicht der Mystiker um die ethisch vertretbare Anwendung der Energien, die den Menschen umgeben, sich in ihm bündeln und von ihm seinen Wertvorstellungen entsprechend benutzt werden.

So wird auch die biblische Vorstellung des Bundes zwischen Gott und Mensch verstanden. Bund, das ist gegenseitige Verpflichtung, Partnerschaft, Kräfte-austausch. In dieser Gegenseitigkeit ist die Gottheit der Quell jener Energien, die ständig in Bewegung sind – in der Sprache der Mystik: »die Fülle«. Der Mensch wird sich ihrer bewußt, richtet sein Tun ein aus der Intention auf sie hin, und gibt dadurch wiederum Energien zurück in jene innergöttliche Dynamik, aus der heraus alles Bestehende seinen Bestand hat.

Dem Ausstrahlen von »Oben«, dem Überlaufen der vollen Schalen von einer zur nächsten Stufe nach »Unten«, entspricht das Erwachen, das Bewußtwerden aus der Liebe zu Gott, die Bereitschaft, sich in Tun und Meditation völlig zu öffnen. Diese Bereitschaft ist es, die nach Meinung der Mystiker die in der Welt vorhandenen Energien in Bewegung hält. Das Symbol dafür ist die *Jakobsleiter*: die Engel »steigen hinauf und hinab«, erst müssen die Kräfte vom Menschen aus hinansteigen, ehe sie ihm wieder von oben zuteil werden. Diese Vorstellung des dynamischen Verhältnisses findet sich seit Philo von Alexandrien, dem hellenistischen jüdischen Philosophen, der vor allem im christlichen Denken so einflußreich wurde, und bis in die verschiedenen Schulen kabbalistischer Theorie, so auch in den Schriften chassidischer Meister wie

Rabbi Schnëur Salman von Ljadi (1746–1812), der Begründer des intellektuellen Chabad-Chassidismus. Auch in der Rede vom »Stein der Weisen« geht es um Überlegungen, wie der Mensch durch sein Denken und Tun die grobe, einfache Materie in edlere Kräfte umsetzen kann. Die Populärform des »Goldmachens« ist nur eine Seite dieser »weißen Magie«. Der gleiche Vorgang liegt den Zahlenmutationen der betenden Mystiker zugrunde, der vielleicht vergleichbar ist mit einem Sprechen von Texten und einer simultanen Übersetzung dieser Texte in physikalische Formeln zur Errechnung von Kräfteverhältnissen – ein äußerst schwieriger Vorgang geistiger Konzentration. Wo solches durch Generationen betrieben wird, mag sich wohl ein Sinn herausbilden für neue Kombinationsmöglichkeiten, neue Interpretationen oder Arbeitshypothesen, Fragestellungen, die neue Einblicke in die unergründeten Wunder der Materie und ihrer Teilchen geben.

7. Die Welt – ein Vorläufiges

Nach der Vorstellung der jüdischen Mystiker ist der bewußt handelnde Mensch die notwendige Brücke zwischen der Welt und Gott. In einem sehr kühnen Bild wird der Mensch als der Erlöser des Seins verstanden. Und zwar folgendermaßen: Bei dem wiederholten und mißglückten Vorgang der Schöpfung barsten immer wieder die »Gefäße« – die Formen, die die Ur-Energie annahm –, und Funken aus der Gottheit zerstäubten in die Materie. Dort sind sie gefangen, ohne ihr eigentliches Wesen zu verwirklichen, denn Materie hat kein Bewußtsein. Dadurch ist aber die vorhandene Welt noch unvollkommen. Nicht nur, daß sie keine »erlöste Welt« ist – das wäre erst möglich, wenn *alle* Menschen zu dem Versuch bereit wären, nach *dem* Gesetz zu leben, dessen Großes G = Gott ist. Sondern dem Menschen als Partner Gottes und seinem Ebenbild ist aufgetragen, durch sein Handeln die gefallenen Funken ihrem Ursprung zuzuführen. Die Anweisungen für solches Handeln nehmen einen breiten Raum etwa im chassidischen Schrifttum ein. Dieses unablässige Tun ist der Auftrag jener, die sich als erwählt zu diesem bestimmten Dienst verstehen. Obwohl es klar ist, daß die Aufgabe außerordentlich lange Zeit beanspruchen wird, vollziehen viele Tausende von Juden täglich ihr Essen, Trinken, Arbeiten aus diesem Grundverständnis. Das Ziel dieser Gläubigen ist die verbesserte Welt.

Trotz ihrer wunderbaren Gesetzmäßigkeiten ist die Welt also nicht voll realisiert, nicht nur-mechanistisch deutbar. Und wo immer wir den Begriff »Weltverbesserung« finden, ist anzunehmen, daß er aus diesem Kontext der jüdischen Mystik stammt. Hier nimmt er einen zentralen Raum ein, und zwar seit dem Beginn der Neuzeit. Es darf nicht vergessen werden, daß die christlichen Humanisten vor allem deshalb an jüdischen Studien interessiert waren, weil sie sich mit den Fragen der Mystik beschäftigten. Daß Wille, Bereitschaft und Erkenntnis des Menschen die Welt verbessern können und sollen, wurde vermutlich aus jüdischen Vorstellungen in das europäische Denken eingebracht. Hier gibt es keine Vorstellung des allmählichen Herabsteigens der Welt vom Goldenen bis zum Bleiernen, Tönernen o. ä. Zeitalter, sondern umgekehrt gibt es ein ständiges Aufsteigen. (Der biblische Garten Eden hat einen anderen Stellenwert in jüdischen Vorstellungen, er ist durchaus nicht die Welt der Vollendung, die dem Menschen bereits greifbar war und aus der er in die »Erbsünde« verfiel: einen solchen Begriff der nun-

¹⁷ Vgl. Midrasch Genesis Rabba, Kap. 68, Absatz 9 (zu Genesis 28, 2).

mehr sündig gewordenen Seelen kennt das Judentum nicht, sondern betont, daß jedem Menschen eine reine Seele verliehen wird.)

Gerade der Begriff der Weltverbesserung zeigt sehr deutlich, wie säkularisierbar eine traditionelle Vorstellung sein kann – und zwar im besten Sinne. Es ist ja nicht zu bedauern, daß der Inhalt einer solch zentralen Auffassung bestehen bleibt, obwohl seine äußere Form scheinbar völlig anders wurde. Nehmen wir hinzu, daß für Juden das tatsächliche Wirken der Menschen nach ihrer besten Kraft es ist, das »Religion« ausmacht, nicht aber Sakramente (die es im Judentum nicht gibt) oder das Festhalten an einer geforderten Dogmatik. Daher wird sich die Rebellion gegen traditionelle Formen und Forderungen oft auf die zwischenmenschlichen und sozialen Belange konzentrieren, die seit den Tagen der Propheten und der Tora-Gesetze den wesentlichen Inhalt jener Forderungen ausmachen. Aus jungen Rebellen gegen »Glauben« wurden oft genug Verkünder des gleichen Sozialismus, wie ihn bereits das Sabbat-Gebot oder der Prophet Amos als zentrales Anliegen jüdischer Ethik forderten. Es ist kein Zufall, daß der rebellische »Kommunisten-Rabbi« *Moses Heß* (Bonn 1812 – Paris 1875) sowohl den modernen Sozialismus schuf, wie die Bedeutung des Chassidismus erkannte, der von westlich orientierten Juden gern belächelt wurde.

Heß, der jahrelang von europäischen Polizeien beobachtet wurde, war übrigens der Vater der Idee eines Vereinten Europa. Der Zionismus sieht in ihm zu recht einen wichtigen Vorläufer wegen seines Buches: »Rom und Jerusalem: die letzte Nationalitätenfrage« (1862). Lehrer von Marx und Engels, hatte er eine nicht nur ökonomische Auffassung von der Verbesserung der Gesellschaft – sein ethischer Sozialismus wurde trotz des starken traditionell-religiösen Elements zur Grundlage der Kibbuz-Bewegung und macht vielleicht den Unterschied zwischen ihr und den Zwangs-Kolchosen aus. Autodidakt der Philosophie und der Naturwissenschaften, beschäftigte sich Heß zudem auch mit Fragen der Atomenergie.

8. Messianismus

Hier läßt sich eine Linie verfolgen, deren Ausgangs- und Endpunkt der Messianismus ist. In prophetischen Zeiten bereits aufgefaßt als eine zukünftige Epoche mitmenschlichen Friedens und Recht-Handelns der Gesellschaften und der einzelnen in ihnen, wurde diese Erwartung mit in die Thematik der Mystiker einbezogen als »Errechnung der Endzeit«. Andere warnten vor solchen Berechnungen, weil sie so oft zu Enttäuschungen geführt hatten. Das Verhältnis der Machthaber zu der schwachen Minderheit galt vielen als Testfall für das Herannahen dieser Zukunft, so etwa bei *Maimonides*: »Der einzige Unterschied zwischen unserer Zeit und den Tagen des Messias ist die Unterdrückung durch die Imperien.«¹⁸ Hier geht es also nicht um Errechnen, sondern um soziales Denken.

Das ist bereits der Kern einer talmudischen Messiaslegende: Er kommt heute, wenn ihr die Gebote der Tora befolgt¹⁹. Damit ist im Talmud vor allem gemeint, die Beziehungen zwischen den Menschen im Sinne des Gottesgesetzes zu regeln – und zwar in dem Verständnis der Ethik, wie sie die Schule der Pharisäer lehrte, die alte, überholte Auffassungen oft nicht einmal mehr als Zitat stehen ließen, und die etwa lehrten: Auge um Auge – das bedeutet: Der Wert, den dieses Auge für seinen Besitzer hatte, muß durch den Schädiger ersprechend ersetzt werden²⁰.

Diese Verhaltensweisen waren für jeden Juden verbindlich, und man verstand sie immer als Forderungen an die gesamte Menschheit. Daher lag auch immer eine größere Betonung auf der messianischen *Zeit* als auf der Person eines Messias. Freilich hängten sich die Hoffnungen und Sehnsüchte der Menschen besonders in Zeiten der Verfolgung an charismatische Männer, von denen man ein unmittelbares, utopisches Verändern der Menschen und der Welt erwartete. Es gab viele solcher Messias-Gestalten im Judentum, die aber letztlich Symbol blieben für den Inhalt solcher Erwartungen.

Besonders folgenschwer war die Auswirkung des *Sabbatai Zwi* und der nach ihm benannten sabbatianischen Bewegung (nicht zu verwechseln mit christlichen Sabbatarier-Sekten, d. h. Beobachter der biblischen Sabbat-Vorschriften!). Sein Auftreten war konditioniert durch die Pogrome des Kosaken-Hetmans *Chmjełnicki*, 1648: Die Herzen waren bereit, als er 1666 in der Türkei zum Messias ausgerufen wurde. Dieses Jahr war von Juden wie von Christen als ein möglicher Termin der Erlösung errechnet worden. Sein Übertritt zum Islam setzte der einmal entstandenen Bewegung kein Ende. Gruppen seiner Anhänger lebten u. a. in Rußland und Polen, als gläubige Juden getarnt, ja sich als solche verstehend. Hier entstand im 18. Jh. als Gegenbewegung der Chassidismus. Im chassidischen Denken vermied man dann weitgehend die Beschäftigung mit der messianischen Idee in ihrer personellen Ausprägung. Statt dessen wurden die gesellschaftlichen Belange dieser Idee mehr betont.

Das gleiche fand außerhalb des traditionell geprägten Rahmens ebenfalls statt – bei jenen, die die jüdische Vorstellung von der notwendigen Veränderung der Welt in ein neues Idiom transponierten. Für sie war bestimmend, daß »Erlösung« im Judentum nicht das Seelenheil des einzelnen meint oder die Bevorzugung einer bestimmten Gruppe, sondern die durchzuführende Weltverantwortung aller Menschen. Ob dabei der Gottesbegriff – oder besser *einer* der verschiedenen jüdischen Gottesbegriffe – bewußt eine Rolle spielt, ist unwesentlich: Auch wer das Gute befolgt, ohne es benennen zu können, handelt im gleichen Geist.

Diese scheinbar aus den Bindungen getretene, säkularisierte Art des Judentums bezieht vielfach ihre Kräfte aus dem gleichen Zusammenhang wie die vier klassischen Typen des Zugangs zur Tradition: 1. der schlicht glau-

¹⁸ Dieser Ausspruch stammt aus der talmudischen Tradition und dient als Ausgangspunkt für Maimonides' Ablehnung apokalyptischer Vorstellungen im Schlußkapitel seines großen Gesetzeskodex, *Mischne-Tora* (Buch 14, Kap. 12). Vgl. dazu *E. L. Ehrlich* in *FR XXII/1970*, S. 58. Maimonides schildert die erhoffte Zeit so: es gibt in ihr weder Hunger, noch Krieg oder Unterdrückung. Die Weisen und Propheten sehnten sich nach ihr nicht aus Herrschsucht, sondern um als freie Menschen das Studium der Tora und der Wissenschaften zu betreiben und dadurch des ewigen Lebens teilhaftig zu werden. – Diese Ansicht ist ganz im Sinne der üblichen jüdischen Ethik. Vgl. dazu die verbreitete moslemische Mißdeutung, *FR XXII/1970*, S. 35, Anm. 8.

¹⁹ *Babyl. Talmud*, Traktat *Sanhedrin*, Bl. 98a. Vgl. *M. Zobel*: *Gottes Gesalbter. Der Messias und die messianische Zeit in Talmud und Midrasch*. Berlin 1938, S. 79. – Auch in der Auswahl von *R. Mayer*: *Der Babylonische Talmud*. München 1965, S. 562. – Eine Parallele in *Midrasch Hohelied Rabba* zu *Hohel. 5, 2* bringt die Forderung: wenn ganz Israel auch nur einen einzigen Sabbat-Tag vollkommen bewahrte.

²⁰ Dies ist eine gültige Regel des rabbinischen Rechts. Die ausführliche Diskussion über adäquate Abfindungen bei Körperschädigungen und Beleidigungen befindet sich im *Babyl. Talmud*, Traktat *Baba Kama*, Bl. 83a–86a. Die wichtigsten Teile bringt *R. Mayer*, dort. S. 296 ff, mit dem Titel – »Nicht: Auge um Auge«.

bende Tatmensch, dem als Richtlinie die Grundlehren reichen: Liebe den Herrn deinen Gott, und: Liebe deinen Nächsten wie dich selbst. Aus dieser Richtlinie weiß er ein Maximum an Geboten zu erfüllen. 2. Bei dem zweiten klassischen Typ jüdischen Daseins, dem spekulativen Menschen, tritt zu den Grundforderungen die Frage nach dem Warum, das Bemühen um eine Antwort – und diese Antworten können sehr verschieden sein. 3. Bei dem dritten Typ kommt weiterhin dazu eine dominant rationalistische Tendenz, die im religiösen Raum besagt, daß Gottes Wille identisch ist mit dem vernünftigen Motiv der rechten Tat. 4. Als vierter Typ zählt der dominant mystisch tendierende, wie wir sahen, mit der kühnen Überzeugung, daß erst die Tat des Menschen das volle Wirken der Gottheit ermöglicht.

Zu diesen vier Ausprägungen tritt als säkularisierte Form diejenige, die nicht mit einer Vokabel des Göttlichen operiert, wohl aber die Tendenzen des Verwirklichens aus der Tradition übernimmt. Anders ausgedrückt: Es wird eine andere Sprachkombination gebraucht, vielleicht werden die Bausteine anders aufgefaßt, aber der ethische Impetus bleibt der gleiche.

Eine markante Form messianisch-utopischen Judentums in säkularisierter Form ist das Denken *Ernst Blochs*. Wie *Scholem* aufzeigte²¹, verdankte Blochs erstes Werk, »Geist der Utopie«, seine besten Einsichten der mystischen Inspiration, und, wie Scholem meint, gelang es ihm, diese Einsichten auch in sein Werk »Das Prinzip Hoffnung« hinüberzuretten, obwohl es dort mit einer »marxistischen Montage« versehen ist. So ist einer der führenden Denker junger Atheisten im tiefsten der jüdischen Überlieferung verpflichtet. Um eine antike jüdische Parabel zu gebrauchen: »Blicke nicht auf den Krug, sondern auf seinen Inhalt. Es gibt neue Krüge mit altem Wein und alte Krüge, die nicht einmal neuen Wein enthalten.«²²

9. Zahlenkombinatorik

Es ist ein alter Traum der Menschheit, Leben in neuen Wegen zu erzeugen. Die griechische Sage setzt diesen Vorgang an den Beginn der menschlichen Geschichte: Das erste Paar wirft Steine, aus denen Menschen werden. Das entspricht der mythologischen Vorstellung von zukünftigen Errungenschaften als Teil einer lange zurückliegenden Vergangenheit. Aber auch im Mittelalter und der Neuzeit hörte nie das Fragen auf, wie denkende, handelnde und sich bewegende Geschöpfe »aus der Retorte« oder auf sonstigen Wegen realisierbar seien.

Viele dieser Überlegungen stehen im Zusammenhang mit den Überlieferungen der jüdischen Mystiker. Das Buch *Jezira* (siehe oben) wurde als Grundtext dafür genommen, wobei die Weiterführungen natürlich ihre eigenen Wege gingen. Eine wichtige Rolle spielte dabei die *Zahlenkombinatorik* in vielfältigen Formen. Ähnlich wie bei der Entwicklung der Chemie und Biologie aus Ansätzen der Alchemie, geht auch hier ein Spielen und Suchen dem mathematisch Definierbaren voraus. Wie bei anderen wissenschaftlichen Hypothesen gibt es Stadien, die man »logischerweise« als absurd bezeichnet hätte –

bis sie sich als brauchbar herausstellten. Das soll gewiß nicht heißen, daß jede kabbalistische Mutation von Worten in Zahlen praktisch oder theoretisch »brauchbar« sei. Aber die jahrhundertelange Ausübung solcher »Sinnlosigkeiten« hat jedenfalls die Bereitschaft zum Eröffnen neuer Denkwege gefördert, hat immer wieder das bereits Erfassbare und Erreichbare in Frage gestellt, dies aber aus einem kaum umzustößenden Optimismus, der aus der Theorie kam, daß all diese Mutationen, alle Zahlen, Umkehrungen, scheinbare Absurditäten eine menschlich aussagbare Offenbarungsform der Gottheit sind – weil ja alle »Buchstaben«, alle »Zahlen«, miteinander die Möglichkeiten des »zweiunddreißig-buchstabigen Gottesnamens« enthalten.

Heute, wo Mathematiker bzw. Logiker neue »Sprachen« erfinden, mit denen sie künstlich erzeugte »Hirne«, die Computer, ausstatten, um sie zum »Denken« zu bringen, erscheint all dies weniger absurd als im Zeitalter des verallgemeinernden Rationalismus.

Eines der neuesten dieser riesenhaften Schnellhirne führt den Namen GOLYM. Das ist zwar eine Abkürzung, aber gewiß keine zufällig gewählte. (Übrigens ist auch die Gepflogenheit der Anagramme, der aus Wortanfängen zusammengesetzten neuen Wörter, vor allem aus dem gelehrten jüdischen Usus bekannt.) Sein Pate war vermutlich der Golem, jenes legendäre Wesen, das mittels der Kombinatorik des *Jezira*-Buches verschiedentlich hergestellt worden sein soll und dessen Lebenskraft davon abhing, daß ihm ein Zettel (damals noch keine Lochkarte?) mit Zahlen-Gottesnamen eingelegt wurde. Dieser Golem der Kabbalisten stand jedenfalls Pate bei dem Computer des israelischen Weizmann-Instituts. Daß eines der führenden mathematisch-naturwissenschaftlichen Forschungsinstitute der Welt sich nicht scheut, heute seine große Errungenschaft »Golem I« zu benennen, zeigt an sich schon, wie sehr sich die Akzeptierbarkeit von Termini einer einstmals belächelten »Afterwissenschaft« (siehe Anmerkung 5!) gewandelt hat.

Wie der Präsident der Israelischen Akademie der Wissenschaften, *G. Scholem*, in seiner Eröffnungsrede erklärte, »läuft, aller theologischen Fallen ungeachtet, eine direkte Linie« zwischen den Berechnungen der Kabbalisten, der angewandten Mathematik und der Elektronik. Unter anderem deshalb, weil die geistigen Urheber der Computer-Theorie jüdische Mathematiker waren, J. von Neumann und Norbert Wiener, die offenbar von Zahlenkombinatorik fasziniert waren, und weil der Mathematiker Th. von Kármán stolz auf seinen Vorfahren war – den Hohen Rabbi Löw aus Prag (Juda Löw ben Bezalel; 1525–1609), der der Erbauer des berühmtesten Golems war²³.

Das biblische Wort Golem (Ps 139, 16) bedeutet nach einigen rabbinischen Interpreten: die unbeseelte, noch-nicht-beseelte Form des Menschen. Bereits ein früher Text (dort

²¹ Mehrfach; u. a. mündliche Mitteilung.

²² Der Ausspruch stammt vom Redaktor der Mischna, Rabbi Juda der Fürst; im Mischna-Traktat Sprüche der Väter, Kap. 4, Absatz 20. – Ein anderer »neuer Krug mit altem Wein« ist der hierzulande weitgehend vergessene, jetzt amerikanische, Denker *A. J. Heschel* (geb. 1907), dessen weitverbreitete Werke ganz im Kontext der mystischen Inspiration stehen. Z. B.: *Man is not alone*, Philadelphia 1951; die von *F. A. Rothschild* besorgte Auswahl *Between God and Man*, New York 1959.

²³ Englische Rede vom Juni 1965, gedruckt in *COMMENTARY* 41 (1966) 62ff. Deutsch: »Der Golem von Prag und der Golem von Rehovot«, *Judaica* II, Frankfurt 1970, S. 77–86. – *Id.*, Zur Kabbala und ihrer Symbolik. Zürich 1960. Kap. 5: Die Vorstellung vom Golem in ihren tellurischen und magischen Beziehungen. (Aus: *ERANOS-Jahrbuch* 1957.) – Vgl. dort, zu Beginn, die Kennzeichnung einer Faszination »der vermeintlichen Kabbalistik, die dem trüben Medium der Madame Blavatsky mehr verdankt, als ihr guttut«. Die Mahnung vor Mißdeutungen und Mißbrauch der Kabbala wird von verantwortlichen Juden seit mindestens 500 Jahren oft genug ausgesprochen. Daß sie ebensooft in den Wind geschlagen wird, beweist z. B. der Zulauf, den »trübe Medien« auch heute wieder erhalten, – u. a. im deutschen Sprachkreis.

von Sch. zitiert) zeigt, daß ein solches seelenloses Wesen, allein aus Kombinatorik erstellt, identisch wurde mit der Aussage »Gott ist tot«. Auch die Golem-Legenden des 16. Jh. weisen auf die Gefahr hin, die den nur-technisch-voll-kommenen Golems (oder hebräisch: Gelamim) inne-wohnt, weil sie über das schöpferische Denkspiel hinaus tatsächliche »Zauberlehrlinge« wurden – mit brutaler, anwachsender Kraft ausgestattet, die weit hinausschießt über das Ziel der gottsuchenden und daher »310-Welten-erbenden« Hersteller. Es blieb diesen also nichts übrig, als ihre Roboter zu vernichten oder ihnen zum Opfer zu fallen.

An diese Warnung jüdischer Ethiker der kabbalistischen Tradition schließt, ebenfalls in direkter geistiger Linie, der Protest moderner Wissenschaftler gegen den Mißbrauch der Atomenergie an. Denn nach jüdischer Auf-

fassung ist es nicht legitim, Fortschritt und Erkenntnis zum Unheil der Menschen zu mißbrauchen.

Das ist aber zugleich auch eine Warnung vor einem Wissenschaftsbegriff, der seine Wertfreiheit als Vorwand zur Blindheit gegen menschliche Not benutzt. Gerade weil so viele jüdische Denker und Mystiker von der Gewalt des menschlichen Denkens und Tuns überzeugt waren, stellten sie besonders hohe Forderungen der rechten Intention, der Gottesliebe und der Menschenliebe. – Und heute, nachdem die Menschheit an den Rand des Verderbens geriet durch unverantwortlichen Mißbrauch von Biologie, Chemie und Physik, wo sie gesellschaftliche Probleme kaum noch bewältigen kann, die das Erbe vergangener Konflikte sind, ist es vielleicht nicht wertlos für die Mitarbeiter der Friedensforschung, Impulse aus dem Erbe des Judentums aufzunehmen.

13 Tat in fremdem Auftrag – Das Staatsgesetz und das Gewissen des einzelnen

Von Professor Dr. Dr. h.c. Hugo Samuel Bergmann, Hebräische Universität Jerusalem¹

Mit freundlicher Genehmigung von Professor *Bergmann* und des Übersetzers des hebräischen Originaltextes, *Otto Spear*, sowie des Herausgebers der UNIVERSITAS, Professor *H. W. Bähr* (Tübingen)^{1a}, entnehmen wir den folgenden Beitrag aus »Universitas« (26/Heft 5). Stuttgart, Mai 1971, S. 523–530.

Der Abdruck dieses Aufsatzes erscheint in dieser Jahresfolge des FR 1971 nun 10 Jahre nach dem Eichmann-Prozeß^{1b}.

I. »In der ganzen Lehre gibt es das nicht, daß einer den Auftrag hätte, Unrecht zu begehen«, statuiert der Talmud; damit ist gesagt, daß niemand, der ein Unrecht begeht, sich damit rechtfertigen kann, daß er von einem anderen gesandt oder beauftragt worden sei. Moses' Lehre (Thora) wendet sich an einen jeden, und er, der einzelne, ist selbst verantwortlich für seine Taten. Ganz anders die Verteidigung im Eichmann-Prozeß, die sich auf die Linie festlegte, daß der Angeklagte nur Befehle und Anordnungen anderer ausgeführt habe^{1c}, und daß sie, und nicht er, für die Verbrechen verantwortlich seien, die ihr Beauftragter begangen habe.

Diese Argumentationslinie des Verteidigers wirft schwere ethische und juristische Probleme auf. Indem mir die Aufgabe zufällt, einige von ihnen zu klären, versuche ich,

mir den Weg dadurch zu bahnen, daß ich einige Beispiele bringe.

1. Als Nachrichten-Offizier im dritten österreichisch-ungarischen Corps diente ich an der italienischen Front während des ersten Weltkriegs. Dabei fand ich Gelegenheit, einen Briefwechsel zwischen drei Armee-Behörden zu sehen. Es handelt sich darum, daß das Divisions-Kommando den Befehl zur Hinrichtung von zwei russischen Kriegsgefangenen gab. Ich machte mir eine wortwörtliche Abschrift der Briefe und führe sie hier vollständig an:

K. u. K. Infanterieregiment No. 15. An das K. u. K. 21. Infanteriebrigadekommando. Feldpost 79, 1. August 1916. Mitfolgend zwei Russen namens Majer Koleskow und Iwan Kalamajka der Kriegsgefangenen-Abteilung 644; wurden nachts auf der Feldwache der 6. Kompanie aufgegriffen, als sie auf dem Wege zu den Italienern waren. Sie gaben an, nicht die Absicht gehabt zu haben, durchzugehen, sie können aber das Leben in der Gefangenengefangenenabteilung nicht ertragen, da sie wohl sehr viel Prügel, Stöße und Hiebe bekamen, aber dafür nur gerade soviel Menage, daß sie kaum ihr Leben fristen könnten. Im Auftrage Kubecky, Hauptmann.

10. Infanterietruppendivision. An die Kriegsgefangenenabteilung 644. Mit Bezug auf den Punkt 4 der Infanterietruppendivisions-Kommando-Abfertigung für den 31. VII. sind die gleichzeitig überstellten entwichenen Kriegsgefangenen Majer Koleskov und Iwan Kalamajka vor der gesamten Kriegsgefangenen-Mannschaft zu erschießen. Vollzug melden. Gegen Rückschluß. Mecenseffy, Feldmarschall.

1. 8. 1916. Kriegsgefangenenarbeiterabteilung 644. An das K. u. K. Kommando der 10. Infanterietruppendivision. Standort, 2. August 1916. Es wird gemeldet, daß

¹ Prof. Dr. Dr. h. c. Hugo S. Bergmann, der Philosoph, Förderer internationaler Verständigung, hat der »Universitas« diesen Beitrag zum deutschsprachigen Erstdruck in der Übersetzung unseres Mitarbeiters *Otto Spear* zur Verfügung gestellt. Professor *Dr. Bergmann* war auch mehrere Jahre Rektor der Hebräischen Universität. Das Thema seines Aufsatzes wird durch den Calley-Prozeß in den USA in den letzten Monaten im juristischen und politischen Bereich intensiv behandelt. Die Schriftleitung der Universitas.

^{1a} Die Rechte für den deutschen Text dieses Aufsatzes liegen bei der WISSENSCHAFTLICHEN VERLAGSGESELLSCHAFT GmbH, Stuttgart.

^{1b} Vgl. FR XIII, 1960/61, Nr. 50/52. S. 3, S. 37 ff., S. 55 ff.

^{1c} Vgl. auch Anm. 5. Diese Anm. sowie die folgenden Anmerkungen sind von dem Übersetzer dieses Beitrages, *Otto Spear*.

der umstehende Befehl heute früh in Gegenwart des Herrn Oberstabsarztes Dr. Karras und des Herrn Oberleutnants Mayer vollzogen wurde. J. Heficzek, Oberleutnant.

Man muß diesen Originaltext lesen, diesen gleichgültigen, trocken-amtlichen Stil des Briefwechsels, in dem das Leben zweier Menschen so behandelt wird, als ob es eben irgendeine beliebige Amtsangelegenheit wäre.

Also, Oberleutnant Heficzek führte einen unmißverständlichen Befehl aus, den er von einem ihm übergeordneten sehr hohen Offizier bekommen hatte. Dieser Befehl war ohne Zweifel unvereinbar mit dem moralischen Gebot und stand auch im Widerspruch zum internationalen Recht. Der Oberleutnant versuchte nicht, den Vollzug des grausamen Befehls hinauszuschieben oder Vorstellungen dagegen zu erheben. Ein solcher Versuch würde ihm gewiß sehr harte Unannehmlichkeiten bereitet haben: Versetzung an die Front oder vielleicht jahrelange Haft wegen Ungehorsams. Was ist ein Leutnant gegenüber dem Feldmarschall-Leutnant, dem Kommandanten der Division? Er gehorchte und befahl, die zwei Gefangenen zu erschießen. Kann er sich vor dem höchsten Richter oder vor einem menschlichen Richter rechtfertigen, indem er sich auf den Befehl beruft, den er erhielt?

2. Im Urteilsspruch eines israelischen Richters vom 12. Oktober 1958² wegen der Tötung von Arabern des Dorfes Kafr Kassim³ spielte die Frage, mit der wir uns hier befassen, eine wichtige Rolle. Der Richter entschied aufgrund der für einen Prozeß vor dem Militärgericht maßgebenden Gesetze: Ein Soldat hat dem Befehl seines Vorgesetzten zu gehorchen. Er ist für die Folgen seines Gehorsams strafrechtlich nicht verantwortlich, außer wenn der Befehl offensichtlich gesetzwidrig ist. Wenn aber der Befehl offensichtlich gesetzwidrig ist, dann obliegt dem Soldaten keine Gehorsampflicht; und er ist nicht wegen Ungehorsams zu bestrafen. Wenn er aber trotzdem dem gesetzwidrigen Befehl gehorcht, hat er strafrechtlich die Folgen zu verantworten, auch wenn der Befehl von einem Offizier höchsten Ranges gegeben worden ist. Gehorsam kann dann nicht automatisch als Rechtfertigung dienen. Das Urteil nahm auch Bezug auf das im internationalen Recht festgelegte Gesetz, wonach das Leben der Zivilbevölkerung unverletzlich ist. Der Richter erklärte, die Angeklagten hätten den Mut aufbringen müssen, die Ausführung des gesetzwidrigen Befehls zu verweigern oder den Versuch zu machen, seine Abänderung zu erreichen. Ein Befehl, nichtkämpfende Männer, Frauen und Kinder zu töten, war auf alle Fälle offensichtlich ungesetzlich, und es war *durch das Gesetz selber* verboten, ihm zu gehorchen⁴.

Dieses Urteil rief damals in der Öffentlichkeit viel Diskussion darüber hervor, ob man vom Soldaten die Beurteilung der Gesetzlichkeit eines Befehls verlangen könne.

3. Der amerikanische Schriftsteller Saul Levitt schrieb ein

² Derselbe Richter war später der eine der Beisitzenden im Eichmann-Prozeß (O. S.).

³ Aufgrund einer Kriegszustand-Order (eines totalen Ausgehverbotes ab 17 Uhr) bei Ausbruch des Sinai-Suez-Krieges 1956 waren von der Arbeit heimkehrende Bewohner des genannten arabischen, der Grenze nahen Dorfes in Israel, die von der Order offensichtlich nichts wissen konnten, erschossen worden. An einem anderen Ort hatte der dort befehlshabende Offizier die Order in gemilderter Auslegung weitergegeben (O. S.).

⁴ Die andere Seite dieser Argumentation in seinem Urteil war, daß der Richter über die Schuld des höheren Offiziers keineswegs einfach hinwegging (O. S.).

Stück »The Andersonville Trial«, das, übersetzt, auf den deutschen Bühnen im Jahr 1961 gespielt wurde. Das Drama hat eine historische Basis: Im amerikanischen Bürgerkrieg verursachte der Kommandant eines Kriegsgefangenenlagers in einem der Südstaaten durch sein grausames Verhalten den Tod von 14 000 Gefangenen. Nach dem Krieg wurde er 1865 in Washington vor Gericht gestellt. Er berief sich auf Befehle seines Vorgesetzten. Dagegen argumentierte der Staatsanwalt: Wenn gewisse Befehle unserem Gefühl der Menschlichkeit zuwiderlaufen, dann weigern wir uns sie auszuführen. Ihr Vorgesetzter hatte keine *absolute* Autorität über Sie. Er hatte keine *moralische* Oberhoheit über Sie. Kein Mensch hat eine Herrschaftsgewalt über die *Seele* des anderen. Als Menschen haben wir unser Recht auf unsere eigene Seele, und so haben wir als Menschen alle die gleichen Rechte, der General so wie der einfache Soldat. Als Menschen sind wir alle gleich; jeder weiß das, eben weil er ein Mensch ist, und so haben Sie es im Innersten Ihres Herzens gewußt. Das war keine Situation der kriegerischen Begegnung. Diese waffen- und hilflosen Menschen waren nicht mehr Feinde. Und hiermit frage ich Sie: Warum konnten Sie nicht zuinnerst den Gehorsam verweigern? Darauf antwortete der Angeklagte: Ich hatte nicht die Kraft dazu.

Das Gericht hielt es dem Angeklagten nicht zugute, daß er nicht die nötige innere Kraft gehabt hatte. Er wurde im August 1865 zum Tode verurteilt. – Der Erfolg, den die Aufführung dieses Dramas in Deutschland errang, während Eichmann in Jerusalem vor Gericht stand, war gewiß kein Zufall.

II. Die Unterschiede der Einstellung des israelischen Richters und des amerikanischen Dramatikers sind wichtig für das Verständnis der Problematik, die wir erörtern. Dem Richter geht es darum, die Gesetzwidrigkeit des Befehls nach Rechtsgesetzen zu beweisen, indem er sich darauf stützt, daß die Unverletzlichkeit des Lebens der Zivilbevölkerung nichts weniger als *Gesetz* ist, was den Angeklagten hätte bekannt sein müssen. Dagegen ist der amerikanische Schriftsteller unbesorgt darum, eine formaljuristische Basis für sein Argument zu finden. Er stützt sich auf *das moralische Gefühl* in einem jeden von uns und darauf, daß kein Mensch befugt und imstande ist, *die Seele* des anderen seiner Herrschaft zu unterwerfen⁵.

Diese beiden Einstellungen illustrieren die ganze Schwierigkeit in dem Problem. Der Richter fällt sein Urteil aufgrund des geschriebenen Gesetzes, der Ankläger auf der Bühne stützt sich auf das »Recht über dem Gesetz«, auf die moralische Gewissens-Forderung in jedem Men-

⁵ Doch eben seine Seele hat Eichmann der Herrschaft eines andern unterworfen. Er selbst hat sich vor Gericht auf eine angebliche Gefolgsmann- oder Staatsbürgerpflicht berufen, dem »Führer« oder Staatsoberhaupt nicht einmal bloß »blinden«, sondern sinngemäßen, verstehend-absichtsgemäßen Gehorsam zu leisten; und so hat er gar nicht konsequent den moralisch Unschuldigen gespielt. Er hat vielmehr in seinen wesentlichsten Antworten sich zur moralischen Schuld bekannt und dabei gleichzeitig behauptet, er habe das getan, was seine Gefolgsmann-Pflicht gewesen sei. Er hat plädiert, nach Rechtsprinzipien nicht verantwortlich zu sein. Was er behauptet hat, ist das Ungeheuerliche: Es sei seine Pflicht gewesen, dem Staatsgesetz, dem des Führerstaates, d. h. der Herrschaft des »Führers« und damit seinem eigenen Gefolgsmann-Gewissen das moralische Gewissen prinzipiell unterzuordnen und in gesinnungstreuer(!) Auftragsausführung als organisierender »Spediteur« für den millionenfachen Mord zu arbeiten. Das Gericht hat feststellen müssen, daß er diese ihm übertragene »Aufgabe«, den Millionenmord-Dienst vom Büro aus, mit ganzem Herzen und ganzer Seele erfüllt habe (O. S.).

schen. Diese beiden Autoritäten, das Gewissen des einzelnen und das Staatsgesetz, harmonisieren nicht immer miteinander. Freilich strebt der Gesetzgeber in jedem Staat – wenn es nicht ein auf nackte Gewalt gegründeter Staat ist! – das geschriebene Gesetz den Forderungen der Moral anzupassen, aber dies kann niemals ein genaues und vollständiges Passen sein. Die moralische Forderung kann ihrer Natur nach niemals mit einer Anzahl geschriebener, festgelegter und besiegelter Paragraphen identisch sein; immer wird eine Lücke bleiben zwischen dem geschriebenen Gesetz und dem ungeschriebenen Recht, das dem Herzen, dem Gewissen und der Augenblicks-Entscheidung in der Stunde der Tat angehört. Das Gesetz ist formuliert-objektiv, das Gewissen ist subjektiv und widersteht aller objektiven Formulierung, die es binden würde. Wie die Wirklichkeit selbst unendlich ist und man sie nicht in ihrer ganzen Besonderheit durch ein Netzwerk allgemeiner Gesetze definieren kann, so läßt sich die moralische Entscheidung nicht durch eine Anzahl geschriebener, formulierter Gesetze determinieren. Jede Situation stellt immer wieder den Menschen vor neue Entscheidungen. Und darum besteht hier die Möglichkeit des Konflikts zwischen den beiden Autoritäten Gesetz und Gewissen.

Aber gerade diese Kluft und Spannung zwischen geschriebenem Gesetz und Gewissen spornen die Entwicklung des Gesetzes an. Das geschriebene Gesetz kann nicht die höchste und absolute Autorität für die Handlungen des Menschen sein. Bei einem Konflikt zwischen geschriebenem Gesetz und Gewissen ist die höchste Autorität der Mensch mit seinem Gewissen. Der gesetzgebende Staat ist nicht eine lebendige Persönlichkeit, die ihr Gewissen hat. Nur der Mensch als Individuum kann Befehle seines Gewissens empfangen, und daher trägt nur der einzelne moralische Verantwortung. Darum rühmt die Geschichtsschreibung die Männer eines Helden-Ethos, die gegen das Gesetz aufstanden um der moralischen Forderung willen, die sie rief; um der Sache Gottes willen gegen die Verkehrung seiner Lehre.

Und dies gilt auch für den Richter selber. Er wacht freilich über das geschriebene Gesetz, seine Wahrung ist ihm durch die gesetzgebende Gewalt des Staates anvertraut, und darum richtet er nicht gemäß seinem Gewissen, sondern gemäß dem geschriebenen Gesetz. Das gilt, wenn kein wirklicher Konflikt zwischen diesen beiden Autoritäten besteht. Doch auch der Richter ist ein Mensch, und indem er ein Mensch ist, fordert sein Gewissen von ihm unbedingten Gehorsam. Der Richter weiß, daß das geschriebene Gesetz seine Autorität aus dem »Recht über dem Gesetz« schöpft, das ins Herz geschrieben ist und die höchste Autorität für den Menschen ist; und von Mal zu Mal, wenn eine Gefahr des Konflikts zwischen dieser höchsten Autorität der Moral und der minderen Autorität des geschriebenen Gesetzes besteht, ist es seine Pflicht, in seinem Urteilsspruch der gesetzgebenden Gewalt die Gefahr der Abirrung anzuzeigen und eine Korrektur zu fordern. Wir wollen nicht die Möglichkeiten verkennen, die der Richter hat, auch im Rahmen des formulierten Gesetzes selber dem moralischen Gebot genugsam durch Erklärungen, Festlegungen und Interpretationen des geschriebenen Gesetzes, welche dann eventuell zum Erlaß neuer Gesetze führen werden, die mehr dem moralischen Gefühl des Bürgers entsprechen.

Die Ethik kann unmöglich in allgemeinen Regeln Kriterien geben, die festlegen, wann es Pflicht des Bürgers ist,

die Ausführung eines gesetzwidrigen Befehls zu verweigern, und welches Maß von Mut mit Recht von einem Menschen gefordert wird. Der totalitäre Staat hat Druckmittel, vor denen der Mensch nicht standhalten kann. Ein solches Mittel war im Nazi-Staat die Sippenhaft, welche für die Tat des einzelnen die ganze Familie verantwortlich machte. Darauf, bis zu welchem Grad das Moralgesetz vom einzelnen Mut und Willen zur Selbstaufopferung verlangt, gibt es selbstverständlich keine allumfassende Antwort. Die sittliche Entscheidung ist immer Entscheidung zwischen einem höheren Wert und einem niedrigeren Wert. Die Frage, ob im gegebenen Fall der Empfänger eines Befehls, welcher seinem Gewissen zuwiderläuft, die Ausführung zu verweigern hat, hängt von den im betreffenden Fall bestehenden Umständen ab, und man kann nicht allgemeine Regeln aufstellen. Es kann sogar sein, daß Gehorsamsverweigerung mehr zerstören als positiv wirken, mehr Menschen gefährden als retten würde. Man kann hier nicht die Regeln mit Nägeln festmachen, man kann nicht abstrakte Ratschläge im voraus geben.

III. Das Problem ist weniger ein theoretisches als ein Problem der Tat und der Erziehung jedes einzelnen zur sittlich-freien Tat. Nietzsche, dessen Philosophie man (zu Unrecht scheint mir) vorgeworfen hat, sie habe dem Nationalsozialismus den Weg gebahnt⁶, sprach das große Wort: »Wirf den Helden in dir nicht weg. Verrate nicht deine höhere Hoffnung!« In jedem Menschen ist ein solcher »Held«, der nicht bereit ist, passives Instrument in den Händen anderer, Objekt unter Objekten, zu sein, und der seine sittliche Freiheit gegen jede Versuchung und jeden Druck der Umgebung zu wahren weiß. Durch die freie Tat der Helden der Sittlichkeit erneuert sich die Menschheit wieder und wieder.

Der israelische Richter, dessen Urteil wir anführten, sprach von Mut. Diesen Mut erwirbt sich ein Mensch durch seine Erziehung einschließlich der Selbsterziehung. Die Linie der Verteidigung, die Eichmann gewählt hat, ist das vollendete Gegenteil dieser Haltung des Helden. »Ich war eine Null, eine kleine Schraube in einer Riesemaschine.«⁷ Ein Mensch, der weiß, daß die höchste Hoffnung und Pflicht des Menschen die Freiheit ist, die den Menschen als Menschen auszeichnet, nämlich seinem freien Ich Schranken zu setzen und es stark zu machen gegen den Druck der Umgebung und der Objekte – ein solcher Mensch glaubt an die unendlichen Möglichkeiten des moralischen Helden in ihm. Kein anderer Philosoph hat dies mit gleichem Eifer und gleicher Leidenschaft gelehrt wie der deutsche Philosoph J. G. Fichte.

Fragen wir uns, welche Philosophie dem Nationalsozialismus den Weg bahnte, so ist zu antworten: diejenige Philosophie des 19. Jahrhunderts, welche lehrte (und zwar unter dem irrigen und irreführenden Einfluß der an ihrem Ort richtigen Methoden der Naturwissenschaft), den Menschen als eine zoologische Gattung anzusehen, und sich angelegen sein ließ, den Abgrund zwischen Mensch und Tier aufzuheben. Diese Philosophie versuchte, die Wahrheit vergessen zu machen, daß der Mensch dadurch zum Menschen wurde, daß er sich mittels seiner sittlichen Freiheit von den biologischen Ordnungen der Natur schied und dadurch aufhörte, ein Tier zu sein. Die

⁶ Vgl. das genauere, Nietzsche nicht freisprechende Urteil, das Karl Löwith in der Einleitung seines Auswahl-Bändchens Nr. 115 der Fischer-Bücherei ausgesprochen hat; auch in »Gesammelte Abhandlungen« von Löwith, 1960, S. 131 (O. S.).

⁷ Vgl. die obige Anmerkung 5.

Denkweise, die den Menschen als Tier unter Tieren sah, ermöglichte den abscheulichen Gedanken der »Züchtung« einer Hochrasse und der Vernichtung sogenannter minderwertiger Rassen und alles, was damit zusammenhing. Wenn die Menschheit sich selbst von diesem abscheulichen Geist freimachen will, muß sie den Menschen als Menschen achten, als einen, der mit der sittlichen Freiheit begabt ist, durch die er die Kräfte zu unendlichen Möglichkeiten des Handelns besitzt. Wie es Maimonides in seinem Glauben an den Menschen formulierte (Halachoth

T'schuvah, Kap. 3): »Jeder Mensch muß sich selbst so sehen, als ob er halb unschuldig und halb schuldig wäre. Und ebenso die ganze Welt – als halb unschuldig und halb schuldig. Wenn er dann eine einzige Sünde begeht, bringt er für sich selbst und die ganze Welt die Waagschale der Schuld zum Sinken und verursacht ihr Verderben. Wenn er ein einziges Gebot erfüllt, bringt er für sich selbst und die ganze Welt die Waagschale der Gunst zum Sinken und führt für sich und sie Heil und Rettung herbei.«

14 Rundschau

I »Juden und Christen« auf dem Ökumenischen Pfingsttreffen Augsburg 1971

Die Wegbereitung nach Augsburg mit auch einer Begegnung von Christen und Juden ist u. a. auf Katholikentagen¹, seit 1948 auf dem ersten Mainzer Nachkriegskatholikentag und auf den Deutschen Evangelischen Kirchentagen seit 1961 auf Veranstaltungen mit der Arbeitsgemeinschaft »Juden und Christen« gebahnt worden². In gleicher Art wie diese Arbeitsgemeinschaft beim Kirchentag wurde kurz vor dem Augsburger Pfingsttreffen ein ständiger »Gesprächskreis Juden und Christen« beim Zentralkomitee der deutschen Katholiken³ neu konstituiert. Die »Gemischte Kommission« aus Mitgliedern des Präsidiums des Deutschen Evangelischen Kirchentages und des Generalsekretariats des Zentralkomitees der deutschen Katholiken befaßte sich im Rahmen des Ökumenischen Pfingsttreffens für diese gemeinsame Arbeitsgemeinschaft »Juden und Christen« mit zwei Veranstaltungen und außerdem mit noch einer Abendveranstaltung über Ökumenismus im Nahen Osten.

Wie fruchtbar eine ökumenische Begegnung unter den getrennten christlichen Konfessionen werden kann, wenn auch »der ältere Bruder« aus dem Judentum in das Gespräch einbezogen wird, zeigten solche »trikonfessionellen« Begegnungen, von denen Karl Thieme vielfach berichtete⁴.

¹ Vgl. u. a. FR (1949) Nr. 2/3, S. 2 ff. Die Judenfrage auf dem Katholikentag. FR III (1951) 10/11, S. 26, Das alte Gottesvolk auf dem 74. deutschen Katholikentag. FR V (1953) 19/20, S. 3 ff., Das Verhältnis des kath. Christen zu seinen jüd. Mitmenschen; S. 6, »Der ältere Bruder«.

² FR XVI/XVII/1965, S. 176; Vom 12. Dt. Ev. Kirchentag.

³ S. u. S. 146, Anm. 1.

⁴ Vgl. Systematisches Gesamtregister über den Inhalt FR Jg. I–XX/1948–1968; Sonderdruck 1968/1969, S. 1/3 ff.

Auf der Schlußversammlung des nachkonziliaren Bamberger Katholikentages 1966 führte Professor Otto B. Roeggele in seinem Schlußwort aus: »... Der »Dialog nach draußen« ist im Begriff, die Grenze der Christenheit zu überschreiten, er hat das Judentum bereits einbezogen...«⁵ In Augsburg hat die Arbeitsgemeinschaft »Juden und Christen« in einer Resolution an das Ökumenische Pfingsttreffen ausgesprochen, daß »ökumenische Begegnungen ohne Beteiligung von Juden... unvollständig« seien, »weil christlicher Glaube ohne die jüdische Wurzel sich falsch – unbiblisch – entwickelt« (s. u. S. 92).

Obwohl in Augsburg an dem gleichen Abend 25 Rüstgottesdienste angeboten wurden, folgten über 800 Personen der Einladung zu dem jüdisch-christlichen Gottesdienst im Goldenen Saal des Rathauses. Zum Sabbat-Gottesdienst in der alten Synagoge kamen 1700. (Weitere 500 Personen konnten keinen Einlaß mehr finden⁶.) Auch die vier Arbeitskreise im Anschluß an den christlich-jüdischen Gottesdienst und die Aussprachekreise nach dem jüdischen Gottesdienst am Freitag in der Kleinen Synagoge und im Gemeindesaal fanden regen Zuspruch.

Im folgenden bringen wir den Wortlaut des Vortrags über den Ökumenismus im Nahen Osten. Ferner sind die liturgischen Texte des christlich-jüdischen Gottesdienstes und des Sabbat-Gottesdienstes, die drei Predigten des jüdisch-christlichen Gottesdienstes und des Lehrvortrages aus dem jüdischen Gottesdienst sowie zwei Resolutionen im vollen Wortlaut wiedergegeben.

⁵ In: FR XVIII/1966, S. 55 f. (Der Katholizismus und die Juden – Rückblick und Ausblick nach dem Konzil sowie in: Otto B. Roeggele: Der 81. Deutsche Katholikentag in Bamberg. In: Auf Dein Wort hin. Paderborn 1966, S. 398).

⁶ In: Ökumenisches Pfingsttreffen, Dokumente, S. 43.

I Die Bedeutung des Ökumenismus für das Werden der einen Welt im Nahen Osten

Vortrag von Laurentius Klein OSB, Abt der Abtei von der Dormitio, Jerusalem, auf dem Ökumenischen Pfingsttreffen in Augsburg, am 4. Juni 1971¹

Liebe Schwestern und Brüder!

Mir wurde der Vorschlag gemacht, zu Ihnen über »Die Bedeutung des Ökumenismus für das Werden der einen Welt« zu sprechen. Ich möchte dieses Thema an Hand der Situation im Nahen Osten behandeln. Denn nirgendwo zeigt sich deutlicher, daß die Welt unserer Tage noch nicht eins geworden ist, als in diesem Krisenherd der Weltgeschichte, der zugleich der Schauplatz unserer Heilsgeschichte ist.

¹ In: Ökumenisches Pfingsttreffen Augsburg 1971. Dokumente. S. 439 ff. (leicht gekürzt). Alle Anm. d. Red. d. FR.

Was trennt die Menschen des Nahen Ostens voneinander? Da sind zunächst die Nationalismen. Im Westen gibt man sich im allgemeinen damit zufrieden, zwischen israelischem und arabischem Nationalismus zu unterscheiden. Nichts ist oberflächlicher als dies. Der Staat Israel umfaßt eine Fülle von Nationalismen. Juden aus mehr als 80 Nationen sind im Staat Israel vertreten. Selbst die glühende Liebe zum Land ihrer Väter konnte bislang die Prägung nicht auslöschen, die sie durch ihre bisherigen Wohnungskländer erhalten haben. Freilich werden diese Gegensätze augenblicklich durch die außenpolitische Lage kaschiert,

aber trotz dieser Notsituation brechen sie immer wieder in der Öffentlichkeit durch, wie etwa die Demonstrationen der sog. »Schwarzen Panther« beweisen.² Auch die Araber sind keine nationale Einheit. Palästinenser wollen keine Ägypter, Ägypter keine Syrer, diese keine Libanesen oder gar Jordanier sein. Die arabische Situation erinnert lebhaft an die innerdeutsche Lage vor etwa hundert Jahren im Jahr 1866. Wie damals der Oberbegriff »deutsch« nicht den innerdeutschen Bruderkrieg verhindern konnte, so auch heute nicht der Begriff »arabisch« den innerjordanischen Bruderkrieg, der möglicherweise zu einem internationalen arabischen Konflikt führen kann.

Eng mit den Nationalismen zusammen hängt das Problem der Minderheiten. Man könnte die ganze Gesellschaft des Staates Israel als ein Konglomerat von Minderheiten bezeichnen. Dabei sind diese noch nicht einmal in jedem Fall klar voneinander zu scheiden, denn außer den eben erwähnten Nationalismen, die Minderheiten bilden, gibt es noch die Minderheiten der verschiedenen Religionen, der Christen, der Muslims, der Drusen, der Bahai. Besonders dornig wird dieses Problem der Minderheiten insofern, als der Begriff als solcher in der muslimischen Wertordnung nicht wertneutral ist. Minderheit bedeutet im muslimischen Wertdenken (wohl mehr als in anderen Kulturkreisen) fast dasselbe wie Minderwertigkeit, auch wenn man dies zu verbergen sucht. Christen, Drusen, Bahai und Juden bilden in den arabischen Staaten des Nahen Ostens Minderheiten, zu denen vor allem in Jordanien, Libanon und Syrien die Minderheiten der Palästinenser hinzukommen, die größtenteils als Flüchtlinge in diese Länder gelangten. Minderheitsprobleme schaffen Spannungen und Entfremdungen, gleich ob eine Minderheit unterdrückt oder mit allzu großer Sympathie behandelt wird. Aus der Geschichte kennt man allzu gut Fehlhaltungen der Majorität der Minderheit gegenüber; dagegen gibt es noch allzu wenig Forschungen über Fehlhaltungen der Minderheit der Majorität gegenüber.

... Religiöse Elemente fließen mit hinein, wobei der jüdische Erwählungsgedanke mit dem Erwählungsgedanken des Korans zusammenstößt.

Am schmerzlichsten zeigt sich die Entfremdung auf dem Gebiet der Klassenunterschiede. Der für jeden sozial denkenden Europäer schockierende Mangel an sozialem Bewußtsein in den arabischen Oberschichten ist eine der auffälligsten Erscheinungen des Nahen Ostens. Wer Vermögen hat, der herrscht, unbekümmert um den sozialen Status seiner Arbeiter. Wer sich ein wenig emporgearbeitet hat, braucht in der Regel einige andere, über die er kommandiert. Bei den Israelis gibt es dagegen ein hervorragend ausgebautes Sozialsystem. Auf Grund ihrer Ausbildung dominieren jedoch im ganzen Staatswesen die aus westlichen Ländern und Osteuropa stammenden Juden. Auseinandersetzungen sind auch hier unvermeidbar. Wie könnten auch in den wenigen Jahren seit der Staatsgründung die »Höhlenjuden aus dem Atlas und die Computerjuden aus New York« (Ben Chorin) bereits alle Klassenunterschiede überwunden haben?

Schließlich sei noch auf die Familienstruktur der arabischen Gesellschaft hingewiesen. Während einerseits manche Gegensätze durch die Zugehörigkeit zu ein und derselben Großfamilie überwunden werden, so entstehen

neue Entfremdungen dadurch, daß diese verschiedenen Familienclassen allzu oft miteinander in Kämpfe verwickelt sind.

In dieses an sich schon recht komplizierte Spiel der Kräfte haben sich die militärischen und wirtschaftlichen Großmächte der Welt eingeschaltet. Rußland verfolgt massive strategische Ziele, wobei Ideologie und Partnerschaft mit den arabischen Staaten nur insofern eine Rolle spielen, als sie diesen Zielen dienen. Wenn nicht alles täuscht, scheinen sich Rußlands Ziele jedoch in einem Punkt mit denen Amerikas zu decken, insofern beiden Großmächten daran gelegen ist, den chinesischen Zugriff auf Afrikas Ostseite zu vereiteln. – Mögen die westlichen Nationen im Grunde genommen mehr dem Staat Israel zuneigen, so sind sie andererseits jedoch wirtschaftlich an die arabischen Ölländer gebunden, was leicht dazu führt, überhaupt keine echte Partnerschaft aufzubringen.

Die augenblickliche politische Situation hat weitere tiefgreifende Entfremdungen mit sich gebracht. In den von Israel besetzten Gebieten wächst bei manchen Arabern das Mißtrauen gegen die Besatzungsmacht ständig, während andere lieber im Staat Israel verbleiben als wieder unter die Herrschaft von König Hussein zu kommen und eine dritte Gruppe die Errichtung eines selbständigen palästinensischen Staates anstrebt. – Auch zwischen den politischen Parteien Israels sind seit dem Krieg von 1967 die Gegensätze in mancher Hinsicht verschärft worden. Das gilt insbesondere für den ganzen Fragenkreis der besetzten Gebiete. Einigkeit herrscht nur darüber, daß Jerusalem Israels Hauptstadt bleibt und daß man die Golanhöhen nicht wieder zurückgibt. An diesem Fragenkreis hat sich auch die Diskussion über Israel als rein jüdischen Staat neu entzündet.

Wer über den Nahen Osten spricht, darf die Flüchtlingsfrage nicht unerwähnt lassen. Die Flüchtlinge stammen aus den beiden Kriegen von 1948 und 1967. Ein kleiner Teil dieser Leute ist von den Israelis vertrieben worden, der weitaus größere Teil jedoch wurde von den arabischen Staaten zur Flucht aufgefordert, um als Kader für den künftigen Krieg gegen Israel zu dienen. Den arabischen Flüchtlingen, die man auf knapp eine Million beziffert, stehen etwa eine halbe Million jüdischer Flüchtlinge oder Emigranten aus arabischen Ländern gegenüber, die jedoch inzwischen im Staat Israel integriert wurden. Der Großteil der arabischen Flüchtlinge lebt noch in Lagern, wird von internationalen Organisationen unterhalten und zumeist bewußt nicht integriert. Viele haben sich daran gewöhnt, sich mit dem täglich gelieferten Existenzminimum zufriedenzugeben und nicht mehr zu arbeiten. In den Flüchtlingslagern des von Israel besetzten Gebietes (wohl mit Ausnahme des Gaza-Streifens) bilden Härtefälle die Ausnahme.³

Dies sind in aller Kürze einige Faktoren, die wohl zur Genüge dartun, daß der Nahe Osten noch nicht eins ist.

In dieser Situation leben die Christen. In Israel mitsamt den besetzten Gebieten machen sie nur knapp drei Prozent der Gesamtbevölkerung aus, bilden also eine verschwindende Minderheit.⁴ Aber diese drei Prozent sind ihrerseits noch aufgeteilt in rund 46 Kirchen und kirchliche Gemeinschaften. Es lassen sich drei Gruppen unterscheiden: die Kirchen orientalischer Tradition mit der Unterteilung in orthodoxe und heterodoxe, die Kirchen westlicher Tradition mit ihren Unterabteilungen: Latei-

² Diese richtig gesehene Spannung in Israel beruht weniger auf irgendwelchen Nationalismen, sondern ist weitgehend sozialer Art. Die aus dem Orient eingewanderten Juden finden weniger rasch den Anschluß an die moderne israelische Industriegesellschaft als die aus Europa und Amerika kommenden Juden.

³ Zu diesen Problemen über die Flüchtlinge vgl. auch FR XIX/1967, S. 58 ff.

⁴ S. o. S. 39, Anm. 3.

ner, Anglikaner, Lutheraner, Baptisten usw. und schließlich die mit Rom unierte Ostkirchen, wie z. B. die griechisch-katholische Kirche, die katholischen Armenier, Syrer, Maroniten, Chaldäer und Kopten.

Die traditionellen Konfessionsgrenzen sind freilich nicht die einzigen Trennungslinien, die die Christenheit im Heiligen Land zersplittern. Die größeren Kirchen bieten in vieler Hinsicht das Spiegelbild der Entfremdungen und der Zerrissenheit, das eben für den rein menschlichen Bereich gezeigt wurde. Nationalismen, Minderheiten, Rassen- und Klassendifferenzen zerreißen oft ein und dieselbe Kirche. Im Griechisch-Orthodoxen Patriarchat z. B. wird das Hellenistische so betont, daß der arabische Klerus als Klerus zweiter Klasse gilt und es ihm praktisch kaum möglich ist, ein höheres Amt zu übernehmen. Im Lateinischen Patriarchat gibt es neben der Majorität der arabisch sprechenden Christen eine Minorität hebräisch sprechender Christen.⁵ Erstere haben sich stark mit den Anliegen der arabischen Welt identifiziert, während letztere mehr die Anliegen des Staates Israel vertreten. – Wer vor etwas mehr als zehn Jahren die Diskussion der Katholiken im Saarland über den Anschluß an die Bundesrepublik miterlebt hat, weiß, wie sehr politische Alltagsfragen die Einheit ein und derselben Kirche Zerreißenproben unterwerfen können. Die zahlreichen Männer- und Frauenorden des Lateinischen Patriarchats tragen zuweilen stark den nationalen Charakter ihres Herkunftslandes zur Schau. Bleibt schließlich noch zu erwähnen, daß auch bei den christlichen Arabern das Sozialbewußtsein nur schwach entwickelt ist und die Unterschiede zwischen arm und reich die konstitutionelle Einheit einer Kirche Lügen strafen.

Die Kontaktarmut zwischen den Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften, aber auch zwischen den Ordensgemeinschaften ist groß; das christliche Gesamtbewußtsein ist nur schwach entwickelt und hat sich bisher noch in keiner gemeinsamen Organisation, ja nicht einmal in einer gemeinsamen Verlautbarung konkretisiert. Daher ist auch der Beitrag der christlichen Kirchen zum Frieden und Einswerden des Nahen Ostens bislang sehr gering.

Die Zahl der im Heiligen Land ansässigen Christen hat sich seit 1948 um die Hälfte durch Emigration verringert.^{5a} Die Gründe dafür sind soziologischer, wirtschaftlicher, politischer und psychologischer Art. Gewöhnlich ist es ein

ganzes Bündel von Motiven, das den einzelnen Christen zur Auswanderung veranlaßt.

Aus dem bisher Gesagten ergibt sich ein dreifaches Wirkungsfeld für den Ökumenismus: das innerkirchliche, das interkonfessionelle und das interreligiöse.

Im innerkirchlichen Bereich geht es vor allem um die Überwindung der Trennungen, die durch Nationalismen, Klassenunterschiede und Zugehörigkeit zu innerkirchlichen Minderheiten aufgerichtet wurden. Was nützt es, zur selben Kirche zu gehören, was nützt es also, »Interkommunion« zu haben, wenn solche Trennungen die Einheit des Geistes und der Liebe doch nicht zustande kommen lassen und das Band der konstitutionellen Kircheneinheit zur reinen Fassade degradieren! Wie will man konstruktiven Beitrag zum Einswerden der christlichen Kirchen, der Religionen und der Welt leisten, wenn im eigenen Bereich nur ein dünner Hauch von Einheit existiert? Wie aber soll diese innerkirchliche Ökumene beginnen?

Es scheint mir wichtig, daß sich die Christen neu besinnen auf das Evangelium des Friedens. Alle Christen werden erzo-gen, nicht zu lügen, nicht zu stehlen, nicht zu morden, nicht die Ehe zu brechen. Es gibt eine beachtliche Fülle an Literatur für Predigt, Katechese und Erziehungsarbeit, um den Christen diese Grundhaltungen anzue-wöhnen. Aber es gibt im Vergleich dazu fast keine Lite-ratur oder Anleitungen, um den Christen zum Friedensstifter zu erziehen. Und dabei haben wir doch das Evan-gelium des Friedens. Seine Verwirklichung sollte zunächst im Bereich der eigenen Kirche in Angriff genommen werden.

Im interkonfessionellen Bereich müßte die Ökumene mit einer umfangreichen Informationsarbeit beginnen. Die christlichen Kirchen im Nahen Osten wissen noch recht wenig voneinander (abgesehen von der genauen Kenntnis dessen, was die anderen Kirchen an den heiligen Stätten, die dem Status quo unterliegen, nicht tun dürfen). Es gibt bereits einige gute Ansätze für eine solche Informationsarbeit. Der beachtlichste besteht in der Errichtung eines gesamtkirchlichen Informationszentrums in Jerusalem, in dem man von Vertretern der einzelnen Kirchen Auskünfte und Informationsmaterial in Form der Selbstdarstellung erhalten kann. Dieses Zentrum wird wohl im nächsten Jahr eröffnet werden können.

Das interkonfessionelle Gespräch steht erst in seinen Anfängen. Außer den notwendigen konfessionskundlichen Gesprächen scheint mir auch im interkonfessionellen Raum die Thematik des Evangeliums des Friedens von größter Bedeutung. Wenn ich hier so sehr diese Thematik betone, dann möchte ich nicht dahingehend mißverstanden werden, als ob ich unter diesem Thema nur die Horizontale angesprochen wissen wollte. Evangelium des Friedens beinhaltet gemäß der Schrift den Frieden des einzelnen und der Gemeinschaft mit Gott durch die Vergebung der Sünden in der Rechtfertigung durch den Glauben über die Sakramente bis hin zum Frieden der Menschen miteinander. Bei diesem Gespräch mit dieser Thematik die Vertikale außer acht lassen zu wollen, wäre

⁵ Vgl. Jean-Roger: Kirche und Christentum im heutigen Israel. In: FR XIV/1962. S. 17 ff.; E. Hemker: Kirche in der Verkündigung in Israel. In: FR XIX/1967, S. 61 ff., 40,3.

^{5a} Obige Angabe vgl. auch: *Laurentius Klein*. »Die Auswanderung der Christen aus dem Heiligen Land« ist nicht hinreichend nachgewiesen. Die Zahl ist zu hoch gegriffen. Nach offizieller Volkszählung durch die britische Mandatsregierung 1931: ca. 90 000 Christen (außer 20 000 in Transjordanien).*

Nach G. Meinertz / V. Cramer: Das Heilige Land. Palästina-Jahrbuch, Köln 1948: für 1947 ca. 140 000 Christen.

Nach S. P. Colbi:*** für 1969 ca. 99 000 bis 100 000 Christen (vgl. auch o. Anm. 4), dagegen nach L. Klein: a. a. O. S. 28: heute noch knapp 90 000.

Alle diese Zahlen beziehen sich entweder auf das britische Mandatsgebiet oder auf das heutige Israel, einschließlich der von ihm verwalteten Gebiete.

Nach »Statistical Abstracts of Israel.« No. 22. (1971), S. 21:**** Ständige Zunahme der arabischen Christen im Staat Israel von ca. 34 000 für 1949 auf ca. 64 000 für 1971 (ohne Jerusalem).

Der Artikel von L. Klein erschien vor »Statistical Abstracts of Israel.« Zur Abwanderung der Christen aus der Westbank und Jerusalem vor und nach dem Juni-Krieg vgl. die sich widersprechenden Angaben bei L. Klein a. a. O. S. 28 und bei Ori Stendal: »La population chrétienne de Jérusalem« (1948–1971)***** sowie bei Michael Krupp a. a. O. S. 28. – Vgl. auch o. S. 41.

* L. Klein: Aus: Das Heilige Land. Jg. 103, Heft 2 (Juli 1971). S. 28.

** In: S. P. Colbi: A. Short History of Christianity in the Holy Land. Jerusalem 1965. p. 50.

*** S. o. S. 38, Anm. 1a.

**** Vgl. dazu Michael Krupp, Die Auswanderung der Christen aus Jerusalem, Israel und den besetzten Gebieten. In »Emuna« (VII/I), Februar 1972. S. 57 u. 59. (Dieser Beitrag erscheint als dieser FR ausgedruckt wird).

***** Ori Stendal: In: »Nouvelles Chrétiennes d'Israël.« Nouvelle Série, Vol. XXII, No. 2 (6) 1971, pp. 52–55.

nicht nur im hohen Grade unbiblisch, sondern würde gleich bei der Themenstellung die ostkirchliche Mentalität und Theologie ipso facto ausschließen.

Sicher darf man es nicht beim Gespräch belassen. Gerade die Thematik des Evangeliums des Friedens bietet den Christen im Heiligen Land umfangreiche Möglichkeiten, der Theorie die Praxis folgen zu lassen, denn sie verfügen über eine beachtliche Anzahl von Institutionen, in denen sie das praktizieren können, was sie in der Theorie erkannt haben: Kindergärten, Volksschulen, höhere Schulen, Lehrwerkstätten, Krankenhäuser, Altenheime usw. Obwohl das interkonfessionelle Gespräch erst in seinen Anfängen steht, ist man in der Praxis bereits weiter. Zwar weist die Koordination noch erhebliche Mängel auf, aber in den einzelnen Institutionen, die ich eben genannt habe, herrscht fast ausnahmslos ein gutes ökumenisches Klima. Fragen, die uns in ökumenisch weiterentwickelten Ländern oft genug noch Kopfzerbrechen machen (wie z. B. Erteilung des Religionsunterrichtes an Schulen mit zahlreichen Konfessionen) werden im allgemeinen genial gelöst, wobei konfessionstrennende Gesetze sich in ökumenische Reglements verwandeln, weil eben Gesetz und Gebrauch des Gesetzes in der orientalischen Mentalität zwei Größen recht verschiedener Art sind.

Informationsarbeit, Gespräche und gemeinsame Aktionen finden ihr Herz und ihre Mitte im gemeinsamen Gebet. Während der Weltgebetsoktav fanden in verschiedenen Städten des Landes gemeinsame Wortgottesdienste statt. In Jerusalem versammelten sich mehr als zwölf Konfessionen an drei Tagen der Oktav, um gemeinsam über den Frieden, den der Herr uns gibt, zu meditieren und für seine Verwirklichung in der Welt zu beten. Jeden Dienstag beten Christen verschiedener Konfession in der Grabeskirche gemeinsam still für den Frieden.⁶

Nach Lage der Dinge, wie ich sie eben beschrieben habe, sind die Fragen der Interkommunion in der Theorie oder besser auf der offiziellen Ebene noch nicht aktuell. Das hindert jedoch viele Gläubige nicht daran, Interkommunion zu praktizieren. Nicht zuletzt sieht die ihren Glauben praktizierende Jugend manche Konfessionsgrenzen nicht mehr ein und handelt entsprechend, jedoch – im Unterschied von Europa – ohne dabei viel Lärm und Aufsehen zu machen.

Im Nahen Osten, besonders in Jerusalem, müssen die Gläubigen dreier monotheistischer Weltreligionen – Judentum, Christentum, Islam – das Alltagsleben miteinander teilen. Hier liegt dann auch der Ansatzpunkt für den interreligiösen Ökumenismus.

Das christlich-jüdische Religionsgespräch ist – wenigstens in Jerusalem – bereits weiter entwickelt als das interkonfessionelle christliche Gespräch. Verschiedene Gruppen veranstalten regelmäßig christlich-jüdische Begegnungen, wobei sie je nach Zielsetzung der Gruppe ihr Interesse mehr auf die Forschung, auf das praktische Zusammenleben oder auf ein anderes Objekt konzentrieren. Allen geht es um echte Begegnung, um Verstehenlernen des anderen und nicht zuletzt um ein besseres Selbstverständnis. So ist es auch dazu gekommen, daß die Christen durch das jüdisch-christliche Gespräch nicht nur ihre Einwurzelung im auserwählten Volk des AT besser verstehen lernten, sondern sie darüber hinaus ihre eigene Einheit zu entdecken beginnen. Das gilt gerade für die Gruppen, in denen sich Christen verschiedener Konfession zum jüdisch-christlichen Dialog zusammenfinden, wie z. B. die Jeru-

salem Rainbow Group oder die Ecumenical Theological Research Fraternity.⁷ »Juden werden bessere Juden, Christen bessere Christen«, so charakterisierte mir noch vor kurzem ein gläubiger Jude die Frucht dieses Dialogs. Der jüdisch-christliche Dialog hat daher auch seine Bedeutung und Auswirkung auf den interkonfessionellen Bereich. Sehr schwer greifbar sind die christlich-muslimischen Begegnungen. Immer wieder hört man von Gesprächen, von zwanglosen Kontakten und regelmäßigen Treffen, wie z. B. in dem Unternehmen Neve Schalom, wo sich Christen, Juden und Muslims treffen und unterhalten⁸, wenn auch von einem eigentlichen Dialog nicht die Rede sein kann. Erschwerend ist im Heiligen Land auch der Umstand, daß kein muslimischer Gesprächspartner von Format zu finden ist. So erweist es sich nicht selten, daß der christliche (oder jüdische) Partner mehr vom Islam (wenigstens in der Theorie) versteht als der muslimische. Hinzu kommt das Gefühl mancher Muslims, daß die Christen mit den Juden in der Politik gemeinsame Sache getrieben und Schuld an ihrem augenblicklichen Zustand tragen, wie überhaupt manches Religionsgespräch schon im Ansatz ins Politische abgeleitet. Mag sein, daß auch die jahrhundertlang in Härte gepflegte Distanz zwischen Christen und Muslims gerade im konservierenden Orient eine längere Periode der Aufweichung benötigt, damit es zu echten Gesprächen kommt, ohne daß einer der Partner sofort in Abwehrhaltung übergeht.

Der jüdisch-muslimische Dialog existiert praktisch nicht. Mißtrauen den Juden gegenüber und Furcht vor Fanatikern aus den eigenen Reihen haben die Muslims verschlossen gemacht. In der jüdischen Jugend gibt es erfreuliche Ansätze, die auch auf jüdischer Seite zu beobachtende Distanz zu durchbrechen. Deshalb kommt gerade den Studentenkreisen eine besondere Bedeutung zu. Im Dialog der drei monotheistischen Religionen kommt es m. E. sehr darauf an, das, was allen gemeinsam ist, herauszuarbeiten und sich bewußt zu machen: Es ist der Glaube an den einen Gott, der Himmel und Erde erschaffen hat, der alles erhält, der sich den Menschen offenbarte, der durch die Propheten gesprochen hat und dem man Gehorsam schuldet. Es ist ferner die heilsgeschichtliche Stellung Abrahams, in dem Juden und Muslims ihren Stammvater sehen und den die Christen als den Vater des Glaubens verehren. Sein Glaubensgehorsam ist allen drei Religionen beispielhaft. Es ist schließlich die Eschatologie, die alle drei Religionen verbindende Elemente enthält: das Erwarten des Kommens des Gottesreiches und das Jüngste Gericht.

Noch gehört es de facto zu den Tabus, die dem israelisch-arabischen Konflikt zugrunde liegenden religiösen Wurzeln freizulegen, da die augenblickliche Situation mit ihren tausendfachen Alltagsproblemen die Diskussion stets an der Oberfläche hält. Ein wichtiger Beitrag der Christen könnte m. E. darin bestehen, zu den tiefer liegenden Schichten hinzuführen, aus denen, weil im Unbewußten wirkend, so manche Emotionen entspringen, die unverständliche Verhaltensweisen hervorbringen, die ihrerseits die Konfliktsituation verschärfen.

Wenn nicht alles täuscht, wird dieser Dialog, nach dem sich viele sehnen, auch bald in größerem Maß begonnen werden können. Zu gemeinsamem Beten der drei Religionen ist es meines Wissens erst einmal gekommen. Unsere Abtei versucht für sich, eine ökumenische Liturgie im

⁶ Vgl. FR XXII/1970. S. 22, Anm. 2.

⁷ S. u. S. 104.

⁸ S. u. S. 104, S. 157.

weiteren Sinne des Wortes zu gestalten, indem wir in unser tägliches Gebet auch Elemente der Frömmigkeit der Synagoge und der Moschee mit aufnehmen, um so zu bezeugen, wie weit die Einheit der drei monotheistischen Religionen im geistlichen Bereich bereits heute geht.⁹ Dieses Zeugnis des Gebetes wird, so scheint mir, im Orient besser verstanden als in Europa.

Das also sind die drei Wirkungsbereiche des Ökumenismus im Nahen Osten: der innerkirchliche, der interkonfessionelle und der interreligiöse. Stellen wir nun noch einmal zusammenfassend die Frage, was der Ökumenismus zum Einswerden des Nahen Ostens in allen drei Bereichen beitragen kann. Hier sind zu nennen:

die Überwindung der traditionellen Konfessionsgrenzen der christlichen Kirchen, damit wenigstens die Christenheit in der Diaspora des Heiligen Landes eins wird;

der Abbau trennender und die Menschen einander entfremdender Nationalismen;

das Einüben des rechten Sozialverhaltens den Minderheiten gegenüber, wie auch umgekehrt der Minderheiten der Majorität gegenüber;

die Überwindung des Gegensatzes von arm und reich durch Erziehung zu sozialem Verantwortungsbewußtsein; die Neuaneignung des Evangeliums des Friedens in der Theologie und in der praktischen Erziehungsarbeit sowie die Schaffung bzw. Stärkung einer öffentlichen Meinung für den Frieden;

die Verbesserung des Verhältnisses zwischen den drei monotheistischen Religionen durch Herausarbeitung dessen, was sie im Glauben an Gemeinsamkeit besitzen.

Wenn auch all diese Arbeit kein unmittelbares politisches Engagement bedeutet, so wird sie doch auch einen mittelbaren Einfluß auf den politischen Bereich zum Nutzen aller Beteiligten ausüben.

Ich habe Ihnen nun kurz die Bedeutung des Ökumenismus für das Werden der einen Welt im Nahen Osten gezeigt, in einem geographischen Bereich, der, wie sein Name besagt, uns »nahe« ist, freilich für Christen nicht nur geographisch nahe, sondern auch geistlich. Jeder sollte das Land, das wir das »Heilige« nennen, als seine zweite Heimat betrachten. Deshalb möchte ich Ihnen auch zum Schluß sagen, was Sie m. E. zur Förderung des Ökumenismus im Nahen Osten tun können:

Wir brauchen Mitarbeiter. Es wäre ein hervorragendes Ergebnis dieses ökumenischen Pfingsttreffens, wenn der evangelische und katholische Kirchentag es ökumenisch engagierten Christen ermöglichte, für einige Zeit uns bei dieser Arbeit im Land zu helfen.

Sie leisten weiterhin einen hervorragenden Beitrag, wenn

Sie in Deutschland alle Bemühungen um ein besseres Verständnis der drei monotheistischen Religionen fördern und darauf hinwirkten, daß die Teilnehmer an solchen Gesprächen und Tagungen mit ihren Glaubensbrüdern im Nahen Osten regen Kontakt unterhalten. Sie wissen sicher, daß es in Deutschland bereits einige solcher Arbeitskreise gibt, an denen sich Juden, Christen und Muslims beteiligen. Diese Unternehmungen werden sicher im Laufe der Zeit ihre Auswirkungen auf den Ökumenismus im Nahen Osten haben.

Die meisten christlichen Kirchen des Nahen Ostens hängen personell und materiell von ausländischen Hilfsorganisationen ab. In Deutschland gibt es rund 25 solcher christlicher Hilfsorganisationen, die bislang nur wenig oder überhaupt nicht koordiniert arbeiten, sondern ihre jeweiligen Sonderinteressen im Heiligen Land verfolgen, wodurch sie Mitverantwortung, und zwar ein hohes Maß an Mitverantwortung, für die noch so geringe Koordination der christlichen Kirchen im Nahen Osten tragen. Schaffen Sie bitte eine öffentliche Meinung in Ihren Kirchen, die es keinem katholischen und keinem evangelischen Hilfswerk mehr ermöglicht, ohne Koordination im Heiligen Land zu wirken! Diese öffentliche Meinung sollte ihren Niederschlag in einer evangelisch-katholischen Heilig-Land-Kommission finden, die ihrerseits wieder im Gesamtrat der Christen Deutschlands ihren Platz finden sollte oder vielleicht sogar der Anfang eines solchen Rates sein könnte.

Und ein Letztes: Besuchen Sie den Nahen Osten, besuchen Sie vor allem das Heilige Land! Wenn evangelische und katholische Christen gemeinsam ins Heilige Land fahren, geben Sie uns ein Zeugnis der Gemeinsamkeit, das wir so dringend nötig haben und das uns ermutigt. Sie tragen darüber hinaus dazu bei, daß sich die Situation im Nahen Osten beruhigt. Tourismus ist ein Machtfaktor des Friedens. Er trägt dazu bei, daß sich die Infrastruktur der besuchten Länder auf ihn einstellt, d. h. international öffnet. Von dieser Art Internationalisierung der heiligen Stätten und besonders der heiligen Stadt Jerusalem halte ich mehr als von Verträgen, die – nach der augenblicklichen Lage der Dinge – bei wenigstens einem Partner einen bitteren Nachgeschmack hinterlassen müßten. Vom Tourismus aber profitieren alle Beteiligten und werden sich international öffnen ohne jede Bitterkeit. Und zudem werden Sie, wenn Sie als katholische und evangelische Christen das Heilige Land besuchen, dort, wo Abraham lebte, wo Jesus wirkte, wo die Urgemeinde entstand, die Gemeinsamkeit des Ursprungs neu erleben und die Relativität so mancher konfessionellen Grenzen erkennen. Besuchen Sie also das Heilige Land und kehren Sie – wenn auch nur für einige Wochen – zurück in Ihre zweite Heimat!

⁹ Vgl. FR XXII/1970. S. 86, sowie u. S. 82, 93/2.

II Der jüdisch-christliche Gottesdienst im Goldenen Saal des Rathauses am Donnerstag, 3. Juni 1971, 20 Uhr

Der Gottesdienst stand unter dem Thema »Glaubensnot, Glaubenszuversicht, Glaubenszeugnis.« Dazu sprachen *Professor Dr. Wilhelm Dantine*, Wien, *Bischof Dr. Josef Stimpfle*, Augsburg, und *Landesrabbiner Nathan P. Levinson*, Heidelberg, deren Ansprachen im vollen Wortlaut nachstehend wiedergegeben sind. Zugrunde lag für alle drei der Text aus Jes 63,15–64,8. Der Berliner Oberkantor *Estrongo Nachama* vermittelte hebräische Gesänge. *Die Martinsfinken aus Kaufbeuren* sangen den 139. Psalm. Die veranstaltende Arbeitsgemein-

schaft »Juden und Christen«, die eine sehr große Anzahl von Einladungen in Form roter Handzettel¹ verteilt hatte, war von dem mit über 800 Teilnehmern gefüllten Saal freudig überrascht. In den nach dem Gottesdienst sich anschließenden vier Diskussionsgruppen entwickelten sich intensive Gespräche. Dies war auch am folgenden Abend nach dem Sabbat-Gottesdienst der Fall.

¹ U. a. mit der Aufschrift: »Ökumene nicht ohne Juden.«

A Der liturgische Text des Gottesdienstes¹

1. *Chor*: Psalm 139 – Herr, du erforschest und . . .
(Siegfried Reda)

2. *Abendgebet*: JIR'U ENENU . . . (aus dem jüdischen Gebetbuch)

Unsere Augen mögen schauen, unser Herz sich freuen und unsere Seele jubeln ob deiner Hilfe in Wahrheit, wenn man zu Zion spricht: Dein Gott regiert. Der Ewige ist König, der Ewige war König, der Ewige wird König sein immer und ewig. Denn dein ist das Reich und in aller Ewigkeit wirst du in Herrlichkeit regieren, denn wir haben keinen anderen König als dich. Gelobt seist du, Ewiger, König, in deiner Herrlichkeit wirst du beständig über uns regieren immer und ewig und über alle deine Werke.

3. *Predigttext* aus Jes 63, 15–64, 8

Blicke herab vom Himmel und schaue hernieder von deiner heiligen, herrlichen Wohnstatt. Wo ist dein Eifer und deine Stärke, das Wallen deiner Liebe und deines Erbarmens? Halte dich doch nicht zurück, denn du bist unser Vater! Abraham weiß ja nicht von uns, und Israel kennt uns nicht; du, Herr, bist unser Vater, »Unser Erlöser« ist dein Name von Urzeit an. Warum lässest du uns, o Herr, abirren von deinen Wegen, verhärtetest unser Herz, daß wir dich nicht fürchten? Kehre wieder um deiner Knechte, um der Stämme willen, die dein eigen sind. Warum schreiten die Gottlosen durch deinen Tempel, zertreten unsere Feinde dein Heiligtum? Warum sind wir geworden wie solche, die du nie beherrscht hast, die nicht nach deinem Namen benannt sind?

O daß du den Himmel zerrisest und führest herab, daß vor dir die Berge erbeben, gleichwie Feuer Reisig entzündet, wie Feuer Wasser ins Wallen bringt, damit dein Name deinen Feinden kund würde und vor dir die Völker erzitterten, indem du furchtbare Dinge tatest, die wir nicht erhofften, wie man sie von Urzeit an nie vernommen! Kein Ohr hat gehört, kein Auge gesehen einen Gott außer dir, der für die wirkte, die auf ihn harren. O daß du dich annähmest derer, die Recht üben und deiner Wege gedenken! Siehe, du zürntest – und wir sündigten – über unsern Treubruch, und wir fielen ab. So wurden wir alle wie ein Unreiner, und all unsre Gerechtigkeit wie ein beflecktes Gewand; wir welkten alle hin wie das Laub, und unsere Schuld trug uns davon wie der Wind. Und es war niemand, der deinen Namen anrief, der sich auffrafft, an dir sich zu halten; denn du verbargst dein Antlitz vor uns und ließest uns vergehen durch unsere Schuld. Nun aber, Herr, bist du unser Vater! Wir sind der Ton und du unser Bildner, und wir alle sind das Werk deiner Hände.

4. Ansprache von Prof. D. Dr. *Wilhelm Dantine* (s. S. 80.)

5. *Abendgebet*: W'HOGEN BAADENU . . . (aus dem jüdischen Gebetbuch)

Gib, Ewiger, unser Gott, daß wir in Frieden uns niederlegen und am Morgen zu neuem Leben wieder erwachen. Breite über uns die Hütte deines Friedens, leite uns nach deinem heilsamen Plan, hilf uns um

deines Namens willen, umhege uns, halte fern von uns Feind und Schwert, Hunger und Seuche und birg uns im Schatten deiner Fittiche. Denn du, Gott, bist unser Behüter und Erretter, ein gnädiger und erbarmungsvoller Gott und König. Behüte unseren Ausgang und unseren Eingang zum Leben und zum Frieden von nun an bis in Ewigkeit und breite über uns die Hütte deines Friedens. Gepriesen seist du, Ewiger, der die Hütte des Friedens über uns und ganz Israel und Jerusalem breitet.

– Gesungen von Oberkantor *Estrongo Nachama*, Berlin –

6. Ansprache von *Bischof Dr. Stimpfle*, Augsburg (s. S. 81.)

7. Chawe Adochem – aus Psalm 97

– Gesungen von Oberkantor *Estrongo Nachama*, Berlin –

8. *Psalmgebet*: Psalm 21 (22) in der Fassung von *Ernesto Cardenal* (geb. in Nicaragua, Trappistenmönch, Leiter einer Schule und Poliklinik für Bauern, mehrmals verhaftet)

Vorbeter: Mein Gott, mein Gott – warum hast du mich verlassen?

Alle: Ich bin zur Karikatur geworden,

V.: das Volk verachtet mich.

A.: Man spottet über mich in allen Zeitungen.

V.: Panzerwagen umgeben mich,

A.: Maschinengewehre zielen auf mich,

V.: elektrisch geladener Stacheldraht schließt mich ein.

A.: Jeden Tag werde ich aufgerufen,

V.: man hat mir eine Nummer eingebrannt

A.: und mich hinter Drahtverhau fotografiert.

V.: Meine Knochen kann man zählen wie auf einem Röntgenbild,

A.: alle Papiere wurden mir weggenommen.

V.: Nackt brachte man mich in die Gaskammer,

A.: und man teilte meine Kleider und Schuhe unter sich.

V.: Ich schreie nach Morphium, und niemand hört mich.

A.: Ich schreie in den Fesseln der Zwangsjacke,

V.: im Irrenhaus schreie ich die ganze Nacht, im Saal der unheilbar Kranken, in der Seuchenabteilung und im Altersheim.

A.: In der psychiatrischen Klinik ringe ich schweißgebadet mit dem Tod.

V.: Ich erstickte mitten im Sauerstoffzelt.

A.: Ich weine auf der Polizeistation, im Hof des Zuchthauses, in der Folterkammer und im Waisenhaus.

V.: Ich bin radioaktiv verseucht,

A.: man meidet mich aus Furcht vor Infektion.

V.: Aber ich werde meinen Brüdern von Dir erzählen.

A.: Auf unseren Versammlungen werde ich Dich rühmen.

V.: Inmitten eines großen Volkes werden meine Hymnen angestimmt.

A.: Die Armen werden ein Festmahl halten.

V.: Das Volk, das noch geboren wird, unser Volk, wird ein großes Fest feiern.

Alle: Amen

9. Ansprache von Landesrabbiner *Nathan P. Levinson*, Heidelberg (s. S. 82.)

¹ Beim jüdisch-christlichen Gottesdienst als Material verteilt.

10. *Chor und Gemeinde* (im Wechsel das Negro Spiritual):

Go down, Moses, Way down in Egyptland Tell old Pharaoh Do let my people go.	Geh hin, Moses, Ins Ägypterland, Sag dem alten Pharaoh: Laß es zieh'n, mein Volk.
When Israel was in Egypt- Land Let my people go [land	Als Israel in Ägypten war, Laß es zieh'n, mein Volk,
Oppressed so hard they could not stand Let my people go	Von harter Hand geknechtet war, Laß es zieh'n, mein Volk.
Go down, Moses, Way down in Egyptland Tell old Pharaoh »Let my people go.«	Geh hin, Moses, Ins Ägypterland. Sag dem alten Pharaoh: Laß es zieh'n, mein Volk.
»Thus saith the Lord«, bold Moses said, Let my people go; If not I'll smite your first-born dead Let my people go.	»Es sagt der Herr«, sprach Moses laut, »Laß es zieh'n, mein Volk; Sonst töt ich eure Erstgeburt, Laß es zieh'n, mein Volk.
»No more shall they in bondage toil, Let my people go; Let them come out with Egypt's spoil, Let my people go.«	»Sie sollen nicht mehr Knechte sein, Laß es zieh'n, mein Volk; Laß sie mit ihrer Beute frei, Laß es zieh'n, mein Volk.«
The Lord told Moses what to do Let my people go; To lead the children of Israel through, Let my people go.	Der Herr gab Moses seinen Rat, Laß es zieh'n, mein Volk; Den Kindern Israels wies er den Pfad, Laß es zieh'n, mein Volk.
Go down, Moses, Way down in Egyptland Tell old Pharaoh Do let my people go.	Geh hin, Moses, Ins Ägypterland, Sag dem alten Pharaoh: Laß es zieh'n, mein Volk.

11. *Aaronitischer Segen*

Gemeinsam erteilt von den drei Predigern vor der im Zentrum aufgestellten Menorah.

12. *Chor: Psalm 121 – Ich hebe meine Augen auf* (Siegfried Reda)

– Es singen die »Martinsfinken«, Kaufbeuren, unter Leitung von Chordirektor *Hahn* –

B Predigten bei der christlich-jüdischen Gemeinschaftsfeier

über Jesaja 63, 15–64, 8

1. Professor D. Dr. Wilhelm Dantine, Wien¹

Die Fachleute sagen uns, daß dieser eben verlesene Text der gewaltigste Volksklagepsalm der Bibel sei. Indem wir, die hier versammelten Juden und Christen, Katholiken wie Protestanten, diese Verse aus dem Buch Jesaja gemeinsam als Wort Gottes lesen, hören und zu verstehen suchen, bekennen wir über alles Trennende hinweg die Einheit des Volkes Gottes und bezeugen zugleich die unverbrüchliche Kraft des einen, ungekündigten Bundes, den Gott mit den Menschen geschlossen hat. Ist aber diese Klage des Gottesvolkes der angemessene Ausdruck eines solchen Bekenntnisses und Zeugnisses? Zwischen der Stunde, da dieser Psalm einst laut wurde, steht Geburt und Geschichte des Christentums, das sich als eigenstän-

¹ Vgl. in: Ökumenisches Pfingsttreffen, (s. o. S. 74, Anm. 1) S. 85 ff.

dige Religion vom Judentum trennte, steht die jüdische Angst vor dem christlichen Kreuz, das ihnen statt ein Zeichen der Versöhnung zum Fanal unversöhnlicher Verachtung und Verfolgung wurde, steht andererseits das jüdische Nein zum Ausschließlichkeitsanspruch der Kirche, jener Kirche, die ihrerseits durch ihre Spaltung in Konfessionen, durch ihren vierhundertjährigen Krieg zwischen Katholiken und Protestanten, wie er selbst heute noch zur Beschämung aller Christen beispielsweise in Irland schreckliche Realität werden kann, in ihrer Einheit unglaublich geworden ist. Wie anders als in der Gestalt der »Klage« sollten wir heute bekennen und Zeugnis ablegen?

Biblische Klage ist zuallererst Selbstanklage, hartes Gericht über sich selbst und mit sich selbst. Wie könnten evangelische und katholische Christen miteinander reuelos reden, wie könnten Christen und Juden miteinander sprechen, ohne zuvor alle Selbstgerechtigkeit preiszugeben? Freilich genügen hier keine verbalen Beteuerungen, die die Differenzen in unserem Verständnis der Wahrheit mit ein paar freundlichen Gesten aus dem Wege räumen wollen. Es geht vielmehr um die Erkenntnis, daß Haß, Verachtung und Konkurrenzneid zwischen den Konfessionen wie zwischen Synagoge und Ecclesia eine Folge der Gebrochenheit des eigenen Glaubens ist, die böse Frucht der eigenen Selbstliebe, das Ergebnis eines unaufhörlichen Betruges an unserem eigenen Glauben: wenn wir von »Gott« sprechen, meinen wir unser Monopol auf geistige oder sogar auch politisch-gesellschaftliche Machtausübung; wenn wir die einzige Wahrheit für uns reklamieren und dabei unsere eigene Demut beteuern, rühmen wir voll Stolz und Selbstbefriedigung unsere eigene Erwählung. Daran hat sich seit jenen Tagen im Volke Gottes nichts verändert, und wir müssen mit unserem Text bekennen: »So wurden wir alle wie ein Unreiner, und all unsere Gerechtigkeit wie ein beflecktes Gewand; wir welkten alle hin wie das Laub, und unsere Schuld trägt uns dahin wie der Wind.«

Hier, an dieser Stelle, beginnen ja auch unsere eigenen Schwierigkeiten, nämlich der Zweifel an unserer gültigen Sendung wie an der Wahrheit selbst. Aller Haß der sogenannten »Welt« ist nicht so schlimm wie die eigene Unsicherheit, die wir nur allzugerne großmäulig über-tönen. Der biblische Autor beklagt sich nicht eigentlich über die äußeren Feinde und ihren Triumph, sondern ihn quält die scheinbare oder wirkliche Unzuverlässigkeit seiner traditionellen Garanten: »Abraham weiß ja nichts von uns, und Israel kennt uns nicht.« Das ist der ungeheure Schmerz, die schreckliche Anfechtung, die Infragestellung jener Gewißheit, deren wir uns sonst zu rühmen pflegen. Es ist mir nicht ganz sicher, ob wir Christen ganz ermessen können, welche Erschütterung es für den Juden bedeutet, wenn Abraham, wenn selbst der eigene Name, Israel, zweideutig wird und ins Zerfließen gerät, mehr noch, wenn sie zwar ehrwürdige Gestalten bleiben, die Brücken aber zu ihnen abbrechen. Aber auch »Rom« und »Wittenberg« teilen dieses Schicksal, Thomas von Aquino und Martin Luther, die Propheten und die Apostel, die Testamente, das »Alte« wie das »Neue«, die Grundsäulen und Garanten der »Kirche« als einer »Grundfeste der Wahrheit«. Vermutlich wären wir, Christen und Juden, niemals zu dieser Stunde der Begegnung gekommen, wären nicht uns allen die Fundamente ins Wanken geraten, gälte es nicht für uns alle: Abraham weiß nichts von uns – und Israel kennt uns nicht!

Die Trauer über die Ferne oder gar Abwesenheit der Garanten unseres Glaubens liegt lähmend über der seelischen Landschaft in der gegenwärtigen Weltstunde. Unsere Stützen sind damit zu Krücken geworden, mit denen wir nur mehr humpeln, aber nicht mehr aufrecht gehen können. Die Feinde und Leugner des Glaubens notieren spöttisch den hektischen Eifer, mit dem sich heute Reste von Christen und sonstigen Gläubigen zusammentun, Einheit vortäuschend, um die »Religion« irgendwie noch zu retten. Wir sollten ehrlich genug sein, uns zuzugestehen, daß solche Motive u. a. auch hinter Kirchentagen und Ökumenischen Treffen wirksam sein können; es müßte uns allen klar sein, daß unsere Begegnung hier durch solche synkretistische Betriebsamkeit, durch solche unionistische Rettungsversuche, ernsthaft in Frage gestellt würde. Unser Text erlaubt uns auch nicht, in solche sich religiös tarnende, in Wirklichkeit aber ratlose und ängstliche Betrieblichkeit zu verfallen. Seine Fragestellung geht noch tiefer ins eigene religiöse, ins konfessionelle, kirchliche und synagogale Fleisch: »Warum sind wir solche, die Du nie beherrscht hast, die nie nach Deinem Namen benannt sind?« Nicht um Abraham und Israel, nicht um Kirche und Konfession geht es, sondern um Gottes Abwesenheit. Aber eben auch nicht um die müßige und sinnlose Frage nach seiner Existenz oder Nichtexistenz, sondern um das Rätsel seines Schweigens, das zur Blamage aller derer wird, die in Seinem Namen den Mund zu voll genommen haben. Von uns hat Er seine Hand abgezogen – wir erscheinen mit leeren Händen, wir, die wir meinten, das Heil mit vollen Händen austreten zu können.

Wir sollten uns daran erinnern, daß sich in dieser bitteren Frage nach dem »Warum« zwei Angriffe auf das Christentum aus zwei ganz verschiedenen Frontstellungen späterer Zeit vermischen. Jüdischer Vorwurf erhebt sich stets mit tiefem Ernst, weil die Christen von einer durch Christus schon erlösten Welt sprächen, ohne daß diese sich auch nur im geringsten in ihrer Welthaftigkeit geändert hätte. In dieselbe Kerbe schlägt ein Mann wie Friedrich Nietzsche: »Erlöster müßten sie mir aussehen, die Erlösten!« Unser Text richtet längst zuvor schon denselben Vorwurf an Israel selbst. Und dieses »Warum« begleitet den Weg Israels durch seine ganze Geschichte bis heute; es ist untauglich als Waffe des einen Teiles des Bundesvolkes gegen den anderen, schon deshalb, weil es als Anklage, Angst, Sorge und geheime Sehnsucht auch in den Herzen der Gottentfremdeten, der Atheisten und Nihilisten, der Zweifler und Gottsucher lebendig ist. Die Frage nach dem »Warum« des Schweigens, der Abwesenheit Gottes, seines Verborgenseins, hat ihre Heimat im Schoß des Bundesvolkes selbst. Dort begegnet sie auch am erschütterndsten, nämlich in jenem Schrei des »leidenden Gerechten« im 22. Psalm, mit dem nach neutestamentlichem Bericht Jesus von Nazareth gestorben ist: »Mein Gott, mein Gott, warum hast Du mich verlassen?!«.

Kirche und Synagoge haben immer wieder diesen tiefsten Klageruf des Glaubens mit triumphalen Gesten und theologischen Sicherheiten überbieten wollen. Aus diesem theologischen und ecclesial-synagogalen Triumphalismus entstand offenbar nicht nur der Unfriede zwischen uns, sondern auch die Entfremdung zwischen Gott und uns, seinen Sachwaltern unter den Völkern, kam es zum Rückzug Gottes aus unserer Mitte: »Warum sind wir solche, die Du nie beherrscht hast, die nicht nach Deinem Namen benannt sind?« – Finden wir heute und hier zurück zur

Demut, zur Bescheidung, zur geheimen Zuversicht dieser Frage? Dann, freilich auch nur dann, können wir, Juden und Christen, Katholiken wie Protestanten, bekennen: »Du, Herr, bist unser Vater. »Unser Erlöser« ist Dein Name von Urzeit an!« So lernen wir – vielleicht?! – wieder gemeinsam zu rufen: »Nun aber, Herr, bist Du unser Vater: wir sind der Ton und Du unser Bildner, und wir alle sind das Werk Deiner Hände.« Aus dieser Gewißheit erwächst das Gebet: »Blick herab vom Himmel und schaue hernieder von Deiner heiligen, herrlichen Wohnstatt«, ja daraus wird der stürmische Schrei: »O daß Du den Himmel zerrissest und führest herab...!« Die bittere Frage nach dem »Warum« wandelt sich in die Bitte um Sein Kommen; Glaube wird zur gespannten Erwartung Seines Advents! Amen.

2. Dr. Josef Stimpfle, Bischof von Augsburg¹

Der Notschrei

Das Wort des Propheten Jesaja (Jeschajahu), Ausgangspunkt unserer Besinnung, ist ein *Notschrei*, ein Hilferuf aus dem Elend der Gottesferne, Ausdruck tiefer Glaubensnot. Der Kern des vor zweieinhalb Jahrtausenden gesprochenen Prophetenwortes geht uns heute genauso an wie das alte Israel; er gilt Juden wie Christen und Moslems.

In der zweiten Aufklärung, in der wir stehen, nimmt der Einfluß der Religionsgemeinschaften in unserer pluralistischen Gesellschaft ab. Die Mentalität eines wissenschaftlichen Zeitalters und die fortschreitende Säkularisierung der Welt betreffen die jüdische Gemeinschaft ebenso wie die Kirchen. Die Frage nach Gott droht bei vielen Menschen zu verstummen. Selbst gläubigen Menschen erscheint Gott ferne, als habe er sich zurückgezogen in »seinen Himmel«. Das ist die größte Not heute für Juden wie für Christen: die Glaubensnot!

Diese gemeinsame Not von Juden und Christen ist Grund genug, daß beide einträchtig bitten:

»Blicke vom Himmel und schau her
von deiner heiligen und herrlichen Wohnung!
Wo ist dein Eifer und deine Macht,
die Regung deines Innern und dein Erbarmen?
Halte nicht an dich! Du bist doch unser Vater.«
(Jes 63; 15, 16a)

Das Gebet richtet sich an den Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs. Juden und Christen bitten: Gott, zeige dich Israel und der Kirche! Beide nehmen ihre Zuflucht zum transzendenten persönlichen Gott. Hier ist die tiefe Dimension, in der wir, trotz aller Unterschiede der Religion und der Ordnung unserer Gemeinschaften, gemeinsam Gott »Vater« nennen und damit auch vorbehaltlos nebeneinander als Brüder stehen können. Wo das geschieht, da werden Horizonte hell, da weht Morgenluft, da öffnen sich Wege in die Zukunft. Das Erheben unserer Hände und Herzen zu Gott richtet mitten in unserer Welt ein unübersehbares Zeichen des Heils auf.

Die Geschichte Israels ist, wie die heiligen Bücher bezeugen, die Geschichte der ständigen Beschäftigung mit Gott, ist ein fortwährendes Gebet. Laßt uns diesen Abend dem Gebet weihen, dem Geiste vertrauensvollen Betens, der das Kennzeichen unserer Väter in vergangenen Zeiten war: »Du, Jahwe, bist unser Vater; »unser Erlöser von uran« ist dein Name« (Jes 63, 16).

Ansichts des Elends, in das das Volk Israels geraten ist,

¹ a. a. O. S. 87 ff.

entringt sich dem Propheten Jesaja die alte und immer wieder neue Frage: Warum hast du uns in diese Not kommen lassen? »Warum hast du uns von deinen Wegen abirren lassen und unser Herz verhärtet, daß es dich nicht mehr fürchtet« (Jes 63, 17)?

Verhärtung, Verstockung der Herzen (vgl. Jes 6; 9, 10) ist Strafe für die Abkehr von Gott, für stolze Zurückweisung seines Willens. Die Gefahr der Verhärtung bedroht Juden und Christen. Schleichende Gottlosigkeit, schwindende Ehrfurcht vor dem heiligen Gott, religiöse Gleichgültigkeit stürzen die Völker ins Unglück. »Siehe, du zürntest, wir aber sündigten weiter. Gegen dich wurden wir abtrünnig von Urzeit an« (Jes 64, 4). Sind wir nicht mitschuldig, wenn der Name Gottes unter den Völkern gelästert wird?

Das Zeugnis

Die bittere Frage des Propheten nach dem Warum, nach den Ursachen des Elends, wird zugleich zu einer Bitte an Jahwe, die Not zu beheben:

»Kehr dich wieder zu uns
um deiner Knechte willen,
der Stämme deines Eigentums . . .
Ach, daß du den Himmel zerrisdest
und herniederstiegest,
um deinen Namen deinen Feinden kundzutun«
(Jes 63; 17 b, 19 b; 64, 1 b).

Der Allmächtige soll eingreifen; den Feinden Jahwes und seines Volkes soll der Name des Gottes Israels kundwerden. Hier ist ein entscheidendes Anliegen ausgesprochen: Der Name des Höchsten möge den Völkern kundwerden! Das ist die Aufgabe Israels auch heute noch und die Aufgabe der Kirche! Gemeinsames Erbe verpflichtet zu *gemeinsamem Zeugnis*. In der Menschheit, über die sich in unseren Tagen, wie Martin Buber sagt, »die Wolke der Gottesfinsternis auszubreiten sucht«, sollen Juden und Christen gemeinsam Gott bezeugen, dem Bösen widerstehen, das Joch der Herrschaft Gottes tragen, den Namen des lebendigen Gottes heilig halten inmitten der Völker. Wie tief die Unterschiede zwischen Juden und Christen auch sein mögen: in einer glaubensfremden Welt sind wir bereits geeint in der Verantwortung und Sorge dafür, daß Gottes Dasein und Anspruch anerkannt werden. Israel und Kirche sind das für alle Welt aufgerichtete Zeichen Gottes.

Die Hoffnung

Der Prophet hofft, Gott werde seinem Volke helfen:

»Von Urzeit an hat man nichts gehört,
kein Ohr hat etwas vernommen,
kein Auge etwas gesehen von einem Gott außer dir,
der denen hilft, die auf ihn hoffen«
(Jes 64, 3).

Das heißt: seine *Hoffnung auf Gott* setzen; hoffen wider alle Hoffnung, wo menschliches Planen und Hoffen versagt. Unser gemeinsamer Vater im Glauben, Abraham, wußte nicht, wohin der Weg gehen, wie Gott seine Verheißung wahr machen würde. Aber er glaubte Gott von ganzem Herzen: deshalb wurde er gesegnet und zum Segen für die Völker. Als Typus bedingungsloser Hoffnung steht Abraham Juden wie Christen und Moslems vor Augen. An drei jüdischen Persönlichkeiten unserer Zeit, Männer kraftvoller Hoffnung, möchte ich in diesem Zusammenhang erinnern: an *Martin Buber, Ernst Bloch, Franz Rosenzweig*.

Es ist gottloses Denken, die Hoffnung des Glaubens nicht

mehr zu wagen, wo ich innerweltliche Ursachen und Zusammenhänge durchschaue. Es ist Glaube an den lebendigen Gott, in dem, was ich nicht überschaue, wie in dem, was ich durchschaue, meine Hoffnung zutiefst auf Gott zu gründen. Die Geschichte des alten Israel beweist es: Jahwe ist der einzige, der denen hilft, die auf ihn harren! In schwerster Bedrohung, in äußerster Gefahr der Vernichtung und des Untergangs zeigt sich wider alle menschliche Berechnung immer wieder die rettende Hand des Allmächtigen dem Volk und Land »Seiner Liebe«.

Die gegenwärtige Stunde darf ich zum Anlaß nehmen, um dieser Zuversicht auch für das neue Israel Ausdruck zu verleihen: mit Gottes Hilfe werden die schweren Probleme des Staates und Volkes Israel gelöst werden. »Du, Jahwe, bist unser Vater! »Unser Erlöser seit uran: ist dein Name«, ruft Jesaja (63, 16). »Haben wir nicht alle *einen* Vater?« fragt der Prophet Malachias. »Hat nicht derselbe Gott uns alle erschaffen« (Mal 2, 10)?

Religion – Grundlage des Friedens

Glaube, Vernunft und Menschlichkeit gebieten, die *Religion zur Grundlage eines gerechten und dauerhaften Friedens zu machen*. Keine geschichtliche Situation ist so verworren, daß Lösungen unter denen unmöglich wären, die glauben. Juden, Christen und Moslems wissen sich im Glauben an den einen Gott und Vater als eine Familie. Warum sollten sie nicht wider alle Hoffnung hoffen, eine politische Lösung zu finden, die Frieden stiftet, ohne Gewalt anzuwenden; die den gegenseitigen Haß abbaut und Völker zusammenführt zu brüderlicher Gemeinschaft, die Völker, die gemeinsam beten:

»Du, Jahwe, bist unser Vater« (Jes 63, 16b)?

Warum sollte Jerusalem, die »Heilige Stadt« der drei großen monotheistischen Offenbarungsreligionen, nicht zur gemeinsamen Stätte der Anbetung, der Versöhnung und des Friedens werden? Jerusalem, das nach den Worten von Ben Gurion drei Gebote symbolisiert: »1. Glaube an den einzigen Gott! 2. Liebe deinen Nächsten wie dich selbst! 3. Es erhebe sich kein Volk gegen ein anderes Volk!« Wann endlich werden Juden, Christen und Moslems auf dem Berg Sion gemeinsam anbeten und rufen:

»Oh, daß du doch denen entgegenkäme,
die recht tun, die deiner Wege gedenken«
(Jes 64, 4)!

Der Text unserer Besinnung verweist uns am Ende auf die Bekehrung, die Gottes Hilfe ermöglicht. Menschen und Völkern, die sich ganz und gar auf den Allerhöchsten hin orientieren, ist verheißen, daß ihr Planen und Tun mit Gottes Beistand gelingen wird; daß Gott gerade dann hilft, wenn menschliche Hilfe versagt; daß er sein Volk, das zu ihm umkehrt, aus aller Bedrängnis von innen und außen rettet. Juden und Christen haben die unverzichtbare Verantwortung, um des Friedens willen die Welt zu Gott zurückzubringen.

3. Landesrabbiner Nathan Peter Levinson, Heidelberg¹

»Weil du uns zürntest, wurden wir erachtet wie Schuldige,
Du verbirgst dich und wir scheinen verurteilt,
Wie ein Unreiner werden wir angesehen
Und unsere Gerechtigkeit wie ein beflecktes Gewand.«

So übersetzt Rabbiner *Sheldon Blank*, Professor für

¹ a. a. O. S. 91 ff.

Bibel am Rabbinerseminar in Cincinnati, Ohio, USA, die Verse unseres Textes nach sorgfältigen exegetischen Studien und gibt so dem Aufschrei des Propheten eine gänzlich neue Dimension.²

Der Prophet besteht auf der Gerechtigkeit des Volkes. In jedem Fall erscheint die Strafe als unangemessen. Und so klagt er Gott an, rechnet mit ihm. Nicht, daß wir schuldig sind, wir erscheinen schuldig. Das Verbergen Gottes wird fälschlich als Bestrafung des Volkes angesehen. Die Welt betrachtet uns als unrein, wir aber waren gerecht.

Es ist möglich, die Katastrophe unserer Zeit als Gericht Gottes über die sündige Nation zu verstehen. Dies ist die Tradition unserer Ahnen, die in vollkommener Gott-ergebenheit sich an die Brust schlugen, auf sich zeigten und davon überzeugt waren, daß sie nicht tief genug geliebt, nicht fest genug geglaubt, nicht innig genug die Gebote gehalten hätten. »Alles geschah wegen unserer vielen Sünden.« Dies war der Wahlspruch unserer Väter. Eine solche Haltung ist für die Generation nach Auschwitz unmöglich geworden. Wir sind nicht am Leben geblieben, weil wir besser waren als die, die nicht zurückgekehrt sind. Im Gegenteil, die Besten, die Frömmsten, die Edelsten gehören zu den Opfern. Wir können auch nicht wie Thornton Wilder in seinem berühmten Buch »Die Brücke von San Luis Rey« dem Lebenslauf der Märtyrer nachgehen, um die Taten Gottes zu verstehen oder zu rechtfertigen. Bei allem menschlichen Versagen, aller Brüchigkeit unserer Existenz und der Schwäche, die unser gemeinsames Los ist, ringt sich von unseren Lippen der Aufschrei eines Königs Lear: »I am a man more sinned against than sinning.« »Mehr als ich gesündigt habe, hat man sich gegen mich versündigt!« Dies ist die bittere Klage des Propheten, der, wie der jüdische Exeget Julian Morgenstern³ nachgewiesen hat, um das Jahr 485 Zeuge einer furchtbaren Katastrophe gewesen ist. Und wie Hiob setzt er sich zur Wehr. Wir werden erinnert an eine ähnliche Situation im 44. Psalm:

»All dies traf uns, doch nicht dein vergaßen wir
Und waren untreu deinem Bund.
Es ist nicht abgefallen unser Herz,
Und unser Schritt wich nicht von deiner Bahn.
Wenn unsres Gottes Namen wir vergessen hätten,
Gebreitet unsre Hände fremdem Gott,
Hätte Gott es nicht erforscht,
da er des Herzens Heimlichkeiten kennt?«

Das erste, was uns der Prophet also sagen will, ist, daß Unglück kein Beweis von Schuld sein muß, daß der Gerechte zwar leidet, aber daß dieses Leid nicht hingenommen werden muß. Nur wenn Gott uns verborgen bleibt, das heißt, wenn Gott von den Menschen in den Himmel verbannt und von der Erde ausgewiesen wird, dann bedeutet dies Exil Gottes, Gottesfinsternis, das Leid der sich selbst überlassenen Kreatur.

Es gibt eine fromme Rebellion und eine unfrome Resignation. Wir leben im Zeitalter der frommen Rebellion, wo wir den Gedrückten nicht länger mit wohlklingenden Worten beschwichtigen können, sondern wo wir ihm helfen müssen, sich aus dem Staube zu erheben. Es muß endlich ein Ende damit haben, die Höllen der Erde unter

Hinweis auf die Sündhaftigkeit des Menschen zu tolerieren, zu bagatellisieren oder gar zu entschuldigen. Wenn die Welt halt so ist (und wir sehen sie vor uns, die schulterzuckenden Apologeten des Status Quo), dann muß sie aufhören so zu sein, und wir sind aufgerufen, das Unrige dazu zu tun.

Unsere Jugend versteht die biblische Botschaft besser als wir. Sie ist erschüttert über die menschliche Unmenschlichkeit. Sie weigert sich, etwas zu akzeptieren, weil es angeblich schon immer so war. Sie sieht den Kern und nicht die Schale, und sie bleibt unbeeindruckt von Rang und Würde. Sie ist entsetzt über die Hohlheit der Worte, das Vokabular der Bequemlichkeit, das es den meisten leicht macht, das Gewissen totzuschlagen und im übrigen zur Tagesordnung überzugehen. Worte, wenn überhaupt notwendig, sollen etwas aussagen und nicht etwas vernebeln, und Ehrlichkeit ist die erste Tugend.

Die Jugend übt Nächstenliebe und Mitmenschlichkeit und schaut nicht nach der Gesellschaftsfähigkeit. Wenn junge Menschen sich weigern, ihre Türen zu schließen, selbst auf die Gefahr hin, daß ihnen etwas abhanden kommt, wenn sie jeden Bedrängten, Umhergestoßenen aufnehmen und ihre wenigen Keider und Nahrungsmittel mit ihm teilen, und sich, wie es der Prophet ausdrückt, seinem Fleische nicht entziehen, dann sollte man sich über eine solche Jugend freuen, anstatt sie zu verteufeln.

Natürlich sind sie nicht respektabel im bürgerlichen Sinn. Aber was hat uns die bürgerliche Wohlanständigkeit gebracht? Wir dürfen niemals vergessen, daß die Erbauer, Verwalter und die Nutznießer von Auschwitz, Treblinka und Maidanek die Vertreter der bürgerlichen Respektabilität waren. Wenn der Prophet in diesem Zusammenhang von der angeblichen Unreinheit spricht und auch das Wort von den schmutzigen Kleidern fällt, dann soll unverhohlen ausgesprochen werden, daß weiße Hemden und Bügelfalten kein Beweis für Gerechtigkeit und kurze Haare für Wohlanständigkeit sind.

Viele junge Menschen greifen mehr oder weniger regelmäßig zu Drogen. Ich klammere hier schwere Drogen aus, da sie Symptome schwerer seelischer Erkrankung sind. Weshalb aber werden Narkotika von durchschnittlichen Jugendlichen benutzt? Ich meine, daß es hierfür in der Hauptsache zwei Gründe gibt. Da ist zunächst der Versuch, einer als hohl empfundenen Gesellschaft zu entfliehen. Die Werte, die sie dort vorfinden, sind nicht ihre Werte, die Ziele nicht ihre Ziele, und die Mittel nicht ihre Mittel. Wenn wir auch diese Flucht nicht als die beste Methode anerkennen können, der Gesellschaftskritik werden wir in hohem Maße beipflichten müssen.

Der zweite Grund liegt tiefer. Es ist der Versuch zum Instant-Heil. Junge Menschen, die wir enttäuscht haben, denen wir Steine statt Brot gegeben haben, versuchen, durch die Anwendung von Drogen religiöse Erfahrungen zu sammeln. Daß dieser abgekürzte Heilsweg echte Kontemplationen nicht ersetzen kann und oftmals Gefahren in sich birgt, liegt auf der Hand. Aber anstatt über diesen jungen Menschen den Stab zu brechen, sollten wir uns Rechenschaft darüber ablegen, weshalb wir unfähig waren, den geistigen und religiösen Hunger dieser Jugend auch nur annähernd zu befriedigen.

Wir müssen als religiöse Gemeinschaft wieder relevant werden. Wir müssen unsere Jugend wiedergewinnen. Wir müssen das große Reservoir an Idealismus, an Menschenliebe, an religiöser Tiefe, das uns in unserer Jugend entgegentritt, nutzen, wir können es uns nicht leisten, es

² Sheldon H. Blank: Prophetic Faith in Isaiah. Harper and Brothers, New York, 1958.

³ Julian Morgenstern: Hebrew Union College Annual, XXVII (1956), 101–179.

brach liegen oder ins Ungewisse abfließen zu lassen. Wir dürfen nie wieder das Unheil übersehen, an der Not achtlos vorübergehen und den Menschen »billige Gnade« verheißten.

Wir müssen einsehen, daß der Weg zu Gott über den Menschen führt, daß wir Gott in der Welt und im

Menschen zu finden haben. Wir müssen fromme Rebellen werden.

»Siehe, ich bestelle dich an diesem Tag über die Völker und über die Königreiche, auszuroden und einzureißen, zu vernichten und zu zerstören, zu bauen und zu pflanzen.«

III Der Sabbat-Gottesdienst im Ökumenischen Pfingsttreffen in der Großen Synagoge Augsburg am Freitag, 4. Juni 1971

Die *Augsburger Israelitische Kultusgemeinde* hatte die Besucher des Ökumenischen Pfingsttreffens am Freitagabend eingeladen. Nach dem Krieg wurde in Augsburg für die klein gewordene Gemeinde eine kleine Synagoge errichtet, unmittelbar bei der alten Großen Synagoge. Der Eingang vom Vorhof führte sowohl in die Große wie in die kleine Synagoge. Die *Große Synagoge* ist eine der noch ganz wenigen jüdischen Kultstätten, die zwar die Spuren der Demolierung vom 9. November 1938 trägt, aber in ihrer wesentlichen Substanz erhalten geblieben ist. Sie ist sonst unbenutzt. Auf Wunsch der christlichen Teilnehmer des Pfingsttreffens hat die Israelitische Kultusgemeinde die Große Synagoge für den Gottesdienst zur Verfügung gestellt. In dem mit 1500 Personen überfüllten Raum, der die Spuren der Verwüstung trägt, aber eigens mit viel Mühe und Sorgfalt hergerichtet war, wurde der eindrucksvolle Gottesdienst ein Erlebnis besonderer Art. Es waren 1500 Exemplare der Gottesdienstordnung auf die Plätze verteilt worden, die freilich für die über 2000 Herbeiströmenden nicht ausreichten.

Rabbiner Dr. *Lehrmann* führte in die Liturgie ein. Seinem im vollen Wortlaut wiedergegebenen Lehrvortrag sowie dem Text des Sabbat-Gottesdienstes sei hier das Grußwort von Pfarrer Dr. *Franz von Hammerstein*, dem geschäftsführenden Vorsitzenden der Arbeitsgemeinschaft »Juden und Christen« beim Deutschen Evangelischen Kirchentag vorangestellt:

Liebe Freunde, es ist leider nach der unheilvollen Vergangenheit nicht selbstverständlich, in einen jüdischen Gottesdienst eingeladen zu werden. Es ist ebenso wenig selbstverständlich, diese Einladung anzunehmen. Wenn ebenso viele Christen wie heute am 9. November 1938, als diese Synagoge demoliert wurde – wie alle anderen Synagogen in Deutschland –, wenn damals ebenso viele Christen in die Synagoge geströmt wären wie heute und sich um die jüdische Gemeinde geschart hätten, dann hätte vielleicht vieles verhindert werden können.

Heute erst beginnen wir allmählich zu begreifen, daß Juden und

Christen zusammengehören. Daß Ökumene *ohne* Juden unvollständig ist. Daß wir gerade auch durch einen jüdischen Gottesdienst, wie ihn Jesus regelmäßig gefeiert hat, auch heute noch unerhört bereichert werden.

Es ist eine Schande für die Stadt Augsburg und vor allem auch für die Kirchen, daß diese Synagoge noch in demselben schrecklichen Zustand ist, in den sie 1938 gebracht wurde¹. Dieser Gottesdienst, den wir Christen mit den Juden heute gemeinsam gefeiert haben, hat uns die Bedeutung dieses Raumes erleben lassen. Wir alle sollten uns dafür einsetzen, daß er renoviert wird: für Gottesdienst, Lehrvorträge, Konzerte, Führungen von Schulklassen¹.

Wir danken der Jüdischen Gemeinde für die unendliche Mühe, die sie sich in der Vorbereitung dieses Abends gemacht hat, und für die gastfreundliche Aufnahme.

¹ Bei der Renovation geht es nicht nur um ihren architektonischen Wert als eine der alten, bemerkenswerten Synagogen hierzulande. Es handelt sich nicht zuletzt um die Verpflichtung, zu zeugen von dem jahrhundertalten kulturell hochstehenden Leben der Gemeinde. Was müssen es doch für Werte gewesen sein, die den letzten Rest jener Gemeinde befähigten, angesichts einer beispiellosen Not diese mit soviel Würde bis zu dem bitteren Ende zu tragen. Auf meinen Hilfsfahrten in den Jahren der Deportationen 1941 bis 1943 bin ich dort zuweilen auf einer Durchfahrt in Augsburg zu kurzen Besuchen eingekehrt, letztmalig Ende Februar 1943, noch kurz vor meiner eigenen Verhaftung. Die gleichen kleinen Büroräume der Gemeinde waren nach nahezu 30 Jahren noch an gleicher Stelle. Sie erinnerten unauslöschlich an die wenigen, die bis zum letzten taten, was damals in der Katastrophe noch zu tun möglich war, ehe auch sie den Weg in die Vernichtung gingen. Möchte diese Große Synagoge bald hergestellt werden, damit, wie bei diesem Gottesdienst, sie eine Stätte der Begegnung und der Versöhnung werden möge (Anm. d. Gertrud Luckner).

A Das Selbstverständnis des Judentums gegenüber seinen Töchtern Christentum und Islam

Lehrvortrag von Rabbiner Professor Dr. Cuno Lehrmann, Berlin, gehalten im Sabbat-Gottesdienst in der Großen Synagoge Augsburg am Freitag, 4. Juni 1971, 20.00 Uhr¹

Der Geist dieser großartigen interkonfessionellen Kundgebung ist die gemeinsame Suche nach Überwindung der krisenhaften Zeiterscheinungen und das Bestreben nach Erkenntnis der grundlegenden, verbindenden Werte der biblischen Religionen. Angesichts dessen scheint das Judentum ein Element der Diskrepanz, der Trennung darzustellen durch das hartnäckige Beharren auf seinem besonderen Wesen und seiner geschichtlich gewachsenen Eigenart.

Dennoch ist es sich der Gemeinsamkeiten mit seinen Tochterreligionen bewußt. Ebenso der Tatsache, daß selbst scheinbar unabweisbare Gegensätze sich, bei tiefe-

rer Betrachtung, als die beiden Kehrseiten der gleichen Münze, als verschiedene Aspekte der nämlichen religiösen Grundidee offenbaren. In *Martin Bubers* Sprache: die »zwei Glaubenweisen«. Ihr Reichtum, ihre Fruchtbarkeit treten in der Ausschöpfung verschiedener Möglichkeiten zu Tage.

In dieser Woche feierten Juden und Christen, diesmal sogar genau an denselben Tagen, das Fest, das bei den einen das »Wochenfest« genannt wird, weil es sieben Wochen nach Beginn des Passahfestes stattfindet, bei den anderen »Pfingsten« heißt, von griechisch pentekoste, fünfzig, weil es gleichfalls am 50. Tage nach Ostern begangen wird. Diese genaue zeitliche Übereinstimmung bietet einen aktuellen Anlaß, um die trotz verschiedener Akzente bestehende geistige Verwandtschaft der Mutter- und Tochterreligionen zu demonstrieren.

Beidesmal ist es das Fest der göttlichen Mitteilung an den Menschen. In christlichem Sprachausdruck durch Herabsteigen des Heiligen Geistes, in jüdischer Sicht durch Offenbarung der göttlichen Glorie auf dem Berge Sinai mit der Übergabe der Zehn Gebote, Grundpfeiler des menschlichen Sittengesetzes, an das Volk Israel.

Von nun an wurde Israel zum Träger des Gesetzes, der Tora, durch welche der ewige Bund zwischen Gott und

¹ Vgl. a. a. O., S. 471 ff.

den Nachkommen der Stammväter besiegelt wurde. Israel wurde zum Träger, nicht zum alleinigen Inhaber des Gesetzes, das ja symbolischerweise in der Wüste, dem Niemandsland ohne nationale Bevorrechtung, offenbar geworden ist.

Das Festhalten am Gesetz als Gottes unveränderlichem Wort wurde christlicherseits oftmals mißdeutet und als geringere Stufe religiöser Reife bewertet angesichts der in den Evangelien verkündeten Heilslehre der Gnade. Dem Judentum zufolge aber ist das in der Tora niedergelegte göttliche Gesetz der Inbegriff aller sittlichen Werte, ist zugleich Zielsetzung und Wegweiser zur geistigen Vollendung des Menschengeschlechts.

Zur Ausräumung von Mißverständnissen muß die jüdische Auffassung vom »Gesetz« verdeutlicht werden. Es darf nicht im Sinne pragmatischer Verordnungen eines Staates oder gar Unrecht-Staates im Interesse der jeweiligen Machthaber verstanden werden, sondern bedeutet die Kodifizierung der absoluten sozialen und individuellen Ethik, verankert in der kosmischen Weltordnung. Gott selbst, so lehren unsere Weisen, studierte die Tora, das Gesetz, ehe Er die Welt erschuf. D. h. Gott selber steht unter dem Gesetz, nach welchem Er den Kosmos und alles Lebendige lenkt. Einen Teil dieses Weltgesetzes, die Ethik, übergab er Moses und den Propheten, um zunächst die Geschicke des Volkes Israel und, in der Zeit messianischer Erfüllung, die der gläubigen Menschheit zu leiten.

Auch Jesus von Nazareth bekannte sich zu diesem Gesetz, von dem er feierlich erklärte, er sei nicht gekommen, um ein Jota davon abzuschaffen. Im Gegensatz zum Hellenisten Paulus wurzelte er im pharisäischen, d. h. gesetzestreuem Judentum. Zugleich betonte er jedoch mit besonderer Eindringlichkeit, in welcher Weise das Gesetz durch humanste Ausdeutung und Anwendung den Menschenkindern zum Segen gereichen solle. »Der Mensch ist nicht für den Sabbat, sondern der Sabbat ist für den Menschen geschaffen«, predigte er. Aber auch damit stand er nicht im Gegensatz zur talmudischen Auslegung, welche die Übertretung aller Sabbatgesetze ausdrücklich gutheißt, wenn es um Erhaltung von Menschenleben geht. Und wenn der Heilsverkünder von Nazareth als höchstes ethisches Ideal die Forderung ausspricht: »Liebe deinen Nächsten wie dich selbst«, so zitiert er damit 3. Moses 19, wo dieses Postulat noch präzisiert wird durch die Beshwörung: »Liebe den Fremdling, denn auch du warst ein Fremdling im Lande Ägypten.«

Denn die Seele des alt-testamentlichen Gesetzes ist die Liebe, sein Ziel ist die Erziehung des Menschen zu Güte und Hilfsbereitschaft. Zwar fordert das Alte Testament nicht: »Liebe deinen Feind«, aber es enthält ausdrückliche, genaue Vorschriften, den Feind nicht zu schädigen, sondern seine Feindseligkeit zu entwaffnen. Und bei Streitfällen wird als höchste Erfüllung des Gesetzes die Bemühung angesehen, nicht nach den Maßstäben des formalen Rechtes zu urteilen, sondern außerhalb der strengen Rechtsbestimmungen. Jerusalem wurde zerstört, so lehrt der Talmud, nicht durch die Macht der Römer, sondern weil es zu jener Zeit die buchstäbliche Anwendung des Gesetzes zur Richtschnur seiner Staatsordnung erhoben hatte, anstatt nach Recht und Billigkeit, nach humanen, individuellen Motiven zu urteilen und zu richten.

Wie sehr der Geist des jüdischen Gesetzes das in sich trägt, was das Christentum als die frohe Botschaft der Gnade zu verkünden bestrebt ist, geht schon aus dem einen Wort hervor, dessen buchstäbliche Bedeutung »Ge-

rechtigkeit«, Zedakah, dessen angewandte Bedeutung aber in der Ausübung von Mildtätigkeit und Menschenliebe besteht. Gott offenbart sich Moses als die Quelle absoluter Gerechtigkeit, doch mit dem Zusatz, daß seine höchsten Attribute Gnade, Barmherzigkeit und Langmut sind. Des Menschen Wert wird an der Nachahmung dieser Attribute gemessen.

Der Fromme, welcher durch Beherzigung der biblischen Gebote und Verbote, die sich auch auf das Verhalten zu den Tieren erstrecken, ein rechtschaffenes Leben führt, wird ein Zaddik, ein Gerechter, genannt; das höchste Ideal jüdischer Frömmigkeit stellt er aber nicht dar, denn mehr als der Zaddik, der Gerechte, gilt der *Chassid*, dessen Liebestaten über das Einhalten von Geboten und Verboten hinausgehen. Die mächtige Bewegung des Chassidismus als Erneuerung des Judentums ist aus solcher Geisteshaltung zu verstehen.

Folgende Episode aus der Mischna möge das beleuchten: Laut jüdischem Gesetz darf ein von Feinden verfolgter, die die Stadt belagern und mit Zerstörung bedrohen, zur Rettung der Allgemeinheit ausgeliefert werden. Rabbi *Jeschua ben Levi* handelte dementsprechend und bat den unerwünschten Gast, sich zu stellen. Seit diesem Tag, erzählt die Legende, hörte der Prophet auf, dem Rabbi Jeschua im Traum zu erscheinen und schwierige Stellen des Gesetzes zu erklären.

Rabbi Jeschua grämte sich und fastete lange Zeit, bis *Elija* ihm erschien und fragte: »Soll ich etwa einem Denunzianten die Schrift erklären?« – »Aber ich habe doch laut Weisung der Mischna gehandelt«, rief Rabbi Jeschua. »Die Mischna, das Gesetz, gilt es denn auch für Chassidim?« empörte sich der Prophet Elija. D. h. es ist eine Richtschnur, ein Minimum an Rechtschaffenheit für das gewöhnliche Volk; der wahrhaft Fromme, der Chassid, geht in seiner Lebensführung über das formale Gesetz hinaus und bemüht sich im Nachleben der göttlichen Attribute der Gnade und Güte.

Aus solcher Einstellung zum Gesetz erklärt sich das seltsame und einzigartige Fest der Gesetzesfreude, Simchat Tora, ein Tag, an welchem in den Synagogen bei Umzügen mit den Tora-Rollen getanzt wird. Kein Volk der Welt tanzt mit seinem Zivil- oder Strafgesetzbuch, obwohl diese doch ein unentbehrlicher Bestandteil der staatlichen Ordnung sind. Das religiöse Gesetz, obwohl auch dieses Strafbestimmungen enthält, ist eben mehr; es ist die Offenbarung der göttlichen Weisheit an die Kinder Israels, das, was im Christentum die Ausgießung des Heiligen Geistes heißt, beides geschehen am 50. Tage nach dem Passahfest, an Schawuot, an Pfingsten.

Warum aber, so fragen die Christen scheinbar mit Recht, wenn doch Judentum und Christentum so wesensverwandt sind, warum bezeichnen sich die Kinder Israels als das »ausgewählte Volk«? Ist das nicht ein Ausdruck religiös-nationaler Überheblichkeit gegenüber allen anderen Religionen und Nationen? Welch tragisches Mißverständnis gerade angesichts des allgemeinen Menschheitsideals, welches das Judentum beseelt, durch seine Propheten verkündet wurde und durch das tägliche Gebet dem Schlichtesten seiner Bekenner nahegebracht werden soll!

Denn der jüdische Messianismus ist von der Hoffnung der Gottesherrschaft über alle Völker, von der Hoffnung auf eine Verbrüderung aller Menschen, getragen. Dieser Sehnsucht gelten unsere Gebete an den höchsten Feiertagen, ihr ist das täglich dreimal gesprochene Schlußgebet gewidmet. Und für diese Verbrüderung, das Gottesreich

auf Erden, ist nicht etwa die Bekehrung zum Judentum Voraussetzung, sondern, so verkündet der Prophet, wenn dereinst alle Völker den heiligen Berg hinansteigen, so mag ein jegliches das im Namen seines Gottes tun; Heil und Segen verheißt das Judentum jedem Andersgläubigen, sofern er nur die Grundprinzipien der Ethik, des Gesetzes, die sogenannten sieben noachidischen Gebote beobachtet.

Solche Einstellung erlaubt es dem Judentum, auf jede Form des Proselytismus, des Bekehrungseifers, zu verzichten, ja den Übertritt Andersgläubiger zu erschweren, nicht aus Hochmut, sondern weil, in biblischer Sicht, dem jüdischen Volk eine historisch gewachsene Aufgabe besonderer Verantwortung zugemessen war. Für den Andersgläubigen bedarf es nicht des Weges über das Judentum, um zu Gott zu gelangen. Als der große Talmudlehrer *Rabbi Akiba* nach dem höchsten Prinzip der Bibel befragt wurde, zitierte er das Wort: »Liebe deinen Nächsten, wie dich selbst!«. Er wurde aber von *Ben Zoma* dahin belehrt, wichtiger als dieses Postulat sei der Satz in 1 Mos 5, 1: »Dies ist die Geschichte der Menschheit, die Gott in seinem Ebenbild erschuf.«

Das heißt: Ausgangspunkt wie Endziel der Geschichte ist die Einheit des Menschengeschlechts, denn die Gerechten aller Völker stellt der Talmud auf die gleiche Stufe wie die Gerechten Israels mit ihrer Verpflichtung auf die 613 Gebote und Verbote der Tora, und *Rabbi Meir* lehrte: Selbst ein Götzendiener, der sich dem Studium der Tora zuwendet, ist dem Hohepriester gleichzusetzen. Heißt es doch im 3. Mose 18: Beobachtet meine Satzungen, dank denen der Mensch (nicht allein der Jude) dieses und jenes Leben erwirbt! Und in diesem Geiste wird durch die Jahrtausende der jüdischen Geschichte, von Philo bis Maimonides, von Mendelssohn bis Martin Buber, das Judentum in seinem Verhältnis zu den Tochterreligionen erklärt, am bestimmtesten und eindeutigsten für den modernen Menschen durch die höchste nachbiblische Autorität seit dem biblischen Gesetzesgeber, den sogenannten zweiten Moses der jüdischen Geschichte, *Moses Maimonides*, der in seinem klassisch gewordenen Kompendium des Religionsgesetzes (*Mischne Tora*) schreibt: »Gottes Wege sind nicht die unsrigen und seine Absichten von den unsrigen verschieden; so kam es, daß jener (christliche) . . . Religionsstifter dazu beitrug, den Weg . . . zu ebnen für einen einheitlichen Gottesdienst aller Völker . . . Ist doch inzwischen die Welt voll geworden vom Gedanken an einen messianischen Erlöser und von den Worten der Lehre . . .«

Mit seinen Tochterreligionen weiß das Judentum sich einig in der Ablehnung des Götzentums, auch in dessen modernen Formen materialistischer Weltanschauung. Mit dem Christentum hat es alle wesentlichen Gebete gemeinsam, die Psalmen Davids, und den in ihnen wehenden Geist von Gottvertrauen, Menschenliebe und Zukunftshoffnung.

Ein Christentum ohne Judentum wäre, wie *Leo Baeck* in einer seiner letzten Reden sagte, wurzellos; ein Judentum ohne Christentum würde den Verzicht auf seine seit Abraham gottbefohlene Botschaft an die Völker bedeuten. Abrahams Berufung gipfelt in dem Auftrag: »Durch dich sollen alle Völker der Erde gesegnet sein.« Das Judentum hat für die geistesgeschichtlichen Leistungen seiner Tochterreligionen volles Verständnis, weit mehr als dies umgekehrt bisher der Fall war. Töchter sind im Kraft- und Schönheitsgefühl ihrer Jugend oft unnachsich-

tig für ihre alte Mutter; diese aber hört nicht auf, sich ihrer Kinder zu rühmen, die bei aller Verschiedenheit des Aussehens doch von ihrem Fleisch und Blut und Geist sind und ihre Lehren weitertragen. Als Mutterreligion, d. h. als Quelle und Wurzel anderer großer Religionen, ist nun das Judentum in dem Sinne auserwählt, daß Gottes Geist sich ihm zuerst offenbarte; daß es, ein Volk der Priester und Propheten, Jahrtausende allein auf weiter Flur inmitten einer heidnischen Umwelt mit ihren barbarischen Greueln, die heilige Botschaft bewahrte und verkündete; und indem es noch heute und bis in die Zeiten der Erfüllung das hohe Erbe bewahrt, erforscht und seine ewige Wahrheit bezeugt. Für eine solche historische Sendung auserwählt sein, bedeutet das schwerste Joch, das je ein Volk freiwillig und freudig auf sich nahm.

So ist denn bei euch alles wie es war, problemlos, friedlich, unverändert? Ich höre schon jetzt die Frage in meinen christlichen Zuhörern aufsteigen, ebenso wie andere Fragen, die im anschließenden Gespräch geäußert werden mögen: Besteht denn im Bannkreis des modernen Judentums keine Bewegtheit, keine Glaubenskrise, keine Problematik namentlich seit der politischen Inkarnation Israels, seit seiner Auferstehung als staatliches Gebilde? – O doch, wo Leben ist, da sind auch Probleme und Widersprüche, sie sind aber durch unsere so ganz andere soziologische und politische Struktur auch ganz anders geartet.

Religiöse Krisen entstanden in früheren Zeiten durch die verschiedenen messianischen Bewegungen, welche nach einem kurzen Aufflackern der Hoffnung auf Erlösung eine um so größere Niedergeschlagenheit zurückließen und die Nacht der Galuth, des Ghettolebens in der Diaspora, als endlos und hoffnungslos erscheinen ließen. Eine religiöse Krise schien selbst das Aufkommen des Chassidismus heraufzubeschwören, als die Träger der traditionellen talmudischen Wissenschaft von der Welle religiöser Gefühlsschwelgerei überrollt zu werden fürchteten. Wir lassen bei dieser Betrachtung weiter zurückliegende Erschütterungen der überlieferten Gesetzesordnung, wie den Karaismus im 8. Jahrhundert, den Aufstand gegen die talmudische Überlieferung durch die Verfechter einer Rückkehr zum Buchstaben des biblischen Textes, außer acht. Alle diese Eruptionen haben die festgefügte Welt der jüdischen Tradition zwar erregt und tiefgehend beeinflusst, aber nicht ins Wanken gebracht.

Als jedoch die Ghettomauern fielen und die Befreiten mehr oder weniger ins bürgerliche Leben ihrer Umwelt zugelassen wurden, da standen die Hüter der Tradition zunächst ratlos angesichts einer plötzlich einsetzenden Massenflucht in den Schoß der Kirche, dies nicht etwa als ehrliches Glaubensbekenntnis, sondern als Eintrittskarte in die europäische Gesellschaft. Die Treugebliebenen formierten sich in oftmals scharf von einander getrennten Lagern, dem der Orthodoxie, des Liberalismus und der radikalen Reformbewegung. Die Orthodoxie namentlich, der Tradition verschworen, stand plötzlich vor der schweren Aufgabe, das alte Religionsgesetz mit den Erfordernissen der Zeit in Einklang zu bringen.

Während der erzwungenen Abgeschlossenheit von der Umwelt hatte das Judentum gewissermaßen eine zeitlose Existenz geführt, war es sozusagen an den Ufern des Lebensstromes gestanden. Nun mußte es plötzlich in den Strom hineinsteigen, zu den Dingen Stellung nehmen und Lösungen finden, sonst schwammen die Dinge mitsamt den Gläubigen davon und bildeten aufgelöste, richtungs-

lose Gruppen, so daß die zersplitterte Judenheit seit der Emanzipation fast nur noch von der gemeinsamen Bedrohung durch den Antisemitismus zusammengehalten wurde. Weite Kreise schwenkten ins Lager der radikalen sozialistischen Bewegung ein, von denen sie die völlige und endgültige Emanzipation für sich selber und die Verwirklichung des messianischen Reiches auf Erden in politischer Form erwarteten.

Trotz massiver Enttäuschungen in den kommunistischen Ländern ist noch heute ein Teil der jüdischen Jugend von den Parolen Mao Tse-tungs mehr durchdrungen als von den Lehren der Propheten, die sie ja nicht mehr kennen, und in naiver Nachahmung der studentischen Umwelt mit ihren teach-ins und sit-ins, was *Golo Mann* als den Terror der 3 % bezeichnet, gab es im assimiliertesten Teil etwa der Berliner jüdischen Jugend auch Versuche zu einer Art von, sagen wir, talk-ins und walk-outs, kindische Versuche zur Umfunktionierung der Gottesdienste und der religiösen Lehrvorträge, ohne rechte Vorstellung dessen, was bei einem Verwerfen der urjüdischen Lebensformen und Traditionen, d. h. von Sitte und Anstand, vom Judentum denn eigentlich noch übrig bliebe.

Es sei betont, daß bei der religiös-konservativ oder bewußt national erzogenen Jugend ein solcher Dammbruch der ureigensten jüdischen Tugenden nicht erfolgte; der zionistische Jugend blieb auch ohne religiöse Stütze noch immer die große und edle Herausforderung des Aufbaus der biblischen Heimat, wodurch selbst in den weltlichsten Formen die besten jüdischen Eigenschaften mobilisiert werden. Der hohe Einsatz aller Kräfte zum Aufbau des Landes, das Ringen um seine Existenz gegenüber einer todfeindlichen Umwelt entschärft dort den weltweit übermäßig angefachten Generationenkonflikt und die Klassegegensätze.

Zu lösen bleibt aber dennoch das Problem der geistigen Wiederanknüpfung an die biblische Lehre als Seele des jüdischen Volkes. In der wiedererbauten Heimat muß sich früher oder später das Problem der Anpassung von Gesetz und Leben in aller Schärfe stellen, nachdem dieser in antiker, d. h. biblischer und talmudischer Zeit natürliche Vorgang durch das zweitausendjährige Exil unterbrochen worden war. »Das Gesetz nur kann uns Freiheit geben«. Und welches Gesetz soll denn in Israel gelten, wenn nicht das jüdische?

Der fortschrittliche Teil der Orthodoxie in Israel müht sich um Lösungen, welche auch einem modernen Volk wesensgemäß sind und auch einen hochentwickelten Staat unter Beibehaltung des Religionsgesetzes funktionsfähig machen sollen. Ein großer Teil der israelischen Bevölkerung geht zwar noch gedankenlos an diesem existentiellen Problem vorbei und ist der Meinung, daß durch die Neubelebung der Bibelsprache und durch die Bearbeitung des biblischen Bodens ihr jüdisches Bewußtsein ganz und gar ausgefüllt sei. Eine steinige Wüste durch Schweiß, Blut und Tränen in ein blühendes Land zu verwandeln, ist ja auch ein heiliges Werk; es entbindet jedoch letzten Endes nicht von der Pflicht zur geistigen Sinngebung und religiösen Erneuerung einer fast viertausendjährigen gewaltigen Überlieferung.

Diese Erkenntnis bricht sich allmählich auch in den religiös indifferenten Bevölkerungsschichten Bahn, und Erlebnisse biblischen Formats, wie der Sinai-Feldzug, hatten Bekehrungen zur Folge, die einen Neubeginn auch auf religiöser Ebene verheißen.

Nein, die aufbaubesessenen Zionisten, die mit umgehängtem Gewehr den Pflug führen, sie sind nicht die gewaltanbetenden Aggressoren und Imperialisten, als welche sie in den Oststaaten hingestellt werden. Sie sind auch nicht die Atheisten, als welche sie von den religiösen Kreisen angesehen werden. Sie sind »ein Volk unterwegs«, auf der Suche nach sich selbst, mit den Irrungen und Wirrungen eines solchen Prozesses, der nicht in einer einzigen Generation durchgeführt werden kann. Es bedarf der Geduld, des Glaubens und des Vertrauens zu dieser Generation von Pionieren, jenes Vertrauens, das der große, weise Oberrabbiner *Kook* an den Tag legte, als man ihm die Zusammenarbeit mit den »religionslosen« Zionisten zum Vorwurf machte. Er antwortete mit folgendem Gleichnis:

Zur Zeit, als der Tempel in Jerusalem bestand und in ihm der Opferdienst verrichtet wurde, wer allein durfte das Allerheiligste betreten, und dies nur am höchsten Feste, dem Versöhnungstag? Der Hohepriester. Als aber der Tempel noch gebaut wurde, da betraten Maurer und Zimmerleute zu beliebiger Stunde die zum Heiligtum bestimmten Stätten. Denn wie wäre der Tempel denn sonst erbaut worden?

Auch heute sind der Tempel, das gelobte Land, erst im Bau, im Werden begriffen. Jeder, der an diesem Aufbau teilnimmt, trägt zur Entstehung des künftigen Heiligtums Israel bei und wird auch dadurch geheiligt. Schenkt diesem Lande und seinem Volke Vertrauen, denn die Zeit der Erlösung ist angebrochen, die Zeit messianischer Erfüllung, die der visionäre Rabbi *Kook* in einer frommen Hymne besingt:

*Und ein Geschlecht wird aufstehn und wird sein,
Das Hymnen an des Daseins Schönheit singt;
Erfüllt von Sehnsucht, die das All durchdringt,
Saugt es vom Tau des Himmels Adel in sich ein.*

*Und von des Karmel und des Sharon Pracht,
Wird dann das Volk, das hingegeben lauscht,
Erfühlen, ganz von diesem Glück berauscht,
Des Daseins Walten voll geheimnisvoller Macht.*

B Die liturgischen Texte des Sabbat-Gottesdienstes im Ökumenischen Pfingsttreffen in der Großen Synagoge Augsburg am Freitag, 4. Juni 1971

*Kantor und
Gemeinde
(abwechselnd)*

Psalm 95

Kommt, laßt uns dem Ewigen jubeln,
jauchzen dem Fels unseres Heils.

Laßt uns vor ihm mit Dank erscheinen,
mit Liedern wollen wir ihm jauchzen.

Denn ein großer Gott ist der Ewige,
ein großer König über alle Mächtigen.

In seiner Hand sind der Erde Gründe,
der Berge Höhe gehört ihm.

Ihm gehört das Meer, er hat es erschaffen,
das Trockene haben seine Hände gebildet.

Kommt, daß wir uns bücken und verneigen,
niederknien vor dem Ewigen,
unserem Schöpfer.

Er ist unser Gott, wir sind das Volk
seiner Weide, die Herde seiner Hand
noch heute, wenn ihr auf seine Stimme
höret.

Verhärtet euer Herz nicht wie in
Meriba, wie am Tage von Massa in der
Wüste.

Als eure Väter mich versuchten, mich
prüften, obschon sie mein Wirken ge-
schaut hatten.

Vierzig Jahre zürnte ich dem Geschlecht
und sprach, sie sind ein Volk irrenden
Herzens, und sie haben meine Wege
nicht erkannt.

Daß ich in meinem Zorne schwur, sie sollen
nicht zu meiner Ruhestätte kommen.

Nach einer Erklärung der Bedeutung des Sabbatlides:

*Kantor und
Gemeinde:*

*L'cho dodi. L'krass kalo. P'ne Schabbos
n'kablo!*

– Auf mein Freund, der Braut entgegen,
Königin Sabbat wollen wir empfangen!

Kantor:

»Hüte und gedenke (des Sabbates)« in
einem Worte ließ (am Sinai) der einzige
Gott uns vernehmen, einzig ist der
Ewige und sein Name einzig, zur Ehre
und Herrlichkeit und zum Ruhm.

Gemeinde:

*L'cho dodi. L'krass kalo. P'ne Schabbos
n'kablo!*

Kantor:

Der Königin Sabbat laßt uns entgegen-
gehen, sie ist des Segens Spenderin,
von Anbeginn in der Vorzeit ward sie
gekrönt, des Schöpfungswerkes Ab-
schluß, im Plane das Erste.

Gemeinde:

L'cho dodi ... (wie zuvor)

Kantor:

Heiligtum des Königs, Residenzstadt,
auf, erhebe dich aus der Zerstörung,
du hast lang gewelt im Tale des
Weinens, er erbarmt sich über dich in
Liebe.

Gemeinde:

L'cho dodi.

Kantor:

Schüttle ab den Staub, erhebe dich,
zieh deine Prachtgewänder an, mein
Volk, durch Iischais¹ Sohn, den aus
Bet Lechem, naht meiner Seele der Er-
löser.

Gemeinde:

L'cho dodi.

Kantor:

Erwache, erwache, dein Licht geht
auf; auf, leuchte, erwache, erwache,
stimme Lobgesang an, die Herrlich-
keit des Ewigen wird über dir offen-
bar.

Kantor und

Gemeinde:

L'cho dodi.

Die Gemeinde erhebt sich, dreht sich zur Tür und be-
grüßt den Sabbat.

Kantor und

Gemeinde:

Kehre ein in Frieden, Krone des Mannes,
ja in Freude und Frohlocken
bei des auserwählten Volkes Treuen,
kehre ein, Braut, kehre ein, Braut!

Die Gemeinde setzt sich.

Kantor:

Psalm 92 – Psalmlied für den Sabbat –
Schön ist es, dem Ewigen zu danken und
deinem Namen zu lobsingem, Höchster.
Am Morgen deine Gnade zu verkünden und
deine Treue in den Nächten.
Auf dem Zehnsait und auf der Harfe, auf
Higajon mit der Zither.

Denn du hast mich erfreut, Ewiger,
durch dein Werk, über dein Händewerk
jauchze ich.

Wie groß sind deine Werke, Ewiger,
gar tief sind deine Gedanken.

Ein törichter Mann erkennt es nicht,
ein Unvernünftiger begreift dies nicht.

Wenn Frevler sprießen gleich Gras und
alle Übeltäter blühen – auf daß sie
vertilgt werden in Ewigkeit.

Du aber bist erhaben in Ewigkeit,
Ewiger.

Denn siehe, deine Feinde, Ewiger, denn
siehe, deine Feinde gehen zugrunde, es
werden zerstreut alle Übeltäter.

Doch du erhöhst wie des Reëm mein Horn,
ich bin getränkt mit frischem Öle.

Es schaut mein Auge herab, auf die mir
auflauern, die verderblich gegen mich
aufstehen, (ihren Untergang) vernehmen
meine Ohren.

Der Gerechte blüht gleich der Palme,
gleich der Zeder auf dem Lebanon ragt
er empor.

Die gepflanzt sind im Hause Gottes, in
den Höfen unseres Gottes blühen sie.

Sie sprossen noch im Alter, sind markig
und belaubt.

Um zu verkünden, daß gerade ist der
Ewige; er ist mein Hort, und kein Fehl
ist an ihm!

Kantor:

Psalm 93

Der Ewige regiert, Hoheit hat angelegt,
angelegt der Ewige, sich mit Macht um-
gürtet, darum steht fest das All und
wanket nicht.

Festgegründet ist dein Thron von je,
seit Ewigkeit bist du.

Es erheben Ströme, Ewiger, es erheben
Ströme ihre Stimme, es erheben Ströme
ihr Getöse.

Mehr als die Stimmen großer Gewässer
sind mächtig die Wogen des Meeres, doch
mächtig in der Höhe ist der Ewige.

Deine Zeugnisse sind sehr bewährt,
deinem Hause gebühret Heiligkeit, Ewiger für
die Länge der Tage.

Kantor:

spricht das *Kaddisch*gebet – Lobpreis Gottes –:

Jissgadal w' Jisskodasch Schme Rabo

Erhoben und geheiligt werde sein großer
Name in der Welt, die er nach seinem
Willen erschaffen,

und sein Reich erstehe in eurem Leben
und in euren Tagen und dem Leben des
ganzen Hauses Israel schnell und in
naher Zeit.

sprechet:

Gemeinde:

Amen!

Gemeinde:

Sein großer Name sei gepriesen
in Ewigkeit und Ewigkeit der Ewigkeiten!

Kantor:

Gepriesen sei und gerühmt und verherrlicht
und erhoben und erhöht und gefeiert
und hoch erhoben und gepriesen
der Name des Heiligen, gelobt sei er,
hoch über jedem Lob und Gesang, Verherr-
lichung und Trostverheißung,
die je in der Welt gesprochen wurde,
sprechet:

¹ D. i. Isai, der Vater Davids. Vgl. 1. Sam 17, 12.

Gemeinde: Amen!

Kantor: Nimm in Barmherzigkeit und Wohlgefallen unser Gebet an.

Gemeinde: Amen!

Kantor: Fülle des Friedens und Leben möge vom Himmel herab uns und ganz Israel zuteil werden,
sprechet:

Gemeinde: Amen!

Kantor: Meine Hilfe kommt vom Ewigen, dem Schöpfer von Himmel und Erde.

Gemeinde: Amen!

Kantor: Der Frieden stiftet in seinen Himmelshöhen, stifte Frieden unter uns und ganz Israel,
sprechet:

Gemeinde: Amen!

Kantor: *Borchu es adonaj hamworoch.*

Kantor und Gemeinde: *Boruch adonaj hamworoch l'olom woed.*
– Gelobt sei der Ewige, der Hochgelobte, immer und ewig! –

Die Gemeinde setzt sich.

Gemeinsam wird gebetet:

Gelobt seist du, Ewiger, unser Gott, König der Welt, der du durch dein Wort die Abende herbeiführst, in Weisheit die Tore öffnest, in Einsicht die Zeiten veränderst, die Stunden wandelst und die Sterne nach ihren Abteilungen am Himmel ordnest nach deinem Willen. Du erschaffst Tag und Nacht, läßt das Licht weichen vor der Finsternis und die Finsternis vor dem Licht, führst hinweg den Tag und bringst die Nacht und unterscheidest zwischen Tag und Nacht. Herr der Heerscharen ist dein Name; du lebendiger, ewiger Gott wirst stets über uns regieren, immer und ewig. Gelobt seist du, Ewiger, der du die Abende herbeiführst.

Mit ewiger Liebe liebst du dein Volk, das Haus Israel; Lehre, Gebote, Satzungen und Rechte hast du uns gelehrt, darum wollen wir, Ewiger, unser Gott, bei unserem Niederlegen und unserem Aufstehen von deinen Satzungen sprechen. Wir wollen uns mit den Worten deiner Lehre freuen und deinen Geboten immer und ewig, denn sie sind unser Leben und die Länge unserer Tage, und in ihnen wollen wir bei Tag und Nacht forschen. Deine Liebe laß nicht von uns weichen in Ewigkeit. Gelobt seist du, Ewiger, der du dein Volk Israel liebst.

Die Gemeinde erhebt sich.

Kantor: *Schma Israel Adonaj Elohenu Adonaj Echod!*
– Höre, Israel, der Ewige, unser Gott, der Ewige ist einzig! –

Gemeinde: wiederholt.

Die Gemeinde setzt sich.

Leise wird gebetet:

Du sollst den Ewigen, deinen Gott, lieben mit deinem ganzen Herzen und deiner ganzen Seele und deinem ganzen Vermögen. Es seien diese Worte, die ich

dir heute befehle, in deinem Herzen. Schärfe sie deinen Kindern ein und sprich von ihnen, wenn du in deinem Hause sitzt und wenn du auf dem Wege gehst, wenn du dich niederlegst und wenn du aufstehst. Binde sie zum Zeichen auf deinen Arm, und sie seien zum Denkband auf deinem Haupte. Schreibe sie auf die Pfosten deines Hauses und deiner Tore!

Auf daß sich eure Tage vermehren und die Tage eurer Kinder auf dem Erdboden, den der Ewige euren Vätern zugeschworen, ihnen zu geben, wie die Tage des Himmels über der Erde.

Adonaj eloheschem

Ich bin der Ewige, euer Gott, der ich euch aus dem Lande Mizraim geführt, euch zum Gotte zu sein, ich bin der Ewige, euer Gott.

Gemeinde: *Emess* – Wahrheit und Treue ist all dies und uns feststehend, daß der Ewige, unser Gott, keiner außer ihm, und wir, Israel, sein Volk, er erlöst uns aus der Hand der Könige, unser König, befreit uns aus der Gewalt aller Unterdrücker, Gott, der sich unser annimmt unseren Feinden gegenüber und Vergeltung bezahlt allen Bedrängern unserer Seele, der Großes vollbringt, unerforschlich, Wunder ohne Zahl. Er setzte unsere Seele ins Reich des Lebens, ließ unsere Füße nicht wanken, führte uns über die Höhen unserer Feinde und erhob unser Horn über alle unsere Hasser. Er führte seine Kinder durch das gespaltene Schilfmeer, ihre Verfolger und ihre Hasser versenkte er in die Fluten.

Kantor: Seine Kinder sahen seine Allmacht, priesen und dankten seinem Namen, sein Reich nahmen sie freiwillig auf sich, Mosche und die Kinder Israel stimmten dir ein Lied an in großer Freude und sprachen alle:

Gemeinde: Wer ist wie du unter den Mächten, Ewiger, wer ist wie du, verherrlicht durch Heiligkeit, furchtbar an Ruhm, Wundertäter!

Kantor: Dein Reich schauten deine Kinder, als du das Meer vor Mosche spaltetest, der ist mein Gott, hoben sie an und sprachen:

Gemeinde: Der Ewige regiert immer und ewig!

Kantor: Ferner heißt es: Der Ewige erlöst Jakob und befreit ihn aus der Hand dessen, der stärker als er. Gelobt seist du, Ewiger, der du Israel erlöst hast.

Rabbiner: Führe uns zur Ruhe, Ewiger, unser Gott, in Frieden und laß uns aufstehen, unser König, zum Leben, breite über uns das Zelt deines Friedens aus, richte uns auf durch einen guten Ratschluß von dir, hilf uns um deines Namens willen, schütze uns, laß von uns weichen Hasser, Seuche, Schwert, Hungernot und Kummer, laß jedes Hindernis weichen vor uns und hinter uns, im Schatten deiner Fittiche birg uns, denn Gott, unser Hüter und Erretter bist du, Gott, ein gnädiger und

barmherziger König bist du, behüte unseren Auszug und unsere Heimkehr zum Leben und Frieden von nun an bis in Ewigkeit.

Kantor: Breite über uns das Zelt deines Friedens aus. Gelobt seist du, Ewiger, der du des Friedens Zelt über uns ausbreitest und deinem ganzen Volke Israel und über Jeruschalaim.

Die Gemeinde erhebt sich.

Kantor und Gemeinde: Die Kinder Israel mögen den Sabbat hüten, den Sabbat zu feiern in ihren Geschlechtern als ewigen Bund. Zwischen mir und den Kindern Israel ist er ein Zeichen für ewig, daß in sechs Tagen der Ewige den Himmel und die Erde erschaffen und am siebenten Tage feierte und ruhte.

Kantor: *Jissgadal w' Jisskodasch Schme Rabo*
(das halbe Kaddischgebet [siehe Seite 88])

Danach wird leise gebetet:

Gelobt seist du, Ewiger, unser Gott und Gott unserer Väter, Gott Abrahams, Gott Isaaks und Gott Jakobs, großer, starker und furchtbarer Gott, höchster Gott, der du beglückende Wohltaten erweist und Eigner des Alls bist, der du der Frömmigkeit der Väter gedenkst und einen Erlöser bringst ihren Kindeskindern um deines Namens willen in Liebe.

König, Helfer, Retter und Schild! Gelobt seist du, Ewiger, Schild Abrahams!

Du bist mächtig in Ewigkeit, Herr, belebst die Toten, du bist stark zum Helfen.

Du ernährst die Lebenden mit Gnade, belebst die Toten in großem Erbarmen, stüttest die Fallenden, heilst die Kranken, befreist die Gefesselten und hältst die Treue denen, die im Staube schlafen. Wer ist wie du, Herr der Allmacht, und wer gleicht dir, König, der du tötest und belebst und Heil aussprossen läßt.

Und treu bist du, die Toten wieder zu beleben. Gelobt seist du, Ewiger, der du die Toten wieder belebst!

Du bist heilig, und dein Name ist heilig, und Heilige preisen dich jeden Tag. Selah! Gelobt seist du, Ewiger, heiliger Gott!

Du hast den siebenten Tag deinem Namen geheiligt, er ist der Endzweck der Erschaffung von Himmel und der Erde, hast ihn vor allen Tagen gesegnet und ihn geheiligt vor allen Zeiten, so steht in deiner Lehre geschrieben:

Der Himmel und die Erde waren vollendet und all ihr Heer. Gott vollendete mit dem siebenten Tage sein Werk, das er geschaffen, und er feierte am siebenten Tage von all seinem Werke, das er geschaffen. Gott segnete den siebenten Tag und heiligte ihn, denn an ihm feierte er von all seinem Werke, das Gott ins Dasein gerufen, es zu schaffen.

Unser Gott und Gott unserer Väter, habe Wohlgefallen an unserer Ruhe, heilige uns durch deine Gebote und gib uns unseren Anteil in deiner Lehre, sättige uns mit deinem Gute, erfreue uns mit deiner Hilfe, reinige unser Herz, dir in Wahrheit zu dienen, und gib uns, Ewiger, unser Gott, in Liebe und Wohlgefallen deinen heiligen Sabbat zum Anteil, daß an ihm Israel ruhe, das deinen Namen heiligt. Gelobt seist du, Ewiger, der du den Sabbat heiligst!

Fülle des Friedens lege auf dein Volk Israel ewiglich, denn du bist König und Herr alles Friedens, und wohlgefällig ist es in deinen Augen, dein Volk Israel zu jeder Zeit und jeder Stunde mit deinem Frieden zu segnen.

Gelobt seist du, Ewiger, der du dein Volk Israel mit Frieden segnest.

Mein Gott, bewahre meine Zunge vor Bösem und meine Lippen, Falsches zu reden, denen gegenüber, die mir fluchen, schweige meine Seele, und es sei meine Seele wie Staub allem gegenüber. Öffne mein Herz deiner Lehre, und deinen Geboten jage meine Seele nach, und alle, die Böses gegen mich sinnen, bald vereitle ihren Rat und zerstöre ihre Pläne. Tue es um deines Namens willen, tue es um deiner Rechten willen, tue es um deiner Heiligkeit willen, tue es um deiner Lehre willen, damit gerettet werden, die dich lieben, hilf mit deiner Rechten und erhöhe mich.

Es seien zum Wohlgefallen die Worte meines Mundes und das Sinnen meines Herzens vor dir, Ewiger, mein Fels und mein Erlöser. Der da Frieden stiftet in seinen Himmelshöhen, er wird auch Frieden bereiten uns und ganz Israel;

Laut singt die sprechet: Amen!

Gemeinde: *Waj 'chulu*

Der Himmel und die Erde waren vollendet all ihr Heer. Gott vollendete mit dem siebenten Tage sein Werk, das er geschaffen, und er feierte am siebenten Tage von all seinem Werke, das er geschaffen. Gott segnete den siebenten Tag und heiligte ihn, denn an ihm feierte er von all seinem Werke, das Gott ins Dasein gerufen, es zu schaffen.

Kantor: Gelobt seist du, Ewiger, unser Gott und Gott unserer Väter, Gott Abrahams, Gott Isaaks und Gott Jakobs, großer, starker und furchtbarer Gott, höchster Gott, Schöpfer von Himmel und Erde!

Gemeinde: Schild der Väter durch dein Wort, du belebst die Toten durch deinen Ausspruch, heiliger Gott; keiner gleicht dir, du verleihst Ruhe deinem Volke an deinem heiligen Sabbattage, denn an ihnen hattest du Wohlgefallen, ihnen Ruhe zu verleihen.

Kantor: Vor dir wollen wir dienen mit Ehrfurcht und Bangen und deinem Namen danken täglich beständig mit den dem Tage entsprechenden Segenssprüchen.

Gemeinde: Gott des Dankes, Herr des Friedens, du hast den Sabbat geheiligt, den Siebenten

gesegnet und Ruhe verliehen in
Heiligkeit dem Volke, das mit Wonne
erquickt ist, zum Gedenken des
Schöpfungswerkes.

Kantor: Unser Gott und Gott unserer Väter, habe
Wohlgefallen an unserer Ruhe, heilige
uns durch deine Gebote und gib uns
unseren Anteil in deiner Lehre, sättige
uns mit deinem Gute, erfreue uns mit
deiner Hilfe, reinige unser Herz, dir in
Wahrheit zu dienen, und gib uns, Ewiger,
unser Gott, in Liebe und Wohlgefallen
deinen heiligen Sabbat zum Anteil, daß
an ihm Israel ruhe, das deinen Namen
heiligt. Gelobt seist du, Ewiger, der du
den Sabbat geheiligt hast!

Gemeinde: Amen!

Kantor: *Jissgadal w' Jisskodasch Schme Rabo*
(Kaddisch wie Seite 88)

Rabbiner: Wer ein biederer Weib gefunden, höher
als Perlen ist ihr Preis. Auf sie vertraut
des Gatten Herz, und es fehlt ihm nicht
an Gütern. Sie erweist ihm Gutes und nie
Schlechtes alle Tage ihres Lebens.
Kümmert sich um Wolle und Flachs, und
sie wirkt mit willigen Händen.
Kauffahrtschiffen gleicht sie, aus der
Ferne bringt sie Brot heim. Noch in der
Nacht erhebt sie sich, gibt Nahrung ihrem
Hause, Gebühr ihren Mägden.erspährt
ein Feld, erwirbt es, von ihrer Hände
Frucht pflanzt sie einen Weinberg an.
Gürtet machtvoll ihre Lenden, stärkt
ihre Arme. Erkennt sie, daß gut ihr
Gewinn, erlischt ihr Licht nicht in der
Nacht. Ihre Arme streckt sie nach dem
Rocken aus, ihre Hände halten die
Spindel. Öffnet ihre Hand dem Armen,
ihre Arme stützen den Dürftigen.
Fürchtet für ihr Haus den Schnee nicht,
denn in Purpurwolke ist ihr ganzes Haus
gekleidet. Polster verfertigt sie sich
selbst, Linnen und Karmesin ist ihr
Gewand. In den Toren ist bekannt ihr
Mann, wo er sitzt bei des Landes
Ältesten. Leinen webt sie zum Verkauf,
Gürtel reicht sie dem Phönizier. Macht
und Anmut ist ihr Gewand, gedenket
ohne Schmerz des letzten Tages, öffnet
ihren Mund mit Weisheit, liebevolle
Lehre ist auf ihrer Zunge. Überwacht
ihres Hauses Wege, isst nicht der
Trägheit Brot. Kinder erstehen ihr, die
sie preisen, und ihr Gatte rühmet sie.
Viele Frauen schufen Gutes, doch du
übertriffst sie alle. Anmut ist Lüge, eitel
die Schönheit, nur dem gottesfürchtigen
Weibe allein gebührt der Ruhm. Reichet
ihr von ihrer Hände Frucht, in den Toren
preisen ihre Werke sie.

Lehrvortrag des Rabbiners [s. Seite 84 ff.]

Danach treten die Kinder vor.

Kantor: nimmt einen Becher Wein in die Hand
und singt den *Kiddusch*:

Und es ward Abend und es ward
Morgen: der sechste Tag. Der Himmel
und die Erde waren vollendet und all ihr
Heer. Gott vollendete mit dem siebenten
Tage sein Werk, das er geschaffen, und

er feierte am siebenten Tage von all
seinem Werke, das er geschaffen. Gott
segnete den siebenten Tag und heiligte
ihn, denn an ihm feierte er von all
seinem Werke, das Gott ins Dasein
gerufen, es zu schaffen.

Gelobt seist du, Ewiger, unser Gott,
König der Welt, der du die Frucht des
Weinstocks erschaffen.

Gelobt seist du, Ewiger, unser Gott,
König der Welt, der du uns geheiligt
durch deine Gebote, uns erwählt hast und
deinen heiligen Sabbat in Liebe und
Wohlgefallen uns zum Anteil gegeben
hast als Gedenken des Schöpfungswerkes.
Er ist der erste Tag der heiligen Feste,
eine Erinnerung an den Auszug aus
Ägypten. Uns hast du auserwählt, uns
geheiligt von allen Nationen, und deinen
heiligen Sabbat hast du uns in Liebe und
Wohlgefallen zum Anteil gegeben. Gelobt
seist du, Ewiger, der du den Sabbat
geheiligt.

Die Kinder werden gesegnet.

Schlußgebet

Rabbiner: *Oleinu l'schabeach*

Rabbiner: Im Aufblick zu dir, Herr unser Gott,
Schöpfer des Alls, verkünden wir deine
Größe; deinem Dienste geweiht,
bekennen wir deine Einheit. Du hast uns
in der Urzeit berufen, deinen heiligen
Namen der ganzen Menschheit zu
verkünden. Darum beugen wir dankend
das Knie, neigen uns und beten an –
Gott den Einzigen, den Herrn aller
Herren, den Heiligen, gelobt sei er! Du
hast den Himmel ausgespannt und die
Erde gegründet. Deine Herrlichkeit
erfüllt die Welt. Du bist unser Gott,
keiner neben dir. So lautet das Wort
deiner Lehre: »Erkenne es heute und
nimm es wohl zu Herzen, daß der Ewige
allein Gott ist, im Himmel oben und auf
der Erde unten; keiner sonst.«

Darum hoffen wir in froher Zuversicht,
bald zu schauen, wie alle Menschen deine
Macht erkennen, deinem Willen sich
beugen und sich zu dem Aufbau deines
Reiches zusammenschließen. Dann
werden Wahrheit und Frieden alle
Völker beglücken, und dein Name wird
verherrlicht sein.

So heißt es in der Heiligen Schrift: »Der
Herr wird regieren immer und ewig.«
Und ferner ist verheißen: »Gott wird
König sein über die ganze Erde, er, der
Einzige, und sein Name der Einige.«

Danach wird das Kaddischgebet gesprochen:
Jissgadal w' Jisskodasch Schme Rabo
(siehe Seite 88)

*Kantor und
Gemeinde:*

Adon Olom . . .

Der Herr der Welt, er hat regiert, eh'
ein Gebild geschaffen war.
Zur Zeit, da durch seinen Willen das All
entstand, da wurde sein Name König ge-
nannt.

Und nachdem das All aufhören wird,
wird er allein, der Ehrfurchtbare, regieren.

Er war, er ist, und er wird sein in
Herrlichkeit.
Er ist einzig, und kein Zweiter ist da,
ihm zu vergleichen, zuzugesellen.
Er ist ohne Anfang, ohne Ende, ihm ist

die Macht und die Herrschaft.
Er ist mein Gott, und mein Erlöser lebt,
der Fels meines Anteils zur Zeit der Not.
Er ist mein Panier und Zuflucht mir,
der den Kelch mir reicht am Tage, da ich rufe.

In seine Hand empfehle ich meinen Geist
zur Zeit, da ich schlafe und erwache.
Und mit meinem Geist auch meinen Leib,
Gott ist mit mir, ich fürchte mich nicht.

IV Verlautbarungen des Ökumenischen Pfingsttreffens

Aus den im Anschluß an die Gottesdienste gehaltenen Gesprächskreise ergaben sich die folgenden Resolutionen:

1 Resolution der Arbeitsgemeinschaft »Juden und Christen«

auf dem Ökumenischen Pfingsttreffen 1971¹

Als Ergebnis des christlich-jüdischen Gottesdienstes und der anschließenden Aussprachen in vier Gruppen am Donnerstag, dem 3. 6. 1971, im Goldenen Saal des Rathauses, teilen wir dem Ökumenischen Pfingsttreffen mit:

1. Ökumenische Begegnungen ohne Beteiligung von Juden sind unvollständig, weil christlicher Glaube ohne die jüdische Wurzel sich falsch – unbiblisch – entwickelt.
2. Unterricht, Gottesdienst, Erwachsenenbildung und theologische Ausbildung werden nur dann den heutigen Anforderungen gerecht, wenn das Selbstverständnis des Judentums authentisch zu Wort kommt.
3. Christliches Zeugnis findet Ausdruck in dem gemeinsamen praktischen Eintreten von Juden und Christen für mehr Gerechtigkeit, mehr Menschenwürde im Kampf gegen Unterdrückung und Ausbeutung. Judenmission widerspricht diesem biblischen Auftrag.
4. Die konkrete Konsequenz einer ökumenischen Zusammenarbeit zwischen Juden und Christen verwirklicht sich auch in kritischer Solidarität mit dem Staat Israel und seinen Menschen sowie dem politischen Engagement für den Frieden im Nahen Osten.

Im Auftrage der Arbeitsgemeinschaft Juden und Christen beim Deutschen Evangelischen Kirchentag und beim Zentralkomitee der Deutschen Katholiken und des Deutschen Koordinierungsrates der Gesellschaften für christlich-jüdische Zusammenarbeit

Landesrabbiner N. P. Levinson – Dr. W. P. Eckert OP – Pfarrer Dr. Franz von Hammerstein – Pfarrer M. Stöhr.

¹ a. a. O., S. 94.

2 Anregungen der Arbeitsgemeinschaft »Juden und Christen« an die Arbeitsgruppe »Glaubensnot und Kirchen«

In der abschließenden Plenarversammlung am 5. Juni 1971 wurde der folgende Brief verlesen, der der Arbeitsgruppe »Glaubensnot und Kirchen« zugegangen war:¹

Die Arbeitsgemeinschaften Juden und Christen bringen auf Grund von Diskussionen ihrer Veranstaltungen im Rahmen des Ökumenischen Pfingsttreffens der Arbeitsgruppe »Glaubensnot und Kirchen« folgende Anregungen zur Kenntnis:

1. Eine der Ursachen für die Glaubensnot in den Kirchen sehen wir darin, daß die Christen das biblische Bilder- und Wortverbot vergaßen und Gott in Dogmen und Frömmigkeitstraditionen verdinglichten.
2. Eine andere Ursache erkennen wir darin, daß die Kirchen das ihnen anvertraute Heil verinnerlichten und zu einseitig von himmlischer Gnade und Gerechtigkeit predigten. Eine Erfahrung der Aussprachen war es, daß der Beitrag unserer jüdischen Partner zur Konkretisierung der Heilsbotschaft gerade von der Jugend dankbar aufgenommen wird.
3. Die Hoffnungskraft im Leben des jüdischen Volkes – in den Jahrhunderten der Verfolgung bewährt – sollte uns stärker zur Verwirklichung unseres Glaubens drängen.
4. Unsere jüdischen Partner erinnerten uns daran, wie stark der jüdische Beitrag zum Verständnis des Neuen Testaments und der Person Jesu ist. Dieser Beitrag kann das christliche Glaubensverständnis beleben.

Im Auftrage der Arbeitsgemeinschaften Juden und Christen beim Deutschen Evangelischen Kirchentag und beim Zentralkomitee der Deutschen Katholiken
Landesrabbiner N. P. Levinson, Dr. W. P. Eckert OP, Pfarrer Dr. Franz von Hammerstein.

¹ a. a. O., S. 199.

In der NS-Zeit, in der Christen und Juden erstmals gemeinsam verfolgt wurden, entstand eine neue Wiederbegegnung. Christen erlebten ergriffen, wie jüdischer Glaube sich bewährte und bezeugte. Davon handelt das Folgende:

In: »Dreitausend Jahre Judentum«¹. IV. BEDRÄNGNIS UND BEHAUPTUNG.

Jetzt und immer. »Die jüdischen Leiden, zu denen sich Rosenfeld und Bloy äußern, waren bei aller Bitterkeit noch poetischer Verklärung fähig; unverklärbar für dichterische Phantasie sollte jedoch sein, was wenig später den Juden durch Hitler und seine Helfershelfer geschah – und was andererseits die fundamentalste jüdische Wiedergeburt einleitete: »Zu bekennenden Juden wurden wir geschlagen«, berichtet einer aus dem KZ²«. Aus dieser Auswahl, die eine dreitausendjährige, nicht die »Zeit«-Geschichte zu Worte kommen lassen will, bringen wir:

a) *Jude und Mitbürger* (Aus Anne Franks Tagebuch)³, Dienstag, 11. April 1944. ... Wir sind stark daran erinnert worden, daß wir Untergetauchte sind, gefesselte Juden, gefesselt an einen Fleck, ohne Rechte, aber mit tausend Pflichten. Wir Juden dürfen unser Gefühl nicht gelten lassen. müssen mutig und stark sein, müssen unser Schicksal ohne Murren auf uns nehmen, müssen tun, was in unserer Macht liegt und auf Gott vertrauen. Einmal wird dieser schreckliche Krieg doch aufhören, einmal werden wir auch wieder Menschen und nicht allein Juden sein. Wer hat uns das auferlegt? Wer hat uns Juden diese Ausnahmestellung unter den Völkern gegeben? Es ist Gott, der uns so gemacht hat, und es wird auch Gott sein, der uns erlöst. Wenn wir all dieses Leid tragen und dann immer noch Juden übrig bleiben, könnten sie einmal von Verdammten zu Vorbildern werden. Wer weiß, vielleicht wird es noch unser Glaube sein, durch den die Welt und alle Völker das Gute lernen, und dafür, dafür allein müssen wir auch leiden ...

b) *Ein kleines Volkslied*, das im Warschauer Ghetto bis zum Aufstand oft gesungen wurde (laut J. Wulf, Vom Leben, Kampf und Tod im Ghetto Warschau. Bonn. 1958. S. 40 [Quelle: Kaczerginski: Lider fun die ghettos un lagern, New York 1948]).

<i>Ich glaube ...</i>	Ich glaube, ich glaube, ich glaube ehrlich, unerschütterlich und fromm, daß der Messias komm':	An den Messias glaube ich, und wenn er auf sich warten läßt, glaub' ich darum nicht weniger fest.	Selbst wenn er länger zögert noch, an den Messias glaub' ich doch. Ich glaube, ich glaube, ich glaube.
-----------------------	--	---	--

¹ Karl Thieme, Paderborn 1960. S. 80 f.

² Robert G. Geis.

³ Fischer-Bücherei 77. Frankfurt/M. 1955. S. 180.

2 Paul VI.: Friedliche Koexistenz für die im Monotheismus Verbundenen, das jüdische, das moslemische und das unter ihnen lebende christliche Volk

I Papst Paul VI. am 9. August 1970: Zum Waffenstillstand zwischen Israel und der Vereinigten Arabischen Republik

In der folgenden Ansprache von Paul VI. am Sonntag, dem 9. August 1970, in Castel Gandolfo vor dem Angelus erwähnte der Papst zuerst den Waffenstillstand zwischen Israel und der Vereinigten Arabischen Republik, der am 7. August um Mitternacht in Kraft getreten war:¹

Mit all jenen, die nach dem Frieden in der Welt streben, müssen wir uns heute über den, wie wir hoffen, wirkamen Waffenstillstand der Kämpfe im Nahen Osten freuen, besonders in diesem Land, das wir heiliges Land nennen, weil es historischer und lokaler Schauplatz für die beiden Testamente, das Evangelium, das Leben Jesu, die Heilsgeheimnisse, die Menschwerdung und die Erlösung, für die Ursprünge der Kirche war, d. h. für Ereignisse, in denen das größte Wunder geschah: das übernatürliche und wirksame Eingreifen Gottes in Zeit und Welt, und von denen sich der Sinn und die Bestimmung der Menschheit ableiten.

Jeder weiß, wie sehr uns das Schicksal des Hl. Landes am Herzen liegt, nicht aus territorialen oder politischen Interessen, sondern auf Grund der damit verbundenen religiösen Werte. Jetzt gilt das unmittelbare Interesse – und das ist auch das unsere – dem Wohl dieser Bevölkerungsgruppen, nämlich: der Gerechtigkeit und dem Frieden der in diesen Konflikt einbezogenen Nationen, der sich in die Länge zieht und der sich zu verstärken und in tragischer Weise auszuweiten droht.

Wir sollten all jenen dankbar sein, die an seiner Lösung mitarbeiten, und wir sollten Gott bitten, daß er sie zu einem guten Ende führt. Es gibt dabei Fragen der Gerechtigkeit und der Menschlichkeit, schwerwiegende und schwierige, die nur durch große Klugheit und große Geduld gelöst werden können. Aber es ist schon ein Fortschritt und die Voraussetzung einer glücklichen Lösung dieser verwickelten Situation, vom Gebrauch der Waffen zu freimütigen und komplexen, aber friedlichen Verhandlungen überzugehen.

Wir haben eine Hoffnung, die sich über das Schauspiel militärischer und politischer Operationen hinweg erhebt; eine Hoffnung, die utopisch scheinen mag, weil sie von überhaupt keinem konkreten Element gestützt wird, und die selbst ein Element des Zwiespaltes sein kann, aber von der wir meinen, daß sie auf einem realen und zu verwirklichenden Argument begründet ist. In den Konflikt sind drei ethnisch-religiöse Gruppen verwickelt, die einen alleinigen, wahren, allmächtigen Gott anerkennen, das jüdische Volk, das moslemische Volk und, in ihrer Mitte und in der ganzen Welt verbreitet, das christliche Volk. Es ist der Monotheismus, der identische Monotheismus in diesen authentischsten, ältesten, historischsten und überzeugtesten Ausdrucksformen. Wäre es nicht möglich, daß im Namen desselben Gottes, an Stelle unauflösbarer Gegensätze das Gefühl gegenseitiger Achtung, eines mög-

lichen Einvernehmens, einer friedlichen Koexistenz träte? Könnte die Beziehung zum gleichen Gott, zum gleichen Vater, unbeschadet theologischer Diskussionen, nicht eines Tages zu der – wenn auch schweren, aber auch ebenso unerläßlichen – Erkenntnis führen, daß wir alle Brüder sind?

Die Pläne Gottes sind geheimnisvoll und waghalsig. Das Magnifikat der Hl. Jungfrau sagt es uns. Wir wollen sie um diesen Frieden anrufen. [Vgl. o. S. 77, Anm. 6; 77 f.]

II Papst Paul VI. am 31. März 1971 vor dem »American Jewish Committee«:

Die Bedeutung der katholisch-jüdischen Beziehungen

Bei einer Audienz dieser Delegation des »American Jewish Committee« am 31. März 1971 sagte der Papst in einer Ansprache u. a.:

»Das II. Vatikanische Konzil wollte mit seiner Erklärung über die Beziehungen zwischen der katholischen Kirche und den Gläubigen anderer Weltreligionen die Grundlage für die Verbesserung der Beziehungen zwischen Katholiken und Juden schaffen. Gott selbst hat uns durch seine Offenbarungen zusammengebunden. Was das erste Gebot angeht, ruft Er uns alle auf: Ihn aus ganzem Herzen, aus unserer ganzen Seele und mit all unserer Kraft zu lieben und unseren Nächsten wie uns selbst« (vgl. Deut 6, 5; Lev 19, 18 [»... denn er ist wie du«]; Mt 22, 36–40). Daher wünschen Wir allen Ernstes, daß die Richtlinien des Vatikanischen Konzils in die Praxis umgesetzt werden, auf daß Christen und Juden durch Entwicklung eines besseren Verständnisses und eines tieferen Respektes imstande sind, zusammenzuarbeiten an der Aufgabe, dem Frieden zu dienen, und dem Wohl der ganzen Menschheit.

(In: Newsletter [2/3]. South Orange, Juni 1971. p. 5; hrsg. von der National Conference of Catholic Bishops. Bishops Committee for Occumenical and Interreligious Affairs)

3 Ein ökumenisches Treffen zwischen offiziellen Repräsentanten jüdischer Gemeinschaften und der katholischen Kirche¹

Einer in Paris vom 16. 12. 1971 herausgegebenen Presseverlautbarung entnehmen wir im englischen Originaltext den folgenden Bericht und geben ihn in Übersetzung wieder:

Aufgrund der Empfehlungen des katholisch-jüdischen Treffens vom Dezember 1970 in Rom¹ wurde ein Verbindungsausschuß gebildet, der sich vom 14. bis 16. Dezember [1971] in Paris am Sitz des französischen Consistoire Central Israélite traf.

Zweck dieses Verbindungsausschusses sollte die Verbesserung gegenseitigen Verständnisses zwischen den beiden religiösen Gemeinschaften sein sowie Austausch von Information und womöglich Kooperation in den Bereichen gemeinsamer Anliegen und Verantwortung.

Die katholische Delegation, die mit Zustimmung Papst Pauls VI. von Kardinal Jan Willebrands berufen worden war, setzte sich aus nachfolgend Genannten zusammen:

Msgr. Roger Etschegaray, Erzbischof von Marseille, Vorsitzender des Rates der Bischofskonferenzen von Europa; Msgr. Francis Mugavero, Bischof von Brooklyn (USA),

¹ Entnommen aus: »La Documentation Catholique«, (52/LXVII. No. 1569, Paris, 6. 9. 1970. p. 759 und aus dem Französischen übersetzt.)

¹ Vgl. FR XXII/1970 S. 82.

Moderator des Sekretariats für katholisch-jüdische Beziehungen der katholischen Bischöfe in den USA; P. Jérôme Hamer OP, Generalsekretär des Sekretariats zur Förderung der Einheit der Christen, Rom; P. Bernard Dupuy OP, Sekretär der bischöflichen Kommission für die Beziehungen mit dem Judentum in Frankreich, Paris; Professor Cornelius A. Rijk, Leiter des Vatikanischen Büros für katholisch-jüdische Beziehungen (das mit dem Sekretariat zur Förderung der Einheit der Christen verbunden ist), Rom.

Die jüdische Delegation, die das Internationale jüdische Komitee für interreligiöse Beziehungen vertritt, bestand aus den folgenden Vertretern der großen jüdischen Organisationen, die die nachstehend genannten Mitgliedsorganisationen umfassen:

Rabbi Arthur Hertzberg, Präsident des International Jewish Committee for interreligious Consultations, Englewood, NY. (USA); Dr. Gerhart Riegner, Generalsekretär des World Jewish Congress, Genf; Rabbi Henry Siegmann, Vizepräsident des Synagogue Council of America, New York; Rabbi Marc Tanenbaum, Direktor of interreligious Affairs des American Jewish Committee, New York; Professor R.J. Zwi Werblowsky, Präsident des Jewish Council for interreligious Contacts in Israel, Jerusalem.

Als Beobachter im Auftrag von B'nai B'rith — Anti-Defamation League war anwesend: Dr. Joseph Lichten.

Die Sitzungen wurden abwechselnd geleitet von den Vorsitzenden der beiden Delegationen, bzw. von P. Jérôme Hamer OP und Rabbiner Arthur Hertzberg. Nach der Begrüßung durch den Oberrabbiner von Frankreich, Jacob Kaplan, diskutierte der Verbindungsausschuß die zwei Hauptthemen der Tagesordnung:

a) Fragen, die die Beziehungen zwischen Juden und Katholiken betreffen; b) Probleme gemeinsamer Anliegen und Verantwortung.

Das Komitee beschloß, zwei zugeordnete kleine Arbeitsgruppen zum Studium folgender Fragen zu berufen:

1. Die Art und Weise, wie das Verhältnis zwischen religiöser Gemeinschaft, dem Volk und Land in der jüdischen und in der katholischen Tradition aufgefaßt wird;

2. Die Förderung der Menschenrechte und der religiösen Freiheit.

Diese Kommissionen werden dem Verbindungsausschuß die Ergebnisse ihrer Studien unterbreiten, der seine Empfehlungen dann hinsichtlich der Verwendung dieser Studien zur Förderung seiner Ziele geben wird.

Der Verbindungsausschuß tauschte ferner Informationen über mehrere aktuelle Probleme aus.

Die Beratungen, die erstmals in der Geschichte offizielle Vertreter der jüdischen Gemeinschaften der Welt und der katholischen Kirche in einem ständigen Verbindungsausschuß zusammenbrachten, fanden in einer Atmosphäre von Freimütigkeit und Herzlichkeit statt.

Dazu das »Institute of Jewish Affairs in association with the World Jewish Congress«²

Die »New York Times« vom 18. Dezember 1971 veröffentlichte bei dieser Gelegenheit einen Beitrag und meinte, »allgemein sehe man den obengenannten ersten

² Ausnahmsweise bringen wir dieses Material, das noch unmittelbar vor dem Ausdruck erscheint: »A new committee. Catholic-Jewish liaison«. In: »Christian Attitudes on Jews and Judaism«, No. 22. London, February 1972. p. 10.

Punkt als äußerst heikel an, da er unvermeidlicherweise die Frage nach der religiösen Bedeutung stellt, die das Territorium des Staates Israel für das Judentum hat.

Vor zwei Jahren habe Lawrence Kardinal Shehan von Baltimore zur Veröffentlichung freigegeben, was hernach ein Arbeits-Entwurf einer vatikanischen Erklärung über das Verhältnis der Kirche zu den Juden genannt wurde³.

Unter anderem stellte das Dokument fest, Katholiken sollten die religiöse Bedeutung des Staates Israel für Juden anerkennen und versuchen, »das Band zwischen dem Volk und dem Land« zu verstehen und zu achten »[respect]«.

Diese Aktion von Kardinal Shehan rief in kirchlichen Kreisen beträchtliche Reaktion hervor, besonders seitens katholischer Diplomaten, die in der Jerusalem-Frage gegenüber arabischen Gefühlen empfindlich sind, und das Dokument wurde formell von Papst Paul VI. nicht freigegeben.«

Anmerkung der Redaktion des Freiburger Rundbriefs

Daß solche Kontakte wie die obengenannten (s. o. S. 93 f.) vom Dezember 1970 in Rom und vom 16. 12. 1971 in Paris weitergeführt wurden und werden, ist um so mehr zu begrüßen, als man christlicher- und jüdischerseits weithin auf weiterführende Verlautbarungen von vatikanischer Seite wartet, da seit 1966, dem Ende des Konzils, keine derartigen Erklärungen herausgegeben wurden.

³ Überlegungen und Vorschläge zur Anwendung der Konzilerklärung über das Verhältnis der Kirche zu den Juden (Auszüge aus einem Entwurf). Vom Vatikanischen Sekretariat zur Förderung der Einheit der Christen. In: FR XXI/1969. S. 139-142.

4 Erklärung der Wiener Diözesansynode über die christlich-jüdische Begegnung Angenommen am 23. Oktober 1970

Die 2. Session der Synodalversammlung hat die nachstehende Erklärung mit überwältigender Mehrheit angenommen. Der Erzbischof von Wien, Kardinal Dr. Franz König, hat den Text promulgiert¹.

Leitsätze:

1. Die Kirche anerkennt das Alte Testament ebenso wie das Neue Testament als Anrede und Weisung Gottes. Das

¹ Dazu schreibt »Der Zeuge« (XXII/46). London November 1971. S. 24: »Hier ist ein gewaltiger Schritt vorwärts getan worden. Man nimmt endlich die Heilsbotschaft des Alten Bundes ernst und gibt unumwunden zu, daß ohne AT das NT unverständlich bleibt. Das Judentum mit seiner Diesseitigkeitsidee des Gottesauftrages wird nicht länger als minderwertig abgetan, im Gegenteil, man hat in Wien erkannt, daß es um Bewältigung der Welt geht, nicht nur um Jenseitigkeit und Hinterher. Am wichtigsten scheint uns die deutliche Warnung, »scheinbar negative«, d. h. jüdenfeindliche Stellen des NT zu verwenden, ohne die Summe paulinischer Theologie in Röm 11, 1 und 2 heranzuziehen. Wieviel Unheil ist durch einseitige Verwendung jüdenfeindlicher Texte angerichtet, wieviel Irrglaube genährt, wieviel Antisemitismus »biblisch« oder gar »theologisch« bestätigt worden im Laufe der Jahrhunderte! Man geht sogar noch weiter und empfiehlt der Kirche, nicht etwa die jüdenfeindlichen Stellen nun zu vermeiden, sondern im Gegenteil sie heranzuziehen und zu erklären. Man hat auch nicht das heutige Judentum ausgeklammert, als habe es keine Bedeutung mehr, wie dies so oft direkt oder indirekt geschieht, indem man immer nur von der Erwählung Israels im Alten Bund redet und predigt und dann den Hörern die logische Folgerung auf den Weg gibt, daß sich im Neuen Bund, nach Jesu Verwerfung durch Sein Volk, die Situation völlig geändert habe, denn jetzt sei ja die Kirche an Israels Stelle getreten. Schließlich hat man es nicht bei einigen guten Worten belassen, sondern ausdrücklich die stete und allgemeine Anwendung der neuen Richtlinien dekretiert, bis hin zur Erwachsenenbildung, wo die neuen Gedanken wahrscheinlich auf den größten Widerstand stoßen, also am notwendigsten sein werden...«

Neue Testament ist nur auf dem Hintergrund des Alten Testamentes voll verstehbar. Das Alte Testament ist nicht nur Vorbereitung auf das Neue Testament, sondern besitzt auch einen religiösen Eigenwert. Deshalb ist die Heilsbotschaft des Alten Testamentes im theologischen Denken und für das religiöse Leben der Gemeinden heranzuziehen und auszuwerten.

2. Christen und Juden sind Zeugen des lebendigen Wortes Gottes und des Heilswirkens Gottes geworden. Sie sind deshalb verantwortliche Zeugen der Offenbarung Gottes vor der Welt.

3. Existenz und Geschichte des Judentums sind (nach Röm 9–11) für die Christen ein Heilsmysterium, daher müssen die Christen die Existenz auch des heutigen Judentums heilsgeschichtlich verstehen.

4. Mit sicherem Glauben halten wir fest, daß der Neue Bund in Christus die Verheißungen des Alten Bundes nicht außer Kraft gesetzt hat, wie der Apostel Paulus im 11. Kapitel des Römerbriefes sagt (besonders Vers 1, 26 und 28). Im Lichte dieses Textes sind auch alle übrigen sich auf Israel beziehenden Stellen des Neuen Testaments sachgemäß zu interpretieren. Es ist uns Christen nicht erlaubt, die Juden zwar als ursprünglich auserwähltes, dann aber endgültig verworfenes Gottesvolk anzusehen.

5. Christen und Juden verbindet die gemeinsame Hoffnung auf die volle Offenbarung des Reiches Gottes. Es verbindet sie aber auch die Auffassung des Menschen als eines Ebenbildes Gottes und das Streben nach einer Weltbewältigung aus religiösem Geist.

Resolutionen:

1. Die reichere Verwendung alttestamentlicher Texte in der neuen Perikopenordnung soll für das bessere Verständnis des Alten Testamentes durch die Gläubigen genützt werden. Deshalb soll eine sachgerechte Einführung in die vielfach unbekannte religiöse Welt dieser Texte geboten werden. Keinesfalls aber dürfen die alttestamentlichen Texte grundsätzlich oder regelmäßig ausgelassen werden.

2. Im Unterricht, in den Lehrbüchern und Lehrbehelfen für den Religionsunterricht sollen nicht nur unrichtige Aussagen über das jüdische Volk vermieden, sondern auch die scheinbar negativen Aussagen der Schrift im Lichte der paulinischen Theologie (cf Leitsatz 4) erklärt werden. Ebenso soll der religiöse Gehalt des Alten Testamentes herausgestellt und damit die Bedeutung Israels als des Bundespartners Gottes positiv dargestellt werden.

Empfehlungen:

1. Die Beschäftigung mit dem Alten Testament im Verlauf des Theologiestudiums und die dadurch gewonnenen exegetischen Erkenntnisse sollen für eine umfangreichere Verwendung des Alten Testamentes in Predigt, Katechese und Liturgiefeier fruchtbar gemacht werden.

2. Die von der Konzilerklärung »Nostra Aetate« (Artikel 4 Absatz 5) angeregten gemeinsamen Studien könnten durch Gastvorlesungen jüdischer Theologen an der theologischen Fakultät und durch Intensivierung judaistischer Studien seitens der Theologiestudenten verwirklicht werden.

3. Den Institutionen der katholischen Erwachsenenbildung in der Erzdiözese Wien wird empfohlen, die Be-

schäftigung mit den Themen »Altes Testament« und »Judentum« zu intensivieren.

4. Alle Verantwortlichen sollen die Gläubigen dazu auffordern, eine Ausgabe der gesamten Heiligen Schrift zu besitzen.

5. Die Psalmen sollen als biblische Gebetstexte bei den Gottesdiensten und in den diözesanen Lied- und Gebetbüchern nicht zurückgedrängt, sondern vielmehr verwendet und dem Verständnis der Gläubigen nähergebracht werden.

Votum:

Die Synodalversammlung empfiehlt dem Herrn Kardinal, folgenden Beschluß der Wiener Diözesansynode an die Kirchliche Zentralstelle für Unterricht und Erziehung in Österreich heranzutragen und sich für seine Verwirklichung einzusetzen:

Katechetische und religionspädagogische Lehrbücher und Lehrbehelfe sollen künftig einer eigenen Arbeitsgruppe innerhalb des Österreichischen Katholischen Bibelwerks zur Stellungnahme vorgelegt werden.

Appell:

Es widerspricht der Lehre der Kirche Christi (cp. Vaticanum II, »Nostra Aetate« Artikel 4), die den Juden durch Jahrhunderte von Christen und Nichtchristen zugefügten Leiden und Demütigungen als Folge einer Verstoßung durch Gott zu deuten. Daher müssen sich alle Christen von antijüdischen Affekten freihalten und etwaigen antisemitischen Diskriminierungen seitens anderer entgegenreten. Die Kirche von Wien erwartet von den Katholiken, daß sie nichts unversucht lassen, um die zwischen ihnen und den Juden bestehende und durch traditionelle Mißverständnisse genährte Entfremdung zu überwinden.

5 Errichtung eines Lehrstuhls für Bibelwissenschaft und Judaistik an der Kath.-Theolog. Fakultät Luzern Sommersemester 1971 (Ordinarius: Professor Dr. Clemens Thoma SVD)

Die Kath.-Theolog. Fakultät Luzern hat am 17. Mai 1971 mit der Errichtung eines Lehrstuhls und eines Instituts für *Bibelwissenschaft und Judaistik* einen bedeutsamen Markstein für die Entwicklung des christlich-jüdischen Dialogs gesetzt. Wir entnehmen dazu das Folgende aus der in Luzern erscheinenden Tageszeitung »Vaterland« sowie aus der *Neuen Zürcher Zeitung*. »Vaterland« Nr. 115 vom 19. 5. 1971 schreibt:

»Die Theologische Fakultät Luzern hat es seit langem als eine besonders wichtige Aufgabe angesehen, das Gespräch mit dem Judentum in Gang zu bringen und in Gang zu halten. So ist es begreiflich, daß sie die Errichtung des neuen Lehrstuhls für Bibelwissenschaft und Judaistik als wichtigen Markstein ihrer Geschichte betrachtet; mit dem laufenden Sommersemester hat Professor Dr. Clemens Thoma seine Vorlesungen aufgenommen... Die dortige Regierung und Fakultät haben mit dieser Erweiterung der theologischen Lehrtätigkeit in Luzern eine eigentliche Pioniertat vollbracht. Der Luzerner Lehrstuhl ist der erste seiner Art in der Schweiz.

Die Geschichte der Christenheit ist immer auch die Geschichte ihres Verhältnisses zur Judenheit — welch wech-

selvolle und vielfach tragische Geschichte! Angesichts dieser Belastung der Vergangenheit kommt der Art und Weise, wie die Errichtung des Lehrstuhls [am 17. Mai 1971] feierlich begangen wurde... besondere Bedeutung zu: Statt ihr eigenes Programm zu verkünden, begann die Fakultät den Dialog mit dem Partner damit, daß sie auf ihn hinhörte: Zur Festvorlesung war kein Geringerer als der Rektor der Hebräischen Universität Jerusalem, Professor Dr. Jakob Katz, eingeladen worden, der seinerseits just eine besonders wichtige Phase der Geschichte der jüdisch-christlichen Beziehungen zum Gegenstand seiner Ausführungen machte; er sprach über »die historische Bedeutung der Judenemanzipation«, die langsam und nach vielerlei Rückschlägen dazu führte, im 18. und 19. Jahrhundert die Juden in die Völker Europas zu integrieren [s. u.].

Der Rektor der Fakultät, Professor Dr. Franz Furger, wies in seiner Begrüßung auf die Bedeutung des Anlasses hin; es geht um ein doppeltes Ziel:

»Einerseits braucht die Theologie in unseren Tagen eine vermehrte Rückbesinnung auf die biblische Botschaft, um aus der Quelle der Offenbarung Licht und Kraft zu schöpfen zur Bewältigung der Probleme von heute und morgen. Dabei darf es uns nicht gleichgültig sein, daß die christliche Botschaft auf dem Boden des Judentums gewachsen ist, das wir als Altes Testament bezeichnen. Andererseits aber verpflichtet diese Verwurzelung im Alten Testament, uns vermehrt dem jüdischen Partner zu öffnen, mit dem wir durch das gemeinsame Erbe verbunden sind.« Partnerschaft setzt voraus, daß man sich kennt, wobei die Geschichte des Partners entscheidend zu dieser Kenntnis gehört: Wer seinen Partner verstehen will, muß auch dessen Geschichte zur Kenntnis nehmen; ein jeder ist ein Stück weit seine eigene Geschichte. Womit der Kreis geschlossen ist: Wir Christen können zu einer vertieften Kenntnis der uns gegebenen Botschaft nicht kommen, ohne daß wir eindringen in jenen jüdischen Wurzelboden, von dem sie geschichtlich herkommt...«

In Ergänzung dazu entnehmen wir der »Zürcher Zeitung« vom 3. 6. 1971¹: »Im Hinblick auf die Talmudschule in Kriens [bei Luzern] sei es angemessen, daß gerade Luzern sich in exponierter Weise um die wissenschaftliche Erforschung des Judentums bemüht...« Die *Zürcher Zeitung* schreibt ferner:

»... Vor 150 Jahren ist Judaistik vor allem in Deutschland, später auch in den angelsächsischen Ländern eine wissenschaftlich anerkannte, auf Hochschulebene betriebene Disziplin geworden. Es gibt heute an die 200 Lehrstühle und Dozenten für dieses Wissensgebiet. Die Schweiz hatte bisher allerdings keinen Lehrstuhl für Judentumskunde. Diesem Mangel hat nun der Regierungsrat des Kantons Luzern abgeholfen, indem er für das Sommersemester 1971 einen Lehrstuhl für Judaistik an der Theologischen Fakultät einrichtete. Zum ersten Inhaber wurde der St. Galler Dr. Clemens Thoma berufen, der bisher Assistent und Lehrbeauftragter am Institut für Judaistik der Universität Wien (Prof. Schubert) war und mit einigen bedeutsamen Veröffentlichungen über Fragen des Judentums und der Beziehungen zwischen Christen und Juden hervorgetreten ist².

Zur Feier der Eröffnung dieses Lehrstuhls am 17. Mai

konnte Rektor Franz Furger Vertreter aus Kanton, Kirche und Judentum begrüßen, darunter den neugewählten Regierungsrat Walter Gut, den Präsidenten der jüdischen Gemeinde Luzern, Heinrich Herz, und Legationssekretär Joel Alon von der israelischen Botschaft in Bern. Die Theologischen Fakultäten von Bern, Zürich und Fribourg sowie die Hochschule von Chur hatten Delegierte entsandt. Furger unterstrich die doppelte Bedeutung dieses Lehrstuhls: vermehrte Rückbesinnung auf die biblische Botschaft und Öffnung gegenüber dem jüdischen Partner, der mit den Christen den gemeinsamen Wurzelgrund des Alten Testaments besitzt [s. o.].

Den Festvortrag hielt Jakob Katz, Rektor der Hebräischen Universität in Jerusalem, über das Thema: »Die historische Bedeutung der Judenemanzipation«. Der Redner gab zunächst einen Überblick über die geschichtlichen Etappen, in denen sich die allmähliche bürgerliche Gleichstellung der Juden vollzog. Der grundlegende Charakter des Juden vor der Emanzipation war seine Heimatlosigkeit. Auch dort, wo Juden wohnen durften, waren sie ihrer Bleibe nicht sicher. Sie waren wohl *in civitate*, aber nicht *de civitate*. Von den Juden wurde dieser Zustand als Strafe aufgefaßt; die Christen meinten, daß nur durch Bekehrung zum Christentum die Heimatlosigkeit abgewandt werden könne. Solange die christliche Symbiose von Kirche und Staat dauerte, war der Jude innerhalb dieser staatlichen Ordnung geduldet. Die Aufklärung (John Locke) stellt die ersten Postulate im Hinblick auf die Befreiung der Juden auf; aber erst der aufgeklärte Absolutismus schritt zu ihrer Durchführung. Es ist interessant, daß die Judenemanzipation parallel zum Aufkommen der Bibelwissenschaften steht; in der Praxis haben freilich handfeste Nützlichkeitsabwägungen den Ausschlag gegeben.

Den Auftakt in Europa gab das Toleranzpatent Josephs II. im Jahr 1781, das von Moses Mendelssohn als großer Befreiungsakt gefeiert wurde. Den eigentlichen Durchbruch brachte die Französische Revolution; das Dilemma, ob die Juden als Mitglieder einer fremden »Nation« auszuweisen oder einzubürgern seien, löste die französische Nationalversammlung, indem sie 1791 jedem Juden das Bürgerrecht verlieh, wenn er den Bürgereid leistete. Mit den napoleonischen Siegen zog die bürgerliche Gleichberechtigung der Juden auch in Italien, Holland und in die Rheinlande ein. Preußen erkannte unter dem Einfluß Friedrich von Hardenbergs und Wilhelm von Humboldts die Juden 1812 als »preußische Staatsbürger« an. Die Restaurationszeit brachte gewisse Rückschläge; in der Praxis vollzog sich der Abbau bestehender Rechtsbeschränkungen nur schrittweise. Dieser kam in Zentraleuropa um 1870 zum Abschluß. Damit hatte sich der moderne Staat auch außerhalb der Konfessionen stehend bekannt, wenn auch die Bindung von Staat und Kirche im 19. Jahrhundert weiterbestand. Die vielberufene Säkularisierung war kein eindeutiger Vorgang; viele Symbole der neuen Zeit schöpften ihre Kraft aus emotionalen Überresten einer früheren Zeit.

Vielfältig war auch das Spektrum der Motive der Emanzipationstheoretiker. Der aus dem Judentum zum Katholizismus konvertierte Freiherr Josef von Sonnenfels hoffte auf die Anbahnung der Judenbekehrung, der konstitutionelle Bischof Henri Grégoire empfahl völlige Einbürgerung aus chiliastischen Motiven, und Wilhelm von Humboldt trat aus rationalistisch-humanistischen Gründen dafür ein. Keine dieser Erwartungen erfüllte sich; die Humboldtsche Auffassung von der zwangsläufigen Assi-

¹ Nr. 251, Morgenausgabe.

² u. a.: Judentum und christlicher Glaube. Zum Dialog zwischen Christen und Juden, 1965 (vgl. FR XVIII/1966, S. 143); Auf den Trümmern des Tempels, 1968 (vgl. FR XX/1968, S. 128 ff.); Kirche aus Juden und Heiden. Bibl. Informationen über das Verhältnis der Kirche zum Judentum, 1970 (vgl. FR XXII/1970, S. 118).

milierung der Juden (die auch von manchen Juden geteilt wurde) kam nicht zum Zuge. Vielmehr führten auch die atavistischen Verdrängungen des assimilierten Juden zu einer neuen Beschäftigung mit jüdischer Tradition; so mündete die Emanzipation in eine neue Phase jüdischen Selbstbewußtseins.»

Daß *Professor Thoma* durch seinen Wohnsitz in Luzern in erreichbarer Nähe von Freiburg i. Br. ist, ist auch für den Freiburger Rundbrief von besonderer, erfreulicher Bedeutung (o. S. 1 u. S. 161). G. L.

6 Interdisziplinäre Forschungsgruppe »Judentum im Unterricht«

An der Abteilung Duisburg der Pädagogischen Hochschule Ruhr

Schon vor mehreren Jahren stellte der evangelische Religionspädagoge *Heinz Kremers* Überlegungen an, wie er an seiner Hochschulabteilung eine Forschungsgruppe »Judentum im Unterricht« einrichten könnte. Er fand Kollegen, Doktoranden und Diplomstudenten, die zur Mitarbeit bereit waren, gewann den Frankfurter Studentenpfarrer *Wolfgang Wirth* als Koordinator der Projektgruppen und erhielt Forschungsmittel von der evangelischen Kirche in Deutschland und von seiner Hochschule.

Nach langer Vorbereitungszeit konnte darum die Forschungsgruppe im Herbst 1971 ihre Arbeit aufnehmen. In ihr arbeiten Fachwissenschaftler und Fachdidaktiker der verschiedenen Unterrichtsfächer mit Psychologen und Judaisten zusammen. Ein Archiv mit Lehrplänen, Schulbüchern und Spezialliteratur für die Arbeit der Forschungsgruppe wird aufgebaut, und nach Absprache im Mitarbeiterkreis haben mehrere seiner Mitglieder mit der Arbeit an Aufsätzen, Dissertationen und Diplomarbeiten begonnen.

Die Forschungsgruppe wird die Behandlung der Juden im Schulunterricht der verschiedenen Fächer (Geschichte, politische Bildung, evangelische und katholische Religionslehre, Deutsch und Erdkunde) durch Lehrplan- und Schulbuchanalysen und Befragungen von Schülern untersuchen. Darüber hinaus wird sie Lehrerhandbücher und Arbeits- und Anschauungsmaterial erarbeiten und Lehrplankommissionen und Schulbuchautoren beraten, um so zu einer sachlicheren Darstellung des Judentums, seiner Eigenart und Geschichte, und des neuen Staates Israel im Unterricht der verschiedenen Schulfächer beizutragen. Denn auch heute noch vermittelt der Schulunterricht nur zu häufig ein falsches Bild vom Judentum und erzeugt dadurch noch immer bei Schülern antijüdische Einstellungen. G. L.

Die Anschrift der Forschungsgruppe ist: Forschungsgruppe Judentum im Unterricht, z. H. des Herrn Akademischen Oberrats W. Wirth, 41 Duisburg, Lotharstraße 65.

7 Die Jakob-Geschichten

Jüdisch-Christliche Bibelwoche¹

Zum dritten Mal seit 1969 fanden sich auch in diesem Jahr in der Zeit vom 8. bis 18. August 1971 Juden und Christen der verschiedenen Konfessionen aus mehreren

europäischen Ländern, aus Israel, Kanada, Trinidad, Hawaii und Südkorea zum gemeinsamen Bibelstudium zusammen. In Zusammenarbeit mit der Direktorin *Anneliese Debray* setzten sich wiederum Rabbi Dr. *Jonathan Magonet* (London) und Pastor *Hermann Denkers* (Hantum b/Dokkum, Niederlande, Angehöriger der Hervormde Kerk der Niederlande) für die Gesamtleitung ein, unterstützt von einem bewährten Mitarbeiter-Team: Rektor *Heinrich Spaemann* (Überlingen, kath.), Pastor *Ortgies Stakemann* (Oese-Basdahl, Kreis Bremervörde, luth.), Professor *Fritz Debray* (Wien, kath.), *Edgar L. Sosa* (z. Zt. Bendorf, kath.).

Neben dem halbtäglichen intensiven Bibelstudium der sechs Arbeitsgruppen versammelte sich das Plenum allabendlich zu einem einschlägigen Referat. Pastor *Hermann Denkers* und Rabbi *Jonathan Magonet* begannen den Zyklus mit einem Referat zur Einführung in das Bibelstudium. Rabbi *Jonathan Magonet* referierte sodann über »Jakob in der jüdischen Tradition«; Father *Larry Frizzell* (aus Kanada, z. Zt. Oxford, kath.) über »Die Jakobsgeschichten im palästinensischen Targum Neofiti I aus der Vatikanischen Bibliothek«; *Werner Pelz* (England, jüd.) über »Jakob und der Segen«; Pastor *Hermann Denkers* über »Jakob aus der Sicht eines Kommunisten«.

Pastor *Denkers* sprach in seiner kurzen Einführung den Wunsch aus, daß das gemeinsame Bibelstudium zu einer Vertiefung des Glaubens führen möge. Er betonte, daß es nicht um sogenannte Religionsgespräche ging, sondern um das gemeinsame Hinhören auf das Wort der Schrift und um die gemeinsame Erfahrung von Gottes Anwesenheit, um das Sich-angesprochen-Wissen von Gott.

Rabbi *Jonathan Magonet* bekräftigte dies durch den Hinweis, daß man die Bibel so studieren müßte, als ob unser Leben davon abhinge, daß wir den Text richtig verstehen. Wenn wir vom Kampf des Patriarchen Jakob lesen, »dann müssen wir ihn zu unserem eigenen Kampf machen, um ihn zu verstehen. Wir müssen den Kampf Jakobs als den unseren erleben«. Denn jeder Mensch hat einen Jakob in sich, der den Segen des Vaters stiehlt, und einen Israel, der zum Vater vieler Völker wird. Energisch betonte Rabbi *Jonathan*, daß man es sich abgewöhnen muß, mit einer ganz bestimmten Theorie oder einer im voraus konzipierten Verständnisweise an den Bibeltext heranzugehen, um wiederzufinden, was wir an Ideen haben, statt den Text selber sprechen zu lassen. »Wenn wir das tun«, versicherte er, »dann hat es eigentlich keinen Sinn, daß wir hier sind. Denn dann hören wir nicht auf die Bibel, sondern wir sagen ihr, wovon sie eigentlich handeln sollte«.

Echtes Bibelstudium ist gemäß den einleitenden Worten von Rabbi *Jonathan Magonet* in seinem Referat über »Jakob in der jüdischen Tradition« eine Form des Gebetes. Dementsprechend sollte jeder Teil dieser Woche, das Studium ebenso wie die gemeinsamen Gottesdienste, ein Gebet sein, das wir Gott darbringen. Es ging in diesem Referat näherhin um die Erarbeitung einiger Leitworte und Leitmotive, die sich durch die Jakobsgeschichten hinziehen, aber nur vom aufmerksamen Leser wahrgenommen werden. Sie signalisieren die verborgene »Untergrundgeschichte«, das eigentliche Thema, um das es geht. Das Wort vom Segen (berakah) erweist sich als das wichtigste Leitwort. Das Ringen des Stammvaters um das lebensnotwendige Gesegnetsein präsentiert sich hier als die Geschichte eines jeden Menschen. Es geht im Grunde um den Segen für jeden einzelnen Menschen und für alle

¹ Im Hedwig-Dransfeld-Haus, Bendorf/Rh.

Völker, einen Segen, der trotz vieler menschlicher Fehlgriffe und dadurch verursachter Mühsale dennoch von jenem Gott geschenkt und erfüllt wird, der tut, was er einmal geredet hat (vgl. Gen 28,15), und der den Menschen auch dazu bringt, seinerseits den empfangenen Segen weiterzugeben und zurückzuerstatten. »Nimm meine Segensgabe (birkatij) an«, bittet der heimkehrende Jakob seinen Bruder Esau, den er um den Erstgeborenen-Segen betrogen hatte. – Dann das durch die ganze Schrift sich hinziehende Leitwort vom »Retten« und »Erretten« (hazzél), das auch in den Jakobsgeschichten an entscheidender Stelle steht (vgl. Gen 32, 12. 31). Der Mensch vermag sich nicht zu lösen aus den selbstverschuldeten Verstrickungen seines Geschicks, wenn ihn nicht ein Größerer und Stärkerer als er herausreißt und rettet. Dies Thema ist wiederum eng verknüpft mit dem weiteren Leitwort »Antlitz« (panim), das in mannigfachen Spielarten und Bedeutungsvariationen den Text durchzieht (Gen 32,4. 17. 18. 21. 22. 31; 33, 3.10. 14), um den Leser aufmerksam zu machen und sein Augenmerk hinzulenken auf die wichtige Einsicht in Gen 32, 31: Wer Gottes Antlitz schauen darf, ohne daran zugrundezugehen, der ist ein für allemal »errettet«. – Durch das Auffinden solcher Leitworte wird dann auch das Verständnis erschlossen für den Sinnzusammenhang der gesamten Geschichte Gottes mit dem Menschen, so wie sie sich in der Schrift in dieser schlichten, sinnfälligen Art dem aufmerksamen Leser offenbart.

Father *Larry Frizzell*, dessen spezielles Forschungsgebiet die apokalyptische Literatur und das Qumrân-Schrifttum ist, trug interessante Textbeispiele vor aus dem 1940 entdeckten Targum Neofiti I. Dieser zu Beginn des 16. Jahrhunderts handgeschriebene Targum geht zurück auf die palästinensische Tradition des 1. und 2. Jahrhunderts und bietet wertvolle Aufschlüsse über die geistigen Zusammenhänge zwischen jüdischer und frühchristlicher Tradition. Da wird z. B. die Gegenwart Gottes, um die es auch den Christen geht, besonders eindringlich hervorgehoben in Gen 28, 16 durch die Formulierung: »Siehe, wahrhaftig, die Herrlichkeit der Schekinah des Herrn wohnt an diesem Ort«. Ferner treten »Wort« und »Geist« als Mittler und Helfer Gottes im Umgang mit den Menschen auf; sie erscheinen als die Art und Weise, in der Gott sich offenbart und seine Gegenwart manifestiert. Es handelt sich dabei selbstverständlich nicht etwa um trinitarische Vorstellungen; aber das gleichzeitige Vorhandensein solcher einander verwandten theologischen Aspekte bei Juden und Christen ist doch aufschlußreich.

Eine Art Meditation über die Bedeutung des Segens für den Menschen bot *Werner Pelz* im Anschluß an die Jakobsgeschichten, betonte aber einleitend die Relativität und letztlich Unverbindlichkeit derartiger Überlegungen: »Ich glaube, für uns besteht eine echte Gefahr, daß wir uns an etwas hängen wollen, das feststeht und statisch ist. Irgendwo wollen wir sagen: »Das ist die Wahrheit« – sei es in der Bibel, in der Kirche, in einer bestimmten Weise der Interpretation oder in einer bestimmten Anschauungsweise.« Und er meinte, wir müßten uns daran gewöhnen, »ohne Sicherheit zu leben, ohne die Wahrheit; die Wahrheit bleibt im Schweben... Wir müssen uns daran gewöhnen, daß die Bibel, das Alte und das Neue Testament oder eins von beiden, trotzdem noch etwas für uns zu sagen haben, selbst wenn wir sie nur als einfaches Buch zu uns reden lassen«. Dem Gläubigen erscheinen solche Worte als »schockierend«, wie Jonathan

Magonet hervorhob. Doch blieb es nicht bei solchen Bestätigungen der heute schwelenden Glaubenskrise, es wurde im folgenden recht Positives vorgetragen. So schon das mildernde Facit der Einleitung: »Was immer die geistige Realität ist, die wir Gott nennen, wir müssen Es oder Ihn neu entdecken – so wie Abraham, als er Haran verließ.« Ein Liedvers diente gleichsam als Wegweiser mit den Worten: »Ich legte die Nacht, Herr, in deine Hände.« Zur Hauptsache ging es um das menschliche Bedürfnis nach Segen, Gesegnetsein und Segnen-können. »Was müssen wir sein oder werden, um ein Segen zu sein?« Denn der Segen könnte eines Tages der von uns erforderte Beitrag für die Menschheit sein. Die Antwort: Wir können nur dann segnen, wenn wir selber gesegnet sind und uns als gesegnet erfahren haben. Um zu segnen, müssen wir wissen, was Gesegnetsein ist. Darum müssen wir einander lieben lernen. Ich kann aber einen anderen nur lieben als ein Selbst, wenn auch ich als ein Selbst geliebt wurde und mich so als Selbst erfahren habe. Im Grunde muß man, um lieben zu können, die ganze Welt als solche liebenswert finden. »Wenn wir nicht lernen, zusammen zu leben mit all unseren Unterschieden und Schwierigkeiten, werden wir zugrundegehen. Denn nun sind wir einander zu nahe... Wir müssen lernen, auf jede Art und Weise, im Ritus, in Gedanken, in der Ökonomie miteinander zu teilen. Dies ist lebensnotwendig, wenn wir überleben wollen.«

Pastor *Denkers* konfrontierte die Hörer mit dem Buch des Kommunisten Vítězslav Gardavský, Gott ist nicht tot (1970). Nach G. ist Jakob (gemäß *Denkers* Referat) die wichtigste Person im Alten Testament, weil im Kampf Jakobs mit dem Unbekannten am Jabbok der Schlüssel zum Verständnis des Alten Testaments zu finden ist. Wieso? In dieser Geschichte wird geschildert, wie der Mensch zum Subjekt wird. Dadurch, daß Jakob über die ihm vorgegebenen Möglichkeiten hinausgreift, taucht er aus der Allgemeinheit seiner Gattung auf und erringt sich ein eigenes Antlitz und einen eigenen Namen. »Seine Tat ist die erste Tat von geschichtlichem Rang, die erste authentische menschliche Tat.« G. meint hierzu, daß der Mensch eben »auserwählt« wird, »sofern er eine Entscheidung trifft, in Freiheit wählt und diese Wahl mit seiner Tat bekräftigt«. Das wäre wohl dahin zu modifizieren, daß der Mensch einer Begegnung mit dem Absoluten bedarf, das ihn vor die Wahl stellt, ob er sich für oder wider dieses Absolute entscheidet; so ist die *Mitentscheidung* über seine Zukunft und seine damit verknüpfte Selbstwerdung in seine Hand zu geben. – Das Jesusverständnis steht nach G. im Einklang mit den angedeuteten Gedankengängen. Hiernach ging es Jesus darum, daß wieder jenes Israel da sei, für das die Zukunft sich im Jetzt entscheidet, unbestechlich und mit allen Folgerungen, daß also jene Dynamik des Voranschreitens und Sichselbst-Überschreitens wieder entstände, die das »Verheißene Land«, das Reich Gottes, nahebringt. Jesus wollte hiernach Israel zu seiner ursprünglichen Glaubenshaltung zurückführen, zu jener Verfaßtheit, in der Gott ohne Unterlaß zu ihm kam als Anruf an den Auserwählten, an den, der sich zu entscheiden hat, der zu wählen hat, während er zwischen zwei Abgründen steht, und der sich mit seiner ganzen Person in diesen Akt der Wahl hinein-stürzen muß. Das Schlüsselwort bei dieser Forderung der Selbstübersteigung ist auch nach G. die Liebe: Der Mensch ist nur dann er selbst, wenn er in der Liebe über sich hinausgreift – sich selbst, dem Nächsten und Gott gegenüber. Der Liebende bricht mit seiner Tat den Schoß

der Zukunft auf und wird zu einem, der mehr ist, als in seinen Möglichkeiten lag.

In den der freien Disposition der Teilnehmer überlassenen Mittagsstunden referierte Rabbi *Jonathan Magonet* auf vielfach geäußerten Wunsch noch zusätzlich über das Buch Jona, das Gegenstand seiner Rabbinatsarbeit war, und arbeitete auch hier die zugrunde liegenden Leitgedanken heraus anhand aufschlußreicher Formulierungen und Schlüsselworte. Jona erweist sich dabei als zeitlose Gestalt, als eine für alle Epochen beispielhafte Person in einer Parabel, Ninive aber als Bild der sich bekehrenden Bosheit. »Wir alle haben in unserem Leben unsere eigene Stadt Ninive, der wir ins Gesicht sehen müssen. Die Geschichte des Jonas hilft uns, zu verstehen, wovor wir wegrennen und was wir überwinden müssen . . . Wenn ein Ruf Gottes an uns ergeht und wenn wir nicht auf diesen Ruf hören, dann geistert das Echo dieses Rufs gleichwie im Buch Jona um uns herum; wir schweben irgendwie darin, bis wir den Auftrag angenommen und ausgeführt haben.« Interessant waren unter anderem die Parallelen zur Exodusgeschichte: Hier wie dort die sture Dickköpfigkeit der von Gott Berufenen, das hartnäckige Murren. Ferner die Analogie zur Sprache der Propheten und Psalmen: Man vergleiche Jona 1, 14 mit Jer 26, 15; Jona 3, 9 mit Jer 26, 13; Jona 1, 14 mit Is 55, 11; Nehemias 9, 17; Ps 115, 3 und Ps 135, 5–6. Hier fällt auf, daß die heidnischen Matrosen angesichts des eigensinnigen Jona in Kap. 1, 14 den Gedanken der Hallel-Psalmen zitieren, wonach Gott alles tut, was ihm wohlgefällt. Welche Ironie: Die Heiden müssen dem Jona die Einsichten der jüdischen Liturgie ins Gedächtnis rufen, um ihn zur Besinnung zu bringen. Und dann die Menschen von Ninive! Sie glauben dem Bußruf des Propheten sofort und kehren um, während der Prophet selber störrisch bleibt. Ein nüchternhartes Lehrstück. Gottes Lieblinge bereiten ihm manchmal mehr Mühe als Fernstehende. –

Regelmäßige Gebetszeiten und Gottesdienste vertieften und befestigten das gemeinsam Erlebte. Auch eine gemeinsame tägliche Psalmenlesung in mehreren Sprachen (Hebräisch, Deutsch, Englisch, Holländisch) diente diesem Anliegen. Sie wurde gelegentlich durch eine anschließende Meditation bereichert. So meditierte Schwester Eulogia Wurz OSB (Herstelle/Weser, kath.) über Psalm 30 als Lied eines Menschen, der erst in Todesnot sehend wird für die wahre Wirklichkeit – für Gott, und der so ein neuer Mensch wird.

Vielen aus dem Herzen gesprochen waren die Dankworte einer jüdischen Teilnehmerin im abschließenden Plenumgespräch: »Es ist nicht nur das nie erlebte Gefühl des Geborgenseins in einer großen christlichen Gemeinschaft, das mich in dieser christlich-jüdischen Bibelwoche stark beeindruckte; es ist vielmehr die Bestätigung einer Gewißheit, an die Juden seit Jahrtausenden glauben und der ich vertraue: daß Menschen es eines Tages schaffen werden, im gemeinsamen Suchen nach dem Einen – nennen wir es ›Gott‹ oder ›Weg‹ oder ›Friede‹ – die Welt in Ordnung zu bringen. Diese Bestätigung ist beglückend.«

Oda Hagemeyer OSB, Herstelle/Weser

8 Einweihung der Synagoge und des jüdischen Gemeindezentrums in Karlsruhe

Am 4. Juli 1971 – nahezu 33 Jahre nach der Zerstörung der alten Synagoge – wurden in Karlsruhe die neue Synagoge und das jüdische Gemeindezentrum feierlich eingeweiht.

Als auch bezeichnend für die Geschichte der Juden in Deutschland bringen wir aus Reden von Persönlichkeiten des öffentlichen Lebens der Bundesrepublik bei diesem Anlaß einige Ausschnitte aus dem »Mitteilungsblatt des Oberrates der Israeliten Badens«, dem »Jüdischen Pressedienst« des Zentralrats der Juden in Deutschland sowie den vom Süddeutschen Rundfunk (Karlsruhe) aus Heidelberg gesendeten Hinweis auf ein mit der badischen Geschichte verbundenes und für die deutsch-jüdische Geschichte bedeutsames Ereignis. Hierüber gibt es im Generallandesarchiv in Karlsruhe, in dem dortigen großherzoglichen Familienarchiv, einen Briefwechsel mit *Theodor Herzl* und dem Großherzog *Friedrich I. von Baden*. Dem Mitteilungsblatt des Oberrates der Israeliten Badens (23/8), Karlsruhe, 8. 8. 1971, entnehmen wir:

Unter großer Anteilnahme der Öffentlichkeit wurde am 4. Juli [1971] die neue Synagoge und das jüdische Gemeindezentrum Karlsruhes am Ende der Knielinger Allee zwischen Erzbergerstraße und Adenauerring eingeweiht. Umgeben von Bäumen und grünem Rasen, strahlt der von den Karlsruher Architekten Dr.-Ing. Hermann Backhaus und Dr.-Ing. Harro Wolf Brosinsky entworfene Gebäudekomplex eine außerordentlich wohltuende Harmonie aus. Der in der Form eines Davidsterns errichtete Sakralbau ist in vielfacher Hinsicht eine besondere Meisterleistung. Er ist ganz mit naturfarbenem Eichenholz verkleidet, aus dem auch das rotgepolsterte Gestühl besteht. In der Mitte der Decke gibt eine Glaskuppel von 2,3 Meter Durchmesser mit einem ebenfalls gläsernen, gelben Davidstern den Blick zum Himmel frei. Ein schmales Lichtband aus farbigen, vom rötlichen Morgen- zum blauen Mittag- und gelblichen Abendschein übergehenden Glasfenstern unterbricht durchgehend die Wände und die Decke des vollklimatisierten Raumes, der über 205 Plätze verfügt. Die roten Samtvorhänge des Thora-Schreins und des Betpultes sowie die Ewige Lampe geben der formalen Schlichtheit der Innenarchitektur Feierlichkeit. Hervorgehoben zu werden verdient schließlich die hervorragende Akustik in dieser jedermann offenstehenden Kultstätte, unter der sich der über 240 Plätze verfügende Gemeinderaum befindet.

Vor der Verfolgung durch die Nationalsozialisten gehörten 3 500 von 160 000 Karlsruher Bürgern der jüdischen Gemeinde an, heute sind es nur wenig mehr als 300 bei rd. 260 000 Einwohnern. Diese Zahlen markieren ein verpflichtendes Schicksal, das aus den Reden am Einweihungstag, der Festpredigt des Landesrabbiners, den Gesängen und Gebeten nachhaltig ins Bewußtsein drang . . .

Synagogen gibt es in Baden-Württemberg nur noch in Stuttgart und eine kleine in Mannheim. Freiburg, Baden-Baden, Heidelberg und Konstanz besitzen lediglich kleine Betsäle . . .

Nach der vom Oberkantor E. Nachama aus Berlin gesungenen Eingangshymne führte Oberbürgermeister Otto Dullenkopf u. a. aus:

»Bald nach der Gründung dieser Stadt, 1715, errichteten die Juden in Karlsruhe eine Synagoge. Das alte jüdische »Gemeindsgebäude« war der erste religiöse Mittelpunkt jüdischen Lebens. *Friedrich Weinbrenner* entwarf die zweite Synagoge; sie wurde auf dem Platz der ersten errichtet. Der Beginn des 19. Jahrhunderts sah sie fertig. Bald aber war sie einer Erweiterung bedürftig. Man plante und wägte, man entwarf und verwarf. Bis 1871 ein Brand die zweite Stätte des Gebets der Karlsruher Juden zerstörte. Diese Zerstörung war ein Unglück; niemand wollte sie.

Die Zerstörung der dritten Synagoge aber war ein Verbrechen, geplant und gewollt. *Josef Durm* zeichnete sie; 1875 wurde sie eingeweiht. Des Badischen Landes Großherzog war anwesend. Ihre Zerstörung im November 1938

verbindet sich mit dem Namen der Schande: Der ›Kristallnacht‹. Eine Tafel des Gedenkens und der Mahnung erinnert daran, 1963 wurde sie enthüllt.

Heute weihen wir die vierte Synagoge ein; und auch ein jüdisches Gemeindezentrum: Ein würdiger Bau an würdiger Stätte, ein neuer religiöser Mittelpunkt jüdischen Lebens in dieser Stadt Karlsruhe. Die Form fängt den Glauben von Jahrtausenden ein. Die Schale ist von heute, Ewigkeit und Zeit verschmelzend.

Dieses jüdische Gotteshaus steht in einer Stadt, die sich bald nach ihrer Gründung — und vor 1933 — zur zweitgrößten jüdischen Gemeinde Badens entwickelte. Im Privilegbrief des Markgrafen Karl Wilhelm wurde den Juden, sieben Jahre nach der Stadtgründung, dieselbe Freiheit wie den Christen zugestanden. Die völlige bürgerliche Gleichstellung ward freilich erst 1862 erkämpft. Die ›Friedrich-Stiftung‹ war der Dank der badischen Juden. Karlsruhe verdankt den Juden viel. Rang und Namen dieser Stadt wurden von Juden mitgeprägt: Die Nobelpreisträger *Haber* und *Willstätter* lehrten in Karlsruhe; der Dichter *Alfred Mombert* ist hier geboren; bedeutende jüdische Ärzte lebten hier: *Homburger*, *Kusel*, *Lust*, *Seligmann*, *Weill*. *Levi* und *Rosenberg* bereicherten das musikalische Leben und hoben es zu europäischem Rang. Jüdische Politiker leben in der Stadtgeschichte: *Ellstätter*, *Frank*, *Friedberg*, *Kusel*, *Marum*. Jüdische Bankiers, Kaufleute und Fabrikanten haben Anteil an der erstaunlich schnellen Entwicklung dieser Stadt: *Homburger* und *Bielefeld*, *Ettlinger*, *Model* und *Reutlinger*. Der Karlsruher *Rabbiner Schwarz* war einer der bedeutendsten Vertreter der wissenschaftlichen Talmudforschung. Es ist deshalb ein Stück Dankeschuld, wenn wir der jüdischen Gemeinde ihre Mitte und ihren Tempel zurückgeben, den Bürger dieser Stadt, fern- und fehlgelenkt von den Statthaltern des Bösen, vor 33 Jahren schändeten und zerschlugen . . .« Der Oberbürgermeister schloß seine Ansprache mit dem Wunsch: »Möge dieser Tag der Einweihung der Synagoge und des jüdischen Gemeindezentrums in die Geschichte dieser Stadt Karlsruhe eingehen als ein Tag des Menschen, der nicht nur der Greuel und des Bösen fähig ist, sondern auch der Einsicht, der Umkehr und der Genugtuung. Des Menschen, der seine Vergangenheit und Geschichte nicht verdrängt, sondern überwindet; der Stolz kennt und Scham, seine Würde und seine Schwachheit, seine Größe und seinen Dämon. Möge dieser Tag in die Geschichte dieser Stadt Karlsruhe eingehen als ein Tag unseres gemeinsamen Gottes, damit er alle, unverführt, der Unterscheidung fähig macht.«

Baden-Württembergs Ministerpräsident Dr. Hans Filbinger

bezeichnete im selben Sinne diesen Tag als herausragend in der Geschichte des Landes, dem wieder eine Stätte der Begegnung von Juden und Nichtjuden gegeben wurde. Dies gelte es auszunützen. Der Ministerpräsident gedachte in seiner Ansprache der großen Zahl herausragender jüdischer Persönlichkeiten in Baden, von denen viele, wie der Minister *Dr. Marum*, unter einem verbrecherischen Regime das Leben lassen mußten. Nachdrücklich setzte sich Dr. Filbinger für eine schrittweise Annäherung zwischen Christen und Juden mit dem Ziel einer engen Verbundenheit ein.

Aus der im »Jüdischen Pressedienst« des Zentralrats der Juden (Nr. 7/71) S. 5 f. in vollem Wortlaut wiedergegebenen Rede von Bundesinnenminister H.-D. Genscher entnehmen wir den folgenden Auszug:

» . . . Niemand weiß besser als die jüdische Minderheit in unserem Lande, welche schrecklichen Folgen das Versagen des einzelnen im Alltag der Demokratie haben kann. Die Verfolgung der jüdischen Mitbürger nach 1933 geschah vor den Augen einer verängstigten, egoistischen, gleichgültigen oder gar zustimmenden Öffentlichkeit. *Theodor Heuss* hat in bündiger, Widerspruch ausschließender Form das seine dazu gesagt: ›Wir haben von den Dingen gewußt.«

Freilich, sich in solcher Lage als guter Nachbar zu erweisen, das verlangte mehr als Mut oder Engagement, hier stand Leben gegen Leben, das eigene und das Leben der eigenen Familie gegen ein fremdes. So kam es zu jener schuldig-unschuldigen Verstrickung des einzelnen in jener Zeit, die von den meisten nur verdrängt, aber nicht überwunden werden konnte.

Der Antisemitismus ist in diesem Land heute so gründlich tabuisiert, daß man nicht einmal entscheiden kann, ob er tot ist oder scheintot. Es mag sein, daß er sein Haupt wieder zu erheben versucht in dem modischen Anti-Zionismus der neuen Linken. Dies genau zu erkennen, bedürfte jedoch gründlicherer geistesgeschichtlicher Analyse. Von dieser Randerscheinung abgesehen, gilt für das Zusammenleben der jüdischen und der nichtjüdischen Staatsbürger wohl doch das Wort der ›Normalisierung‹. Ich weiß, daß gegen dieses Wort — gerade auch aus jüdischer Sicht — berechnete Einwände vorgebracht werden. Gemeint ist ein Zusammenleben, bei dem das Gewissen wach bleibt. Gemeint ist ein natürliches Verhältnis unserer Bevölkerung zu den jüdischen Gemeinden und den jüdischen Mitbürgern in dem Sinne, daß sie weder eine Diskriminierung noch eine Privilegierung erfahren.

Ich bin sicher, daß wir — mit Ihrer Hilfe, meine Damen und Herren — auf diesem Wege ein gutes Stück vorangekommen sind.

Bei dem raschen, ja hastigen Lauf der Zeit und bei dem Nachwachsen junger Generationen ohne alle die ersten Erfahrungen ist es aber gefährlich, in der Normalisierung ein von der Vergangenheit losgelöstes, oberflächlich-freundliches Nebeneinander zu sehen. ›Problembewußtsein‹ ist hier wie anderswo Voraussetzung für das gegenseitige Verständnis.

In diesem Zusammenhang ein Blick auf das *ökumenische Pfingsttreffen*, bei dem die beiden christlichen Konfessionen gemeinsam darangegangen sind, drängende Fragen der Zeit zu beantworten. Ich habe mit großem Interesse verfolgt, daß in *Augsburg* auch die Möglichkeit der *Begegnung mit dem Judentum* bestand: Der jüdisch-christliche Gottesdienst im Goldenen Saal des Rathauses hat ein ungewöhnlich starkes Echo gefunden, auch die jüdisch-christlichen Arbeitskreise waren gut besucht¹. Bemerkenswert erscheint mir, daß dort — für die Allgemeinheit leicht zugänglich — vor allem Gelegenheit zur Information geboten wurde.

Damit komme ich zurück zu dem Anlaß dieser Feierstunde: Ich hoffe, daß auch dieses Gemeindehaus — von seinem engeren Zweck abgesehen — offenstehen wird für alle, die sich ehrlich informieren wollen, die über das gemeinsame Gespräch das gemeinsame Verständnis suchen, so wie es mancherorts in den jüdischen Gemeindehäusern schon geschieht.

Es bleibt auf beiden Seiten Klischeedenken, Tabuisierung und Empfindlichkeit auszuräumen. Die Geschichte hat uns gelehrt, daß Halbbildung und Unwissen immer die Rolle des Wegbereiters des Antisemitismus gespielt haben. Ich

¹ S. o. S. 74.

gebe ihm zwar in unserem Lande keine Chance mehr. Aber sollen wir uns damit begnügen? Zweitausend Jahre Juden in Deutschland — was wissen wir wirklich von ihnen? Das Haus, das wir heute einweihen, wird helfen, diese Schranken der Unwissenheit abzubauen. Dieses Haus ist ein Symbol für das Vertrauen einer jüdischen Gemeinde in die Stabilität unserer Demokratie. Es ist ein Symbol für das Vertrauen einer jüdischen Gemeinde darauf, daß sich ihre nichtjüdischen Mitbürger auch im Alltag als Demokraten bewähren werden. Dafür danke ich Ihnen.«

Der Süddeutsche Rundfunk *erinnerte in seiner Sendung am folgenden Tag (5. Juli 1971)*, im Zusammenhang mit der in den Ansprachen zum Ausdruck gebrachten Würdigung »badischer Juden, die sich um das Land verdient gemacht hatten«,

an »das historisch bedeutsame Ereignis und eine der wichtigsten und ergreifendsten Begegnungen in der Geschichte der Juden und Deutschen: Die Zusammenkunft zwischen dem *badischen Großherzog Friedrich I.* und *Theodor Herzl*, dem Wiener Juden, der die zionistische Bewegung der Neuzeit 1896 begründete und die Grundlage für den heutigen Staat Israel schuf [Vgl. »Der Judenstaat«].

Nach den Notizen, die uns *Herzl* hinterließ, nahm der Großherzog die Idee von der Gründung eines Judenstaates sehr ernst. Sein Hauptbedenken war, daß man es ihm als Antisemitismus auslegen würde, wenn er für die Sache einträte.

Herzl, damals 36 Jahre alt, war kein Fantast. Man kann heute nicht ohne Betroffenheit den Brief lesen, den Herzl nach seiner Rückkehr von Wien aus [am 26. 4. 1896²] schrieb; da steht: »... Die Judenfrage ist in Deutschland derzeit wohl keine so brennende, wie sie es in Oesterreich, Russland, Rumänien etc. ist. Aber gerade diese Ruhepause, die übrigens keine lange Dauer haben kann, läßt es möglicherweise als wünschenswerth erscheinen, an die Lösung heranzugehen. Denn wir hoffen, dass ein Strom von Segen für viele Menschen von unserer Sache ausgehen werde, und keineswegs allein für die Juden.

Fügt es Gott, daß wir in unser historisches Vaterland zurückkehren, so möchten wir als Culturträger des Westens in diesen jetzt verseuchten, verwahrlosten Winkel des Orients Reinlichkeit, Ordnung und die geklärten Sitten des Abendlandes bringen. Wir werden das tun müssen, um dort existieren zu können und dieser Zwang wird unser Volk erziehen, soweit es dessen bedarf...«

Damals gehörte Palästina noch zum Groß-Türkischen Reich.

Der badische Großherzog erzählte Herzl ein Jahr später, als sich die beiden auf der Insel Mainau trafen, der Kaiser stünde gut mit dem Sultan, und Herzl bat seinen fürstlichen Gesprächspartner, ihn beim Kaiser einzuführen. So geschah es auch. 1898 trafen sich Herzl und der deutsche Kaiser in einer zionistischen Kommission vor den Toren Jaffas [Vgl. Tagebuch Herzl vom 6. 12. 1898].

Am Schluß des Buches [»Alt-Neuland«], das Herzl Anfang dieses Jahrhunderts schrieb, stehen die Worte: »Wenn Ihr wollt, ist es kein Märchen.«

Viele wissen, daß der badische Großherzog auf seine Weise und in herzlicher Verbundenheit zur Person Herzls an die Staatengründung Israel geglaubt und auch mitgewirkt hat.«

G. L.

² In: *Herzl, Hechler: The Grand Duke of Baden and the German Emperor 1896–1904. Documents found by Hermann and Bessi Ellern.* Reproduced in Facsimile. Tel Aviv 1961, p. 37.

9 Antisemitismus verstößt gegen das Grundgesetz

Das Bundesverwaltungsgericht hat in seinem Urteil um die »Ludendorff-Bewegung« entschieden, daß Antisemitismus gegen das Grundgesetz verstößt. Das Urteil stellt fest, daß der »Bund für Gotterkenntnis (L) E. V.«, der mit der »Ludendorff-Bewegung« verbunden sei, sich jedenfalls mit seinen »aggressiven antisemitischen Äußerungen« gegen die verfassungsmäßige Ordnung richte.

Diese Äußerungen seien ein Teil seines Kampfes gegen sogenannte »überstaatliche Mächte«, nämlich »Weltjudentum«, »Weltkatholizismus«, »Weltkommunismus« und Freimaurertum. Durch diese Äußerungen würden die Angehörigen der bezeichneten Gruppen herabgewürdigt und verächtlich gemacht und werde »die Ausschaltung besonders der jüdischen Mitbürger aus dem politischen und gesellschaftlichen Leben der Bundesrepublik gefordert«. Deshalb verstießen diese Äußerungen nicht nur gegen den verfassungsrechtlichen Gleichheitssatz, sondern auch gegen den besonders gewichtigen Verfassungsgrundsatz, der die Würde des Menschen gewährleistet und schützt.

In dem Prozeß hatte das Bundesverwaltungsgericht die Klage des »Bundes für Gotterkenntnis (L)« gegen ein vom bayerischen Innenministerium ausgesprochenes und von den beiden gerichtlichen Vorinstanzen bestätigtes Verbot zu neuer Verhandlung und Entscheidung an den Bayerischen Verwaltungsgerichtshof zurückverwiesen. In dem Urteil heißt es unter anderem, mit Rücksicht auf die Glaubens- und Bekenntnisfreiheit, die unter den Grundrechten einen besonderen Rang habe, müsse gegenüber Religionsgesellschaften und Weltanschauungsvereinigungen besonders sorgfältig geprüft werden, »ob eine etwaige verfassungsfeindliche Tätigkeit mit mildernden Verwaltungsmitteln als dem der Auflösung wirksam unterbunden werden und für die Zukunft verhindert werden kann«.

Der »Bund für Gotterkenntnis (L)« war von Mathilde Ludendorff, der Frau des Generalstabschefs im Ersten Weltkrieg, Erich Ludendorff, gegründet worden; nachdem sie 1966 im Alter von 88 Jahren gestorben war, hatte ihr Schwiegersohn ihre Tätigkeit fortgesetzt. Sie gründet sich auf eine völkisch-religiöse Weltanschauung (Aktenzeichen: I C 54/66).

(In: Jüdischer Presse Dienst, Nr. 7. Düsseldorf, Juli 1971. S. 11).

10 Maximilian Kolbe OFM

In Auschwitz gestorben am 14. 8. 1941, seliggesprochen am 17. Oktober 1971 im Petersdom von Papst Paul VI.¹

Maximilian Kolbe (mit Taufnamen Raimund Kolbe), wurde in einem ärmlichen Dorf Zdunska-Wola, nahe Lodz, am 8. 1. 1894 geboren.

Im Zuge der Massenverhaftungen in Polen und im Zusammenhang der von seinem Kloster herausgegebenen und von ihm mitredigierten »Kleinen Zeitung«, die am 8. 12. 1940 mit einer Auflage von 120.000 Exemplaren erschienen war, wurde er am 17. 2. 1941 verhaftet und am 2. Mai 1941 in Auschwitz eingeliefert (Nummer 16670).

¹ Auszugsweise zusammengestellt auf Grund der auch deutschsprachigen Ausgabe des in Padua erscheinenden »*Sendboten des hl. Antonius*«, die ihre Sonderausgabe (74/11) vom November 1971 Pater Maximilian Kolbe der Minoriten-Brüder OFM Conv. widmet (49 Seiten). Der »Sendbote des hl. Antonius« ist die offizielle Zeitschrift der Basilica del Santo.

Ende Juli 1941 flüchtete ein Gefangener, zehn Häftlinge sollen dafür mit dem Hungertod in dem berühmtesten Bunker 11 sterben. Pater Kolbe erklärte sich bereit für einen ihm bis dahin unbekannten Familienvater (Franz Gajowniczek) in den Aushungerungsbunker zu gehen. Nach etwa zwei Wochen wird er schließlich durch eine Karbolsäureinjektion getötet. Er war der einzige von noch vier der zehn Verurteilten, der bei Bewußtsein und den anderen zur Seite gestanden war, bis sie das Bewußtsein verloren hatten. Ein Augenzeuge, der Bunkerknicht Bor-goriec, berichtet: »Nachdem die Wache abgezogen war, kehrte ich in die Zelle zurück. Ich fand P. Maximilian immer noch sitzend, den Kopf auf die linke Seite geneigt, das Gesicht auf eine unerklärliche Weise strahlend, die Augen weit aufgerissen auf einen festen Punkt gerichtet. Die ganze Gestalt war wie in Ekstase...«² Jan Dobraczski schreibt: »Er lebte ganz in seiner Zeit, war vom Fortschritt der Technik begeistert und benutzte für das Apostolat die modernsten Neuerfindungen. Aber er war zugleich überzeugt, daß der Fortschritt den Vorrang an den Menschen, an seine Innerlichkeit abtreten müsse.«³ Das Leitwort zu dieser Sonderausgabe¹ sagt: »... Wir können in seinem bewegten und wechselvollen irdischen Leben feststellen, wie er die Botschaft des Evangeliums in der Welt der Arbeit, in den Beziehungen zum Nächsten, bei der Konfrontierung mit der Autorität, durch die Achtung vor der Person und vor allem durch die Bejahung des Gewissens und der Freiheit in die Tat umsetzte. Er fügte sich mit warmem Herzen in die Welt, in der er lebte, ein. Er schätzte die großen Werke und wissenschaftlichen Errungenschaften unserer Kultur, ohne diesen zu verfallen; er besaß eine wirklich universale Anschauung der Welt und der Menschen und sah den Weg zur Einheit der großen Menschenfamilie voraus.

Als in der finsternen Barbarei der Konzentrationslager alle menschlichen und christlichen Werte verleugnet wurden, brachte Pater Kolbe zur Bezeugung dieser Werte sein eigenes Leben zum Opfer dar. Er bestätigte damit die Liebe zum Nächsten, zur Familie und zur Freiheit, die Würde des Menschen und seine Berufung zum Ewigen. Die Seligsprechung Pater Kolbes ist weder ein Triumph-Akt noch eine Zeremonie aus alter Zeit. Für uns ist sie die Ermahnung, den Glauben an dem Platz zu leben, wo wir stehen und arbeiten. Sie ist Trost und Hoffnung in unserem täglichen Leben und ist uns der Ruf Gottes zur ewigen Heimat.«

G. L.

² a. a. O. S. 26.

³ a. a. O. S. 28.

11 Solidarität mit Israel

*Resolution der Deutsch-Israelischen Gesellschaft (17. 12. 1971)*¹

Am 17. Dezember 1971 fand in Bonn die 4. ordentliche Mitgliederversammlung der Deutsch-Israelischen Gesellschaft [DIG] statt, an der rund 100 Personen teilnahmen.

Die Jahresversammlung der DIG faßte einstimmig folgende Resolution:

»Die Mitgliederversammlung der DIG beobachtet mit großer Sorge

- die wiederholten Erklärungen der ägyptischen Staatsführung, noch vor Ablauf dieses Jahres eine einseitige Entscheidung über die Wiederaufnahme der Kämpfe

¹ In: DIG-Informationen. (Bonn), Ausgabe 1/1972, S. 3 f.

oder der Fortdauer der Waffenruhe im Nahen Osten zu treffen;

- die politisch-diplomatische Isolierung Israels in der Völkergemeinschaft, die in der jüngsten Debatte der UN-Vollversammlung über den Nahen Osten offenbar wurde;
- die mangelnde Anteilnahme weiterer Teile der internationalen Öffentlichkeit gegenüber dem Lebensrecht des jüdischen Staates.

Die Herstellung eines dauerhaften Friedens im Nahen Osten wird durch arabische militärische Drohungen, die Verweigerung direkter Verhandlungen und die Anerkennung des Staates Israel vereitelt. Die Friedensbeteuerungen der ägyptischen Regierung können daher nicht ernst genommen werden. Vielmehr erscheinen ihre jüngsten Pressionen als Fortsetzung der bekannten Proklamationen, den jüdischen Staat zu vernichten. Die Methoden haben sich differenziert.

Die Deutsch-Israelische Gesellschaft appelliert an das Verantwortungsbewußtsein des deutschen Volkes gegenüber Israel und ruft die Entwicklung unmittelbar vor dem Juni-Krieg 1967 in Erinnerung. Haben wir schon die Bedrohung des jüdischen Staates durch den Aufmarsch arabischer Truppen vergessen?

In diesen für Israel schweren Wochen wenden wir uns an die deutsche Öffentlichkeit. Die Besonderheit des deutsch-israelischen Verhältnisses verlangt von uns Deutschen die Bekundung aktiver Solidarität. Die Zuspitzung der politischen und militärischen Situation im Nahen Osten ist für die arabischen Staaten eine Frage der Macht, für Israel bedeutet sie die Frage nach dem Überleben.«

12 Scherben einer Kulturwoche

Ein Rückschlag für die deutsch-israelischen Beziehungen
Von Dr. Moshe Tavor, Jerusalem

Der »Frankfurter Allgemeinen Zeitung«, Nr. 276 vom 29. 11. 1971, entnehmen wir mit freundlicher Genehmigung des Verfassers und ihrer Schriftleitung den folgenden Beitrag:

Tel Aviv, Ende November
Haydns Abschiedssinfonie stand nicht auf dem Programm. Sie war aber politisch die Hintergrundmusik der vertrackten »Woche der deutschen Kultur« in Israel. Man mag darüber streiten, wer die Hornisten, Fagottisten, Oboisten und Kontrabassisten waren, die die Noten zusammenfalteten, die Kerzen auslöschten und nebenan das Podium verließen. Die zwei Geiger, die con sordino das Adagio beendeten, waren die deutsche Botschaft in Tel-Aviv und der Bürgermeister von Haifa. Alle anderen hatten sich mehr oder minder still aus dem Staube gemacht, das Jerusalemer Außenministerium und die Bürgermeister von Jerusalem und Tel Aviv. Die Reihenfolge der Desertionen ist unwichtig. Man wird sie durch Erklärungen und Gegenerklärungen, durch die einer dem anderen und sich selber nicht wehtun wollte, ohnehin nicht eindeutig feststellen können, und zum Schwur wird es nicht kommen.

So ist über ein kulturelles Ereignis, das bei seiner Ankündigung Hoffnungen erweckte, ein wehmütiger Abschlußbericht zu erstatten, der sich mehr mit Politik als mit Kultur befassen muß. Die Schwierigkeit besteht darin, daß manche auf israelischer Seite Verantwortlichen bei ihrem verbissenen, dezidierten Jein blieben, bei dem verlegenen Ja-Aber, an dem alle Argumentationen und Klärungsversuche abgleiten. Das Projekt der Kulturwoche, angeregt vom Tel-Aviver Bürgermeister, war seit langem bekannt.

Eine hebräische Tageszeitung konnte kürzlich unwidersprochen melden, die Verhandlungen mit dem israelischen Außenministerium über die »Kollwitz-Ausstellung« hätten vor eineinhalb Jahren begonnen. In der F. A. Z. erschien die erste Nachricht am 24. September 1971 und wurde von anderen Blättern und Agenturen übernommen. Bis zum Eröffnungstag am 6. November waren es immerhin gute sechs Wochen, in denen gewarnt oder ermuntert werden konnte. Erst als ein leises Murren begann, erwachten die Leute, die zur Hellhörigkeit verpflichtet sind. Hartnäckige Untätigkeit war in diesem Falle sicherlich keine rühmensewerte Tugend.

Zu lauter Titel. Daß die in Israel lebenden jüdischen Partisanen, Gettokämpfer und KZ-Häftlinge sich jeder Beziehung zu Deutschland und den Deutschen widersetzen, war nie ein Geheimnis. Die Gefühle der Menschen, die den Fängen der Nazis entgingen und das Trauma der wunderbaren Rettung in sich tragen, sind zu respektieren. Eine rechtzeitige Rücksprache mit ihnen wäre angezeigt gewesen. Ihre Einwände richteten sich hauptsächlich gegen den laut plakatierten Titel »Woche der deutschen Kultur«. Als der journalistische Kanonendonner bereits furios geworden und die Öffentlichkeit aufgebracht war, konnte der Schaden nicht mehr verhütet werden. Nachträglich kann sich niemand, der beizeiten die Sondierung des Terrains hätte versuchen sollen, mit der Ausrede entschuldigen, Quantität wäre über Nacht zu Qualität geworden, und nur die Fülle der Ereignisse hätte den Unmut hervorgerufen. Die bürokratische Aktivität kam viel zu spät und verdarb durch umständliches Zaudern, was noch zu retten war.

Bedenklicher schon waren die häßlichen und abstoßenden Protestdemonstrationen von rechts. In Israel wächst eine von Terror und Faschismus geprägte Gruppe heran, der das ganze Regime nicht paßt und der jeder, aber wirklich jeder Vorwand gut genug ist, ihren Willen ohne Wahl der Mittel durchzusetzen. In einem kleinen Kreis, der sich nach der gestörten Jerusalemer Grass-Lesung in der Wohnung des Bürgermeisters Kollek zusammenfand, wies der Hausherr gerade auf diese Gefahr hin. Vor einigen Tagen veröffentlichte Dr. Chajim Jachil, der ehemalige Generaldirektor (Staatssekretär) des Jerusalemer Außenministeriums, einen warnenden Artikel, in dem er u. a. die geistige und praktische Affinität zwischen den Extremen auf dem rechten und dem linken Flügel unterstrich. Wenn, und dies ergibt sich aus dem Artikel Jachils, die widerlichen Vorfälle etwas Sinnvolles und Lehrreiches bringen konnten, so hätten nun die zuständigen Stellen in Israel rasche Folgerungen zu ziehen.

Diffizile Psychologie. Das Porzellan, das zerbrochen wurde, wird so bald nicht wieder gekittet werden können. Ein Riß ist entstanden, an dem auch die verständnisvolle, verzeihende Einstellung eines Günter Grass, der Mut der Schauspieler, die auf offener Bühne beschimpft und bedroht wurden, der Wunsch der Kollwitz-Enkelin Jutta Bohnke, durch die Ausstellung möge den Israelis deutsche Kultur wieder und neu nähergebracht werden, nicht viel ändern können. Beide Seiten werden sich zu bemühen haben, über das retardierende Moment dieser verunglückten Kulturwoche hinwegzukommen und einen neuen Anfang zu setzen. In der Bundesrepublik Deutschland wird man die diffizile seelische Situation eines zutiefst verwundeten Volkes weiterhin und noch mehr als bisher begreifen müssen. Die jüdische Gemeinschaft kann den an ihr verübten Massenmord nicht ohne Bruch und nach knapp drei Jahr-

zehnten verwinden. Menschen unserer Generation werden die Heilung nicht mehr erleben. Doch auch in Israel bedarf es der Überlegung und der Vernunft, um den langwierigen, immer von neuem schmerzlich aufbrechenden Prozeß nicht durch Mißgriffe oder etwa, wie dies eben geschehen ist, durch unangebrachte Passivität zu bremsen.

In diesem Zusammenhang ist der unglückliche Monat November zu erwähnen, der für die »Kulturwoche« gewählt wurde. Der Jahrestag der berühmten Kristallnacht, in der die Synagogen Deutschlands auf Geheiß der Naziführung brannten, ist der 9. November. Viele in Israel waren betroffen, verstört, aber nicht wenige hatten, als ihnen der Terminkalender zum ersten Male in die Hände kam, keine assoziativen Schreckgefühle. Dies ist eine schlichte Feststellung und kein Vorwurf. Man ist allemal klüger, wenn man aus dem Rathaus kommt, und das gilt in diesem Falle uneingeschränkt von den deutschen Ämtern, die sich mit den vielen Künstlern und Organisationen mühevoll auf ein allen passendes Datum zu einigen hatten, und von den israelischen Stellen, denen der Zeitpunkt der Veranstaltungen bekannt war. Wenn nicht aus anderen Überlegungen, so hätten sie aus dieser Erwägung abraten müssen. Es wäre jedoch Selbstbetrug zu glauben, die Terroristen hätten sich im Oktober oder im Dezember oder in jedem anderen Monat zurückhalten lassen.

Flucht hinter Paragraphen. Die deutsch-israelischen Kulturbeziehungen haben eine lange, von Krisen nicht freie Geschichte. Sie sind, jenseits von Übereinkünften auf anderen Gebieten, seit einem Knessetbeschuß aus dem Jahre 1961 in ein institutionelles Mieder gezwängt. Theoretisch bedürfen deutsche kulturelle Veranstaltungen in Israel und Gastreisen israelischer Künstler in die Bundesrepublik der Genehmigung eines interministeriellen Ausschusses in Jerusalem. Praktisch war dieser Beschluß obsolet geworden, der kulturelle Austausch, in seiner Vielfalt vom Fußball bis zum Ballett, durchaus erfreulich und befriedigend. Er ging längst ohne Einmischung von beamteten Hütern vor sich. Das weiß in Bonn und Jerusalem jedermann, der mit den Dingen befaßt ist. Die »Kulturwoche« hat unangenehm bewiesen, daß dem veralteten Beschluß Leben eingehaucht werden kann, wann immer es genehm ist. Die Flucht hinter den willkommenen Paravent einer Parlamentsresolution kann jederzeit angetreten werden.

Die von Bonner Ämtern geförderte und in Zusammenarbeit mit der Tel Aviver Botschaft wirkende »Hirsch-Bibliothek« bietet regelmäßig kulturelle Abende von ansehnlichem Niveau an, Schriftsteller, Dichter, Wissenschaftler werden aus Deutschland nach Israel eingeladen und sprechen vor überfüllten Sälen. Das deutschsprachige Publikum ist dafür aufrichtig dankbar. Nie wurde ein unwilliger Einwand laut. Auch gegen die von der Hirsch-Bibliothek in anderen Städten (Jerusalem und Haifa) veranstalteten Abende wurden keinerlei Bedenken erhoben. Für die nächsten Monate ist ein reiches Programm (u. a. Gabriele Wohmann, Harry Pross, Heinz Ohff) vorbereitet. Im Frühjahr soll die Münchener »Lach- und Schießgesellschaft« nach Israel kommen, Verhandlungen mit Kay und Lore Lorentz werden geführt; für den Sommer 1972 hat die Hamburger Oper ihre Beteiligung an den alljährlichen Festspielen zugesagt. Muß man, und die Frage ist nach den bösen Erfahrungen der »Kulturwoche« legitim, ängstlich auf die Zeichen neuerlichen Protestes warten? Wird ihnen auch künftig nachgegeben werden? Eine klärende Bestandsaufnahme scheint nach den Zwischenfällen erforderlich, und alle, denen die Dinge auf deutscher und israelischer Seite nahegehen, sollten sie ver-

langen und mit offenem Visier vornehmen. Es wird auch keine Schande sein, Lehren zu ziehen.

Zweierlei Reaktion. Die israelische Presse reagierte zum Teil kühl, zum Teil in erregter Ablehnung. Grundsätzliche Zustimmung zu dem Gesamtprogramm der »Kulturwoche« war selten herauszuhören. An der Argumentation, die gegen Kulturbeziehungen mit Deutschland publizistisch ins Treffen geführt wird, hat sich in den letzten zwanzig Jahren, seit der stürmischen Knessetdebatte über das politische, moralische und juristische Problem der Wiedergutmachung im Januar 1952, ja sogar in den letzten sechseinhalb Jahren, seit Eröffnung der Botschaften in Bonn und Tel Aviv, kaum etwas geändert. Ein Wandel ist allerdings eingetreten: die öffentliche und veröffentlichte Meinung sind nicht mehr restlos identisch. Während das Publikum mehrheitlich in deutschen Theater- oder Ballettgruppen, in Lesungen deutscher Dichter und in Vorträgen deutscher Professoren keine Sensation mehr erblickt, glauben die meisten israelischen Journalisten noch immer, es sei gute patriotische Pflicht, in Harnisch zu geraten.

Die Rezensenten der einzelnen künstlerischen Ereignisse waren durchaus objektiv. Die Kollwitz-Ausstellung sammelte die meisten Pluspunkte, keine unsachliche Äußerung, die den Rahmen der Bewunderung gesprengt hätte, wurde laut. Die Wahl der Exponate, zugegebenermaßen unvollständig, wurde gerühmt. Die musikalischen Darbietungen (Siegfried Palm und Aloys Kontarsky) wurden an ihren Meriten und nicht an der Tatsache gemessen, daß der Cellist und der Pianist aus Deutschland kamen.

Vom unbestrittenen Höhepunkt der »Kulturwoche«, dem Gastspiel des Berliner Schillertheaters, ist noch ein Wort zu sagen, das in aller Kürze die Eindrücke eines nach großer deutscher Schauspielkunst dürstenden Publikums zusammenfassen mag. Man hatte seine begründeten Reservationen gegen die eigenwillige Inszenierung von »Emilia Galotti«, doch es konnte nicht Geheimnis bleiben, daß bei der Wahl des Stückes finanzielle wohl mehr als andere Berechnungen den Ausschlag gaben. Der Transport von »Kabale und Liebe« in der Hollmannschen Regie des Schillertheaters hätte z. B. weitaus mehr Geld gekostet – und ein Klassiker mußte in das Programm aufgenommen werden. Doch »Emilia Galotti« und nachher Becketts »Glückliche Tage« brachten Israel ein Erlebnis, das Eva-Katharina Schultz heißt und das nicht vergessen werden wird. In der großartigen Schultz (Gräfin Orsina) brach 200 Jahre nach der Premiere elementar viel stärker Lesing als Schröder durch, und was dem abgehärteten Menschen von heute die Thematik der »Emilia Galotti« überhaupt noch bedeuten kann, zeigte allein sie.

13 Erzbischof Joseph Raya und Israel

»Ich bin stolz, ein Israeli zu sein«

Unter dieser Überschrift entnehmen wir der »Jerusalem Post« Weekly Nr. 573 vom 26. Oktober 1971 das Folgende und geben es in Übersetzung wieder.

Haifa. – Anlässlich einer Tischrede, die *Joseph Raya*, der griechisch-katholische Erzbischof in Israel, am 21. Oktober 1971, dem dritten Jahrestag seiner Einsetzung als Erzbischof von Akko, Haifa, Nazareth und ganz Galiläa, hielt und als Haupt der griechisch-katholischen Gemeinde in Israel mit 35 000 Seelen, führte er aus:

Obwohl er mit Kritik auch hinsichtlich Israels nicht zurückhalte, wenn er dies für nötig erachte, lobe er aber auch das, was gut ist. Er sagte: »Ich bin jetzt bereit, alles

zum Wohl des Landes zu tun, und ich bin stolz, ein Israeli zu sein.« Er sagte ferner:

»Ich habe meiner Gemeinde nahegelegt, die Vergangenheit zu vergessen und in die Zukunft zu sehen, und ich weiß, daß die Jugend Hoffnung hat, daß Israel auf dem Weg in eine hellere Zukunft und auf dem Weg zur Sicherheit ist. – Ich glaube, es ist Zeit, daß Israel die Welt lehrt, was Gerechtigkeit und wahrer Friede ist.¹ Ich bin meiner Diözese, meiner Regierung, meinem Gewissen und meinem Gott verpflichtet, das Recht zu suchen und Recht zu sprechen« ... Und er fügte hinzu, daß es für ihn selbst bald an der Zeit ist, seinen amerikanischen Paß gegen einen israelischen einzutauschen.²

¹ Vgl. dazu o. S. 42 ff.

² Erzbischof *Joseph Raya* war zuvor Pfarrer in den Vereinigten Staaten von Nordamerika, ehe er der Nachfolger von Erzbischof Hakim (dem jetzigen Patriarchen von Antochien) wurde. (S. FR XX/1968 S. 56 f.)

14 Die Ökumenisch-Theologische Forschungsgemeinschaft in Israel

[s. S. 157, S. 165, S. 172 unter »IMMANUEL«.]

15 Neve Schalom, eine Wohnstätte des Friedens für Juden, Moslems und Christen in Israel

Über diesen Ort, wo Juden, Christen und Mohammedaner aus Israel, aber auch Pilger, Durchreisende, Studenten aus dem Ausland einander begegnen und miteinander leben und arbeiten wollen, berichtete der FR bereits¹.

Seit dem Spätsommer 1970 hat dieser von *Bruno Hussar* OP vom Haus Isaias, West-Jerusalem², schon vor dem Sechstagekrieg initiierte Plan Gestalt angenommen. Am 7. August 1970 wurde *Neve Schalom* als Verein eingetragen. Der Verein besteht aus vierzehn Mitgliedern: sechs Juden, sieben Christen und einem Muslim, die die Gruppe auch nach außen vertreten. Die Gruppe selber, der sogenannte Kern, ist jetzt noch klein. Es sind u. a. Pater Bruno Hussar, der Leiter, Rina Geftmann, die Sekretärin, und Mitglieder, von denen beispielsweise einer zur Zeit Imker lernt für einen der zukünftigen Erwerbszweige der Siedlung, zwei als Drucker arbeiten, eine als Sozialarbeiterin und eine als Krankenschwester, einer ist Hotelier (für das Gästehaus) sowie noch einige andere. Zu den späteren Siedlern gehört auch eine jüdische Familie, die darauf wartet, bis die ersten Häuser stehen. Eine Liste von Anwärtern, die siedeln wollen, ist vorhanden³.

Der von Neve Schalom herausgegebenen Orientierung entnehmen wir:⁴

Mitgliedschaft: Mitglieder dieses Zentrums werden Männer, Frauen, Familien aus Israel sein, die den Ruf Gottes zum Frieden als eine persönliche Aufforderung vernommen haben. Sie werden eine Gemeinschaft der für den Frieden Wirkenden bilden, indem sie ein Leben der Arbeit und des Lernens führen und Gastfreundschaft üben, eine Gemeinschaft, die schon durch ihr Sein Zeichen und Vorbild für Ausgleich und Versöhnung sein wird, im Geiste

¹ FR XXI/1969, S. 68; XXII/1970, S. 86.

² FR XIV, Nr. 53/56, S. 96; vgl. u. a. o. S. 36.

³ So berichtet Dora Kircher, s. Anm. 4.

⁴ Herausgegeben von Neve Schalom. Anschrift in Israel: *Père Bruno Hussar* oder *Rina Geftmann*, Maison Isaïe, P.O.B. 1332, Jerusalem, Israel. – In Deutschland: *Dora Kircher*, 7124 Bönnigheim, Meimsheimer Straße 9. (Kreissparkasse 7122 Besigheim, Girokonto Nummer 675683-8. Bitte mit dem Vermerk: »Für Neve Schalom«.)

der Friedensverheißungen des Propheten Jesaja⁵. Hier wird eine Atmosphäre der Stille herrschen, die Betrachtung und Gebet fördert und in der es nicht schwer sein wird, die Wälle der Unwissenheit, des Vorurteils und der Angst zu durchbrechen.

Innerhalb von Neve Schalom soll jeder einzelne seiner und jede Gruppe ihrer eigenen religiösen Überzeugung treu bleiben und die der anderen respektieren. Alle sollen einig sein im gleichen Geist der Verantwortung vor sich selbst und dem anderen, nach dem Bibelwort: »Liebe Deinen Nächsten wie Dich selbst.« Ob dein Nächster jemand ist, der neben dir lebt, oder jemand, der von ferne kommt – er ist stets ein Mensch, in Gottes Ebenbild geschaffen wie du selbst. Er soll willkommen sein, ohne Unterschied nationaler, religiöser oder sozialer Zugehörigkeit.

Ort: Neve Schalom wird am Eingang zu den Bergen von Judäa, 28 Kilometer von Jerusalem, am Rande des Tales von Ajalon (Jos 10, 12) errichtet.

Die Trappisten von Latrun besitzen dort einen Hügel von 50 ha – zur Gänze Brachland –, den sie uns auf lange Frist zur Verfügung gestellt haben. Für die Zeit der Urbarmachung und Vorbereitung des Bodens haben sie uns einige Häuser rund um die Ruinen der Kreuzfahrerburg von Toron überlassen, die die Legende als »Castellum boni latronis« bezeichnet.

So hat eine kleine Pionierschar nach einer Zeit der Versuche einen Platz gefunden, an dem sie sich einrichten kann.

Im Sommer pflegen schon Jugendgruppen aus dem Ausland zu kommen, die uns helfen, an Zusammenkünften mit Israelis (Arabern und Juden) teilnehmen und mit diesen Gedanken austauschen.

Neve Schalom liegt in einem Gebiet, das reich an geschichtlichen Erinnerungen ist: Josua steigt aus der Vergangenheit herauf, Samson, David, Judas Makkabäus, Richard Löwenherz, Saladin. – Dieser Fleck Erde wurde im Laufe der Zeiten immer wieder von neuem aufgewühlt von den nach Jerusalem ziehenden Heeren. Allein in unserem Jahrhundert war er dreimal der Schauplatz harter Kämpfe. – In der Nähe liegt auch Emmaus, wo nach der Überlieferung Christus mit zwei seiner Jünger das Brot brach, als er ihnen die Tora und die Propheten erklärte.

Neve Schalom möchte all diese Geschehnisse in sich aufnehmen und in einen Aufruf zum Frieden umwandeln.

In gleicher Entfernung von Jerusalem, Tel-Aviv und der arabischen Stadt Ramallah, von Kibbuzim umgeben, in unmittelbarer Nähe des Trappisten-Klosters von Latrun, befindet sich diese kleine »Oase des Friedens«, inmitten von Juden, Christen und Mohammedanern.

Neve Schalom wird freundschaftliche Kontakte und geistigen Gedankenaustausch begünstigen und kann auch zur Lösung praktischer Probleme, z. B. wirtschaftlicher und erzieherischer Art, beitragen.

Aufbau: Struktur und Lebensform von Neve Schalom werden die einer israelischen Gemeinschaftssiedlung sein, mit der Familie als Kernzelle.

Von Anfang an wird Neve Schalom Gästen weit offen stehen. In der Praxis wird das vielleicht anfangs nicht so leicht sein, aber jeder wird warm empfangen werden.

Existenzmittel: Ein Wirtschaftsplan wird von Fachleuten entworfen werden. Die Einnahmequellen sollen sein: a)

Landwirtschaft und Bienenzucht – b) Gewerbliche Industrie, Druckerei usw. – c) Gästebetrieb – d) Löhne der außerhalb arbeitenden Mitglieder.

Die Freunde von Neve Schalom: Neve Schalom ist noch im Entstehen. Alles muß erst gebaut oder angeschafft werden: 1. Unterkünfte für die ersten Mitglieder (selbst wenn diese sich zunächst mit Baracken begnügen). – 2. Ein Empfangs- und Versammlungsraum. – 3. Eine Bibliothek. – 4. Einrichtungsgegenstände. – 5. Werkgeräte usw. – Der Bedarf ist groß, die Aufgabe noch größer. Sie kann nur unter Mithilfe der vielen Freunde, die dieses Ideal teilen, erfüllt werden. In der Welt verstreut, bilden sie ein unsichtbares Neve Schalom. Zweifelsohne werden sie einen kleinen oder größeren Baustein zur Errichtung dieser Friedensstätte beitragen wollen.

Entstanden durch die Hilfe vieler, wird sie eines Tages viele willkommen heißen können. Eine französische Gesellschaft der Freunde von Neve Schalom (AFANS) ist in Paris gegründet worden, andere werden im übrigen Europa und in Amerika entstehen. Sie sollen Zentralkomitee sein, Nachrichten weitergeben und Zuwendungen entgegennehmen.

Zusammenfassung: Neve Schalom, so nahe bei Jerusalem, der Heiligen Stadt für drei große monotheistische Weltreligionen, zu der alljährlich Hunderttausende von Pilgern aus aller Herren Ländern strömen, möchte eine Quelle der Hoffnung werden und lebendiges Beispiel für brüderliche Liebe und friedliches Zusammenleben im Herzen eines noch umkämpften Gebietes.

»Rufet den Frieden herab auf Jerusalem!

Und Jene, die Dich lieben, werden versöhnt« (Psalm 122). Indem sie dem Frieden lebt im Ablauf des Alltags und um diesen Frieden betet, soll diese kleine Gemeinschaft derer, die an den Gott Abrahams, Jakobs, Isaaks und Isaels glaubt, an den Gott der Tora, des Evangeliums und des Koran –, in den Bergen von Judäa ein Samenkorn des Friedens werden. So Gott will, wird sich dieses vervielfältigen und fruchtbar erweisen.

Interessenten für Neve Schalom und solche, die Ausgaben des vorliegenden Heftes wünschen oder zu Zusammenkünften eingeladen werden möchten, werden gebeten, sich an die oben angegebenen Anschriften zu wenden (s. S. 104, Anm. 4).

G. L.

16 »Eine Insel der Duldsamkeit«

Zur Geschichte des Abu Gosh-Musik-Festivals¹

Vom Mirjam Michaelis, Kibbuz Dalia^{1a}

Dem »Das Neue Israel« (71/24, Heft 1. Zürich, 1. 7. 1971, S. 35 f.) entnehmen wir mit freundlicher Genehmigung seiner Schriftleitung den folgenden Beitrag. Wir bringen ihn im Anschluß an den im FR XXI/1969, S. 20 ff., aus dem »Christian Comment« der »Jerusalem Post Weekly« entnommenen, wiedergegeben unter der Überschrift »Kirchenmusik jüdischer Chöre in der römisch-katholischen Kirche »Unsere liebe Frau von der Bundeslade« in dem moslemischen Dorf Abu Gosh-Kiryath Yearim«. Dabei wurde berichtet, daß, anders als 1957 in den Anfängen jener Konzerte, die ältere Generation aus Deutschland stammender Juden nicht mehr größtenteils zu den Teilnehmern zählt –, hingegen ist es jetzt überwiegend »Sabre-Jugend« (d. i. in Israel geborene Jugend), die ihre – und noch dazu in Israel verhältnismäßig karge – Freizeit hergibt, um aus dem europäischen Kulturkreis meist Kirchenmusik, wie Bach, Händel, Beethoven u. ä., zu hören und

¹ Vgl. FR XXI/1969, S. 20 ff.

^{1a} Kibbuz Dalia, gegründet 1939 für jene, die hierherkamen aus Deutschland und Rumänien. Dalia gehört zur Gruppe der Hashomer Hatzair (einer sozialistischen Bewegung), ebenso wie Ejn Hashofeth. – Ejn Hashofeth, gegründet 1937, gehört ebenfalls zur Gruppe der Hashomer Hatzair. Die Siedler kamen aus den USA und aus Polen.

⁵ Is 32, 18: In einer Oase des Friedens wird wohnen mein Volk. – Vgl. auch Is 2, 4; Is 11; 6, 7, 9, sowie Mt 5, 9.

Im Koran: Der da wiedergibt das Leben einem einzelnen Manne, wird sein als ob er's dem Menschengeschlechte gegeben. (Koran, Sure der gedeckten Tafel v. 35).

zu singen. Bezeichnend ist auch, daß, als nunmehr die seit 1957 in Abu Gosh stattgefundenen Aufführungen dort wegen irgendwelcher Schwierigkeiten nicht mehr möglich waren², eine große Zahl junger Kibbuzmitglieder sich beteiligten, damit nunmehr das Festival im *Meggido-Saal*, unweit des Kibbuz Ejn Hashofeth^{1a}, seine Fortsetzung finden konnte mit der Aufführung der Passion von Bach. – So möge denn dieser Bericht den obengenannten ergänzen und fortsetzen.

Das Wort »Geschichte« scheint in Verbindung mit einem Unternehmen, das nicht älter als vierzehn Jahre ist, übertrieben. Jedoch ist das Zeitmaß der Entwicklung in Israel auch für das Musik-Festival Abu Gosh-Kiryat Yearim anwendbar. Zwei Zitate aus den Programmheften der Konzerte mögen dies bezeugen. Das erste vom Mai 1967 – also unmittelbar vor dem Sechs-Tage-Krieg: »Mit besonderer Befriedigung drücke ich meine besten Wünsche zum zehnjährigen Jubiläum des Musik-Festivals Abu Gosh-Kiryat Yearim aus. Musik – ihre Bedeutung liegt in der Harmonie verschiedener Elemente: der Sänger und der Spieler, der Melodien und der Instrumente . . . Eine ganz eigene Atmosphäre herrscht an diesem Ort, an dem sich Menschen verschiedenen Glaubens und verschiedener Abstammung mittels kulturellen Genusses und menschlichen Verständnisses zu einer Gemeinschaft zusammenschließen. Wir, die Einwohner von Abu Gosh, freuen uns, alle Teilnehmer des so einzigartigen Ereignisses zu begrüßen. – Dr. Subhi, Abu Gosh.«

Das zweite Zitat ist aus dem Programmheft des Jahres 1971 und trägt die Unterschrift von *Dov Selinger*, dem Vorsteher des Landkreises Meggido: »Der Landkreis Meggido und alle seine Kibbuzim und Dörfer, welche immer die Pflege kultureller und künstlerischer Veranstaltungen, auch außergewöhnlicher Art, förderten, freuen sich, Teilnehmer des Abu Gosh-Festivals zu werden³«.

Das Kreisamt stellt dem Unternehmen bereitwilligst seinen Kultur-Saal zur Verfügung. Wir hoffen, daß der Saal eine würdige Unterkunft sein möge, und begrüßen auf das herzlichste die Veranstalter und die Besucher, die aus allen Teilen des Landes kommen. Möge die Atmosphäre der Freundschaft und der Zauber der Landschaft das musikalische Erlebnis vertiefen und ergänzen.«

Das Abu Gosh-Festival – Idee und Ausführung

Im Jahre 1957 übernahm der Dirigent *Sigi Stadermann* eine Liebhaber-Gruppe von etwa dreißig Musikern, die sich seit einigen Jahren unter der Leitung von Professor *Gad Solmann* mit Chor- und Instrumentalmusik beschäftigte. Das Ziel der Vereinigung war, den Bewohnern Israels eine Musik zugänglich zu machen, die bisher im Lande fast nicht zu Gehör gekommen war: die *liturgisch-christliche Musik* der großen Schöpfer *Bach*, *Händel*, *Monteverdi*, *Brahms*, *Britten* und vieler anderer klassischer und moderner Komponisten. Die Chorsänger und ein Teil der Orchestermmitglieder übernahmen ihre Arbeit freiwillig und mit großer Begeisterung, um das jährliche Festival im Mai vorzubereiten. Einige der Konzerte – wie der »Messias« von Händel und die »Matthäus-Passion« von Bach – mußten in den großen Städten wiederholt werden. Etwa dreizehntausend Menschen hörten diese Konzerte. Das Erstaunlichste war, daß nicht nur die alte Generation, sondern auch die Jugend Israels kam, um mit großer Begeisterung eine ihr bisher völlig unbekannte Musik in einer ihr fremden Sprache anzuhören. – Bald bildete sich eine Gemeinde der Abu Gosh-Hörer, die Jahr für Jahr nach dem moslemischen Dorf pilgerten, um eine der großen liturgischen Schöpfungen zu hören.

² Vgl. FR XXI/1969, S. 20 ff.

³ Hervorhebung durch Red. d. FR.

Der Schriftsteller *Schalom Ben Chorin*, einer der ständigen Besucher des Festivals, schreibt: »Das Musik-Festival in Abu Gosh wurde zu einer Insel der Duldsamkeit in einem oft stürmischen Meer von Fanatismus und Verständnislosigkeit . . . Die Werke des deutschen Protestanten *Bach* in der Kirche von Abu Gosh von Juden in Israel inmitten einer arabischen Umgebung gesungen – sind größere Gegensätze vorstellbar, die durch die Macht der Musik überwunden wurden?« Aber schon in diesem Aufsatz aus dem Jahre 1967 erwähnt Ben Chorin die immer größer werdenden Schwierigkeiten, mit denen die Veranstalter des Festivals zu kämpfen haben [vgl. FR XXI, 1969, S. 20].

Von der Kirche in Abu Gosh zum Theatersaal der Kibbuz-Bewegung

Das Dorf Abu Gosh liegt in den Bergen nahe bei Jerusalem. Die Kirche steht auf einem Platz, der für die Juden von historischer Bedeutung ist. Der Ort hieß in Vorzeiten Kiryat Yearim. (So heißt auch heute noch das dort befindliche Kinderdorf, das unter Schweizer Protektorat steht.) Kiryat Yearim wird in der Bibel mehrfach erwähnt. Hierhin wurde zur Zeit der Richter die heilige Bundeslade aus dem Lande der Philister gebracht. Der Ort war ein religiöses Zentrum, bis König David die Lade nach der Davids-Stadt Jerusalem überführte. Die Kirche trägt den Namen »Kirche des Schreines«⁴. Sie zeichnet sich durch eine besonders gute Akustik aus, und schon Professor *Solmann* hielt hier seine Chorkonzerte ab. Unter der Leitung von *Sigi Stadermann* beherbergte die Kirche während weiterer dreizehn Jahre das Festival. Im Jahre 1971 konnte das Festival nicht mehr in Abu Gosh stattfinden. Seien es religiöse Gründe, seien es politische Einflüsse, die Veranstalter mußten eine neue Unterkunft suchen. Von den Sälen, die bereit waren, das Festival aufzunehmen, wählten die Veranstalter den Meggido-Saal, wegen seiner hohen akustischen Qualität, seiner Weiträumigkeit – 1200 Plätze – und der Schönheit der landschaftlichen Umgebung.

Das Festival im Jahre 1971

Die Idee und der Enthusiasmus von Veranstaltern und Liebhabern der Abu Gosh-Konzerte waren stärker als alle Schwierigkeiten. An drei Shabbathot im Monat Mai fand das Festival im Meggido-Saal – in unmittelbarer Nähe des Kibbuzes Ejn Hashofeth^{1a} – statt. Wieder kamen Menschen aus allen Teilen des Landes – unter ihnen eine große Anzahl junger Kibbuz-Mitglieder aus der Umgebung –, um die Passion von Bach zu hören. Bei allen diesen drei Konzerten war der Saal voll besetzt. Die Solisten waren die in Argentinien geborene und nach Israel eingewanderte *Anat Breyter*, der Schweizer Tenor *Peter Keller*, die Holländerin *Marianne Dielman*, der Deutsche *Michael Schopper* und der in Israel geborene und in einem Kibbuz lebende *Nahum Karta*, der die Rolle des Jesus sang – ein Ensemble, das bezeichnend für den Geist des Unternehmens ist.

In der zweistündigen Mittagspause zogen die Besucher mit ihren Picknickkästen in den Wald, der gleich hinter dem Konzertsaal beginnt. Wieder wurde die gemeinsame Singstunde in der schönen Landschaft zu einem Erlebnis, das die vorangegangenen und die folgenden Stunden des hohen musikalischen Genusses vom menschlichen Aspekt aus bereicherte. Die »Insel der Duldsamkeit« ist nicht versunken.

⁴ Oder, s. o. S. 105 »Unsere liebe Frau von der Bundeslade«.

15 Literaturhinweise

JOHANNES B. BAUER: Die Zeit Jesu. Herrscher, Sekten und Parteien. (Reihe: Kleine Reihe zur Bibel, Heft 10). Stuttgart 1969. Verlag Katholisches Bibelwerk. 46 Seiten.

In einer knappen, aber sehr klaren Übersicht gibt der Grazer Theologieprofessor einen Einblick in das, was den heutigen Bibelleser im Blick auf Jesu Auftreten und Verkündigung an sozialen, politischen und kulturellen zeitgeschichtlichen Verhältnissen in der »Umwelt Jesu« interessieren wird. Das Zeugnis über Jesus, Die Heimat Jesu, Herodes und seine Sippe, Jerusalem und Rom, Religiöse und politische Gruppen der Juden, Ausgewählte Texte – so lauten die Überschriften dieses sehr gediegenen Unterrichtsbüchleins.

O. K.

SCHALOM BEN-CHORIN: Paulus. Der Völkerapostel in jüdischer Sicht. München 1970. Paul List Verlag. 239 Seiten.

»Ben-Chorin, Schüler und Freund von Martin Buber, stellt in diesem Buch den Apostel Paulus in jüdischer Sicht dar; er verfolgt hier also dieselbe Absicht wie in »Bruder Jesus. Der Nazarener in jüdischer Sicht«¹. Hierbei ist die zentrale These, daß Paulus der typische Repräsentant des Diaspora-Judentums seiner Zeit war; seine Existenz ist die des Wanderers zwischen zwei Welten, der hellenistisch-römischen und der jüdischen. Von den Spannungen, die sich aus dieser Situation ergaben, ist sein Werk und sein Schicksal bestimmt: er allein unter den Aposteln war einerseits in der Lage, die christliche Botschaft in die Welt zu den »Völkern« hinauszutragen, da er genug Griechen und genug Römer war, um sich den Nicht-Juden verständlich zu machen; andererseits war er doch so sehr Jude (er hat seine theologischen Studien bei den Pharisäern absolviert), daß seine neue Botschaft in jüdischer Tradition stand. – Eine große Materialkenntnis ermöglicht es Ben-Chorin, uns jüdische Entsprechungen für fast alle Punkte der paulinischen Lehre aufzuzeigen. Nach seiner Meinung strebte Paulus eine Versöhnung zwischen Israel und den Völkern an, und zwar auf der Grundlage letztlich jüdischer Gedanken. Dies ist Paulus jedoch nicht gelungen. Denn er entfernte sich andererseits doch so weit vom Judentum, daß er von diesem nicht mehr akzeptiert werden konnte. Für Paulus ist das »Gesetz« durch Christus aufgehoben, der neue Äon steht im Zeichen der Gnade und des Glaubens, nicht der minuziösen Einhaltung der 613 Gebote des jüdischen Gesetzes. Zwischen dem Christentum, das durch die Missionstätigkeit des Paulus entstanden war, und dem Judentum lag so von vornherein eine Barriere, die zu überwinden von keiner der beiden Parteien bisher ernsthaft unternommen wurde; erst in der neuesten Zeit versuchen Christen und Juden eine Annäherung. Auch Ben-Chorin möchte mit seinem Paulus-Buch diesem Ziel dienen, indem er Paulus sozusagen ins Judentum heimholt.«

Mit diesen Worten stellt der Verlag – wie wir annehmen möchten nicht unter Verzicht auf die leitende Hand des Autors – das Werk dem interessierten Leser vor (Text der Umschlagklappen). Die Wichtigkeit der Sache verlangt, gerade bei einer überschaubaren und für weitere Kreise verständlichen Zusammenfassung, daß Autor und Werk möglichst selbst zu Wort kommen. Diesem Anliegen möchte der Abdruck des obigen Textes dienen.

¹ Paul List Verlag, München 1967. Besprechung im folgenden FR.

Wenn wir sogleich sagen, daß dieses Werk von Ben-Chorin zu den bedeutendsten Veröffentlichungen im Raum der Theologie der letzten Jahre gehören dürfte, so bedarf eine derartige Qualifizierung der Präzision; andernfalls könnte sie in den Verdacht geraten, plumpe Schönrederei oder bloßer Werbetrick zu sein. Das Werk von Ben-Chorin ist nicht deswegen von so großer Bedeutung, weil es bisher nicht bekannte Forschungsergebnisse zutage brächte – wiewohl man sagen muß, daß der Verfasser einem interessierten Leserkreis sehr viel bieten dürfte, was bislang nur im engen Raum bibelwissenschaftlicher Fachgelehrsamkeit bekannt war. Seine dankenswerte Vermittlungsarbeit reicht also weit in den christlich-innertheologischen Raum hinein, und man kann nur wünschen, daß viele christliche Theologen sich die Lektüre dieses Buches angelegen sein lassen. Dabei ist eine kritische Lektüre ebenso gemeint wie eine selbst-kritische, die eigene Kirchen- und Theologiegeschichte bedenkende. Neu sind also, mindestens für die engere Fachwelt, die vorausgesetzten oder auch genannten Forschungsergebnisse als solche meist nicht. Das bedeutet aber nun wieder nicht, daß dieses Buch nicht auch für den Fachmann insofern Neues böte, als die Art und Weise der Sicht der Forschung in Linienführung, Kombination und einzelner Anwendung der Sachverhalte bisher jedenfalls so nicht erarbeitete oder eröffnete Verstehens- und Diskussionsmöglichkeiten anzubieten vermag. Doch ist all das ja noch nicht das Typische, das dieses Buch eigentlich Auszeichnende. Denn was bis jetzt zur Sprache kam, ereignet sich beständig im Raum der innerchristlich-theologischen Diskussion, und das sowohl zwischen den einzelnen christlichen Konfessionen und ihren Theologien als auch je im eigenen Bereich, etwa dem katholischer oder protestantischer Prägung.

Ben-Chorins Werk weist auf so etwas wie einen eigentlichen Anfang einer positiven kritischen Besinnung im theologischen Gespräch zwischen Juden und Christen. Vielleicht kann dieses Buch sogar selbst einen entscheidenden Beitrag leisten. Das abzumessen liegt nicht im Raum des für uns Überschaubaren; zudem hängt eine derartige Wirkung von fast unendlich vielen Faktoren ab. Aber das gerade verpflichtet uns, mit aller Kraft das unsere zu tun, um den möglichen Schritt voranzukommen.

Doch was berechtigt zu solchen, im Grunde ja sehr großen Hoffnungen? Zunächst einmal, so scheint es uns, ist in diesem Werk von Ben-Chorin vieles in glücklicher Weise überwunden, was das Gespräch bisher (beispielsweise konkret im Blick auf das Buch »Bruder Jesus. Der Nazarener in jüdischer Sicht«) noch belasten mußte. Mußte: einfach schon deshalb, weil ein Auseinander von Judentum und Christentum, das bald zwei Jahrtausende andauert, nicht in einer kurzen Zeit nach vorwärts überholt werden kann. Nun läßt sich eine Behandlung der Gestalt und Verkündigung Jesu nicht einfach mit einer solchen des Paulus vergleichen. Trotzdem dürfte der Schwierigkeitsgrad letzten Endes ähnlich sein, denn was für den Christen herkömmlicherweise auf die Person und Gestalt Jesu konzentriert strittig erscheint (in der Verhandlung vom Juden her), das schafft umgekehrt für den Juden die Schwierigkeiten (in der Verhandlung von der christlichen Seite her) im Blick auf die Gestalt und Lehre des Paulus. Mit anderen, einfacheren Worten gesagt: Die Unbefangenheit, mit welcher der Jude im Blick auf die

Person Jesu dem Christen (herkömmlicherweise) zentral erscheinende Glaubenswahrheiten zum Gegenstand der Diskussion macht (»Jungfrauengeburt«), schockiert den christlichen Gesprächspartner (oft, meist). Der Christ (ob Theologe oder nicht, spielt dabei zu oft eine völlig untergeordnete Rolle) weiß meist nicht recht, welchen Sinn eine Diskussion auf einem so ungleichen Boden eigentlich haben soll; es kommt ihm vor, als werde von ihm, wollte man zu einem eigentlichen Gespräch kommen, so ungefähr die Aufgabe seines Glaubens verlangt – gleichsam als Vorausleistung. Der Jude nun auf der anderen Seite vermag nicht zu verstehen, wie »das Gesetz« als Heilsgröße vom Christen her – und insbesondere eben mit Berufung auf Paulus – so fraglos-selbstverständlich zur Seite gekehrt werden kann. Für ihn, den Juden, steht ebenso eine, nein – es steht die Heilsgröße auf dem Spiel. Ja es geht dem Juden wie dem Christen um die Göttlichkeit je seiner Heilsgröße (für den Christen: die Person Jesu »Christi«; für den Juden: das Gesetz). Weil dem in ganzer Konsequenz so ist – in einer unheimlich anmutenden Folgerichtigkeit – für das Judentum wie für das Christentum (und zwar je in allen Ausprägungen dieser Größen), deshalb vermochte beispielsweise auch die schärfste innerchristliche Bibelkritik zwar vieles abzuklären, aber von sich aus den Graben zwischen Judentum und Christentum wohl in keinem Fall entscheidend zu mindern. Bedeutende protestantische Bibelkritiker haben, um nur das zu nennen, seitens des Judentums immer wieder große Anerkennung wegen ihres persönlichen Einsatzes zu Gunsten jüdischen Lebens und jüdischer Belange erfahren; die Methoden und Ergebnisse ihrer Forschung hingegen, welche im innerchristlichen Raum geradezu ungeheuere Wellen von schärfstem Widerspruch bis zu größter Zustimmung auf allen Ebenen hervorriefen, blieben im Raum des Judentums ohne größeren Widerhall. Während diese geistigen Bewegungen im innerchristlichen Raum als von letzter Konsequenz erschienen (»Selbstaufgabe« und »Selbsterstörung« des Christentums!), blieben in den Augen des Judentums (insgesamt jedenfalls) derlei Erscheinungen typisch innerchristliche Auseinandersetzungen ohne Folgen und Einfluß nach »außen«. Für den Juden blieb eben Jesus als der Christus Zentrum christlichen Denkens und Urteilens, wie weit oder wie eng die »Göttlichkeit« im innerchristlichen Raum nun auch interpretiert werden mochte. Jesus – ob Gott und Mensch oder »bloßer« Mensch: das war ja für den Juden nicht die Frage; daß Jesus und wieso er als die entscheidende Heilsgröße erscheinen konnte, neben der alle übrigen möglichen oder wirklichen Größen bis zur Unkenntlichkeit und Bedeutungslosigkeit verblassen konnten – das war die für den Juden entscheidende Frage. Und angesichts dieser Frage gaben in den Augen des Juden alle Christen – auch wenn sie sich untereinander sogar diesen Namen streitig machten – immer noch die für ihn, den Juden, im Grunde gleiche oder doch gleich-bedeutende Antwort. In seinem neuen Buch bricht Ben-Chorin aus diesem Zirkel, der bisher kaum überwindbar schien, mit Überzeugung und mit großer Folgerichtigkeit aus. Er erspart sich dabei nichts, er erspart aber auch dem christlichen Gesprächspartner nichts. Letzterem zeigt sich das vielleicht nicht auf den ersten Blick; es ist aber trotzdem so. Die zentrale Funktion der Liebe kommt in den Versuchen einer Darstellung und eines Ringens um ein Verstehen des Paulus bei Ben-Chorin oft und in großer Schönheit ans Licht. Und gerade darin scheint der Dialog schon als ein möglicher Dialog der Liebe (nicht nur: in Liebe!) eröffnet zu sein. Durch Schalom Ben-Chorin

beispielsweise. Durch ihn, den Juden. Es erübrigt sich jedes Wort darüber, welche Verpflichtung (leider muß man immer noch Wörter dieser Art gebrauchen!) daraus dem Christen, gerade auch dem theologischen Gesprächspartner, erwächst.
O. K.

FELIX BÖHL: Gebotserschwerung und Rechtsverzicht als ethisch-religiöse Normen in der rabbinischen Literatur (Frankfurter Judaistische Studien 1). Freiburg/Br. 1971. Klaus Schwarz Verlag. 131 Seiten.

Arnold Goldberg, Professor am Institut für Judaistik an der Johann-Wolfgang-Goethe-Universität in Frankfurt, gibt die neue Reihe heraus, die mit einer Arbeit eröffnet wird, die aus dem Vorhaben entstand, die jüdischen Wurzeln und Parallelen der Gedanken der Bergpredigt zu untersuchen. Gebotserschwerung und Rechtsverzicht liegt als tragendes religiöses Programm »Handeln um des Himmels willen« zugrunde; Böhl legt aus: »d. h. das religiöse Gesetz hat seinen Ursprung nicht im Gewissen, sondern in Gott« (S. 119). Die Untersuchung ist ein aufschlußreicher Beitrag zur jüdischen Frömmigkeitsgeschichte.
R. P.

JOHANN ALBRECHT BENGEL: Gnomon. Auslegung des Neuen Testaments in fortlaufenden Anmerkungen. Deutsch von C. F. Werner. 8. Auflage. Mit einem Vorwort von Egon W. Gerdes und dem Vorwort von J. A. Bengel. Band I. Evangelien und Apostelgeschichte. Stuttgart 1970. Verlag J. F. Steinkopf. 748 Seiten.

Seit des berühmten Piestisten J. A. Bengel exegetisches Hauptwerk vor 229 Jahren zum ersten Mal erschien, ist es immer wieder aufgelegt und rund 130 Jahre später auch in deutscher Übersetzung herausgebracht worden. Die hier angezeigte Ausgabe ist ein Nachdruck der zuerst 1876 von C. A. Werner besorgten deutschen Ausgabe, in der zum Text des NT nach Luthers Übersetzung und unter kritischer Beachtung der Arbeiten Bengels zum griechischen Neuen Testament die Anmerkungen und Hinweise, die Auslegungen Vers für Vers verzeichnet sind. Zum ersten Mal wird nun einer deutschen Ausgabe auch das Vorwort Bengels zu seinem Gnomon beigegeben, das in die hermeneutischen Grundsätze Bengels einführt. E. W. Gerdes führt den Leser in seinem Vorwort sachkundig und mit Akribie in die Welt Bengels und sein Werk ein. Aus Bengels Vorwort sei aus § 5 als Anregung zitiert: »Die Schrift erhält die Kirche, die Kirche schützt die Schrift. Wenn die Kirche stark ist, erstrahlt die Schrift. Wenn die Kirche krank ist, verrostet die Schrift. Daher pflegt das Angesicht von Kirche und Schrift zusammen entweder gesund oder krank auszu-sehen« (S. LV)!
R. P.

GÜNTHER BORNKAMM: Geschichte und Glaube. Zweiter Teil. Gesammelte Aufsätze Band IV (Beiträge zur evangelischen Theologie 53). München 1971. Verlag Chr. Kaiser. 276 Seiten.

Der neue Aufsatzband des bekannten (jetzt emeritierten) Heidelberger Gelehrten enthält neben einigen älteren, bereits viel erörterten Aufsätzen (die mit einem Nachtrag versehen sind, der die bisherige Diskussion kritisch überschaut) z. B. zur Redaktion des 2 Kor und des Phil als gewichtigen Mittelteil drei bisher unveröffentlichte Studien, unter denen diejenige besonderes Interesse verdient, die sich mit »Wandlungen im alt- und neutestamentlichen Gesetzesverständnis« befaßt (die beiden anderen: Der Römerbrief als Testament des Paulus, eine Begründung der in Bornkamms Paulus-Buch vorgetragenen Thesen; und: Theologie als Teufelskunst. Römer 3, 1–9). Born-

kamm erinnert wieder einmal daran, daß die relativ junge Aufteilung der Bibelwissenschaft in eine alttestamentliche und eine neutestamentliche Disziplin nur eine (aufgrund der Forschungsgeschichte allerdings notwendige) »Notkonstruktion« ist und bleibt. Die Exegese steht beständig in der Gefahr, aus solcher Not eine »Tugend« zu machen und damit der verschlungenen Geschichte der Offenbarung in Altem und Neuem Testament nicht gerecht werden zu können. G. Bornkamm akzentuiert insbesondere den Beitrag der Weisheitstradition zum Gesetzesverständnis in Judentum und Christentum: »Noch im Rabbinat verblieb ihr trotz aller nomistischen Einengung ein beträchtlicher Spielraum: ihrer Welterfahrung und Lebensklugheit, ihrem Mutterwitz und ihrer Schlagfertigkeit, ihrem Humor und ihrer Ironie und nicht zuletzt auch für ihre spekulativ-theologische Phantasie im Ausmalen des Verhaltens Gottes zu Welt und Mensch« (S. 91). G. Bornkamms Aufsätze gemahnen uns gerade in der gegenwärtigen Situation an die unverzichtbare Aufgabe, den Glauben in seiner Geschichte und durch seine Geschichte verstehen zu lernen. Für ein Gespräch zwischen dem Glauben des alten und neuen Gottesvolkes dürfte dies eine unabdingbare Voraussetzung sein. R. P.

GÜNTHER BORNKAMM/KARL RAHNER (Hrsg.); RUDOLF PESCH (Schriftleitung): Die Zeit Jesu. Festschrift für Heinrich Schlier. Freiburg-Basel-Wien 1970. Verlag Herder. 336 Seiten.

RUDOLF SCHNACKENBURG: Schriften zum Neuen Testament. Exegese in Fortschritt und Wandel. München 1971. Kösel-Verlag. 504 Seiten.

Die Festschrift für Heinrich Schlier zählt achtzehn Beiträge aus verschiedenen theologischen und philosophischen Disziplinen (bzw. auch aus »angrenzenden« Gebieten), in denen Wissenschaftler als Freunde, Kollegen und Schüler dem siebzigjährigen Gelehrten ihren Dank und ihre persönliche wie wissenschaftliche Aufmerksamkeit bekunden. So finden sich, neben den Beiträgen der Herausgeber und einer sehr bedeutsamen Studie des als Schriftleiter fungierenden Frankfurter Professors *Rudolf Pesch* (»Anfang des Evangeliums Jesu Christi. Eine Studie zum Studium des Markusevangeliums, Mk 1, 1–15«) Aufsätze von P. Brunner, A. Deissler, E. Dinkler, H.-G. Gadamer, H.-G. Gaffron, J. Gnllka, J. Kremer, G. Krüger, V. Kubina, N. Lohfink, J. Ratzinger, K. H. Schelkle, R. Schnackenburg, B. Welte, H. Zimmermann. – Besondere Beachtung verdient im FR der Beitrag von *Alfons Deissler*: »Das Israel der Psalmen als Gottesvolk der Hoffenden.« In diesem in gleicher Weise philologisch gründlichen wie theologisch feinsinnigen und dazu noch in einer glänzenden Sprachlichkeit sich darbietenden Aufsatz kommt die tiefste und innerste Verbindung zwischen dem alttestamentlichen und dem neutestamentlichen Gottesvolk ins Licht theologischer Reflexion: und da die Grundstruktur in Glaube und Hoffnung nicht nur ähnlich oder gleichgeartet ist, sondern dieselbe sein muß, daher es auch ist, schwinden hintergründig Trennungen und Verschiedenheiten, welche das theologische Gespräch »für immer« zu belasten schienen.

Rudolf Schnackenburg legt einen umfangreichen Aufsatzband vor, in dem sich insgesamt zwanzig Beiträge zur neutestamentlichen Forschung vereinigt finden. Die Aufsätze werden in vier Abschnitten präsentiert: 1. Grundsätzliches; 2. Synoptische Studien; 3. Kirche nach dem Neuen Testament; 4. Taufe und christliches Leben. – Somit sind in sehr dankenswerter Weise nicht nur weit verstreute Aufsätze dieses führenden katholischen Neu-

testamentlers gesammelt und damit viel besser als bisher greifbar geworden – der Verfasser hat die im Untertitel (»Exegese in Fortschritt und Wandel«) angezeigte Problem- und Forschungsentwicklung, die sich in den verschiedenartigen und zu verschiedenen Zeiten abgefaßten Beiträgen ohnehin spiegelt, durch »Nachworte« zu einzelnen Studien weiter ausgeführt. So entsteht wirklich ein »Bild« exegetischer Forschung und anschließender theologischer Fragestellung und Antwortfindung, das über die Reichweite hinaus, welche dem in Aktualität Verhandelten zunächst einmal zukommen muß, geschichtliche wie zukunfts wirkende Bedeutung gewinnt. – Da der gelehrte Verfasser auch zu den besten Kennern der historischen und theologischen Fragen um den Problemkomplex Taufe und Neues Testament gehört, würde man sich für die Zukunft eine Aufnahme und Verhandlung von Fragen wünschen, wie sie sich – nicht zuletzt auch im Blick auf »Israel« – aus einem so bedeutsamen Werk wie dem von *Werner Bieder*, Die Verheißung der Taufe nach dem Neuen Testament, Zürich 1966, ergeben. O. K.

CHARLES BRÜTSCH: Die Offenbarung Jesu Christi. Johannes-Apokalypse (Zürcher Bibelkommentare). Zürich-Stuttgart 1970. Zwingli-Verlag. 3 Bde mit 415, 391 und 395 Seiten.

Der Berner gelehrte kürzlich verstorbene Pfarrer legte mit den drei Bänden seiner Auslegung der Johannes-Apokalypse ein Lebenswerk vor. Er gibt den – wenn notwendig korrigierten – Text der Zürcher Bibel und legt ihn Vers um Vers aus: In ausführlichen *Anmerkungen* vermerkt er verschiedene Übersetzungen, berichtet er über die Motivgeschichte und referiert und bewertet die in der Forschung vorgetragenen Deutungen. Besonderes Augenmerk hat Brütisch auf Apokalypsedarstellungen in Kunst und Literatur; die Hinweise sind für Predigt und Meditation gewiß vielen recht hilfreich; in *Fußnoten* behandelt Brütisch theologisch-technische Fragen, führt er die Leser in die apokalyptische Literatur des Judentums ein und gibt historische Hinweise auf traditionsgeschichtliche Zusammenhänge. Vor Fehlinterpretationen wird mit Hinweis auf phantastische Deutungen gelegentlich drastisch gewarnt. Der reiche Anhang im 3. Band behandelt Einleitungsfragen und Deutungsprobleme besonderer Perikopen (Antichrist, Tausendjähriges Reich), dann bietet er vorzügliche Übersichten über die Behandlung der Apokalypse und einiger ihrer besonderen Bilder (Jüngstes Gericht, neues Jerusalem) in der Kunst. Eine kleine lexikographische Statistik – wieviel Mühe steckt dahinter! – leitet den Leser zur selbständigen Weiterarbeit an der Apokalypse an: die geläufigen Wörter, die Eigennamen, die kurzen Partikeln und wichtige Wendungen werden erschlossen. Eine reiche Bibliographie und ein Autorenverzeichnis schließen das Werk ab.

Die Vollständigkeit der Übersichten wie die sichere Wertung bestechen in diesem Kommentar, der wahrhaft ökumenischen Geist atmet. Selbstverständlich fehlen in diesem Kommentar die antijüdischen Töne, die Verallgemeinerungen der vom Seher erhobenen Vorwürfe, die Brütisch in manchen Kommentaren beklagt: »Dazu kann man nur den Kopf schütteln« (S. 133). Die Erklärungen zu Apk 2, 9; 3, 9 und öfter werden Leser des FR, denen wir den Kommentar dringend empfehlen können, besonders dankbar begrüßen. R. P.

DAVID R. CATCHPOLE: The Trial of Jesus. Studia Post-Biblica. Leiden 1971. 324 ff. Verlag E. J. Brill. 324 Seiten. Das Thema des Prozesses Jesu ist in der wissenschaftlichen

Auseinandersetzung der letzten Jahre besonders aktuell geworden. Den ersten Anstoß gaben hier zwei Forscher; beide sind inzwischen nicht mehr unter den Lebenden: *Joseph Blinzler*¹ und *Paul Winter*¹. Seitdem hat sich weitgehend in der Auseinandersetzung mit den eben genannten Wissenschaftlern eine zahlreiche Literatur ergeben, in welcher natürlich auch die Auffassungen früherer Forscher zum Ausdruck kommt. Es war daher ein sinnvolles Unternehmen, daß der Verfasser in einer Dissertation, die von der Universität Cambridge angenommen wurde, das ganze Problem auf Grund der wissenschaftlichen Literatur noch einmal darstellt. Das wesentliche Anliegen des Verf. ist es, vor allem die jüdische Geschichtsschreibung angesichts dieses Problems zu berücksichtigen. Dabei ergeben sich eine Reihe von Fragen: Wie behandeln die jüdischen Forscher die neutestamentlichen Quellen: Für Klausner kann gelten, daß er recht unkritisch an das Material heranging, während etwa Paul Winter hier wohl weiter als fast alle anderen jüdischen Forscher gegangen ist, indem er etwa Jesu Messiasanspruch nicht in den ursprünglichen Quellen zu finden vermag. Zweifellos liegt bei den meisten jüdischen Autoren eine gewisse Tendenz vor: Da Juden jahrhundertlang als »Christusmörder« von Christen verfolgt wurden, wollen sie jetzt wissen, wie es historisch wirklich gewesen ist. Dieser Wunsch, der keineswegs immer aus apologetischen Motiven hervorgerufen wird, sondern einem echten wissenschaftlichen Antrieb entstammen kann – wie übrigens bei nichtjüdischen Gelehrten auch – wird natürlich durch den unhistorischen Charakter der Evangelien nahegelegt. Es handelt sich dabei ja nicht um Geschichtsberichte, sondern expressis verbis um Glaubenszeugnisse. Andererseits betont der Verfasser, daß es nicht angeht, bestehendes jüdisches Recht zu ignorieren und ohne weiteres zu meinen, es sei nicht angewendet worden. Ferner lehnt der Verf. das Argument ab, daß die Verwendung alttestamentlicher Motive (vgl. Jes. 50,6) bereits Ungeschichtlichkeit bedeute. Sicher sind die Erzählungen der Passionsgeschichte wiederholt theologisch umgeformt worden, und Tendenzkritik erscheint absolut erforderlich, aber das schließt noch nicht die Erkenntnis historischer Tatbestände aus.

Schließlich weist der Autor darauf hin, daß jüdische Forscher gern dazu neigen, die Kontroverse zwischen Jesus und seiner Umwelt von der religiösen auf die politische Ebene zu verschieben. Der Verf. hingegen ist der Auffassung, daß der Konflikt mit den jüdischen Autoritäten aus religiösen Motiven heraus erfolgte.

Am Schluß des Werkes findet sich eine Bibliographie jüdischer Autoren, die sich mit diesem Thema beschäftigen. Der Verf. findet nicht weniger als 181 jüdische Wissenschaftler, die sich in der einen oder anderen Weise über den Prozeß Jesu geäußert haben. Merkwürdigerweise sind aber dem sonst recht belesenen Autor die Arbeiten von *David Flusser*² offenbar völlig unbekannt geblieben, was bei der Behandlung dieses Themas schwer zu verstehen ist. Das hier in Frage kommende Buch erschien im Mai 1968 (*Jesus in Selbstzeugnissen und Bilddokumenten*, Rowohlt Verlag, Reinbek bei Hamburg)¹. Auch Flusser vermutet – im Unterschied zu Catchpole –, daß Jesus nicht vom Synhedrion zum Tode verurteilt wurde, zumal die neutestamentlichen Quellen bekanntlich über die verschiedenen Sitzungen eines sogen. Synhedrion unterschiedliche Aussagen bieten. Auch wurde Jesus nicht in der für vom Hohen Rat Verurteilten vorgesehenen Begräbnis-

stätte beigesetzt. Nicht berücksichtigt wurde vom Autor auch eine nicht unwichtige Studie, in der Aufsätze von Käsemann, Conzelmann, Haenchen, Flesseman, Lohse veröffentlicht wurden (*Zur Bedeutung des Todes Jesu*, Exegetische Beiträge, Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn 1967).

Das Buch von D. R. Catchpole bietet eine Fülle von Material und erfordert eine intensive Durcharbeitung. Immerhin wird man wohl gestehen müssen, daß bei diesem Problem die Fronten bezogen sind und es nicht wahrscheinlich ist, daß in absehbarer Zeit neue Erkenntnisse und Einsichten auftauchen werden

E. L. Ehrlich

FELIX CHRIST: *Jesus Sophia*. Die Sophia-Christologie bei den Synoptikern (Abhandlungen zur Theologie des Alten und Neuen Testaments 57). Zürich 1970. Zwingli-Verlag. 196 Seiten.

Die Basler Dissertation bietet im ersten Teil einen Überblick über die wichtigsten Texte der Weisheitstradition, im zweiten Teil eine Untersuchung der für die Frage nach Jesus als der Weisheit grundlegenden Stellen: das Rechtfertigungswort (Mt 11, 16–19 = Lk 7, 31–35), den Jubelruf (Mt 11, 25–27 = Lk 10, 21 f.), den Heilandsruf (Mt 11, 28–30), das Weisheitswort (Mt 23, 34–36 = Lk 11, 49–51) und das Jerusalemwort (Mt 23, 27–29 = Lk 13, 34 f.).

Christ vermutet, daß die Sophia-Christologie zu den allerältesten Christologien gehörte. Weisheitswort und Jerusalemwort verdienen in einer Anzeige des FR besonders Interesse, weil sich in diesen Worten und ihrer Überlieferungsgeschichte die Auseinandersetzung Jesu und des frühen Christentums mit Israel spiegelt. Die Ablehnung Jesu und seiner Boten bei den jüdischen Volksgenossen werden als eschatologische Zeichen interpretiert, als Mysterium der Weisheit Gottes.

R. P.

JOACHIM CONRAD: *Die junge Generation im Alten Testament*. Möglichkeiten und Grundzüge einer Beurteilung. (Arbeiten zur Theologie, hrsg. mit A. Jepsen u. O. Michel von Th. Schlatter: I. Reihe, Heft 42). Stuttgart 1970. Calwer Verlag. 79 Seiten.

Vielleicht gehört es zu den wichtigsten, aber zugleich auch in mancher Hinsicht ernüchternden, ja sogar schmerzlichen Erkenntnissen, wenn wir heute – vorab im Gefolge kritischer Wissenschaftlichkeit – feststellen müssen, daß auch die Heiligen Schriften keine »heile Welt« bieten: und das auf keinem Sektor des Lebens. Die sehr lehrreiche Schrift von J. Conrad macht dies für einen Bereich des Lebens deutlich, der heute besonders aktuell zu sein scheint – wiewohl er das, wenn auch unter wechselnden Aspekten, stets gewesen sein dürfte. Entwicklung, Generationenwechsel und was noch weiter zu nennen wäre – all das sind nie harmonische, alle Beteiligten befriedigende Prozesse gewesen, und sie werden es auch nie sein können.

Was der Verf. in umsichtiger Erfragung und klarer Durchführung zu erheben weiß, das zeigt, wie sehr auch der verhandelte Bereich unter den Vorzeichen steht, welche die biblische Wissenschaft für alle bisher untersuchten Komplexe als maßgebend zu erweisen wußte. Als Bücher der Glaubensgeschichte Israels bieten die alttestamentlichen Schriften eben nicht berichtsmäßige Beispiele vergangener (»goldener«) Zeiten, gar vielleicht noch »kopierbare« Handlungs- oder Verhaltensanleitungen einfacher und wirksamer Art, wohl aber das, was allen (Jugend wie Alter) zu bedenken stets not tut: daß Gottes Handeln sich im Unerwarteten anzeigt und durch-

¹ Vgl. FR XXII/1970, S. 100; FR XIII/1961, S. 18.

² Vgl. FR XX/1968, S. 106.

setzt; daß menschliches Dafürhalten sich selbst revidieren muß — und daß diese Revision eine schmerzliche sein kann; daß Jugend wie Alter eigentlich nur im ganzen des Volkes und seiner Geschichte ihren (stets relativen) Selbst-Stand haben, wobei die Bedeutung der Jugend sich vom Alter her entschlüsselt. Neben dem exegetischen Ertrag ist also der vielleicht mehr indirekte, pädagogisch-geschichtliche und zugleich anthropologische, den der Verf. in dankenswerter Weise erbracht hat, wohl zu beachten.

O. K.

MARCELLO CRAVERI: Das Leben des Jesus von Nazareth. Aus dem Italienischen von Michael Obermayer. Stuttgart 1970. Verlag Ernst Klett. 452 Seiten.

Die Übersetzung des 1966 in Italien erschienenen Buches hat sich wohl der seit einigen Jahren angeschwollenen »Jesu-Welle« zu verdanken; an deutschen und internationalen wissenschaftlichen Maßstäben gemessen hätte der Versuch einer neuen Jesusbiographie die Übersetzung nicht verdient. Die Neugier vieler Leser für das Abseitige apokrypher Darstellungen und phantastischer (sogenannter) »Forschungsergebnisse« wird freilich in dem spannend geschriebenen Buch reichlich befriedigt. Nach Craveri hat sich überdies »die von Jesus verkündete ›Frohbotschaft‹, welche die irdische Hoffnung auf Glück, Frieden und Gerechtigkeit für alle Menschen in sich barg, im Laufe der Jahrhunderte in eine Perversion des Glaubens verwandelt, die dem Leben nicht mehr dient, weil sie in Wirklichkeit das Leben verneint, es verflucht und das Dasein des Menschen qualvoll und ruhelos macht« (S. 422).

R. P.

GUSTAF DALMAN: Jesus-Jeschua. Studies in the Gospels. Authorised Translation by Paul P. Levertoff. London 1929 = New York 1971. KTAV Publishing House. 256 Seiten.

G. Dalman sah sein Werk »Jesus-Jeschua« (Leipzig 1922) als zweiten Band der »Worte Jesu« an; das Werk wurde schon 1929 ins Englische übersetzt; die Übersetzung ist jetzt erneut aufgelegt worden. Der Band enthält Dalmans Studien zu den drei Sprachen Palästinas zur Zeit Jesu (Griechisch, Aramäisch, Hebräisch), zum Synagogengottesdienst, der Bergpredigt, dem Passamahl, den Kreuzesworten Jesu sowie den Anhang über jüdische Sprichwörter.

R. P.

W. D. DAVIES: Die Bergpredigt. Exegetische Untersuchung ihrer jüdischen und frühchristlichen Elemente. Mit einem Geleitwort von Prof. Dr. Ulrich Wilckens. München 1970. Claudius-Verlag. 200 Seiten.

Die Übersetzung des Werkes des in Amerika lehrenden walisischen Gelehrten, dessen Forschungsbemühungen vor allem den Beziehungen zwischen dem frühen Christentum und dem Spätjudentum gelten, ist verdienstvoll, ebenso auch, daß die von Prof. Léon-Dufour für die französische Ausgabe erstellten Anmerkungen und ein kleines Lexikon rabbinischer und anderer Begriffe in die deutsche Ausgabe übernommen wurden. W. D. Davies stellt in fünf Kapiteln die Bergpredigt im Kontext des Matthäusevangeliums, im Kontext der jüdischen Messiaserwartung (Altes Testament, Apokryphen und Pseudepigraphen, Qumranschriften, rabbinische Quellen), im Kontext des zeitgenössischen Judentums und im Kontext des Wirkens Jesu vor. Die präzise informierenden Erörterungen laufen am »Schluß« darauf hinaus, daß der Ethik Jesu die ihr gebührende Stellung im Konzert der Theologie wieder eingeräumt wird, eine Stellung, welcher der Lebensfremdheit mancher theologischer Entwürfe wehren

wird. Die Bemühungen, Jesu souveräne Freiheit dem alttestamentlichen Gesetz gegenüber zu erklären und auszulegen, werden von W. D. Davies neu angestoßen. R. P.

ALBERT-MARIE DENIS: Introduction aux Pseudepigraphes Grecs d'Ancien Testament. Leiden 1970. Verlag E. J. Brill. 343 Seiten.

Dieses Buch ist der erste Band einer neuen bei Brill erscheinenden, höchst wichtigen Reihe, der Ausgabe der Pseudepigraphen zum AT, die A.-M. Denis zusammen mit M. de Jonge herausgeben wird. Der Bereich dessen, was man als Apokryphen und Pseudepigraphen bezeichnet, ist bei Katholiken, Protestanten und Juden verschieden, und in den verschiedenen spätantiken oder frühmittelalterlichen Büchern erscheinen viele Bücher, die wir heute in die eine oder andere der oben genannten Kategorien einreihen, oder Bücher, die wir heute gar nicht mehr besitzen, die also wegen ihres »nichtkanonischen« Charakters verloren gingen. Das vorliegende Buch ist eine Einleitung in die Pseudepigraphen und überschneidet sich mit dem wenig später erschienenen Buche von L. Rost (Einl. i. d. alttest. Apokryphen u. Pseudepigr. Quelle & Meyer, Heidelberg 1971). Denis behandelt insgesamt 14 uns erhaltene pseudepigraphische Bücher, bespricht aber noch weitere 16 Bücher, von denen wir nur Fragmente haben. Schließlich befaßt er sich auch mit der jüdisch-hellenistischen Literatur. Das Buch von Denis ist eine ausgezeichnete Ergänzung zu dem von Rost, weil dieser mehr den theologisch-religionsgeschichtlichen Gehalt der Bücher erörtert, Denis legt mehr Wert auf den Nachweis der Handschriften, die Textgestaltung und die wissenschaftliche Literatur. Man wartet gespannt auf die nächsten Bände dieser wichtigen Reihe.

E. L. Ehrlich

GEORG EICHHOLZ: Gleichnisse der Evangelien. Form, Überlieferung, Auslegung. Neukirchen-Vluyn 1971. Neukirchener Verlag. 239 Seiten.

Die sorgfältig einführende Darstellung von G. Eichholz füllt eine empfindliche Lücke unserer Literatur zu den Gleichnissen. Aufmerksam wird auf Sprache und Struktur der Gleichnisse, ihren dramatischen Spiel- und Geschehenscharakter (der einen guten Teil ihrer existentiellen Bewegungskraft ausmacht) geachtet. 10 Gleichnisse werden ausführlich ausgelegt, unter reichlicher Benutzung der einschlägigen (insbesondere auch redaktionsgeschichtlichen) Forschung. Wer in Unterricht oder Predigt Gleichnisse der Evangelien behandeln muß, sollte bei der Vorbereitung auf eine Konsultation der Einführung von Eichholz nicht verzichten.

R. P.

HUBERT FISCHER (Hrsg.): Biblische Unterweisung. Handbuch zur Auswahlbibel »Reich Gottes«, verfaßt von Eleonore Beck und Gabriele Miller. Bd. III, erarbeitet von Eleonore Beck. München 1970. Kösel-Verlag. 356 Seiten.

HERBERT WERNER: Uraspekte menschlichen Lebens. Nach Texten aus Genesis 2–11 (Exempla Biblica Band V). Göttingen 1971. Verlag Vandenhoeck und Ruprecht. 226 Seiten.

CHRISTOPH GOLDMANN: Ursprungssituationen biblischen Glaubens. Eine Einführung in das Alte Testament für die pädagogische Praxis. Göttingen 1970. Verlag Vandenhoeck und Ruprecht. 120 Seiten.

Bereits erschienene Bände des Unterrichtswerkes »Biblische Unterweisung« haben im FR eine ausführliche und würdige Besprechung mit kritischen Bemerkungen durch Msgr. Prof. DDr. Karl Fr. Krämer erfahren (FR XX, 1968, Nr. 73/76, S. 105 f). Das Grundsätzliche wäre

wohl auch für diesen (»neutestamentlichen«) Band zu übernehmen. – Die Erarbeitung durch die gelehrte Verfasserin läßt auch in diesem neutestamentlichen Teil (konkret werden im Blick auf die Auswahlbibel die Perikopen von der Geburt des Täufers Johannes bis zur Ankündigung der Passion behandelt) eigentlich nichts zu wünschen übrig. Orientierungen, Arbeit am Text, Verständnishilfen und dergleichen mehr sind sachlich außerordentlich gut, sprachlich flüssig und, soweit die Kompliziertheit der Sach- und Textverhalte es nur zuläßt, auch verhältnismäßig leicht zu verstehen. Gerade das Verständlichmachen ist für den Fachmann oft eine fast nicht zu leistende Aufgabe. Eine ausgezeichnete Bereicherung erfährt das Kommentarwerk nicht nur durch eine sehr gute Einführung in die Evangelien (mit den nötigen Angaben über die geschichtlichen Perspektiven, das zeitgenössische Judentum, über die Methoden heutiger Schrifterforschung und Auslegung usw.), sondern auch durch eine große Anzahl sehr umsichtig ausgewählter und zusammengestellter Exkurse; die Aufnahme und Erarbeitung der Apokryphen verdient dabei noch einmal ganz besondere Beachtung.

Auch die Reihe der »Exempla Biblica«, von Herbert Werner bearbeitet, erfährt bereits eingehende und würdige Besprechungen durch Msgr. Prof. DDr. K. Fr. Krämer (vgl. FR XVIII, 1966, Nr. 65/68, S. 119; XIX, 1967, Nr. 69/72, S. 133 f.; XXI, 1969, Nr. 77/80, S. 104 f.). – Auch im Hinblick auf den neuen vorliegenden Band darf man die überaus anerkennenden Worte, mit welchen der oben genannte Rezensent die bisherigen Veröffentlichungen dieses Autors im Rahmen dieser Reihe zu bedenken wußte, wiederum und ungeschwächt anwenden. In der jetzt vorliegenden Publikation werden die sogenannten jahwistischen Urgeschichten als Uraspekte menschlichen Lebens und Daseins ausgelegt. Das literarisch und historisch Erhobene wird so in das Verständnis der menschlichen Existenz hinein transponiert. Dadurch erhalten diese Stücke biblischer Überlieferung eine eigene und moderne Aktualität.

Christoph Goldmann stellt ebenfalls (wieder anders geartete) Aktualisierung alttestamentlicher Texte und Sachverhalte für die Praxis des Unterrichts vor. Dabei geht auch er zunächst stets auf Erhebung der heutigen wissenschaftlichen Erkenntnisse über das AT aus. Von diesen Ursprungssituationen (Exodus, Väter, Propheten, Exil und Rückkehr) und den sie bezeugenden Texten aus erarbeitet der Verfasser in einer klaren Sprache den Bezug zum Heute.

O. K.

HEINZ FLÜGEL: Grenzüberschreitungen. Aufsätze und Essays. Stuttgart 1971. Evangelisches Verlagswerk. 216 Seiten.

Das schriftstellerisch-literarische Werk hat seine eigenen Chancen, ihm allein eigene Möglichkeiten – aber auch, ganz folgerichtig, besondere Aufgaben. Und es hat dies alles auch, ja gerade, wenn es sich Fragen widmet, die auch anderswo verhandelt werden. Die vorliegende Sammlung von Aufsätzen und Essays von Heinz Flügel macht dies wieder – in einer sehr angenehm zu empfindenden Weise – von neuem deutlich. Was in den drei Themenkreisen (Dialog zwischen Christen und Marxisten; Israel – Altes Testament – Juden – Christen; Entwicklung und Lage in Lateinamerika) zur Sprache kommt, ist gemeinsames Anliegen vieler Menschen, und vieles davon wird in ganz verschiedenen Bereichen, auch in jenen der Wissenschaften, verhandelt. *Heinz Flügel* darf unseres

Erachtens als ein Beispiel dafür gelten, daß schriftstellerisch-literarisches und wissenschaftliches Bemühen nicht nur dem gleichen Ziel dienen können, sondern daß sie je in Verschiedenheit in den Wegen und Arten der Aussage und der Darstellung doch dieselbe Sache, dieselbe »Wahrheit« zum Zuge zu bringen vermögen. So erhält das schriftstellerische Wirken seine Eigenständigkeit, auf die eben auch der Wissenschaftler – um hier nur dieses Beispiel weiterzuführen – nicht verzichten kann, wenn es ihm wirklich um die Sache geht. Auf der anderen Seite zeigt sich die hohe Verantwortung, unter der schriftstellerisch-literarische Aussage immer stehen muß: eine Verantwortung, welche den Schriftsteller dazu zwingen müßte, stets auf bestmögliche Erkenntnis und Durchdringung der Verhältnisse insgesamt bedacht zu sein. *Flügel* vereint, wie uns scheint, das Gesagte in diesem Buch in sehr glücklichem und hohem Maße; was er beispielsweise in einem Essay von knappen 10 Seiten unter der Überschrift *Die Tragik Gottes* sagt (anderes, etwa *Zwischen Auschwitz und Golgotha* oder *Begegnung mit Israel 1959* mit *Nachwort 1970* ließe sich gleichermaßen anfügen), vermag einen auf literarischer Ebene hohe Ansprüche stellenden Leser in einer überaus gültigen Weise über Fragen und Probleme aufzuklären und ihn zugleich möglichen Lösungen nahezubringen. Daß dies in der »Leichtigkeit« einer glänzenden Sprache geschieht, welche gerade auf diese Weise die Schwere der Sache auch dort noch zum Zuge bringt, wo andere (sowohl auf Seiten der Schreibenden wie auf Seiten der Lesenden) am Ende wären, zeigt wohl besser als alles sonstige die Qualitäten des Verfassers.

O. K.

ERNST FUCHS: Jesus, Wort und Tat (Vorlesungen zum Neuen Testament 1). Tübingen 1971. Verlag J. C. B. Mohr (Paul Siebeck). 159 Seiten.

Der bekannte Marburger Gelehrte sagt zu diesem kleineren Buch im Vorwort u. a.: »Auch meine Vorlesung vom Sommersemester 1963, die hier wiedergegeben wird, knüpft an Bultmanns Arbeit an und setzt sich mit ihr auseinander. Wirklich Neues gibt es nur in der Gleichnisauslegung, wie die Bücher von Eta Linnemann und Eberhard Jüngel beweisen. Thema probandum ist nach wie vor die Eschatologie. Ich meine, gerade sie sei von dem Jesus der Gleichnisse verinnerlicht worden. Das wollte diese Vorlesung zeigen. Man gerät so in die Nähe eines sakramentalen Geschehens, das Glauben fordert und gewährt. Dadurch legten sich Gesprächsmöglichkeiten nahe, die in den »Notizen« des Anhangs zusammengestellt worden sind.« – Damit ist zugleich die Ausrichtung dieser Publikation angezeigt. Die Lektüre wird wohl besonders für den von Nutzen und hohem Interesse sein, der die oft nur angedeuteten Hintergründigkeiten christologischer Fragestellungen in einen weiten Horizont des Verstehens (Neues Testament, protestantische wie katholische Theologiegeschichte usw.) einbringen kann.

O. K.

HERBERT HAAG: Vom alten zum neuen Pascha. Geschichte und Theologie des Osterfestes. (Stuttgarter Bibelstudien, hrsg. von H. Haag, R. Kilian, W. Pesch, Band 49.) Stuttgart 1971. Verlag Kath. Bibelwerk. 142 Seiten.

In neun Abschnitten behandelt der Verfasser: Name und Bedeutung des Namens, die Quellen (bibl. und außerbibl.), Ursprung des Festes, das Pesachfest vor der deuteronomischen Kultreform, das Pesachfest zur Zeit des zentralisierten Kultus, das nachexilische Pesach, schließlich das jüdische Pesach und das in Qumran und das christliche Pascha. Die Ausführungen sind klar; die wissen-

schaftliche Literatur wird dabei trotzdem bestens berücksichtigt. — In einem kurzen Schlußwort sagt der Verf. u. a.: »Ob die Nomaden den Blutritus und das Opfermahl hielten, bevor sie den gefährvollen Weg von den Winter- in die Sommerweiden antraten; ob Israel das Pesach beging, um seiner Befreiung aus der ägyptischen Knechtschaft zu gedenken; ob die Kirche ihr österliches Pascha feiert, um am Tod und an der Auferstehung ihres Herrn Anteil zu haben: immer bekennen sich die Feiernenden zu einem Gott, der Heil und Leben ist. Die Geschichte des menschlichen Heils geschah in fortschreitenden Stiftungen und Umstiftungen. So enthüllt sich uns auch die Geschichte seines sakramentalen Gedächtnisses als eine Folge von Stiftungen und Umstiftungen. Es ist der Weg vom alten zum neuen Pascha.«

Das ausgezeichnet geschriebene Buch verdient in sehr vieler Hinsicht Beachtung. Selbstverständlich dürfte ein erster Ertrag im Raum der bibelwissenschaftlichen Fachdiskussion liegen. Aber weit darüber hinaus ergeben sich aus dieser Publikation tragkräftige Ansätze für das theologisch fundierte Gespräch zwischen Juden und Christen, weil die Gemeinsamkeiten für beide Partner *in den Relativitäten des von jedem für sich Beanspruchten* offenbar werden. Man würde wünschen, daß die Theologie, das theologische Denken insgesamt, einige wesentliche Anstöße aus diesem Buch erführe; was damit angesprochen sein soll, wird schon in dem oben aus dem Schlußwort des Verf. Zitierten einigermaßen deutlich: nicht zuletzt für die Bereiche christlicher Liturgie.

Man darf im Blick auf dieses Buch das anspruchsvolle Wort wagen, daß es im Interesse der Theologie selbst läge, wenn es eine weite Verbreitung und eine eingehende Beachtung finden würde.

O. K.

EINHEITSÜBERSETZUNG DER HEILIGEN SCHRIFT. Herausgegeben von den (kath.) Bischöfen Deutschlands, Österreichs und der Schweiz. Stuttgart 1970. Kath. Bibelanstalt. Heft: *Genesis*. 90 Seiten. Heft: *Das Buch Ijob. Das Hohelied. Die Klagelieder*. 88 Seiten. »Die deutschen, österreichischen und schweizerischen Bischöfe legen Ihnen hiermit Texte vor, die von einer Kommission aus vorwiegend katholischen Fachleuten der Bibelwissenschaft, Liturgik, Katechetik und der deutschen Sprache seit 1963 aus den Ursprachen der Bibel erarbeitet wurden. Diese Übersetzung will im deutschsprachigen Raum die Weisung des Konzils aufgreifen... Die Übersetzung will den Urtext möglichst sinn- und begriffsgetreu in der deutschen Sprache wiedergeben; zugleich aber soll sie auch mit Geist und Gesetzen unserer heutigen Sprache übereinstimmen.« (Aus dem Vorwort: »An die Leser dieser Ausgabe«).

O. K.

Verlag Herder (Hrsg.): DER MANN AUS GALILÄA. In Bildern dargestellt von Erich Lessing. Einführung von Karl Kerényi sowie Beiträgen von David Flusser, Josef Blank, Heinrich Lützel, Peter P. Kahane. Freiburg-Basel-Wien 1971. Verlag Herder (Bestell-Nr. 16 240). 312 Seiten mit 104 zum Teil zweiseitigen Farbfotografien auf Kunstdruckpapier von Erich Lessing.

Von allen Bildbänden, die *Erich Lessing* im letzten Jahrzehnt herausgegeben hat¹, ist der hier angezeigte der umstrittenste. Diese Feststellung bezieht sich nicht auf formale Aspekte wie die Ausstattung und die Qualität der Bilder – beides ist hervorragend –, sondern auf die dargestellte Sache. Wer in unserer Zeit sich entschließt,

ein Jesus-Buch zu machen, muß sich mehr denn je bewußt sein, daß für den Mann aus Galiläa mit unverminderter Schärfe das Wort des Evangeliums gilt: er ist ein Zeichen, dem widersprochen wird (Luk 2, 34). Leben und Botschaft des Jesus von Nazareth sind in kein kirchliches und in kein theologisches System zu bringen. Und so wenig es möglich ist, ein »Leben Jesu« im Sinne einer Biographie zu schreiben, so ist es ebenso unmöglich, die Überlieferung zu vergessen, aus der er stammt, und die Landschaft, in der er gelebt hat. Wenn die Wahrheit seines einzigartigen Anspruches mit der *Fleischwerdung des Wortes* steht und fällt, sind Entmythologisierung und Spiritualisierung auf die Dauer keine haltbaren Positionen zur Auslegung des im Glauben Geglaubten.

Die von namhaften Religionswissenschaftlern, Exegeten und Kunsthistorikern stammenden *Textbeiträge* des vorliegenden Werkes enthalten ungewöhnlich viele Momente der irdischen Geschichte Jesu, ohne den es den »Christus des Glaubens« nicht gibt. Der einführende Beitrag von Karl Kerényi über den Zusammenhang von Landschaft und Leben-Jesu-Forschung versucht so etwas wie eine Rechtfertigung des Unternehmens zu geben. Freilich spricht dieser Autor, wie er betont, als Historiker, »doch mit einem auf das Konkrete gerichteten Blick«. Das aber heißt für Kerényi, im Widerspruch zur Entmythologisierung, am leiblichen Jesus festhalten, und dies wiederum bedeutet, darüber nachzudenken, was die Landschaft für die Botschaft Jesu, insbesondere für deren Gleichnisse, ausmacht.

Dieses Menschliche an Jesus und seine Verwurzelung im Judentum behandelt *David Flusser*, der jüdische Neutestamentler an der Hebräischen Universität, in seinem Beitrag über Jesus und die Synagoge. Das Wissen der meisten Christen über die jüdische Herkunft und Umwelt Jesu ist immer noch so gering, daß man die Bedeutung dieser Darstellung von jüdischer Seite nicht genug unterstreichen kann. Flusser spricht zunächst von den Hauptrichtungen des Judentums zur Zeit Jesu: Pharisäer, Sadduzäer und Essener. Hier schon taucht ein großer Streitpunkt auf. Hat Jesus wirklich das »Gesetz« im jüdischen Verständnis verworfen? Kann man sich bei dieser Ansicht so leicht auf Paulus berufen? Ist denn die Kritik Jesu an erstarrten religiösen Formen dem Judentum fremd? Geht es an, den Samariter aus dem Gleichnis des Evangeliums als barmherzigen Heiden hinzustellen und den Priester und Leviten als unmenschliche Gesetzeserfüller? Dazu sagt Flusser: »In der rabbinischen Literatur gibt es Angriffe gegen Exzesse der Priester, die, auf ihre Reinlichkeit bedacht, ihre Menschlichkeit vergessen; sie sind viel schärfer als die Geschichte vom barmherzigen Samaritaner.« Auch das Vaterunser ist im gleichen Maße ein jüdisches Gebet, wie es ein christliches ist, und die Botschaft vom Reiche Gottes ist urjüdisches Erbe. Wie lange wird es noch dauern, bis christliche Theologen die Gleichnisse der rabbinischen Literatur, die in die Tausende gehen, zur Deutung der Gleichnisse Jesu heranziehen?

Der katholische Exeget *Josef Blank* erläutert das Verhältnis zwischen dem Christus des Glaubens und dem historischen Jesus. Grundsätzlich hält er der dogmatischen Systematisierung des Neuen Testaments die entscheidende Erkenntnis entgegen, daß diese an zahllosen Einzelheiten scheitert. Von welcher Tragweite das für die »Grundlegung« der Theologie als Wissenschaft ist, wird weiter nicht verhandelt. Blank steuert vielmehr darauf zu, das Neue an der Botschaft Jesu gegenüber der jüdischen Überlieferung aufzuweisen. Dabei wählt er, völlig

¹ Vgl. Die Bibel s. FR XXI/1969. S. 837.

unabhängig von Flusser, Beispiele, die dieser als jüdischer Interpret für sich reklamiert. Hier kommt es zu unvermeidlichen Spannungen. Blank stellt der jüdischen Gesetzesfrömmigkeit die Tischgemeinschaft Jesu mit den Sündern gegenüber. »Der menschenfreundliche Gott« wendet sich mit besonderer Liebe den gesetzlos lebenden Randexistenzen zu. Die Liebe hat in Jesus das Gerechtigkeitsprinzip besiegt. Davon weiß allerdings auch schon das prophetische Wort des Alten Testaments bei Jeremia und Deuteriojesaja, und es ist Amos, der dem heilsgeschichtlich formelhaften Denken seiner Zeitgenossen, ihrem Gottesdienst und ihren Opfern angesichts ihrer sozialen Herzenshärte ein radikales Nein entgegensetzt. Blank gibt jedoch zu verstehen, daß die Gesetzes- und Ordnungsfrömmigkeit eine bleibende Versuchung auch der Christen ist. »Denn die Vergesetzlichung, die auch im institutionalisierten Christentum in verschiedener Hinsicht wieder stattgefunden hat, ist von der Kritik Jesu ebenso getroffen.« Kreuz und Auferstehung sind und bleiben Zeichen des Widerspruches, die »untrügliche Scheidemarke zwischen Utopie und eschatologischer Hoffnung«. Ostern ist nicht die Aufhebung, sondern die Bestätigung des historischen Jesus.

Der Kunsthistoriker *Heinrich Lützel* stellt seine Fragestellung unter den mißverständlichen Titel »Christliche Kunst – Erkenntnis oder Mythos?« Diese Formulierung suggeriert einen Gegensatz, den es nicht gibt. Klingt sie nicht so, als ob die biblische Botschaft mit mythischen Bezügen nichts zu tun hätte, als ob der Mythos keine Erkenntnisform wäre. Er ist im Gegenteil die ursprüngliche Form der Erkenntnis, der Versuch des Menschen, seine ringsum gefährdete, an Abgründen aufgebaute Existenz erzählend, gestaltend durchzustehen. Die Frage ist also nicht, ob sich das Jüdisch-Christliche mit dem Mythos vereinbaren läßt oder nicht, sondern wie der geschichtliche Glaube an Jahwe und an Jesus Christus sich des Mythos bedient, ihn in seinen tiefsten Intentionen aufgreift und verwandelt.

Kunst ist, wie der Verfasser, Heidegger folgend, sagt, *von sich her*, also ohne einen eigens zu stiftenden religiösen Bezug, das Ins-Werk-Setzen der Wahrheit. Christliche Kunst ist demzufolge nur Kunst, insofern sie *Kunst ist* und nicht kraft ihres Gegenstandes. Lützel ist mit diesem fragwürdigen Verhältnis vertraut, und es spricht für ihn, daß er es nicht harmonisiert. Die Erklärungen zu vielen Bildern von Lessing sind kunst- und werkgeschichtlich instruktiv. Die unaustauschbaren Eigenschaften des jeweiligen Materials werden so hervorgehoben – Elfenbein, Kupfer, Stein, Gold, Farben –, daß dadurch indirekt offenkundig wird, auf welche Weise »der Stoff« menschliche Glaubenserfahrungen künstlerisch akzentuiert.

Die *Bilder von Erich Lessing* sind ein Stück jener sinnlichen Tradition, die allen Entmythologisierungsversuchen trotzt. Insofern haben sie eine theologische Relevanz, die man nicht unterschätzen sollte, denn Jesus von Nazareth ist nun einmal nicht aus irgendeiner allgemeinen Gottesidee abzuleiten, er ist nicht abgelöst von dem Land, in dem er lebte und wirkte, zu verstehen, und ohne die geschichtliche Umwelt des Judentums, aus dem er stammte, verblaßt er zu einer dogmatischen Abstraktion. Die Landschaften Galiläas und Judäas sind hier so aufgenommen, daß der sie begleitende Bibeltext uns auch landschaftlich anspricht. Es wird etwas von der Melodie der Natur laut, die die Berichte und Gleichnisse Jesu

selbst durchtönt. Zum historischen Jesus gehören der weinende Petrus und der erhängte Judas. Beide Bildwerke sind Steinreliefs aus Syrien, die den Bericht des Evangeliums ergreifend vergegenwärtigen. Die Spätzeit der Ikonenmalerei vom 15. bis zum 17. Jahrhundert ist mit zahlreichen Werken vertreten. Jesus als der Christus erscheint in ausgewählten Meisterwerken der frühmittelalterlichen Kunst des Abendlandes.

»Der Mann aus Galiläa« ist ein Text- und Bildwerk, dessen religiöse Bedeutung weit über das kirchliche Christentum hinausreicht. Sich der Sache Jesu angesichts unserer Glaubenskrisen zu erinnern, könnte auch heißen, Landschaft und Geschichte dieses Mannes wiederzuentdecken, denn ohne sie wäre er nicht der Sohn Israels aus dem Samen Abrahams und dem Geschlechte Davids.

Walter Strolz

ULRICH HORST: *Umstrittene Fragen der Ekklesiologie*. Regensburg 1971. Verlag Friedrich Pustet. 254 Seiten. Der bekannte Walberberger Fundamentaltheologe greift in diesem Buch eine sehr breite Front von Fragen auf, die sich im Raum der Theologie – vorab der katholischen, aber keineswegs nur ausschließlich dort – seit längerer Zeit stellen, die aber bisher kaum eine zusammenhängendere Bearbeitung erfahren haben. Und damit ist das eigentliche Verdienst dieser Veröffentlichung wohl auch schon genannt: es liegt, unserer Ansicht nach, in der durchgehenden Aufnahme und Beantwortung wichtiger anstehender Fragen der Ekklesiologie, also des historisch/theologischen Komplexes »Kirche«. Neben dieser guten systematisierenden Seite zeichnet sich das Buch durch eine angenehm flüssige Art in der Behandlung dieser schwierigen Stoffe aus. Mit großer Konsequenz hat der Verfasser die mehr theologisch-innerwissenschaftliche Problematik in die (rund 25 Seiten umfassenden) Anmerkungen verlegt. Dadurch ist in sehr dankenswerter Weise gewährleistet, daß einerseits dem fachlich Interessierten die nötige weiterführende Auskunft und Einsicht nicht versagt bleibt, andererseits aber die zügige Darstellung nicht unter einer dem breiteren Lesepublikum unzumutbaren Belastung zu leiden braucht. Auch in der Ausführung zeigt die Publikation so ziemlich alles, was man andernorts vergeblich wünscht und erwartet.

Inhaltlich werden, so könnte man vereinfacht sagen, die historischen und theologischen Grundzüge einer »Lehre von der Kirche« von den Anfängen (»Jesus und die Kirche«) bis zu den verschiedenen Kirchen-Fragen des 2. Vatikanischen Konzils (theologischer, historischer und kirchen-rechtlicher Art) in einer klaren Sprache, mit wissenschaftlicher Exaktheit und in einer großen, angenehm zu empfindenden Offenheit behandelt. Gerade bei der letztgenannten ist die persönliche Engagiertheit des Verfassers hervorzuheben, der dadurch, daß er aber mit scharfer Folgerichtigkeit die sachlichen Grenzen zu wahren weiß und sich nicht in ein emotionalisiertes Für oder Gegen abgleiten läßt, der verhandelten Sache den größten Dienst erweisen dürfte.

In einem Wort kritischen Anmerkens würde man – wohl nicht nur aus den Perspektiven einer Besprechung des Buches im FR – den Verfasser zu einer noch stärkeren Akzentuierung gewisser neutestamentlicher Sachverhalte ermutigen wollen (beispielsweise des Abschnitts »Jesus und seine Sendung an Israel«). So könnte nämlich das Neue Testament selbst noch besser das untermauern, was der Verfasser in der Diskussion späterer theologiegeschichtlicher Probleme zu erheben und als Lösung mit

besten Differenzierungen zu präsentieren weiß. (Solches versteht sich lediglich als Hinweis, der weiterführen soll: das Verhandelte steht noch mehr auf dem Boden des Neuen Testaments, als es manchmal den Anschein hat.) Nicht ganz glücklich ist vielleicht der gewählte Titel. Nicht aus inneren Sachgründen freilich; wohl aber im Blick auf ein breiteres Leserpublikum, dem man solche Veröffentlichungen nur nachdrücklichst empfehlen kann. Heute »ziehen« nun einmal konkrete Titel. Ein so guter Inhalt sollte auch, ohne Übertreibung ins Extrem, zugkräftig ins interessierte Publikum gebracht werden; das würde ihm und der verhandelten Sache noch besser zu einem gebührenden Widerhall verhelfen. O. K.

ODILO KAISER: Die ersten drei Evangelien. Einführung in ihre literarische und theologische Gestalt. (Der Christ in der Welt – Eine Enzyklopädie. In Zusammenarbeit mit deutschen und französischen Autoren hrsg. von J. Hirschmann. VI. Reihe: Das Buch der Bücher. Band 8 b/c). Aschaffenburg 1970. Verlag Paul Pattloch. 269 Seiten.

Lange Zeit gab es außer den großen Fachwerken der Einleitungswissenschaft keine ins Neue Testament einführenden Schriften, welchen man eine Eignung als Lektüre für breitere interessierte Kreise, Anfänger des theol. Studiums und so weiter, zugleich mit eigentlich wissenschaftlichem Niveau hätte zusprechen können. In neuerer Zeit ist hier endlich Abhilfe geschaffen worden – eine drängend notwendige Abhilfe, denn eine genauere und kritische Kenntnis im Blick auf die Schriften des Neuen Testaments dürfte ja längst nicht mehr den humanistisch Gebildeten oder gar nur den Fachtheologen vorbehalten sein.

In dem umschriebenen Rahmen liegt der Dienst, den die vorliegende Schrift – zusammen mit anderen, die sie (auch namentlich) nennt – leisten möchte. Konkret: es geht um eine Einführung in die Welt der Erforschung der synoptischen Evangelien – und damit zugleich um eine Einführung in diese Schriften selbst. Beides läßt sich ja nicht mehr beliebig voneinander trennen.

Schon ein Blick auf die sehr differenzierte Inhaltsangabe läßt deutlich werden, daß der Verf. sich in Anlage und Aufbau des Buches nicht einfach an die großen Werke der Einleitungswissenschaft anlehnt. Ebenso wenig aber nimmt er lediglich bereits vorliegende Veröffentlichungen für ein breiteres Publikum als Vorlage. Somit zeigt sich, daß er, selbstverständlich der kritisch-historischen Forschung verpflichtet, eigene Wege zu gehen versteht.

Zunächst geht der Verf. von dem allgemein bekannten Ausdruck »Evangelium« als von einem Leitwort aus. In einem ersten Kapitel wird dem Leser das Wichtigste über das geschichtliche Herkommen dieses Wortes sowie über dessen ursprüngliche »christliche« Inhalte und Bedeutungen dargelegt. In einem zweiten Kapitel versucht der Verf. dem Leser zu zeigen, wie die Forschung, von den vorliegenden Evangelienchriften ausgehend, durch vergleichende Untersuchung gleichsam »den Weg zurück« zu den vorliterarischen Überlieferungseinheiten und -stoffen aufzuklären vermag. Der erste Abschnitt dieses Kapitels hebt dabei erwartungsgemäß auf die bereits seit längerem bekannten Ergebnisse der Einleitungswissenschaft ab bzw. stellt diese vor. Der zweite Abschnitt gibt einen Durchblick durch Entwicklung und Methodik der Forschung selbst (Textkritik, Literarkritik usw. bis zur Redaktionsgeschichte). Der dritte Abschnitt schließlich bietet unter der Überschrift »Die Aufschlüsselung der

Stoffe der evangelischen Überlieferung« (S. 97–131) den in dieser Weise wohl erstmalig durchgeführten Versuch, den Ablauf der Traditionenbildung rückwärts durchgehend so zu entschlüsseln, daß der Bedeutungswechsel gewisser Stoffeinheiten und ihre dementsprechenden verschiedenen » Fassungen« nebeneinander wie miteinander verständlich gemacht werden können (vgl. dazu die Stoffe-Tafel S. 99). Was also, mit anderen Worten, sonst allenfalls in einem sehr exklusiven Raum der Forschung (und dort ebenfalls nur in Teilen) praktiziert wurde, ja ausführbar erschien, das wird hier in Ausweitung auf die gesamten Stoffe unserer synoptischen Evangelien durchgeführt. Dabei ist es dem Verf. in einem erstaunlich überzeugenden Maß gelungen, die Momente der historisch-kritischen Forschung ohne Umbiegungen oder Einschränkungen zu systematisieren. Zugleich wird aber dem Leser gesagt, daß diese Systematisierung selbstverständlich eine Verstehenshilfe für ihn, den heutigen Leser, ist – und das primär – obwohl der Aufbau der Systematisierung versucht, so nah wie nur möglich am einstmaligen, also historisch-literarischen Entwicklungsprozeß orientiert zu sein, ja diesen in etwa, soweit eben möglich, wiederzugeben. Anhand der hier gebotenen Möglichkeit dürfte es also beispielsweise in Zukunft viel besser möglich sein, auch einem interessierten Publikum sachlich verständlich zu machen, wie etwa ein Jesus-Wort aus Gründen wechselnder Verkündigungssituation in den Gemeinden auf seinem Tradierungsweg einen neuen, zu Teilen oder in Gänze anderen Charakter oder Sinn erhielt; wie andere Akzentsetzungen oder Umschichtungen bis hin zur Redaktionsarbeit der Evangelisten es wieder und wieder neu bestimmen – oder auch »einordnen« konnten. – Von Interesse ist ohne Zweifel auch das apokalyptische Vergleichsschema, in dem alttestamentliche, neutestamentliche (Matthäus) und hinduistische Literatur »in Parallelität« erscheinen. Ein gleiches läßt sich über das Schema der christologischen Titulaturen bei Markus (eingeschlossen die Erklärung über historische Herkunft, Sinn und Tragweite solcher Titulaturen) sagen. Es wäre noch vieles anzuführen.

Das dritte Kapitel bringt in Kürze Perspektiven der literarischen und theologischen Darstellung der drei ersten kanonischen Evangelien. Ein viertes (Exkurs-) Kapitel widmet sich, nicht zuletzt verstehens- und motivgeschichtlich orientiert und auf gute Verständlichkeit hin angelegt, einem sogenannten »Wunder«-Test bei Markus (5, 1–20).

Man wünschte sich, über diesen ersten Versuch hinaus, einen weiteren Ausbau dieser »Einführung«. Besonders das 3. Kapitel, das in seiner gegenwärtigen Gestalt mehr den Charakter des Beispielartigen trägt, sollte eine Erweiterung erfahren, so daß durchgehende Perspektiven der »theologischen Literatur« der Synoptiker entstehen würden. Manches ließe sich dafür da und dort kürzen; recht komplizierte Ausdrucksweisen könnten zuweilen eine erhebliche Vereinfachung erfahren; eine Art von Doppelung (in den Leidensansagen, S. 140 f. gegenüber 142 f.) ließe sich bereinigen.

Der Beitrag zu einem auf breiterer Ebene erfolgenden jüdisch-christlichen Gespräch ist, wie von einer solchen Veröffentlichung nicht anders zu erwarten, viel mehr indirekter als direkter Art. Er sollte aber gerade deswegen nicht übersehen werden. – Bleibt zum Schluß der Wunsch, es möchte diesem Buch, dessen Qualitäten offenkundig sind, auch ein entsprechender Erfolg beschieden sein.

W. Wagner

OTHMAR KEEL: Feinde und Gottesleugner. Studien zum Image der Widersacher in den Individualpsalmen (Stuttgarter Biblische Monographien, herausgegeben von J. Haspecker und W. Pesch, Band 7). Stuttgart 1969. Verlag Kath. Bibelwerk. 253 Seiten.

HANS-WINFRIED JÜNGLING: Der Tod der Götter. Eine Untersuchung zu Psalm 82. (Stuttgarter Bibelstudien, herausgegeben von H. Haag, R. Kilian, W. Pesch, Heft 38). Stuttgart 1969. Verlag Kath. Bibelwerk. 113 Seiten.

Die Untersuchung von *Othmar Keel* beschäftigt sich mit einem sehr weitreichenden Problemfeld. Das wird aus der Konkretisierung des Buchtitels durch den Untertitel bereits deutlich. Man kann das für unseren Überblick Zentrale aus den Ergebnissen der Studie Keels wohl am besten mit den Worten aus der Selbstvorstellung dieser Untersuchung charakterisieren: »Die bisher immer wieder gestellte Frage nach der Identität der Feinde erweist sich... als weithin unsachgemäß. Die Psalmen geben kaum Auskunft darüber, wer die Feinde sind, sondern nur, wo und wie der Beter sie sieht (Projektion!). Wie jede Gesellschaft hat auch die des Psalmisten eine ganz bestimmte Vorstellung vom »Feind«. Dabei unterscheidet sich die Feind-Vorstellung Israels erheblich von der seiner Nachbarvölker. Sie ist zudem in den Psalmen einem deutlichen Wandel unterworfen. In dessen Verlauf werden die Feinde, die das Leben des Beters bedrohen, immer mehr als Gottlose gesehen, deren bloße Existenz den Frommen zur Anfechtung wird. Diese erweist sich allerdings als integrierender Bestandteil allen biblischen Glaubens.« – Man darf, nicht ohne ein Dankeswort an den Verfasser für die gründliche und umfangreiche Untersuchung, auf Einzelprüfungen und Bestätigungen durch die engere Fachwelt gespannt sein.

Hans-Winfried Jüngling widmet sich in einer kleineren, aber eindrucksvollen Studie der Frage nach der Auslegungsgeschichte und den heutigen Auslegungsmöglichkeiten von Psalm 82 aufgrund der modernen Erkenntnisse der Bibelwissenschaft und der Religionsgeschichte. Wichtig für die heutige Theologie (über den engeren Fachbereich hinaus) ist die Erhebung der Rede vom Tod der Götter und die zugleich sich stellende Frage nach der »Theodizee« seitens des Beters bzw. Verfassers des Psalms und deren direkte wie vor allem indirekte Beantwortung.

O. K.

GÜNTER KEGEL: Auferstehung Jesu – Auferstehung der Toten. Eine traditionsgehistorische Untersuchung zum Neuen Testament. Gütersloh 1970. Verlag Gerd Mohn. 132 Seiten.

Der Verfasser stellt die wohl kaum so pauschal überzeugende These auf, die Theologie des Lukas habe angesichts der fehlenden jüdisch-apokalyptischen Denkvoraussetzungen in der heidenchristlich-hellenistischen Welt die Auferstehung Jesu durch einen Tatsachen- und Zeugenbeweis abgesichert und zur Voraussetzung der Auferstehung der Toten gemacht, während bei der Konzeption der urchristlichen Glaubensaussage von der Auferweckung Jesu die Auferstehung der Toten weltanschauliche Voraussetzung gewesen sei. In vier Etappen schildert Kegel die Überlieferungsgeschichte der Auferstehung Jesu I. bis zur Abfassung der paulinischen Briefe; II. die Funktionalisierung der urchristlichen Auferstehungstraditionen bei Paulus, im Kolosser- und Epheserbrief, im Markus- und Matthäusevangelium; III. die Thematisierung der Auferstehung der Toten zur weltanschaulichen Idee bei Lukas, im 1. Petrusbrief, den Pa-

storalbriefen und im Hebräerbrief, IV. schließlich die nichtapokalyptische Interpretation des Johannesevangeliums und deren großkirchliche Korrektur durch die Redaktion des Evangeliums. Die Arbeit ist im doppelten Sinn fragwürdig.

R. P.

HANS KESSLER: Die theologische Bedeutung des Todes Jesu. Eine traditionsgehistorische Untersuchung (Reihe: Themen und Thesen der Theologie). Düsseldorf 1970. Patmos-Verlag. 347 Seiten.

Was der Titel des Buches in monumentaler Einfachheit ankündigt, das hält die Ausführung der gesamten Untersuchung. »Traditionsgehistorische Untersuchung«: das weist hier nicht auf jene bestimmte Methode, wie sie im engeren Sinn heute in der neutestamentlichen Forschung verstanden und angewandt wird; traditionsgehistorisch wird hier das gesamte Lehrgebäude christlich-abendländischer Theologie im Blick auf das zur Verhandlung stehende Thema erfaßt. Wir haben also eine dogmengeschichtlich, theologiegeschichtlich und glaubensgeschichtlich weiträumig angelegte Untersuchung über Entwicklungen und Verstehensweisen vor uns, wie sie sich im Laufe einer sehr langen Zeit im Anschluß an (recht verschiedenartige!) Fragestellungen theologischer Art ausgebildet haben (beispielsweise Irenäus, Tertullian, vor allem dann Anselm von Canterbury, aber auch Thomas von Aquin). Erst nach dieser langen theologiegeschichtlichen Erfragung, die mit bester Sachkenntnis und in sehr treffender Auswahl der Literatur durchgeführt wird, wendet sich der Verfasser den »Deutungen des Todes Jesu im Neuen Testament« in einem vierten und zugleich letzten Kapitel zu. – Da der Verfasser die Interpretamente geschichtlich durchgängig zu erheben vermag, verfällt er auch nicht der sonst selbst bei besten Arbeiten anscheinend geradezu geläufigen Versuchung, interpretamentlose Haftpunkte außerhalb oder am Rande des in der Untersuchung zur Diskussion Stehenden zu suchen und zu finden, welche es dann ermöglichen, daß letzten Endes doch alles wieder »im Lot« bleibt. Da er weiterhin in der Lage ist, nicht nur Lehren, sondern auch die dahinter stehenden Modelle des Denkens zu erkennen und darzustellen, da er nicht nur nach einleuchtenden Begründungen, sondern auch nach versteckten Motiven und Motivationen zu fragen versteht, erschließt er im eigentlichen Sinne äußerst wichtige Komplexe jahrhundertelanger theologischer Arbeit für eine eigentlich heutige Aufarbeitung.

Der interessierte Leser spürt den Wunsch, über diese vorliegende Arbeit hinaus weiterlesen zu können. Er möchte zu gerne erfahren, wie eine weitere Hinterfragung der ganzen Zusammenhänge unter Zuhilfenahme anderer moderner Wissenschaften aussehen müßte und was sie wohl zutage fördern würde. Daß dem Verfasser ein großartiges Werk gelungen ist, das dürfte damit außer Frage stehen.

O. K.

A. KUSCHKE/E. KUTSCH (Hrsg.): Archäologie und Alttestament. Festschrift f. K. Galling. Tübingen 1970. Verlag J. C. B. Mohr (Paul Siebeck). 363 Seiten.

Es gebührte dem Jubilar, daß man ihn mit einer Festschrift ehrte, die nun wirklich das weite Interessengebiet K. Gallings umspannt. Neben Artikeln aus dem ägyptischen, hethitischen, phönizischen Bereich, finden sich auch zahlreiche Studien über das AT. Von ihnen erwähnen wir die Arbeit von *Fohrer* über Kritik an Tempel, Kultus und Kultusausübung in nachexilischer Zeit. Der Verf. kommt zu dem Ergebnis, daß wenngleich unsere Ge-

schichtquellen auch nur spärlich sind, das jüdische Volk geistig durchaus in einer vielgestaltigen und spannungsgeladenen Geisteswelt lebte. Das Dogma von der vorherrschenden Gesetzesfrömmigkeit bedarf also dringend einer Revision. Hier handelt es sich nicht um wissenschaftliche Erkenntnis, sondern um ein Vorurteil. *Herbert Haag* behandelt das Thema Gad und Nathan, die beiden Hofpropheten Davids. Offenbar bestand ein Wesensunterschied zwischen diesen beiden, denn Gad galt als Schauer, Nathan als Prophet. Gad war Davids Berater in der judäischen Frühzeit. Es war wohl Gad, der David geraten hatte, ein jebusitisches Heiligtum in den JHWH-Kult einzubringen, um sich auf diese Weise ein zentrales Heiligtum zu schaffen: Jerusalem. Dieser Konzeption hat sich Nathan offenbar widersetzt. Die schöne Arbeit Haags bietet interessante Einblicke in die innere Struktur der davidischen Regierungszeit.

A. Jepsen steuerte einen Beitrag über Ahabs Buße bei. *Ernst Kutsch* untersucht die Etymologie des Wortes Brit. Der Verf. gelangt zu dem Ergebnis, daß das Abstraktum Brit die Bestimmung (etwas zu tun oder zu lassen), die Verpflichtung – d.h. die Verpflichtung, die ich selbst übernehme, die ich einem andern auferlege oder die gegenseitige Verpflichtung bedeutet.

Wir erwähnen ferner die kleine Studie von W. Rudolph über den Propheten Jona. Von *Herbert Schmid* stammt die Arbeit über den Tempelbau Salomos in religionsgeschichtlicher Sicht. Wir nennen noch die Studien von H. W. Wolff über das Ende des Heiligtums in Bethel sowie W. Zimmerlis Untersuchung das »Gnadenjahr des Herrn« mit der Erörterung von Jes 61 im Mittelpunkt.

E. L. Ehrlich

ETA LINNEMANN: Studien zur Passionsgeschichte, Forschungen zur Religion und Literatur des AT und des NT, Heft 102. Göttingen 1970. Vandenhoeck & Ruprecht. 187 Seiten.

Die Verfasserin hat sich die Aufgabe gestellt, die Passionsgeschichte des Markusevangeliums form-, traditions- und redaktionsgeschichtlich zu untersuchen: es geht also nicht um eine Abklärung der historischen Fragen des Prozesses Jesu. Freilich bildet die wissenschaftliche Exegese, wie sie in diesem Buch angestrebt wird, erst die Voraussetzung für eine historische Forschung.

Die Untersuchung der Gethsemaneparikope führt die Verfasserin zu dem Ergebnis, daß Lukas keinen ursprünglicheren Text gehabt hat, ferner, daß Markus und Lukas nicht aus einer gemeinsamen Quelle schöpfen, sondern es handelt sich bei Lukas um eine Bearbeitung des Markustextes. Markus hat die Passionsgeschichte erst aus Einzeltraditionen komponiert. Die Verfasserin hält zwar die Perikope vom Jüngerversagen (Mk 14, 18 ff. u. a.) für historisch. Andererseits scheinen aber ihre Deutungen, warum dieses Ereignis nicht verschwiegen, sondern diese Belastung der Jünger ausführlich dargestellt wird, doch etwas gewunden zu sein. »Im Glauben machen die Jünger die Erfahrung, daß sie sich nicht in der Hand haben, daß sie über die eigentliche Entscheidung nicht verfügen, sondern mit ihrer ganzen Existenz ausgesetzt sind, ohne daß ihnen damit die Verantwortung abgenommen wäre.« (S. 103) In diesen und andern Ausführungen in diesem Buche zeigt sich einmal mehr, wie weit die existentielle Analyse spätantiker Texte von diesen weit abführt und mit wissenschaftlicher Untersuchung wenig mehr zu tun hat. Diese verpredigte Heidegger-Epigonie bietet letztlich überhaupt keine Erklärung des Textes mehr, sondern be-

rauscht sich an gestrigen Mode-Schlagworten. Typisch sind dafür die folgenden Sätze: »Im Glauben machen die Jünger die Erfahrung, daß sie sich nicht in der Hand haben, daß sie über die eigentliche Entscheidung nicht verfügen, sondern mit ihrer ganzen Existenz ausgesetzt sind, ohne daß ihnen damit die Verantwortung abgenommen wäre.« (S. 103)

Das Tempelwort Mk 14, 58 hält die Verfasserin für unecht, weil es zu Jesu Zeiten keinen Beleg dafür gibt, die Juden hätten gemeint, der Messias oder Menschensohn würde das alte Heiligtum beseitigen und an seiner Stelle ein Neues bauen.

Ein Kernstück der Untersuchung ist das Verhör Jesu in Mk 14, 55–64. Das Anliegen der Perikope sei, darzustellen, daß Jesus der Christus sei und er um dessentwillen verurteilt wurde.

Im Ganzen kommt die Verfasserin zu dem Ergebnis, daß der Passionsgeschichte des Markus kein zusammenhängender Bericht zugrunde lag, sie ist aus selbständigen Einzeltraditionen komponiert worden. Dabei handelt es sich meist um kerygmatische Erzählungen, nicht um historische Berichte (Ausnahmen Mk 25, 20b 21; Mk 15, 40 f.). Die Passionsgeschichte wurde durch Einzeltraditionen, durch die Bearbeitung des Markus und durch redaktionelle Gestaltung gebildet. Eine historische Erkenntnis läßt sich aus der Passionsgeschichte des Markus nicht ableiten. Es lassen sich vielmehr nur Anhaltspunkte ermitteln. Diese sind: Verurteilung durch Pontius Pilatus, Passa-Privileg, Flucht der Jünger, Kreuzigung (und eben nicht Steinigung durch das Synedrium), Synedriumsverhör. Markus hat nun das, was er vorfand, ineinandergearbeitet. Dazu gehören: Streitgespräche, Gleichnisse, Wundergeschichten und eine Vielzahl von Passionserzählungen. Wundertraditionen und Passionstraditionen werden so miteinander verbunden, daß der Leser erkennen muß: Der Gekreuzigte ist der Gottessohn.

In einem Anhang stellt die Verfasserin die Passionstraditionen in ihren verschiedenen Fassungen zusammen.

So scharfsinnig die Verfasserin oft auch ist, wieviel Richtiges sie auch gesehen haben mag, wie sehr ihre Skepsis hinsichtlich der Möglichkeit, auf Grund der Evangelien geschichtlichen Ereignissen auf die Spur zu kommen, berechtigt ist, ebensosehr muß man aber bezweifeln, daß Markus in der Weise sein Evangelium konzipiert hat, wie uns dies hier vorgeführt wird.

E. L. Ehrlich

NORBERT LOHFINK: Die Himmelfahrt Jesu. Untersuchungen zu den Himmelfahrts- und Erhöhungstexten bei Lukas (Studien zum Alten und zum Neuen Testament, hrsg. von den Professoren V. Hamp und J. Schmid unter Mitarbeit von Prof. Neuenzeit, Band XXVI). München 1971. Kösel-Verlag. 315 Seiten.

FRITZLEO LENTZEN-DEIS: Die Taufe Jesu nach den Synoptikern. Literarkritische und gattungsgeschichtliche Untersuchungen (Frankfurter Theologische Studien, hrsg. von H. Bacht, F. Lentzen-Deis, O. Semmelroth, Band 4). Frankfurt/M. 1970. Verlag Josef Knecht. VIII u. 324 Seiten.

BJØRN SANDVIK: Das Kommen des Herrn beim Abendmahl im Neuen Testament. (Abhandlungen zur Theologie des Alten und Neuen Testaments, hrsg. von den Professoren O. Cullmann und H. J. Stoebe, Band 58). Zürich 1970. Zwingli-Verlag. 170 Seiten.

Unter Verarbeitung einer unheimlichen Fülle von Materialien und in strenger Auseinandersetzung mit der Fachliteratur sucht *Lohfink* einen großen und wichtigen Kom-

plex urchristlicher Überlieferung zu erhellen. Er muß die Formations- und Traditionswege herausfinden oder doch mindestens zu erspüren suchen, auf denen bestimmte Vorstellungen und Aussagen (betreffend »Himmelfahrt«) sich bildeten. Er muß versuchen zu erklären, aus welchen »Interessen« und zugleich in welcher Weise sie sich entwickelten. Dazu braucht es die Berücksichtigung und die sachlich treffende Auswahl religionsgeschichtlich bedeutsamer, ähnlicher oder gar verwandter Zusammenhänge, soweit sie sinnvollerweise mit den neutestamentlichen Texten in Beziehung gebracht werden können, wobei die Fragen einer literarischen oder vorliterarischen »Vorstellungs«- bzw. »Form«-Beeinflussung erneut ein sehr zurückhaltendes und abwägendes Vorgehen angeraten erscheinen lassen. – All das hat der Verfasser in einem erstaunlich hohen Maße gemeistert. Wenn man den bibelwissenschaftlichen und den theologisch insgesamt überaus bedeutsamen Ertrag dieser Arbeit in größter Kürze vorstellen darf, so wird man sagen müssen, daß der Verfasser überzeugend aufzuhehlen vermochte, daß die Vorstellung (und ihr folgend die »literarische Erzählung«) von einer Himmelfahrt Jesu ein zeitgenössisch-zeitgemäßes (neutestamentlich und insbesondere lukanisch gesehen) Ausdrucksmittel des absoluten Auferstehungsglaubens als der »Erhöhung« Jesu war. Man muß, was der Autor sagt und sagen will, sehr präzise zu fassen und zu verstehen suchen. Hier wird nicht der »Himmelfahrtsglaube« beeinträchtigt oder gar zerstört – er wird vielmehr auf sein eigentliches Zentrum bezogen. Weil, wie der Osterglaube mit unerschütterlicher Zuversicht sagt und bezeugt (in vielerlei Arten bezeugt!), Jesus nicht dem Todesschicksal als letztem verfallen, sondern durch dieses Schicksal hindurchgegangen ist und »von nun an ganz bei Gott lebt«, deshalb kann die Vorstellung einer Himmelfahrt eine gültige Kategorie der Aussage dieses Glaubens, eine Verdeutlichung dieses Glaubens sein. – Es wäre vielleicht ein nicht überflüssiger Wunsch, daß in entsprechenden Vorstellungen und Einführungen dieses bedeutsamen Werkes der zuletzt vorgetragene Gedanke (über die Bezugsordnung von Glaube und Vorstellung) deutlicher als mancherorts geschehen herausgestellt würde, damit das Werk auch unter den positiven Vorzeichen stehend erscheinen kann, unter denen es theologisch-wissenschaftlich zu sehen ist.

Fritzeo Lentzen-Deis führt in einer ebenfalls sehr umfangreichen, vor allem philologisch-literarisch äußerst profunden Untersuchung den Nachweis, daß die sogenannten »begleitenden Erscheinungen« bei der Taufe Jesu spätere, jedoch auf sehr früher Traditionsstufe einsetzende (und sich sodann weiter ausgestaltende, wie ein Blick auf die diesbezüglichen synoptischen Texte zeigt) theologisch-interpretierende Ausschmückungen sind, welche man in ihrem Grundgehalt einer (auch in der entsprechenden jüdischen Literatur faßbare) Gattung der »Deute-Vision« zuordnen bzw. von dieser aus sodann wieder in ihrer Entfaltung erklären kann.

B. Sandvik versteht seine Arbeit (Dissertation an der Universität Basel vom Frühjahr 1969) in skandinavischer Bescheidenheit, die sogleich Sympathien erwecken muß, als eine Anregung und einen ersten Beitrag zu einer weitestgehend erst noch zu beginnenden Diskussion. Interessant sind die entrollten Aspekte alle. So z. B., wenn der Verfasser die sogenannte Maranatha-Formel präsentisch versteht – soweit eine Verwendung dieser Formel in der urchristlichen Mahlfeier zur Debatte steht. Es geht also in diesem Ruf nicht nur um ein zukünftig-eschatolo-

gisches Kommen des Herrn, sondern um ein gegenwärtiges Kommen bzw. um ein gegenwärtiges Dasein (vorsichtig ausgedrückt: ein Dasein »im Rahmen« der Mahlfeier). Sehr bemerkenswert sind auch die Ausführungen des Verfassers über den (Begriff) »Tempel«. Auch hier sieht der Verfasser Aufnahme und inhaltliche Füllung dieses Begriffs im NT stärkstens durch das sich entwickelnde Verständnis des urchristlichen Abendmahles bedingt. O. K.

EDUARD LOHSE gemeinsam mit CHRISTOPH BURCHARD/BERNDT SCHALLER (Hrsg.): *Der Ruf Jesu und die Antwort der Gemeinde. Exegetische Untersuchungen Joachim Jeremias zum 70. Geburtstag gewidmet von seinen Schülern.* Göttingen 1970. Verlag Vandenhoeck & Ruprecht. 289 Seiten.

Die Festschrift für den verdienten Forscher wird mit einer Bibliographie seiner Arbeiten (1923–1970) eingeleitet; dann folgen Aufsätze seiner Schüler C. Burchard, C. Colpe, C. Dietzfelbinger, O. Hanssen, H. Hegermann, O. Hofius, C. H. Hunzinger, K. P. Jörns, B. Lohse, E. Lohse, N. Perrin, F. Rehkopf, B. Schaller, R. Storch und H. T. Wrege. Im FR verdient wohl insbesondere die Studie von E. Lohse »Ich aber sage euch« (189–203) Erwähnung, die nachdrücklich darauf aufmerksam macht, daß sich auch die Tannaiten des Ausdrucks »Ich aber sage« bedienten, um eine Äußerung einzuleiten, die von der herrschenden Auffassung oder der Meinung eines angesehenen Gelehrten abweicht oder ihr widerspricht. Nicht die Formel »Ich aber sage euch« unterscheidet Jesus und zeichnet ihn aus; Jesus hat auch die Autorität des Gesetzes nicht grundsätzlich in Frage gestellt; faktisch führt jedoch die Radikalisierung des göttlichen Gebotes, wie Jesus sie mit Hilfe der Formel »Ich aber sage euch« vollzieht, zur Sprengung der Thora. Die Studien von C. Burchard über das doppelte Liebesgebot, von O. Hanssen zum Verständnis der Bergpredigt und von B. Schaller zu den Sprüchen über die Ehescheidung verdienen weiteres besonderes Interesse im besprochenen Zusammenhang. Insgesamt ist die Festschrift eine würdige Ehrung des Jubilars. R. P.

HANNS-MARTIN LUTZ/HERMANN TIMM/EIKE CHRISTIAN HIRSCH (Hrsg.): *Das Buch der Bücher. Altes Testament. Einführungen, Texte, Kommentare* (Mit einer Einleitung von Gerhard von Rad). München 1970. Verlag R. Piper & Co. 571 Seiten. Mit Bild- und Kartenwerk.

HANS SCHWAGER (Hrsg.): *Schriften der Bibel literaturgeschichtlich geordnet. Band II: Von der Denkschrift Nehemias bis zu den Pastoralbriefen.* Stuttgart und München 1970. Calwer Verlag und Kösel-Verlag. 337 Seiten.

HERBERT HAAG (Hrsg.): *Biblisches Wörterbuch.* Freiburg-Basel-Wien 1971. Verlag Herder. (Herder-Taschenbuch, Herderbücherei Band 394). 414 Seiten. 41 Abbildungen. 2 fünffarbige Karten.

Die beiden erstgenannten Veröffentlichungen (*Lutz-Timm-Hirsch* einerseits, *Schwager* andererseits) sind eigentlich Text- oder, besser gesagt, Lese-Ausgaben der (im einzelnen oben näher umschriebenen) biblischen Bücher. Bei diesen Ausgaben zeigt sich sehr viel Erfreuliches. Beispielsweise, daß es immer noch und immer wieder neue Möglichkeiten gibt, biblische Texte als Texte vorzustellen. Dabei spielen gewiß Auswahl und Übersetzung eine große Rolle. Aber die Fragen der rein »drucktechnischen« Anordnung des Textes und einer zugehörigen »Führung«

von Einleitungen und kommentarartigen Bemerkungen dürfen darüber nicht übersehen werden. Unseres Erachtens liegen hier die Vorteile der beiden genannten Ausgaben, welche den Praktiker (den Prediger wie den einfachen Leser) besonders ansprechen dürften. Selbstverständlich sind »Einführungen« und »Kommentare« vorab inhaltlich zu beurteilen. Hier ist gerade die Kürze immer noch der Angelpunkt, um den sich letzten Endes alles dreht. Man muß den vorliegenden Ausgaben zuerkennen, daß sie sich – in je verschiedener, aber sehr gültiger Weise – darum besonders bemüht haben, selbst in größter Beschränkung des Raumes die bibelwissenschaftlichen Erkenntnisse in einer für jeden verständlichen Sprache zu Wort kommen zu lassen. Das ist besonders erfreulich angesichts der Tatsache, daß aus einer begreiflichen Scheu vor Mißverständnissen in zahlreichen bisherigen »Bibelausgaben« die notwendigen Anmerkungen wissenschaftlich-theologisch so verklausuliert erscheinen, daß sie einem breiteren Leserkreis kaum die erforderlichen Hilfen zu bieten vermochten. Demgegenüber führen die vorgestellten Ausgaben einen entschiedenen Schritt weiter.

Eine Lektüre biblischer Schriften ist heute ohne Bibellexikon kaum denkbar. Das gilt für den Fachmann wie für den Laien; nur mit dem Unterschied, daß beide verschiedene Lexika in je verschiedener Weise gebrauchen werden. Das kleine biblische Wörterbuch, das der bekannte Gelehrte *Herbert Haag* mit einem Stab von Mitarbeitern für die Herderbücherei eigens neu erarbeitet hat, besticht durch seine Kürze, die indes mit großer Präzision der Aussage und mit einem reichen inhaltlichen Umfang zusammengeht (über 800 Stichwörter!). Man kann auch dieser Veröffentlichung nur die beste Empfehlung mitgeben.

O. K.

THIERRY MAERTENS/JEAN FRISQUE: Kommentar zu den neuen Lesungen der Messe. Zweiter Band: Erste bis achte Woche, zweiter bis achter Sonntag, 1969, 392 Seiten; Dritter Band: Aschermittwoch bis Ostersonntag, 1970, 360 Seiten; Vierter Band: Oktav von Ostern bis Pfingsten, Dreifaltigkeit, Fronleichnam, Herz-Jesu-Fest, 1970, 379 Seiten; Fünfter Band: Neunter bis einundzwanzigster Sonntag, 1970, 326 Seiten; Sechster Band: Neunte bis einundzwanzigste Woche, 1970, 346 Seiten; Siebenter Band: Zweiundzwanzigster bis vierunddreißigster Sonntag, 1970, 320 Seiten; Achter Band: Zweiundzwanzigste bis vierunddreißigste Woche, 1970, 328 Seiten. – Freiburg. Verlag Herder. (Übersetzung aus dem Französischen).

JOSEF SCHREINER (Hrsg.), ERICH ZENGER (Schriftleitung): Die alttestamentlichen Lesungen der Sonn- und Festtage. Zweiter Band: Auslegung und Verkündigung, Palmsonntag bis 9. Sonntag des Jahres, Lesejahr B. Würzburg-Stuttgart 1970. Verlage Echter und Kath. Bibelwerk. 259 Seiten.

HEINRICH KAHLEFELD/OTTO KNOCH: Die Episteln der Sonn- und Festtage. Auslegung und Verkündigung. Die Evangelien. 5. Lieferung. 1. Advent bis Ostern. Lesejahr C. Frankfurt-Stuttgart 1970. Verlage Knecht und Kath. Bibelwerk. 157 Seiten.

Alle drei genannten Reihen von Kommentaren zu den Texten des Wortgottesdienstes sind bereits in einer ausführlichen Vorstellung durch Msgr. Prof. Dr. Dr. K. Fr. Krämer¹ gewürdigt worden (FR XXI, 1969, Nr. 77/80, S. 94 ff.). Zu den Reihen von Maertens/Frisque und

Schreiner/Zenger vgl. ferner den Hinweis in FR XXII, 1970, Nr. 81/84, S. 110. Sachlich ist der Besprechung von Prof. Krämer auch für die inzwischen erschienenen Bände bzw. Hefte wohl nichts hinzuzufügen; wir möchten also den Leser auf die sehr treffende und kritische Bemerkungen in geschickter Auswahl präsentierende Besprechung nachdrücklichst hinweisen.

Man wird ohne Einschränkung sagen dürfen, daß die Herausgeber und Mitarbeiter aller drei genannten Reihen je in ihrer Weise bestens bemüht sind, dem großen Anliegen zu dienen. Selbstverständlich zeichnen sich Stärken und Schwächen in jeder Reihe ab; aber das kann ja gar nicht anders sein. Aufs Ganze gesehen haben wir mit diesen Publikationen sehr gute, sachlich weitestgehend ausgezeichnete und für die Praxis brauchbare Arbeits- und Studienhilfen in die Hand geliefert erhalten. Man darf auch eine uneingeschränkte Empfehlung für die verschiedenen Reihen nebeneinander und miteinander aussprechen. Der Verkündigung kann solches nur bestens dienen... Theologisch wäre unseres Erachtens besonders zu betonen, daß die einzelnen Bearbeiter vielerorts in sehr dankenswerter und auch erfolgversprechender Weise – soweit solches zu sagen hier ansteht – um eine Zentrierung ihrer Aussagen und Hinweise auf die wirklich biblischen Haftpunkte des Lebens bemüht waren: so erscheinen immer wieder Glaube und Liebe als jene Haltungen, zu welchen Israel als Volk Gottes gerufen ist (nicht nur: *war*); sie erscheinen als jene Haltungen, an und in denen Christsein sich bewähren muß (oder eben genau so versagt, wie man dies bisher nur dem »alttestamentlichen« Gottesvolk meinte anhängen zu können). Zu diesen, für Christen wie Juden eigentlich weitgehend gemeinsamen Haltungen hinzuführen oder diese in das Leben einzubringen (vgl. den aufschlußreichen Hauptartikel »Allseitige Liebe – Von jüdischen »Selbstverständlichkeiten«, von William Stern, in: Allgemeine unabhängige jüdische Wochenzeitung, XXVI. Jg., Nr. 33 vom 13. August 1971, S. 1) und ihre Bedeutung und ihren (gottgewollten und deshalb gottverheißenen) Wert aufzuzeigen, muß ja zentrales Anliegen christlicher Verkündigung im Geiste Jesu sein und stets bleiben, und, wo es das nicht (mehr) war, wieder werden.

Gerade hier aber werden verschiedene und entscheidende Wünsche an die Adresse von Bearbeitern von Kommentaren wie den oben vorgestellten zu richten sein. Die Bearbeiter sollen sich dadurch nicht negativ kritisiert, sondern vielmehr positiv ermutigt sehen, das, was an so vielen Stellen meisterhaft gelungen ist (Kleinigkeiten dürfen wirklich außer Betracht bleiben), auf das Gesamt eines Unternehmens folgerichtig, zügig und klar auszu-dehnen. Dabei geht es nicht so sehr um die bibelwissenschaftliche Seite im strengeren Sinne (also um die eigentlich exegetischen Seiten: Fragen der literarischen Gattungen, der Strukturen eines Abschnitts, Form- und Inhaltsanalysen, traditions- und redaktionsgeschichtliche Erhellung der Zusammenhänge und so weiter). All das ist bei der Kürze der Verhandlung durchweg gut, oft sogar sehr gut, ja hervorragend gelungen! Man wird die Leistungen vor allem noch mehr zu würdigen wissen, so man bedenkt, daß die Bearbeiter ja sich auf von ihnen nicht ausgewählte Texteinheiten beziehen mußten, wobei gar manche Frage an die Auswahl, die bis zu einem manchmal unbegreiflich-minuziösen Herausschneiden von Versen und einzelnen Versteilen (!) reicht, zu richten wäre. Doch das trifft die Bearbeiter ja gerade nicht; ihr Bemühen wird um so deutlicher und anerkennenswerter.

¹ Im Winter 1971 verstorben (Anm. d. Red. d. FR).

Schwierig und deshalb Wünsche offen lassend sind manche praktischen »Über-Setzungen«: also die Vorlagen, Hinweise, Anwendungen und so weiter für die Verkündigung heute. Auch und gerade hier darf man nun nicht von einem Tag zum anderen das Unmögliche erwarten oder gar fordern (wer hätte dazu ein Recht?). Die Entwicklung der Welt und der Kirche, die, wie es scheint, fast über Nacht das gestern noch Unerhörte heute wie selbstverständlich verlangt, fordert ein vernünftiges Nachsehen und Beurteilen. Trotzdem: wer in der praktischen Anwendung biblischer Texte, wer in der Verkündigung heute alle Momente berücksichtigen und in gleicher Weise zum Zuge kommen lassen will, der wird wahrscheinlich nicht gewinnen, was die Sache verlangt. Konkret: wer in der Behandlung von Fragen um die »Parusie« (Wiederkunft Christi) allen biblischen Vorstellungen und allen späteren kirchlich-gewohnten Vorstellens- und Verstehensweisen auf einmal dadurch gerecht werden will, daß er sie alle miteinander zu vereinen sucht, der wird vermutlich der Sache nicht den besten Dienst erweisen. (In den vorgestellten Kommentarreihen gibt es dazu einige interessante Beispiele.) Ferner: wer Frömmigkeits- oder Gebotsdenken summierend behandelt, erweist dem Evangelium sicher nicht den besten Dienst (auch wenn er der herkömmlich-kirchlichen Auffassung bestens zu genügen scheint). Auch hier müßte sich mancher Autor zu größerer und durchgängiger Klarheit entschließen. Deutlicher werden müßte auch, daß die Geschichte jüdischer und christlicher Spiritualität ähnliche Hochformen, aber auch ähnliche Zerfallserscheinungen zeitigt (nicht nur in der Vergangenheit zeitigte); daß dementsprechend viele »Erfüllung« und viele »Nichterfüllung« des Willens Gottes, wie er in der Botschaft Jesu offenbar wird, kreuz und quer durch Judentum und Christentum in Geschichte und Gegenwart hindurchgehen. Noch zu sehr klebt mancher an sich gute Hinweis an der Vorstellung, eine Lebens- oder Frömmigkeitspraxis, eine Lebens- oder Frömmigkeitserfahrung sei »ein- für allemal« schon durch das Vorzeichen jüdisch oder christlich in ihrem Wert oder Unwert erhoben. Dabei unterscheiden sich, um nur ein Beispiel zu nennen, jüdische Gesetzes-Erfüllung, katholisches Gebotserfüllen (etwa im »Werke-Lohn-Schema«!) und protestantisches Ethisieren gar nicht durchgängig, und gewiß nicht entlang den durch Institutionen und bloße Zugehörigkeiten aufgerichteten oder verhängten Grenzen; ja zuweilen unterscheiden sie sich wohl überhaupt nicht »von außen«, aber vielleicht um so mehr »von innen«, wobei die Zugehörigkeiten eine völlige Nebenrolle spielen. Solche Gedanken sind, wie bereits gesagt (vgl. auch die umsichtige Besprechung von Prof. Krämer, auf die wir bereits verwiesen), den zur Debatte stehenden Kommentaren nicht fremd; aber man würde wünschen, daß mancher Autor noch viel stärker als bisher die Hemmungen überwinden könnte, die ihn vielleicht noch vor manchen Folgerungen zurückweichen lassen. So könnte die – als Verkündigung unbedingt gerechtfertigte – Kritik am Leben des alttestamentlichen Gottesvolkes zugleich zur Selbstkritik des neutestamentlichen Volkes Gottes führen; und das ungleich stärker und überzeugender als bisher. Und weiter (und zugleich direkt an das Gesagte anschließend): die Anwendung muß sich, will sie sich nicht selbst aushöhlen, unbedingt lebensecht sein. Das heißt, sie muß sich auf die heutigen Lebensverhältnisse beziehen. Gerade Übernahmen aus dem französischen Sprachbereich (aber keineswegs nur diese – und schon gar nicht in unserem konkreten Fall) ist es verständlicher-

weise eigen, eine gewisse »französische Spiritualität« auszustrahlen. Neben unbestreitbar vielen Vorzügen kommen hier aber auch große Schwächen zutage. Diese »französische Spiritualität« geht in vielem mit sehr schönen Gedanken und Beteuerungen an der Wirklichkeit des Lebens (auch des Lebens der Kirche) vorbei. Als innerfranzösisches Problem der Katholiken in Frankreich steht die Sache für uns nicht zur Diskussion; das sei getrost anderen überlassen. Werden wir konkret. In manchen Verhandlungen unserer Kommentare, gewiß am stärksten bei Maertens/Frisque (aber nicht nur dort), zeigt sich eine eigentümliche Schwärmerei für »die Armut der Kirche«. Jeder vernünftige Leser fragt sich, was solche Schwärmerei eigentlich soll. Schon der biblische Sachverhalt ist klar, und zwar der alt- und der neutestamentliche zusammen. Armut ist eine Erfahrung des Lebens, aber sie ist kein Ziel (auch im Neuen Testament nicht). Das Alte und das Neue Testament versichern (mit Gottes-, Propheten-, Herren-, Apostelwort) dem (auch und gerade dem wirklich materiell) Armen, daß er nicht von Gott verlassen ist; daß er in der Gemeinde seinen Platz hat; daß er Gott wohlgefälliger sein *kann* als ein Reicher; daß die Gefahren des Reichtums grundsätzlich größer sind als jene der Armut. Trotzdem wird die materielle Armut nirgendwo zum Ziel gemacht. Das heißt nun nicht, daß, biblisch gesehen, der Zeugnis-Charakter sich nicht auch einmal auf die materielle Armut erstrecken könnte; nur suche man dafür einmal kritisch nach Belegen. Der materiellen Not soll vielmehr gesteuert werden: dazu die Sammlungen – im Judentum wie im Christentum, von Paulus angefangen. Die Gütergemeinschaft der Urgemeinde soll, gerade in der idealistischen Zeichnung durch die Apostelgeschichte, gewährleisten, daß die einzelnen Mitglieder der Gemeinde haben, was sie zum Leben brauchen. Ziel ist das Leben, nicht die Armut. Kurzum: eine schlichtere und deshalb wirklichere Lebensnähe wäre auch in solchen Ausführungen um der Sache der Verkündigung und zuletzt auch um unserer selbst willen nur von Nutzen.

O. K.

FRIEDRICH MILDENBERGER: Herr, zeige uns den Vater! Jesus als Erweis der Gottheit Gottes. Stuttgart 1970. Calwer Verlag (Calwer Hefte 108). 47 Seiten.

Der Autor stellt in der überzeugenden, lesenswerten kleinen Studie die Frage nach Gott als Frage an Jesus, und zwar an Jesus, insofern dieser Israels Geschichte vollendet: in Kontinuität, Widerspruch und Neuanfang. Den Widerspruch akzentuiert Mildenerberger im Konflikt Jesu mit den durch das Gesetz bestimmten Ordnungsvorstellungen der damaligen jüdischen Führungsschichten. Die Kontinuität darin, daß sich Israels Gott in Jesus eschatologisch als der Gott erweist, der in der Not Hilfe schafft – gerade auch, indem er der vergehenden Welt noch Zeit gewährt. Neuanfang, indem er der bisherigen Welt in Jesu Kreuz eine absolute Grenze setzt. Das Gespräch über Jesus und seinen Vater, den er uns gezeigt hat, kann anhand dieser Sizze gewiß weiter belebt werden; die Bewegung, die Jesus in Gang gesetzt hat, kann vielleicht erneuerte Impulse empfangen.

R. P.

BENT NOACK: Spätjudentum und Heilsgeschichte. Franz Delitzsch-Vorlesungen 1968. Stuttgart 1971. Verlag W. Kohlhammer. 108 Seiten.

Der dänische Gelehrte geht im Einleitungskapitel »Vorfragen und Definitionen« auch auf den anfechtbaren und oft angefochtenen Ausdruck »Spätjudentum« ein (S. 21): »Der Sprachgebrauch ist insofern ungenau und unbe-

quem, als das Spätjudentum eigentlich ›Spätisraelitentum‹ heißen müßte, die betreffende Periode den Übergang von der altisraelitischen zur jüdischen Religion bezeichnet und das Frühstadium dessen ist, was wir Judentum nennen. Man könnte logisch auch vom ›Frühjudentum‹ sprechen; die Sprache ist aber bekanntlich nicht immer logisch, und wir halten uns an den üblichen Sprachgebrauch, wonach Spätjudentum dasjenige Judentum bezeichnet, innerhalb dessen Jesus gelebt und gewirkt hat und das Christentum entstanden ist.« Der Begriff wird also nicht wertend verstanden, — wie er oft mißverstanden wird. Das mittlere Kapitel befaßt sich unter dem Titel »Geschichte, Vergangenheit und Zukunft im Spätjudentum« mit der Geschichtsschreibung, Weisheit und Paränese, der Apokalyptik und schließlich zusammenfassend der Heilsgeschichte im Spätjudentum. Das dritte Kapitel vergleicht Spätjudentum und Urchristentum unter dem Aspekt der Heilsgeschichte. Als charakteristisch für das Urchristentum sieht Noack, daß hier erfüllte Geschichte und Zukunftserwartung aufs engste zusammengehören in Christus. Mit Recht verlangt der Autor, daß der Begriff Heilsgeschichte nicht als ein Universalschlüssel auf alle Epochen und Strömungen gleichsinnig angewandt werde.

R. P.

KARL-HEINZ OHLIG: Woher nimmt die Bibel ihre Autorität? Zum Verhältnis von Schriftkanon, Kirche und Jesus. Düsseldorf 1970. Patmos-Verlag. 223 Seiten. Die bei Karl Rahner in Münster gefertigte Dissertation des jetzt an der Pädagogischen Hochschule in Saarbrücken lehrenden Autors verdient breites ökumenisches Interesse. Die Arbeit leistet eine neue, bisherigen Dissens zwischen den Konfessionen überwindende theologische Begründung des Schriftkanons (auch des Alten Testaments, was hier im FR besonders vermerkt sei), indem sie seiner Geschichte nachgeht und die Kanonkriterien mustert und mustergültig interpretiert. Was hier zum Problem Kanon und Kirche, zur Situierung und Verständlichmachung der Inspirationslehre etc. ausgeführt ist, verdient von jedem wachen, theologisch interessierten Christen wahrgenommen zu werden. In einer Zeit, in der die Autorität der Bibel zunehmend in Frage gestellt wird, verlangt die Erörterung der Eigenart ihrer Autorität besonders nachhaltiges Interesse.

R. P.

WILFRIED PASCHEN: Rein und unrein. Untersuchung zur biblischen Wortgeschichte (Studien zum AT und NT XXIV). München 1970. Kösel-Verlag. 219 Seiten. Die Begriffe »rein« und »unrein« sind ein wichtiges Wortpaar in der religiösen und ethischen Überlieferung. Aufklärerischer Rationalismus verwirft allzuoft voreilig die damit verbundenen Vorstellungen und Wertungen. Es ist daher außerordentlich verdienstvoll, daß der Autor in seiner Würzburger Dissertation der biblischen Wortgeschichte des Begriffspaares ausführlich nachgegangen ist und den existentiellen und sittlichen Ernst der mit dem Wortpaar verbundenen Vorstellungen (gegen allzu schnelle Abwertung als ritualistisch etc.) deutlich herausgearbeitet hat. Im AT kennzeichnet »Unreinheit« zunächst die Unheilssphäre des Todes, davon abgeleitet die Kultunfähigkeit etc. Die Untersuchung befaßt sich im einzelnen mit den Reinheitsausdrücken und ihrem Vorkommen in kleineren Einzelüberlieferungen, dann mit der priesterlichen Überlieferung, der Götzenunreinheit bei den Propheten, mit der »Reinheit« in der Tun-Ergehen-Anschauung der kultlyrischen Überlieferungen, mit Qumranüberlieferungen und der Traditionsgeschichte des Reinheitsapophthegma Mk 7, 14–23.

R. P.

RUDOLF PESCH: Jesu ureigene Taten? Ein Beitrag zur Wunderfrage. (Quaestiones Disputatae, Hrsg. K. Rahner und H. Schlier, theol. Redaktion H. Vorgrimler, Bd. 52). Freiburg–Basel–Wien 1970. Verlag Herder. 166 Seiten. Der Verfasser, Theologieprofessor in Frankfurt, den Lesern des FR u. a. längst durch seine ebenso kritische wie sachlich-fundierte Rezensionsarbeit bekannt, spricht in diesem Buch den Fachexegeten, den Theologen und jeden an den Fragen des Glaubens interessierten Menschen an. Und das ist nicht zu viel behauptet! Dem Fachmann wird, ganz konsequent, die gewünschte Verhandlung der Einzelstellen, der entsprechenden wissenschaftl. Literatur und der neutestamentlichen Zusammenhänge geliefert: knapp, präzise formuliert, eindeutig; dennoch ausholend genug, um scharfen Gegenfragen schon im vorhinein Antwort zu erteilen. Der Theologe einer anderen Disziplin findet die (vom Bibelwissenschaftler oft geforderten) »theologischen Konsequenzen«: nicht nur angedeutet, sondern durchgezogen und in ihrer Problematik »gelöst«. Der an solchen Fragen brennend interessierte Nichtfachmann findet in zusammenfassenden Abschnitten und vor allem in den »Thesen« klare Auskunft, die eigentlich nichts zu wünschen übrig läßt.

Der Verfasser hat der zur Verhandlung stehenden Sache einen denkbar großen Dienst erwiesen. Dieser besteht konkret darin, daß er exegetisch scharf und einwandfrei (Korrekturen um Einzelfragen positiv einschließend), theologisch überzeugend (auch, weil in ein konsequentes, den heutigen Erkenntnissen nicht mehr ausweichendes theol. Gesamtkonzept passend), und schließlich praktisch anwendbar (Verkündigung in Unterricht, Predigt, Glaubensschule) die seit langem anstehende »Wunder«-Frage durch einen neuen wichtigen Beitrag aus der innertheologischen Verstrickung lösen hilft, welche einem echten Erkenntnisfortschritt im eigenen Raum ebenso entgegenstand, wie sie zugleich nach »außen« gesprächsbehindernd wirkte (z. B. für den Dialog zwischen Christen und Juden, namentlich im Blick auf Jesus, seinen Anspruch usw.). Das wichtigste Ergebnis (auf die Breite hin gesehen, aber letztlich auch in der Dimension der »Tiefe«!) dürfte darin zu sehen sein, daß ein neues (und zugleich ganz altes, nämlich neu-testamentliches im ursprünglichsten Sinne) Verständnis des Glaubens wieder an die erste und damit allein entscheidende Stelle rückt, als dessen »Beigabe« allenfalls eine interpretierende Rolle spielt (und welche – das klärt sich dann leichter), was bisher eben nicht mehr dieser Glaubens-Entscheidung diente, sondern den Weg zu ihr versperrte.

O. K.

WILHELM PESCH (Hrsg.): Jesus in den Evangelien. Ein Symposium mit Josef Blinzler, Heinz Geist, Paul Hoffmann, Herbert Leroy, Franz Mußner, Rudolf Pesch und Gerhard Voss. (Stuttgarter Bibelstudien, hrsg. von H. Haag, R. Kilian, W. Pesch, Band 45.) Stuttgart 1970. Verlag Kath. Bibelwerk. 176 Seiten.

In diesem Sammelband findet der interessierte Leser eine Art von Aufriß über die Jesus-(Christus-)Verkündigung unserer vier kanonischen Evangelien. Sachgerecht gehen diesen Darstellungen voraus ein Beitrag über die Jesus-Verkündigung in der Logienquelle und eine Umreißung der Problemlage um die Größe »Der ›historische‹ Jesus«. Die Beiträge sind trotz der Verhandlung wissenschaftlicher Literatur durchweg flüssig geschrieben; Klarheit und Verständlichkeit für ein weiteres Leserpublikum sind ebenfalls dankbar zu begrüßen. Freilich: manchmal wünschte man ein klareres Durchziehen der von einer

kritischen Forschung erhobenen Sachverhalte. Bei manchen diakritischen Punkten (z. B. Wunder, Eschatologie etc.) erscheinen in einigen Beiträgen immer noch Versuche, gewisse »Positionen« zu halten, auch und gerade da, wo solches von gar keiner durchschaubaren Notwendigkeit verlangt wird. Andere Abschnitte bzw. Beiträge sind hingegen, gemessen an der Entwicklung der Forschung, von erfreulicher Frische.

Zu Eingang des Bandes findet sich der im Zusammenhang mit den Interessen des FR und seiner Leser wohl wichtigste Beitrag: »Christliche und jüdische Jesusforschung – Übersicht und kritische Würdigung« (S. 10–37). Dieser von Rudolf Pesch gearbeitete Beitrag gibt zunächst einen kurzen Überblick über die Forschungsgeschichte mit ihren Ansätzen und Entwicklungen aus den theologisch-historischen Zusammenhängen und Interessen. Die sachlich ausgewogene, klar durchgeführte Kritik wirkt auch auf den mit derlei Fragen nicht zu sehr vertrauten, aber zu einer kritischen Lektüre fähigen Leser ebenso befreiend wie überzeugend. Hierbei wird nämlich in hohem (in einem ansonsten leider noch nicht üblich gewordenen) Maß deutlich, daß eine sauber durchgeführte Forschung am allerehesten die unüberwindlich scheinenden Schwierigkeiten eines jüdisch-christlichen Gesprächs (hier konkret im Blick auf die zentrale Gestalt: Jesus) aus dem Wege räumen kann und einem »Verstehen« Platz zu schaffen vermag, das etwas anderes ist als ein einseitiges (oder beiderseitiges!) Verlassen bisheriger Positionen. So kann allein auch der Glaube als entscheidendes Kriterium den Platz einnehmen, der ihm gebührt. Der Jude kann diesen Glauben (vielleicht noch) nicht teilen, aber das Gespräch darum ist sinnvoll geworden, weil dieser Glaube (endlich wieder, so möchte man hinzufügen) paulinisch/johanneisches Kriterium des in Christus geglaubten Heils Gottes für uns geworden ist. – Daß auch die jüdische Forschung direkt wie vor allem aber vornehm-indirekt zu einer stärker kritischen Betrachtungsweise ermuntert wird – einer freilich sachlich-gesicherten und nachprüfbar Kritik, das dürfte dem Verfasser auch von jüdischer Seite nachhaltigst gedankt werden. O. K.

KARL-FRIEDRICH POHLMANN: Studien zum dritten Esra. Ein Beitrag zur Frage nach dem ursprünglichen Schluß des chronistischen Geschichtswerkes (Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments, hrsg. von E. Käsemann und E. Würthwein, 104. Heft der ganzen Reihe). Göttingen. 1970. Verlag Vandenhoeck und Ruprecht. 164 Seiten.

JOSEPH HENNINGER: Über Lebensraum und Lebensformen der Frühsemiten (Arbeitsgemeinschaft für Forschung des Landes Nordrhein-Westfalen, hrsg. von Leo Brandt, Geisteswissenschaften Heft 151). Köln-Op-laden 1968. 61 Seiten.

DERS.: Zum frühsemitischen Nomadentum. (In: Viehwirtschaft und Hirtenkultur. Ethnographische Studien. Hrsg. von L. Földes unter redaktioneller Mitwirkung von B. Gunda. Budapest 1969. Akadémiai Kiadó. 903 Seiten.) Der Beitrag liegt als Separatum von 35 Seiten vor. Pohlmann erarbeitet anhand einer ins Einzelne gehenden Analyse für den dritten Esra eine sehr gut begründete Hypothese, derzufolge der dritte Esra nicht ein Übersetzer kompilatorischer Arbeit auf dem Boden der kanonischen Esra/Nehemia-Überlieferung wäre, sondern vielmehr der Übermittler einer im Grunde älteren Esra-Erzählung, in welcher sich der Stoff der Geschichte des Nehemias nicht bzw. noch nicht fand. Die Antiquitates

Judaicae des Josephus werden dabei in ihrem Verhältnis zum dritten Esra besonders ausführlich geprüft. In zwei Exkursen werden weitere stützende Ergebnisse dargelegt. Die beiden Veröffentlichungen von J. Henninger stehen zueinander in Korrespondenz. In völkerkundlicher Sicht behandelt der Autor in der erstgenannten Schrift einige Grundbegriffe und Fragestellungen, bevor er auf die Lebensformen der ältesten Semiten zu sprechen kommt, wobei die Fragen nach den Wirtschaftsformen, nach Gesellschaftsform und Religion erörtert werden. Schließlich werden auch Fragen der Chronologie aufgerollt. – Sechs interessante, aus verschiedenen Fachperspektiven gegebene Diskussionsbeiträge runden das Bild ab. Ein englisches und ein französisches Summarium erleichtern fremdsprachigen Interessierten die Lektüre. – In der zweitgenannten Schrift erörtert Henninger nach Klärung von Grundbegriffen Einzelfragen des frühsemitischen Nomadentums unter Einbezug kulturhistorischer Aspekte. O. K.

GERHARD VON RAD: Gesammelte Studien zum Alten Testament (Theologische Bücherei 8). München 1971. Verlag Chr. Kaiser, 349 Seiten.

Zur oben angezeigten Festschrift kann hier die Anzeige der inzwischen vierten Auflage der gesammelten Studien v. Rads hinzugefügt werden. Viele der Anregungen v. Rads, auf die in der Festschrift eingegangen wird, findet der Leser in dieser Sammlung, die schon in der dritten Auflage erweitert worden war. R. P.

KARL RAHNER/OTTO SEMMELROTH (Hrsg. von): Theologische Akademie 7. Frankfurt/M. 1970. Verlag Knecht. 103 Seiten.

Drei Beiträge der 7. Theologischen Akademie sind der heute so viel besprochenen Frage nach der Existenz Gottes und dem Sprechen von Gott gewidmet (K. Rahner, Gotteserfahrung heute; H. Ogiermann, »Existiert« Gott?; E. Kunz, »Du sollst dir kein Bildnis machen«). Zur Problematik des Sprechens von und mit Gott, die beiden folgenden behandeln ebenfalls bedrängende Fragen gegenwärtiger Theologie (F. Lentzen-Deis, Auferstehungserfahrung und Osterglaube; J. B. Hirschmann, Theologie der Revolution). Der mittlere Aufsatz von E. Kunz scheint uns besonderer Erwähnung wert; er macht den anspruchsvollen (insbesondere für die christliche Praxis anspruchsvollen) Versuch einer Begründung des Sprechens von Gott im Dank, den wir Menschen schulden, die ihr Geschenk selbst schulden. Gott kommt in der Situation menschlichen Miteinanders, konkret: der Gemeinde Israels und der christlichen Gemeinde zur Sprache, »aber nur dadurch, daß eine menschliche Situation als auf ihn bezogen und als ihm verdankt und als in Übereinstimmung mit ihm verstanden wird« (S. 60 f.). Die Bindung der Rede von Gott an die Erfahrung gottgeschenkter Gemeinschaft verbindet Altes und Neues Gottesvolk; die Bindung an Jesus als den Ort unüberbietbarer Nähe Gottes hat das Neue Gottesvolk auf seinen Weg gebracht. R. P.

KARL HERMANN SCHEKLE: Theologie des Neuen Testaments. Band III: Ethos (Reihe: Kommentare und Beiträge zum Alten und Neuen Testament). Düsseldorf 1970. Patmos-Verlag. 347 Seiten.

JOACHIM JEREMIAS: Neutestamentliche Theologie. Erster Teil: Die Verkündigung Jesu. Gütersloh 1971. Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn. 314 Seiten.

Als zweite Veröffentlichung im Rahmen einer vierbändigen Theologie des Neuen Testaments liegt nun der

III. Band des Werkes von *Karl Hermann Schelkle* vor. Nach Erscheinen des I. Bandes (vgl. FR XXI, 1969, Nr. 77/80, S. 99) durfte man auf die Fortsetzung des Unternehmens gespannt sein. Der erste Band wirkte in vieler Hinsicht beeindruckend und sehr ansprechend; vielleicht liegt es mit an der Thematik (und es soll vor allem keine Minderbewertung des I. Bandes sein!) – wenn man jetzt sagen darf: diese jetzt vorliegende Publikation hat die vorausgehende ganz einfach übertroffen. Der Rezensent muß gestehen, daß er aufgrund einer Ankündigung, derzufolge dieser Band eine besondere Bezugnahme zu heutigen Problemkreisen aufweisen sollte, das Erscheinen mit großem Interesse, aber nicht ohne eine gewisse Skepsis erwartete. So Schelkle seit Jahrzehnten zu den hervorragendsten Köpfen christlicher Bibelwissenschaftler zählt, war auf jeden Fall eine *fachliche* Meisterleistung zu erwarten. Mit gleicher Gewißheit war indes das Gelingen eines Bezuges zum Heute nicht zu erhoffen, denn der Fachmann benötigt normalerweise zur Bewältigung des ihm fachmäßig Aufgetragenen schon seine ganze Kraft und Aufmerksamkeit. Schelkle ist aber im Bezug auf die Gegenwartsfragen in keiner Weise hinter seiner exegetisch-wissenschaftlichen und theologischen Leistung zurückgeblieben. Im Gegenteil: durch eine sehr umsichtige und klare Herstellung von Bezügen ist die neutestamentliche Darstellung in sich irgendwie attraktiver geworden. Es sei deutlich gesagt: der Verfasser vermeidet ebenso dunkle wie plumpe Anspielungen oder Bezugnahmen. Er hascht nicht nach Aktualität. Und gerade so gelingt ihm die Herausarbeitung dessen, was, dazu noch durch die Forschung gesichtet und gesichert, damalige Verkündigung und heutige Zeit im Anspruch Jesu und des diesen auslegenden und ausdeutenden Apostelwortes verbindet. Und jetzt muß diese Bezugnahme noch eine Präzisierung erfahren. Das sind wir dem Verfasser sehr wohl schuldig. Er hätte es sich nämlich bedeutend leichter machen können, als er es sich tatsächlich gemacht hat. Er hätte in den aktuellen Anwendungen und Bezugnahmen stets unverfänglich auf Fraglichkeiten und Probleme der gegenwärtigen Gesellschaft zu sprechen kommen können. Die Modernität wäre dadurch in vollstem Maß gewährleistet worden. Der gelehrte Theologe aber setzt mit einer überzeugenden Klarheit und einer bestechenden intellektuellen Redlichkeit bei jener Institution an, welche aus dem Dienst der Verkündigung des Anspruches Jesu an die Menschheit ihre Lebensberechtigung ableitet: bei der Kirche. Immer wieder fragt Schelkle auf die Praxis der Kirche zurück, immer wieder entdeckt er die hinter der Praxis stehende Theorie und zieht sie ins Licht der Erörterung. Gerade darin aber dient er nicht nur dem Gespräch der Kirchen und Konfessionen untereinander, also dem innerchristlichen Dialog – er dient ganz unmittelbar dadurch auch dem Gespräch mit Israel und einer verstehenden Annäherung der Religionen. Das Evangelium wird wieder zum Maß für die Kirche, für alles, was sie in Erklärung und Darlegung des Willens Jesu zu tun und zu sagen, zu lehren und zu verbieten beansprucht. Eine Lektüre auf breiter Ebene bei allen Interessierten (und wer müßte das nicht sein!) wäre wohl der nachhaltigste Dank an einen so verdienstvollen Autor.

Joachim Jeremias legt hier großflächig und mit allen zu Gebote stehenden Mitteln der Bibelwissenschaft in einer Theologie des Neuen Testaments vor, was er in jahrzehntelanger Arbeit selbst erhoben, was er in Kritik und Gegenkritik geprüft und aufgenommen hat. Jeremias geht mit größter Zurückhaltung vor; trotzdem wirkt

seine überaus gelehrte Auffächerung der Probleme geradezu unerwartet flüssig; nichts anderes ist über die sprachliche Seite zu sagen: auch hier ist Meisterliches geleistet. Innerhalb der neutestamentlichen Forschung weiß man ja, wie Jeremias, der neutestamentliche Göttinger Altmeister, die Fragen angeht. Jedenfalls wird auch der auf moderne Methoden und deren heutige Handhabung Eingeschworene, der in mancher Hinsicht andere Fragen stellt und andere Konsequenzen zieht als Jeremias dies tut, ein Werk von höchster Gelehrsamkeit und durchdachtester theologischer Feinheit als Korrektiv zu schätzen wissen – ein Korrektiv, das ihm die Verantwortung seiner eigenen Arbeit wie wohl kaum ein anderes vor Augen hält. O. K.

FRANZ JOSEPH SCHIERSE antwortet GERHARD DAUTZENBERG: Was hat die Kirche mit Jesus zu tun? Zur gegenwärtigen Problemlage biblischer Exegese und kirchlicher Verkündigung (Das theologische Interview, Heft 2). Düsseldorf 1969. Patmos-Verlag, 91 Seiten.

RUDOLF SCHNACKENBURG/KARLHEINZ MÜLLER/GERHARD DAUTZENBERG: Rabbi J. Eine Auseinandersetzung mit Johannes Lehmanns Jesus Report. Würzburg 1970. Verlage Echter, NZN, Tyrolia, 103 Seiten. In einem durchweg gut überschaubaren Frage- und Antwortspiel erörtern F. J. Schierse und G. Dautzenberg eine Menge von drängenden Fragen um die ständig aktuellen und sich immer wieder neu entzündenden »Gesprächsstoffe« Jesus, Kirche, Neues Testament und neutestamentliche Forschung, kirchliche Verkündigung. Das flüssig geschriebene Büchlein gehört in die Hand jedes Praktikers, des Geistlichen wie des Lehrers. Aber auch jeder, der sich für das zur Debatte Stehende interessiert und auf gute Information bedacht ist, wird von einer Lektüre großen Nutzen haben.

Immer wieder wird Jesus von Nazareth »Gegenstand« hitziger Erörterung. R. Schnackenburg, K. Müller und G. Dautzenberg lassen den Leser in keiner Weise über Unsinn und Grenzen aufsehenerregender Jesus-Berichte im Zweifel. Die Darlegungen sind von einer in der Ausführung angenehm zu empfindenden, weil flüssig gehaltenen Sachlichkeit bestimmt. – Nicht übersehen sollte man auch den letzten kleinen Abschnitt der Ausführungen von Dautzenberg, der unter der Überschrift steht »Der ›Jesus-Report‹ als Anfrage an die Kirchen«. Hier wird nämlich endlich einmal mit einer etwas größeren Offenheit auf die Hintergründe hingewiesen, warum die sogenannten »aufsehenerregenden Enthüllungen« immer wieder ein nur allzu leichtgläubiges Publikum finden. Versäumte, mangelhafte und viel zu spät in der erforderlichen Offenheit einsetzende kirchliche Bildungs- und Publikationsarbeit trägt ein erhebliches Maß an »Schuld« – so man in derlei Kategorien sprechen will. O. K.

GOTTFRIED SCHILLE: Das vorsynoptische Judentum (Arbeiten zur Theologie I, 43). Stuttgart 1970. Calwer Verlag, 96 Seiten.

Der Rostocker Dozent hat der Reihe seiner ebenso anregenden wie fragwürdigen Schriften zur Urgeschichte des Christentums (vgl. FR XIX, 130 f; XX, 114) eine weitere folgen lassen, in der er neben den nordgaliläischen Traditionskreis (Wundertradition) und den enthusiastischen Kreis der Täufergruppen im Jordangraben die judenchristliche »Urgemeinde« in Bethanien rückt. Das frühe Judentum Bethaniens ist in der synoptischen Tradition durch die prophetische Rede und auf Begehung bezogene Stoffe (Passionsgeschichte) repräsen-

tiert. Der bethanische Kreis habe auf einer zweiten Stufe der Überlieferung (mittels Erinnerung, über die Schille erwägenswerte Bemerkungen ausbreitet) auch das Logion entdeckt. Das frühe Judenchristentum Bethaniens war nach Schille insbesondere durch den alltäglichen Gottesdienst geprägt, der bis in die ureigensten Bezirke menschlicher Wirtschaft eingriff und das gesamte Leben der Herrschaft Gottes zu unterstellen suchte. Schille will (entgegen verbreiteten protestantischen Thesen über die Kultlosigkeit des frühen Christentums) »dem Judenchristentum daher den Dank nicht versagen, daß es das jüdische Programm auf seine innerchristliche Durchführbarkeit hin geprüft hat«.

R. P.

JOSEF SCHREINER (Hrsg.): Einführung in die Methoden der biblischen Exegese. Würzburg 1971. Verlage Echter-Tyrolia. 329 Seiten.

In Ergänzung zweier Einführungsbände zu Altem und Neuem Testament (vgl. FR XXII, S. 116) hat J. Schreiner nun mit einem Stab bewährter Mitarbeiter (J. B. Bauer, K. Lehmann, E. Zenger, A. Smitmans, H. Zimmermann, K. H. Müller, D. A. Wolf) einen Einführungsband zur biblischen Hermeneutik und Methodenlehre vorgelegt, der eine »Lücke« im Angebot jeder Lehrbibliothek schließen wird. Zwei Beiträge zur Geschichte der Exegese (AT und NT), ein wichtiger Beitrag zum hermeneutischen Horizont der historisch-kritischen Exegese, Beiträge zur Praxis biblischer Exegese, zur Textkritik, zu den exegetischen Methoden atl. und ntl. Forschung, Beiträge über Formen und Gattungen im AT und NT, zwei besonders begrüßenswerte Beiträge zum Umgang mit den Qumranschriften und abschließende Sachworterklärungen bilden zusammen ein instruktives Instrumentarium, das allen dringend empfohlen werden kann, die den Fortschritt der Exegese nicht nur zur Kenntnis nehmen, sondern auch im Prozeß verstehen wollen. Mit Recht dürfte der Herausgeber davon ausgehen, daß der Ausleger bei seiner Arbeit in Schule und Gemeinde auch gefragt wird, »wie er zu den Ergebnissen kommt, die er vorträgt. Kenntnis und kritische Reflexion der Methoden ist also notwendig, wenn er Rede und Antwort zu seiner Verkündigung stehen will« (S. X).

R. P.

SUITBERT H. SIEDL: Wasser in der Wüste. Der Glaube als menschliche Wirklichkeit. Innsbruck-Wien-München 1971. Tyrolia-Verlag. 239 Seiten.

Das Buch des Salzburger Biblikers möchte der Verbindung von »Bibel und Leben« dienen. Es ist also daraufhin angelegt, bibelwissenschaftliche Erkenntnisse dem praktischen Glaubensleben dienstbar zu machen. Damit ist das Werk schon von selbst als einer ganz bestimmten Kategorie von Publikationen zugehörig erwiesen. Der Maßstab eines kritischen Urteils ist also von dorthin anzusetzen. Verstärkend muß noch gesagt werden, daß die Dienstbarmachung das praktische Glaubensleben und den praktischen Glaubensvollzug ganz unmittelbar meinen. Es geht also nicht um eine Verständlichmachung bibelwissenschaftlicher Forschung oder um eine Einführung in deren Ergebnisse oder um eine Darstellung derselben. Vielmehr sollen Abschnitte mit unmittelbar hin-führenden Überlegungen und auf diese wiederum zuge-paßte Abschnitte mit ausgewählten (und ausgeführten) biblischen Texten direkt dem Glaubens- und Lebensvoll-zug des nach einer Stärkung und Unterstützung durch das biblische Wort verlangenden Christen dienen. Der Ver-fasser hat dazu vier Themenkreise ausgewählt: Die

Welt als Auftrag Gottes; Der Glaube – Brücke zwischen Gott und Welt; Gott lebt; Der Mensch als Abbild Gottes. – Der fünfte Abschnitt des Buches (An einer Quelle im Weinberg. Das Lied Mariens) ließe sich ja thematisch gut dem vorausgehenden Themenkreis und Abschnitt beordnen; doch das ist weiter nicht von Wichtigkeit.

Die Thematik der Abschnitte ist sehr gut gewählt; sie ist jeweils im besten Sinne des Wortes biblisch. Die Einfachheit und Klarheit der Sprache ist bestechend. Besonders glücklich erscheint uns die Zweiteilung: Darlegung, Hinführung usw. einerseits und biblische Texte andererseits. Der Verfasser hat sich dadurch in einer sehr gültigen Weise den Freiheitsraum gesichert, der für eine zügige und dem heutigen Menschen verständliche Gedankenführung im Zusammenhang mit biblischen Texten notwendig ist. So lassen sich nämlich wichtig erscheinende Gedanken in losem Zusammenhang oder auch in leichtem Anklang an biblische Texte durchziehen, was erfahrungsgemäß bei einem mehr kommentarhaften Eingehen auf die Schriftabschnitte praktisch kaum durchführbar zu sein scheint. So darf man das Unternehmen des Verfassers in vieler Hinsicht, besonders nach Art, eingeschlagenem Weg und angewandter Methode als geglückt bezeichnen.

Einige Wünsche für ähnliche Arbeiten in der Zukunft ließen sich vielleicht folgendermaßen deutlich machen. Die Breite und die Tiefe des biblischen, insbesondere auch des alttestamentlichen Wortes sollten durchgehend und ohne Hemmungen ausgelotet und, ganz einfach gesagt, ausgenutzt werden (vgl. die »Beispiele« S. 15 f, oder die Fragen um Kult und Kultur S. 17–21; hier sind dem Verfasser in großer Kürze ausgezeichnete Aussagen und Hinweise gelungen). Eine ähnliche Frische und Unkompliziertheit wäre auch im Zusammenhang mit anderen Fragen noch weittragender als die zuweilen etwas überraschende Rücksichtnahme auf herkömmliche Bezüge der kirchlichen Frömmigkeit (z. B. das Unbefleckte Herz Mariä, S. 117 f), zumal solche für einen weiteren (und vor allem auch altersmäßig jüngeren) Leserkreis eher erschwerende als fördernde Momente ins Spiel bringen dürfte. – In der Behandlung von Fragen, wie sie beispielsweise im fünften Abschnitt (um das »Magnificat« Mariens) sich ergeben, wäre – besonders nach einer so gut angelegten Einleitung – eine durchgehendere »Erledigung« der stets wieder zu neuem Leben erwachenden Alternativen um das leidige Was-ist-historisch und Was-ist-nicht-historisch ebenso möglich wie wünschenswert.

O. K.

GERHARD WEHR: Die Realität des Spirituellen. (Reihe: Dimensionen des Glaubens. Heft 11.) Stuttgart 1970. Verlag F. J. Steinkopf. 61 Seiten.

GERHARD VON RAD: Das Opfer des Abraham. Mit Texten von Luther, Kierkegaard, Kolakowski und Bildern von Rembrandt. (Kaiser Traktate 6.) München 1971. Verlag Chr. Kaiser. 95 Seiten.

G. Wehr möchte mit seinem Büchlein einem Besinnen auf die »spirituelle Dimension des Glaubens« dienen: ein an sich gewiß nicht nur gutes, sondern sogar notwendiges Unternehmen. Das wird niemand bezweifeln können! Gerade die Notwendigkeit dieses Beginnens enthebt uns aber nicht der Frage nach der Wahl der Mittel und der Wege und schließlich nach den konkreten Zielen. Und hier bleibt leider in diesem grundsätzlich begrüßenswerten Unternehmen vieles unabgeklärt. Dem Ja zur kritischen Forschung, das der Verf. namentlich in den Eingangsüberlegungen manchmal wie überzeugt-selbstverständlich

zu sagen weiß, treten später ganz unnötige Einschränkungen entgegen. Warum eigentlich? Zu was dieser Gegensatz zwischen philologischem und historischem Interesse einerseits und dem »Spirituellen« andererseits? Warum kann man denn nicht einfach zeigen, daß aus dem philologisch/historisch Erhobenen nun die »Anrede« des Textes gerade um so stärker hervorbrechen kann, weil die ursprünglichen Sach- und Textverhalte besser freigelegt sind? — Viele gute Beobachtungen und Überlegungen (auch aus den Bereichen der Kunst, der Psychologie usw.), die der Verfasser beispielsweise in seinem Versuch einer spirituellen Interpretation von Johannes 20 und 21 vorzuführen weiß, würden eine ebenso heilsame Reinigung einerseits wie sodann eine große Kräftigung andererseits erfahren können (und schließlich eine ganz andere Überzeugungskraft gewinnen!), wenn die Erkenntnisse einer kritischen neutestamentlichen Wissenschaft in einfacher Form vorausgesetzt oder auch aufgenommen, jedenfalls konkret »verwendet« wären. Dem Anliegen des Verfassers würde das gerade nicht schaden!

G. von Rad möchte mit seinem Büchlein wohl einem ähnlichen Besinnen einen Dienst leisten, wie dies G. Wehr tut. Freilich ist die Veröffentlichung des sehr bekannten alttestamentlichen Gelehrten von ganz anderer Art. Man kann nicht genug hervorheben, was hier nun bei einer kritischen Prüfung getrennt werden sollte. Da ist zunächst die Aufmerksamkeit verlangende, großartige Konzeption einer Darbietung alttestamentlichen »Text-Geschehens« im Spiegel wissenschaftlich abgeklärten Darlegens von Zusammenhängen, Merkmalen und Bedeutsamkeiten des Textes selbst; sodann die Fortsetzung dieses Sich-Spiegels des alttestamentlichen Textes in späteren, geistesgeschichtlich-historischen Verstehensversuchen (Luther usw.), schließlich der — ebenso bedeutsame »Spiegel« der Bilder von Rembrandt. Das alles ist gar nicht hoch genug einzuschätzen! Aber leider — man sträubt sich fast, solches angesichts einer Autorschaft eines Gelehrten von diesem Rang zu sagen — ist die theologische Linienführung enttäuschend. Warum, so muß man fragen, hilft der gelehrte Verfasser dem modernen Leser nicht mittels seines überreichen Wissens zu einem erlösenden Verstehen dieser alttestamentlichen Erzählung? Warum ausgerechnet am Ende der theologischen Überlegungen die Rede davon, daß »... Menschen und Dinge dem Handeln eines sich von Mal zu Mal tiefer verborgenden Gottes preisgegeben sind«? (S. 40). Gerade die großartige Anlage einer Text : Wort/Bild-Interpretation (die freilich nicht neu ist, man erinnert sich dankbar der seltenen Exemplare der Lukas-Rembrandt-Illustration/Interpretation durch Chanoine Prof. E. Osty, Paris, einige Jahre nach dem 2. Weltkrieg) hätte eben dazu doch eine neue, in dieser Weise einmalige Möglichkeit geboten, das »Geschichte« gewordene (und immer wieder werdende, hier ist v. Rad ja durchaus zuzustimmen) Ringen des Menschen um sein Gottes- und sein Menschen-Bild, so man will rein alttestamentlich, so man will alt- und neutestamentlich (Jesus-Geschehen!) in tiefstem Sinn zu »erlösen«! Muß man sich wundern, wenn außerhalb der Theologie und dann schließlich bis in diese hinein wieder Mißverständnisse sich auswachsen, welche nicht zu sein bräuchten? Ist vieles, was die Diskussion der »Gott-ist-tot-Theologie« zutage brachte, nicht warnendes Beispiel genug? Und hat, um bei der Sache und beim Autor zu bleiben, G. v. Rad nicht selbst eine — wissenschaftlich gesehen m. E. sehr berechnete — Kritik angebracht — aus Verstehens-/Mißverstehensgründen, die

sich jetzt an die Adresse des Kritikers wenden müßten? (G. v. Rad, Biblische Joseph-Erzählung und Joseph-Roman, in: Neue Rundschau, 1965, Heft 4, S. 546 ff). Gerade weil hier so Notwendiges endlich zum Zuge kommt, sollten die theologischen Möglichkeiten wirklich ausgeschöpft werden. — Eben flattert dem Rezensenten eine Anzeige auf den Tisch: »Wollte Abraham tatsächlich seinen Sohn schlachten? ... Lesen Sie — schmunzelnd oder ernst — was ... offen und ehrlich, kritisch und doch unterhaltsam über 17 Geschichten der Bibel schrieben, die sich in der geschilderten Art nie zugetragen haben.« Und, kritischer Leser, was nun? O. K.

HANS WALTER WOLFF: Die Botschaft des Buches Joel (Theologische Existenz heute. Eine Schriftenreihe hrsg. von K. G. Steck und G. Eichholz. Neue Folge Nr. 109). München 1963. Chr. Kaiser Verlag. 47 Seiten.

ARNOLD M. GOLDBERG: Das Buch Numeri (Reihe: Die Welt der Bibel. Kleinkommentare zur Hl. Schrift). Düsseldorf 1970. Patmos-Verlag. 136 Seiten.

GEORG ZIENER: Das Buch der Weisheit (Reihe: Die Welt der Bibel. Kleinkommentare zur Hl. Schrift). Düsseldorf 1970. Patmos-Verlag. 132 Seiten.

Nach einer Einführung in das Buch Joel gibt H. W. Wolff in klarer und übersichtlicher Form eine Art von Kurzfassung eines Kommentars zu diesem Buch. Hervorhebung verdient auch der Anhang: Joel 3 und das Neue Testament. Konkret geht es um Paulus (Röm 10, 13) und Lukas (Apostelgeschichte 2, 16 ff). Fazit: die neutestamentlichen Autoren gehen nicht von einem präzisen alttestamentlichen Verständnis der betreffenden Stellen aus, so wie wir das von heute aus vielleicht erwarten würden (und, sagen wir es klar dazu: wie es anzunehmen vor allem eine christliche Apologetik uns beigebracht hat, unabhängig von aller Bibelwissenschaft). Das NT interpretiert vom Christusgeschehen aus und nimmt dabei alttestamentliche Stellen und Bezüge nach eigenem (Erfüllungs-)Maßstab auf. Solches zu wissen ist für jedes Gespräch zwischen Juden und Christen grundwichtig.

Die »Kleinkommentare zur Heiligen Schrift« im Patmos-Verlag sind längst bekannt: es liegen ja auch eine ganze Reihe von Bändchen vor. Nachgerade die praktische Bibelarbeit findet jetzt eine erfreuliche Stärkung im Bereich des Alten Testaments durch zwei sehr gute Bearbeitungen, die Arnold Goldberg und Georg Ziener vorgelegt haben. Sprache und Art der Kommentierung lassen auch diese Bändchen dem interessierten Leser bestens empfohlen sein. O. K.

H. W. WOLFF (Hrsg.): Probleme biblischer Theologie. Gerhard von Rad zum 70. Geburtstag, München 1971. Verlag Chr. Kaiser. 670 Seiten.

Gustav W. Heinemann, der amtierende Bundespräsident, ein Freund des mit der angezeigten Festschrift geehrten Gelehrten, schreibt in einem Grußwort (S. 11): »Gerhard von Rad erbrachte mit seiner Arbeit am Alten Testament den Erweis für diese These (das Alte Testament als unverzichtbares Zeugnis für Jesus Christus) des Barmer Bekenntnisses. Er machte deutlich, daß der Gott, dessen Handeln Israel seine Existenz verdankt, schon die Züge desselben Gottes trägt, den Jesus im Neuen Testament als unseren Vater verkündigt. Diese Einsicht stellte das altgewohnte theologische Schema vom Alten Testament als dem Gesetz und vom Neuen Testament als dem Evangelium biblisch in Frage.«

Ein großer internationaler und interkonfessioneller Kollegen- und Schülerkreis hat sich zusammengefunden, um

mit gediegenen Beiträgen G. v. Rad für seine Arbeit zu danken. Es ist in dieser Anzeige nicht möglich, auch nur die Titel der Arbeiten zu nennen. Im FR verdienen aber wenigstens diese Titel Erwähnung: *R. Knieriem*, Offenbarung im Alten Testament; *Shemaryahu Talmon*, Typen der Messiaserwartung um die Zeitenwende; *C. Westermann*, Zum Geschichtsverständnis des Alten Testaments; *W. Zimmerli*, Alttestamentliche Traditionsgeschichte und Theologie. Eine Bibliographie der Arbeiten G. v. Rads, Namen-, Sach-, Stellen- sowie hebräisches und griechisches Wortregister erlauben die Benutzung des reichen Bandes als eines Studienbuches, auf das der Leser des FR nicht verzichten wollen wird. R. P.

PAUL ARNSBERG: Bilder aus dem jüdischen Leben im alten Frankfurt. Frankfurt M. 1970. Waldemar Kramer-Verlag, 272 Seiten.

Paul Arnsberg, der seit Jahren unermüdlich der Geschichte der hessischen Juden nachgeht, hat in diesem Büchlein einige Skizzen aus dem »alten Frankfurt« gesammelt, das einmal als »Muttergemeinde in Israel« galt. Um dem Vergessen über dieses alte Frankfurt und seine Juden entgegenzuwirken, ist dieser Band entstanden. Dies ist um so nützlicher, als es eine Geschichtsschreibung der Juden nur bis zum Jahre 1824 gibt. Als einen kleinen Baustein zu einer solchen Darstellung will auch dieses Buch verstanden werden, in dem Sinne nämlich, daß versucht wurde, die Stimmung einzufangen, die vor dem Untergang des alten Frankfurts herrschte, das mit seinen letzten Ausläufern endgültig im Jahre 1933 untergegangen ist. Wie dies geschehen ist, kann man übrigens nachlesen in der vorbildlichen Quellensammlung »Dokumente zur Geschichte der Frankfurter Juden 1933–1945« (hrsg. von D. Andernacht - E. Sterling, Waldemar Kramer-Verlag, Frankfurt 1963). Die Bedeutung Frankfurts für die Juden rührt u. a. auch daher, daß sie hier wirklich »eingeboren«, nicht eingewandert waren. Im Jahre 1907 gab es absolut mehr alte jüdische Familien in Frankfurt, die ihre Abkunft bis 1500 zurückleiten konnten, als christliche. Wohl nur in Frankfurt trugen die Juden seit dem 15. Jahrhundert bürgerliche Namen, anderswo erst sei der napoleonischen Zeit. Hahn, Flesch, Rothschild, Kann, Schiff usw. sind keine adoptierten Familienbezeichnungen, sondern Namen von Häusern »zum Hahn«, »zum roten Schild« oder »zum Schiff«. Die Lage der Juden war in Frankfurt keineswegs rosig, denn die Judengasse war das dichtbevölkertere Areal der Erde, die Juden lebten dort eingepfercht unter unbeschreiblich schlechten Verhältnissen. Durch die sog. »Stättigkeiten« gab es drastische Diskriminationen, die erst im 19. Jahrhundert allmählich verschwanden, so der Leibzoll im Jahre 1803, den die Juden — wie das Vieh — zu zahlen hatten. Fast die ganze erste Hälfte des 19. Jahrhunderts hindurch währte der Kampf um die Judenemanzipation, mit einem ständigen Hin und Her von Gewähren und Einschränken. Erst 1834 fiel die Einschränkung, daß nicht mehr als 15 jüdische Eheschließungen in Frankfurt erlaubt waren. Die Juden mußten daher nach Rödelheim und Offenbach ausweichen, um heiraten zu können. Erst 1864 erfolgte schließlich die völlige Gleichberechtigung. Diese Bemerkungen sind aber nur der Rahmen, in den der Verfasser seine kulturgeschichtlichen Skizzen einfügt. Diese handeln von Kulturdenkmälern und Friedhöfen, von Schulen und Synagogen, last not least auch von Kaffeehäusern. So ist ein anregendes und besinnliches Buch entstanden, das in ansprechender Weise eine Fülle von interessantem Material bietet. E. L. Ehrlich

ELEASAR BENYOETZ: Annette Kolb und Israel. Band 2 der Schriftenreihe Literatur und Geschichte. Heidelberg 1970. Lothar Stiehm Verlag. 75 Seiten mit drei eingeklebten Abbildungen¹.

Man legt dieses Buch mit gemischten Gefühlen aus den Händen. Zuerst muß man sich darüber klar werden, zu was für einer Gattung dieses Buch zählen soll. Ist es eine literaturwissenschaftliche Untersuchung, ein biographisches Fragment oder gar eine Liebesgeschichte? Es enthält von allem etwas. Und das letztere, hat man sich einmal an den Gedanken gewöhnt, gibt dem Buch seinen Reiz. Das Buch ist durchaus das Ergebnis einer Liebe eines jungen Mannes zu einer älteren Dame (Annette Kolb wird über 90 gewesen sein), die diese Liebe, durch ihr Alter vor jeder Fälschinterpretation gefeit, schüchtern und entzückt zugleich erwidert. Zwar sind im letzten Teil des Buches nur ihre Briefe an Eleasar Benyoetz abgedruckt, die gebotenen Auszüge aus seinem Tagebuch reden hier aber eine genügend deutliche Sprache. »Ich schenkte ihr »meine schönsten Gedichte«, und schrieb ihr hinein — »der wilde Hebräer«. »Charmant«, rief sie, »das ist eine charmante Widmung.« Sie betrachtete die Widmung. »Auch ich bin ein wenig wild«, sagte sie.« (S. 107) So redete sie ihn auch in einem Brief an: »Lieber wilder Hebräer« (S. 112) oder einfach »Lieber W. H.« (S. 119). Als habe er ein 18jähriges Mädchen getroffen, heißt es in seinem Tagebuch: »Ich winkte ihr noch nach, sie winkte mir ebenfalls zu. Herrlich ist sie, ich bin glücklich, ihr begegnet zu sein.« Und wie eine eifersüchtige Liebhaberin erkundigt sie sich geduldig nach ihrer Konkurrentin, der 91jährigen *Margarete Susman*, der zweiten Liebe des jungen Schriftstellers. Aber Annette Kolb ist unübertroffen. »Gestern abend sah ich Annette, wie ich sie kaum je gesehen habe. Sie war schön und so zierlich, ganz Licht war sie.« (S. 142) Und kurz vor ihrem Tode, als der junge Schriftsteller im Sechstagekrieg nach Israel flog: »Zum Abschied küßte ich sie. Ich ging. Ich schickte ihr noch einen Handflüßchen — Annette erwiderte genauso. Ihr Gesicht, diese Bewegung der uralten Dame mit ihrer uralten Hand und dem welken Mund werde ich nie vergessen.« (S. 157)

Aus dieser innigen Liebe heraus ist das Buch geschrieben. Das erste Kapitel enthält eine Abrechnung mit den Nachrufen, die der großen Dichterin in Deutschland zuteil wurden. Sie erfassen nach der Meinung von Benyoetz nicht den Kern des Wirkens für Annette Kolb, sondern bleiben an einigen auffälligen Gewohnheiten der alten Dame, an einigen ihrer »Schrullen« hängen. Diesen Kern ihres Wirkens, diese »paar Gedanken«, die sie immer schon in ihrem Kopfe hatte, stellt der Verfasser aus ihren früheren Werken zusammen. Er macht deutlich, wie zeitkritisch Annette Kolb dachte. Es ging ihr um die Veränderung des Menschen, nicht der Regierungsformen. Ihr ganzer literarischer Kampf ist ein einziger Aufruf gegen den Krieg, »der Blamage unmündiger Menschen«, wie Benyoetz sagt (S. 32), gegen »Niedrigkeit und Schmierigkeit« (S. 31). Nach dem Sieg des Nationalsozialismus ist dann auch für sie, die Deutsch-Französin, kein Bleiben mehr möglich in diesem Land. Sie hält es mit ihrem großen Vorbild Goethe. »Er wäre heute wohl außer Landes. Man sieht ihn ordentlich als Inhaber eines Grundstückes in der Nähe von Genf promenieren. Nie hätten die Umstände ihn vertrieben, die Sitten aber? ...« (S. 44)

Im Hauptteil, überschrieben mit »Zerstörung eines Problems«, behandelt der Verfasser die Stellung Annette

¹ Mit freundlicher Genehmigung der Schriftleitung entnommen aus »Emuna« (VI '6). Frankfurt/M., Dezember 1971. S. 438 f.

Kolbs zu Juden und zur »jüdischen Frage«. Eine »jüdische Frage« sieht Annette Kolb für sich nicht, weil sie sie für sich gelöst hat. Sie ist gelöst in ihrem eigenen katholischen Olymp, in dem nicht nur die Götter Griechenlands, sondern auch der Israels ihren Platz haben. In ähnlich mystischer Weise ist für sie »Josef der Ägypter« jener adelige Urtyp des Menschheitsgeschlechtes, »erster Gentleman in unserer Geschichte« (S. 59), dem es nachzueifern gilt und der in ihrer hier christlich beschränkten Sicht der erste der »Vorchristen« wird.

Neben der subjektiven und von ihr allzusehnell gelösten »Jüdischen Frage« fühlt sie sich ihr Leben lang konfrontiert mit dem objektiven »jüdischen Problem«. Sie war keine von denen, die das Problem dadurch zu entschärfen suchten, indem sie das Judentum zum bloßen Konfessionalismus herabwürdigten. In diesem Sinn war sie anstößig für Juden und Nichtjuden, die über dieses Tabu lieber geschwiegen hätten. Sie war nicht bereit, dem Problem durch Totschweigen aus dem Wege zu gehen. »Da soll es zum Beispiel »taktvoll« sein«, rief ich, »es als taktlos zu empfinden, jüdische Dinge mit einem Juden zu erörtern, taktvoller, als sich zu stellen, als hielte man ihn für keinen, ihm also hiermit zu wissen gebend, man erachte die Tatsache, daß er eben doch einer sei, für einen wunden Punkt. Zu einer solchen Unverschämtheit konnte ich mich nie verstehen, und doch fuhr gerade ich mit meiner Methode so übel. Ich habe mir die schlimmsten Feinde gemacht durch die Frage: Sind Sie Jude? oder gar die Konstatierung: Sie sind Jude.« (S. 69)

In dieser Einschätzung des Problems kam Annette Kolb dem Zionismus sehr nahe, und es scheint, als habe sie diesem gegenüber von früh auf eine positive Haltung zum Ausdruck gebracht. Und mehr als eine Durchschnittskatholikin sagt sie in diesem Satz: »Wir haben uns alle gefreut, als der Staat Israel gegründet wurde. Wir Christen —« (S. 95) So war es ihr sehnlichster Wunsch, hochbetagt, endlich in das Land der Hebräer zu fahren. »Die Juden sind ein neues Volk geworden«, sagt sie, »und man muß schauen, wie sie sind.« (S. 82) Im März 1967 kommt dann endlich die lang ersehnte Reise zustande. Hier bekennt sie: »Unsere Wünsche können sich nicht mehr mit den Euren decken. Wenn Ihr aber meint, es habe eine göttliche Fügung über Eurer Heimkehr gewaltet, so sind auch wir dieses Glaubens.« (S. 82) Im letzten Brief an ihren im Sechstagekrieg nach Israel zurückgereisten Hebräer Eleasar schreibt sie am 15. 7. 1967: »Dein Land ist schon mein Land geworden!« (S. 187)

So ist dieses Buch trotz oder vielleicht gerade wegen seines so persönlichen Engagements ein ergreifendes Dokument über den Werdegang einer großen Frau auf dem steinigem und mit Fallen versehenen Terrain einer langsam aufkeimenden deutsch-jüdisch-israelischen Begegnung.

Michael Krupp

C. J. BLEEKER / G. WIDENGREEN (Hrsg.): *Historia Religionum, Handbook for the History of Religions*. Vol. II. *Religions of the Present*. Leiden 1971. Verlag E. J. Brill. 715 Seiten.

Bei allen der in diesem Band geschilderten Religionen wurde das gleiche Schema zugrunde gelegt: Eine kurze Beschreibung des Wesens jeder Religion, ihre geschichtliche Entwicklung, die Konzeption des Gottesbegriffs, der Kult, das Menschenverständnis, die gegenwärtige Situation, eine kurze Darstellung der wissenschaftlichen Erforschung sowie eine Bibliographie. Im vorangegangenen Band wurden die Religionen der Vergangenheit geschildert, der vorliegende umfaßt die heutigen.

Die Religion des Judentums behandelt R. J. Z. Werblowsky. Hier zeigt sich nun die Schwierigkeit, daß man die Darstellung der Religion Israels und des Judentums auf zwei verschiedene Bände verteilt hat. Damit wurde eine Zäsur geschaffen, die für die gesamte jüdische Tradition natürlich nicht existiert. In ausgezeichnete Weise stellt nun Werblowsky in den verschiedenen Abschnitten die Grundstrukturen des Judentums dar: Die einzigartige Verbindung von ethnischer Gemeinschaft und Religion¹. Man wird die Gottesvorstellung als Monotheismus bezeichnen müssen, denn der Gedanke vom einen Gott, wie er sich später rein entwickelte, hätte nie konzipiert werden können, wenn nicht bereits in den Anfängen dazu der Grund gelegt worden wäre. Dieser eine Gott jedoch steht in einer Verbindung. Er ist keine abstrakte Vorstellung. Diese Beziehung mit diesem Gott dokumentiert sich in Gottesliebe und Gottesfurcht, wie diese in der Tora geschildert werden. Tora ist ein ungemein vieldeutiger und terminologisch befrachteter Begriff, der neben Gesetz, Lehre und Wegleitung, Weisung umfaßt. Im Talmud werden dann einige dieser Bedeutungen aufgeschlüsselt und in Halacha (Gesetz) und Aggada (Moral, Theologie, Spekulation, Meditation, Exegese, Predigt) gegliedert. Unter vielem andern behandelt der Verfasser auch das Problem des Messianismus im Judentum, das einen großen Komplex umfaßt, oft bestehen erhebliche Schwankungen zwischen einer messianischen Naherwartung und einer messianischen Glut, andererseits aber gab es Zeiten, wo diese Spekulationen zurückgedämmt wurden. Neben der Geschichte der jüdischen Religion, beginnend von der Zeit des babylonischen Exils an, behandelt der Verfasser das rabbinische Judentum, die philosophische Theologie und die Kabbala, Aufklärung und Reform und den Zionismus. Ein weiteres Kapitel ist dem Ritual, der Liturgie und der Ethik gewidmet, den Abschluß bilden Bemerkungen über das zeitgenössische Judentum und die Wissenschaft des Judentums. Es wäre erfreulich, wenn dieser Beitrag auch einmal separat in deutscher Sprache vorläge, hier würden dann auch viele, denen es Mühe bereitet, englisch zu lesen, reiche Belehrung und Antwort auf manche Fragen finden.

E. L. Ehrlich

ERICH BLOCH: *Geschichte der Juden von Konstanz*. 1. Teil. Konstanz 1971. Rosgarten Verlag. 300 Seiten, 61 Abb.

Es handelt sich um eine Dokumentation der Geschichte der Konstanzer Judenheit im 19. und 20. Jahrhundert. Ein zweiter Band wird sich mit der frühen Geschichte der Konstanzer Jüdischen Gemeinde befassen.

Man muß Dr. Bloch für dieses Werk danken. Es ist nicht so wie so viele Geschichtsbücher, geschrieben von Menschen, die in Bibliotheken saßen und mit den Dingen selbst wenig Gemeinsames haben. Erich Bloch schreibt mit tiefem persönlichen Engagement, das in jeder Zeile seines Buches spürbar wird. Das mag zuweilen dazu führen, daß er Dinge zu subjektiv betrachtet — aber kann es denn eine wirkliche Objektivität überhaupt geben? Der große Vorzug dieses Werkes besteht ja eben darin, daß es zu den Menschen spricht, zu Juden und Nichtjuden und versucht, Ihnen die Größe und die Schönheit einer badischen Jüdischen Gemeinde näher zu bringen. Und das tat bitter not. Bloch berichtet von heftigen Gemeinderatsdebatten der Stadt Konstanz, über die Aufnahme der Juden, von denen, die ihre Ansiedlung begrüßten und anderen, die voller Vorurteile waren. Er zeigt wie die Juden für den wirt-

¹ Vgl. o. S. 33 ff.

schaftlichen Aufschwung der Stadt verantwortlich gewesen waren und was die Stadt verlor, als ihre jüdischen Mitbürger aufs grausamste verfolgt, vertrieben oder vernichtet wurden. Für viele, insbesondere junge nichtjüdische Leser, die über die nationalsozialistische Unrechtszeit nicht genügend informiert sind, liefert Bloch das nötige Rüstzeug, um die ganze Niedrigkeit und Bosheit der damaligen Machthaber zu erfassen. Andererseits schreibt er lobend über die, die sich, soweit sie konnten, für ihre jüdischen Mitbürger einsetzten. Wer Erich Bloch kennt, weiß, daß der menschenfreundliche Autor bemüht ist, vor allem das Positive aufzuzeichnen. Trotzdem kann man sich manchmal des Eindrucks nicht erwehren, daß Bloch der nichtjüdischen Bevölkerung zu viel nachgesehen hat. Wenn er z. B. schreibt, daß der größte Teil der Bevölkerung, besonders in Süddeutschland, den Lügen- und Haßgesängen der nationalsozialistischen Propaganda mißtraute, und daß Aktionen geheimgehalten wurden oder mit solcher Plötzlichkeit und Stille vor sich gingen, daß die Bevölkerung sie kaum wahrnahm, so läßt er wohl den Mantel der Nächstenliebe etwas weit fallen. Sicher könnte man hierüber noch vieles sagen, insbesondere, da ja so viele heute behaupten, nichts gewußt und gesehen zu haben. Aber das tut dem Wert dieser Schrift keinen Abbruch. Sie ist Mußlektüre, insbesondere für die jungen Menschen von Konstanz und das Land Baden. Sie wird vielen die Augen öffnen. Ausstattung und Druck wie auch die Auswahl des Bildmaterials sind vorbildlich, Tabellen und Statistiken sind übersichtlich und für jeden nachprüfbar. Dem Buch ist weite Verbreitung zu wünschen. N. P. Levinson

BELLA CHAGALL: Erste Begegnung. Nach der jiddischen Urfassung ins Deutsche übersetzt von Theodora Von der Mühlle und Bella Adler. Mit 38 Zeichnungen und einem Nachwort von Marc Chagall. Hamburg 1971, Rowohlt-Verlag, 200 Seiten.

Bella Chagall starb am 2. September 1944. Einige Wochen vor ihrem Tod traf ihr Mann sie beim Ordnen beschriebener Blätter. Es war das Manuskript ihrer Kindheitserinnerungen, die sie für ihn aufgezeichnet hatte. 1937 hatte sie damit begonnen, nach der gemeinsamen Rußlandreise in die alte Heimat Witebsk, die kleine Stadt, die man so oft auf Chagalls Bildern sieht. Die Erinnerungen aus der frühen Kindheit wurden in der jiddischen Fassung, so wie Bella sie geschrieben hat, schon 1946 (in New York) veröffentlicht, in der deutschen Übersetzung 1967¹. Das 2. Buch, jiddisch 1947 erschienen, das nun auch deutsch vorliegt, erzählt aus der späteren Kindheit und ersten Jugend. Es ist nicht mehr ganz die idyllische Welt der kleinen Baschka, wie sie die »brennenden Lichter« beleuchteten, (fast) nur Helle ausstrahlend und warme Geborgenheit. Das Erinnerungsbuch über die späteren Jahre zeigt, daß es auch in dieser Kindheit lastende Schatten gab.

Als der fremde junge Maler in Bellas Leben tritt und es verändert, ist sie noch nicht fünfzehn. Sie stammen aus sehr verschiedenen jüdischen Häusern, sie aus reichem, er aus so armem, daß er auf den Ofen klettern muß, um »Platz« zum Malen zu haben. 3 Kapitel des Erinnerungsbuches handeln von der Begegnung mit Marc. Bella erzählt schlicht, lebendig, anschaulich. »Sie schrieb«, sagt der Maler in seinem liebevollen Nachwort, »wie sie lebte, wie sie liebte, wie sie ihre Freunde aufnahm. Ihre Worte, ihre Sätze gleichen dem Atem der Farbe auf der Leinwand.« Das letzte der 3 Kapitel (»Der Geburtstag«) wird unversehens zum Zwiegespräch. Am Schluß Ort und Datum der

¹ »Brennende Lichter« s. FR XIX/1967, S. 140 f.

Niederschrift: »Cranberry Lake. N. Y. 7. 7. 1944.« 2 Monate vor dem Tod. Auf dem Blatt vor dem Geburtstagskapitel die schönste der 38 schmückenden Zeichnungen Chagalls: die beiden Köpfe in zarten Umrissen, träumende Augen, ihre dunklen, seine hellen, der Daumen mit der Palette, ein angefangenes Bild mit einem seiner Traumtiere. Angela Rozumek

GENE L. DAVENPORT: The Eschatology of the Book of Jubilees. (Studia Post Biblica Bd. XX.) Leiden 1971. Verlag E. J. Brill. 124 Seiten.

Der Verfasser zeigt die äußerst komplizierte Literaturgeschichte dieses Buches auf. Dazu haben u. a. auch die Makkabäerkriege beigetragen, andererseits fand während der Hasmonäerzeit eine Bearbeitung statt, in deren Mittelpunkt der Tempel und seine Entweihung steht. Wohl sieht dieser Redaktor auch noch das Ende als bevorstehend an, gibt ihm aber eher eine kosmische Ausrichtung, wobei Jerusalem und Zion Stätten kosmischer Erneuerung sein werden. Glaubenstreue bedeutet Treue zum Tempel, zur Tora und zum Kalender. Aus Kap. 31, 18–20 (Segen des Juda) ergibt sich für den Verfasser, daß es sich hier um einen Stammesegen handelt und nicht nur um einen Hinweis auf messianische Erwartung. Die uns jetzt vorliegende Form des Buches enthält vier Elemente: die Verworfenheit der derzeitigen Situation, die Treue Gottes, das kommende Gericht und die neue Schöpfung. Wegen der verschiedenen Schichten des Buches steht heute diese Botschaft nicht ohne innere Spannungen vor uns, wenngleich in der Schlußredaktion auch versucht wurde, eine innere Einheit herzustellen. Man wird mehr über die Gestaltung des Buches sagen können, wenn alle in Qumran gefundenen hebräischen Fragmente endlich publiziert sind. Das Jubiläenbuch zeigt uns, daß während des zweiten vorchristlichen Jahrhunderts der alttestamentliche Glaube noch lebendig war. Freilich standen die Menschen damals unter mancherlei Anfechtungen: Politisch waren die Juden bedroht, was zu einem gewissen Partikularismus führte, in welchem die Heiden offenbar keinen Platz hatten. Andererseits folgten dann aber Verfasser und Redaktoren des Buches durchaus alttestamentlichen Linien: Sie betonten Gottes Liebe für Israel, seine Treue und seine Forderung nach Gehorsam, seine Macht, das zu tun, was er verheißen hat, und seinen Willen, dem zu vergeben, der umkehrt. In einem der Anhänge bietet der Verfasser eine Übersetzung wichtiger Partien des Jubiläenbuches, was um so wichtiger ist, als es weder einen neueren wissenschaftlichen Kommentar noch eine neuere Übersetzung des Buches derzeit gibt. Der Verfasser hat eine zahlreiche Literatur verarbeitet, eine für ihn etwas entlegene Arbeit sei hier nachgetragen: Ch. Albeck, Das Buch der Jubiläen und die Halacha, 47. Bericht der Hochschule für die Wissenschaft des Judentums, Berlin 1930, S. 3–60 (vgl. dazu die ausführliche Rezension von L. Finkelstein, MGWJ, 76, 1932, S. 525–534). E. L. Ehrlich

DEUTSCHE GESELLSCHAFT FÜR KRANKENHAUSGESCHICHTE (Hrsg.): Zur Geschichte der jüdischen Krankenhäuser in Europa. (Historia Hospitalium. Mitteilungen der Deutschen Gesellschaft für Krankenhausgeschichte, Sonderheft 1970). Düsseldorf 1970. Michael Tritsch Verlag. 98 Seiten. 14 Abbildungen, 2 Karten.

Das hier besprochene Sonderheft gibt sechs Vorträge wieder, die auf dem Symposium der Deutschen Gesellschaft für Krankenhausgeschichte am 13. Februar 1970 in Heidelberg gehalten wurden. Nach der Eröffnungs-

ansprache von Hans Schadewaldt berichteten Mayer A. Halévy über »Die Idee der Caritas in der jüdischen Religion«, Paul Arnsberg über »Die jüdische Diaspora«, Dieter Jetter »Zur Geschichte der jüdischen Krankenhäuser«, Manfred Stürzbecher »Aus der Geschichte des Jüdischen Krankenhauses in Berlin« und Samuel Izsak »Aus der Vergangenheit des ehemaligen Jüdischen Krankenhauses in Oradea (Großwardein)/Rumänien«.

Daß die Behandlung des für das Symposium gewählten Themas gerade in Deutschland sinnvoll ist, zeigt die Feststellung Jettters – dessen Beitrag ein umfangreiches Literaturverzeichnis beigegeben ist –, daß schon im mittelalterlichen Europa Deutschland bei weitem die größte Dichte alter Judenspitäler aufwies. Ebenso sei im 19. Jahrhundert die »phänomenale Entwicklung des jüdischen Krankenhauses in Deutschland ... ein einmaliges Ereignis gewesen, dem keinerlei ähnliche Vorgänge in anderen Ländern zur Seite zu stellen sind.« Noch im Jahre 1939 gab es im Deutschen Reich 15 jüdische Krankenhäuser mit 1 599 Betten. Heute ist als einziges das Israelitische Krankenhaus in Hamburg mit 216 Betten verblieben.

Die Zeit der Aufklärung datiert den Übergang vom »Judenspital« zum »Jüdischen Krankenhaus«. Jetter – der beiden Erscheinungsformen durchaus nicht unkritisch gerecht zu werden versucht – schreibt: »Nordwest-Europa wurde wie nach einem Dammbruch überflutet. Voltaire schrieb 1765 »Nouveaux mélanges«, und schon 1779 folgte Lessings »Nathan«. Hatte bereits 1750 der aufgeklärte Absolutismus in Preußen zum »Generalprivilegium« Friedrichs des Großen geführt, so folgte 1781 in Österreich das »Toleranz-Edikt« Josephs II. Von Westen her erreichte die Welle der »Emanzipation« das Zentrum Europas. Mit der Verfassung der Vereinigten Staaten von Amerika erhielten 1787 die Juden der Neuen Welt das Recht, sich als Staatsbürger zu betrachten. Noch 1791 folgte in Frankreich die »Constituante«. 1801 waren die Juden links des Rheins dank Napoleon emanzipiert. Seit 1808 und 1809 gab es in Westfalen und in Baden kein Getto mehr, und 1812 entschloß man sich in Preußen, den gleichen Schritt zu tun.« Allerdings seien »die Widerstandskräfte des strenggläubigen Judentums durch die Aufklärung wesentlich wirkungsvoller unterminiert worden, als durch die Zwangstäuferei beschränkter Apologeten ... Für das traditionsreiche Judenspital bedeutete dies das Ende. Seit 1800 gibt es nur noch »Jüdische Krankenhäuser««. Daß diese allerdings ein Optimum an Versorgung für den – jüdischen oder christlichen – Patienten bieten konnten, zeigt Stürzbecher in seinem Beitrag über das Jüdische Krankenhaus in Berlin.

Der Erforschung der Geschichte der jüdischen Krankenhäuser wird gegenwärtig zu wenig Beachtung geschenkt, wie Schadewaldt einleitend feststellt. Die Problematik dieses Forschungsgegenstandes wird freilich aus zwei weiteren Äußerungen im Verlauf des Symposiums deutlich: Jetter bezeichnet die Quellenlage (Verlust der Archivalien in Verfolgungszeiten) als sehr ungünstig. »Trotz dieser wenig ermunternden Arbeitsvoraussetzungen stehen der historischen Forschung heute noch Möglichkeiten offen, die bisher wenig genutzt worden sind. In der umfangreichen Literatur zur Lokalgeschichte der einzelnen Städte in Deutschland sind nämlich viele Einzelnachrichten weit verstreut, die systematischer gesammelt und genutzt werden sollten als dies bisher geschehen ist. Vor allem Philipsborn hat gezeigt, wie erfolgreich dieser Weg beschritten werden kann, wenn

man nur ausdauernd genug zu suchen vermag ... Hier wird die eigentliche Forschungsarbeit geleistet werden müssen, die uns neue Nachrichten zuverlässig erschließt.« Die Deutsche Gesellschaft für Krankenhausgeschichte hat diesen Weg auf ihrem Heidelberger Symposium mit den beiden Vorträgen von Izsak und Stürzbecher bereits beschritten. Aber auch hier zeigen sich Desiderate. Stürzbecher bedauert in seinem ortsgeschichtlich bezogenen Beitrag, »daß bisher keine fundierte Geschichte des Jüdischen Krankenhauses aus der Feder eines Historikers des Judentums vorliegt, da nur von diesem die religiösen und verwaltungsgeschichtlichen Zusammenhänge, unter Ausschöpfung der hebräischen und jiddischen Quellen, in die Geschichte der jüdischen Gemeinde in Berlin richtig eingeordnet werden können.«

Das jüdische Krankenhaus als Forschungsgegenstand der Wissenschaft des Judentums. Hier zeigt sich ein Dilemma, dem man in Deutschland optimal fast nur mit Stipendien an Ausländer wird begegnen können. Hans H. Bühler

CHIZZUK EMUNAH: Faith Strengthened, transl. by Moses Mocatta, Introduction by Trude Weiss-Rosmarin. New York 1970. Ktav Publishing House, Inc. 295 Seiten + 13 Seiten Index.

Das vorliegende Werk gehört zur Gattung der jüdischen Apologetik-Literatur, es stammt von dem Karäer Isaak ben Abraham aus Troki, wo er 1533 geboren wurde. Die Stadt liegt in der Nähe von Wilna und besaß im Mittelalter eine wichtige karäische Kolonie. Schon bevor Isaak Troki das Buch Chizzuk Emunah verfaßte, war er ein respektierter Führer seiner Gemeinschaft. Das Buch schrieb er im Jahre 1553, ein Jahr später starb er. Die erste gedruckte Ausgabe stammt aus dem Jahre 1705 (Amsterdam). Wagenseil hatte sich vorher bereits eine Handschrift besorgt, die er ins Lateinische übersetzte. Diese Übersetzung wurde viel von Judenmissionaren verwendet. Das Buch eignete sich in besonderer Weise für die Diskussion mit Christen, weil sich Isaak Troki ausschließlich auf das sogen. Alte Testament bezieht, da er als Karäer die rabbinische Literatur nicht anerkennt. Aber gerade durch den Bezug auf ein Werk, das auch Teil der christlichen Bibel ist, vermochte Troki leichter als andere in eine direkte Konfrontation mit den Christen einzutreten, den Juden aber ein Hilfsmittel zu bieten, das sie direkt verwenden konnten, um Angriffe abzuwehren und Missionsansprüche zu widerlegen. Dazu kommt, daß im 16. Jahrhundert wohl kaum ein anderer Jude derart zuhause im Neuen Testament war, und sich kritisch mit diesem auseinandergesetzt hatte. Beides also, der direkte Bezug auf das AT und NT sowie die unmißverständliche Abweisung christlicher Ansprüche hat dieses Werk schon früh für Juden und Christen interessant werden lassen. Gleich im ersten Kapitel führt Isaak Troki vier Gründe an, warum, nach seiner Auffassung, Jesus nicht der Messias gewesen sein könne: Isaak Troki anerkennt nicht die davidische Herkunft Jesu, er vermag in Jesu Handeln keine messianische Aktivität zu erblicken, die prophetischen Verheißungen wurden durch ihn nicht erfüllt, und schließlich der Zustand der Welt läßt nicht darauf schließen, daß das Reich des Messias angebrochen sei. Das alles versucht Isaak Troki biblisch zu begründen, und er führt die ihm passend erscheinenden Bibelverse an.

Wie man heute im einzelnen zu dieser Gattung Literatur auch stehen mag, Chizzuk Emunah ist wohl die wichtigste und interessanteste aggressive jüdische Verteidigungsschrift. Durch sie wird aufgewiesen, daß in der langen und

blutigen Verfolgungsgeschichte, welche den Juden nicht nur durch einzelne Christen, sondern leider oft auch durch die sogen. »offizielle Kirche« bereitet wurde, einzelne Juden sich aktiv zur Wehr setzten und für ihren Glauben stritten. Darüber hinaus ist das Buch ein wichtiges religionsgeschichtliches Zeugnis für das Bibelverständnis im Spätmittelalter. Die vorliegende englische Übersetzung erschien zuerst 1851.

E. L. Ehrlich

ROBERT RAPHAEL GEIS: Gottes Minorität. Beiträge zur jüdischen Theologie und zur Geschichte der Juden in Deutschland. München 1971. Kösel-Verlag. 246 Seiten.

Wer die in dem vorliegenden Band gesammelten Aufsätze und Reden liest, steht betroffen vor dem Glaubenszeugnis eines deutschen Juden, der seit zwei Jahrzehnten wieder in Deutschland lebt und ein großer Anwalt des jüdisch-christlichen Gesprächs ist. Der Begriff »Beiträge zur jüdischen Theologie« im Untertitel des Werkes ist insofern nicht sachgemäß, als Geis aus der Erfahrung des jüdischen Glaubens spricht, dem die »Theologie« als wissenschaftliche Auslegung des Geglauten erst in weitem Abstand folgt, gesetzt den Fall, daß Theologie überhaupt eine Wissenschaft sein darf! Der Verfasser spricht in einem aller Verklärung abholden Realismus von der Last und Auszeichnung des Judeseins. Der weltlich-geschichtliche Grundzug der jüdischen Glaubensexistenz ist bei Geis in einer Weise greifbar, daß einem eindringlich klar wird, was es für Juden und Christen besagt, auf das Königtum Gottes auf Erden zu hoffen. Auch dort, wo der Verfasser nur über historische Zusammenhänge zu berichten scheint, wie zum Beispiel in dem Beitrag »Zur Religionsgeschichte des nachbiblischen Judentums«, wird die Darstellung des Vergangenen an verschiedenen Stellen durch die Artikulation der eigenen Glaubenserfahrung durchbrochen, wobei die prophetische Gewißheit vom »Rest, der bleibt« und von der unwiderruflichen Erwählung bestimmend ist. So wenn es heißt: »Noch seine insulare Existenz versteht der Jude als die Keimzelle des messianischen Reiches der Zukunft, obwohl alles dawider spricht und alle dagegen stehen... Wir sind herausgenommen aus den Nationen der Erde, allein verpflichtet dem Königtum Gottes. Wir stehen gegen jedes falsche Königtum und Machttum, wir sind der ewige Einwand gegen alles widergöttliche Gemächt. Das wollen wir sein und, wenn wir es nicht wollen, müssen wir es sein.« In dem Aufsatz über »Bund und Erwählung im Judentum«, der eine in dieser elementaren Schlichtheit selten anzutreffende Auslegung der »Gegenseitigkeit«, als welche der Bund besteht, enthält, schreibt Geis: »Es kam in biblischen Zeiten nicht darauf an, was die Juden wollten, sondern was Gott mit ihnen wollte, daran hat sich nichts, gar nichts geändert.«

Das erschreckende Ausmaß der Verfehlung des Christentums am Judentum ist neben der Betonung des jüdischen Glaubensverständnisses ein anderer Schwerpunkt des Buches (Geschichte des christlich-jüdischen Religionsgesprächs). Geis klagt nicht an, aber er stellt heraus, wie das Christentum seinen eigenen Ursprung und Auftrag dadurch verraten hat, daß es kirchlicher Machtpolitik verfiel. Sie rottete durch Jahrhunderte jede christlich-gläubige Rebellion aus, und der Jude wurde überall zuerst verfolgt und entrechtet. Diese Zeit ist nunmehr abgelaufen, denn das Christentum beginnt in der heutigen Welt selbst eine Minorität zu werden, das Bündnis der Religion mit der Macht löst sich auf, und die konfessionelle Heilssicherheit gibt es nicht mehr. »Jeder konfessionelle Hochmut verblaßt, wenn wir die Ähnlichkeit unseres

menschlichen Irrens erkennen.« Auf der christlichen Seite, so erkennt Geis, regt sich der Sinn für die gesellschaftskritische Aufgabe des Glaubens, der er sich selbst aus jüdisch-prophetischem Erbe leidenschaftlich verpflichtet weiß. Er setzt sich für die revoltierende Jugend ein, die das tödliche Schweigen über die Schändung des Menschen und der Menschlichkeit in Vietnam, in Süd- und Nordamerika, in der Tschechoslowakei, in Spanien und Griechenland brechen will. Geis warnt aber auch vor dem möglichen wirtschaftlichen und politischen Imperialismus, der sich in Israel bilden könnte. Wenn die Zions-Idee zu einer bloß nationalen Idee zusammenschumpfte und die Juden in Israel das Werk ihrer Hände anbeteten (Jes 2, 8), wäre dieser Vorgang ein Abfall von der ursprünglichen Bestimmung Israels, die sich auf die ganze Menschheit bezieht. Die Grenzen des Normaleinkommens werden dem Judentum durch den fortbestehenden Antisemitismus signalisiert.

Dieses Buch sollte zur »Pflichtlesung« für alle Theologie studierenden gemacht werden. Es gibt wenige Schriften, die dieser an Glaubensmut und Wahrhaftigkeit gleichkommen. »Die Segnungen einer kämpfenden Minorität« würden dann auch den Verkündern der christlichen Botschaft, die auf die jüdische Wurzel zurückgeht, offen stehen.

Walter Strolz

CHRISTIAN D. GINSBURG: The Song of Songs and Coheleth (Commonly called the Book of Ecclesiastes). Translated from the Original Hebrew, with a commentary, historical and critical. Prolegomenon von Sheldon H. Blank. Reprint in einem Band der Ausgaben London 1857 und 1861. New York 1970. Ktav Publishing House, XLVI, 191; VIII, 528 Seiten.

Der gewichtige Nachdruck bringt zwei Jugendwerke des später als gelehrter Erforscher der Massora bekanntgewordenen Christian D. Ginsburg ans Licht. So wie wir daran sehr wohl die Jahrzehnte ablesen können, die uns von Ginsburgs Zeit trennen, so läßt er alle Jahrhunderte, die sich vor ihm mit dem Hohenlied und dem Prediger befaßt haben, Revue passieren. Ginsburgs Einleitungen in die Bücher sind weitaus umfangreicher noch als seine Kommentare. Ihre Lektüre ist keineswegs eine trockene Sache, und die Sicherheit unseres zeitlichen und wissenschaftlichen Abstandes wird nicht selten von der Weisheit bedrängt, daß es wenig, vielleicht nichts Neues, unter der Sonne gibt. Ginsburg ist wahrlich gründlich, ja enzyklopädisch, und unentbehrlich jedem, der sich mit der Auslegung bis 1860 beschäftigt und dem, der heute weiß, auch aus der Perspektive lernen zu können. Es schadet auch nicht zu wissen, daß Ginsburg auch die jüdische Tradition gerecht berücksichtigt. Sheldon Blank stellt im Prolegomenon die Sicht und Ergebnisse der neueren und neuesten Exegese dar, übersichtlich und prägnant.

M. Brodke

ALEXANDER GUTTMANN: Rabbinic Judaism in the Making. A Chapter in the History of the Halakha from Ezra to Judah I. Detroit 1970. Wayne State University Press. XX, 324 Seiten.

A. Guttmann entstammt einer bedeutenden Gelehrtenfamilie; sein Vater Michael Guttmann verfaßte mehrere eines Nachdrucks wohl wert Handbücher zur Einleitung in die Halakha und zur Aufschlüsselung des rabbinischen Traditionsgutes. Alexander G. studierte in Budapest, Berlin und Breslau, wo er promovierte; seither lehrt er Talmud und Rabbinica am bekannten Hebrew Union College — Jewish Institute of Religion in Cincinnati, Ohio. Dieses sein Buch will, wie es der Untertitel bescheiden

sagt, »ein Kapitel« in der Geschichte der Halacha, des hebräischen Rechtes und Gesetzes, schreiben. Es geht also weniger um rabbinische Theologie, die gewiß auch impliziert ist, als um »applied Judaism«, angewandtes Judentum, wie treffend gesagt worden ist. Der Abschnitt der Rechtsgeschichte, den Guttman darstellt, erstreckt sich über etwa sechshundert Jahre vom Gouverneur, Priester und Toragelehrten Esra bis zu Rabbi Jehuda dem Fürsten, dem Besiegler der Mischna, die als erstes Konzentrat und Fundament alles späteren am ersten Abschluß dieser langen und existenznotwendigen Entfaltung und Interpretation des geoffenbarten Willens Gottes steht.

Es ist die schöpferisch-konstitutive Epoche der Entwicklung vom biblischen Gesetz zum rabbinischen Recht. Guttman teilt sie ein a) in die »soferische« Periode, d. i. die der frühen »Schreiber«, d. h. Torausleger, über deren Tätigkeit wir nur wenig wissen; b) die pharisäisch-früh-tannaitische Zeit, etwa von 170 vor bis 70 nach der Zeitrechnung, die entscheidend ist und daher auch den meisten Raum beansprucht und einnimmt; c) schließlich die tannaitische Periode bis zur Redaktion der Mischna um 220. Der Übergang vom biblischen zum rabbinischen Judentum tritt nicht unvermittelt und plötzlich ein, sondern vollzieht sich im Lauf von Jahrhunderten. Wie bedeutend für die Religionsgeschichte und zugleich faszinierend diese Wandlung wirklich ist, kann der Leser hier im Detail entdecken und studieren. Wiewohl es nicht die gesamte geistes- und religionsgeschichtliche Entwicklung der Zeit behandelt, ist doch am reich vorgelegten Material und an seiner Behandlung zu ermesen, wie sehr man leider christlicherseits noch gewöhnt ist, die Ablösung des Antagonismus Prophet/Priester durch denjenigen von Laienlehrern und Priestern falsch zu sehen und die Demokratisierung und umfassende Konkretisierung von Recht und Religion zu Unrecht abzuwerten.

Guttmans Absicht ist es nicht, die Halacha formal und inhaltlich insgesamt darzulegen — er unternimmt vielmehr, die Art und Weise der Entfaltung und Anpassung der Halacha durch Gruppen und einzelne Persönlichkeiten und an ihrem Wirken aufzuzeigen. Die zeitliche Abfolge dieser großen und genialen Lehrer steuert den Ablauf des Buches; das ist eine gewisse Einseitigkeit, welche eine Schwäche des Buches ist. So entsteht nicht ein vollständiges, aber differenziertes Bild vom Tun und Unterlassen der Pharisäer und Rabbinen. Ihre Einsicht in die Erfordernisse und Notwendigkeiten ihrer Zeit zusammen mit der Bereitschaft zu handeln, zeichnen sich als hervorragendes Phänomen ab. Es ist dem Verfasser gelungen, den Anteil dieser führenden Gelehrten und Praktiker an Überleben und dauerhaftem Fortleben des Volkes überzeugend darzustellen. Er liefert darüber hinaus detaillierte Untersuchungen vieler kontroverser Probleme, referiert — sehr praktisch — Ansichten und Lösungsversuche früherer Forscher, um dann eigene Lösungen anzubieten oder zu geben. Es sind das Fragen wie die nach Geschichte und Bedeutung des Sanhedrin, die umstrittene Funktion der »Paare« (zugot); die Differenzen zwischen Hillel und Schammai respektive ihren »Schulen« (das Material hierzu wie zum folgenden wird fast vollständig gebracht und glänzend analysiert!), die Kontroversen von Pharisäern und Sadduzäern; der Übergang vom Pharisäismus zum tannaitisch-rabbinischen Judentum; die Aufeinanderfolge der »Patriarchen« und dergleichen mehr. Nicht wenige der Ansichten und Beweisführungen Guttmans sind überraschend und originell — so z. B. seine Lösung der abfälligen Pharisäerkritik im Talmud —, angesichts seiner Ent-

scheidungsfreudigkeit aber, die eine schon fast vergessene Lebendigkeit in alte Diskussionen bringt, wird man das meiste im einzelnen prüfen und sich gezielt mit seinen Auffassungen auseinandersetzen müssen. So bestreitet G. zuweilen die Historizität eines Berichtes, wie er sie zuweilen einfach voraussetzt.

Der Umstand, daß das Buch englisch erschienen ist und zahlreiche rabbinische Texte in Original und Übersetzung vorlegt, läßt hoffen, daß es über den begrenzten Kreis rabbinischer Spezialisten hinaus Aufmerksamkeit findet. Seine Fülle an wichtigen Einzelbeobachtungen macht es als Überblick über die Geschichte der frühen Halacha interessant, die gute Dokumentation auch als Nachschlagewerk, das jeder »Zeitgeschichtler«, Neutestamentler und sonst mit dem frühen Judentum Befasste konsultieren muß. Vielleicht kann es sogar jenen, denen heute Halacha anvertraut ist, Anstoß geben und Mut machen, nicht einfach allem Überlieferten freien Lauf zu gewähren, sondern sich an der vorbildlichen Erkenntnis der Situation wie der Tendenz zu Milde und Erleichterung, die bei vielen der verehrten Führer Israels hervortreten, zu orientieren.

Das Buch, so hofft sein Autor, möge auch dem interessierten Laien zugänglich und verständlich sein — man wünscht nur, er bzw. der Leser täuschten sich nicht, denn es setzt ein nicht geringes Wissen voraus. Beigegeben sind ein vortrefflicher Anmerkungsapparat und eine umfangreiche Bibliographie, die Druckfehler in den hebräischen Texten sind geringfügig. Insgesamt ist das Buch sehr sorgfältig produziert und gut ausgestattet.

M. Brocke

KLAUS J. HERRMANN: Das dritte Reich und die deutsch-jüdischen Organisationen 1933–1934. Köln - Berlin - Bonn - München 1969. Carl Heymanns Verlag KG. (Schriftenreihe der Hochschule für politische Wissenschaften, München, Heft 4.) 152 Seiten.

Eine 52seitige Einführung kommentiert die darauf folgenden 90 Seiten Dokumentation, in der Herrmann unveröffentlichte Aktenstücke der Reichskanzlei aus britischem und amerikanischem Besitz vorlegt. Die Einführung gibt zusätzlich mehrere nationaldeutsche Äußerungen von dokumentarischem Charakter aus einigen jüdischen Vereinigungen und Jugendbünden wieder. Im zweiten Teil sind etwa 60 Dokumente mit etwa 155 Dokumentseiten abgedruckt, die zwei Aktenbänden entstammen. Es sind in der Hauptsache Briefe des Vorsitzenden des Verbandes nationaldeutscher Juden und des Reichsbundes jüdischer Frontsoldaten; Antworten der Reichskanzlei, ein Brief Hitlers an Hindenburg, einige Verlautbarungen der zionistischen Vereinigung sowie diverse Schriftstücke der Reichskanzlei und der Geheimen Staatspolizei. Dieses Konvolut ist zufällig, und es ist einseitig vom Herausgeber und Bearbeiter, das Buch »... und die deutsch-jüdischen Organisationen« zu betiteln. Die Dokumente vermögen dennoch zu zeigen, daß ein gewisser Teil der sehr deutsch denkenden Juden ehrlich und nach Kräften bestrebt war, mit den neuen Machthabern in ein rationales Gespräch zu kommen, um diese ihrer Bereitschaft zur Mitarbeit zu versichern und zu versuchen, an deren antisemitischer Einstellung Einschränkungen und Abstriche zu erreichen. Man weiß allerdings auch, und das nicht erst seit Herrmann und seit heute, daß das Regime gar nicht daran dachte, ein solches Gespräch zu führen und die Argumente auch der extrem nationaldeutschen Juden nur anzuhören. Es ist im nachhinein immer und insbesondere nach diesen Jahrzehnten leicht und vermeintlich selbstentlastend, auf Naivität, Wunschdenken oder gar Mitläuferei bei solchen Gruppie-

rungen hinzuweisen. Es hieße auch eine einspurige und pseudoidealistische Vorstellung vom Judentum zu haben, wäre man davon überrascht, in der damaligen deutschen Judenheit nationalistische, rechtsgerichtete Tendenzen zu finden und eine Bereitschaft, mit dem Regime zu arbeiten. Man lese aber diese Dokumente und stelle fest, welche sensible »Betroffenheit« und welches nicht unvernünftige Wollen immer wieder aus Briefen und Manifesten spricht. Diese mehr oder minder rationalen Bemühungen standen schon unter dem Druck, sich nicht mehr frei zur Tagespolitik äußern zu können. Sie fanden keine, besser, sie fanden eine zynische Antwort. Spätestens im Sommer 1934 mußten sie als gescheitert angesehen werden. Nicht minder deutlich geht aus dieser Sammlung hervor, wie wenig einheitlich und »solidarisch« damals die deutsche Judenheit und das Judentum überhaupt waren, wie störend dieses Faktum auf Antisemiten wirkte und wie verlogen die Phrase vom »Weltjudentum« war. Bedauerlich bleibt, daß aus Herrmanns Material und seinen Ausführungen dazu, die man sich zuweilen etwas intensiver, materialreicher und treffender wünschte, die Proportionen nicht erkennbar sind. In welchem Verhältnis von Quantität und »Qualität«, von Größe und Einfluß, von weltanschaulicher Unterschiedenheit und tatsächlicher Zusammenarbeit standen diese Gruppierungen zu den großen jüdischen Organisationen und Vereinen? Zwei fast zufällige Aktenordner können wohl nur eine einseitige Dokumentierung liefern und nur einen sehr kleinen Ausschnitt aus der noch zu schreibenden Geschichte der deutschen jüdischen Organisationen vor und im Dritten Reich darstellen. Auf diesem Gebiet dürfte Einseitigkeit unangebracht sein. Sie wird auch nicht beseitigt durch die Hinweise, etwa im Nachwort, daß »die vorliegende Dokumentation alles andere als vollständig ist« (S. 145). Der Titel des Buches bleibt irreführend. Eine Begründung, die Herrmann für die Veröffentlichung gibt, lautet: »Trotzdem reicht das vorgelegte Material aus, um die Legende zu zerstören, es habe sich bei den antisemitischen NS-Gesetzen und Mordaktionen um bedauerliche, aber kriegsbedingte Maßnahmen, allenfalls um spätere Entartungserscheinungen des Regimes gehandelt. Die Weichen für die spätere Entwicklung waren am 30. Januar 1933 schon gestellt« (S. 145). Das zu wissen, bedurfte man wohl nicht dieses Materials. Und dort, wo diese Legende weiterlebt, wird sie davon nicht zerstört, wird es allenfalls neue Legenden bilden.

Für den Studenten des nationalsozialistischen Antisemitismus sind übrigens zwei Dokumente wertvoll: Hitlers Brief in Sachen jüdischer Kriegsteilnehmer an Hindenburg vom 5. 4. 1933 (S. 90 f.) und ein langes »Interview« mit einem 1933 aus den USA zurückgekehrten nationalsozialistischen Journalisten Fürholzer (S. 107–118), in dem sich alle Elemente des völkischen, religiösen und rassistischen Antisemitismus in ihrer wahnhaftesten Verdinglichung finden.

Diese Arbeit deckt wohl eine kleine Lücke der Zeitgeschichte ab, zugleich aber manch andere klaffenden auf.

Michael Brocke

ENNO JANSSEN: Das Gottesvolk und seine Geschichte, Geschichtsbild und Selbstverständnis im palästinensischen Schrifttum von Jesus Sirach bis Jehuda ha-Nasi. Neukirchen 1971, Neukirchener Verlag. 212 Seiten.

Das vorliegende Buch ist aus Übungen und Vorlesungen an der Universität Hamburg erwachsen, der Verf. fragt nach dem Verständnis der Geschichte Israels im antiken Judentum von Jesus Sirach an bis zum Abschluß der

Mischna. Die Beschäftigung mit der Geschichte ist im nachbiblischen Judentum nicht erloschen: In der Auseinandersetzung mit der Geschichte sucht man die Gegenwart zu verstehen. Aus der Vielzahl der Geschichtsbilder lassen sich im Blick auf das Selbstverständnis der Volkes drei Grundtypen erfassen, die in den einzelnen Geschichtsbildern abgewandelt erscheinen. Jesus Sirach vertritt eine geradlinige ununterbrochene Traditionskette der Weisheit. In Simon, dem Hohenpriester, sieht er alle Hoffnungen des Volkes erfüllt. Der Ton liegt auf dem priesterlichen Dienst Simons und dessen Bedeutung für das Volk und die ganze Welt. Das königliche Element ist vom priesterlichen absorbiert.

Im Unterschied dazu steht für den Verf. des 1. Makkabäerbuches im Mittelpunkt der Geschichte des Volkes Israel das Land. In diesem Werk überwiegt der staatliche Bereich, obwohl die Hasmonäer eine priesterliche Familie sind, sie werden als Führer des Volkes und Feldherren dargestellt. Für ein solches Geschichtsbild ist wesentlich, daß das Land als Gabe Gottes verstanden wird, es muß unversehrt, das bedeutet ohne fremde Herrschaft und rein von allen fremden Kulturen in der Hand Israels sein.

In den Apokalypsen tritt uns ein dritter Grundtypus entgegen. Sie enthalten eine Überschau über die gesamte Weltgeschichte von der Schöpfung an bis zum Eschaton. Für sie ist die Zeit von 587 an die Zeit der Erniedrigung Israels unter die Weltreiche. Diese Zeit wird teilweise als Strafe angesehen, teilweise als notwendiger Durchgang zum eschatologischen Heil. Es ist die dritte Epoche der Welt. In diesen Bereich gehören, freilich mit jeweils spezifischen Nuancen und Varianten etwa das Buch Daniel. 4. Esra, syrische Baruch, Himmelfahrt Mose. In den weiteren Zusammenhang solcher Gedankengänge gehört auch die Damaskusschrift, die in Qumran gelesen wurde. Die Gemeinde ist hier die eschatologische Heilsgemeinde; es steht nur noch die Überwindung des Bösen aus, d. h. aller nicht zur Gemeinde Gehörenden, und die Reinigung des Heiligtums.

Die Rabbinen haben die extremen Richtungen ausgeschieden. Immerhin lassen sich aber auch hier recht erhebliche Unterschiede erkennen: Rabbi Jochanan ben Sakkai entwickelt ein die Apokalyptik abweisendes Geschichtsbild, das weitgehend in der Tradition wurzelt, und die Institutionen nur insoweit überwindet, als sie auf Grund äußerer Ereignisse absolut geworden sind.

Andere, wie Rabbi Akiba und Simon bar Jochai, betonen stärker das nationale Element und mit Jehuda ha-Nasi steht offenbar wieder ein Repräsentant einer mehr traditionellen Linie an einer entscheidenden Stelle.

Janssen weist richtig nach, daß diese recht verschiedenen Konzeptionen im wesentlichen bereits im Alten Testament vorhanden sind, so daß sich in der nachbiblischen Literatur eine durchaus folgerichtige Entwicklung zeigt: Das AT kennt die Vorstellung Israels als eines Staatswesens eigener Art. Das Volk wohnt frei in seinem Land und dient seinem Gott. Das Bewußtsein der Bindung an das Land Palästina als Gabe Gottes hat dieses Volk nicht verlassen. Auch die Vorstellung Israels als eines Priestervolkes, ist im AT angezeigt. Bei den Apokalypsen schließlich besteht ein Anknüpfungspunkt an die Propheten. So ergibt sich also als Ergebnis dieser aus den Quellen gearbeiteten, aufschlußreichen Studie, daß auch im nachbiblischen Israel eine intensive Auseinandersetzung mit der Geschichte innerhalb sehr verschiedener religiöser Richtungen und Gruppen stattfand. Das Buch

kann als eine Einführung in die nachbiblische jüdische Literatur dienen, wenngleich der Verfasser auch ein spezielles Thema in den Mittelpunkt seiner Erörterung stellt: Das Volk Israel und seine Geschichte.

E. L. Ehrlich

ULRICH KELLERMANN: *Messias und Gesetz, Grundlinien einer alttestamentlichen Heilserwartung, eine traditionsgeschichtliche Einführung*. Neukirchen-Vluyn 1971. Neukirchener Verlag. 144 Seiten.

Das Büchlein bietet einen sehr guten Überblick über das Thema, besonders da es vor allem für Laien bestimmt ist und vorher vor ihnen vorgetragen wurde. Der Autor verfolgt drei wichtige Strukturlinien alttestamentlicher Heilshoffnung: Messias und Gottesherrschaft, Messias und Gesetz in der Gottesherrschaft. Dabei werden zunächst die Stellen bei Jes 6, 1–9, 6 behandelt, ferner 11, 6–9. Die Zukunftsgestalt bei Jesaja hat wenig mit militärischer Aktion, wohl aber mit der Wahrung des von JHWH geschaffenen Friedens zu tun. Zusammenfassend kann man sagen, daß die vorexilische Messiasoffnung (Jesaja, Micha, Ezechiel, Jeremia) im Traditionszusammenhang mit der altorientalischen Königsideologie steht, die von Jesaja zum erstenmal in die Zukunft projiziert wurde. In diesem Traditionszusammenhang erscheint der Zukunftskönig als Wahrer des Gottesrechts. Eine Verbindung zum Sinaibund und zur Toratradition ist offenbar kaum sichtbar. Die Hoffnung entzündet sich am bevorstehenden Gericht JHWHs über sein Volk. Die Gestalt des neuen Davididen wird als Gegenbild zum noch bestehenden jeweiligen König aus dem Davidshaus entworfen.

Nach der Rückkehr der jüdischen Exulanten um 521 v. Chr. entwickeln sich verschiedene Formen der Davididenhoffnung: Man erwartet den Davididen, aber in anderen Kreisen neben diesem noch einen endzeitlichen Hohenpriester. Neben diesen Linien gibt es aber eine weitere, in welcher eine unmittelbare Verbindung zwischen Heilskönig und Gesetz vorgenommen wird. Sie wird durch das Deuteronomium und 2 Sam 7 geprägt. Ausführlich behandelt der Verfasser auch die komplizierten Vorstellungen der Qumrangemeinde, die Gottesherrschaft und Gesetz einerseits, Priestermessias und Gesetz andererseits miteinander verbindet; der davidische Messias bleibt nur als blasse Gestalt übrig und hat mit der Tora nichts mehr zu tun. Die Erwartungen von Qumran stehen im traditionsgeschichtlichen Zusammenhang eines nichtmessianischen apokalyptischen Dualismus. Immerhin bleibt das politische Interesse selbst in der theokratisch ausgerichteten Qumrangemeinde wach, die einstige Oberherrschaft Israels gehört auch zum Bestandteil der eschatologischen Hoffnungen dieser auf die Wiederherstellung eines legitimen Kultus und einer legitimen Priesterschaft am Tempel zu Jerusalem bedachten Gemeinde. Neben anderen jüdischen Richtungen verschiedener Zeiten behandelt der Verfasser auch die eschatologischen Auffassungen der Zeloten, die unter dem Einfluß der entsprechenden Vorstellungen des pharisäischen Judentums stehen. Es geht ihnen bei der Durchsetzung des Gesetzes und ihrem Eifern für die Reinheit des Tempels um die Vorbereitung der Gottesherrschaft, beim Kampf gegen die Römer um Erzwingen der Reinheit des Landes, das von den Fremden befreit werden muß, damit das Gottesreich anbrechen kann. Der heilige Krieg der Zeloten steht also im Horizont eschatologischer Erwartungen. In der Messianologie der zelotischen Bewegung ist die Durchsetzung der Tora und damit die Schaffung der reinen Gemeinde das Werk des Messias. Eine andere Konzeption

herrscht etwa im Henochbuch vor oder im Buche Daniel oder in den Jubiläen. Wesentlich ist in diesen Werken das Fehlen einer konkreten Messiaserwartung. Stattdessen kennen diese Bücher die Vorstellungen von einem Endreich, es gibt die Erwartung der Gottesherrschaft als zukünftiges Ereignis oder als präsentische Eschatologie, es kann ein totaler Bruch mit der Geschichte stattfinden durch Völkergericht oder kosmische Katastrophen, oder ein Übergangsloses Hineinwachsen in das goldene Zeitalter ist möglich. Das Gesetz spielt in dieser Eschatologie eine Rolle. Es bewahrt den Frommen auf die Heilszeit hin. Es stellt den Maßstab des Endgerichts. Es bildet die Ordnung der Heilszeit.

In diesem Zusammenhang nun versucht der Verfasser, Jesus von Nazareth seinen Platz in der jüdischen Eschatologie zuzuweisen. Kellermann kommt zu dem folgenden Ergebnis: »Alle messianischen und ganz allgemein eschatologischen Erwartungen im AT und im Judentum zerbrechen und scheitern an der Gestalt dieses einen ... Gerade Johannes der Täufer ist es, der ... dem Zerbrechen der Hoffnung Israels an Jesus von Nazareth Sprache verleiht: ›Bist du, der da kommen soll, oder sollen wir eines andern warten‹ (Mt 11, 3)« (S. 138). Der Verfasser ist also der Meinung, daß mit Jesu Kreuz und Auferstehung die Erwartungslinien Israels überschritten worden sind. Die Jesu zeitgenössischen Juden mußten seinen Anspruch der Anwesenheit der Gottesherrschaft in seiner Person abweisen: Sie entschlossen sich, auf einen andern zu warten.

Es ist recht erstaunlich, wie es Kellermann durch präzise Formulierungen gelungen ist, auf relativ wenig Seiten ein reiches Material vor seinen Lesern auszubreiten und sie in die nachbiblische jüdische Eschatologie einzuführen. Daß der Verfasser in diesem Zusammenhang das rabbinische Judentum außer Betracht läßt, ist kein Mangel, wenn der Verfasser zur Kenntnis nimmt (und mit ihm seine Leser), daß hier ein weiterer ungemein wichtiger Strom des Judentums fließt.

E. L. Ehrlich

RAPHAEL MAHLER: *A History of Modern Jewry, 1780–1815*. London 1971. Vallentine/Mitchel. 742 Seiten.

Es besteht zweifellos ein dringendes Bedürfnis einer Neudarstellung der modernen jüdischen Geschichte. Daher ist dieses Buch ganz besonders zu begrüßen, denn der Verfasser bietet für die von ihm behandelten 35 Jahre eine Fülle von sonst kaum zu findenden Material. Was dieses Werk besonders auszeichnet, ist die ausführliche Betrachtung der inneren jüdischen Geschichte, nicht nur, was für diesen Zeitabschnitt besonders gilt, der Kampf um die Emanzipation. Es ist dies die Epoche der Aufklärung mit Moses Mendelssohn im Mittelpunkt; der Verf. behandelt aber auch ausführlich die gesamte Haskalah-Bewegung, hier vor allem N. H. Wesel (Hartwig Wessely) sowie die Kreise um die Zeitschrift *Me'asef*. Von besonderem Interesse mag für viele der Abschnitt über die Entstehung und die Blüte des Chassidismus sein. R. Mahler stellt hier das soziale Element in den Vordergrund: Die soziale Unzufriedenheit weiter jüdischer Gruppen in den Kleinstädten führte dazu, daß sich viele Juden dieser Bewegung anschlossen, von der sie eine soziale Befreiung erhofften.

Ein wichtiges Kapitel ist die Darstellung der Juden im Lande Israel. Diesem Thema sind nicht weniger als 92 Seiten gewidmet. Die Geschichte jüdischer Existenz wurde in Palästina in den von Mahler behandelten Zeitläufen durch die Herrschaft des türkischen Imperiums bestimmt, das am Ende des 18. Jahrhunderts sich in einer besonders dekadenten und korrupten Phase befand. Palästina war ja

seit 1516 Teil des türkischen Reiches, das seine Provinzen durch Paschas regieren ließ, die das Amt käuflich erwarben. Das Land wurde durch sie rücksichtslos ausgebeutet und die Bevölkerung versank in Armut. Am Ende des 18. Jahrhunderts bestand die totale Bevölkerung Palästinas, d. h. beider Seiten des Jordans, aus 300 000 Seelen. Davon mögen etwa 6000 Juden gewesen sein. In der Mitte des 18. Jahrhunderts lebten Juden vor allem in den 4 »heiligen Städten«: Jerusalem, Hebron, Safed und Tiberias. Ausführlich geht der Verfasser auf die innere Geschichte der Juden Palästinas ein, auf ihre deplorable ökonomische Situation, auf ihre soziologische Struktur, auf die institutionalisierten Spendenaktionen aus dem Ausland etc. Man wird sich in Zukunft mit diesem Zeitabschnitt nicht mehr beschäftigen können, ohne Mahlers Werk zu Rate zu ziehen.

E. L. Ehrlich

GERHARD MAIER: Mensch und freier Wille nach den jüdischen Religionsparteien zwischen Ben Sira und Paulus. Tübingen 1971. J. C. B. Mohr (Paul Siebeck). (Wiss. Untersuchungen zum NT, Bd. 12). 426 Seiten.

Die Arbeit stellt eine bei Professor Otto Michel in Tübingen angefertigte Tübinger Dissertation dar, die von der ev. theol. Fakultät angenommen wurde. Das Buch enthält zunächst eine recht ausführliche Einleitung in das Buch Sir. Es kann als ein moralisches und kulturelles Regelbuch gelten, und sein Autor kämpft zuweilen in prophetischer Art gegen jüdische und nichtjüdische Hellenisten seiner Zeit. Tora und Priestertum sind ihm als die entscheidenden, gottgewollten Ordnungen die höchsten Güter. Die Geschichte Israels dient zum Beweis, daß Israel solche Güter wirklich von Gott anvertraut erhielt. Im Mittelpunkt des Denkens steht nicht die Zukunftserwartung, sondern Tora und Priestertum. Die entscheidende Stelle für die Verteidigung der Willensfreiheit findet sich in 15, 11–20, wo es u. a. heißt: »Sage nicht: Von Gott kommt meine Sünde, denn was er haßt, macht er nicht. Sage doch nicht: Er hat mich zu Fall gebracht, denn er hat kein Gefallen an Menschen des Frevels... Wenn du willst, hältst du das Gebot, und Treue ist es, den Willen Gottes zu tun...« Auch 33, 7 ff. schränkt die Willensfreiheit nicht ein. Die konkrete Stellungnahme Sir ergibt sich durch die Auseinandersetzung mit wahrscheinlich jüdischen Gegnern, die epikuräisch-philosophisch argumentieren. Offenbar waren es also äußere Einflüsse, also die griechische Philosophie, nicht eine innerjüdische Entwicklung, die zu derartigen Kontroversen führten. Gott hat den Menschen nach der Meinung des Jesus Sirach so geschaffen, daß sein Wille frei über Gehorsam und Sünde entscheiden kann.

In einem weiteren Kapitel behandelt der Verfasser die Sadduzäer. Josephus schildert sie als eine in der Treue zur Tora wurzelnde aristokratische Priesterpartei. Man wird nicht umhin können, auch dem Buche des Sir einen sadduzäischen Charakter zuzusprechen: Im Buche gibt es keinen Hinweis auf Auferstehung, auch die Endzeithoffnung ist irdisch. Im übrigen bietet auch die rabbinische Literatur kein anderes Bild von den Sadduzäern; die Rabbinen fühlen sich überlegen in der Toraauslegung, manchmal klingt bei ihnen noch ein Respekt vor den Sadduzäern als Nachklang vergangener Größe nach (vgl. AbRNat. 5). Die Sadduzäer waren fest mit dem Tempel verbunden und gingen unter, als dieser verschwand.

Ausführlich stellt G. Maier die Gedankenwelt der Qumransekte dar, um dann das Problem der Willensfreiheit in der qumranischen Theologie zu untersuchen. Obwohl es Strukturen gibt, die einem Denken entstammen, das vom

freien Willen ausgeht, gibt jedoch die Qumransekte den Strafen einen prädestinarianischen Sinn. Freiheitliche Strukturen werden überformt, bis schließlich die Unterweisung auf dem prädestinarianischen Fundamentalsatz beruht: »Vom Gott der Erkenntnis kommt alles Sein und Geschehen« (1QS III, 15). Die Psalmen Salomos (zwischen 63 und 40 v. Chr.) entstammen dem Pharisäertum. Der Verfasser war kein Priester und blieb von der apokalyptischen Literatur geschieden. Er wartet auf den »Gesalbten des Herrn« und auf die »Erlösung Jerusalems«. Wenn sich auch in den Ps Spuren prädestinarianischer Anschauung finden (5, 4 u. a.), so zeugt doch Ps 9, 4 f. deutlich für die Willensfreiheit: »Unsere Werke stehen in der freien Wahl und Macht von uns selbst...« Hier liegt offenbar ein Traditionsstrang vor, wie er sich eben auch in Sir 15, 14 ff. findet. Die gesamte Prüfung des Materials ergibt, daß sich Josephus unter den gegebenen Bedingungen als vertrauenswürdiger Gewährsmann erwies. Schließlich untersucht der Verfasser Röm 9–11, um festzustellen, ob sich das jüdische Ringen um das Thema des freien Willens bis in das NT hinein verfolgen läßt. Diese Frage wird bejaht. Die drei Kapitel sind beherrscht vom Gedanken der Prädestination, die mit der Rechtfertigungslehre verknüpft wird. Offenbar wirkt hier Sir 33 nach, ferner gewisse Gemeinsamkeiten mit qumranischer Lehre und polemisch vielleicht Ps 9, 4.

Das Buch von G. Maier bietet eine gute Einführung in die Probleme des Sir der Ps und der Gemeinde von Qumran und ist ein wertvoller Beitrag für die Religionsgeschichte des Judentums in den beiden Jahrhunderten v. Chr.

E. L. Ehrlich

Vorankündigung:

MOSES MENDELSSOHN: Gesammelte Schriften. Hrsg.: F. Bamberger, H. Borodianski (Bar-Dayana), S. Rawidowicz, B. Strauss, J. Strauss. Begonnen von I. Elbogen, J. Guttmann, E. Mittwoch, fortgesetzt von Alexander Altmann. Jubiläumsausgabe, 20 Bände. Bereits erschienen: Bd. 1. Schriften zur Philosophie und Ästhetik. 660 Seiten. Stuttgart. Friedrich Frommann Verlag (Günther Holzboog).

1972 erscheint: Band 14. Hebräische Schriften I. Kohelet mussar (1758). Kommentar zu den Millot ha-higajon des Maimonides (1761). Kommentar zu Kohelet (1769). Sefer ha-nefesch. Or li-netiba (1782). Gedichte, Rätsel, Bemerkungen zu fremden Werken u. ä.

Als Manuskript vollendet: Band 3.2. Die Bildsäule (1784). Über die Frage: Was heißt aufklären? (1784). Aufsätze zu ethischen und psychologischen Fragen. Sache Gottes oder die gerettete Vorsehung (1784). Morgenstunden oder Vorlesungen über das Dasein Gottes (1785). An die Freunde Lessings (1786).

G. L.

WERNER E. MOSSE/A. PAUCKER (Hrsg.): Deutsches Judentum in Krieg und Revolution 1916–1923. Ein Sammelband. In: Schriftenreihe wiss. Abh. des Leo-Baeck-Instituts, Bd. 25. Tübingen 1971. Verlag J. C. B. Mohr (Paul Siebeck). 704 Seiten.

Gleich dem früher unter dem Titel Entscheidungsjahr 1932 erschienenen Vorgänger¹, ist der vorliegende Band der Beschäftigung mit der deutsch-jüdischen Problematik an einem kritischen Wendepunkt der deutschen Geschichte gewidmet. Zweifellos war die Zeitspanne zwischen 1916 und 1923 eine Epoche des Umsturzes, und unter dem

¹ Vgl. FR XVI/XVII, 61/64. S. 147 ff.

Druck von Krieg und Revolution zerbrachen an vielen Orten die Formen des alten Europas. In diesem Band nun stellt *W. E. Mosse* in einem einleitenden Artikel »die Krise der europäischen Bourgeoisie und das deutsche Judentum« dar. Von *Saul Friedländer* stammt der Artikel: »Die politischen Veränderungen der Kriegszeit und ihre Auswirkungen auf die Judenfrage.« Der Verfasser stellt mit Recht fest, daß vor Ausbruch des Ersten Weltkrieges der Antisemitismus in den verschiedenen Schichten der deutschen Gesellschaft nicht gerade in lebhaftem Wachsen begriffen war, er bildete jedoch in seiner halbblatenten Form eine weitverbreitete Haltung. Eine schwere Krise genügte, ihn mit erneuter Kraft zu einem wesentlichen Faktor des öffentlichen Lebens zu machen. In dieses ganze Klima paßte Wilhelm II. vorzüglich hinein: Er war gegen nicht wenige Juden keineswegs voreingenommen und begegnete ihnen vernünftig; gegen andere aber erging er sich in wüsten Verwünschungen, ganz besonders nach seiner Absetzung im Exil. Friedländer gelingt es ausgezeichnet, durch das Anführen zahlreicher Quellen die Eskalation der Judenfeindschaft nach dem Ersten Weltkrieg aufzuzeigen, als es möglich war, daß ein unheimliches Machwerk wie Dinters Buch: *Die Sünde wider das Blut*, in Hunderttausenden von Exemplaren verbreitet und – im Unterschied zu »Mein Kampf« – auch gelesen wurde. Das Grundmotiv einer zahlreichen Literatur lautete: »Die Juden haben unseren Siegeslauf gehemmt und uns um die Früchte unserer Siege betrogen... Die Juden haben uns die Revolution gebracht... Darum, deutsches Volk, vor allem das Eine – befreie dich von der Judenherrschaft...« Das waren nicht Gedanken von Sektierern, sondern Auffassungen von Hunderttausenden, die schließlich dem sich überschreienden Demagogen Hitler den Weg bahnten. Er ist nicht vom Himmel gefallen.

Die Rolle der liberalen Presse erörtert *Werner Becker*. Gewiß mag die hohe Beteiligung jüdischer Mitarbeiter an linksliberalen Zeitungen den Antisemiten als willkommenen Vorwand gedient haben, aber geändert hätte eine verminderte Zahl von Juden in diesen Bereichen überhaupt nichts. Wenn man keine Juden hat, erfindet man sich eben welche. Viel eher kann man linksliberalen Juden jener Zeit vorwerfen, und hier u. a. Tucholsky, daß sie den Weimarer Staat bekämpft haben, statt ihn – trotz aller seiner vielen Mängel – zu stützen. Becker arbeitet richtig heraus, daß die liberale Presse, also das Berliner Tageblatt, die Voss, die Frankfurter Zeitung etc., absolut unfähig waren, dem Antisemitismus wirksam zu begegnen: »Der Antisemitismus existiert nur, solange man ihn nicht charakterisiert.« Mit Worten wie Toleranz, mit Appellen an Logik und Moral ist bei Judenfeinden gar nichts auszurichten. Das lehrt uns die Analyse der liberalen Presse jener Jahre. Freilich mag es auch heute noch in Deutschland und anderwärts viele geben, die noch immer nicht diese Lehre gezogen haben.

W. T. Angress schreibt über »Juden im politischen Leben der Revolutionszeit«. Die jüdische Presse hatte sich gegenüber der Revolution äußerst reserviert gezeigt. Davon nahm die deutsche Öffentlichkeit natürlich keine Kenntnis, die nur Menschen jüdischer Abstammung unter den Bannerträgern der Revolution erkannte. Angress erörtert ausführlich diese Persönlichkeiten, die in der Revolutionszeit eine bedeutende Rolle spielten, so Hugo Haase, der schon 1919 ermordet wurde, Hugo Preuss, Paul Hirsch (vom 12. 11. 1918 bis März 1920 preußischer Ministerpräsident), Eugen Schiffer, Eduard Bernstein, Oskar Cohn, einer der wenigen jüdisch bewußten Sozialisten, Max

Cohen-Reuss, Rosa Luxemburg, Kurt Eisner, Gustav Landauer u. a. Von den 52 von Angress in diesem Zusammenhang erwähnten Personen jüdischer Abkunft bekannten sich nur noch 21 zu irgendeiner Form des Judentums, d. h. sie waren nicht Christen geworden oder bezeichneten sich nicht als Dissidenten. Die Frage nun, warum relativ viele Juden in der Revolution in führende Stellungen einrücken konnten, ist schwer zu beantworten. Wahrscheinlich war es so, daß die SPD 1918 total unvorbereitet war, die Macht zu übernehmen. So mußte man auf Parteifunktionäre zurückgreifen, und darunter fand sich eine Reihe von Menschen jüdischer Herkunft. Im übrigen war die politische Haltung unter den Menschen dieser Gruppe sehr verschieden, es gab eine Mannigfaltigkeit von individuellen Einstellungen zur Revolution. Für die meisten gilt, daß sie sich für die Verwirklichung allgemeiner Menschheitsideale einsetzten, sie hatten eine Scheu vor Gewalttätigkeit und waren im Kaiserreich als Bürger minderer Klasse behandelt worden. Für die Verwirklichung der sozialistischen Idee waren sie Politiker geworden, wobei in jedem Einzelfall zu prüfen wäre, in welchem Maße die jüdische Abkunft dabei eine Rolle gespielt hat.

Von *Hans Tramer* stammt der glanzvolle Artikel: »Der Beitrag der Juden zu Geist und Kultur.« Der Autor versteht es, dieses schon so oft abgehandelte Thema in der Form glänzend und im Inhalt umfassend darzustellen.

Wilhelm Treue schreibt über die Frage der wirtschaftlichen Motive im deutschen Antisemitismus, und Werner Jochmann behandelt das Thema: »Die Ausbreitung des Antisemitismus.« Hier handelt es sich vor allem um die deutsch-nationale all-deutsche Spielart. *Eva Reichmann* steuerte die magistrale Studie bei: »Der Bewußtseinswandel der deutschen Juden.« Dabei stützt sie sich auf dokumentierte Äußerungen. Hier geht es darum, aus einer retrospektiven Meinungsforschung ein möglichst authentisches Bild des Zeiterlebnisses der deutschen Juden darzustellen. Es ist eine innere Geschichte der Juden, die Frau Reichmann uns hier schildert, die Auseinandersetzung mit dem Zionismus von deutsch-jüdisch-liberaler Seite, die Divergenzen innerhalb der Zionisten, die Versuche, für Palästina einzutreten, ohne sich mit dem Zionismus zu identifizieren. Die Taufe lehnte man ab, auch die Mehrheit der deutschen Judenheit, die stets um das Mischungsverhältnis zwischen Deutschtum und Judentum – bewußt oder unbewußt – rang, versuchte irgendeine Form der jüdischen Renaissance zu finden, das war eine der Antworten auf die Krisensituation. Eine Minderheit gab freilich eine eindeutige Antwort, die eindeutigste: Sie verließ das Land, in welchem so viel Haß gesät, so viel Gewalt geübt wurde: Der Weg nach Zion war die Alternative. Sie freilich lag im Grunde nicht im Gesichtsfeld und im Denkvermögen der Mehrheit der deutschen Juden, die die überkommene Ordnung wahren wollten und durch vorsichtiges Taktieren ihre Position zu halten versuchten. Das weise Schlußwort stammt von *Robert Weltsch*, in welchem er die Summe dieses inhaltsreichen Buches zieht, das zu den besten gehört, die vom Leo Baeck Institut herausgegeben wurden. E. L. Ehrlich

JACOB NEUSNER: *Aphrahat and Judaism. The Christian-Jewish Argument in Fourth-Century Iran.* Studia Post-Biblica XIX. Leiden 1971. Verlag E. J. Brill. 265 S. Das ist ein äußerst interessantes Buch: Die Auseinander-

setzung des Kirchenvaters Aphrahat mit dem Judentum. Dieser lebte als Mönch im Range eines Bischofs nahe der heutigen iraqischen Stadt Mosul, gehörte der iranischen Kirche an und setzte sich u. a. auch mit dem Judentum auseinander, ohne aber – im Unterschied zu vielen andern seiner Kollegen aus früherer und späterer Zeit – in eine fanatische Judenfeindschaft zu verfallen. Er argumentiert historisch, zitiert die Heilige Schrift, seine Exegese ist rational und nicht typologisch, er allegorisiert nicht wie die Alexandriner. Natürlich hat er auch die traditionelle christliche Verwerfungstheorie gegenüber Israel: Diese war also bereits im 4. Jahrhundert bis nach Iran gelangt. Es ist die alte Enterbungsthese: Weil Israel den christlichen Messias verworfen hat, hat es kein zukünftiges Heil mehr, die Nichtjuden sind an die Stelle des Gottesvolkes Israel getreten.

Aphrahat hat wohl kaum einen direkten Kontakt mit Juden seiner Zeit gehabt, aber er weiß doch einiges über das Judentum. Das Charakteristikum der jüdischen Religion ist für ihn offenbar der Sabbat, ferner die Erlösungshoffnung der Juden und die Sehnsucht, in ihr Land zurückkehren zu können. Er kennt ferner die Speisegebote. Von der rabbinischen Tradition weiß er wahrscheinlich gar nichts. Alle Argumente oder Beschreibungen des jüdisch-religiösen Lebens nimmt er aus der Heiligen Schrift. Neusner vermutet, ohne daß natürlich ein Beweis möglich ist, daß die Juden, über die Aphrahat Kenntnis hatte, Nachkommen der im 1. nachchristlichen Jahrhundert zum Judentum Bekehrten aus Adiabene gewesen seien. Neusner hat die entsprechenden Texte übersetzt und kommentiert und zeigt, wie sachlich Aphrahat im Unterschied zu allen andern Kirchenvätern argumentiert. So ist dieses Buch von ganz besonderer Wichtigkeit für die Auseinandersetzung der Kirchenväter mit dem Judentum, und Neusner hat zweifellos das Verdienst, eine einigermaßen entlegene Quelle entdeckt zu haben. Etwas erstaunlich ist jedoch, daß ihm merkwürdigerweise die Bücher von B. Blumenkranz entgangen zu sein scheinen, die nun nachgerade grundlegend für die patristische Polemik mit dem Judentum geworden sind (hier kommt besonders das Werk *Juifs et Chrétiens dans le Monde Occidental*, Mouton, Paris-La Haye, 1960, in Frage). E. L. Ehrlich

JOHN F. OPPENHEIMER u. a. (Hrsg.): *Lexikon des Judentums*. Gütersloh 1971. Bertelsmann Lexikon-Verlag, 512 Seiten.

Bei diesem Werke handelt es sich um die 2. Aufl. des 1967 zuerst erschienenen Lexikons. Es basiert auf dem im Jahre 1934 veröffentlichten Philo-Lexikon, freilich wurde das vorliegende Buch ganz erheblich erweitert und auf den neuesten Stand gebracht. Die 2. Auflage von 1971 unterscheidet sich von dem vor 4 Jahren erschienenen Werk¹ durch die Beseitigung von einigen Irrtümern sowie durch die Hinzufügung eines Anhangs von 35 Seiten, welche Ergänzungen und Erweiterungen enthalten. Es besteht kein Zweifel, daß hier eine schwierige Kleinarbeit geleistet worden ist. Der Leser wird selten im Stiche gelassen. Die Ausstattung des Lexikons mit seinen mehr als 200 Fotos und 32 Kunstdrucktafeln ist hervorragend. Die Absicht war, mit diesem Werke ein populäres Kurzlexikon des Judentums zu bieten; es ist also kein jüdisches Lexikon oder ein Lexikon über die jüdische Religion. Dankbar wird man vermerken, daß bei diesem Kurzlexikon auch genaue Daten der erwähnten Personen genannt wurden. Immerhin wäre zu wünschen gewesen,

daß sich die Herausgeber bei dieser Neuauflage noch weit größerer Präzision befleißigt hätten, die auch bei einem »Kurzlexikon« unerlässlich ist. Ferner werden viele an der Terminologie Anstoß nehmen. Etwa »Halbjude« statt jüdischer Abstammung, und ob schließlich Menschen jüdischer Herkunft, die längst keine Juden mehr sind oder waren, in ein Lexikon des *Judentums* überhaupt gehören, ist höchst fraglich. Ebenfalls wird man nicht behaupten können, daß die NS-Führer, weil sie Juden verfolgten, in ein derartiges Lexikon passen. Schließlich sind teilweise aus dem Philo-Lexikon von 1934 Namen von Alttestamentlern aufgenommen worden (Löhr, Marti, Nowack u. a.), die in einem Lexikon des Judentums nichts zu suchen haben, sonst müßten schließlich sämtliche bedeutenden Vertreter dieses Faches vermerkt werden, denn die meisten haben sich nicht nur mit dem biblischen, sondern auch mit dem nachbiblischen Judentum beschäftigt. Bei der Durchsicht der Neuauflage fiel uns u. a. folgendes auf: S. 49 f.: Archäologie: Davids Turm und Grab kann nicht 1150 v. Chr. angesetzt werden, wenn David von ca. 1000–960 regierte. Yigael Yadin muß so geschrieben werden, wie er selbst seinen Namen schreibt. In diesem Abschnitt fehlen die israelischen Archäologen Nahman Avigad (geb. 1905 Zawalow), Moshe Stekelis (geb. 1898 Kamenetz-Podolsk). Das Datum für die Schriftrollen vom Toten Meer (50 n. Chr.) ist willkürlich; die Synagogenruine von Sardis stammt aus dem 2. nachchristlichen Jahrhundert, nicht aus dem Jahre 350. In der Aufzählung fehlt Masada. S. 74: Bei dem Stichwort Bar Kochba fehlt ein Hinweis auf R. Akiba und die jüngst in der Nähe des Toten Meeres gefundenen B. K. Briefe S. 107: Leo Blech war auch während der NS-Jahre von 1933–1938 in Berlin. Angaben über jüdische Organisationen sind nicht auf den neuesten Stand gebracht worden (vgl. S. 109). S. 150 wird auch noch weiterhin B. Strauss als Autor von Hermann Cohen's jüdischen Schriften hingestellt, Strauss hatte diese 3 Bände herausgegeben. Nicht mitgeteilt wird aber, daß F. Rosenzweig dazu die Einleitung schrieb, die eine der wesentlichsten Studien über Cohen überhaupt ist. S. 159: Michel Debré entstammt nur väterlicherseits einer jüdischen Familie. Der Nazi Hans Frank war niemals »Reichsjustizminister« (S. 216). Wilhelm Frick war Minister in Thüringen und hatte nichts mit Hitlers Einbürgerung in Braunschweig zu tun (S. 223). S. 226: Erich Fromm ist kein Psychoanalytiker, sondern Sozialpsychologe oder Soziologe. Moses Hadas war kein klassischer »Pädagoge«, sondern ein klassischer Philologe (S. 226), ein Irrtum, der auch in der Neuauflage stehen blieb. Gelegentlich wird bei Menschen jüdischer Abstammung der Hinweis der Taufe hinzugefügt, bei andern fehlt er (Grandval, Fritz Haber u. a.). Gerade bei religionsgeschichtlichen Phänomenen zeigt sich manchmal eine gewisse Primitivität, wenn die spätantiken Religionen mit dem unwissenschaftlichen Terminus »Heidentum« bezeichnet werden (S. 280). Es genügt nicht, wenn man bei einem Namen eine Bibliographie anfügt. Selbst in einem populären Kurzlexikon über das Judentum hat der Leser Anspruch, einiges über den Begründer der modernen jüdischen Orthodoxie, Samson Raphael Hirsch, zu erfahren. Vielleicht hätten die Herausgeber dafür die 4½ Zeilen für Paul v. Hindenburg verwenden können. Der Artikel über Jesus (S. 325) ist peinlich und total veraltet, enthält keinerlei Hinweis auf neuere jüdische Forschungen (Baeck, Buber, D. Flusser), dafür aber abseitige Theorien. Im übrigen fehlt nicht selten der Sinn dafür, was wichtig ist, und was hätte aus-

¹ Vgl. FR XIX/1967. S. 100 ff.

gelassen werden können. Volle 12 Zeilen verschwenden die Herausgeber für einen jüdischen Lumpensammler, Millionär und Hochstapler (S. 328: Joanovici). Judenmission (S. 347) wurde von den Kirchen getrieben, heute erfolgt sie jedoch nicht mehr »systematisch«. Die Herausgeber halten den nationalen Charakter des Judentums für »umstritten«, was im Gegensatz zur gesamten jüdischen Tradition steht (S. 348). Rudolf Kittels »Biblia Hebraica« ist nützlich, aber nicht »autoritativ« (S. 358). Louis Kahn war vor allem Präsident des Consistoire Centrale, der wichtigsten jüdischen zentralen Gemeindeorganisation in Frankreich. Diese Angabe fehlt S. 359. Prof. Guido Kisch lebt seit langem in Basel (Ehrendozent an der Univ. Basel) und nicht in New York (S. 382). Adolf Lasson war nie o. Prof., sondern seit 1887 Honorarprof. sowie Realschullehrer, im übrigen war er Christ (S. 412). Luther hat nicht »anfänglich« an der Bekehrung der Juden gezweifelt, sondern sie gerade am Anfang gewünscht. Als sein Werben vergeblich blieb, erfolgten die bekannten antijüdischen Äußerungen (S. 453). Alma Mahler war mit Gropius verheiratet, nicht nur »befreundet« (S. 456). Die Mari-Texte erhellen nicht den *historischen* Hintergrund der Bibel, sie werfen vielmehr ein Licht auf gewisse soziale Einrichtungen (S. 467). Der kommunistische Propagandachef Willy Münzenberg war kein Jude (S. 528), darüber findet man in B. Gross, W. M., 1967, S. 19 Näheres. Das israelische Oberrabbinat ist keine auch vom Weltjudentum anerkannte oberste religiöse Instanz. Eine solche gibt es nicht (S. 593). Derartige Sachfehler hätten nicht in 2 Auflagen stehenbleiben dürfen. Ugarit (S. 650) kommt in der Bibel nicht vor. Auf S. 653 fehlt das Stichwort Rekonstruktionisten, eine immerhin geistig bedeutende religiöse jüdische Bewegung der Gegenwart. Die knappe Erwähnung bei der Anführung ihres Gründers M. Kaplan genügt wahrlich nicht. Im Artikel über die jüdische Reformbewegung wird nicht erwähnt, daß diese bis 1933 in Deutschland überhaupt keine Rolle spielte, vorherrschend war neben der Orthodoxie das religiös-liberale Judentum (S. 654). In USA wird heute in der Reformbewegung keineswegs eine »konformistische Ausübung« religiöser Formen erstrebt (S. 655). In ein deutschsprachiges Lexikon gehören Angaben über die in deutscher Sprache veröffentlichten Bücher eines Autors (Reitlinger S. 661 u. a.). Unter den Texten vom Toten Meer gibt es keine apokryphen Varianten der Schöpfungsgeschichte (S. 669), wohl aber zur Abrahamsgeschichte. Auch der Druckfehler »Murabbacat« für Murabbaat hätte inzwischen beseitigt werden können. H. J. Schoeps ist kein Religionsphilosoph, sondern Religions- und Geistesgeschichtler (S. 705). Besonders dürftig ist der Artikel über die Schweiz. Die jüdischen Flüchtlinge wurden während des 2. Weltkrieges in den Auffanglagern nicht »von jüd. Weltorganisationen finanziert«, und Emil Ludwig war nie für die Juden in der Schweiz repräsentativ, wohl aber der Neurologe Robert Bing und der Philosoph Karl Joel, deren Namen hier fehlen (S. 738). Ernst Simon war nicht seit 1928, wohl aber seit dem Jahre 1950 Prof. f. Pädagogik in Jerusalem (S. 751). Bei der Erwähnung des Sohar fehlt die Nennung der einzigen vollständigen Übersetzung, es ist die ins Engl. von Sperling-Simon, 5 Bände 1931–34 (S. 756). M. Sperber lebte, aber lehrte nicht in Berlin (S. 766). Warum O. Weininger im Unterschied zu andern getauften Juden ein »Renegat« sein soll, ist unklar (S. 852).

Leider ist auch der für die Neuauflage angefertigte Nach-

trag nicht mit der für ein Lexikon notwendigen absoluten Sorgfalt angefertigt worden. Die Gesellschaften heißen: Ges. f. christl.-jüd. Zusammenarbeit (nicht »Verständigung«), und in England ist Rev. Simpson immer noch ihr Generalsekretär (S. 928). Die Neue Rundschau erscheint als Quartal- und nicht als Wochenschrift (S. 930). De Gaulle hatte bereits vor dem 6-Tage-Krieg die freundschaftlichen Beziehungen zu Israel beendet (S. 931). Peinlicher als solche für ein Lexikon immerhin nicht unwesentlichen Details erscheint uns der Nachtragsartikel »Kirche u. Judentum«. Er ist schlicht irrig, denn die darin beschriebene Erklärung wurde vom Vatikan niemals angenommen; man fand sie Ende 1969 allerdings in der New York Times publiziert (S. 938). Maurice Schumann ist ebenso wenig ein »jüdischer Politiker« wie Ota Šik (S. 947), und daß der israelische Sicherheitsbeamte Rachamim mit mehr als 6 Zeilen aufgenommen wurde, zeigt das Fehlen jeder Proportion. Arnold Zweig war nie »Dekan der Lit. Fakultät der Humboldt-Univ.« (S. 958), und daß Heinz Rühmann im Lexikon des Judentums erscheint, weil seine zwei Gattinnen jüdischer Herkunft waren, ist eher komisch (S. 949). Auch im Nachtrag wären noch manche weiteren Ungenauigkeiten zu verzeichnen. So wünschte man sich für diese Neuauflage mehr wirkliche Sachkenntnis des Judentums und eine weit größere Sorgfalt im einzelnen. Ob die Herausgeber es nun bei einer 3. Auflage schaffen werden, darf man nach dem Ergebnis der zwei vorangegangenen wohl bezweifeln.

Ernst Ludwig Ehrlich

JAKOB J. PETUCHOWSKI (Hrsg.): Contributions to the Scientific Study of Jewish Liturgy. New York 1970. Ktav Publishing House. 502 Seiten.

Das Studium der jüdischen Liturgie ist heute nicht gerade im Mittelpunkt der judaistischen Forschung. Daher ist es umso notwendiger, daß ein so tüchtiger und kenntnisreicher Gelehrter wie J. J. Petuchowski sich dieses Wissenschaftszweiges angenommen hat. In seiner Einleitung nennt der Herausgeber drei Grundwerke über jüdische Liturgie: A. Z. Idelsohn, Jewish Liturgy and its Development, New York 1932; Ismar Elbogen, Der jüdische Gottesdienst in seiner geschichtlichen Entwicklung (4. Aufl. Olms, Hildesheim 1962), schließlich das der formkritischen Methode verpflichtete Buch von J. Heinemann: Das Gebet in der Periode der Tannaim und Amoraim, Jerusalem 1964. Das Buch liegt bisher leider nur in hebräischer Sprache vor, es fehlt eine deutsche oder englische Übersetzung, weil europäische Verleger sich wenig unter »Tannaim und Amoraim« vorstellen können, und daher bisher noch nicht gemerkt haben, daß Bücher über das jüdische Gebet heute zu den aktuellsten theologischen, religionsgeschichtlichen, liturgiewissenschaftlichen Werken gehören, daher auch einen nichtjüdischen Leserkreis finden würden, der die Investition rechtfertigte.

Im vorliegenden Bande finden sich nun eine Reihe wichtiger Zeitschriftenartikel wiederabgedruckt. Die Autoren sind Elbogen, K. Kohler, L. Finkelstein, A. Büchler, Frank Gavin (Rabbinic Parallels in Early Church Orders), Eric Werner (The Doxology in Synagogue and Church), im letzten Teil des Buches werden Texte untersucht, die in der Genizah von Kairo zum Vorschein gekommen sind, und durch welche wir das Ritual der Juden von der gaonischen Periode bis zum 1. Kreuzzug, d. h. von rund 640–1099 rekonstruieren können.

Wenn wir in diesem Zusammenhang hier einen Artikel besonders erwähnen, so geschieht es, weil er ursprünglich

an einem vor allem für Deutsche entlegenen Ort erschien, und weil die Studie auch für die christliche Liturgieforschung von Bedeutung ist. Es handelt sich um eine Arbeit über das (stehend verrichtete) Hauptgebet, die Amidah, aus der Feder von L. Finkelstein. Der Verf. kommt zu dem Ergebnis, daß der älteste Teil dieses Gebets aus dem 2. vordringlichen Jahrhundert stammt, und nur einen Segensspruch enthielt: Er bestand aus einer Einleitung, in welcher Gott in verschiedenen Termini (dem Pentateuch entnommen), angerufen wird sowie einem Gebet, welches um die Gewährung der individuellen Bitte des Betenden kreist. Der letzte Abschnitt der Amidah ist nach der Zerstörung des 2. Tempels entstanden. Diese letzte Bitte, vielleicht um 90 n. Chr. verfaßt, enthält den Paragraphen gegen die Heretiker sowie die Bitte um göttliche Beschützung des Proselyten.

Das vorliegende Buch stellt eine reiche Quelle der Information dar. E. L. Ehrlich

JULIUS PREUSS: Biblisch-Talmudische Medizin, Beiträge zur Geschichte und der Kultur überhaupt. Introduction by S. Muntner, Register of Hebrew and Aramaic Terms by A. Lowinger. New York 1971. Ktav Publishing House. 735 Seiten.

Es ist sicher ein dringendes Bedürfnis gewesen, daß dieses zuerst im Jahre 1911 im Karger Verlag Berlin (später Basel) erschienene Buch nun wieder vorliegt, denn obwohl es nun 60 Jahre alt ist, gibt es gar nichts Besseres, was auch der neue Herausgeber S. Muntner in seiner Einleitung feststellt. Diese bietet im übrigen eine gute Zusammenfassung der medizinischen Situation, wie sie aus dem Talmud zu entnehmen ist. Der Talmud stellt natürlich kein medizinisches Kompendium dar, aber da er das gesamte Leben der Juden in etwa sechs Jahrhunderten behandelt und dabei alle Aspekte berücksichtigt, findet sich in ihm auch viel Medizinisches, was sich etwa aus der Behandlung von verschiedenen Gesetzesmaterien, aus der Folklore, aus Volksbräuchen oder einfach den kurzen Hinweisen auf bestehende Bräuche ergibt. Der Talmud erwähnt viele Ärzte, teilweise sogar mit Namen, so Theodas, andere spätantike Schriftsteller berichten ebenfalls über jüdische Ärzte, so etwa Plinius, der einen Zechariah nennt. Aus den Haßtiraden von Johannes Chrysostomos geht u. a. auch hervor, daß es damals jüdische Stadtärzte gegeben haben muß (ca. 347–407). Ärzte sollten für ihre Arbeit Bezahlung nehmen, und der Talmud rät, keinen vorbeireisenden Arzt zu konsultieren, sondern einen, der die lokalen und klimatischen Verhältnisse kennt. Das Studium auf den talmudischen Akademien scheint auch das Medizinstudium eingeschlossen zu haben. Viele heute selbstverständliche hygienische Vorschriften waren in talmudischer Zeit bekannt und wurden von den talmudischen Lehrern gefordert, so etwa, daß nur gekochtes Wasser getrunken werden darf und daß Waschen des Körpers morgens und abends wichtiger ist als das sich Betupfen mit kosmetischen Artikeln. Im übrigen gab es Rabbiner, die bereits theoretische und experimentelle Studien trieben und sich die Medizinen selbst zusammenstellten. Wir hören sogar von anaesthetica, und auch von plastischer Chirurgie ist die Rede. Im Unterschied zu Aristoteles, der annahm, daß das Herz von überragender Bedeutung sei, meinten die talmudischen Lehrer, das Blut wäre für das menschliche Leben ausschlaggebend. Die Übertragbarkeit der Krankheiten durch Nahrung, Unreinheit des Körpers, Kleidung, Wasser und Insekten war längst im

Talmud bekannt. Auch die Gefährlichkeit von Karawanen, die von Land zu Land ziehen, für die Verbreitung von Krankheiten wird erwähnt. Als Therapie wird Diät, warme und kalte Kompressen, Schwitzen, Ruhekuren, Sonnenbad, Klimawechsel, Hydrotherapie, Massagen etc. empfohlen. Diese zahlreichen medizinischen Mittel finden sich im ganzen Talmud verstreut, doch gibt es innerhalb des Traktates Gittin 66b–70a sowie Aboda zara 28a–29a zusammenhängende Abhandlungen über Heilmöglichkeiten.

Sicher sind diese therapeutischen Methoden wichtig, entscheidender jedoch ist, wie wir heute sagen würden, die psychomatische Maxime, die unter ethischen Auspizien gesehen wird: »Hüte dich vor allem Bösen«, und daran wird eine ausführliche Erörterung geknüpft, welche in der Erkenntnis kulminiert, daß die Demut am bedeutendsten sei (Aboda Zara 20b). Das Buch enthält jedoch noch weit mehr als nur den Aufweis von damals bekannten Krankheiten und ihren Heilmitteln. Ein ausführliches Kapitel ist etwa dem Eheleben gewidmet, wie dieses aus den talmudischen Quellen dargestellt werden kann. Als das wirksamste Mittel gegen das Aufkommen von dem, was in der talmudischen Literatur als »jezer ha-ra'« (böser Trieb) bezeichnet wird, sieht der Talmud die Prophylaxe: »Wer seine Frau liebt wie sich selbst und sie ehrt mehr als ich selbst, seine Söhne und Töchter auf geradem Wege leitet und sie verheiratet nahe ihrer Entwicklung, bevor sie zur Sünde kommen, auf den darf man mit Hiob sagen: »Wisse, daß dein Haus Frieden ist« (Jeb. 62b). Das Heiratsalter sollte also früh sein, wenngleich man sich der materiellen Schwierigkeiten bewußt war, die dem im Wege standen. Ursprünglich hielt man das 18. Lebensjahr für den Mann als richtiges Heiratsalter (Aboth V, 24), später mußte man es aber auch bis zum 24. Lebensjahr hinaufsetzen (Kid. 30a). Wer keine Frau hat, lebt ohne Freude, ohne Segen, ohne Gutes, ohne Frieden (Jeb. 62b).

Bei den Juden hat es ein Zölibat nie gegeben. Abweichungen von dieser Regel galten als sektiererisch wie etwa bei einem Zweige der Essener. Jedes Zölibat hätte dem biblischen Gebot: »Seid fruchtbar und mehret euch« (Gen 1, 23) widersprochen. Dieser göttliche Befehl ist für alle Menschen verbindlich, besonders natürlich für die Priester, die zur Überwachung des heiligen Gesetzes ausdrücklich berufen waren. (Dt 21, 5). Die Mischna setzt einen verheirateten Hohenpriester voraus (Mischna Joma I, 1). In diesem Zusammenhang mag interessant sein, daß in der gesamten talmudischen Literatur, die Hunderte und Aberhunderte von Lehrern verzeichnet, nur ein Einziger unverheiratet war (Jeb. 63b).

Es besteht kein Zweifel, daß man aus diesem Buche sehr viel lernen kann, es ist besonders für Theologen und Religionswissenschaftler von hohem kulturgeschichtlichem Interesse und vermag auf seine Weise dazu zu helfen, das horrende Unwissen über das rabbinische Judentum ein wenig zu beheben. Abgesehen davon liest es sich in einzelnen Kapiteln spannend, weil nicht wenige heutige Probleme aufgeworfen werden. Ob die im Talmud vermittelten Erkenntnisse heute anwendbar sind, ist freilich ein anderes Problem. Uns scheint jedoch, daß die präzise Art der Fragestellung allein schon von Bedeutung ist.

E. L. Ehrlich

JAKOB ROSENHEIM: Erinnerungen, 1870–1920, v. H. Eisemann/H. N. Kruskal. Frankfurt 1970. 164 Seiten. Jakob Rosenheim war der Begründer der Agudat Israel,

d. h. einer der extremsten Richtungen der jüdischen Orthodoxie. Ein unbefangener Leser wird zweifellos an manchem Fanatismus Anstoß nehmen, welcher dieser Richtung eigen ist, so wie bekanntlich jede absolute Orthodoxie rigoros ist. Man wird sich heute auch fragen, ob es wirklich sinnvoll war, statt für die Gemeindecinheit einzutreten, für die sogen. Austrittsgemeinde zu kämpfen, welche auch die konservativen Kreise innerhalb der Einheitsgemeinde beargwöhnte. Man wird auch heute die totale Wissenschaftsfeindlichkeit als wenig weise beurteilen, weil nachgerade die Erkenntnis auch in konservativen Kreisen sich durchsetzt, daß religiöse Überzeugungen, welche wissenschaftlichen Erkenntnissen nicht standhalten, nicht viel taugen dürften. All das sind Probleme, die nicht im Horizont Rosenheims liegen, die er abgewiesen oder wahrscheinlich verdrängt hat. Und dennoch ist dieses Buch höchst lesenswert: Es bietet einen erhellenden Einblick in einen, wenn auch zahlenmäßig kleinen Teil des deutschen Judentums vor und unmittelbar nach dem 1. Weltkrieg, von frommen Juden, die auch Deutsche sein wollten, und deren Glaube und Frömmigkeit unerschüttert waren.

Es muß immer wieder betont werden, daß es nicht nur eine Richtung im Judentum gibt, sondern mancherlei Spielarten. Die Agudat Israel ist eine davon, und Jakob Rosenheim hat ihr ein Prestige verliehen und eine Integrität, die vorbildlich auch für andere religiöse Richtungen gewesen ist.

E. L. Ehrlich

ERWIN I. J. ROSENTHAL: *Studia Semitica*. Vol. I, *Jewish Themes*. Cambridge 1971. Cambridge University Press. 366 Seiten.

Es ist ein sinnvolles Unternehmen, die weit verstreut erschienenen Studien des gelehrten Autors in einem Sammelband neu zu veröffentlichen. So sind hier nun 11 Studien zusammengekommen. Das Interessengebiet des Verfassers ist ungemein breit. Er beginnt mit Fragen der hebräischen Monarchie, wo er sich mit Widengrens Pan-Kult-Theorien auseinandersetzt, die nicht auf das AT übertragen werden können. Ein kleines Meisterwerk ist die Skizze über Don Isaac Abravanel, der im Jahre 1437 in Lissabon geboren wurde und ein jüdischer Staatsmann und Gelehrter war. Ein weiterer Aufsatz behandelt den Einfluß Raschis auf die englischen Bibelübersetzungen. Zwei Arbeiten handeln von der Bibelexegese von Saadja Gaon. In einem Aufsatz »Sebastian Muenster and Jewish Exegesis« weist R. nach, daß Muenster in seiner Bibelexegese manchem jüdischen Gelehrten verpflichtet war. Eine Arbeit ist Edward Lively gewidmet. Dieser war von 1575 bis 1605 Regius Professor für Hebräisch in Cambridge und hat gern und oft jüdische Quellen zum Verständnis des AT benutzt. Darüber hinaus hat er die Juden gegen den Vorwurf verteidigt, sie verfälschten die Heilige Schrift. Eine besonders interessante Studie gilt der antichristlichen Polemik in den mittelalterlichen jüdischen Kommentaren. Die jüdischen Autoren wollten mit ihrer Polemik einer durch die Christen bedrohten und angefochtenen Gemeinschaft Kraft geben: Die messianische Erlösung stünde noch aus, aber gerade die Verfolgungen sind ein Zeichen, daß Gott eingreifen würde und die Erlösung Israels sichern. Der Verfasser bietet aus Raschi, Raschbam, Abraham ibn Esra und David Kimchi eindrucksvolle Beispiele. Als einzige Arbeit in deutscher Sprache liegt die Studie aus Kortzfleisch-Rengstorff, Kirche und Synagoge (1968) »Jüdische Antwort« vor¹. Hier zeigt R. auf, welches die Hauptprobleme des

theologischen Streites zwischen Juden und Christen im Mittelalter waren und wie sich Exegeten und Philosophen (Saadja, Maimonides, Albo) mit dem Christentum auseinandersetzen. Ferner behandelt der Verfasser hebräische Streitschriften (Efodi, Troki). Wir erwähnen ferner den Aufsatz: »The Study of the Bible in Medieval Judaism«, »Maimonides' Conception of State and Society«, »Avicenna's Influence on Jewish Thought«, »Torah and »Nomos« in Medieval Jewish Philosophy« (diese Arbeit ist eine Zusammenfassung der drei ersten Kapitel des Buches »Griechisches Erbe in der jüdischen Religionsphilosophie des Mittelalters« (Kohlhammer, Stuttgart 1960). Der letzte Aufsatz ist Ismar Elbogen und dem neuen jüdischen Lernen gewidmet. Es ist gut, daß hier noch einmal an das Werk des großen jüdischen Gelehrten erinnert wird.

E. L. Ehrlich

GERSHOM SCHOLEM: *Die Geheimnisse der Schöpfung*. Ein Kapitel aus dem kabbalistischen Buche Sohar. Frankfurt/Main 1971. Insel-Bücherei Nr. 949. 106 Seiten.

Bereits auf dem Einband begegnet dem Leser eine kunstvolle Humanisten-Darstellung des Systems der göttlichen Ur-Potenzen und Namen. In diese Vorstellungswelt führt der Autor im ersten Teil ein: *Zum historischen Verständnis des Sohar* (Geschichtliche Stellung des Sohar – Literarischer Charakter – Entstehung und Autorschaft – Die Übersetzung und ihre Einrichtung); *Zum sachlichen Verständnis des Sohar* (Die Gottesanschauung des Sohar – Die zehn Sefirot und ihre Symbolik – Aufbau und Gedankengang des übersetzten Abschnitts). Der zweite Teil enthält die Übersetzung des Abschnitts der »Geheimnisse der Tora« zur Schöpfungsgeschichte. – Als dieses Buch im Jahre 1935 in Berlin erschien (Bücherei des Schocken Verlags 40), war kaum noch vielen die Muße gegeben, sich mit der Erforschung der Kabbala in deutscher Sprache zu beschäftigen. Nun, nachdem Sch. neben seinen hebräischen und englischen Werken auch deutsche, teils in Übersetzung, hat folgen lassen, ist es besonders begrüßenswert, diesen Text interessierten neuen Lesern zugänglich zu machen. Bei dem heute einsetzenden Interesse an der Selbstdarstellung des Judentums bedarf es solcher handlicher Textausgaben, die einen Zusammenhang behandeln. (Das gleiche kann natürlich auch für zusammenhängende, in der Übersetzung durchleuchtete Stücke der talmudischen Diskussion gesagt werden, die in ähnlicher Form noch nicht vorliegen, sowie für handliche Leitfäden zum Gebetbuch!)

Der Sohar ist das Hauptwerk der Kabbala, das dritte heilige Buch des Judentums nach Bibel und Talmud. Durch Jahrhunderte – von 1500 bis 1800 – war es ein notwendiger Kommentar zur Tora, der das Denken aller nicht-nur-rationalistischen Juden mit geprägt hat. Sch.s Ausgabe ist der erste Versuch, ein kleines Stück des Sohar getreu in eine europäische Sprache zu übersetzen, ohne Auslassung der charakteristischen Umschweife oder des als »anständig« Empfundenen. Die bei christlichen Kabbalisten und in der Neuzeit verbreiteten Übersetzungen wimmelten stets von Mißverständnissen und Fehlern. Daher wählte er ein in sich geschlossenes Stück, – das berühmteste des Buches überhaupt; eine Art Präludium. Im Original umfaßt es 15 Seiten, übersetzt sind es 50. Das allein gibt schon einen Begriff von der Dichtigkeit der Sohar-Sprache.

Wie Sch. hier aussagt und anderswo ausführlich nachweist, war der Autor der spanische Kabbalist Mosche de Leon aus Guadalajara, der im Besitz der Urschrift war und

¹ Vgl. FR XX/1968. S. 130 f.; XXI/1969. S. 138 f.

sie ab 1280 als pseudoepigraphischen Midrasch des Mischna-Lehrers Schimon ben Jochai verbreitete. Es handelt sich dabei um eine rechtmäßige Form religiösen Schrifttums, und nicht um einen »Fälschungsskandal«, wie es mehrfach aufgefaßt wurde. Mosche de Leon war kein Charlatan, sondern »eine der wichtigsten und ausgeprägtesten Gestalten der jüdischen Religionsgeschichte« (S. 18). Der historische Erfolg des Sohar beruht sowohl auf seiner tiefen mystischen Schau, wie vor allem darauf, daß er oft jene Schichten des menschlichen Gefühls anrührt, die um das Böse wissen und Hilfe vor ihm suchen. Hier spricht er in starken Bildern ein mythisches Bewußtsein aus, das aus der Erfahrung tiefster Ängste gespeist wird – ein Bewußtsein, »von dem in den sozusagen vornehmeren Räumen der rabbinischen und philosophischen Literatur nicht gern gesprochen wird« (S. 41).

Gegenstand des »Präludiums« ist das sich entfaltende Leben innerhalb der Gottheit, das eng mit dem Leben der Schöpfung verbunden ist und das der jüdische Mystiker aus der Tora aufzudecken versucht. Die Entfaltung der Verborgenheit Gottes vollzieht sich in Ur-Potenzen, die auch Aspekte, Stufen oder Kräfte benannt werden. Sie sind das innere Leben Gottes, nicht etwa Engel-ähnliche, verselbständigte Mittlerwesen. Ihre übliche Bezeichnung ist Sefirot, »Ur-Zahlen« oder Sphären (trotz des Gleichklangs ist es nicht das selbe Wort!). »Geben tut es diese Aspekte nur vom Geschöpf aus, das sie in Symbolen erfaßt, von Gott aus ist da nur die eine ungeschiedene Einheit des wogenden göttlichen Lebens, des »Stromes, der aus Eden kommt« (S. 30).

Dem Rationalisten, welchem Denken die einzig legitime Form des Bewußtseins ist (und der seine Intuitionen für »Vernunft« hält!), ist in der Tat die Popularität und historische Wirkung dieser Schichten im Judentum unbequem. »Gewiß hätte Maimonides schauernd von solch theosophischem Verständnis der Einheit als einer ketzerischen Schwärmerei sich abgewandt. Aber so uniform, wie Apologeten es wollen, ist das jüdische Einheitsbekenntnis nie gewesen. So wenig Mosche ben Amram wohl in dem von Mosche ben Maimon definierten Gott den von ihm verkündeten wiedererkannt hätte, so wenig haben solche Fragen nach der Übereinstimmung mit Katechismusformeln für das lebendige Verständnis der jüdischen Religionsgeschichte und ihrer Urkunden zu bedeuten« (S. 29).

Das übersetzte Kapitel befaßt sich mit der Ur-Entfaltung in Form einer Exegese der Verse von den vier ersten Schöpfungstagen (Gen 1, 1–17). Sch. erklärt in kurzer, übersichtlicher Form das System der Sefirot, gerade weil diese Bezeichnung hier nicht benutzt wird, aber unerlässlich für das Verständnis ist. – Als notwendiges Hilfsmittel bringt er in [] knappe Ergänzungen des Textes. Wie gut er die eigenartige, in einem hochstilisierten Aramäisch verfaßte Darstellung wiedergibt, zeige ein Beispiel:

»Gott sprach: Das Wasser sammle sich an einem Ort. Das Wort »sammle sich« *jikkawu* kann auch übersetzt werden: sich in einer geraden Linie *kaw* ausbreiten. Denn aus dem Geheimnis des Ursprungs ist Alles im Verborgenen entstanden, bis es in jenen »Palast« kam und sich [dort] sammelte, und von dort ging es in gerader Linie zu den anderen Stufen über, bis es an jenen Einen Ort kam, der alles, Männliches und Weibliches, im Ganzen sammelt. Und welcher [Ort] ist das? Das »Weltenleben«.« Hoffentlich wird dieses so schön gedruckte Buch zu einer vertieften Befassung mit einem wesentlichen Aspekt des

Judentums auch in Seminaren usw. benutzt – als werkgetreu erstellter Text, der ein gutes Gegengewicht ist zu manchen Konfusionen, die in Wort und Schrift als Kabbala umgehen. Pnina Navé

SELMA STERN: Der preußische Staat und die Juden, III: Die Zeit Friedrichs des Großen. 1. Abt.: Darstellung, 2. Abt.: Akten. J. C. B. Mohr (Paul Siebeck). Tübingen 1971. XVI, 426 und 1615 Seiten.

Karl Thieme hat in seiner Besprechung des I. und II. Teils dieses Werks, worin die Zeit des Großen Kurfürsten, Friedrichs I. und Friedrich Wilhelms I. dargestellt sowie durch Aktenbände einsichtig gemacht waren (FR XIV, 1962, Nr. 53/56 S. 66), vor allem das ergreifende Schicksal desselben anhand eines Zitats (Teil I, S. XIV) beleuchtet: Es ist ein wahres Wunder, daß die Arbeit, nachdem im Jahre 1925 der erste Teil erschienen und nachdem der zweite 1938 den Pogromen zum Opfer gefallen war, unter schwersten Bedingungen bis zur Auswanderung der Verfasserin nach den Vereinigten Staaten im Frühjahr 1941 fortgesetzt, daß sie hat gerettet werden und nun endlich – teilweise im photomechanischen Neudruck, teilweise zum ersten Mal – erscheinen können. Das ganze Werk ist dem 1953 verstorbenen Gatten der Autorin, Eugen Täubler, gewidmet, der ihr als Leiter des Forschungsinstituts für die Wissenschaft des Judentums in Berlin 1920 diese gewaltige Aufgabe stellte, der sie entscheidend beeinflusste und dessen letzter Wunsch der Abschluß dieser Arbeit war, »so daß sie dem Toten ebenso gehört, wie sie dem Lebenden gehört hat«. Aber auch einigen anderen Persönlichkeiten spricht die Verfasserin, wie schon in der Einleitung zum ersten Teil, so nun hier nochmals im Nachwort ihren Dank aus: vor allem Leo Baeck, Otto Hirsch, Jacob Jacobson und Willy Andreas, dessen »mutiger, energischer, besonnener Vermittlung« es gelang, die Mitnahme der gesammelten, aber nur handschriftlich vorhandenen Dokumente zu ermöglichen.

Nach dem Großen Kurfürsten, nach dem verschwenderischen Friedrich I., nach dem Soldatenkönig ist es nun also die Zeit Friedrichs des Großen, die dieser III. Teil behandelt, der mit seinen mehr als 2000 Seiten füllenden Bänden zum Abschluß des Gesamtwerks geworden ist, da dessen ursprünglich geplante Weiterführung bis zum Jahre 1812, bis zur politischen, rechtlichen, wirtschaftlichen und sozialen Eingliederung des Judentums in den preußischen Staat, angesichts der veränderten Situation, zumal der Schwierigkeit, das archivalische Material – soweit noch vorhanden oder zugänglich – zu beschaffen, nicht möglich erschien. In ihrer Einleitung zu diesem III. Teil geht die, heute in Basel lebende, Verfasserin kurz auf die Veränderungen ein, die sich ereignet haben, seitdem sie ihr Werk begann: »der Staat Preußen und das Judentum Preußens haben aufgehört, zu existieren«. Sie schildert die damaligen Gegenwartsprobleme eines jüdischen Historikers, und sie rechtfertigt ihre Arbeit, durch die sie »ein wichtiges Erbe ihres Volkes vor der sicheren Vernichtung retten und in den deutschen Juden und ihren Nachkommen die Erinnerung an eine ehrfürchtig bewahrte gemeinsame Tradition wachhalten« wollte. Es ist verständlich genug, daß sich hier im III. Teil nun mancherlei von den zwischenzeitlichen Erlebnissen und Erfahrungen, auch von denjenigen in der neuen Welt, niedergeschlagen hat: das Tragische geschichtlichen Seins und Werdens, aber auch der Reichtum, den jede Begegnung mit einem ganz anderen bedeuten kann und den gerade diejenige zwischen Juden und Deutschen zur Zeit Lessings und Moses Mendelssohns mit

sich gebracht hat. Aufgabe des Historikers ist nach einem schönen Wort *Hermann Heimpels*, das die Verfasserin zitiert, der Heilung und Versöhnung zu dienen, dem Kampf gegen das unschuldige Vergessen und gegen die schuldige Legende. Niemand wird sich dem Eindruck entziehen können, daß diese Untersuchung, indem sie jene Aufgabe in überzeugender Weise erfüllt hat, ihr Ziel erreicht: »Gegensätzliches zu versöhnen und Wahres zu bewahren«. Das erste Kapitel schildert Juden und Judentum im Weltbild Friedrichs des Großen: jene auch sonst bei ihm zu beobachtende Zwiespältigkeit, mit der er einerseits für Religionsfreiheit und Toleranz eintritt, andererseits aber es an judenfeindlichen Äußerungen und Handlungsweisen nicht fehlen läßt. Ausschlaggebend war für ihn die nüchterne Frage, ob die Judenschaft ein nützliches oder ein schädliches Glied im Ganzen des preußischen Staatskörpers darstelle.

Sehr viel klarere Verhaltensweisen im Bezug auf das Judentum lassen sich im Bereich der Beamtenschaft Friedrichs des Großen beobachten, der sich die Verfasserin im zweiten Kapitel zuwendet. Mit Recht nennt sie an erster Stelle die neue Wissenschaft des Naturrechts, wie sie in Frankfurt an der Oder, Königsberg und Halle gelehrt wurde, als Ursprung einer humanen und toleranten Haltung. Vielleicht ist es erlaubt, hier an ein Zeugnis Goethes in »Dichtung und Wahrheit« (3. Teil, 13. Buch) zu erinnern, worin er die Duldsamkeit gegen die Juden erwähnt, die damals mit Verstand, Scharfsinn und Kraft ausgeübt worden sei. Und vielleicht darf in diesem Zusammenhang schon darauf hingewiesen werden, daß ja auch Christian Wilhelm Dohm, der Verfasser des berühmten Buchs »Über die bürgerliche Verbesserung der Juden« (1781/83), ein friderizianischer Beamter war, der zum Beispiel maßgebenden Einfluß auf Carl Gottlieb Svarez ausübte, den Verfasser des Allgemeinen Preußischen Landrechts (1794). Auf ihn kommt Selma Stern im sechsten Kapitel (»Die Preußische Rechtsreform und das jüdische Recht«) zu sprechen, auf den auch von ihr eingehend gewürdigten Chr. W. Dohm im elften (»Die öffentliche Meinung und die Judenfrage«), wobei ihr, verständlich genug, die leider nur in Maschinschrift vorliegende, von *Heinz Gollwitzer* angeregte und bei *Ernst Schnabel* eingereichte Münchener philos. Dissertation von *Ilsegrit Dambacher* (1956, 481 + 51 + 7 S.) entgangen ist, in welcher der Streit, den Dohms Buch entfachte, eine sehr lesenswerte Darstellung findet.

Wir müssen uns hier damit begnügen, den Inhalt der übrigen, vor allem wirtschaftspolitische Maßnahmen unter Friedrich dem Großen behandelnden Kapitel nur kurz anzudeuten: darin ist von der Finanzpolitik, vom Polizei- und Wohlfahrtsstaat, von den Auswirkungen des Merkantilismus, aber auch von der Verfassung der Juden in Schlesien, Ostfriesland und Westpreußen sowie vom Verhältnis des preußischen Staats zu den jüdischen Gemeinden die Rede. Der Sozial- und Wirtschaftshistoriker wird an diesen durch die in den Aktenbänden wiedergegebenen Quellen farbig illustrierten Kapiteln künftig ebensowenig vorbeigehen können, wie sich Rechts- und Verfassungsgeschichte Belehrung daraus zu schöpfen vermögen. Besonders soll aber endlich noch auf das zwölfte und letzte Kapitel über den »Typenwandel des deutschen Juden zur Zeit Moses Mendelssohns« hingewiesen werden, das eine geistesgeschichtliche Deutung der Zeit enthält. Das schöne Wort Mendelssohns über Friedrich den Großen, »einen der weisesten Regenten, die je Menschen beherrscht haben, Künste und Wissenschaften blühend und vernünftige Freiheit so allgemein . . . daß sich seine Wirkung bis auf den gering-

sten Einwohner seiner Staaten erstreckt« (S. 370), zu dem noch einige weitere Äußerungen gleicher Tendenz treten, zeigt, daß es Sekundärwirkungen der »preußischen Aufklärung« gab, die jenes partielle Versagen des Königs eben doch wieder wettmachten — es zeigt zugleich, wie ernst es der Verfasserin darum zu tun war, ihrer »größeren Aufgabe« zu dienen: »Gegensätzliches zu versöhnen und Wahres zu bewahren«.

Hans Thieme

HERBERT A. STRAUSS / KURT R. GROSSMANN (Hrsg.): Gegenwart im Rückblick. Festgabe für die jüdische Gemeinde zu Berlin, 25 Jahre nach dem Neubeginn¹. Heidelberg 1970. Lothar Stiehm Verlag. 375 Seiten, 82 Abbildungen auf Kunstdrucktafeln, 5 Textabbildungen, ein Faltblatt.

Den Herausgebern stand ein Editorial Committee von Leuten mit Rang und Namen zur Seite. Kosten wurden offensichtlich nicht gescheut. Dennoch wird man als Rezensent nicht recht froh über diese Festgabe, die zwar viele interessante Beiträge enthält², aber weder ein umfassendes Bild der einstigen noch der wiedererstandenen jüdischen Gemeinde Berlins gibt. Der Gedanke, eine Festgabe aus Beiträgen ehemaliger Berliner Juden anlässlich des Jubiläums gewissermaßen als Gruß von draußen zusammenzustellen, war gewiß sehr reizvoll. Aber damit war zugleich die Gefahr gegeben, daß dem Ganzen der Charakter des Zufälligen anhaften würde. Diese Gefahr konnte leider nicht gebannt werden. Herausgekommen ist ein Buch, das zur Hälfte aus englischsprachigen, zur Hälfte aus deutschsprachigen Beiträgen besteht, das sowohl historische Beiträge als auch persönliche Erinnerungen enthält. Nach der Lektüre hat man den Wunsch, nun einmal eine abgewogene Geschichte der Berliner Jüdischen Gemeinde zu lesen, um Auskunft auf die offenbleibenden Fragen zu erhalten.

Wiewohl das Sammelwerk als Ganzes nicht zu befriedigen vermag, sollte man es doch nicht achtlos beiseitelegen; denn es bietet im einzelnen manche wertvolle Information. Das gilt auch für einen Beitrag, der sich nur ganz am Rande noch mit Berlin, nicht mit der Berliner Jüdischen Gemeinde, sondern mit der Preussischen Regierung in Berlin beschäftigt — ich meine den Aufsatz von Herbert A. Strauss: Die preußische Bürokratie und die anti-jüdischen Unruhen im Jahre 1834. Beschrieben wird die anti-jüdische Stimmung und die pogromartigen Übergriffe in einigen Orten und Städten am Niederrhein, verursacht durch das Gerücht von einem angeblichen Ritualmord. Erwähnt wird in dem Artikel eine Schrift des Pfarrers von Bilk, heute zu Düsseldorf gehörig, Anton Josef Binterim. Leider geht der Verfasser nicht weiter auf die Persönlichkeit dieses bemerkenswerten Theologen und Schriftstellers ein. Vielleicht ließe sich nämlich daraus auch einiges zum Verständnis seiner im Artikel erwähnten Schrift »Über den Gebrauch des Christenblutes bei

¹ Mit freundlicher Genehmigung der Schriftleitung entnommen aus »Emuna« (VI/6). Dezember 1971, S. 436.

² u. a. auch von *Ernest Hamburger*: Jüdische Parlamentarier in Berlin 1848–1933; *K. R. Grossmann*: Deutsche Juden auf der Linken; *Shalom Adler-Rudell*: Fürsorge für das Volk, Anfänge einer neuen jüdischen Sozialpolitik in Deutschland; *Hans E. Fabian*: Zur Entstehung der Reichsvereinigung der Juden in Deutschland; *Robert W. Kempner*: Die Ermordung von 35 000 Berliner Juden. Der Judenmordprozeß in Berlin schreibt Geschichte. — *Stephens S. Schwarzschild*: Franz Rosenzweig's Anecdotes about Hermann Cohen; *Manfred E. Swarsensky*: »Out of the Root of Rabbis« (*Leo Baeck*). — Der Abbildungsteil an Hand teilweise unbekannter Abbildungen ist eine bewegende Erinnerung. Diese Festgabe ist allen, die die Berliner jüdische Gemeinde damals kennenlernen durften, eine Brücke von der Vergangenheit zu uns heute. Anmerkung d. Gertrud Luckner.

den Juden« – sie lehnt die Ritualmorde generell ab, hält aber Simon von Trient für das Opfer einiger fanatischer Juden – sagen. Sicher ist jedenfalls, daß Binterim bestrebt war, sich zu informieren. Wie ich feststellen konnte, stammt das eine der beiden in deutschen öffentlichen Bibliotheken als komplett nachweisbaren Exemplare der »Unparteiischen Universal Kirchenzeitung«, die eine katholische, eine protestantische und eine jüdische Spezialredaktion besaß, aus der Sammlung Binterim.

Die historischen Beiträge behandeln Themen aus dem 19. und 20. Jahrhundert, geben Auskunft über die jüdischen Politiker, über die Berliner Adass-Jisroel-Gemeinde, über die »Reichsvereinigung der Juden in Deutschland« und über anderes. Manches davon ist als Baustein für eine Geschichte der Berliner Gemeinde verwertbar. Bewegender sind die persönlichen Erinnerungen. Rabbiner *Max Nussbaum*, der im vorigen Heft der EMUNA über seine amerikanischen Erfahrungen berichtete, schildert im Beitrag für die Festgabe seine seelsorgerliche Tätigkeit in der Hitlerzeit in Berlin, 1935–1940. Rabbiner Salzberger, der nach dem Zweiten Weltkrieg des öfteren nach Berlin gekommen ist und auch gerade unter den Mitgliedern der dortigen Gesellschaft für christlich-jüdische Zusammenarbeit treue Hörer hat, berichtet von seinen Berliner Studienjahren. Mich haben besonders stark bewegt die Ausführungen von Rabbiner *Joachim Prinz* »A Rabbi under the Hitler Regime«, ein Interview, das er ursprünglich im Institute of Contemporary Jewry in der Hebräischen Universität Jerusalem gegeben hat und das in der Festgabe wiederabgedruckt wurde. Rabbiner Prinz schildert, wie infolge der antijüdischen Maßnahmen der Nazis viele am Rande des Gemeindelebens stehende Juden ihr Judentum wiederzuentdecken begannen und welche seelsorglichen Probleme sich daraus ergaben. Er berichtet auch von einer denkwürdigen Begegnung mit dem Bankier Franz Mendelssohn, einem späten Nachfahren des Moses Mendelssohn, den er um eine Spende für die Einwanderer in Palästina gebeten hatte. Seit drei Generationen waren die Mendelssohns bereits Christen. Franz Mendelssohn bekannte, er sei Christ und könne nicht wieder Jude werden. Aber dann setzte er hinzu: »Aber ich muß zu meinem Volk zurückkehren.« Rabbiner Prinz gibt keinen Kommentar. Er zitiert bloß. Mich jedenfalls läßt diese Szene nicht mehr los. Ich muß mich immer wieder an sie erinnern. Sie macht mir die Festgabe besonders lesenswert.

Willehad P. Eckert

URIEL TAL: Religious and Anti-Religious Roots of Modern Anti-Semitism. Leo Baeck Memorial Lecture 14. Leo Baeck Institute, New York 1971. 28 Seiten.

In der Diskussion der Frage nach den Ursprüngen des modernen Antisemitismus stehen sich zwei Lager gegenüber: Die einen behaupten, daß der Widerstand gegen das Christentum, d. h. die Entchristlichung der Gesellschaft unweigerlich zur Judenfeindschaft führe und dem Nazismus den Weg bereitet habe, andere meinen, gerade die christliche Theologie und Erziehung, eine christlich sich nennende Politik und im übrigen die Geschichte des Christentums habe Machtmißbrauch zur Folge gehabt und den Antisemitismus erheblich gefördert.

Fest steht zunächst, daß die führenden Antisemiten des 19. Jahrhunderts (Marr, Dühring, Theodor Fritsch u.a.) besonders neben dem Judentum das katholische Christentum als Feind betrachteten. Dühring sah im Christentum »ein Stück weltgeschichtliche Krankheit des Geistes«. Christentum sei im übrigen eine Art von Semi-

tismus, denn das Neue Testament sei eine »rassenjüdische Überlieferung«. Nur rassische Reinheit der nordischen Rasse kann vom jüdisch-christlichen Erbe befreien, denn die nordischen Götter wurzelten in der Natur selbst.

Im Laufe der Jahrzehnte währenden Diskussion fanden sich einige Rassentheoretiker schließlich mit dem Christentum mehr oder weniger ab, unter der Bedingung, daß die jüdischen Elemente daraus beseitigt werden konnten. Das führte schließlich zur Vorstellung von Jesus als Arier, ein Wahngestalt dem Julius Langbehn, Max Beyer, H. St. Chamberlain, L. Werner, später D. Eckart und in der Nazizeit die »Deutschen Christen« anhängen, die eigens dazu ein »Institut zur Erforschung des jüdischen Einflusses auf das deutsche kirchliche Leben« gründeten, in welchem sich W. Grundmann, J. Leipoldt, Georg Bertram u. a. hervortaten.

Tal ist der Auffassung, daß die von Massing, Eva Reichmann und Pulzer vorgetragene Theorie, nach welcher die durch die Industrialisierung erzeugte Unruhe mit ihren Booms und wirtschaftlichen Zusammenbrüchen, Krisen und Depressionen den politischen Antisemitismus erheblich gefördert habe, kritischer Analyse nicht standhalten könne. U. Tal meint, daß der rassische Antisemitismus des ausgehenden 19. und beginnenden 20. Jahrhunderts nicht als primärer Faktor anzusehen sei, auch nicht unbedingt als Folge sozialer Krisen, wichtiger sei das Aufkommen von drei politischen Machtblöcken: Den Sozialdemokraten, den protestantischen Konservativen und dem katholischen Zentrum.

Es erfolgte nun eine merkwürdige Allianz von Antisemiten und politischen Parteien, die Anhänger bei wirtschaftlich bedrängten Kleinbürgern suchten. Gemeinsam wünschte man sich ein Allheilmittel und einen Sündenbock: Beseitigung des jüdischen Einflusses. Unter einem solchen Motto konnte man unter sich divergierende Interessengruppen vereinen. Freilich gab es hier einen Unterschied: Die preußischen Konservativen erstrebten einen »christlichen Staat«, der einstmals aus der biblischen Theologie stammende Erwählungsbegriff wurde auf das »Kaiserreich« übertragen.

Die eigentlichen Vorläufer der NS-Ideologie waren aber nicht die preußischen Konservativen, sondern Tal nennt den Wagner-Kreis, H. St. Chamberlain und später D. Eckart und A. Rosenberg. Dabei gibt es viele Zwischenglieder und Seitentriebe, so Paul de Lagarde, W. Stapel, Hans Schomerus, die Familie Ludendorff bis zu den sogen. »Deutschen Christen«. Der von den Nazis versuchte Zerstörungsprozeß der christlichen Kirchen enthebt uns aber nicht der Pflicht, die Frage zu stellen, ob nicht auch im Christentum bereits wesentliche Elemente der Judenfeindschaft vorhanden seien. Hier könnte man den oft unbewußten Protest gegen den *Juden* Jesus nennen, oder die Ablehnung des jüdischen Monotheismus. Roy Eckardt, Jules Isaac, James Parkes u. a. haben hier mit Recht den Einbruch des Heidentums ins Christentum gesehen, von dem dieses bedroht war. Jeder dieser Versuche wurde oft in Judenfeindschaft verwandelt, wie überhaupt das Ausweichen vor christlichen Forderungen und das Nichtertragen der christlichen Botschaft gegen die Juden gekehrt wurde.

An den Juden wurde allzu oft die Kollektivschuldthese praktiziert: Die historischen »Gottesmörder« dienten dazu, daß Christen sich von ihrer eigenen Sünde und dem ihnen nur allzu bewußten Ungenügen angesichts der christlichen Lehre salvierten.

Hier liegt zweifellos ein »pattern« vor, welches die

Nazis verwandten, indem sie es ebenfalls gegen die Juden — und schließlich auch gegen die Kirche selbst richteten: Die kollektive Verfolgung einer Menschengruppe, die Verteufelung als Ablenkungsmanöver und als politisches Bindemittel. Allzu viele christlichen Konzilien und Haßprediger, Inquisitoren und Ritualmordlügner hatten das »image« von dem verworfenen und verwerflichen Juden geprägt, so daß es schließlich von den Nazis nur säkularisiert zu werden brauchte. Die Paradoxie bestand nur darin, daß die Kirchen dann selbst am eigenen Leibe zu spüren bekamen, wohin eine von ihr einst selbst propagierte Pseudo-Theologie schließlich führte. Zwischen der Inquisition und Auschwitz liegt eigentlich nur die moderne Technik, mit deren Hilfe Millionen umzubringen sind, während man früher nur Zehntausende schaffte.

Was folgt aus derartigen Erkenntnissen für uns heute? Es gilt die Mechanismen eines romantischen Irrationalismus aufzudecken, welcher die Verherrlichung von »Blut und Boden« erst ermöglichte, es gilt dafür zu sorgen, daß nicht wieder unkontrollierte Emotionen klares Denken ausschalten. E. L. Ehrlich

CHARLES C. TORREY: *Ezra Studies*. Nachdruck der Ausgabe 1910 mit einem Prolegomenon von William F. Stinespring. The Library of Biblical Studies. New York 1970. Ktav Publishing House. 345 Seiten.

Charles C. Torrey war einer der bedeutendsten amerikanischen Alttestamentler der ersten Hälfte des Jahrhunderts und einer der großen Aramaisten überhaupt. Sein Name ist mit zahlreichen wissenschaftlichen Kontroversen verknüpft, die stets von seinen überraschenden und wenig orthodoxen Thesen ausgelöst wurden, ob es sich nun um die Darstellung der Abhängigkeit des Islam vom Judentum oder seine Interpretation der Apokalypse des Johannes handelte. So vertritt auch der unveränderte Nachdruck der Studien Torreys zum Werk des Chronisten, zu Ezra und Nehemia, einige extreme und kaum haltbare Thesen. Dennoch enthalten sie neben auffälligen Einseitigkeiten noch vieles Lesenswerte, vor allem natürlich für den Spezialisten. Torrey hat zweifellos den Weg für die linguistische Untersuchung des chronistischen Geschichtswerks gebahnt, bei der seither große Fortschritte erzielt worden sind. Zustimmung wird Torrey auch kaum versagt bleiben, wenn er den Chronisten, besser die verschiedenen Autoren und Autorengruppen des Geschichtswerks, als für das meiste Material der Bücher der Chronik, Ezra und Nehemia mit Ausnahme von dessen »Memoiren« verantwortlich erklärt. Er geht allerdings der Zustimmung der Wissenschaft verlustig, wenn er den Ezra als »Personifikation der Interessen des Chronisten«, als unhistorische Fiktion abtut. Die nachbiblische rabbinische Aggada schreibt dem Ezra gewiß zahlreiche Neuerungen und Institutionen zu, wozu man sicher sagen darf, daß damit die Entwicklungen und Interessen der vor- und frührabbinischen Zeit an eine Person gebunden werden; Existenz und Wirksamkeit dieser Persönlichkeit auch ohne solche verständlichen Anreicherungen sind jedoch nicht zu leugnen. Für eine Fiktion liegt auch die vom Chronisten geschilderte Zeit noch zu nahe. Für Torrey gibt es keine Rückkehr aus dem Exil, keinen Ezra, keine Tora, die aus Babylonien mitgebracht wurde. Neben einigen dennoch beachtenswerten Kapiteln, wie etwa II und III zum ersten Buch Esdras, sind Torreys kräftige Ausführungen zur Bedeutung des babylonischen Exils in der israelitischen Religionsgeschichte zu beherzigen. Er nimmt ihm zu Recht

einiges von der einschneidenden Bedeutung, die das Exil in der Geschichtsschreibung des 19. Jahrhunderts mehr und mehr erhalten hat. Zu Beginn des neunten Kapitels »The Exile and the Restoration« wehrt Torrey die wertende Überbetonung des Exils als der scharfen Trennungslinie zwischen der »prophetischen« und der »legalistischen« Konzeption ab. Der Angriff auf die tendenziöse Trennung von großartiger religiöser vorexilischer Entwicklung und unaufhaltsamem nachexilischem Niedergang, von großen Predigern und Propheten und den minderwertigen Schriftgelehrten ist heute, nach sechzig Jahren, noch keineswegs überholt; in ungezählten Beurteilungen des Judentums wird ein solcher angeblich alles verwandelnder Einschnitt vorausgesetzt und ausgenutzt. Das informative »Prolegomenon« von W. F. Stinespring, Duke University, zeichnet die Forschungsgeschichte zu Ezra vor und mit Torrey detailliert nach und gibt eine Zusammenfassung von Torreys Anschauungen. Leider führt Stinespring die Übersicht kaum über Torrey hinaus und läßt auch die wesentlich neueren Arbeiten, besonders auch deutscher Forscher, unerwähnt. Michael Brocke

CHARLES C. TORREY: *Pseudo-Ezekiel and the original Prophecy*. And Critical Articles by S. Spiegel. New York 1970. Ktav-Verlag. (The Library of Biblical Studies.) 261 Seiten.

Der Hauptteil des Buches gibt die Auseinandersetzung zwischen C. C. Torrey und S. Spiegel um das Verständnis des Buches Ezechiel wieder, die mit verschiedenen Artikeln während der Jahre 1930–1935 ausgetragen wurde. Torrey hat die Debatte um die Einheitlichkeit des Buches in eine neue Richtung gedrängt mit seiner These, das Buch Ezechiel sei ein Pseudepigraph aus der Zeit um 230 v. Ch., in dem ein fiktiver Prophet Ezechiel aus der Zeit Manasses vor allem den Götzendienst anklage. Dieses ursprüngliche Pseudepigraph sei dann nachträglich etwa 30 Jahre später von einem dem Autor der Chronikbücher verwandten Redaktor zur Prophetie eines im babylon. Exil lebenden Propheten umgestaltet worden. Für Torrey ist das so verstandene Ezechielbuch eine wichtige Stütze seiner wissenschaftlichen Leitidee, das babylon. Exil und die nachfolgende Restauration in Juda als Konstruktion des Chronisten hinzustellen. Der Chronist habe das Exil im Kampf mit den Samaritanern erfunden. Er habe ihnen gegenüber die ungebrochene gesetzestreue Tradition Jerusalems beweisen wollen, weil nur Jerusalem vom »wahren Israel« aus dem Exil wieder aufgebaut worden sei. Innerhalb dieser Streitigkeiten sei dann auch das Ezechielbuch grundlegend überarbeitet worden. Torrey beruft sich auf die jüdische Tradition, die bei der Aufnahme des Buches in den Kanon zögerte, weil sie um seinen fiktiven Charakter wußte und trotzdem die Prophetie vor dem Vergessenwerden retten wollte. Inhaltlich bewegt sich — nach seiner Meinung — das ursprüngliche Pseudepigraph in der Zeit Manasses, wie vor allem das Datum in Ez 1,1 und der angegriffene Götzendienst (vgl. 2 kg 21,2–16) nahelegen. Aber Sprache und literarische Abhängigkeiten weisen auf eine späte Entstehung hin. Absicht des Pseudepigraphs war es, in einer Art Theodizee, die Schuld des Volkes am Untergang nachzuweisen. Es hatte die Warnung der Propheten in den Wind geschlagen. Die exilische Überarbeitung im Sinne des Chronisten machte daraus eine Waffe gegen die Samaritaner. — S. Spiegel setzt sich minutiös mit den einzelnen Thesen Torreys auseinander und weist in den einzelnen Schritten ihre fehlende Absicherung nach. Die nachfolgende Exegese

hat im Großen und Ganzen Spiegel Recht gegeben und versteht wie er das Buch Ezechiel als authentische Wiedergabe der Verkündigung dieses exilierten Propheten. Ein einleitendes Vorwort von *Moshe Greenberg* ordnet die Debatte zwischen Torrey und Spiegel exegesehistorisch ein.

Wer sich intensiver mit dem Buch Ezechiel beschäftigen will, erhält durch diese Publikation nicht nur einen Einblick in die Kontroversen um Ezechiel und damit einen Hinweis auf die in diesem Werk latenten Spannungen, sondern er kann auch die Nachwirkungen der kühnen Thesen Torreys bis zu unserem heutigen Verständnis verfolgen. Der Anstoß zu kritischem Lesen der Prophetie Ezechiels wird vor allem die Sammlung des dazugehörigen rabbinischen Materials aus verstreuten Quellen machen den vorgelegten Band wertvoll. F. L. Hossfeld

R. WELTSCH (Hrsg.): Year Book XV (Leo Baeck Institute). London 1970. East and West Library. 326 Seiten.

Dieses Jahrbuch beschäftigt sich mit den kulturellen, politischen, wirtschaftlichen und menschlichen Problemen, die sich aus der Emanzipation ergeben. *Selma Stern-Täubler* eröffnet den Band mit: »The first Generation of Emancipated Jews«, der englischen Fassung des Schlußkapitels ihres großen Werkes »Der preußische Staat und die Juden« (s. o. S. 140 f.).

Siegfried Stein, Germanist und Professor des Hebräischen, untersucht ein seltenes, zuvor fast unbekanntes Dokument: »Liebliche Tefilloh«, ein jüdisch-deutsches Gebets- und Andachtsbuch, das ein gewisser Aron Ben Samuel von Hergershausen 1709 für einfache Leute veröffentlicht hat. Vom Hintergrund seiner Zeit aus verstanden, die für seine jüdische wie nicht-jüdische Umgebung eine Zeit des Übergangs war, fühlt er sich einerseits der mittelalterlich jüdischen Kultur verbunden, andererseits kann man ihn als den ersten und vielleicht einzigen »Jüdischen Pietisten« ansehen. Schon der Titel seines Gebetbuchs zeugt von dem engen Kontakt mit den geistigen Strömungen der damaligen nicht-jüdischen Welt. Der deutsche Pietismus kommt in dem Wort »lieblich« als Adjektiv im Zusammenhang mit dem jüdischen Gebet zum Ausdruck. Der Verfasser beschäftigt sich auch mit dem Problem der Gebetsprache.

Aus dem Aufsatz entnehmen wir u. a., daß eine genaue Schätzung der in dieser Periode zum Christentum übergetretenen Juden nicht möglich ist, daß aber nicht weniger als sechshundert antijüdische Veröffentlichungen von getauften Juden in der Zeit von 1705–1750 erschienen. Der folgende Beitrag handelt von der deutsch-jüdischen Symbiose in ihrer Bedeutung für Israel *Curt Wormann*: German Jews in Israel: Their Cultural Situation since 1933).

Arthur Prinz berichtet anhand neuen Materials über Karl Marx (Marx as a Jew). – *Werner E. Mosse* bringt in seinem Aufsatz grundsätzliche Erörterungen über den Konflikt zwischen Liberalismus und Nationalismus und seine Wirkung auf deutsches Judentum. Er zeichnet auf diesem Hintergrund prägnant Persönlichkeit und Wirken von drei Reichstagsabgeordneten, Leopold Sonnemann, Ludwig Bamberger und Eduard Lasker. (Vermerkt sei, daß von den Mitgliedern der Nationalliberalen Partei nur die beiden Juden Eduard Lasker und Ludwig Bamberger gegen das Reichsjesuitengesetz stimmten [4. 7. 1872].)

Zum Thema jüdischer Widerstand hat *Helmut Eschwege*

(Dresden) aus seiner umfassenden Arbeit Teile geliefert: »Der Widerstand deutscher Juden gegen das Naziregime.« Dazu erschien inzwischen eine Ergänzung von *Jizchak Schwersensky* und *Edith Wolff*: »Jüdische Jugend im Untergrund. Eine zionistische Gruppe in Deutschland während des Zweiten Weltkrieges.« Mit einer historischen Einführung von *Shaul Esch* (In: Bulletin des Leo Baeck Instituts, s. u. S. 153).

Das Bild eines typisch assimilierten Juden, der sich wachsendem Antisemitismus gegenüber sah, zeichnet *Ernst L. Loewenberg*, heute amerikanischer Universitätslehrer, von seinem Vater, dem Dichter Jakob Loewenberg (1856 bis 1929).

Margarete Turnowski-Pinner, die 1917/18 mit Ernst Toller in Heidelberg zusammen studierte, hat Erinnerungen beigezeichnet, die teilweise auf ihren eigenen Tagebuchaufzeichnungen beruhen und die auch historische Bedeutung haben.

E. G. Loewenthal gibt einen Überblick über Publikationen zur Geschichte jüdischer Gemeinden.

Das reichhaltige Werk enthält auch dieses Jahr eine sorgfältige Bibliographie und den umfassenden Index. G. L.

AUGUSTIN KARDINAL BEA, Wegbereiter der Einheit. Gestalt, Weg und Wirken in Wort, Bild und Dokument aus Zeugnissen von Mitarbeitern und Weggenossen. Bearbeitet und herausgegeben von Maria Buchmüller. Augsburg 1971. Verlag Winfried-Werk. 367 Seiten mit zahlreichen Illustrationen und einem Anhang¹.

SCHALOM BEN-CHORIN: Jesus im Judentum. Wuppertal 1970. Theologischer Verlag Rolf Brockhaus (Schriftenreihe für christlich-jüdische Begegnung Band 4). 79 Seiten.

Das kleine Bändchen faßt einige Arbeiten des in Jerusalem lebenden jüdischen Schriftstellers aus den Jahren 1953–1967 in überarbeiteter Form zusammen: Das Jesus-Bild im modernen Judentum; Die Gestalt Jesu; Jüdische Fragen um Jesu Sendung und Bedeutung; Bruder Jesus. Das Buch »möchte eine Handreichung für das christlich-jüdische Gespräch sein, wie es heute in weiten Kreisen mit viel gutem Willen, aber oft nicht mit den ausreichenden Kenntnissen, geführt wird. Nur wenn wir voneinander wissen, können wir einander verstehen, und nur aus solchem Verständnis kann ein neues brüderliches Verhältnis zwischen Christen und Juden erwachsen« (S. 5 f.), wie der Autor im Vorwort schreibt.

Nimmt man die Zusätze der Neubearbeitung der vorangegangenen Publikationen aufmerksam in den Blick, so fällt z. B. die kritisch zurückhaltende Würdigung von D. Flussers Jesus-Buch (1968) auf; der Autor, so wird eher vorwurfsvoll gesagt, beflößige sich »einer christlich-theologischen Terminologie, die keine Rückschlüsse auf das Judentum des Verfassers zuläßt« (S. 21). Doch zeigt Flussers Buch dem Autor, »daß die Teilnahme jüdischer Autoren an der Leben-Jesu-Forschung heute bereits völlig durchgeführt ist« (S. 21). In der Nachbemerkung (S. 46) werden die Qumran-Texte wohl noch immer zu Unrecht für eine Nivellierung des Bildes Jesu (mit J. M. Allegro) beansprucht.

Die gesammelten Aufsätze wollen sich nicht recht zu einer Einheit fügen. Unter dem anspruchsvollen Titel wirkt vieles nun zu knapp. Eine Würdigung vieler angeführter Werke (z. B. P. Winters, On the Trial of Jesus) unterbleibt.

R. P.

¹ S. o. S. 48 f.

SCHALOM BEN-CHORIN: Mutter Mirjam — Maria in jüdischer Sicht¹. München 1971. Paul List Verlag. 224 Seiten.

Über zwanzig Jesusbücher aus jüdischer Feder sind bis heute veröffentlicht worden; sechs Werke jüdischer Wissenschaftler und Theologen befassen sich mit Paulus, aber Maria wurde von jüdischer Seite bisher nur einmal dargestellt, und zwar vom jiddischen Romanschriftsteller *Schalom Asch*, dessen *Maria* (Zürich 1960) als letzter Band seiner Trilogie (*Der Nazarener* und *Der Apostel*) zweifellos der schwächste ist. Indem er die Gestalt der Mutter Jesu in die der jüdischen Erzmütter einzureihen versuchte, übernahm er kritiklos alle Aussagen des Neuen Testaments und der Apokryphen, was eine besonders erbitterte Ablehnung von seiten vieler jüdischer Kritiker auslöste. Da chassidische Juden noch im 18. Jahrhundert an eine Schwängerung der Frau des Rabbi Israel Baal-Schem-Tov durch den Heiligen Geist glaubten, hielt Asch es für durchaus möglich, daß die jüdische Urgemeinde die Jungfrauengeburt in ihr Kerygma aufgenommen hatte — was er hierauf prompt, mit allerlei Heidensagen, in seinem Roman rezipierte.

Ben-Chorins Buch ist also eigentlich der erste rationale Versuch, Maria als Mutter Mirjam in jüdischer Sicht zu schildern — weder in der Form der freiphantasierten Erzählung noch nach den klassischen Vorbildern biblischer Rekonstruktion, denn dazu reicht der neutestamentliche Textbefund bei weitem nicht. Außerhalb der Geburtsgeschichten, in denen die junge Maria als »Begnadete« erscheint (Lk 1, 28) nur darum, weil sie Jesus gebären darf, erwähnen die Evangelien lediglich, daß sie ihren Erstgeborenen nicht versteht (Lk 2, 50), ihn, zusammen mit ihrer Familie, für »von Sinnen« hält (Mk 3, 21) und daß Jesus seine Mutter schroff zurückweist (Mk 3, 33 f.; Joh 2, 4). Wenn sie im vierten Evangelium unter dem Kreuz erscheint (19, 25 ff.) und später als Mitglied der Urgemeinde erwähnt wird (Apg 1, 14), so ist hiermit kein Wort über die innere Beziehung zwischen ihr und Jesus überliefert. Genauso wenig weiß das NT von ihrem Tode und Ereignissen danach zu berichten.

Um so fruchtbarer waren die Legendenspinner, die der schlichten Galiläerin sieben Schleier aus Tradition, Dogma, Liturgie, Mythologie, Kunst, Dichtung und Musik gewoben haben. Sie wurde »zur ewigen Jungfrau«, zur »Mater dolorosa«, zur »Stella maris«, und, trotz der Warnung des Thomas von Aquin: »Nirgends ist in der Heiligen Schrift zu lesen, die Jungfrau sei die Mutter Gottes« (Summa III, 35, 4), wird sie als »Mutter Gottes« verehrt, deren unbefleckte Empfängnis 1854 als Dogma verkündet wurde — gefolgt im Jahre 1950 vom Dogma der leiblichen Aufnahme Marias in den Himmel. »Jungfrau, Mutter, Königin / Göttin, bleibe gnädig!« wie Goethe sie durch seinen »Doctor Marianus« ansprechen läßt — denn die pneumatische Exegese kann nicht nur eine Fülle von Verborgenen zwischen den Evangelienzeilen herauslesen: sie kann auch Schriftworte, wenn nötig, umdeuten. So werden im Zuge der Verherrlichung Mariae die vier Brüder Jesu: Jakobus, Jose, Simon und Judas, sowie seine (ungenannten) Schwestern zu Vettern und Basen degradiert; Joseph, von dem Maria selbst zu Jesus sagt: Dein Vater (Lk 2, 48), wird nun zum »Ziehvater« oder »Nährvater« entfernt, und die »Mutter des Knaben« (Mt 1, 18) wird schließlich als »Theotokos« (Gottesgebärerin) glori-

fiziert — ein Begriff, der für protestantische Ohren so befremdend, wie er für jüdische Ohren (wie die Jesu und seiner Mutter) unbegreiflich bleiben muß. An keiner Gestalt des NT wird die griechisch-römische Verfremdung des hebräischen Erbes deutlicher als an der Mariens. Von der jüdischen Mutter, die um den unverstandenen Sohn bangt und ringt, die unter dem Kreuze weint, das die verhassten Römer für ihren Erstgeborenen aufgerichtet haben, bis zur makellosen, jungfräulichen Himmelskönigin, die als Mutter der Kirche mitregiert, erstreckt sich ein religiöser Spiralenweg, dessen Lauf aller Kartographie trotzt. Um sich durch das üppige Sagendickicht dennoch einen schmalen Pfad zurück zur irdisch-historischen Mirjam zu hauen, verläßt sich Ben-Chorin hauptsächlich auf seine Intuition: »Wir müssen uns Maria emsig im Hause beschäftigt vorstellen. Eine große Familie, ein geringes Einkommen... es ist naheliegend anzunehmen, daß Joseph selbst seinen Sohn unterrichtet hat, vorher aber wohl Maria, denn bis zum fünften Lebensjahre waren die Kinder der Obhut der Mutter unterstellt... Ohne eine solche Vorbereitung des Kindes Jeschua wäre die Episode des zwölfjährigen Jesus im Tempel von Jerusalem (Lk 2, 41–50) völlig unverständlich.«

Und abschließend: »Wenn Mutter Mirjam gebetet hat, dann wird sie wie ihr Sohn ohne jede Vermittlung sich an Gott selbst gewandt haben, an ihn allein, mit der Anrede, die ihr Sohn seine Jünger lehrte, nicht anders als viele Rabbinen: »Awinu Schebaschamajim!« »Unser Vater im Himmel.« Er allein wurde dort gedacht und geglaubt, in den Himmeln der Himmel, die erst ein späteres griechisches Glaubensdenken mit Mutter Mirjam und ihrem Sohn Jeschua bevölkerte.« (S. 189)

Doch weder Ben-Chorin noch die Mariologen können bis heute das Rätsel der dunklen, gespannten Beziehungen zwischen Mirjam und Jeschua lösen, das u. a. in solch krassen, lieblosen Worten des letzteren zum Ausdruck kommt, wie: »Was hab ich mit dir zu schaffen, Weib?« (Joh 2, 4)

Wie der Autor dieses flüssig geschriebenen, lesenswerten Buches betont, bahnt sich in unseren Tagen ein neues ökumenisches Verständnis für das Judentum an. Im Zuge dieser Bestrebungen ist es unerlässlich, ein neues Verhältnis zu den Quellen des Christentums zu finden, die als jüdische Quellen erkannt werden müssen. »Mutter Mirjam« kann ihr Scherflein zu dieser Annäherung beitragen.

Pinchas E. Lapide, Jerusalem (derzeit, 1971: Köln)

KORNELIS HEIKO MISKOTTE: Das Judentum als Frage an die Kirche (Schriftenreihe für christlich-jüdische Begegnung, herausgegeben von den Professoren G. Harder und H. H. Eßer, Band 5). Aus dem Holländischen übersetzt von Brigitta Toet-Kahlert. Wuppertal 1970. Theologischer Verlag Rolf Brockhaus. 86 Seiten.

FRIEDRICH GRUENAGEL: Die Judenfrage. Die geschichtliche Verantwortung der Kirchen und Israels (Calwer Hefte zur Förderung biblischen Glaubens und christlichen Lebens, herausgegeben von Theodor Schlatter, Heft 107). Stuttgart 1970. Calwer Verlag. 46 Seiten.

WERNER TRUTWIN/GÜNTER WISCHMANN (Bearbeiter): Juden und Christen. (Theologisches Forum, Texte für den Religionsunterricht, herausgegeben von W. Trutwin, Heft 7). Düsseldorf 1971. Patmos-Verlag. 80 Seiten.

Professor *Miskotte* legt eine kleine Aufsatzzusammenstellung vor, welche er selbst (im Vorwort) als »kleine

¹ Mit freundlicher Genehmigung der Schriftleitung entnommen aus »Emuna« (VI/6). Dezember 1971. S. 437 f.

Begleiter meines größeren Werkes ›Wenn die Götter schweigen‹ (vgl. FR XVIII/1966, S. 112) bezeichnet. Es sind in einzelnen Ausführungen recht verschiedener Art; sie entstammen dazu auch sehr verschiedenen Zeiten (so Rez. richtig sieht, den Jahren 1934 bis 1966). Der erste Aufsatz aus dem Jahre 1934 (S. 7–16), der selbst sehr kurz ist, hat dem Büchlein denn auch den Namen geliehen. Besonders zu nennen wären der 2. Aufsatz unter dem Titel »Portrait des Antisemiten« (eine Auseinandersetzung mit Sartre über die Erscheinung des Juden und eine Widerlegung der Auffassung von Sartre, daß »der Jude« ein Produkt des christlichen europäischen Bürgertums sei) sowie der 4. Aufsatz mit der Überschrift »Werfels Bekehrung«, in welchem der Verfasser das Phänomen der Konversion vom Judentum zum Christentum in vielfacher Hinsicht erörtert.

Friedrich Gruenagel erörtert mit großer Sachkenntnis in seinem kleinen Büchlein die Erscheinung »Antisemitismus«. Er stellt die Bemühungen im Rahmen des II. Vatikanischen Konzils um ein besseres und gerechteres Verständnis des Judentums (für Geschichte und Gegenwart) seitens der »offiziellen« katholischen Kirche dar (S. 16–24) und erörtert, in unmittelbarem Anschluß an die Darstellung eines »antisemitischen Luther« in der Zeitschrift »Der Spiegel« die diesbezügliche Problemlage auf evangelischer Seite. Fazit: aus einzelnen Sätzen entsteht zu leicht ein falsches Bild. Der Verfasser zeigt auf, daß sich aus Luthers Schriften völlig gegenteilige, das Judentum sehr respektierende, ja hochschätzende Sätze anführen ließen. – Und diese Feststellung leitet auch schon zum dritten Heft über. Eine gute Literaturzusammenstellung mit guten Hin- und Überleitungen, verbindenden Texten, historischen Beispielen und so weiter! Als Text- und Anschauungsheft ist diese Veröffentlichung denkbar gut geeignet, die geschichtliche Spannung zwischen Juden und Christen zunächst einmal deutlich bewußt zu machen, ihre wirklichen, angeblichen, vermeintlichen Hintergründe aufzuzeigen und so einem positiven Verstehen vorzuarbeiten, indem die nötigen Voraussetzungen geschaffen werden. Deutlich wird aber auch: Friede und Verstehen verlangen mehr als nur »die Abwesenheit des Krieges«. Das bloße »Tilgen« des Antisemitismus wäre entschieden zu wenig. – Das Büchlein ist mit Nachdruck zu empfehlen. Nicht nur für Schulen. O. K.

ÖKUMENISCHES PFINGSTTREFFEN AUGSBURG 1971: Dokumente. Herausgegeben vom Präsidium des Deutschen Evangelischen Kirchentages und vom Zentralkomitee der deutschen Katholiken. Kreuz Verlag Stuttgart–Berlin/Verlag der Bonifacius-Druckerei. Paderborn 1971. 511 Seiten.

Die Einführung von Friedebert Lorenz informiert über die Vorgeschichte, die Vorbereitung und die zum Verständnis dieses – als Gemeinschaftsausgabe – erschienenen Dokumentenbandes. Er enthält die Arbeitspapiere, Ergebnisse der Beratungen und Resolutionen zu den sechs großen Themenkreisen des ersten ökumenischen Treffens dieser Art in Deutschland: Glaubensnot und Kirchen, Gottesdienst, Ehe, Individuelle Lebenshilfe, Ausländische Arbeitnehmer, Entwicklung-Verantwortung der Christen. Der Band bietet eine umfassende Information und die zuverlässigen Daten. Für unser Anliegen ist zu entnehmen, daß der Ort der Begegnung für Juden und Christen in Augsburg die Arbeitsgemeinschaften Juden und Christen (Gruppe Juden und Christen beim Evangelischen Kirchentag / Gesprächskreis Juden und Christen beim Zen-

tralkomitee der deutschen Katholiken)¹ waren im Rahmen der Arbeitsgruppe »Glaubensnot und Kirchen« (S. 199). Der Christlich-jüdische Gottesdienst stand unter dem Leitspruch: Glaubensnot, Glaubenszuversicht, Glaubenszeugnis [S. 199] (vgl. auch Die Predigten s. o. S. 80 ff.). Zur Auswertung der erfüllten und sich daraus ergebenden weiteren Aufgaben wird diese authentische Dokumentation unentbehrlich sein. G. L.

JOHANNES OESTERREICHER: Die Wiederentdeckung des Judentums durch die Kirche. Eine neue Zusammenschau der Konzilerklärung über die Juden. Titel der amerikanischen Originalausgabe: »The Rediscovery of Judaism«. Übersetzt von Helga Croner. Geleitwort von Jacob J. Petuchowski. Reihe: Theologie und Leben 7. Meitingen–Freising 1971. Kyrios-Verlag. 94 Seiten. S. o. S. 49 f.

WALTER STROLZ (Hrsg.): Jüdische Hoffungskraft und christlicher Glaube. Mit Beiträgen von Erwin I. J. Rosenthal, Friedrich-Wilhelm Marquardt, Josef Blank, Gabriele Dietrich, Willehad Paul Eckert. Freiburg–Barcelona–London 1971. Herder-Verlag. 279 Seiten.

Unter dem Titel »Jüdische Hoffungskraft und christlicher Glaube« hat W. Strolz fünf Beiträge herausgegeben, in denen sich Autoren aus dem Bereich des Judentums, des katholischen und evangelischen christlichen Glaubens zum Geheimnis Israels und dem in neuer Weise gebotenen Gespräch zwischen Israel und dem christlichen Glauben äußern.

Ein Beitrag von *Erwin I. J. Rosenthal*, Prof. für orientalische Sprachen an der Universität Cambridge zeichnet unter dem Stichwort »Vom geschichtlichen Fortleben des Judentums« (S. 17–79) zunächst das geheimnisvolle Weiterleben Israels durch die Metamorphosen seiner Geschichte hin. Im Wort der Bibel ist der Ruf bezeugt, der dieses Volk zunächst in seinen Vätern aus dem Zweistromland und dann später aus Ägypten herausgerufen, es zum Gehorsam gegen Gottes Gebot und zum steten »Gedenken« an Gottes Tat und darin durch alles Gericht Gottes hin zum hoffenden Warten auf seine Erlösung berufen hat. »Befreiung – Erwählung besiegelt in Bund und Gebot – Abfall, Reue, Umkehr, Versöhnung – Verheißung – Erlösungshoffnung, Trost und Erfüllung sind durch die Jahrtausende die Zeichen und Stationen auf dem Weg Israels durch die Geschichte geworden und geblieben und haben das Fortleben des Judentums in der vom Volk tief empfundenen Zerstreuung gesichert« (S. 28). Aus der Zeit der Landlosigkeit greift Rosenthal vor allem Gestalten des hohen Mittelalters heraus. Die Form der Gesetzes-treue und der hoffenden Erwartung wird an Jehuda ha-Levi, Maimonides und Avrahanel sichtbar gemacht. – Unter dem Stichwort »Vom Religionsvolk zur Religionsgemeinschaft« wird die Zeit der Aufklärung behandelt. Moses Mendelssohn sucht hier (anders als Spinoza) als Mensch offener Vernunft zugleich in der Besonderheit jüdischen Glaubens zu leben. Moser, einer der Gründer des (1819 begründeten) »Vereins für die Kultur und Wissenschaft der Juden«, formuliert: »Das ideale Judentum muß uns erscheinen als völlig ausgesöhnt mit dem Staate, soweit dieser nämlich durch bürgerliche Kultur bedingt ist, aber im entschiedenen Gegensatz mit der

¹ Vgl. Zur Konstituierung einer ständigen Arbeitsgruppe Juden und Christen beim Zentralkomitee der deutschen Katholiken in: »Gemeinde des Herrn«. 83. Deutscher Katholikentag, Trier 1970. S. 768, sowie FR XXII, S. 79.

herrschenden Kirche als solcher und in Hinsicht ihrer Dogmen« (S. 54). Der Neukantianer Hermann Cohen führt dann den Begriff der Korrelation zwischen Gott und Mensch ein und findet diese Korrelation im »Gesetz«, das zugleich »Pflicht« ist. »Die Korrelation von Gott und Mensch wird in diesem Worte lebendig. Das Gesetz kommt von Gott, die Pflicht aber vom Menschen« (S. 58). Die Forderung der Einfügung in den Staat bei Bewahrung der eigenen religiösen Gebundenheit an das Gesetz sucht er durch die Unterscheidung der Begriffe »Nation« und »Nationalität« zu begründen. Zionismus, Anstreben eines eigenen jüdischen Staates erscheint ihm von da her als Fehlweg. Er steht darin nahe bei Rosenzweig, während Buber die Heimkehr nach Palästina als notwendigen Weg bejaht und selber geht. Auch für Buber aber kann Israel nur wirklich sein, was es sein soll, wenn in ihm »Umkehr«, Absage an allen Nationalismus und echte Bewährung seines messianischen Auftrages etwa in der Gewinnung friedlicher Verbundenheit mit den Arabern erreicht wird. Der Verf., der selber offenbar näher bei Rosenzweig steht, urteilt, daß es noch zu früh sei, »ein Urteil über das judentümliche, das judaistische Experiment des Staates Israel zu fällen« (S. 77). Er stellt aber zugleich fest: »So muß jeder Jude auf die Erneuerung des Judentums aus Zion und Jerusalem hoffen« (S. 78).

Ganz auf die Linie Bubers tritt demgegenüber der evangelische Theologe *Fr. W. Marquardt*, Dozent an der kirchlichen Hochschule Berlin, in seinem Beitrag »Gottes Bundestreue und die biblischen Landverheißungen« (S. 80–133). Auch er schildert zunächst das Gegenüber von Rosenzweig und Buber sehr eindrücklich und zeigt, wie »das Land« im neueren jüdischen Existenzverständnis erst allmählich wieder voll integriert wird, so daß Buber schließlich von einer »Urverbundenheit mit dem Land« und einer jüdischen »Idee« des Landes redet. Auch für die prophetischen Verheißungen gilt: »Paradies und Utopie verdrängen nicht Palästina, sondern bewahren es »in Gott« für Israel auf« (S. 104). Die christliche Deutung der Landverheißung leidet demgegenüber nach dem Verf. an einer falschen christologischen Konzentration, die dann gerne mit einer Spiritualisierung der alttestamentlichen Verheißung verbunden wird. Scharf grenzt sich der Verf. von J. Stamm und W. Schmauch ab, die im Neuen Testament die »Verpersönlichung« des alttestamentlichen Raumdankens sehen bzw. in Christus den »Existenzort des Heils« der christlichen Gemeinde finden. Demgegenüber sucht er nachzuweisen, daß auch das Neue Testament die Landbezogenheit des Heils in Christus kenne. So wird in der matthäischen Jugendgeschichte Jesu die Rückkehr aus Ägypten der alttestamentlichen Landnahme gleichgesetzt: »Seine »Landnahme« ist die erste, grundlegende Gehorsamstat des Sohnes Gottes auf seinem Wege in die Menschenwelt« (S. 114). Auch die paulinische Kollekte für die Gemeinde in Jerusalem wird als Aufnahme der Landbeziehung in den Christusglauben gewertet. Hier liegt wohl die schwächste Stelle des scharfsinnigen Beitrages, der dann von dem skizzierten Ansatz her noch »Gottes Bundestreue in Jesus Christus« und »die geschichtliche Dimension der Landverheißung« behandelt und im Zusammenhang damit auf den Staat Israel zu sprechen kommt. Es müßte m. E. schärfer gesehen werden, daß das »Land« in der alttestamentlichen Verheißung den Stellenwert eines sakramentalen Pfandes hat. Gerade etwa in Ez 48, das vom Verf. auch behandelt wird, liegt der eigentliche Akzent auf dem Geschenk der Präsenz Gottes in der Mitte der neben den Stämme-

anteilen ausgesparten »heiligen Weihegabe« (vgl. dazu Ez 43, 1 ff., auch 20, 40 f.; 48, 35; Jes 52,8). Nicht einfach »das Land«, sondern das Land als Zeichen und (besonders in der priesterlichen Verkündigung) als Ort der Nähe Gottes ist der alttestamentlichen Verkündigung bedeutsam. Von hier aus will die Frage durchdacht sein, ob nun wirklich »Kanaan« unter der Verkündigung von Kreuz und Auferstehung Christi noch einen eigenständigen heilsgeschichtlichen Wert darstellt, oder ob es nicht von da her auch für das an Christus glaubende Israel schlicht zum gottgeschenkten Ort der Bewährung in der Welt wird. Denn darin wird man dem Verf. unbedingt zustimmen müssen, daß die Verheißung des Alten Testaments, die den Gehorsam in Land und Welt hinein weist, der unbedingte Schutz auch der rechten Christusverkündigung darstellt, die in konkreten leiblichen Gehorsam hineinführt und nicht erst in eschatologischer »Entweltlichung« Bedeutung bekommt. Ich darf dafür auf meine Ausführungen in »Die Weltlichkeit des Alten Testaments« 1971, verweisen.

»Das Mysterium Israels« wird von *J. Blank*, dem Professor für christliche Weltanschauung an der Universität Saarbrücken in einem weiteren Beitrag (S. 134–190) behandelt. Nach dem Epheserbrief ist durch Christus der Friede zwischen Juden und Heiden ausgerufen. Die Heiden werden darin Teilhaber am Mysterium Israels. Der Schilderung dieses Mysteriums in den alttestamentlichen Aussagen von Erwählung, vom Bund, von Gottesherrschaft und Gesetz gelten breiter ausholende Ausführungen, in denen Thesen von Alt, Noth, von Rad, Buber u. a. aufgenommen werden. In diesen Bereich tritt nicht nur der Täufer, sondern auch Jesus hinein, der die Torah nun von ihrer Mitte her durchleuchtet. »Jesus hat in der Tat die Liebe als den glühenden Kern der Torah verstanden und dieses Feuer zum Brennen gebracht« (S. 185). In ihm erfüllt sich das Mysterium Israels. Vor ihm ist das Judentum ganz so wie die Christenheit zur Entscheidung gerufen. »Es ist das Drama von Schuld und Gnade, das uns Christen mit Israel mehr als alles andere verbindet, hier besteht zu überlegener Distanz kein Grund« (S. 188). Das Geschehen von Auschwitz wird dabei vom Verf. mehr als einmal ausdrücklich angesprochen. Die Problematik einer »Heilssicherheit, die auf ihrem christlichen Besitz ruhen zu können, weil sie mehr vom Traum des christlichen Abendlandes als von der Hoffnung auf das kommende Reich bewegt war«, steht ihm voll vor Augen. Der Neigung des Christen »zu einer Rechtfertigung des Bestehenden, zu einem Triumphalismus des schon Erreichten« gegenüber wird festgestellt: »Die jüdische Kritik an der bestehenden Welt und ihren gesellschaftlichen Verhältnissen empfängt ihre Kraft aus der leisen messianischen Hoffnung, die sie insgeheim bewegt« (S. 189).

Darin ist auch schon das Thema des nächsten Beitrages angesprochen, in dem die freie Schriftstellerin *Gabriele Dietrich* »Das jüdisch-prophetische Erbe in den neueren revolutionären Bewegungen« in kritischer Behutsamkeit schildert (S. 191–243). Die Fülle der hier ausgebreiteten Information kann im einzelnen nicht nachgezeichnet werden. Es wird dem Wesen der Revolution nachgedacht, der historische Anteil der Juden an der neueren Geschichte des Sozialismus skizziert, die Stimme der Sozialisten, vor allem von Karl Marx zur Judenfrage hörbar gemacht, der besondere jüdische Sozialismus etwa von Moses Hess und Ber Borochov dargestellt und auf die Frankfurter Schule und Herbert Marcuse ausgeblickt. All dieses aber

geschieht nicht in oberflächlicher Aufzählung, sondern in kritischem Bedenken der Grundlagen, von denen her dem Judentum »die Begabung jüdischen Denkens zur Säkularisierung und die Orientierung am Lauf der Geschichte« (S. 192) als zwiefache Mitgift mitgegeben sind. Vom Auszug aus Ägypten her erlebt Israel das Leben im Lande, das Hineingeworfenwerden in die Völkergeschichte als unumkehrbaren Weg, auf den Jahwe führt. Das Geschichtsdenken kann sich dann verselbständigen, Geschichte kann sich zur Eigenmacht verfestigen. Die Prophetie schlägt an dieser Stelle um in die Apokalyptik, welche den Einbruch des kommenden Aeon von der oberen Welt her erwartet. Das Analogon dazu sieht die Verf. heute in der jungen Linken in Deutschland. »Man errechnet den Zusammenbruch des Kapitalismus und weiß: Das Neue kommt bald. Schon redet man heilsgewiß von »Spätkapitalismus«. Der Sozialismus ist das, »was kommt.« (S. 206). In dieser Geschichte ist weiter die soziale Verkündigung der Propheten von Bedeutung. Daß sozialrevolutionäre Bewegungen der Kirchengeschichte bis hin zu den Religiössozialen unserer Tage sich von dieser Verkündigung bestimmt wußten, liegt vor Augen. – Bedeutsam sind dann die Ausführungen der Verf. über das Phänomen der Säkularisierung, die in der prophetischen Religionskritik starke Wurzeln im Alten Testament hat. In scharfer Profilierung konfrontiert sie aber auch hier die marxistische und die prophetische Religionskritik. Die Differenz zeigt sich vor allem im Verständnis der Autonomie des Menschen. Die biblische Freisetzung des Menschen von der Macht der Götter ruht in jedem Falle auf dem Grund der Furcht Jahwes. »Hier öffnet sich die Kluft zwischen marxistischer und prophetischer Religionskritik. Es steht der marxistischen Kritik frei, den biblischen Gott als Konkurrenzwesen zum Menschen aufzufassen. Allerdings wird sie sich dagegen der Frage aussetzen müssen, wie sich neben dem unterstellten Terror des JHWH-Gottes der praktisch-politische Terror einer absolut gesetzten Gesellschaft der Partei ausnimmt« (S. 220 f.).

Die Sammlung wird durch einen Beitrag des Dominikaners *Willehad P. Eckert* unter dem Titel »Jüdisch-christlicher Dialog heute« abgeschlossen (S. 244–279). Ausführlich wird hier auf dem Hintergrund der älteren Religionsgespräche, welche praktisch auf Bekehrungsversuche von christlicher Seite her hinausliefen, über den Versuch der nur ein Jahr lang erschienenen »Unparteiischen Universal Kirchenzeitung« vom Jahre 1837 berichtet. Kurzlebig ist auch der Versuch der »Amici Israel« von 1926, die im Dekret des hl. Officiums vom 21. 3. 1928, das auch den Antisemitismus verurteilte, verboten wurden. Ein echt partnerschaftliches Gespräch bahnt sich in der katholischen Kirche erst nach dem Zweiten Weltkrieg an. Die Konzilerklärung des 2. Vaticanums bildet eine Etappe, nicht das Ziel auf diesem Wege. Der Verf. schildert einige der neuesten Ansätze im Bereich der beiden christlichen Konfessionen, verschweigt auch nicht die Krise, welche die matte christliche Reaktion auf die Ereignisse des Sechstagekrieges 1967 auslöste. Ein echtes Gespräch ist nach der Sicht des Verf. nur möglich, »wenn die Christen die tiefe und unaufhebbare Bindung der Juden an das Land Israel recht zu würdigen verstehen« (S. 272). Es gilt dabei die verschiedenen Gruppen im Judentum in ihrer Eigenart kennen und verstehen zu lernen. Auch die religionslosen Juden müssen in dieses Gespräch einbezogen werden. Der Verf. schließt mit dem Ausblick: »Im Dialog zwischen Juden und Christen heute

geht es um die gemeinsame Weltverantwortung, die Annahme der konkreten Welt als Schöpfung Gottes, die zu Gott zurückgebracht werden muß« (S. 279).

Der geraffte Bericht über die fünf Beiträge des Bandes hat wohl erkennen lassen, daß diese kein Unisono darstellen, aber alle, jeder in seiner Art, vor dem Geheimnis der »Jüdischen Hoffnungskraft« stehen. Deutlich artikuliert sich in den Beiträgen von christlicher Seite her der Wille, in einer neuen Hörbereitschaft sich von dieser Hoffnungskraft des Judentums her die Fragen stellen zu lassen, die der christliche Glaube nur zu seinem Schaden überhören kann. Man ist dem Herausgeber Dr. Strolz dankbar für die Vorlage des gedankenreichen und zum Weiterdenken anregenden Bandes. Walther Zimmerli

WALTRAUD HERBSTTRICH (Sr. Teresia a Matre Dei OCD): Das wahre Gesicht Edith Steins. Bergen-Enkheim 1971. Verlag Gerhard Kaffke. 210 Seiten.

Nach Redaktionsschluß des FR sei noch auf diese Neuauflage hingewiesen (s. FR XV/1963/64, S. 152: Besprechung der Erstauflage). – Im Vorwort der Neuauflage heißt es: »... Der neue Titel »Das wahre Gesicht Edith Steins« soll die verzerrte und unwahrhaftige Darstellung des Buches von C. Alexander »Der Fall Edith Stein – Flucht in die Chimäre« ... ins richtige Licht rücken.«

Diese Neuauflage enthält auch eine Reihe bisher unbekannter Fotos. G. L.

Neue Literatur zum Verhältnis der Katholischen Kirche und der Katholiken Deutschlands zum Nationalsozialismus¹

KLAUS GOTTO: Die Wochenzeitung Junge Front/ Michael. Eine Studie zum katholischen Selbstverständnis und zum Verhalten der jungen Kirche gegenüber dem Nationalsozialismus. (Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte bei der Katholischen Akademie in Bayern, Reihe B: Forschungen, Band 8.) Mainz 1970. Matthias-Grünwald-Verlag. 250 Seiten.

Dieses Buch – eine bei Konrad Repgen in Saarbrücken entstandene Dissertation – würde die Aufmerksamkeit der Leser des Freiburger Rundbriefs auch dann verdienen, wenn es nicht einen besonders wichtigen Abschnitt im Lebenswerk eines seiner Begründer, nämlich *Karl Thiemes*, widerspiegelte, denn es zeigt auf zugleich exemplarische und singuläre Weise Möglichkeiten und Grenzen publizistischer Betätigung im Dritten Reich, dazu das Wirken einer der mutigsten und widerspenstigsten Gruppen im damaligen Katholizismus bis zu ihrem endgültigen Verbot vom 11. 1. 1936. Der Verfasser hat alle erreichbaren Quellen herangezogen, gedruckte und ungedruckte bis zu den Personalakten der Stapo-Leitstelle Düsseldorf und der Reichsschrifttumskammer, bis zu den Briefen im Nachlaß verstorbener Mitarbeiter; er hat Gespräche mit noch lebenden Zeugen geführt und die gesamte wissenschaftliche Literatur zur Zeitgeschichte verwertet. Persönlichkeiten von hohem Rang dank ihrer Charakterstärke, Klugheit, Bildung, Vorausschau und Religiosität erstehen vor uns: Generalpräses Mons. *Ludwig Wolker*, der an der Spitze des katholischen Jungmännerverbandes und der »Deutschen Jugendkraft« (DJK) stand, Dr. *Johannes Maaßen*, der Hauptschriftleiter der »Jungen Front«, *Waldemar Gurian*,

¹ Vgl. FR XXI/1969, S. 118 ff.

einer ihrer wichtigsten Mitarbeiter, und eben auch *Karl Thieme*, der das Gespräch zwischen katholischen und evangelischen Christen seit seiner Konversion Anfang 1934 unter dem Eindruck der Bedrohung des Christentums durch den Nationalsozialismus und des Kirchenkampfes als gleichermaßen theologisch, philosophisch und historisch Gebildeter von Düsseldorf aus bis zu seiner Emigration in die Schweiz im Sommer 1935 und darüber hinaus besonders wirkungsvoll zu führen verstand. Es war ihm zu tun – so umschrieb Maaßen zugleich die Zielsetzung seiner Zeitschrift und diejenige des Buches von Karl Thieme über »Christliche Bildung in dieser Zeit« (Einsiedeln 1935) – um ein »radikales, das heißt wurzelechtes Christsein ... mitten in unsere Tage hinein ... ohne daß der Wahrheit ausgewichen wäre oder daß sie zum Kompromiß verbogen wäre« (S. 190).

Mit Spannung verfolgt der Leser – gerade auch, wenn er, wie der Schreiber dieser Zeilen, einstmals ebenfalls als Mitarbeiter an der »Jungen Front« beteiligt war – das Schicksal dieser Wochenschrift in der letzten Phase der Weimarer Republik, von Verbot zu Verbot unter der Gewaltherrschaft und bis zu ihrem Ende, dazu die Fortführung der Arbeit nach dem Verbot und den weiteren Lebensweg der wichtigsten Persönlichkeiten. In einem zweiten Teil, »Selbstverständnis und Wirkung« überschrieben, analysiert der Verfasser dann dieses dramatische Geschehen, indem er es einordnet in die zeitgeschichtlichen, politischen und kirchlichen Zusammenhänge. Mit Recht bewertet er die Haltung der »Jungen Front« – seit 1935 »Michael« geheißen – als »Widerstandsleistung«, denn »als solche wurde sie vom Nationalsozialismus beurteilt und als solche war sie gewollt« (S. 244). Auch die Bedenken der damaligen kirchlichen Führung gegenüber einer für eine Elite bestimmten Wochenzeitung um der großen Masse der Gläubigen willen in der nun einmal gegebenen Situation werden nicht verschwiegen. Besonders lehrreich – und deshalb gerade solchen als Lektüre zu empfehlen, die es sich heute gar nicht mehr vorstellen können, welcher Mittel es damals bedurfte, um wenigstens noch zwischen den Zeilen zu sagen, was man eigentlich sagen wollte – ist die Wiedergabe der inzidenten Polemik gegen die Staatsrechtler Carl Schmitt und Otto Koellreutter (S. 106 ff.) oder die Bemühung um ein wahrheitsgetreues Geschichtsbild, zum Beispiel in bezug auf Karl den Großen und auf das Bauerntum (S. 173 ff.). Es wäre erwünscht gewesen, den reichen Gehalt dieses Buches außer durch ein Personen- auch durch ein Sachregister zu erschließen und wenigstens durch ein oder zwei Abbildungen auch die äußere Erscheinung der heute wohl nur noch in seltenen Fällen erhalten gebliebenen Wochenzeitung ins Gedächtnis zurückzurufen.

Prof. Hans Thieme

DAVID BEN GURION. Erinnerung und Vermächtnis, hrsg. von Thomas R. Bransten (Recollections, David Ben Gurion.) Aus dem Englischen von Günther Danehl. Frankfurt/M. 1971. Fischer Verlag. 239 Seiten.

Dem Buch liegt eine sechsstündige englische Fernsehsendung zugrunde, die in der Bibliothek der Lehrerbildungsanstalt des Negev aufgenommen wurde. In dem Interview sprach Ben Gurion über sein Leben, die Zukunft seines Volkes und dessen Aufgabe im Lande Israel. Als Titel der Sendung: »Forty-two six« diente der von Ben Gurion zitierte Vers Jesaja 42, 6, in dem der Prophet »den Juden verheißt, daß sie »zum Licht der Völker werden sollen, ein Vorbild an Weisheit und Rechtschaffenheit« (S. 12). Wiedergegeben ist in dem Buch, was Ben

Gurion wörtlich so gesagt hat (S. 12). Lebhaft, persönlich sind diese Erinnerungen, Autobiographie und Geschichte zugleich. Bezeichnend für Ben Gurion selbst und für jüdisches Selbstverständnis sind u. a. die folgenden Ausführungen: »Die Bibel hat uns den Auftrag gegeben. Kommt und seht selber. Und doch, obschon meine Philosophie ganz diesseitig ist, glaube ich fest an den Gott, der uns bei Jeremia und Elia begegnet. Ich meine sogar, es ist Teil des jüdischen Erbes und eine Pflicht der Juden, an dieser Gottesvorstellung festzuhalten. Man betrachte doch einmal die berühmte Erscheinung, die dem Elia auf dem Berg Horeb zuteil wurde:

»... und ging vierzig Tage und vierzig Nächte bis an den Berg Horeb und kam daselbst in eine Höhle, und blieb daselbst über Nacht... Und Elia lauschte auf die Stimme des Herrn. Ein großer starker Wind, der die Berge zerriß und die Felsen zerbrach, ging daher, aber der Herr war nicht im Wind. Nach dem Winde aber kam ein Erdbeben. Aber der Herr war nicht im Erdbeben. Und nach dem Erdbeben kam ein Feuer, aber der Herr war nicht im Feuer. Danach lauschte Elia sehr aufmerksam, und er hörte tief in sich eine leise Stimme. Und es war die Stimme des Herrn.«

Jeder Mensch hat ein Gewissen und die Fähigkeit, zwischen Recht und Unrecht zu unterscheiden. So jedenfalls begreife ich die leise Stimme, die Elia in sich vernahm, und den Rat des Jeremia.

Ich bin nicht religiös, und die Mehrzahl der frühesten Erbauer des modernen Israel waren es ebenfalls nicht. Und doch stammt ihre leidenschaftliche Liebe zu diesem Land aus dem Buch der Bücher... Und darum ist das wichtigste Buch in meinem Leben die Bibel, auch wenn ich die Theologie ablehne. Wie viele andere Juden, vermutlich wegen meiner in traditionellen Bahnen verlaufenen Erziehung, fühle ich mich sehr zum Studium hingezogen. Ich habe die Bücher unterschiedlichster Kulturen gelesen, und alle haben mich als Individuum bereichert. Ich habe Griechisch gelernt, um Platon wirklich zu genießen, vor dem ich großen Respekt habe und der mir viele glückliche und nachdenkliche Stunden beschert hat. Ich habe auch die hinduistischen und buddhistischen Denker studiert. Von Platon lernt man die elegante Argumentation, von den Buddhisten den Frieden, der aus der Meditation kommt. Von der Thora aber lernt man hauptsächlich jenen moralischen Aktivismus, der bezeichnend ist für die Juden und um dessentwillen man sie so sehr bewundert und verabscheut hat, wenn sie unter Fremden lebten.

Die Geschichte der Juden in der Zerstreuung ist eine stürmische Geschichte, die zu höchsten Höhen und in tiefste Tiefen führte. Gemäß dem Grundsatz, daß das Böse im menschlichen Gedächtnis länger haftet als das Gute, sind wir besonders empfindlich für die unaufhörlichen Leiden, die uns auf unseren zweitausendjährigen Wanderungen rund um die zivilisierte Welt und wieder zurück nach Israel zugefügt worden sind. Die Juden sind aber von ihren Zeitgenossen auch respektiert worden. In der islamischen Welt, wo sie geholfen haben, diese Tochterkultur auf den rechten Weg zu führen, standen sie jahrhundertlang in hohem Ansehen. Und sie sind die Architekten des Christentums. Kann man sich einen strengeren Bekenner des Judentums denken als Jesus? Juden sind Aktivisten, das heißt, sie haben einen messianischen Schwung. Missionare sind sie nicht, denn sie bemühen sich nicht, andere zu ihrer Lebensweise zu bekehren. Aber sich selber gegenüber sind sie unerbittlich. Die Bibel hat ihnen

jene göttliche Rastlosigkeit verliehen, die im besten Fall zu Initiativen wie dem Pionierdasein führt, im schlimmsten Fall zur Verfolgung durch ihre Mitmenschen, die aber nie zugelassen hat, daß die Juden als Volk sich über längere Zeit mit dem Mittelmäßigen zufriedengaben.

Ganz gewiß sind wir heute in Israel messianisch. Die Juden glauben hier eine Mission zu haben, das spüren sie sehr deutlich.

Die Wiederherstellung der Souveränität ist verbunden mit einem Konzept der Erlösung. Sie ist bestimmend für das Überleben der Juden und ist der Kern des religiösen, moralischen nationalen Bewußtseins der Juden...« (136 ff.) [Vgl. M. Buber: FR XXII, 44].

Eine Zeittafel (von der Geburt Ben Gurions [16. 10. 1886] bis zum Frühjahr 1969) beschließt diese für seine Persönlichkeit wie zum Verständnis Israels und seiner Stellung unter den Staaten aufschlußreiche Autobiographie, die auch in Volks- und Schulbibliotheken ihren Platz finden sollte.

G. L.

FRIEDEN FÜR NAHOST! Studie einer Arbeitsgruppe des *American Friends Service Committee*, Philadelphia, und des *Canadian Friends Service Committee* unter Mitarbeit des *Friends Service Council*, London etc. ... («Search for peace in the Middle East», 1970). Deutsche Ausgabe erweitert durch ein Vorwort von C. F. v. Weizsäcker, Einführung und Nachwort von Landrum R. Bolling; aus dem Amerikanischen von R. Weckerling. München 1972. Christian Kaiser Verlag. 143 Seiten.

Ein Arbeitsteam von neun Mitgliedern verschiedener englischsprachiger Quäkergruppen hat seit Anfang 1968 intensiv versucht, Friedensmöglichkeiten im Nahen Osten zu erkunden. Die praktische Wohltätigkeit der Quäker und ihre konfliktentschärfenden Initiativen sind genügend bekannt, um von ihnen einen legitimierteinsatz auch in diesem Krisenherd und zu dessen Beseitigung erwarten zu können.

Für diese Studie des Konflikts und den detaillierten Plan seiner Lösung, verbunden mit einem warmherzigen Appell an die beteiligten Parteien, hat sich die Arbeitsgruppe in verschiedenen arabischen Staaten, Israel, bei den UN und andernorts umgesehen, redlich und sorgfältig bemüht, alle Gesichtspunkte der Konfliktparteien, also auch der Palästinenser und der Großmächte, zu sammeln, zu ordnen und einen für beide Gegner gangbaren Weg zu einer Regelung, ja zum Frieden ausfindig zu machen. Die von ihnen vorgelegte Studie hat nach ausdrücklicher Versicherung der Herausgeber bis zu 20 (zwanzig) verschiedene Fassungen durchlaufen. Sie wurde zahlreichen involvierten Menschen, hohen Verantwortlichen und einfachen Bewohnern der Region zur Begutachtung und Verbesserung vorgelegt. Die Herausgeber haben sich bemüht, alles das an Vorschlägen aufzunehmen, wozu sie sich ehrlich berechnen konnten. Und das war gewiß viel. In der Einleitung werden die von israelischer und arabischer Seite oder Parteimeinern geübten Kritiken resümiert, die Bearbeiter versuchen ihre Antwort darauf zu geben. Diese eigens für die deutsche Ausgabe verfaßte Einleitung und der Nachtrag verleihen ihr eine größere Aktualität als der amerikanischen Erstausgabe von 1970. Der Nachtrag führt die Analyse mit der Wiedergabe der Friedensinitiativen und Entwicklungen der Jahre 70–71 fort. Einführung und Nachtrag sind namentlich gezeichnet, die sechs Hauptkapitel werden von allen Mitarbeitern gemeinsam verantwortet. Die einzelnen Themen sind fol-

gende: 1. Geschichtlicher Hintergrund; 2. Noch ist Frieden möglich; 3. Gesichtspunkte zum Konflikt (worin die Positionen aller Beteiligten auch in Hinsicht auf Verhandlungen aufgeführt sind); 4. Vorschläge für die Grundlagen einer praktischen Friedensregelung («vier Schritte»); 5. Faktoren, die eine Friedenslösung begünstigen; 6. Mitverantwortung der Quäker und Bekräftigung der Hoffnung (Appell).

Die Ausführungen und die davon abgesetzten Kommentare und Urteile der Verfasser sind gut lesbar knapp gehalten, aber enthalten detailliert genug alles Wissensnotwendige. Insgesamt können sie mit Recht als einfühlsame, faire und konkrete Vorschläge für eine Regelung bezeichnet werden. Wenn nicht das Ganze, so geben doch zahlreiche Einzelanregungen Diskussionsgrundlage ab und können von beiden Seiten näher in Betracht gezogen werden. Das Buch ist daher jedem zu empfehlen, der sowohl ausgewogene Hintergrundinformation über den Konflikt sucht und zugleich an seiner Beilegung ein, wenn auch noch so bescheidenes Interesse hat. Als Material für Seminare und Schulen kann das Buch gute Hilfe leisten.

Es wäre allerdings verwunderlich, wenn ein Buch über diesen Konflikt so perfekt und ausgewogen wäre, so daß man sich fragen würde, warum eigentlich der Konflikt noch fort dauert. Auch der Umstand, daß die Studie mehrere Versionen durchlaufen hat und damit viel Kritik vorweggenommen hat und entkräften konnte, braucht niemanden daran zu hindern, Einzelnes anders zu sehen als die Verfasser. Der Natur seines Themas nach kann dieses Buch nicht fertig sein. Einzelkritik zu formulieren mag daher nicht unangebracht sein. Grundsätzlich kann man sagen, daß die Studie die territorialen Fragen ein wenig zu sehr in den Vordergrund stellt und Strukturprobleme innerhalb der arabischen Gesellschaft(en) eher beiseite läßt. Bei der Frage nach dem Selbstbestimmungsrecht von Juden und Palästinensern müßte berücksichtigt sein, daß dieses Recht bisher nur sehr ungleichmäßig wahrgenommen worden ist, es ist zunächst und vorrangig ein internes palästinensisches Problem. Zum Mangel an Vertrauen zwischen Israelis und Arabern tritt auch das Mißtrauen zwischen Arabern und Arabern hinzu. Die Interessen der Großmächte werden (S. 67 f.) wohl etwas zu friedfertig und optimistisch positiv beurteilt, und die Rolle der UNO (S. 94 ff.) wird zweifellos zu hoch angesetzt, wenn nicht der Nachfolger U Thants fähiger ist. Das Korpus der Studie scheint während der Zeit des »Ermattungskrieges« unter dem Eindruck der Geschehnisse redigiert worden zu sein. Vielleicht erklärt das ein wenig den anti-israelischen Affekt, der im Unterton manchmal spürbar wird (Einleitung und Nachtrag sind davon frei). Der Begriff Antisemitismus wird recht unreflektiert verwendet und Verfolgung wird mit Antisemitismus deckungsgleich gesehen. Eine billige Verquickung von Antisemitismus und Nahostkonflikt ist es, wenn es S. 92 heißt: »Antijüdische Vorurteile... und Verfolgung bilden jedoch ein Problem, dessen Lösung die übrige Welt nicht immer wieder von den arabischen Ländern durch Abtreten arabischer Gebiete erwarten darf.«

Die arabische Feindseligkeit wird als selbstverständlich gekennzeichnet, die israelische keineswegs (z. B. S. 92 Mitte). Kurios ist, daß zahlreiche lange (und selbstkritische) Zitate aus israelischem Munde eingearbeitet sind, arabische Äußerungen aber fast überhaupt fehlen. Es ist schade, daß solche und andere Anzeichen von Emotionalität das Bild leicht trüben. Daß sie aber so

weitgehend hinter dem positiven Bemühen der Verfasser verschwunden ist, darf als sehr positiv gewertet werden.

Insgesamt also eine bedenkenswerte und abgerundete Darstellung und Wegweisung, die allen empfohlen werden kann.

Edna Brocke

Vorankündigung:

PINCHAS LAPIDE: Brennpunkt Jerusalem. Eine Dokumentation zum Nahostkonflikt mit Geleitwort von Willehad P. Eckert. Trier. Spee Verlag. Ca. 400 Seiten. Erscheint Anfang 1972.

GERT V. PACZENSKY: Unser Volk am Jordan. Ein Beitrag zur Geschichte des Israel-Konflikts. Hamburg 1971. Hoffmann & Campe. 122 Seiten.

An diesem Buch stimmt im Grunde gar nichts. Es ist voller Halbwahrheiten und Ganzfalschheiten, und wenn Paczensky hier für die sogen. Neue Linke sprechen sollte, so handelte es sich um ein Armutszeugnis allerersten Ranges. Der Verfasser selbst hat von dem Thema sehr wenig Ahnung und bezieht sich im wesentlichen auf zwei Autoren: Hans Henle, *Der Neue Nahe Osten* (1966) sowie S. N. Fisher, *The Middle East* (1959). Vom Judentum weiß Paczensky offenbar kaum etwas, plötzlich erscheint in seiner Darstellung der Wiener Feuilletonist *Theodor Herzl* und verkündet seinen »Judenstaat«, als ob es nicht während 2 Jahrtausenden eine physische Anwesenheit von Juden in Palästina gegeben hätte und eine Zionsehnsucht, die sich existentiell in der gesamten jüdischen Liturgie, in der Religionsphilosophie sowie im Denken und Fühlen der Juden manifestierte. Daß es auch vor Herzl bereits »zionistische« Konzeptionen und erst noch auf sozialistischer Grundlage gegeben hat (Moses Hess), wird von P. verschwiegen. Wie unsinnig das ganze Gefasel in diesem Buche ist, geht etwa daraus hervor, wenn der Verf. behauptet, die britische Mandatsverwaltung hätte jüdischen Landerwerb in großem Stil möglich gemacht, und ratlos steht er der Tatsache gegenüber, daß die Juden in Palästina das Land fruchtbar zu machen vermochten, die Araber hingegen keine blühende Landwirtschaft entwickeln konnten. Wie anders als durch die »Arbeitsfähigkeit« der Juden soll dieses Phänomen erklärt werden? Wenn Araber 1929 in Hebron einen Pogrom unter Juden veranstalten, so bringt der Verf. ungemein viel Verständnis dafür auf, wenn Juden nach 1946 zur Gewalt schritten, ist es schlicht »zionistischer Terror«.

Man leistet den Arabern keinen Dienst, wenn man die Israelis verleumdet und etwa das folgende schreibt: »Die arabischen Staaten schickten bewaffnete Kontingente über die Grenzen... Sie (gemeint sind die Engländer) schauten ebenso zu, wenn arabische Überfälle unschuldige und wehrlose Juden trafen, wie im umgekehrten Fall, *der häufiger gewesen zu sein scheint.*« (S. 67). Das ist z. B. eine der vielen demagogischen Behauptungen, von denen das Buch wimmelt. Die profunde Unkenntnis beweist P. einmal mehr, wenn er von den Palästina-Flüchtlingen global behauptet, sie wären länger als »irgendeiner der Vertreiber« im Lande gewesen. Daß z. B. Jerusalem und Hebron, Safed und Tiberias eine fast kontinuierliche jüdische Besiedlung aufwiesen, viele der in Palästina ansässigen Araber aber erst in den letzten Jahrzehnten ins Land gekommen waren, ist P. unbekannt. Freilich ändert das jedoch gar nichts am Elend der Flüchtlinge, welches

die arabischen Staaten systematisch politisch ausbeuten. Irak und Syrien, Saudiarabien und Kuwait hätten innert weniger Jahre die Flüchtlinge ansiedeln können. Geflissentlich verschweigt P., daß die meisten Staaten im Nahen und Mittleren Osten im Zusammenhang mit dem britischen oder französischen Imperialismus gegründet wurden, nur Israel wird die Balfour-Deklaration angekreidet. Was P. über Israel als »Brückenkopf des Imperialismus« ausführt, ist so primitiv und unwahr, daß eine Auseinandersetzung schlechthin unmöglich ist. Obwohl die Völker der Dritten Welt in der UNO keineswegs immer für Israel stimmten, hat es die Entwicklungshilfe und die Experten nicht zurückgezogen, und die Länder der Dritten Welt, welche heute gegen Israel eingestellt sind, tun dies, weil sie sich entweder zum Islam bekennen, unter sowjetischem Einfluß stehen oder sonst den arabischen Staaten verpflichtet sind. Mit den meisten Ländern der Dritten Welt jedoch unterhält Israel gute bis sehr gute Beziehungen, wovon P. nichts weiß, weil es nicht in sein Konzept vom »imperialistischen Israel« paßt. Dafür wird aber der Spieß meist umgekehrt: Da man ja bekanntlich seit Jahren fast täglich von den Terrorakten arabischer Guerillas in der Zeitung liest, behauptet P. schlicht, die Israelis hätten »planmäßig Überfälle gegen arabische Siedlungen jenseits der Grenze und in den demilitarisierten Zonen« unternommen. (S. 78). So einfach ist das. Eine schlichte Behauptung, aber irgend etwas wird vielleicht davon in der Erinnerung eines naiven Lesers bleiben.

Manchmal fragt man sich, ob P. überhaupt weiß, was er schreibt: »Die Sowjets mögen geglaubt haben, daß die Israelis mit ihrer sozialistischen Mehrheit ein guter Partner sein könnten...« (S. 80). Die Sowjets hatten Israel 1948 rasch anerkannt, um auf diese Weise ihren Gegensatz zu den Briten zu dokumentieren und Israel auf ihre Seite zu ziehen, oder zumindest den westlichen Einfluß zu neutralisieren. Als dies mißlang, biederten sich die Sowjets umgehend bei den Arabern an, gleichgültig welchem feudalistischen, faschistischen oder sonst korrupten System sie gerade anhängen. Politische Systeme anderer Staaten waren für die sowjetische Außenpolitik selten Faktoren, welche für die Einstellung der Sowjets eine Rolle spielten. Im übrigen haben die Sowjets den demokratischen Sozialismus der Zionisten von jeher abgelehnt und als ideologische Bedrohung empfunden. Am Ausbruch des Juni-Krieges sei Israel natürlich auch Schuld gewesen, weil sich »der ägyptische Staatschef... in eine Demonstration der Stärke hineinmanövrieren ließ« (S. 100), wie ja auch die Sowjets nach Meinung von P. eine »nahöstliche Ordnungsmacht« seien (109), und in fast unüberbietbarer Unverfrorenheit wird das Märchen weiterkolportiert, »in Israel« sei ein Gespann Globke-Strauß-Kiesinger willkommener als die unbelastete Brandt-Scheel-Regierung. Derartige Pauschalurteile verraten ein verkrampft-neurotisches Denken, werden ohne jede Beweisführung vorgetragen und weisen auf eine politische Frustration des Autors, der primitiv-dogmatischen politischen Vorstellungen anhängt, welche an die Stelle politischer Analyse und einer auf Sachkenntnis beruhenden Darstellung treten.

Die Broschüre von Paczensky gibt leider keinerlei Auskunft über das vom Verfasser behandelte Thema, sie bietet jedoch einen nicht uninteressanten Einblick in die geistige Deformation eines denkunfähigen Neulinklers.

Sebastian von Miseroni

ROLF W. SCHLOSS: »Laß mein Volk ziehen«. Taschenbuchreihe Geschichte und Staat 157/158. München 1971. Günter Olzog Verlag. 311 Seiten.

Probleme werden gelegentlich für Verleger plötzlich aktuell und diese neigen dann, aus einer Vielfalt von Beweggründen, dazu, rasch ein Buch zum Thema zu publizieren. Wenn ein derartiges Werk dann obendrein ein Dokumentenband ist, wird es von informationshungrigen Lesern besonders begrüßt werden.

Die Problematik jüdischer Existenz in der UdSSR und jüdischer Auswanderung ist in den jüngsten Jahren immer wieder ins Licht der Öffentlichkeit gerückt worden, z. B. durch Tagungen, die 1969, 1970 und 1971 in London, Paris bzw. in Brüssel stattfanden, aber auch durch die in ihren Methoden nicht unumstrittene »Jewish Defense League« des amerikanischen Rabbiners Kahane. Vor allem sorgten jedoch weite Teile der russischen Judenheit (nach der Volkszählung von 1970 angeblich nur 2 151 000) für diese weltweite Publizität. Was Elia Wiesel noch vor wenigen Jahren »ein schweigendes Volk« genannt hat¹, ist plötzlich zu einem recht lautstarken geworden; eine religiöse, kulturelle und nationale Minderheit, die unüberhörbar um ihre Lebensrechte und um das Recht, nach Israel emigrieren zu dürfen, kämpft.

Bereits 1960 fand in Paris ein Kongreß zum Thema »Die Juden in der UdSSR« statt, und die Referate Martin Bubers und Nahum Goldmanns wurden 1961 in deutscher Übersetzung publiziert. Eine Tagung in München befaßte sich fünf Jahre später mit den geistigen Problemen verschiedener Religionen in der Sowjet-Union. Im Band V, Heft 4 der »Studies on the Soviet Union« wurden alle Referate (natürlich auch das über die Juden) veröffentlicht, ferner in Buchformat bei Prager, New York. Kamillo Landmann publizierte 1970 (bei Holstein, Rothenburg) eine umfangreiche Studie: »Die russische Judenfrage und die Nahost-Politik der Sowjetunion«. Auch die Sowjets selbst haben immer wieder (in deutscher, englischer und wohl auch noch in manch anderer Sprache) Broschüren zur Frage der Juden in ihrem Staatenbund herausgebracht, und die in Köln erscheinende Zeitschrift »Sowjet-Union Heute« sah sich häufig veranlaßt, so z. B. in den ersten Heften des Jahrganges 1971, sich teils polemisch, teils apologetisch zu äußern. Dies wird erwähnt, um nicht den Eindruck entstehen zu lassen, daß Schloss' Bändchen das erste deutschsprachige Werk zu dieser tragischen und komplexen Problematik sei. Dennoch bleibt an sich eine Sammlung von dokumentarischem Material natürlich immer dankenswert, und Schloss' Anthologie enthält in der Tat einiges, was bisher nicht oder nur schwer zugänglich war. Die Underground-Protestlieder (Quellen sind weder hier noch sonstwo angegeben) sind nicht allein rührend; informativ sind ebenfalls die 100 Seiten von Äußerungen jüdischer Sowjetbürger, die ihre Rechte von den sowjetischen Behörden forderten. Auch die Todesurteile gegen sog. »Wirtschaftsverbrecher« (überwiegend Juden) von 1961–63 sind wohl noch nie so vollständig der deutschen Öffentlichkeit dargetan worden. Aber fast alles an dem Buch wirkt recht willkürlich zusammengeworfen: auf den Seiten 92–124 hat Ernest Landau eine große Zahl teils längst verstorbener, teils noch lebender Juden aus dem osteuropäischen Raum zusammengestellt. Hier, wie bei so vielem, das man in diesem Buch findet, ist man zu der Frage verleitet »Was soll's?«: Die sowjetischen Machthaber haben ja nie die historischen

Verdienste oder vielseitigen Fähigkeiten der sogenannten »Ostjuden« bestritten. Im Gegenteil: Ein zumeist uneingestandenes Motiv, die Juden nicht ziehen zu lassen, ist wohl, daß man eben glaubt, auf eine so begabte Minderheit nicht verzichten zu sollen.

Seltsamerweise beginnt das Buch mit einem »Interview mit dem Autor« (der sich zutreffender wohl »Herausgeber« nennen sollte, denn von diesen ersten Seiten abgesehen, ist wohl kaum eine Seite des Buches von ihm verfaßt, mit der möglichen Ausnahme der (ungezeichneten) Reportage vom Brüsseler Kongreß. Eine historische Darstellung der Juden Rußlands (während der letzten 120 Jahre – warum ging Professor Ettinger nicht weiter als bis 1855 zurück?) findet sich erst an vierter Stelle (und unter der natürlich irreführenden Überschrift »Die Juden unter dem Sowjetstern«, der bekanntlich erst 1917 aufging). An einem Standard-Werk wie Salo W. Barons »The Russian Jew under Tsars and Soviets« kann man nicht einfach vorbeigehen, auch wenn es leider noch nicht in deutscher Übertragung vorliegt. Professor Barons Darstellung (Macmillan, New York 1964) behandelt auf über 400 Seiten eine fast eintausendjährige Geschichte. Daß weder Rolf W. Schloss noch der Verlag bibliographische (und nur sehr andeutungsweise: statistische) Angaben dem Werk beigegeben haben, gehört zu den Mängeln, die hoffentlich bei einer Neuauflage, die wir dem trotz allem nützlichen Buch wünschen, beseitigt werden.

Geschwindigkeit ist bekanntlich keine Hexerei, aber auch nicht eine Gewähr dafür, daß ein in hektischer Eile zusammengeworfenes Büchlein unbeschränktes Lob verdient. Nein, Schloss' Dokumentensammlung erheischt weitgehend nicht nur Umstellung, sondern auch textlicher Ergänzung. Aber bis die revidierte Neuauflage erscheinen kann, wird man auch zu der Erstfassung oft und nicht ohne Dank greifen.

Hans Lamm

Bibliographische Notizen

ariel. Eine Vierteljahresschrift für Kunst und Wissenschaft in Israel. Herausgegeben von der Kulturabteilung des Jerusalemer Außenministeriums. Nr. 11. Frühling 1971. 84 Seiten.

Diese Nummer bringt u. a.: Museen im Haifaer Hafen, 1. von Ze'ev Yeivin (Archäologe des staatlichen Altertums- und Museumsamtes): Der Du das Brot aus der Erde hervorbringst¹, 2. von Roy Elston: Seefahrt im alten Israel, von Hugo S. Bergmann: Von Prag zum himmlischen Jerusalem. Erinnerungen an Franz Kafka, Jehuda Amichai: Ein Dichter unserer Zeit, von Pessach Bar-Adon: Entdeckung einer zweiten »Kumran«-Siedlung (d. i. eine zweite Essenersiedlung, etwa 15 km südlich von Kumran).

Nr. 12, Sommer 1971, 95 Seiten, bringt u. a. von Rabbi Adin Steinsalz: Das unvergessene Jerusalem, von Benjamin Mazar: Die Ausgrabungen im Süden und Westen des Tempelberges, von Jane Cohen und von Carl Frankenstein: Erziehung und Denkschulung benachteiligter Kinder, von Don Harran: Musikwissenschaft in Israel.

Nr. 13, 1971, 96 Seiten, bringt Aspekte einer ländlichen Kultur, u. a. Martin Buber: Noch ein Experiment [Auszug aus einem Vortrag], Die Kultur des Kibbutz Ein Harod. Eine anthropologische Perspektive, Ein Kunst-

¹ Vgl. FR XIX, 69/72, S. 149 (Anm. d. Red. d. FR).

¹ Mit Zeichnung zweiseitig: Das Brot in der jüdischen Tradition.

museum im Kibbuz, Der Dichter von Ein Harod Zerubavel Gilead, von Natan Schacham: Purimfest, von Benno Rothenberg: Die archäologische Sinai-Expedition 1967–1970.

Hervorzuheben ist die Ausstattung aller Hefte mit den reichen, vorzüglichen Abbildungen und einzigartig schönen farbigen Illustrationen. G. L.

BULLETIN DES LEO BAECK INSTITUTS: 45, 12 (Tel Aviv 1969). S. 5 bis 100.

Jizchak Schwarsensky und *Edith Wolff*: Jüdische Jugend im Untergrund. Eine zionistische Gruppe in Deutschland während des Zweiten Weltkrieges. Mit einer historischen Einführung von *Shaul Esch* (s. o. S. 144). Das ganze Heft ist diesem bemerkenswerten Beitrag gewidmet (1. Kapitel: Hechaluz und Jugendbünde, 2. Kapitel: Jugend Alijah Schule, 3. Kapitel: Chug Chaluzi). Die Einführung des verstorbenen Jerusalemer Historikers beginnt mit der Machtergreifung der NS am 30. 1. 1933, die übrige Darstellung umfaßt die Zeit 1938 bis 1943.

Nr. 46–47, 12 (1969), S. 101 bis 218, bringt von Meir Gilon: Eine Rechnungsprüfung in der Berliner Jüdischen Gemeinde im 18. Jahrhundert und ihre Folgen, von Jacob Toury: Dokumente zur Juden-Emanzipation im Großherzogtum Berg (1808), von Mordechai Eliav: Philippons Allgemeine Zeitung des Judentums und Erez Israel, von Helmut Holzhey: Zwei Briefe Hermann Cohens an Heinrich von Treitschke, von Gerhard Ballin: Ein Brief Benedikt Schotts an Israel Jacobson, von Hans Günther Reißner/Gerhard Ballin: Mendelssohn-Miszellen, sowie Hinweise und Bücherschau. G. L.

JOURNAL FOR THE STUDY OF JUDAISM IN THE PERSIAN, HELLENISTIC AND ROMAN PERIOD. Vol. I, No. 1 Leiden March 1970. Verlag E. J. Brill. 104 Seiten.

Diese von 5 holländischen Wissenschaftlern unter Federführung von A. S. van der Woude (Groningen) herausgegebene neue Zeitschrift führt sich mit einer Reihe interessanter Artikel ein:

Chr. Burchard: Zum Text von »Joseph und Asenath« (3–34). Da das Buch nicht sehr bekannt ist, soll hier kurz der Inhalt mitgeteilt werden: Es handelt sich um ein jüdisch-hellenistisches Werk, in dem erzählt wird, wie die ägyptische Priesterfürstentochter Aseneth den schönen und frommen Großwezir Joseph zum Mann bekommt; das Werk berichtet weiter von der Entführung Aseneths. Im letzten Augenblick wird sie jedoch gerettet. Das Griechisch des Buches ist dem der Septuaginta verwandt, und die Erzählung wird in den Rahmen der biblischen Josephe Erzählung gespannt und ist mit biblischen und jüdischen Motiven durchsetzt. Die Fabel ist nicht jüdisch, sondern aus dem Stoff, aus dem die antiken Romane sind. Der Verfasser schrieb wahrscheinlich in Ägypten etwa in der Zeit des ausgehenden 1. Jh. v. Chr. und dem Anfang des 2. Jh. n. Chr. Die Quellenlage ist kompliziert: Es existieren 16 griechische Handschriften und 8 Übersetzungen zusammen mit 70 Handschriften.

R. Le Déaut: Aspects de l'Intercession dans le Judaïsme Ancien (S. 35–57). Ein umfassender Überblick über die Quellen.

B. Jongeling: Publication Provisoire d'un Fragment Provenant de la Grotte II de Qumran (II Q Jér Nouv). (S. 58–64). Es handelt sich hier um einen aramäischen Text, von dem ein Fragment von 7 Zeilen veröffentlicht wird. Offenbar enthält das Manuskript einen kultischen

Text über einen visionären Tempel, das hier vorliegende Fragment bestätigt diese Annahme.

A. F. J. Klijn: The Sources and the Redaction of the Syriac Apocalypse of Baruch (65–76). Der Verfasser der Baruch-Apokalypse sah in seiner Zeit einen totalen Einbruch in die Geschichte, diese Welt sei nicht mehr zu restaurieren, eine neue würde von Gott gebracht werden, in welcher die Totenauferstehung stattfände. Vom Autor vorgefundene Bilder werden nicht mehr weiterverarbeitet, das gilt für Vorstellungen wie Tempel, Land, Messias. So fand also in den verschiedenen Quellen der apokalyptischen Literatur eine ständige Uminterpretation statt, wobei bald die eine, bald die andere Vorstellung betont wurde, ohne daß die vorhandenen Varianten und die einzelnen Ideen in einem Widerspruch zueinander stehen müssen.

B. Lifshitz: Du Nouveau sur les »Sympathisants« S. 77 bis 84). Der Verfasser geht von den vor einiger Zeit in der Synagoge von Sardes gefundenen zwei Dedikationsinschriften aus, wo die Bezeichnung »*théosébès*« vorkommt und zeigt, daß kein Grund besteht, die etablierte Bedeutung dieses Begriffes abzuweisen: Mit dem Judentum Sympathisierende, wobei hier an nicht zum Judentum Übergetretene gedacht ist. E. L. Ehrlich

LA MORT DU CHRIST. In: Lumière et Vie, Nr. 101 (Lyon, Januar bis März 1971). 171 Seiten.

In den hier vorgelegten Beiträgen jüdischer, katholischer und protestantischer Autoren wird der Versuch unternommen, verschiedene Aspekte des Todes des Jesus von Nazareth ins Blickfeld zu rücken. Von besonderer Bedeutung für das Verhältnis zwischen Juden und Christen ist der Nachweis dafür, in welcher ausschlaggebenden Weise der Prozeß gegen Jesus von den *Erwägungen römischen Rechts* bestimmt wurde und wie wenig die jüdische Prozeßordnung hier zur Geltung gekommen ist. Ein ganz wesentliches Merkmal jüdischer Rechtsprechung ist die vollkommene richterliche Unabhängigkeit; hier gehen die Aussagen so weit, daß der Spruch eines Gehalt empfangenden Richters null und nichtig sei. Vor allem wird aber für eine solche Prozeßführung strengste Gewissensforschung als verbindlich vorgeschrieben: man muß sich an den Platz des anderen, des Angeklagten, stellen; damit dies nicht nur der persönlichen Initiative überlassen bleibt und darum leicht ins Unverbindliche abgeleitet, sind mindestens zwei einwandfreie Zeugen für die Wahrheitsfindung erforderlich.

Man kann nicht sagen, daß in der überhasteten Verhandlung gegen Jesus von Nazareth diese Gesichtspunkte entscheidend zum Tragen gekommen wären. Zudem war um diese Zeit die Abhängigkeit der jüdischen Behörden von den Römern schon recht weit gediehen; in diesen Zeitabschnitt fällt auch, daß ein Todesurteil von seiten jüdischer Gerichte nicht mehr ausgesprochen werden durfte.

Im Prozeß gegen Jesus von Nazareth darf zudem der *politische Aspekt* seiner Verurteilung nicht übersehen werden. Die beiden auf ihn bezogenen Titel »König« und »Christus« (Messias) haben politischen Charakter; es geht bei ihm um ein tatsächliches, wenn auch andersartiges Regieren auf und in dieser Welt. Ein Auftreten mit derartigem, in das private und öffentliche Leben eingreifenden Anspruch und den daraus sich ergebenden Konsequenzen mußte in den Augen des römischen Gouverneurs als subversiv (108) angesehen und als Attentat auf die bestehende Ordnung gewertet werden. Nach der

Meinung des Pilatus war Jesus wohl ein Zelot, ein Angehöriger jener Widerstandsbewegung, die auf eine Änderung der damals bestehenden Verhältnisse abzielte. Dies traf zu, allerdings mit der grundlegenden Einschränkung, daß die Zeloten und Jesus in der Frage der Mittel (106) entscheidend auseinandergingen. Es ging bei Jesus von Nazareth wohl um eine die ganze Welt erfassende Erneuerung, aber nicht durch die Gewalt der Waffen, sondern in der Kraft des Geistes, die in Verzicht und Dienst Gestalt gewinnen sollte. Weil es um diesen radikalen, die Angst und Selbstbehauptung überwindenden Sieg ging, mußten auch das Sterben und der Tod als letztes gehorsames Ja zu seiner Mission in seinen Weg eingeschlossen sein (16). Nur so ist Jesus der alles verändernde Herr, wenn anders seine Jünger aus seinem Sieg die nötigen Konsequenzen ziehen; denn die schärfste Waffe der Tyrannen aller Schattierungen, die Hinrichtung und die damit zusammenhängenden Gewaltmaßnahmen, ist schartig geworden.

Man kann aus diesen wichtigen, die Sendung des Jesus von Nazareth in verschiedener Weise beleuchtenden Aufsätzen auch noch sonst – etwa über die Humanisierung menschlichen Strafens – fruchtbare und vorwärtsweisende Anregungen erhalten.

Rudolf Pfisterer

GERHARD SCHNEIDER: Jesus vor dem Synedrium. In: Bibel und Leben, 11 (1970), 1-15.

Das Ergebnis der historischen Erörterung faßt der Bochumer Neutestamentler folgendermaßen zusammen: »Eine Voruntersuchung des Synedriums, in der der Christusanspruch oder wenigstens die Messiasfrage zur Sprache kam, kann als historisch gesichert angesehen werden. Mit dem Ergebnis des Synedrialverhörs stand der jüdischen Behörde der messianische Anspruch Jesu fest, und dieser (im Sinne des messianischen Königtums gedeutete) Anspruch Jesu bildete den Gegenstand der jüdischen Anzeige bei Pilatus.« (S. 14/15).

O. K.

GERHARD SCHNEIDER: Gab es eine vorsynoptische Szene »Jesus vor dem Synedrium«? – In: *Novum Testamentum. An International Quarterly for New Testament and Related Studies based on International Cooperation*, Vol. XII, fasc. 1, 1970, S. 22-39.

Verf. rechnet mit sehr komplizierter Überlieferungslage. Älteste Bestandteile der Tradition wären wohl das Tempel-Logion Jesu und die Messiasfrage an Jesus samt Antwort, wobei aber zunächst alle Zusammenhänge offen gelassen werden müssen (Art und Agenten der Szene, Art und Weise der Befragung usw.). Markus hätte dann verschiedene, aber nicht alle Teile der (heute im Evang. vorliegenden) Szene »redaktionell komponiert«. Wahrscheinlich habe Markus ein gewisses Erzählschema vorgelegen. Wesentliche Momente aber wohl vom Evangelisten, mindestens in der vorliegenden Form und Komposition (etwa Aufbau der Szene zu einer Verhörszene, Konfrontation der Verhörszene mit der Verleugnungserzählung durch Einführung derselben und Aufarbeitung durch den Evangelisten im Sinne eines Doppelbildes: Bekenntnis Jesu – Verleugnung des Petrus; »Erhöhung« der Szene zu einer eigentlichen »Prozeßszene« – nicht zuletzt im Sinne einer Herausstellung des Anspruches Jesu als Menschensohn-Richter (»Die Richter werden ihren Richter finden!«). – Anm. des Rez.: Insgesamt ein beachtenswerter Beitrag neutestamentlicher Forschung zum jüdisch-christlichen Gespräch!

O. K.

HERBERT VORGRIMLER: Zum theologischen Gehalt der neuen Osternachtfeier. In: *Liturgisches Jahrbuch. Vierteljahreshefte für Fragen des Gottesdienstes*, 21 (1971), 32-37.

In gewohnter kritischer Klarheit verhandelt der Verfasser die zentralen theologischen Fragen, die sich angesichts der nochmals veränderten Gestalt der Osternachtfeier im *Missale Romanum* 1970 stellen, so man zu einer kritischen Durchsicht des Vorgelegten schreitet, die sich über das gewöhnlich Für und Wider angesichts solcher Unternehmungen zu erheben weiß.

Im Zusammenhang des FR wäre besonders auf jene drei Einsichten hinzuweisen, welche der Verfasser überzeugend herauszustellen versteht: »Israel und die Kirche wären beide nicht ohne jene befreiende Tat Gottes, in der er sein Eigentumsvolk aus der Knechtschaft herausführte. Israel und die Kirche haben in der Osternacht das gleiche zu meditieren. Kinder Abrahams sein und die Würde Israels haben dürfen, das ist etwas, worum auch Christen bitten können und müssen.« – Sehr treffend sieht der Verf. – bei entsprechender Würdigung der genannten Einsichten – die Osternachtfeier als eine theol.-praktische Möglichkeit der Fortsetzung einer »Revision des Verhältnisses Israel-Kirche«, welche mit Papst Johannes XXIII. und der »Judenerklärung« des Konzils begann.

O. K.

Nachtrag zu Seite 124

WERNER TRUTWIN: Die gute Nachricht¹. Eine Einführung in die Welt der Bibel. Düsseldorf 1970. Patmos-Verlag. 472 Seiten.

Nach Redaktionsschluß kann nur noch auf diesen soeben erschienenen, dem Inhalt und der Ausstattung nach, mit zahlreichem Bildmaterial versehenen, in dieser Art einzigartigen Band hingewiesen werden. Er sollte auch u. a. allen Religionslehrern dienen.

Teil 1 zeigt, »was die Bibel als »Wort Gottes« bedeutet, wie sie überliefert wurde, welche sprachlichen Eigentümlichkeiten sie hat und was die Archäologie zu ihrer Forschung geleistet hat.« Teil 2 bietet eine Einführung in das AT, wobei die Hauptakzente bei der Urgeschichte, der Moseszeit und vor allem der Prophetie Israels liegen; Teil 3 führt in die Welt der Evangelien, in Jesu Verkündigung zum nahe gekommenen Reich Gottes ein... Die wichtigsten Themen des NT's werden... entsprechend dem heutigen Stand der Exegese behandelt. Am Schluß findet man eine konzentrierte Einführung in das Werk des Paulus und in die Apokalypse des Johannes.« Die vielseitigen, »in einem Bibelbuch vielleicht ungewöhnlichen Bilder wollen einen Weg zeitgemäßer Aktualisierung zeigen²«. – Erwähnt sei, daß Jakob Steinhardt, für den der Holzschnitt zum künstlerischen Medium seines Lebens wurde (vgl. S. 210 f.)³, nicht Direktor der Bezaleschule, aber Leiter ihrer graphischen Abteilung war und am 11. 2. 1968 in Nahariya in Israel starb (geboren 27. 5. 1897).

Möge dieses »zum Wort Gottes hinführende wertvolle Werk« in sehr viele Hände kommen.

G. L.

¹ Im Verlag des Borromäusvereins unter dem Titel »Erinnerung und Hoffnung«... Bonn 1971.

² S. o. S. 63.

³ Vgl. u. a. *Jakob Steinhardt: Propheten. Text von Heinrich A. Mertens. Essen 1963. Fredebeul & Koenen. 64 Seiten.*

16 Aus unserer Arbeit

In memoriam Karlheinz Schmidthüs

Am 21. Februar 1972 starb *Karlheinz Schmidthüs*¹. Mit den zahllosen Freunden trauert auch der Freiburger-Rundbrief-Kreis und bleibt ihm in Dankbarkeit verbunden so wie Karlheinz Schmidthüs dem Rundbrief, den er entscheidend mitgeprägt hat. Er gehörte dem Herausgeberkreis seit der zweiten Jahresfolge des »Rundbriefs«² an, wie die Nummer 5/6 vom Dezember 1949, S. 26, berichtet. Doch schon vor dem Erscheinen des ersten Heftes zum ersten deutschen Mainzer Nachkriegskatholikentag im September 1948 hatte Karlheinz Schmidthüs daran Anteil im Zusammenhang der Vorbereitung des Katholikentages. Dort wurde der »Rundbrief« in der Arbeitsgemeinschaft »Übernationale Zusammenarbeit«, damals als hektographiertes Heft, erstmals bekanntgemacht und verteilt in Verbindung mit dem von *Karl Thieme* gehaltenen Referat zur Judenfrage und dem Korreferat von *Dr. Hans Lukaschek*, das u. a. die Forderung auf Wiedergutmachung stellte³.

Karlheinz Schmidthüs hat in all den Jahren den mit dem »Rundbrief« verbundenen Anliegen und der christlich-jüdischen Begegnung jederzeit seinen Rat und seine Hilfe gegeben, in jeder Weise, sachlich, organisatorisch und wenn immer irgendeine menschliche Hilfe sich damit verband. Was sein Rat beinhaltete, davon zeugen auch die folgenden Gedenkworte. Wir bringen die Würdigung von *Dr. Anton Böhm*, dem Chefredakteur des »Rheinischen Merkur«, sowie die bei der Trauerfeier gesprochenen Worte von *Msgr. Otto Mauer*, Chefredakteur von »Wort und Wahrheit«, Wien, und von *Dr. Theophil Herder-Dorneich*.

*Nachruf von Dr. Anton Böhm, Rheinischer Merkur*⁴

In Freiburg i. Br. starb, 67 Jahre alt, der katholische Publizist und Verleger Karlheinz Schmidthüs. Er leitete von 1927 bis 1940 (Verbot) die [von R. Guardini herausgegebene] vom »Quickborn« begründete Zeitschrift »Die Schildgenossen«, edierte seit 1936 die Schriftenreihe »Zeugen des Wortes«, war ab 1946 Herausgeber der universal angelegten, einflussreichen »Herderkorrespondenz« und Mitherausgeber der Zeitschrift »Wort und Wahrheit«, schließlich Direktor des »Publizistischen Instituts im Verlag Herder«.

Karlheinz Schmidthüs' Bedeutung beruhte nicht auf der bloßen Summe seiner Positionen, Leistungen und Ehrenämtern, sondern auf der Nah- und Fernwirkung seiner Persönlichkeit. Er war ein großer Anreger und Ratgeber mit der evangelischen Gabe, »die Brüder zu stärken«. Die konziliare Reform, die Erneuerung der Liturgie, die ökumenische Bewegung, die christlich-jüdische Zusammenarbeit verdanken ihm bleibend wirksame Impulse, oft von prophetischer Art. Karlheinz Schmidthüs blieb unberührt von der Zeitkrankheit der Skepsis und der inneren Zerspaltenheit; er war ein Christ, für den die Kirche nicht »das andere« war, kein Objekt der Kritik und sonst nichts, sondern ein Leben, das er mitlebte. Viele Jahre der Krankheit voll unaufhörlicher Schmerzen haben sein weitgespanntes Wirken in der Stille nicht beendet, sie haben ihn zu menschlicher Vollendung geführt. Die Trauerfeier in Freiburg zeigte, wie viele Menschen von Rang und Namen sich ihm verpflichtet fühlten.

¹ Geboren in Dortmund 10. 2. 1905.

² Folge I–V, 1948 bis 1953: »Rundbrief...«; seit Folge VI/1954: »Freiburger Rundbrief...«

³ Vgl. Rundbrief, Nr. 2/3, März 1949, S. 1 ff.

⁴ Mit freundlicher Genehmigung der Schriftleitung des »Rheinischen Merkur« entnommen: Nr. 9, 3. 3. 1972.

*Ansprache von Msgr. Mauer in der Auferstehungsmesse am 25. Februar 1972*⁵

Er war ein bescheidener Mensch, der sich nicht in den Vordergrund arbeitete und andere verdrängte; kein Karrierist, kein Mensch mit Führungsansprüchen und Machtgelüsten, obwohl ein politisch versierter und klug denkender Mensch. Er war ein Intellektueller, von Unterscheidungsvermögen und Urteilskraft und Vertrauen in die Wirksamkeit des Geistes; ein Intellektueller von europäischem Format; von konstruktivem Denken. Er trieb nie das heute so beliebte Spiel mit den zersetzenden Kräften des Verstandes, und seine analytischen Fähigkeiten dienten nie der lustvollen Destruktion. Er besaß nie die Arroganz des Kastenbewußtseins gelernter Intellektueller, die sich als Gnostiker wissen und sich vornehm absondern. Er hatte kein Zeug zum dogmatischen Ideologen und dachte nicht in den Schemata eines Systems. Er konnte aus Erfahrung lernen und wurde so zunehmend ein Weiser, den man befragen, bei dem man sich Rat holen konnte. Als Wissender und Weiser war er ein Mann des Humors, jener »Flüssigkeit«, die den Lebensprozeß fließend erhält, jenes Relativitätsbewußtseins bezüglich des Endlichen, das jede Art von gnadenlosem Absolutismus verhindert, Gelassenheit und Heiterkeit mit sich trägt und den Protest gegen die Beschränkungen des Menschseins zum Schweigen bringt. Er war gegen Ende seines Lebens ein permanent Leidender geworden; aber er »lernte aus Leiden Gehorsam«, jenes Einverständnis mit der göttlichen Fügung, das auf Gläubigkeit, auf Vertrauen basiert und die geballte Faust der Empörung ebenso verhindert wie die nutzlose und ungerechte Anklage gegen den Gott, von dem sie sagen, daß es ihn nicht gibt. Dieser Mann lernte aus Leiden nicht Zorn, sondern Güte. Er hatte sich nie als zu kurz gekommen betrachtet, seine Triebkraft war nicht das Ressentiment, seine Kraft nie die Aufässigkeit des Beleidigten; er besaß die höchste aller Tugenden, jene evangelische Kindlichkeit, die das »Reich der Himmel« eröffnet. Das Christliche war ihm nie ein mit dem Menschlichen Unverträgliches; er war ein wahrer Humanist, der nie am Menschsein irre wurde und der im inkarnierten Gott die Bestätigung seiner Zuversicht bezüglich des Menschen sah. Er gehörte, obwohl ein Wissender und Geprüfter, nie zu jenen prinzipiell Zweifelnden und Verzweifelnden, die aus den erfahrenen Schrecken ein System, ja einen Beruf machen. Er distanzierte sich niemals, trotz kritischen Verstandes, vom konkreten Christentum der Kirche, er identifizierte sich mit ihr, glücklich, als armer »guter Sünder«, ihr anzugehören. Er war darüber hinaus ein wirklich engagierter Christ, als Publizist, als Mitarbeiter leitender Gremien; er war aber weder potenter »Großlaie«, noch laikal verkleideter »Prälat«. Er gehörte nie zu jenen immer enttäuschten Utopisten, die in der Kirche gesucht haben, was sie nicht ist und nicht sein kann: die neue

⁵ In der Pfarrkirche Freiburg-Zähringen, Konzelebration Geistl. Rat Stadtpfarrer Burgert, Msgr. Mauer, Wien, und P. Dr. Jan Ernst OP, Rotterdam; als Diakon Thomas Memmes, Köln.

Menschheit, die neue Erde, das schon gekommene Reich Gottes. Karlheinz Schmidthüs war ein Mann schöpferischer Phantasie und christlicher Hoffnung; für ihn war der Tod, dem er ins Antlitz sah, nicht wie für den Atheisten jenes widerwärtige und widernatürliche Ende, das in seiner Sinnlosigkeit hassenswert bleibt, nicht der Anlaß zum Protest, sondern das Tor zum eigentlichen, dem todlosen Leben. John Henry Newman, dem Schmidthüs geistig zeitlebens verpflichtet war, schrieb als seinen Grabpruch nieder: *ex umbris et imaginibus in veritatem*. In diese Wahrheit ist unser Freund eingegangen.

Der Verleger der Herder-Korrespondenz, Dr. Herder-Dorneich, gedachte auch des Menschen am Grabe mit diesen Worten⁶:

Wenn der Geist eines Menschen zum Schöpfergeist zurückkehrt, dann kehrt Licht zum Licht zurück. Wir halten den Atem an – und schweigen. Aber der Mund muß sagen, wes das Herz voll ist. So möchte ich namens der Freunde und Mitarbeiter ein kurzes Abschiedswort sprechen:

Der Publizist und Verleger Karlheinz Schmidthüs und der Mann, der im öffentlichen Leben stets das Prinzip der Ordnung vertrat, ist am 60. Geburtstag im Herderschen Haus und in der Presse gewürdigt worden.

»Ohne Gott keine Ordnung, kein Recht!« So hieß sein Referat auf einem Katholikentag. Heute nehmen wir Abschied vom Menschen, der uns nahestand. Ihm war der

⁶ Aus dem Gedenkwort des Verlegers Dr. Theophil Herder-Dorneich (Beiblatt zur Herder-Korrespondenz 26/3, März 1972).

In memoriam Kurt R. Grossmann

Am 2. März 1972 starb Kurt R. Grossmann auf einem Erholungsaufenthalt in St. Petersburg, Florida in den USA, zwei Monate vor seinem 75. Geburtstag¹. Mit vielen seiner Freunde wollten wir ihm an diesem Tage unseren Dank zum Ausdruck bringen (s. u.); Dank für seinen nimmermüden Einsatz in mannigfacher Weise in Anliegen, die uns, den Freiburger Rundbriefkreis und insbesondere die Unterzeichnete, seit nunmehr über zwanzig Jahre in schriftlichem und mündlichem Austausch verbinden. Robert M. W. Kempner hat den Inhalt dieser Anliegen umrissen (s. u.).

Unser Kontakt begann 1952 mit einem Brief aus New York vom 16. 2., in dem er schrieb, »ich möchte Ihnen sagen, wie tief mich die mir zugegangene Sondernummer »Friede mit Israel« beeindruckt hat. Ich wäre Ihnen dankbar, wenn Sie mir frühere und künftige Ausgaben dieser Rundbriefe zusenden könnten... Da ich mich mit der Wiedergutmachung befasse, wäre ich sehr interessiert, Ihre Meinung zu diesem Problem kennenzulernen...« Am 2. 5. 1952 schrieb er aus Frankfurt am Main: »Ich bin jetzt nach Deutschland gekommen, um die Gedanken, die wir in unseren Briefen erörtert haben, mündlich weiter fortzusetzen...« Es war bezeichnend für K. Grossmann, daß unser erstes Zusammensein im Freiburger Rundbriefkreis am 12. 6. 1952 in die damals seit Ende Mai bestehende Krise der deutsch-israelischen Verhandlungen fiel. Nach seiner Darstellung über die Verhandlungslage² und im Lauf der weiteren Entwicklung des deutsch-israelischen Vertrages und der Sorge um die Ratifizierung richtete der Freiburger Rundbriefkreis ein Schreiben an Bundeskanzler Adenauer in der Erwartung, daß der Vertrag bald ratifiziert werden möge³. – Das Register des Freiburger Rundbriefs weist seit 1952 in allen Ausgaben auf K. G. hin⁴, und der FR berichtet über weitere Zusammensein und auch über in Freiburg für ihn organisierte und von ihm gehaltene Vorträge, die oft in Krisensituationen der behandelten Anliegen fallen⁵. Es ist hier nicht Raum,

Bogen des publizistischen Kämpfers zugleich die Leier des schöpferischen Menschen, und die Leier war immer sein Bogen. Er wußte noch mit den Griechen um diese Einheit.

»Das Flötenspiel der Weisheit auf den Straßen und das Heil verkündet auf offenem Markt.«

So steht es in seinem Abendlied.

»Das Abendopfer färbt die Welt – weich wird das harte Gesicht.«

Er war von imponierender Gelassenheit, voll menschlicher Wärme, wie im Beruf von formaler Bestimmtheit.

So haben wir ihn gekannt, so nehmen wir von ihm Abschied.

Karlheinz Schmidthüs hat früh seine westfälische Heimat verlassen. Dieser Verlust der Heimat ist ihm fruchtbarer geworden als ihr ungestörter Besitz. (So sagt es Werner Bergengruen von sich.)

Er zog an den Rheinstrom. Es war in der Zeit der bewegtesten Phase seines Lebens.

Dann vertauschte er diese Bewegung des Stroms mit der Beständigkeit der Burg, bei deren Hang er sesshaft wurde und wo wir ihn nun bestatten. Sein gepflegter Garten gleicht dem wohlbestellten Acker seines Lebens, das er liebte.

»Im Licht der Freude«,

so schloß das erwähnte Abendlied. So schloß er auch sein Leben. Nun bist Du, lieber Freund, im Lichte der Freude.

»Aber was wollt Ihr den Fremdling befragen des Abends?«

Das ist die Frage seines peregrinus in saeculo. Wir fragen ihn nicht; denn wir sind seiner dankbar gewiß.

Er ging uns voraus in das Licht der Auferstehung.

um auf seine außerordentlich große publizistische Tätigkeit hinzuweisen⁶. Seine unermüdlchen Anregungen, seine Mühe, die für mich persönlich organisierte Vortrags- und Fahrt der Begegnungen durch die USA im November/Dezember 1964, seine und Frau Grossmanns damit verbundene außerordentliche Sorge und Gastfreundschaft⁷, sein spezieller Einsatz für den FR bleiben unvergessen. Mit dem »Aufbau« möchten wir uns zu dem Kreis rechnen, dem »es schwer fällt, sich eine Welt ohne Kurt Grossmann vorzustellen. Wir haben eine Stimme verloren, deren zornig entflammte Leidenschaft dem Leben – unserem Leben – diente⁸«. G. L.

Würdigung von Robert M. W. Kempner

Kurt Grossmann — Zu seinem Tode

Der Schriftsteller Kurt Grossmann ist im 75. Lebensjahr in Florida nach längerer Krankheit gestorben.

Der Vorkämpfer für die Menschenrechte, Helfer von Tausenden von Flüchtlingen während der Naziverfolgung, der sich später energisch für die Wiedergutmachung eingesetzt hat, Verfasser von Standardwerken über das Leben des Nobelpreisträgers Carl von Ossietzky, über die »Emigration«⁹ und »unbesungenen Helden«¹⁰, war weltbekannt. In Deutschland begann der geborene Berliner nach dem Ersten Weltkriege seine Karriere als Generalsekretär

¹ Geboren am 21. 5. 1897 in Berlin.

² S. Rundbrief (später FR) V [August 1952] 17/18, 44.

³ In FR V (Januar 1953) 19/20, 9.

⁴ Vgl. System. Gesamtregister über den Inhalt FR 1948–1969. Sonderdruck XX/1968, XXI/1969.

⁵ U. a. s. FR XVIII/1966, 95 (über Vortrag K. G.: Die Endphase der Wiedergutmachung, gehalten in Freiburg am 25. 11. 1965).

⁶ Genannt seien hier nur außer den von R. W. Kempner zitierten Werken: In der Stunde der Dunkelheit. Pius XII., die Juden und Hitler. In: FR XI/1958, S. 66. – Die Wiedergutmachungsfrage am Kreuzweg. 1964.

⁷ S. FR XVI/XVII, 1965, S. 168 ff.

⁸ Aus »Aufbau« (XXXVIII/10). New York, 10. 3. 1972. S. 28.

⁹ Vgl. FR XXI, S. 122.

¹⁰ Die Unbesungenen Helden. Menschen in Deutschlands dunklen Tagen. 1957, Furche-Verlag (Nr. 40: Stundenbuch), 1964.

der damaligen Deutschen Liga für Menschenrechte. Er gehörte zu dem Kreis derer, die sich zusammen mit Albert Einstein, dem Grafen Arco, dem Nobelpreisträger Quidde und Professor Friedrich Wilhelm Förster für eine Verständigung Deutschlands mit Frankreich, Polen und der Tschechoslowakei einsetzten. Auch der Kampf gegen die Verletzung der Menschenrechte durch politische und andere Fehlurteile lag ihm am Herzen, und wir hatten viele Jahre Gelegenheit, in den damals berühmt gewordenen Wiederaufnahmeverfahren für Felix Fechenbach, Walter Bullerjahn und den unschuldig wegen Mordes verurteilten polnischen Landarbeiter Jakubowski zusammenzuarbeiten.

Nach Hitlers »Machtergreifung« flüchtete Kurt Grossmann zusammen mit seiner Ehefrau Elsa, der unermüdlischen Mitstreiterin, und seinem Sohn nach Prag, wo er eine demokratische Flüchtlingshilfe ins Leben rief; seine Arbeit für die Flüchtlinge setzte er später in Paris und seit 1939 in den USA im Rahmen des World Jewish Congress fort, mit dem er lange Jahre verbunden war. Er gehörte zu den ersten, die die Welt auf die Massenmorde an den Juden im Rahmen der sogenannten »Endlösung der

Judenfrage« aufmerksam machten. Nach Kriegsende war Kurt Grossmann fast jedes Jahr in Deutschland. Sein Buch über Carl von Ossietzky, für dessen Ehrung durch den Nobelpreis er sich während der Emigration eingesetzt hatte – der jetzige Bundeskanzler Willy Brandt war damals im gleichen Sinne tätig – fand allgemeine Anerkennung. Grossmann war es, der den Begriff der »unbesungenen Helden« prägte, jener Menschen, die sich in Deutschland für die Naziverfolgten oft mit ihrem eigenen Leben einsetzten.

Die Freunde Grossmanns hatten während der letzten Wochen für den persönlich so bescheidenen und freundlichen, aber im Kampfe energischen und nicht nachlassenden Menschen zu seinem 75. Geburtstag im Mai eine größere Feier vorbereitet; eine Ehrung durch die Bundesregierung war vorgesehen, und auch eine Verleihung der Carl-von-Ossietzky-Medaille durch die Internationale Liga für Menschenrechte war geplant. Kurt Grossmann hat dies nicht mehr erleben dürfen.

Er war ein aufrechter Politiker und uns allen, besonders auch dem Freiburger Rundbrief, ein treuer Freund.

Robert M. W. Kempner

Nachtrag zu Seite 104

»IMMANUEL«

Literatur- und Situationsberichte zur Geistesgeschichte in Israel¹

Von der Ökumenisch-Theologischen Forschungsgemeinschaft in Israel

»Die Ökumenisch-Theologische Forschungsgemeinschaft in Israel« (»Ecumenical Theological Research Fraternity in Israel«)² wird künftig in einer deutsch-sprachigen Ausgabe im Freiburger Rundbrief Berichte über jeweilig aktuelle hebräische Literatur in Israel aus dem religiösen und theologischen Bereich veröffentlichen, im einzelnen aus den unten genannten vier Gebieten.

Das Schwergewicht dieser Berichterstattung liegt in der Zusammenfassung wichtiger Forschungen, die auf Hebräisch erschienen sind und daher vielen bisher unzugänglich blieben.

Um ein möglichst objektives Bild zu bieten, hat die »Ökumenisch-Theologische Forschungsgemeinschaft in Israel« ein eigenes Redaktions-Komitee aus jüdischen und christlichen Gelehrten gegründet.

Die vier Gebiete mit ihren Redakteuren sind:

1. Die hebräische Bibel – Prof. Dr. Benjamin Uffenheimer (jüdisch), Bibelabteilung der Univ. von Tel-Aviv, und Prof. R. Tournay OP, Ecole Biblique de Jerusalem.
2. Das Neue Testament und zeitgenössisches Judentum – Prof. Dr. David Flusser (jüdisch), Prof. für Neues Testament an der Hebräischen Universität, und

¹ »Immanuel. A bulletin of religious thought and research in Israel.«

² Vgl. FR XXI/1969, S. 16; XXII/1970, S. 86.

Dr. Michael Krupp, Beauftragter der Evangelischen Kirche Berlin für das ökumenische Gespräch zwischen Christen, Juden und Moslems in Israel.

3. Jüdisch-Christliche Beziehungen in Vergangenheit und Gegenwart – Prof. Dr. Ze'ev Falk (jüd.), Juristische Fakultät der Hebräischen Universität, und Michael de Goedt OCD, derzeit Ökumenisches Institut für Höhere Theologische Studien in Jerusalem.
4. Zeitgenössisches religiöses Gedankengut in Israel – Zwi Yaron (Zinger) (jüd.), Direktor der »Public Relations and Press Department« der »Jewish Agency«, und Gabriel Grossmann OP, Haus Isaías, Jerusalem.

Redaktionssekretär ist Coos. Schoneveld, Berater der Niederländischen Reformierten Kirche für christlich-jüdische Beziehungen.

Ferner sind in dieser Zusammenarbeit vertreten auch Mitglieder der Ökumenisch-Theolog. Forschungsgemeinschaft, die dem Redaktionskomitee nicht angehören, Mitarbeiter aus der Abteilung für Religionswissenschaft der Hebräischen Universität, solche vom »Israel Interfaith Committee« und vom Israelischen Büro des »American Jewish Committee«.

Die Berichterstattung ist bemüht, Wissenschaft mit Gemeinverständlichkeit zu vereinen.

Als Vorankündigung bringen wir aus dem geplanten Inhalt der ersten Veröffentlichungen von »IMMANUEL« die untenstehende Übersicht (s. u. S. 165).

Es ist geplant, daß der Freiburger Rundbrief eine erweiterte TEIL-Auflage mit »IMMANUEL« veröffentlicht. Wir bitten Interessenten, die die Zusendung einer solchen TEIL-Auflage wünschen, um Mitteilung (s. Antwortkarte am Schluß dieses Heftes).

Nachtrag nach Redaktionsschluß:

Antwort auf Anti-Israelismus

Auf antiisraelische Ansichten, die vielfach kursieren, gehen uns aus unserem Freundeskreis einige Gedanken zu, die wir nach Redaktionsschluß noch veröffentlichen.

Solche Ansichten gehen nicht selten von Kreisen aus, die

in der Sorge für Palästinaflüchtlinge gestanden und die ganze Problematik vor allem aus dem Blickwinkel ihrer Betreuten und ihrer konkreten Not erfahren haben.

1. Fast alle Äußerungen zum Thema Israel und Jerusalem sind emotional und von verschiedenen Aprioris bestimmt. Viele Fakten, die dabei erwähnt werden, sind richtig, verfälschen aber dennoch die Wahrheit, weil sie ohne Perspektive und Proportion außerhalb des Zusammenhangs

dargestellt werden. In diesem Sinne erfährt auch die zionistische Bewegung meist eine einseitig verkürzte geschichtliche Darstellung.

2. Es ist sinnlos, hinter die von den VEREINTEN NATIONEN geschaffene Rechtslage des Staates Israel von 1948 zurückgehen zu wollen. Der Hl. Stuhl, sonst so bereit, die Vereinten Nationen zu unterstützen, sollte durch Anerkennung des Staates Israel in der ganzen Frage versuchen, erst einmal als Gesprächspartner glaubwürdig zu werden: Immer noch heißt das Land im offiziellen vatikanischen Sprachgebrauch »Palästina«.

Etwas anders steht es um die Frage der »besetzten Gebiete« und Alt-Jerusalem nach dem Sechs-Tage-Krieg. – »Noch ist nichts über den endgültigen politischen Status der »West-Bank« beschlossen worden. Dieses Gebiet ist nicht von Israel annektiert worden.«¹

3. In bezug auf Alt-Jerusalem richtete der israelische Außenminister *Abba Eban* auf die Jerusalem-Resolution des UN-Sicherheitsrates vom 25. 9. 1971² einen Antwortbrief vom 16. 11. 1971 an den damaligen Generalsekretär *U Thant*, der auszugsweise lautet:³

»... Der zentrale Arbeitsparagraf der Resolution fordert Israel auf das nachdrücklichste auf, alle früheren Maßnahmen und Handlungen rückgängig zu machen und in dem besetzten Teil Jerusalems keine weiteren Schritte zu unternehmen, die den Status der Stadt ändern sollen oder die Rechte der Einwohner und die Interessen der internationalen Gemeinschaft oder einen gerechten und dauerhaften Frieden beeinträchtigen würden.«

Wenn der Begriff »Status der Stadt«, auf den die Resolution Bezug nimmt, die Situation vor dem 5. Juni 1967 im Auge hat, würde die Erneuerung dieses »Status« beinhalten

- die Wiederherstellung der Demarkationslinie und anderer Grenzen, die das Zentrum der Stadt durchschnitten haben,
- die Annullierung des freien Zugangs für Juden und israelische Moslems zu den Heiligen Stätten, der erst seit dem 7. Juni 1967 gewährleistet ist,
- und die Wiedereinführung eines Bannes für jeden Angehörigen des jüdischen Glaubens, sich in der Altstadt niederzulassen oder sie zu besuchen.

Mehr noch: Um den ehemaligen Status zu sichern, müßte Israel die Synagogen und andere Stätten niederreißen, die von den jordanischen Behörden zerstört wurden und seither wieder aufgebaut worden sind, sowie die Kultur-, die humanitären und die Erziehungsinstitutionen auf dem Scopus-Berg schließen, die seit Juni 1967 wiedereröffnet worden sind.

Die Stellung Jordaniens in einem Teil Jerusalems für 19 Jahre war die Folge einer aggressiven Invasion, die entgegen den Anordnungen des Sicherheitsrates aus der ersten Hälfte des Jahres 1948 unternommen wurde. Jene Stellung wurde von der Weltöffentlichkeit nie anerkannt. Daher kann keine Rede davon sein, daß ein gemeinsam vereinbarter und gültiger Status für Jerusalem durch etwas beseitigt worden ist, was in der Stadt nach 1967 getan wurde. In den letzten Kommunalwahlen unter jordanischer Besetzung 1963 waren von den rund 60 000 arabischen Einwohnern nur 5000 Abstimmungsberechtigte zugelassen. Nur Männer über 21 Jahre, Besitz Eigentümer und

Steuerzahler durften wählen, politische Parteien waren nicht zugelassen. Ohne Rücksicht auf das Ergebnis der Wahl wurde der Bürgermeister von der jordanischen Regierung in Amman ernannt. Demgegenüber wurde bei den Kommunalwahlen 1969 das allgemeine Wahlrecht für alle über 18 Jahre in dem Stadtteil eingeführt, der ehemals unter jordanischer Besetzung stand. Die Zahl der arabischen Bürger, die tatsächlich ihre Stimme für die Verwaltung der vereinigten Stadt in jenen Wahlen abgab, war größer als die Gesamtzahl derjenigen, die 1963 unter jordanischer Besetzung wählen durften.

Alle Bewohner der Stadt kommen jetzt in den Genuß der normalen kommunalen Dienste, die während 19 Jahren der illegalen jordanischen Militärbesetzung nicht existierten oder unzureichend waren. Seit 1967 sind die Gesetze, die die Schulpflicht regeln, streng gehandhabt worden. Eine Kette von Kindergärten, die während der jordanischen Besetzungszeit nicht vorhanden waren, sind auf den östlichen Teil der Stadt ausgedehnt worden. Die Stadtverwaltung von Jerusalem hat Spielplätze, Parks, Bibliotheken und Jugendklubs dort eingerichtet, wo es keine gab. Ein entwickeltes Wohlfahrtssystem hat zum ersten Mal auf diesen Teil der Stadt Anwendung gefunden.

Es ist das erste Mal, daß eine Regierung in Jerusalem den Interessen der Allgemeinheit speziellen Ausdruck gibt, anstatt alle ihrer ausschließlichen gesetzlichen Hoheit zu unterwerfen. Die Befürchtung, die in der Resolution zum Ausdruck kommt, daß die Interessen der internationalen Gemeinschaft verletzt worden seien, ist daher grundlos.«

Es ist dabei auch festzuhalten, daß Israel keinesfalls bereit sein wird, auf ganz Jerusalem zu verzichten. Doch diese rein politischen Fragen liegen jenseits der Kompetenz der Kirchen.

4. Die Kompetenz der Kirchen, näherhin der römisch-katholischen Kirche, beschränkt sich auf das Schicksal der Christen im »Heiligen Land« und auf die »Heiligen Stätten«.

a) Die Christen im Heiligen Land⁴

Abgesehen von europäischen und amerikanischen Christen, die als Ausländer in völliger Freiheit in Israel leben, gehören die weitaus meisten arabischen, d. h. einheimischen, Christen der griechisch-orthodoxen Kirche an, für die sich Rom nicht zum Vormund machen sollte [vgl. o. S. 39, Anm. 4]. Ein kleiner Teil gehört zur melkitischen Kirche, die mit Rom verbunden ist, und gleichfalls sehr wenige Christen sind römisch-katholisch.⁵ Unter ihnen befindet sich eine kleine, aber wichtig-gewichtige Gruppe von Israelis (Judenchristen), von denen noch die Rede sein wird.⁶

Die Abwanderung, von der die »Christenheit« in Israel betroffen ist, muß in größerem Zusammenhang gesehen werden. Ganz allgemein sind die arabischen Länder Auswanderungsländer, und zwar sind es vor allem die Christen, die seit über 40 Jahren (oder noch länger) aus Syrien, Libanon, dem damaligen Palästina, Ägypten in westliche Länder auswanderten.⁷ In moslemischer Umgebung eine geduldete oder verfolgte Minorität⁸, sind sie ohnehin geneigt auszuwandern. Als Christen fühlen sie sich, auch durch – vor allem französische – Schulbildung, eher zu den Ländern der westlichen »Christenheit« hingezogen. Ihr

¹ Vgl. o. S. 42 f.

² Vgl. DIG- [Deutsch-Israelische Gesellschaft] Informationen. Bonn 4 1971, S. 10 f.

³ Quelle: »Brief« Nr. 22/1971, auszugsweise zitiert in DIG-Informationen, 1/1972, S. 5 f.

⁴ S. o. S. 38 ff., S. 74 ff.

⁵ S. o. S. 39, Anm. 3.

⁶ S. o. S. 40.

⁷ S. o. S. 41, Anm. 15^b; S. 76, Anm. 5^a.

⁸ S. o. S. 40.

starkes Familiengefühl zieht weitere Auswanderer nach sich – Nord- und Südamerika sind voll von – meist – christlichen »turcos«, wie man sie als Auswanderer aus dem türkischen Großreich vor 1918 noch bis heute nennt [s. o. S. 41].

Die Christen im Hl. Land machen von diesem allgemeinen Phänomen um so weniger eine Ausnahme, als sie besonders durch Missionsschulen ohnehin nach Westen orientiert waren. Seit dem 7. Jahrhundert ist Palästina kein christliches Land mehr. Die Kreuzzugsstaaten waren Eintagsfliegen und überdies nicht eigentlich missionarisch. Die Kreuzzüge hatten als eines ihrer Ziele lediglich den freien Zugang westlicher Pilger zu den heiligen Stätten. Es kann keine Rede davon sein, die heutigen Palästinachristen etwa als direkte Nachkommen der Urkirche anzusehen . . .

Kein Zweifel, daß der Staat Israel die Auswanderung von Arabern, sei es aus dem eigentlichen Staatsgebiet, sei es aus den besetzten Gebieten, gern sieht und positiv fördert. Dabei sind Enteignungen oder gar Austreibungen die Ausnahme, meist verfügt als Repressalie für Guerillatätigkeit. Es besteht in der Regierung überdies eine Richtung, die durchaus eine arabische Minorität – ob christlich oder nicht – im Lande zu halten wünscht. Es ist aber so, daß alle Araber, ob »Israelis« oder solche aus den »besetzten Gebieten«, in Israel alle sozialen Vorteile dieses überaus organisierten Sozialstaates genießen – Löhne und soziale Sicherheiten wie nie zuvor und in keinem arabischen Land der Welt!

b) Die »heiligen Stätten«

Es ist eine traurige Tatsache, daß der Hl. Stuhl in den 20 Jahren von 1948 bis 1967, als die meisten der »heiligen Stätten« widerrechtlich (d. h. entgegen der Grenzziehung durch die Vereinten Nationen und nur als Folge des arabischen Angriffskrieges nach der Ausrufung des Staates Israel) unter *jordanischer Herrschaft* standen und *kein Jude*, geschweige denn ein *Israeli*, seine »heiligen Stätten« (Klagemauer etc.) betreten durfte, dazu beharrlich geschwiegen hat!

Ferner: Die »heiligen Stätten« der Christenheit haben so gut wie nichts mit den einheimischen Christen zu tun; sie sind keine Gemeindekirchen, sondern hauptsächlich Pilgerziele, und haben ihr Daseinsrecht und ihre Existenzmöglichkeit vom freien und ungehinderten Zugang von Christen aus aller Welt. Diesen Zugang zu fordern und zu sichern, ist ein Recht der römisch-katholischen Kirche, wenngleich sie dafür *keinerlei Alleinvertretungsrecht* in Anspruch nehmen kann und darf. Sie fühlt sich freilich dazu versucht 1) wegen ihrer einzig dastehenden *politischen* Rechtspersönlichkeit (diplomatische Vertretungen in aller Welt etc.) und 2) wegen der halbpolitischen Funktion der franziskanischen Custodie des Hl. Landes, die auch heute noch von den arabischen Staaten anerkannt wird.

Dazu entnehmen wir die folgenden Äußerungen aus »DIG-Informationen«, Bonn, 1/1972, S. 6 ff.:

Israels Baumaßnahmen in Jerusalem

Der Erzbischof von Canterbury, Dr. Michael Ramsey, übte Mitte Dezember 1971 heftige Kritik an den israelischen Bauvorhaben in Jerusalem, die er als »wahrhaft entsetzlich« bezeichnet¹⁰. Offensichtlich sollten die Stadt und ihre Umgebung »exklusiv jüdisch« gestaltet werden, so daß ihr historischer Charakter als Heimstatt dreier Weltreligionen zerstört würde. Auf diese Kritik Ramseys antwortete der anglikanische Erzbischof von Jerusalem, George Appleton, in einer Erklärung, die am 17. 12. 1971 in London veröffentlicht wurde. Wir zitieren diese Erklärung im Wortlaut und übernehmen einen Brief des Rev. Dr. G. Douglas Young, Präsident des American Institute of Holy Land Studies, der in der »Jerusalem Post« vom 27. 12. 1971 veröffentlicht wurde.

Erklärung von George Appleton, Anglikanischer Erzbischof von Jerusalem:

»Ich weiß, daß der Erzbischof von Canterbury seit geraumer Zeit tief besorgt über Jerusalem und das Bauprogramm hier gewesen

Andererseits steht fest, daß der Staat Israel bzw. die Stadtverwaltung von Jerusalem in allgemein anerkannter, vorbildlicher Weise diese Freiheit und Eigenständigkeit aller »heiligen Stätten« aller großen an Jerusalem und dem Hl. Land interessierten Religionsgemeinschaften garantiert und schützt.⁹ Daß die katholische Kirche im Hl. Land in Zukunft nur noch einige Gebäude und Heiligtümer museal zu verwalten haben wird, wie immer wieder zu hören ist, hat mit der bedauerlichen Abwanderung einheimischer Christen aus Israel nicht das geringste zu tun, ist freilich eine Tatsache.⁷ Doch, wie gesagt: diese Gebäude und heiligen Stätten haben ohnehin kaum Bezug auf die einheimischen Christen, sondern sind »kolonialistische« Einsprengel, zum großen Teil sogar erst im 19. und 20. Jahrhundert errichtet [vgl. o. S. 38, Anm. 1], wie etwa die für 80 000 000 Dollar erbaute Verkündigungsbasilika im armen arabischen Dorf Nazareth (Staat Israel), gebaut zwischen 1950 und 1970.

Was die »Judaisierung« Jerusalems angeht (s. u.), so ist zunächst zu sagen: Jerusalem ist nicht global eine »Heilige Stadt«, sondern eine sehr moderne Großstadt, und das nicht erst, seit es den Staat Israel gibt, oder gar seit dem Sechstagekrieg. Vom urbanistisch-ästhetischen Standpunkt mag man viele der Neubauten bedauern, vom rechtlichen Standpunkt es bedenklich finden, daß auf politisch gesehen »fremdem« Gebiet durch Neubauten ganzer Stadtviertel eine De-facto-Annexion zu geschehen scheint (vgl. dazu: o. S. 158 *A. Eban* sowie u. S. 160 *Erzbischof Appleton* und *Dr. Young*), obwohl möglich ist, daß ein Föderationsplan König Husseins mit der israelischen Regierung vereinbart ist und man ein kommunalpolitisches Kondominium über Jerusalem zwischen den beiden Staaten anstrebt. Der »heilige Charakter« der Stadt wird von all dem nicht betroffen oder nicht anders wie der »heilige Charakter« Roms durch Neubauten allenthalben und motorisierten Verkehr. Der Anblick Jerusalems – der vor allem arabisch-muslemisch bestimmten Altstadt – vom Ölberg aus ist kaum verändert. Die Altstadt selbst, von einigen Sanierungen abgesehen, die dringend notwendig waren, ist so malerisch wie eh und je. Aber das hat mit der Heiligkeit des Ortes nichts zu tun.

Schließlich noch einmal: Die Christen in Israel. Gemeint sind hier die ansässig-einheimischen Christen, vor allem diejenigen aus dem Judentum. Die Christen haben die einmalige Chance, als Minderheit in einer jüdischen Umwelt zu leben und so in ein *rein religiöses Gespräch* mit dem alten Bundesvolk zu gelangen (s. o. S. 40, 3), also genau das zu tun, was das Konzil in »Nostra Aetate« wünscht. Man würde dieser Sache einen schlechten Dienst erweisen, wenn man *dieses* Zeugnis überlagern und ersticken wollte hinter Machtansprüchen einer triumphalistischen Weltkirche, die ihre Siegeszeichen ohnehin allzu protzig im Land des *armen* Jesus aufgerichtet hat. Hier am wenigsten dürfte Politik über Mystik siegen!

¹⁰ Vgl. »the Archbishop of Canterbury on »the Peace of Jerusalem«. In: »Institute of Jewish Affairs in association with the World Jewish Congress (IJA)«, No. 22. London, Februar 1972. p. 9.

⁹ S. FR XIX/S. 42 ff., S. 49.

ist. Seine Erklärung spiegelt die Sorge vieler nachdenklicher Menschen in Großbritannien, sowohl von Freunden Israels wie auch der arabischen Völker wider.

In meinen eigenen besorgten Gedanken über Jerusalem bin ich mir bewußt, daß es eine lebende Stadt ist, daß mehr Menschen hier leben und arbeiten wollen und darum Häuser benötigen, in denen sie wohnen können. Ich bin mir auch des dynamischen Charakters der Israelis bewußt, die das Gefühl haben, sie könnten nicht unendlich lange auf eine Friedensregelung warten. Das Leben muß weitergehen. Ich anerkenne auch die Besorgnis von ihrer Seite, daß sie nie wieder ihren berechtigten Platz in Jerusalem verlieren sollen. Die Palästinenser fühlen in gleicher Weise über ihren berechtigten Platz. Es ist gut zu wissen, daß Wohngelegenheiten auch für Palästinenser geschaffen werden sowohl von der Regierung unter Führung des Bürgermeisters Kollek, eines guten Freundes aller Bürger, wie auch von privaten arabischen Unternehmern. Ich fordere eindringlich meine arabischen Freunde auf, ein aktives Bauprogramm für sich selbst zu haben. Araber können schöne Häuser bauen. Ich bin dankbar für die gleichzeitige Befürwortung des Erzbischofs von deutlichen Schritten zum Frieden und für seine Anregung, daß ein Stillstand des Bauprogrammes eine heilende und hilfreiche Geste darstellen würde.

Ich heiße sein Mitleid mit den Flüchtlingen gut und schließe dabei in meinen eigenen Gedanken die Juden ein, die durch Diskriminierung in einigen Teilen der Welt leiden, und die sudanesischen wie auch die arabischen Flüchtlinge. Dies ist die dringendste und menschliche Tragödie, und ich hoffe, daß irgendein ideenreicher und schöpferischer Plan, getragen von der Unterstützung und der Weisheit der gesamten Weltgemeinschaft, sogleich in Angriff genommen werden möge.

In Jerusalem ist es unsere Aufgabe, das richtige Modell für die Organisation der Heiligen Stadt zu finden, die gleichermaßen den Juden, Mohammedanern und Christen so teuer ist. Wenn wir unsere Liebe für Jerusalem und all das, was es für das geistige Leben der Menschheit bedeutet, unser Denken und unser Tun beherrschen lassen, sollte diese gewiß schwierige Aufgabe nicht unmöglich sein.«

Leserzuschrift von Dr. G. Douglas Young, Präsident des American Institute of Holy Land Studies (Jerusalem) [s. o. S. 159]

»Eine Nachricht aus London hat mich in Unruhe versetzt. Es bereitet mir wenig Vergnügen, gegen einen religiös Gleichgesinnten zu schreiben, aber ich könnte es mir nicht verzeihen, wenn ich mich nicht von solchen Ideen distanzieren würde. Meine Freunde sollen auch durch mein Schweigen nicht denken, daß das Christentum in diesen Punkten monolithisch ist.

Traditionsgemäß, zumindest seit den Zeiten der Reformation, können einzelne Christen sich in der Politik engagieren und betätigen, aber es wurde nicht als Aufgabe der organisierten kirchlichen Gemeinschaften betrachtet, nicht einmal durch ihre Führer, in Politik verwickelt zu werden. Zumindest gemäß der Reuter-Nachricht ist dies jedoch wieder der Fall ...

Einige wenige Bemerkungen scheinen erforderlich:

1. Trotz und während der türkischen, britischen und jordanischen Verwaltungen hatte Jerusalem während 100 Jahren eine jüdische Bevölkerungsmehrheit in einem solchen Grade, daß es bestimmt für eine lange Zeit eine jüdische Stadt gewesen ist.

2. Die Evian-Konferenz in Frankreich, die auf Anregung des Präsidenten Roosevelt in den dreißiger Jahren einberufen wurde und an der einer der damals führenden britischen Antisemiten, Lord Winterton, teilnahm, wies klar darauf hin, daß Großbritannien und die anderen teilnehmenden Länder nicht Europas Juden aufnehmen würden, sogar während Hitlers Pogrom noch im Gange war. Die Haltung dieser Länder änderte sich auch nachher nicht in bezug auf eine umfangreiche jüdische Einwanderung. Wohin sollten diese Unerwünschten gehen?

3. Von Marokko über die gesamten südlichen und östlichen Zonen des Mittelmeeres und sogar bis Irak wurden die Juden von den Arabern vertrieben. Wohin sollten auch diese Unerwünschten gehen?

4. Dermaßen vertrieben und ohne Ort, zu dem sie ihre Zuflucht nehmen konnten: Was wäre logischer gewesen, als daß sie sich in das Gebiet begaben, das ihnen von den Vereinten Nationen zugesprochen worden war? Nachdem sie nun hier eintrafen, was war augenscheinlicher, als daß sie auch Behausung benötigten? Kann es unter diesen Umständen Aufgabe protestantischer Geistlicher sein, vorzuschlagen, das Bauprogramm zu stoppen oder wie gebaut werden sollte?

5. Diese Haltung wird oft von den Russen und ihren kommunistischen Satelliten eingenommen, wie eine Nachricht auf Seite 3 der gleichen Ausgabe der Jerusalem Post ausführt: »Der bulgarische Delegierte (in den Vereinten Nationen) erhob die Beschuldigung, Jerusalem strebe die Errichtung eines jüdischen Imperiums im Mittelosten an.« Was hat die Kirche mit dieser kommunistischen Einstellung zu tun?

6. Selbstverständlich ist die Stadt heilig für Juden, Mohammedaner und Christen! Was tun jedoch die Juden, um hier als störend empfunden zu werden? Es wäre von Interesse, wenn die Geistlichen sich dazu klar äußern würden. Unter Israel sind – nicht wie unter der jordanischen Verwaltung nach der militärischen Aktion des Jahres 1948 – die Moscheen und Kirchen für alle offen, die sie besuchen wollen. Unter Israel gibt es keine Entweihung der Friedhöfe mehr oder keine Verbote gegen Juden, die zu der ihnen heiligen Klagemauer gelangen wollen. Auch die israelischen Araber können zu ihren heiligen Stätten im östlichen Teil der Stadt gehen. Wie könnte diese Situation überhaupt noch verbessert werden, und wann war sie jemals so gut?

7. Wie lange wird es dauern, bis sich die Welt der Naivität der Idee bewußt wird, daß »ein Stillstand im Bauprogramm eine heilende und hilfreiche Geste« in Richtung auf den Frieden darstellen würde? Die arabische Gipfelkonferenz in Khartum und Hunderte Erklärungen aus Ägypten und Syrien seit damals machen es kristallklar, daß Koexistenz von unseren Nachbarn nicht als eine der lebensfähigen Alternativen betrachtet wird. Ein kleines Zugeständnis da und dort oder sogar ein großes wird keinerlei Unterschied bei der Herbeiführung des Friedens bewirken. Das ist klar. Alles, was es bringen würde, würde mehr dem Blutvergießen und den Unruhen der zwanziger und dreißiger Jahren gleichen oder mehr der kriegerischen Situation der Jahre 1956 und 1967.

8. Die Araber bauen überall in den besetzten Gebieten in einem verstärkten Ausmaße. Dies ist besonders seit 1967 wahrnehmbar. Zur Zeit haben sogar die größeren arabischen Bauunternehmer, die seit 1967 eine lange Zeit abwarteten, Bauprojekte in einem größeren Umfange mit Anleihen der israelischen Regierung begonnen.

9. Innerhalb der verwalteten Gebiete gibt es zahlreiche Anzeichen dafür, daß die gegenwärtige Administration ihrer Vorgängerin vorgezogen wird. Die Christen sind freier, als sie unter der mohammedanischen Bruderschaft waren. Die Palästinenser, die sich noch in den verwalteten Gebieten befinden, sind nicht darauf begierig, in die ägyptische oder jordanische Herrschaft zurückzukehren und fürchten sich auch nicht, diese Meinung in privaten Gesprächen zum Ausdruck zu bringen. Sie sind nicht nur nicht begierig, sondern vielmehr aktiv dagegen. Natürlich würden sie gern ihren eigenen Staat oder ihre eigene staatliche Gemeinschaft haben – und es könnte dazu auf irgendeinem Wege oder in irgendeiner Form kommen. Zumindest werden Verhandlungen ohne den Widerstand Israels weitergeführt. Dazu bedarf es der Hilfe und Anleitung, und niemand kann heute wissen, wie und in welcher Form dieses Ziel erreicht werden kann. Aber eines ist gewiß: Jordanien oder Ägypten zurückzubringen, würde nichts lösen. Wenn Israel kein Recht hat, dieses Gebiet zu verwalten, weil es durch Schlachten erworben wurde, warum sollte dann das Problem dadurch gelöst werden, daß man die Gebiete anderen zurückgibt, die sie, auch in Schlachten, im Jahre 1948 genommen haben?

Eine andere Lösung ist erforderlich. Die lokalen Palästinenser und die Israelis werden sie ausarbeiten. Mögen sich die Kirchen mit ihren eigenen Angelegenheiten befassen.«

Wir freuen uns mitteilen zu können, daß *Professor Dr. Clemens Thoma* SVD, Ordinarius für *Bibelwissenschaft und Judaistik* an der Theologischen Fakultät Luzern (s. o. S. 95 ff), sich bereit erklärt hat, in den *Herausgeberkreis des Freiburger Rundbriefs* einzutreten. Prof. Thoma wird sich gleichzeitig auch an der *Schriftleitung* beteiligen. Damit ist für den Freiburger Rundbrief die kontinuierliche Linie aufgezeigt, entsprechend dem »Gesetz, unter dem er angetreten ist«. Dabei weisen wir besonders auf Prof. Dr. *Karl Thieme* hin, mit dem der Rundbrief be-

gonnen wurde. Sein Denken war »von einer einzigartigen Kontinuität in der biblisch-theologischen Interpretation der Geschichte geprägt« (vgl. FR XIV [25. 5. 1962] 31). Dies ist für den FR bis heute charakteristisch geblieben und ist auch für die Zukunft bedeutungsvoll. Durch Prof. Thoma wird die unmittelbare Verknüpfung von Bibelwissenschaft und Judaistik in einzigartiger Weise repräsentiert.

Im Vorfrühling 1972

Dr. Gertrud Luckner

17 Systematische Übersicht über die Literaturhinweise

Ia Bibel und Theologie	Seite		Seite
<i>Job. B. Bauer</i> : D. Zeit Jesu. Herrscher, Sekten u. Parteien	107	<i>H. W. Jüngling</i> : D. Tod d. Götter. Untersuch. z. Ps. 82	116
<i>Sch. Ben Chorin</i> : Paulus. D. Völkerapostel in jüd. Sicht	107	<i>H. Kahlefeld / O. Knoch</i> : D. Episteln d. Sonn- u. Festtage. Auslegg. u. Verkündig. D. Evangelien. 1. Adv. bis Ostern	119
<i>J. A. Bengel</i> : Gnomon	108	<i>Odilo Kaiser</i> : D. ersten 3 Evangelien. Einführung in liter. u. theol. Gestalt	115
<i>F. Böhl</i> : Gebotserschwerung u. Rechtsverzicht als eth.-relig. Normen i. d. rabb. Literatur	108	<i>Othm. Keel</i> : Feinde u. Gottesleugner. Studien z. Image d. Widersacher i. d. Individualps.	116
<i>G. Bornkamm</i> : Geschichte u. Glaube. 2. Teil, Bd. IV	108	<i>G. Kegel</i> : Auferstehung Jesu – Auferstehung d. Toten. Traditionsgesch. Untersuch. z. NT	116
<i>G. Bornkamm / K. Rahner</i> (Hrsg.): D. Zeit Jesu. Festschrift f. H. Schlier	109	<i>H. Kessler</i> : D. theolog. Bedeutung d. Todes Jesu. E. traditionsgesch. Untersuch.	116
<i>Ch. Brütsch</i> : D. Offenbarung J. Chr.	109	<i>A. Kuschke / E. Kutsch</i> (Hrsg.): Archäologie u. Alttestamentl. Festschrift f. K. Galling	116
<i>D. R. Catchpole</i> : The Trial of Jesus	109	<i>E. Linnemann</i> : Studien z. Passionsgeschichte, Forschung. z. Relig. u. Literatur d. AT u. d. NT	116
<i>F. Christ</i> : Jesus Sophia. D. Sophia – Christolog. b. d. Synoptikern	110	<i>F. Lentzen-Deis</i> : D. Taufe Jesu n. d. Synoptikern. Literaturkrit. u. gattungsgeschichtliche Untersuchg.	117
<i>J. Conrad</i> : D. jg. Generation im AT. Möglichkeiten u. Grundzüge e. Beurteilung	110	<i>Ders.</i> : Der Glaube Jesu. D. Gottesverhältnis J. v. Nazareth als Erfüllung atl. Glaubens	6
<i>M. Craveri</i> : D. Leben d. J. v. Nazareth	111	<i>N. Lohfink</i> : Die Himmelfahrt Jesu. Untersuchg. z. d. Erhöhungstexten bei Lukas	117
<i>G. Dalman</i> : Jesus-Jeschua. Studies i. the Gospels	111	<i>Ders.</i> : Gott und die Götter im AT	4
<i>G. Dautzenberg</i> : Was hat d. Kirche mit Jesus zu tun?	123	<i>Ed. Lohse / Chr. Burchardt / B. Schaller</i> (Hrsg.): Der Ruf Jesu u. d. Antwort d. Gemeinde. Exeg. Untersuchg. J. Jeremias z. 70. Geb.	118
<i>W. D. Davies</i> : D. Bergpredigt. Exeg. Untersuchung i. jüd. u. frühchr. Elemente	111	<i>Lumière et Vie</i> : La mort du Christ	153
<i>A. Deissler</i> : Antworten des AT	4	<i>H.-M. Lutz / H. Timm / Eike Chr. Hirsch</i> (Hrsg.): Das Buch der Bücher. AT Einführungen, Texte, Kommentare	118
<i>A.-M. Denis</i> : Introduction aux Pseudépigraphes Grecs d'Ancien Testament	111	<i>Th. Maertens / J. Frisque</i> : Kommentar z. d. neuen Lesungen der Messe. 2.-8. Bd.	119
<i>C. H. Dodd</i> : The Founder of Christianity	57	<i>Fr. Mildenerger</i> : Herr, zeige uns den Vater! Jesu als Erweis der Gottheit Gottes	120
<i>Gg. Eichholz</i> : Gleichnisse d. Evangelien. Form, Überlieferung, Auslegg.	111	<i>B. Noack</i> : Spätjudentum u. Heilsgeschichte	120
<i>Hubert Fischer</i> (Hrsg.): Biblische Unterweisung. Handbuch z. Auswahlbibel	111	<i>K.-H. Ohlig</i> : Woher nimmt d. Bibel ihre Autorität? Z. Verhältnis v. Schriftkanon, Kirche u. Jesus	121
<i>Heinz Flügel</i> : Grenzüberschreitungen	112	<i>W. Paschen</i> : Rein u. unrein. Untersuchg. z. bibl. Wortgeschichte	121
<i>Ernst Fuchs</i> : Jesus, Wort u. Tat. Vorlesungen z. NT	112	<i>R. Pesch</i> : Jesu ureigene Taten? Ein Beitrag z. Wunderfrage	121
<i>A. M. Goldberg</i> : D. Buch Numeri	125	<i>W. Pesch</i> (Hrsg.): Jesus in den Evangelien. E. Symposium	121
<i>Chr. Goldmann</i> : Ursprungssituationen bibl. Glaubens. Einführung i. d. AT f. d. pädagog. Praxis	111	<i>K.-Fr. Pohlmann</i> : Studien z. 3. Esra	122
<i>H. Haag</i> : Vom alten z. neuen Pascha. Gesch. u. Theolog. d. Osterfestes	112	<i>G. v. Rad</i> : Ges. Studien z. AT	122
<i>Ders.</i> : Biblisches Wörterbuch	118	<i>Ders.</i> : D. Opfer d. Abraham	124
<i>J. Henninger</i> : Über Lebensraum u. Lebensformen d. Frühsemiten	122	<i>K. Rahner / O. Semmelroth</i> (Hrsg.): Beiträge der Theol. Akademie 7.	122
<i>Ders.</i> : Z. frühsemitischen Nomadentum	122	<i>B. Sandvik</i> : D. Kommen des Herrn b. Abendmahl im NT	117
<i>Einheitsübersetzung der Hl. Schrift</i> ; hrsg. v. d. Bischöfen Dtschlds., Österreichs u. d. Schweiz: 2. Buch Ijob, D. Hohelied, D. Klagelieder	113	<i>R. Schäfer</i> : Jesus u. d. Gottesglaube. E. christol. Entwurf	54
<i>Verlag Herder</i> (Hrsg.): Der Mann aus Galiläa. Text- u. Bildwerk	113		
<i>A. Holl</i> : Jesus in schlechter Gesellschaft	57		
<i>U. Horst</i> : Umstrittene Fragen der Ekklesiologie	114		
<i>J. Jeremias</i> : Neutestamentl. Theologie. 1. Teil: D. Verkündigg. Jesu	122		