

Hebräische Veröffentlichungen aus Israel
in deutscher Übersetzung

Herausgeber: Ökumenisch-Theologische Forschungsgemeinschaft in Israel
und Freiburger Rundbrief

in Zusammenarbeit mit: der Abteilung für Religionswissenschaft der Hebräischen
Universität Jerusalem
der »School of Jewish Studies«
der Universität Tel Aviv
dem »Israel Interfaith Committee«
dem Israel Büro des »American Jewish Committee«

Redaktionelle Koordination

Für 4 Fachbereiche mit je einem jüdischem und christlichem Redakteur:

Hebräische Bibel: Dr. Benjamin Uffenheimer, Professor für Bibelwissenschaft,
Bibelabtlg. der Universität von Tel Aviv – Professor Jacques-Raymond Tournay OP,
Ecole Biblique der Dominikaner in Jerusalem

Neues Testament und zeitgenössisches Judentum: Dr. David Flusser, Professor für
Vergleichende Religionswissenschaft, Hebräische Universität Jerusalem – Dr. Michael
Krupp, Beauftragter der Evangelischen Kirche Berlin für das Ökumenische Ge-
spräch zwischen Christen, Juden und Moslems in Jerusalem

Jüdisch-christliche Beziehungen in Vergangenheit und Gegenwart: Dr. Ze'ev W. Falk,
Professor für Familien- und Erbrecht, Hebräische Universität Jerusalem – Michael
de Goedt OCD, derzeit Ökumenisches Institut für Höhere Theologische Studien in
Jerusalem

Zeitgenössisches religiöses Gedankengut in Israel: Zwi Yaron (Zinger), Direktor
der Public Relations and Press Department der Jewish Agency – Gabriel Gross-
mann OP, Haus St. Jesaja der Dominikaner, West Jerusalem

Redaktionssekretär: Coos Schoneveld, Theologischer Berater in Jerusalem der
Niederländischen Reformierten Kirchen

Für die deutsche Ausgabe: Dr. Gertrud Luckner, Dr. Clemens Thoma SVD, Pro-
fessor für Bibelwissenschaft und Judaistik, Theologische Fakultät Luzern

I/1972
Jerusalem/Freiburg i. Br.

Inhalt

I	Vorwort	125 IM 2
II	Veränderungen im Gebetstext und in den Ordnungen des Synagogengottesdienstes. Von Dr. Josef Heine- mann, Professor für Hebräische Literatur an der Talmud-Abt. der Hebräischen Universität Jerusalem	126 IM 3
III	Franz Rosenzweigs Stellung in der jüdischen Philosophie. Von Dr. Moshe Schwarcz, Professor für jüdische Philosophie, Bar-Ilan-Universität Ramat Gan	128 IM 5
IV	Einige charakteristische Tendenzen in der modernen jüdischen Bibelwissenschaft. Von Dr. Benjamin Uffen- heimer, Professor f. Bibelwissenschaft, Direktor der Bibel-Abt. der Universität Tel-Aviv	144 IM 21
V	Zur neuen Einstellung der Kirche zum Judentum. Von Dr. Uriel Tal, Professor für moderne jüdische Ge- schichte, Universität Tel-Aviv	150 IM 27
VI	Jerusalem: Aus jüdischer, christlicher und islamischer Sicht und aus der Sicht der UN. Von Dr. Ze'ev W. Falk, Professor für Familien- u. Erbrecht, Hebräische Universität Jerusalem	161 IM 38
VII	Literaturhinweise: Dr. Hava Lazarus-Yafeh: Die Heiligkeit Jerusalems für den Islam – Jitzchak Minerbi: Der Vatikan und der Zionismus bis zum Ende des Ersten Weltkrieges	162 IM 39

Vorwort

Vorbemerkung

Wir freuen uns, die Veröffentlichung der ÖKUMENISCH-THEOLOGISCHEN FORSCHUNGSGEMEINSCHAFT IN ISRAEL¹⁾ in deutscher Sprache im Freiburger Rundbrief mitheraus-
zugeben. Sie wird jeweils eine besondere Seiten-Kenn-
zeichnung IM tragen.

Eine englische Ausgabe ist im Sommer 1972 erstmals er-
schienen²⁾. Die Zeitschrift will in Israel erscheinende
hebräische Veröffentlichungen, die für Christen und für
das christlich-jüdische Verhältnis von Bedeutung sind,
entweder auszugsweise, zusammengefasst oder auch im
vollen Wortlaut der Originalbeiträge wiedergeben.

Eine neue Form des Verhältnisses zwischen Christen und
Juden entwickelt sich im Staat Israel, wo die jahrhun-
dertelange Situation einer jüdischen Minderheit inmitten
einer weiten christlichen Mehrheit, genau im umgekehrten
Verhältnis steht. Viele Juden, die jetzt eine unabhängige
Mehrheitsgesellschaft bilden, haben nun eine neue Ein-
stellung zu einem ganzen Bereich von Sachverhalten und
Problemen. Auch die Christen in Israel sehen gewisse
Dinge anders an als zuvor. Die Welt ausserhalb Israels
weiss von den sich verändernden Umständen und zeigt
lebhaftes Interesse für die im Fluss befindlichen Entwick-
lungen und hat den Wunsch nach zuverlässiger Infor-
mation.

Die Ökumenisch-Theologische Forschungsgemeinschaft
in Israel glaubt dem Wunsch nach Information in bezug
auf die Entwicklung auf religiös-theologischem Gebiet
entsprechen zu können, indem sie der christlichen und
akademisch gebildeten Welt in englischer [und deutscher]
Sprache neuere Veröffentlichungen weitergibt, die von
besonderem Interesse in bezug auf umstehend genannte
vier Bereiche sind [S. o. S. IM 1].

Die Ökumenisch-Theologische Forschungsgemeinschaft ist
eine Vereinigung von christlichen Theologen, die in Israel

Die englische und deutsche Ausgabe sind nicht identisch.
Die englische Ausgabe enthält mehr Zusammenfassungen,
die deutsche Ausgabe bringt nur einen Teil der in der
englischen Ausgabe enthaltenen Beiträge, dafür aber einige
Beiträge nicht als Zusammenfassung, sondern, um mehr
Quellen zu bieten, als Übersetzung den vollen Original-
beitrag.

Im folgenden geben wir das Vorwort der englischen Aus-
gabe leicht gekürzt in deutscher Übersetzung wieder. Die
Modifikationen sind in [] gesetzt³⁾.

Die Schriftleitung des Freiburger Rundbriefs

leben und sich mit dem Studium von Judentum und
Christentum und deren gegenseitigem Verhältnis im Licht
der Errichtung des Staates Israel sowie des letzthin intensi-
vierten Kontaktes mit dem Islam befassen.

Die Ökumenisch-Theologische Forschungsgemeinschaft hat
sich entschlossen, mit der Veröffentlichung von »Imma-
nuel, eine Zeitschrift des religiösen Denkens und For-
schens«, zu beginnen, die den Nachdruck darauf legt,
einem internationalen nicht-hebräisch sprechenden Publi-
kum englisch- [und deutsch]-sprachige Zusammenfassungen
von Büchern und Artikeln aus den oben genannten
Bereichen vorzustellen. Im allgemeinen werden die Bücher
derart beschrieben, dass ihr Hauptinhalt vermittelt wird,
während die Beiträge mehr ins einzelne gehend zusam-
mengefasst werden. Ausser Beschreibungen und Zusam-
menfassungen werden auch Originalbeiträge einbezogen.
Die Berichterstattung ist bemüht, Wissenschaft mit Ge-
meinverständlichkeit zu vereinen.

Um wissenschaftlicher Zuverlässigkeit willen hat die
Ökumenisch-Theologische Forschungsgemeinschaft das oben
genannte Redaktions-Komitee mit der angegebenen redak-
tionellen Koordination geschaffen und sich um Zusammen-
arbeit mit anderen Institutionen in Israel bemüht. [S. o.
S. IM 1]. Maßgebend für die vorgenommene Auswahl
des Buches oder des Beitrages ist nur das dafür vermutete
Interesse unserer Leserschaft, und das Redaktions-Komitee
braucht nicht mit dem darin vorgetragenen Inhalt oder
den darin zum Ausdruck kommenden Ansichten überein-
zustimmen.

Alle Anmerkungen d. Red. d. FR.

¹ Vgl. FR XXIII, 157.

² Sie trägt den Titel: »IMMANUEL. A Bulletin of Religious Thought
and Research in Israel.« Editorial Secretary: Coos Schoneveld, M. A.
Adresse: Ecumenical Theological Research Fraternity in Israel,
P. O. B. 249, Jerusalem, Israel.

³ Übersetzt von Gertrud Luckner.

... Das Redaktions-Komitee würde sich freuen, von den Lesern der Zeitschrift Kommentare oder Vorschläge zu erhalten.

Wir möchten hoffen, dass diese Zeitschrift vielen Theologen, Gelehrten, kirchlichen Körperschaften, Theologischen Fakultäten, Bibliotheken, interkonfessionellen Organisationen und anderen interessierten Persönlichkeiten und Institutionen dienlich sein möge. Möge sie schliesslich

beitragen zum gegenseitigen Respekt und zum Verständnis zwischen den Anhängern von Judentum und Christentum [und auch des Islam]. Sie gründen alle – wenn auch auf verschiedene Weise – auf dem Glauben, dass das menschliche Leben geleitet wird von der Verheissung und dem Gebot des lebendigen Gottes: Immanuel.

*Die Ökumenisch-Theologische
Forschungsgemeinschaft in Israel*

II Veränderungen im Gebetstext und in den Ordnungen des Synagogengottesdienstes* **

Von Dr. Josef Heinemann, Professor für Hebräische Literatur an der Talmud-Abteilung der Hebräischen Universität Jerusalem¹

Wenn es auch bei den vielen zeitbedingten Problemen nicht gerade einfach ist, neue Lösungen aufzuzeigen, weil diese dazu angetan sind, im Gegensatz zur Norm der Halachah zu stehen, wie die Lehrer der Weisung sie heutzutage demonstrieren, und nicht akzeptiert zu werden, bevor sich nicht die Haltung der Rabbiner selbst gewandelt hat – was sich in den meisten Fällen nur schwer vorstellen lässt – so sind die auf dem Gebiet der Gebetsordnung und -formulierung erforderlichen Veränderungen doch nicht mit eigentlichen halachischen Problemen verbunden.

Auf diesem Gebiet kann gewiss jede Gemeinschaft von Betern nach eigenem Gutdünken verfahren. Ebenso stimmten die Gebetstexte bei den einzelnen Gemeinden nie exakt überein; und angesichts der Vielfalt von üblichen Versionen, sowohl in der Vergangenheit als auch in der Gegenwart, entbehrt die Behauptung, irgendeine Formulierung könne ausschliessliche Heiligkeit und Unantastbarkeit beanspruchen, jeder Grundlage. Weiterhin: Die Gelehrten der Frühzeit, die Israels Gebete »ordneten« oder »neu einrichteten«^{1a}, befassten sich nicht mit der Fixierung ihres Wortlauts. Sie setzten fest, wie viele Segenssprüche zu den verschiedenen Pflichtgebeten gehörten, was Anliegen und Inhalt jedes einzelnen sei, ihre Reihenfolge und den Charakter der jeweiligen Einleitungs- und Abschlussformel – aber sie kamen nicht auf den Gedanken, ihnen eine einheitliche offizielle Formulierung aufzuprägen, die sich dann jeder Beter einzuschärfen hätte und von der nicht um Haaresbreite abgewichen werden dürfte. Im Gegenteil, Rabbi Eliesers Worte: »Wer sein Gebet zu etwas Festgesetztem macht, dessen Gebet ist kein Flehen« erklärten die Amoräer in beiden Talmuden als: »Jeder der darin nichts zu erneuern vermag«² und »Man muss darin jeden Tag etwas

erneuern«³ und warnten sogar: »und dass es nur nicht zur Pflichtlektüre werde«³. Das bedeutet, dass nicht nur kein offizieller Wortlaut vorhanden war, der Tag für Tag hätte wiederholt werden müssen, sondern dass ein Beter, der sich eine Formulierung einprägte, die ihm zur geläufigen Floskel wurde, sogar Anstoss erregte.

Nicht nur theoretisch wurden diese Dinge gesagt, sondern sogar praktisch: »Rabbi Elasar pflegte jeden Tag ein neues Gebet zu beten. Rabbi Abahu sprach jeden Tag einen neuen Segensspruch«³. Damals, als Rabbi Eliesers Schüler vor die Lade traten – in der Generation von Jawne, in der die »Ordnung« und die Endredaktion des Achtzehngebets stattfanden – und dieser seine Segenssprüche übermässig in die Länge zog, jener sie allzu kurz gestaltete, spotteten die übrigen Schüler über sie; jedoch Rabbi Elieser selbst machte sich zu ihrem Fürsprecher und fand nichts Unrechtes an der Verlängerung oder Verkürzung der Bitten des Achtzehngebets. Und auch die Schüler kritisierten die Beter nicht, weil sie von einem »Kanon« abgewichen wären, sondern nahmen Anstoss ausschliesslich an der übertrieben kurzen bzw. allzu langatmigen Formulierung⁴.

Noch in den letzten Generationen der Tannaiten und dann bei den Amoräern finden sich die Forderungen, in einem bestimmten Segensspruch »muss erwähnt werden« eine gewisse Sache, oder die Bestimmungen »wer es nicht gesagt hat... den lässt man wiederholen« und »jeder, der es nicht gesagt hat, hat seiner Pflicht nicht genügt« und ähnliche⁵, aus denen eindeutig hervorgeht, dass ein einheitlicher verpflichtender Wortlaut nicht üblich war; denn hätte ein solcher bestanden, hätte er alles, was »darin erwähnt werden muss«, enthalten.

Ferner: Hätten schon die Alten – sei es in den Tagen der Grossen Versammlung, sei es in Jawne – einen einheitlichen Wortlaut festgelegt, wie hätten sich dann die beiden Archetypen der Gebetsversionen, der frühe des Landes Israel und der babylonische, ausbilden können, bei denen zwar Wortlaut, nicht aber Inhalt und Anliegen fast jeder einzelnen Bitte verschieden sind? Weiterhin: Ein Teil der uns geläufigen Gebetstexte wurde erst nach der Tempelzerstörung formuliert, wie etwa die Bitte »der Jerusalem erbaut« in ihrer erweiter-

* Hebräisch erschienen in der Zeitschrift »Mahalakim«, No. 1, Jerusalem, 1. März 1969, S. 23–27.

** Aus dem Hebräischen übersetzt und mit Anmerkungen versehen von Angela von Kries, Tübingen.

¹ Geboren 1920 in Breslau; besonderes Fachgebiet: Aggadah und synagogales Gebet.

^{1a} Vom hebräischen Verbum für »ordnen« kommt das Wort »Sidur«-Gebetbuch; der Stamm des anderen Verbums ist der des Wortes »Takana« – Verfügung der Rabbiner, die sich nicht auf den Bibeltext, sondern auf die Autorität der für das Wohl des Volkes verantwortlichen Gelehrten stützt.

² B. Brachot 29a.

³ J. Brachot 8a, 64–71.

⁴ Dazu Mechilta de Rabbi Jischmael zu Ex 15, 25.

⁵ J. Brachot 3d, 66–75; B. Brachot 48b et passim.

ten Form am neunten Aw oder die »Bitte des Dienstes« im Standgebet (»und lass zurückkehren den Dienst ins Allerheiligste deines Hauses . . . und schauen mögen unsere Augen deine Rückkehr nach Zion in Erbarmen«)⁶; dies ist doch gewiss nicht derselbe Wortlaut, der in diesen Bitten zur Zeit des Zweiten Tempels verwendet wurde⁷. Und wenn es erlaubt – ja sogar Pflicht – war, dem Ereignis von damals, das Israels Situation und Lebensordnungen von Grund auf veränderte, im Text der kanonischen Gebete Ausdruck zu verleihen, wie sollten wir dann keinen Weg finden, Ereignissen unserer Zeit in unseren Gebeten Ausdruck zu verleihen: der Katastrophe, die über den grössten Teil des jüdischen Volkes hereinbrach, dem Erstehen des Staates und den Zeichen und Wundern, deren wir alle Zeugen waren?

Kleinlicher Konservatismus ist auf diesem Gebiet sicherlich ungerechtfertigt. Blindes Festhalten an jedem Wortlaut, der infolge veränderter Umstände nicht mehr aktuell ist, bringt nichts anderes als Geringschätzung des Gebets zum Ausdruck. Ein Beter, der in Zion sitzt und erklärt: »Schau, o Gott, gering ist unsere Ehre unter den Völkern und sie haben uns verächtlich gemacht wie die Unreinheit einer Menstruierenden, wie lange noch ist deine Macht im Exil, deine Herrlichkeit in Bedrängers Hand?« macht sein Gebet zu einer Farce. Dasselbe gilt, wenn er bittet, Gott »möge zerbrechen unser Joch von unserem Halse und uns führen aufrecht zu unserem Lande«⁸; entweder weiss er nicht, was er redet, oder – noch schlimmer – es kommt ihm nicht darauf an, was er spricht, wenn er nur kein Wort auslässt, das im Gebetbuch gedruckt steht.

Unnötig darauf hinzuweisen, dass, wer heutzutage sagt, Jerusalem »ist traurig ohne ihre Söhne . . . verachtet, ihrer Würde bar, wüst und unbewohnt«⁹, bewusst eine falsche Aussage macht. Und wenn wir sogar im Einheits-Wortlaut der Pesach-Haggada im Namen des Militär-Rabbinats lesen: »Dieses Jahr Knechte, zum nächsten Jahr Freie«, so ist dies nur als Aufruf zum Militärputsch gegen die israelische Regierung zu verstehen oder aber als schlechter Scherz von Soldaten, die sehnstchtig ihrer Entlassung aus dem Militärdienst harren. Wie dem auch sei: Entweder ist jegliche Änderung verboten und man muss auch völlige Ungereimtheiten stehen lassen – wie lässt sich dann überhaupt ein Einheits-Wortlaut herstellen, der als solcher von den übrigen Formulierungen abweichen müsste? Oder Änderungen sind erlaubt – dann müsste auch diese Formel geändert werden, zumal da es sich bei dem fraglichen Abschnitt¹⁰ weder um einen Segensspruch noch um ein Pflichtgebet handelt, sondern um eine Einladung an die Gäste, und deshalb wurde er auch in Aramäisch, der damaligen Volkssprache, abgefasst. Darüber kann kein Zweifel bestehen, dass es geradezu geboten ist, solche Formulierungen zu ändern, auf dass unser Gebet in unserem Munde vollkommen und untadelig erfunden werde.

⁶ Es handelt sich um die 14. bzw. 17. Bitte des alltäglichen Achtzehngebets; erstere wird am 9. Aw, nach der Überlieferung Tag der Zerstörung Jerusalems, durch einen Einschub erweitert, der beginnt: »Erbarme dich« oder »Tröste die Trauernden Zions« (die beiden Anfangswörter unterscheiden sich im Hebräischen nur durch ihren ersten Buchstaben).

⁷ Dazu M. Tamid 5, 1 und Joma 7, 1.

⁸ Die Zitate stammen aus dem Montags und Donnerstags ans Achtzehngebet anschliessenden Bussgebet und aus dem Dankgebet nach dem Essen.

⁹ Aus dem unter ⁶ erwähnten Einschub zum 9. Aw.

¹⁰ Gemeint ist der oben zitierte Satz aus der Pesach-Haggadah.

Man möge uns nur nicht kommen mit dem Vorwurf, der zum derzeit universalen Zauberwort geworden ist, jede Korrektur sei gleich »Reform«, um Himmels willen! Generationen hätten es zu bedauern, wenn wir aus Furcht vor Reformen Korrekturen, die anzubringen unabdingbares Gebot ist, versäumten und dadurch mit eigenen Händen den Prozess der Versteinerung und des Niedergangs verstärkten, der das Judentum – auch auf anderen Gebieten – heimsucht, der aber zu seiner Zeit wiederum die Reform hervorgebracht hat. Mehr als die Reform und ähnliche Bestrebungen das Judentum und seine Zukunft gefährdet haben, gefährdet seinen Bestand eben die Einstellung, welche die vorhandene Unzulänglichkeit für heilig erklärt, selbst wenn sie mittlerweile inhalts- und bedeutungslos geworden ist. So wie Bräuche damals, als sie geschaffen wurden, den damaligen Bedürfnissen angepasst wurden, so müssen sie sich entsprechend den jeweiligen Erfordernissen wandeln. Und vielleicht ist es nicht überflüssig zu erwähnen, daß nicht nur die Reformbewegung, sondern auch der Chassidismus das Gebetbuch weitgehend umgestaltet hat; und wenn der Chassidismus »neue« Gebetstexte schaffen konnte, – eine künstliche Verquickung der aschkenasischen und der sephardischen Version sondergleichen, von zweifelhaftem Wert wie etwa »Denn du erhörst die Worte jedes Mundes deines Volkes Israel in Erbarmen« –, oder aus dem Kiddusch den Passus »denn uns hast du erwählt und uns hast du geheiligt aus allen Völkern« im Gefolge der Mystiker streichen konnte¹¹, um wieviel mehr sind wir dann verpflichtet, weniger schwerwiegende Veränderungen durchzuführen, die nichts anderes zum Ziel haben als unseren Gebeten wieder ihre volle Bedeutung und ihren Wert zu verleihen.

Das einzige Argument gegen Änderung des Gebetstextes, dem vielleicht einiges Gewicht beizumessen ist, lautet, dass es zu Zwietracht und Streit führen könnte, wenn verschiedene Beter miteinander jeder nach seiner und nicht nach einer einheitlichen Version beten. Auch diese Behauptung trifft nicht zu auf die vielen Synagogen, in denen ohnehin jeder Vorbeter den ihm vertrauten Wortlaut gebraucht – dieser den aschkenasischen, jener den chassidischen. Und wenn das Aufkommen verschiedener Gebetstexte in einer Synagoge zu vermeiden ist, dann nur in den wenigen Synagogen, in denen sich eine Standard-Version durchgesetzt hat. Dort allerdings muss man sich vor eigenmächtigen Korrekturen hüten, vielmehr die Änderungsvorschläge der Versammlung der Beter zur Bestätigung vorlegen.

Jedoch keinerlei Verbindlichkeit hat die Behauptung, man dürfe nichts erneuern oder verändern ohne die Zustimmung aller Synagogen; denn schliesslich werden in den verschiedenen Synagogen sowieso unterschiedliche Gebetstexte verwandt. Und auch was die begrenzten, allzu vorsichtigen, vom Rabbinat eingeführten Neuerungen betrifft, wie etwa die Gebetsordnung zum Unabhängigkeits-Tag – gibt es nicht nur Gemeinden, die weit über das hinausgehen, was das Rabbinat »erlaubt« hat, und ihnen gegenüber andere, die sich gar nicht darum kümmern und sogar bereit sind, die Bussgebete für Montag und Donnerstag¹² an diesem Tag zu sagen, sondern

¹¹ Dazu A. Berliner, Randbemerkungen zum täglichen Gebetbuche I, Berlin 1909, Abschnitt 11.

¹² Im Anschluss an Pesach- und Laubhüttenfest sind nach aschkenasischem Brauch an einem Montag, Donnerstag, Montag Fasttage angesetzt, die im Frühjahr zufällig auf den 5. Ijar, das Datum der Staatsgründung fallen können, an dem als einem festlichen Gedenktag laut Rabbinats-Beschluss keine Fasten abgehalten werden sollten.

auch das Rabbinat selbst besinnt sich alle paar Jahre anders und erklärt Regelungen für unzulässig, die es selbst seinerzeit getroffen hat.

Übrigens finde ich es nicht schlimm, wenn verschiedene Gemeinden je ihre eigene Tradition bewahren, solange dies noch möglich ist (denn sicher wird sich schliesslich in Israel ein einheitliches Brauchtum herausbilden, ob wir nun wollen oder nicht), und »Einheitlichkeit« ist nicht als oberster Wert zu betrachten. Ebenso ist es pure Übertreibung, wenn Leute behaupten, wegen der in den einzelnen Gemeinden verschiedenen Gebetstexte könne sich ein Jude nicht am Gebet einer anderen Gemeinde beteiligen. Und ob er kann! Denn die Unterschiede in den eigentlichen Pflichtgebeten sind geringfügig und stören nicht im geringsten; die Unterschiede in den Gebetsteilen, die nicht Pflicht sind, wie etwa Bittgebete, Bussgebete und ähnliche, dagegen sind halachisch belanglos.

Wenn man, um die notwendigen Änderungen im Gebetstext, für deren Durchführung heutzutage wir entschieden plädieren, zu »rechtfertigen«, noch verschiedene Gründe anführen müsste, so bedürfen doch die Korrekturen in den Ordnungen des Synagogengottesdienstes, die ebenfalls Gebot der Stunde sind, keiner Rechtfertigung; denn diese Veränderungen sind vom Standpunkt der Halachah völlig unanfechtbar; im Gegenteil, die Halachah bejaht sie zum grossen Teil. Sofern es sich um die Beseitigung von Missbräuchen handelt, wie etwa Verhalten, das mangelnde Ehrfurcht vor der Synagoge und ihrer Würde beweist, Privatgespräche zur Zeit des Gottesdienstes, Störungen des Gebets (werktags) durch Bettler aller Arten, das »Verschlucken« der Gebete durch rasches Heruntersagen ohne Zäsuren – all dies sind Forderungen der Halachah selbst. Es gibt auch kein Halachah, die verbietet, die privaten Segenssprüche für die zur Lesung Aufgerufenen oder die überzähligen Kaddisch-Gebete einzuschränken¹³ und andere unsinnige Gewohn-

¹³ In den Segen für den zur Lesung Aufgerufenen können auf seinen Wunsch und gegen eine angemessene Geldspende noch andere Personen einbezogen werden, deren Nennung gelegentlich geraume Zeit in Anspruch nimmt. Der Kaddisch der Trauernden, der an passenden und unpassenden Stellen wiederholt wird, wird oft zu einem Unfug.

heiten abzuschaffen, wie etwa die Berechtigung oder gar Pflicht jedes Trauernden oder Mannes, der einen Jahrtag begeht, (auch noch am Sabbat) vor die Lade zu treten ohne Rücksicht darauf, ob er dazu geeignet ist oder nicht, oder gar die Errichtung eines gesonderten Minjan im Hof, wenn das Amt des Vorbeters durch einen anderen Bewerber schon belegt ist.

Und sogar der vernünftige Vorschlag, der immer wieder gemacht wird, wie bei den Sepharden so auch bei den Aschkenasen das laute Sprechen der Gebete – zusätzlich zum geflüsterten Standgebet – durch den Vorbeter einzuführen, der einzige Weg, wertloses, hastiges Gemurmel zu vermeiden, stellt im Grunde nur den ursprünglichen Zustand wieder her, denn ohne Zweifel war dies der Brauch von alters her; denn dazu wird ein Vorbeter bestellt, daß er die Gebete vernehmlich zu Gehör bringt und die Gemeinde sich ihm leise sprechend anschliesst.

Auch eine Kürzung des werktäglichen Morgengebets, das einfach zu lang ist, als dass eine Gemeinde von Berufstätigen ihm in angemessener Weise »genügen« könnte, lässt sich ohne Sorge vor Verletzung der Halachah durchführen, wenn es auf seine wesentlichen Bestandteile reduziert wird: Man beginnt mit der Einleitung zum »Höre Israel«, schliesst unmittelbar nach dem Achtzehngebet mit Bibellesung, sofern eine vorgesehen ist, und Vollkaddisch; denn alles übrige, die Morgenbenediktionen, Gesänge, Bittgebete und sonstigen Teile, gehört eigentlich gar nicht zum öffentlichen Gebet und braucht auch keine Öffentlichkeit, folglich kann ihr Sprechen jedem Einzelnen überlassen bleiben, vor oder nach dem Gemeindegebet, wenn er Zeit dazu findet; wenn nur dem öffentlichen Pflichtgebet das erforderliche Mindestmass an Zeit vorbehalten bleibt, damit es in angemessener Form gesprochen wird.

Es ist wohl nicht nötig, noch einmal die erforderlichen Verbesserungen einzeln aufzuzählen, denn dieses Thema ist schon genügend behandelt. Die Hauptsache ist, dass die Initiative geweckt wird – inmitten der Beter selbst – Sinn und Inhalt ihres Redens und Verhaltens von neuem zu prüfen, um dem Gebet und der Synagoge ihre Würde und Bedeutung wieder zurückzugeben.

III Franz Rosenzweigs Stellung in der jüdischen Philosophie

Von Dr. Moshe Schwarcz, Professor für jüdische Philosophie an der Bar-Ilan Universität, Ramat Gan

Der folgende Beitrag bildet die Einleitung* zu der 1970 in Jerusalem erschienenen hebräischen Übersetzung von Rosenzweigs »Der Stern der Erlösung« von J. Amir**.

Das Erscheinen dieser hebräischen Übersetzung sowie auch einer in New York 1970 erschienenen englischen Übersetzung »The Star of

Redemption« zeigen, welche Beachtung dem Stern der Erlösung von Franz Rosenzweig in Israel, Amerika und England geschenkt wird. Nachdem das Buch viele Jahre nicht erhältlich war, erscheint aber auch jetzt wieder eine deutsche Ausgabe in 4. Auflage: »Der Stern der Erlösung« im Verlag Martinus Nijhoff, Den Haag 1973. [Die Red. d. FR].

1 Über den Charakter des Buches »Der Stern der Erlösung«

»Jüdische Bücher haben nicht bloss ihre Schicksale wie alle Bücher, sondern – ein besonderes jüdisches Bücher-

schicksal.«¹ – Diese Worte, mit denen Rosenzweig sein Bedauern ausdrückte über die Aufnahme, die Hermann Cohens posthum erschienenen Buch »Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums« beim Publikum gefunden hatte, treffen in nicht geringerem Maße auf den »Stern der Erlösung« zu, der nun, etwa fünfzig

* Übersetzt aus dem Hebräischen von Angela von Kries, Tübingen.

** Rabbiner Dr. Joshua Amir, Dozent für neue jüdische Philosophie, Universität von Tel Aviv. Ursprünglich aus Berlin, aus einer im Judentum rühmlich bekannten Familie Neumark. Bekanntster Übersetzer wissenschaftlicher Werke. Tiefgründiger Denker und Historiker. (Anm. d. Red. d. FR).

¹ So »Hermann Cohens Nachlasswerk« (1921), in: F. Rosenzweig, Kleinere Schriften, Berlin 1937, S. 294.

Jahre nach seiner ursprünglich deutschen Veröffentlichung, einem hebräischen Leserkreis vorgelegt wird.

In der Zeitspanne, die zwischen uns und der Abfassung des Werkes liegt, haben sich grosse Wandlungen vollzogen, sowohl im Los des jüdischen Volkes und seiner Kultur als auch im Charakter der allgemein menschlichen Kultur. Andere Denkweisen als die, in denen Franz Rosenzweig und seine Zeitgenossen aufgewachsen sind, haben Menschen unserer Zeit der geistigen Sphäre und dem kulturellen Klima entrückt, die den gedanklichen Hintergrund für den »Stern der Erlösung« darstellten. Daher ist es natürlich, daß der hebräische Leser bei seiner späten Begegnung mit diesem philosophischen Werk Gefahr läuft, auf viele Schwierigkeiten zu stossen beim Verständnis seiner zentralen geistigen Strömung sowie bei der Erfassung der immanenten Beziehung zwischen seinen einzelnen Teilen, die in überaus kompliziertem gedanklich-dialektischem Aufbau zusammengefügt sind.

Ausserdem erregte der »Stern« schon bei seinem ersten Erscheinen im Jahre 1921 nicht geringe Bestürzung, in der Hauptsache bei Lesern, die ihn in erster Linie als »jüdisches Buch« betrachteten, aber weniger »Judentum« darin fanden als sie zunächst erwartet hatten. Rosenzweig selbst hielt es für nötig, vier Jahre nach Erscheinen des »Stern« einen Aufsatz zu veröffentlichen, der die Ausräumung von Missverständnissen zum Ziel hatte, die aus in jüdischen Leserkreisen verwurzelten Vorurteilen hervorgingen, in bezug auf das Wesen und die Kriterien eines »jüdischen Buches«. »Der Stern der Erlösung« – schreibt Rosenzweig in seinem Aufsatz »Das neue Denken«, wo er den Charakter seiner Lehre allgemein umschreibt – soll kein »jüdisches Buch« sein, auch keine »Religionsphilosophie«, sondern sein besonderes Interesse liegt in der Erstellung eines »Systems der Philosophie«^{2/2a}.

Rosenzweigs Begründung für diese seine Feststellung enthüllt etwas von der methodischen Konzeption, die er von der jüdischen Theologie hegt. »Der Stern der Erlösung« ist kein gewöhnliches jüdisches Buch, denn er soll nicht als apologetische Schrift dienen, deren Hauptzweck darin besteht, die Werte des Judentums oder die Bedeutung des Bestehens des jüdischen Volkes zu verteidigen. Diese Distanzierung von vornherein zielt nicht nur auf Errichtung einer Trennwand zwischen dem »Stern« und aller »äusserlich« apologetischen Literatur, die nach ihrer Motivation und gedanklichen Struktur das Judentum gegen Angriffe von ausen in Schutz nehmen soll, sondern auch auf Abgrenzung der ideellen Skala des »Stern« von dem, was Rosenzweig in seinem Aufsatz »Apologetisches Denken« innere Apologetik nennt. Zu solcher Art von Apologetik zählen auch all die theologischen Bücher – und sie stellen die überwiegende Mehrheit der anspruchsvollen jüdischen Literatur dar – in denen sich Denker zur gedanklichen Erhellung der jüdischen Religion auf Begriffe oder sogar auf allgemeine Denksysteme stützen. Äussere und innere Apologetik haben gemeinsam die Aufnahme von Ideen oder Kategorien, die von Quellen gespeist werden, deren geistige Grundlagen dem Judentum nicht positiv gegenüberstehen können.

Bei äusserer Apologetik ist die Verteidigungshaltung des Judentums gegenüber den verschiedenen historischen

Religionen – dem Christentum und dem Islam – bestimmt durch das Bewusstsein ihres Unterschieds zum Judentum. Eine Darstellung des Judentums aus dem Blickwinkel der historisch-geistigen Konfrontation mit anderen Religionen begrenzt von vornherein – einigermassen willkürlich – das Einzugsgebiet der jüdischen Offenbarungslehre. Klassische literarische Beispiele für die Darstellung des Judentums vom Standpunkt der äusseren Apologetik sind der »Kusari« des Jehuda HaLevi und in neuerer Zeit »Jerusalem« von Mendelssohn.

Bei innerer Apologetik dagegen liefert die allgemeine philosophische Kultur das Begriffsgefüge, mittels dessen die Denker versuchen, die besondere Bedeutung von Israels Bibel zu erklären. Die jüdische Philosophiegeschichte von Philon von Alexandria bis zu den modernen Theologen des neunzehnten Jahrhunderts dient als Paradebeispiel für defensive Denkweise, denn ihr fehlt die freie Kritik gegenüber dem westlichen philosophischen Denken. Die »klassische« jüdische Philosophie verfügt nicht über den methodischen Zugang, ohne den Philosophie überhaupt nicht bestehen kann: das Misstrauen gegenüber Kategorien, die entstanden und Gestalt gewannen in einer dem Geist des Judentums fremden Gedankenwelt.

Selbst einer der grossen Philosophen unseres Volkes, Maimonides, kann vor Rosenzweigs harter Kritik nicht bestehen. Der »Führer der Verirrten« gilt in Rosenzweigs Augen als ausgesprochen apologetisches Werk: »Der Führer der Verirrten aber würde den enttäuschen, der in der Erwartung, ein System zu finden, an ihn heranträte. Wie er mit einer langen, das ganze Material ausbreitenden Abhandlung über das Problem des biblischen Anthropomorphismus beginnt, so ist es auch weiterhin der apologetische Faden, an dem die einzelnen Abhandlungen, die das Werk zusammensetzen, aufgereiht sind. Die Verteidigung geht gegen die Angriffe der Philosophie, nicht oder nur beiläufig gegen die andern Religionen, von denen sie deshalb teilweise hat übernommen werden können. Die apologetische Grundhaltung gibt dem Werk den ganz unpedantischen Zug, der noch heute den Leser frisch anweht und ihn in keiner Weise »scholastisch« anmutet; dies Denken hat, was systematisches Denken so leicht nicht haben kann: den Reiz – und die Wahrhaftigkeit – des Gelegenheitsdenkens; aber es ist ihm darum auch die Schranke gezogen, die nur systematisches Denken niederlegt: eben wiederum die Schranke der Gelegenheit; nur systematisches Denken bestimmt sich selber den Kreis seiner Gegenstände; apologetisches bleibt abhängig von der Veranlassung, vom Gegner.«³

Diese kritischen Äusserungen, die zwar auch Bewunderung gegenüber dem »Führer der Verirrten« ausdrücken ob seiner moralischen und literarischen Qualitäten, zeigen gleichzeitig die besondere Beschränkung dieses Werkes auf – ein charakteristischer Zug des jüdischen Denkens überhaupt – eine Art kritikloser Hingabe an andere philosophische Lehren. Aristoteles und die Anhänger seiner Schule wurden als Autoritäten akzeptiert, sowohl was die allgemeinen Denkverfahren, als auch was den Charakter der philosophischen Wahrheit angeht, und die Konfrontation der Weisung des Mose mit dieser philosophischen Autorität führte allenfalls zu gewissen Modifikationen des religiösen Denkens, soweit sie von der

² Dazu »Das neue Denken« (1925), ebenda, S. 374.

^{2a} Vgl. auch: Werk und Leben Franz Rosenzweigs. In: FR XV/1964, S. 137 f. [Anm. d.Red. d. FR].

³ So »Apologetisches Denken« (1923), ebenda S. 33.

angestrebten Versöhnung der religiösen mit der philosophischen Wahrheit gefordert wurden.

Aus der Gesamtheit der apologetischen Denker nimmt Rosenzweig nur einen einzigen aus: Hermann Cohen (1842–1918), der zu Rosenzweigs Annäherung ans Judentum und zu seiner Verwurzelung darin entscheidend beigetragen hat. In Rosenzweigs Augen war Cohen als einziger »systematischer« Philosoph zum ursprünglich jüdischen Theologen bestimmt, weil er es fertigbrachte, das »fremde Denken wirklich selber durchzudenken« und auf diesem Weg zu einem »eigenen System« zu gelangen.⁴ »Weil Hermann Cohen als erster jüdischer Denker in freier und schöpferischer Erbschaft das Erbe der Griechen und Deutschen antrat, nicht wie Philon und Maimonides das Fremde nur empfangend, das Eigene nur an- und einfügend, darum und nur darum hatte er die Freiheit, nun sich auf sein Judentum so tief zu besinnen, dass ihn diese Besinnung auf die Lücke führte, die in all jenem fremden Denken selber offen geblieben war und offen bleiben musste.«⁵

Diese Wertschätzung Hermann Cohens als eines jüdischen Theologen zeigt, wie weit Rosenzweigs Auffassung vom Wesen der jüdischen Theologie von der üblichen abweicht. Die Entdeckung der Lücke im fremden Denken, bevor es zum methodischen und systematischen Ausgangspunkt für religiöse Überlegungen wird, bildet die erste Voraussetzung für jüdische Theologie – sowie für jede andere Theologie. In der Einleitung zu Hermann Cohens jüdischen Schriften bringt Rosenzweig eine Anekdote mit charakteristischer Randbemerkung. Als Hermann Cohens Freund und Gönner H. Steinthal den jungen Doktor Leopold Zunz mit den Worten vorstellte: »Herr Dr. Cohen, ehemaliger Theologe, jetziger Philosoph«, antwortete Cohen sarkastisch: »Ein ehemaliger Theologe ist immer ein Philosoph«. Interessant Rosenzweigs Anmerkung dazu: »Cohen selbst sollte einst noch die Umkehrung dieses Wortes, für die heut die Beispiele zu häufen wären, unsrer Generation vorleben.«⁶

Was die Entwicklungsrichtung der neueren jüdischen Philosophie im allgemeinen und H. Cohens Lehre insbesondere anbetrifft, konnte Rosenzweig feststellen: »Ein ehemaliger Philosoph ist immer ein guter Theologe«. Nur wer in vertrautem Umgang mit der allgemeinen philosophischen Kultur aufgewachsen ist und gelernt hat, reflektierenderweise ihren Aufbau von ihren ersten grundlegenden Thesen bis zur Ausbildung ihrer umfassenden Methoden zu hinterfragen, wie es etwa bei Hegel zum Ausdruck kam, kann das zu un-apologetischer Theologie erforderliche Mass an Freiheit gewinnen. Erst im folgenden werden wir die systembegründende Bedeutung dieser Auffassung für die Theologie des »Stern der Erlösung« zu begreifen vermögen. In diesem Zusammenhang ist nur der methodische Gedanke hervorzuheben, dass der »Stern« kein »jüdisches Buch« im üblichen Sinne ist, da er sich absetzt von aller primären Abhängigkeit von einer – philosophischen oder historischen – äusseren Motivation.

2 Rosenzweigs Lebensweg

Diese methodologische Vorstellung wurde erreicht auf dem Weg einer wechselvollen Entwicklung, die nun in ihren Hauptstadien beschrieben werden soll, indem wir F. Rosenzweigs geistige Biographie verfolgen. Nach seiner Herkunft und Erziehung war Rosenzweig nicht zum jüdischen Philosophen prädestiniert. Er wurde 1886 in Kassel in einer assimilierten Familie geboren und wuchs heran in einem geistig-gesellschaftlichen Klima, in dem die Zugehörigkeit zur jüdischen Gemeinde ihre Bedeutung längst eingebüßt hatte. Im Jahre 1905 immatrikulierte er sich als Medizinstudent, aber im zweiten Studienjahr spezialisierte er sich, offenbar unter dem direkten Einfluß des bekannten Historikers Meinecke, auf die Erforschung der Geschichte und begann seine Aufgabe als Historiker zu sehen im vollen Bewusstsein des daraus resultierenden geistigen Anspruchs. Denn im ersten Jahrzehnt des Jahrhunderts, dem großen Zeitalter des Historismus, wurde Geschichtsforschung nicht mehr, wie im neunzehnten Jahrhundert, als rein empirische Wissenschaft verstanden, die sich auf Sammlung und systematische Ordnung von historischen Fakten konzentriert, sondern erlangte metaphysischen Rang, indem sie als Wissenschaft von der menschlichen Existenz insgesamt aufgefasst wurde. Der Historismus wurde zur Lebensphilosophie, die das Erbe der professionellen Philosophie antreten sollte, die sich mehr und mehr auf die Beschäftigung mit Problemen der Erkenntnis und der rein wissenschaftlichen Erfahrung beschränkt hatte.

Die neu-kantianische Philosophie, die damals vorherrschende philosophische Strömung, war an streng polarer Gegenüberstellung der Wissenschaften interessiert; Naturwissenschaften einerseits und Geisteswissenschaften andererseits wurden als zwei einander entgegengesetzte Erfahrungsbereiche erfasst, die von verschiedenen Aktionsarten des menschlichen Bewusstseins ausgehen. Die Existenz des Menschen als Individuum, als in sich geschlossene Persönlichkeit, die kraft ihrer Einheit und Einzigkeit eine bestimmte historische Realität oder eine ganze historische Epoche verkörpert, wich einem »funktionalen« Menschenbild: Der Mensch erhält sich selbst durch Handlungen, die Erfahrung in voneinander geschiedenen Seinsbereichen wie Wissenschaft, Ethik, Kunst und Religion entweder setzen oder Gestalt werden lassen. Der Persönlichkeitskern im Menschen verlor seine wesentliche Stellung. Der Mensch ist gestellt auf die Regeln und Ordnungen, die er als in sich gefestigte Welt-Persönlichkeit sich selbst gesetzt hat.

Diltheys und Meineckes Historismus beeinflussten die Entwicklung des jungen Rosenzweig in völlig anderer Richtung: Die Wirklichkeit ist eine »biographische« Schöpfung, deren treibende Kraft die organische Verschmelzung von Allgemeinem und Persönlichem ist. Rosenzweig selbst äußerte einmal, die historisch-extensive Allheit, die am Ziel der historisch systematischen Forschung steht, werde zu Recht erfasst als gegründet auf die historisch-intensive Allheit: die Biographie des Einzelnen⁷. Diese Vorstellung, deren Wurzeln zurückreichen auf den Begriff des Individuums bei Leibniz und den Begriff der Persönlichkeit in der deutschen Romantik, wurde – nach Rosenzweigs eigener Aussage – zum Eckstein seiner eigenen »historisch-philosophischen« Autobiographie. In dieser historischen Auffassung ist die gedankliche

⁴ Dazu »Hermann Cohens Nachlasswerk« (1921), ebenda S. 296.

⁵ So ebenda.

⁶ Nach der deutschen Ausgabe stammt die Erwiderung nicht von Cohen, sondern von Zunz; dazu »Einleitung in die Akademie-Ausgabe der jüdischen Schriften Hermann Cohens« (1923), ebenda S. 308 [Anm. d. Übs.].

⁷ Dazu Brief vom 2. 9. 1928 an R. Koch, in: F. Rosenzweig, Briefe, hrsg. E. Rosenzweig und E. Simon. Berlin 1935, S. 618.

Grundlage zu finden auch für Rosenzweigs damalige Unsicherheit über die Bedeutung seiner jüdischen Identität. Die Frage der jüdischen Existenz innerhalb der westeuropäischen Kultur fasste er auf als Frage des Auseinanderbrechens von historisch extensiver und historisch intensiver Dimension. Die moderne jüdische »Persönlichkeit« unterhält nach seiner Ansicht nur eine lose und äusserliche Verbindung zu ihrem jüdisch-geschichtlichen Erbe, während sie innerlich, infolge ihrer Erziehung und ihrer geistigen Bestimmtheit, enge kulturelle Verbindungen bewahrt mit den Errungenschaften des europäisch-christlichen Geistes.

Tatsächlich war es die Bestürzung über die Situation des jüdischen Volkes in neuerer Zeit, die Rosenzweig auf den Niedergang des geschichtlichen Weges dieses Volkes stiess. Das Festhalten am Historismus von Dilthey und Meinecke verstärkte ihm sogar das Gefühl der Tragik im Hinblick auf das Los seines Volkes. Die westliche Judenheit, die sich längst westliche Begriffswelt und Kulturformen zu eigen gemacht hatte, konnte die Welle der Assimilation, die im Volk um sich griff, mit den unzulänglichen Mitteln einer Bewahrung der Beziehung zum Judentum in der dünnen und bedeutungsarmen Schicht von inhaltsleeren Kultbräuchen nicht aufhalten.

Ein Mensch mit so ausgeprägtem Geschichtssinn wie Rosenzweig konnte sich nicht mit den traurigen Trümmern eines liberalen Schein-Judentums begnügen, wie es in seinem Elternhaus üblich war. Noch tiefer empfand Rosenzweig die jüdische Leere mit dem Eindringen der philosophisch-historischen Konzeption ins Bewusstsein der akademischen Intelligenz auf dem Weg über die deutsche romantische Literatur, laut der die philosophische Kultur des Westens Schauplatz des Ringens ist zwischen griechischer Weltanschauung, gegen die sich das frühe Christentum auflehnte, und scholastischer Philosophie, die den Beweis erbrachte für die Möglichkeit einer Vermischung von Philosophie und christlicher Dogmatik. In der modernen Philosophie (Descartes, Leibniz, Schelling, Hegel und andere) bestand ein »heiliger« Bund, der im Mittelalter zwischen Philosophie und Christentum geschlossen worden war. Diese Tatsache beweist, daß das Christentum den Geist des Heidentums in offenem Kampf zu überwältigen vermochte und auf diese Weise bewahrt blieb vor dem Bruch zwischen seinem intensiven Selbst und seiner extensiven Gestalt. Dieses dem Christentum zukommende Ideal der Vollständigkeit hat Rosenzweig für kurze Zeit fasziniert und ihn zur Entscheidung zwischen Judentum und Christentum gezwungen. Denn die praktisch-theologische Schlußfolgerung, die aus dieser geschichtlich-kulturellen Auffassung hervorgehen musste – und besonders von Rosenzweigs Zeitgenossen auch gezogen wurde – war eindeutig: Wenn die Entwicklung der westlichen Philosophie auf einen Prozess des stufenweisen Abbaus des griechischen Fundaments der europäischen Kultur durch ihre Angleichung ans Christentum hinweist, dann kann sich der einzelne, der in dieser kulturellen Sphäre lebt, nichts Besseres wünschen, als ans rettende Ufer des Christentums zu gelangen, ohne den Umweg über die allgemeine philosophische Kultur.

Deshalb gehörte »für den, der kein hemmendes Moment in sich hat, weiter nichts als der ganz leichte Entschluß dazu, um das Christentum anzunehmen.«⁸ Aber Rosenzweig hatte Hemmungen von früher Jugend an. Als der Übertritt seines Veters Hans Ehrenberg zum Christen-

tum bekannt wurde, schrieb Rosenzweig in geradezu vorwurfsvollem Ton: »Wir sind in allen Dingen Christen, wir leben in einem christlichen Staat, gehen in christliche Schulen, lesen christliche Bücher, kurzum unsre ganze »Kultur« ist ganz und gar auf christlicher Grundlage.«⁸ Auch Rosenzweig war nahe daran, Christ zu werden, im Jahre 1913, aber wie aus seinen Briefen hervorgeht hielt er sich vor diesem entscheidenden Schritt zurück, nicht – wie allgemein angenommen – nur infolge eines tiefen jüdisch-religiösen Erlebnisses, das ihm, am Vorabend seiner Taufe, bei seinem Besuch am Versöhnungstag in der Synagoge orthodoxer polnischer Juden widerfuhr, sondern auch wegen einer geistig-denkerischen Wandlung, die sich zu der Zeit in ihm vollzogen hatte. Als Beleg dafür dient ein späterer Brief an Meinecke, eine Art geistig-biographisches Bekenntnis, der ausdrücklich auf dieses Wendejahr in Rosenzweigs Entwicklung Bezug nimmt.

Unter anderem schreibt Rosenzweig an seinen Lehrer: »Mir ist im Jahre 1913 etwas geschehen, was ich, wenn ich einmal davon reden soll, nicht anders bezeichnen kann als mit dem Namen: Zusammenbruch. Ich fand mich plötzlich auf einem Trümmerfeld oder vielmehr: Ich merkte, daß der Weg, den ich ging, zwischen Unwirklichkeiten dahinführt. Es war eben der Weg, den mir *nur* mein Talent oder vielmehr meine Talente wiesen. Ich spürte die Sinnlosigkeit einer solchen Talentherrschaft und Selbstdienstbarkeit. Es überkam mich vor mir selbst ein ähnliches Grauen wie das, was Jahre zuvor in Freiburg Köhler vor mir verspürt hatte, vor mir und meinem sinn- und ziellosen sich in sich selbst forttreibenden unersättlichen Hunger nach Gestalten. Diesem Gestaltenhunger, dieser wie ich meine: unersättlichen Rezeptivität hätte mein Geschichtsstudium dienen müssen; es war mir gerade gut genug gewesen als Zutreiber. Vor diesem Menschen, der ich war und vor dem es, wie ich heute sehe, anderen graute, graute es damals mir selber. Inmitten der Fetzen meiner Talente suchte ich nach mir selber, inmitten alles Vielen nach dem Einen.«⁹

Der Brief an Meinecke zeigt den geistigen Beweggrund auf, der Rosenzweig dazu brachte, seine Lebensaufgabe nicht mehr in der Geschichtsforschung zu sehen, sondern sich – wenn auch unsicher – zu philosophischem Tun vorzutasten, das ihn aus der zerstörerischen Herrschaft des relativen Historismus befreien sollte.

3 Offenbarung und Geschichte

Die Wendung vom Historizismus zur Philosophie und das Zurückschrecken vor dem Übergang vom Judentum zum Christentum fielen in denselben Abschnitt von Rosenzweigs Leben; beide gingen aus einem seelischen Zustand hervor, der von der Suche nach der »Verwurzelung im eigenen Selbst« bestimmt war. Jedoch war sich Rosenzweig noch nicht klar darüber, welche Philosophie seiner intellektuellen Forderung entsprechen könne, im Gestrüpp der historischen Beziehungen zu einer klaren impliziten Orientierung zu kommen; Rosenzweig war auch noch weit davon entfernt, den Sinn seines Judeseins zu verstehen. Aber seitdem war sein Weg gebahnt, und in seinem Denken nahm der Plan zu seinem Lebenswerk

⁸ So Brief an die Eltern vom 6. 11. 1909, ebenda S. 45.

⁹ So Brief an F. Meinecke vom 30. 8. 1920, der in der neuen Ausgabe »Franz Rosenzweig, Der Mensch und sein Werk – Gesammelte Schriften« I: Briefe und Tagebücher, Den Haag 1973, erstmals in deutscher Sprache veröffentlicht ist.

zunehmend Gestalt an durch gleichzeitig philosophisches und theologisches Schaffen.

In einem der letzten Briefe schreibt Rosenzweig an seinen Arzt Richard Koch: »Nachdem ich 1913 plötzlich zum Philosophen geworden war (mein Interesse an der Philosophie war bis dahin rein historisch, lamprechtisch oder spenglersch, eigentlich wölfflinsch, gewesen), fiel mir Ende 1916 der Plan meines ›Lebenswerks‹ ein.«¹⁰ Dieses Selbstzeugnis besagt, dass drei Jahre in seiner Entwicklung vergingen von der Wendung vom Historizismus zur Philosophie bis zur Gestaltwerdung seiner systematischen Vorstellung vom »Stern«. Besonders erwähnenswert, daß in eben diese Jahre auch die Auseinandersetzung mit Hegels philosophischem System fiel, die schliesslich zur Preisgabe des Begriffs von der philosophischen Einheit führte, die in Rosenzweigs Augen nur ein Zerrbild der Einheit sein konnte. Allerdings steht Rosenzweigs Dissertation »Hegel und der Staat«¹¹, die unter Meineckes Anleitung geschrieben und 1913 vollendet wurde, methodisch noch unter dem Einfluss des Historizismus von Dilthey und Meinecke¹².

Dagegen entdeckte Rosenzweig in der königlichen Bibliothek zu Berlin im Jahre 1913 eine Handschrift, die im Katalog Hegels Bibliothek zugeschrieben war, die Rosenzweig aber nach philologischer Untersuchung des Textes als »Das älteste Systemprogramm des deutschen Idealismus« Schelling zuweisen konnte¹³. Dieser literarische Fund erscheint überaus wichtig in Rosenzweigs eigener geistiger Entwicklung, weil er zum Finden des Wegs zur »positiven« Philosophie beitragen konnte, oder doch wenigstens zu einem Kapitel in der Geschichte der idealistischen Philosophie, das die Auseinandersetzung zwischen relativistisch-historischer Haltung und anti-relativistischer Philosophie enthielt.

Wir wollen nur einen kurzen Abschnitt aus Schellings »Systemprogramm« zitieren, um die Idee deutlich zu machen, die Rosenzweigs Entwicklung gleichzeitig methodisch und systematisch entscheidend prägte. »Zu gleicher Zeit hören wir so oft, der grosse Haufen müsse eine *sinnliche Religion* haben; nicht nur der grosse Haufen, auch der Philosoph bedarf ihrer. Monotheismus der Vernunft und des Herzens, Polytheismus der Einbildungskraft und der Kunst, dies ist's, was wir bedürfen. Zuerst werde ich hier von einer Idee sprechen, die soviel ich weiss noch in keines Menschen Sinn gekommen ist – wir müssen eine neue Mythologie haben, diese Mythologie aber muß im Dienste der Ideen stehen, sie muß eine Mythologie der *Vernunft* werden. Ehe wir die Ideen ästhetisch d. h. mythologisch machen, haben sie für das *Volk* kein Interesse und umgekehrt, ehe die Mythologie vernünftig ist, muss sich der Philosoph ihrer schämen. So müssen endlich Aufgeklärte und Unaufgeklärte sich die Hand reichen, die Mythologie muss philosophisch werden, und das Volk vernünftig, und die Philosophie muss mythologisch werden... Dann herrscht ewige Einheit unter uns... Dann erst erwartet uns *gleiche* Ausbildung *aller* Kräfte, des einzelnen sowohl als aller Individuen.«¹⁴

Schellings Philosophie der Mythologie ist eine Mischung von »vernünftigem Monotheismus« und »Polytheismus der Einbildungskraft«, von abstrakt allgemeiner Verstandeseinheit und konkret erfahrbarem historischen Pluralismus. Indem Rosenzweig sich auf Schellings Konzeption stützt, dringt er durch zu einer Philosophie, die nicht mehr auf einen gedanklich reinen Einheitsbegriff gegründet ist, aber doch nicht auf den Einheitsbegriff überhaupt verzichtet zugunsten eines historisch relativen Pluralismus.

Im Jahre 1914 schrieb Rosenzweig seinen Aufsatz »Atheistische Theologie«¹⁵, in dem sich die Übertragung seiner intellektuellen Verlegenheit aufs Gebiet des jüdisch-theologischen Denkens deutlich erkennen läßt. Die Entsprechung zum »vernünftigen Monotheismus« im neueren jüdischen Denken ist die liberale Theologie des neunzehnten Jahrhunderts, in der die religiöse Erfahrung in gedanklich abstrakten Begriffen formuliert wird und die Fragen, auf die diese Theologie antworten will, »meta-religiösen« Charakter tragen, etwa nach der Natur von Gottes Sein, nach dem Ursprung des Bösen, nach dem Wesen der Geschichte und anderem¹⁶. Jedoch ist »das Religiöse selbst immer positive Religion, beginnt mit dem Faktum, nicht mit dem Ursprung und Wesen des Faktums«¹⁷.

Das Gegenstück zum »Polytheismus der Einbildungskraft« in der neueren jüdischen Theologie ist die junge nationale Theologie, die durch Martin Buber vertreten wurde. Rosenzweigs Polemik gegen Buber in dem erwähnten Aufsatz findet ihre theoretische Begründung in Rosenzweigs negativer Einstellung zum Historismus an sich. Die Grundlage der Religion sowie der Philosophie, soweit sie als historische Faktoren wirksam werden, ist zu entscheidend, als dass sie sich auf mythische Gestalten einschränken liesse, die sich im Volksleben durch Einwirkung bestimmter historischer Faktoren herausbilden. Mit Rosenzweigs Worten: »Dazu bedurfte der Begriff des Mythos jener inneren Wucht, die ihm, wieder seit der deutsch-romantischen Bewegung, innewohnt. Wo sich Mythos bildet, da schlägt das Herz der Geschichte. Was so als Mythos erkannt wird, hört zwar auf, im gleichgültigen Sinne wahr zu sein; aber die historische Wirklichkeit, an die sich die Kristalle des Mythos ansetzten, hat eben dadurch ihre Kraft erwiesen, Wirklichkeit für den Glauben zu sein. Ist sie zu solcher Bedeutung schon von anderer Seite her prädestiniert, ist sie also z. B. Persönlichkeit oder, neuerdings, Volkheit, so steht ihrer Vergöttlichung nichts mehr im Wege: der Mythos ist das aus ihr selber aufstrahlende Licht – es bedarf keiner Herrlichkeit keines Herrn, dass ihr Angesicht leuchte.«¹⁸

Theologie, die sich zur Geschichte verhält wie zu einer in sich selbst begründeten Wirklichkeit, ist »atheistische« Theologie; andererseits ist die vernünftige, a-historische Theologie nicht Offenbarungstheologie. Der Gedanke der Offenbarung ist ein »historisch-metahistorischer«, denn in ihm ist die strenge Scheidung zwischen historisch und ewig aufgehoben. »Wo einmal der Gedanke der Offenbarung sich einer Geschichtswirklichkeit angeheftet hat, ist diese Wirklichkeit so sehr davon gefärbt, dass es ganz unmöglich ist, sie gleich einfach zu umschreiben wie andre

¹⁰ So Brief vom 2. 9. 1928, Briefe 1935, S. 618.

¹¹ Veröffentlicht in zwei Bänden, München/Berlin 1920.

¹² Über Rosenzweigs methodische Abhängigkeit in »Hegel und der Staat« von Dilthey und Meinecke R. Kroner, Von Kant bis Hegel I, Tübingen 1921, S. 18.

¹³ Veröffentlicht in: Kleinere Schriften 1937, S. 230–277.

¹⁴ So ebenda S. 234.

¹⁵ Veröffentlicht in: Kleinere Schriften 1937, S. 278–290.

¹⁶ Dazu Brief an H. Ehrenberg vom 26. 9. 1910, in: Briefe 1935, S. 53.

¹⁷ So ebenda S. 53/54.

¹⁸ So »Atheistische Theologie« (1914), in: Kleinere Schriften 1937, S. 285.

von diesen schweren Gedanken unbelastete Wirklichkeiten.«¹⁸

Wenn der Gedanke der Offenbarung der Wirklichkeit keine besondere Bedeutung verleiht, d. h. wenn die Wirklichkeit im Bereich der religiösen Erfahrung mit denselben Begriffen erklärt wird wie jede andere Wirklichkeit, dann interessiert er uns nicht. Die gott-lose Theologie kann auch ohne den Gedanken der Offenbarung bestehen. Demnach deckt sich bei Rosenzweig das Problem der Möglichkeit einer jüdischen Theologie mit dem besonderen Bedeutungsinhalt der Offenbarung an sich. Aber wie ist dann ein Verstehen der Offenbarung überhaupt möglich, wenn wir annehmen, dass sie weder in den Bereich des sich selbst erkennenden Geistes (wie in der liberal rationalistischen Theologie) noch zum historisch völkischen Selbst (wie in der modernen nationalen Theologie) gehört? Rosenzweigs Denken kreist um dieses theologische Dilemma, und das System des »Stern«, zu dessen Formulierung Rosenzweig damals noch nicht gelangt war, bietet eine theologische Haltung an jenseits der »theistisch« begrifflichen Theologie und jenseits der national historisch »atheistischen«.

4 »Erlebnistheologie«

Die Verdrängung der Apologetik aus dem jüdischen Denken erhellt die methodische Richtung des »Stern der Erlösung« nur zum Teil. Aus ihr können wir entnehmen, dass nach Rosenzweigs Ansicht kein allgemeines Denksystem als Kriterium fürs jüdische Denken dienen kann. Das ist an sich eine wichtige theologische Erkenntnis, reicht aber nicht aus zum Verständnis der vollen theologischen Wirklichkeit, die den Nährboden für den »Stern« abgibt.

Zur Vervollständigung des Bildes ist die Frage zu stellen, warum Rosenzweig meinte, sein theologisches Werk sei nicht als »Religionsphilosophie« zu definieren. Die Klärung dieser Frage hat Rosenzweigs Auseinandersetzung mit den allgemeinen theologischen Strömungen seiner Zeit, in erster Linie mit der protestantischen Theologie, zu folgen. Wie wir im folgenden sehen werden, gelten die Argumente, die Rosenzweig gegen die neuen Tendenzen innerhalb der protestantischen Theologie vorbringt, auch gegen die »protestantischen« Entdeckungen in der neueren jüdischen Theologie, insbesondere gegen Martin Bubers dialogische Theologie. Auch diesen Hauptzug werden wir hervorheben anhand F. Rosenzweigs geistig-biographischer Entwicklung.

Wie gesagt drangen der Zugang zum Judentum und die Möglichkeit der Auffassung des Judentums als eines ursprünglichen Welt-Systems gemeinsam in Rosenzweigs Welt. Nachdem er zu der Erkenntnis gelangt war, er besitze den Schlüssel zum Verständnis der religiösen Erfahrung überhaupt und der geistigen Gestalt des Judentums speziell nicht nur mittels historischer und begrifflicher Kategorien, erstand vor ihm der Plan seines Lebenswerks: »das ganze System der jüdischen Lehre mir auf eigener jüdischer Grundlage klar zu machen«¹⁹.

Der Gedanke des Systems konkretisierte sich bei Rosenzweig erstmals im Jahre 1916. In diesem Jahr befand er sich auf den Schlachtfeldern Makedoniens, führte jedoch einen Briefwechsel über »Theologische Existenz heute« mit seinem Freund E. Rosenstock. Dieser Briefwechsel

und schon das wichtige »Nachtgespräch«, das 1913 in Leipzig zwischen Rosenzweig und seinem Freund stattgefunden hatte, standen unter der methodischen Frage, »ob und wie man rein philosophisch oder auch nur überhaupt an irgend welchen aufzeigbaren Kriterien die Offenbarung von aller eigenmenschlichen Erkenntnis abgrenzen könnte«²⁰.

In dem Nachtgespräch mit Rosenstock wurde Rosenzweig aus den letzten relativistischen Positionen, die er noch hielt, hinausgedrängt, nicht zum wenigsten durch die Erkenntnis, dass schon der erste Satz der Bibel einen Dualismus zwischen Religion (Offenbarung) und Philosophie (Welt) als falsch erweist²¹. Zu begrifflich sauberen Schlussfolgerungen in bezug auf die Beziehung zwischen Offenbarung und Philosophie gelangte Rosenzweig erst in dem Briefwechsel mit Rosenstock. »Voriges Jahr im Briefwechsel mit Rosenstock fragte ich ihn rund heraus, was er unter Offenbarung verstehe. Er antwortete: Offenbarung ist Orientierung. Nach der Offenbarung gibt es ein wirkliches, nicht mehr zu relativierendes Oben und Unten in der Natur – »Himmel« und »Erde« – und ein wirkliches festes Früher und Später in der Zeit. Also: im »natürlichen« Raum und in der natürlichen Zeit ist die Mitte immer der Punkt, wo ich grade *bin* (>der Mensch das Mass aller Dinge<); in der offenbarten Raum-Zeit-Welt ist die Mitte ein unbeweglich fixierter Punkt, den ich nicht verschiebe, wenn ich mich selber verändere oder fortbewege«²². Dieser Gedanke, in Rosenzweigs Worten von frappierender Schlichtheit und Fruchtbarkeit, war eigentlich unvereinbar mit dem vorherrschenden theologischen Denken. Und um Rosenzweigs Haltung zu würdigen, darf man sich der kritischen Bedeutung dieser Definition nicht verschliessen.

Wenn wir vom vorherrschenden theologischen Denken sprechen, meinen wir die »Erlebnistheologie« und alle ähnlichen Erscheinungen, die sich gründet auf die grundsätzliche Unterscheidung von unmittelbarem religiösen Erleben, das als Hauptzug der religiösen Erfahrung aufgefasst wird, und dem Bereich objektiven Wissens, das sich als erstarrte Serie von Lehrsätzen nicht mit dem Augenblick des Erlebens vereinen lässt.

Eine detaillierte Beschreibung der Entstehung und der Entwicklungsstufen dieser Theologie hat Rosenzweig selbst in der Einleitung zum zweiten Teil des »Stern der Erlösung« gegeben. Die Erlebnistheologie ist eine Frucht der »historischen Aufklärung« des neunzehnten Jahrhunderts, und diese wiederum ging hervor aus der Erlebnistheologie eines der großen Theologen jenes Jahrhunderts: Friedrich Schleiermacher.

Indem Schleiermacher den Grund für die Möglichkeit der Religion suchte, meinte er, einen besonderen Erfahrungsbereich zu entdecken – unterschieden von den einzelnen Erfahrungsbereichen wie Wissenschaft, Ethik und Kunst – auf dem Gebiet des menschlichen Gefühls. Nach seiner Ansicht ist der alleinige Ursprung der Religion das »Gefühl der schlechthinnigen Abhängigkeit«, ein präspekulativer Zustand. Das Wesen der Religion liegt nicht im Denken, sondern im Betrachten und im Fühlen, dessen Objekt das göttliche All ist, das unendlich tätige Sein, dessen unbegrenzte Erwählung den Menschen in eine passive Beobachterrolle drängt, die Ausdruck des

²⁰ So »Urzelle« des Stern der Erlösung (18. 11. 1917), in: Kleinere Schriften 1937, S. 357.

²¹ Dazu den unter ¹⁹ erwähnten Brief, ebenda S. 71/72.

²² So »Urzelle«, ebenda S. 358.

¹⁹ So Brief an R. Ehrenberg vom 31. 10. 1913, in: Briefe 1935, S. 76.

Staunens vor Gottes Größe ist. Diese religiöse Auffassung ist völlig subjektiv, sie ist gerichtet auf den reinen gegenwärtigen Augenblick und auf die Zukunft, soweit die objektive Begründung des religiösen Erlebnisses in ihr liegt: Indem die Zukunft der Bereich der Hoffnung und der Gewissheit der Verwirklichung göttlichen Schaffens ist, »nach dem der Glaube seine Weltfahrt richtete«²³. Jedoch wird dabei die Vergangenheit völlig negiert.

Und in der Tat wurde Rosenzweig nicht müde, zu betonen, dass die moderne Theologie, angefangen von ihren bedeutenden Vertretern innerhalb der rationalistisch-kritischen Schule des achtzehnten Jahrhunderts, Voltaire, Reimarus, Lessing und Gibbons, über die Erlebnistheologie eines Schleiermacher bis zur Theologie eines Albrecht Ritschl und eines Natorp im zwanzigsten Jahrhundert, in erster Linie auf Lösung der Beziehung gerichtet sei, die in Luthers Theologie zwischen der Vergangenheit in Gestalt des »Verbum Scriptum« und dem lebendigen Glauben bestanden hatte. Auch die »historische Schule« des neunzehnten Jahrhunderts bildete kein Gegengewicht zu den Versuchen, die Verbindung mit der Vergangenheit abzubauen, sondern verstärkte im Gegenteil die allgemeine Tendenz der klaren theologischen Hinwendung zur Gegenwart und zur Zukunft. Rosenzweig bemerkt dazu in geschliffener Formulierung: »Die Theologie des neunzehnten Jahrhunderts musste nicht wegen, sondern trotz Schleiermacher historische Theologie werden.«²⁴

Die Theologie der »historischen Schule« machte die Vergangenheit zum Objekt historischer Forschung, weil sie besonderes Interesse daran hatte, in der Vergangenheit nicht den wesentlichen Grund des religiösen Glaubens zu sehen, sondern nur ein literarisches Dokument, das durch Interpretation nach dem Grundsatz der Evolution der modernen Begriffswelt einverleibt werden konnte. Soweit sich gewisse Grundlagen der religiösen Tradition nicht mit dem modernen Bewusstsein vereinigen liessen, war die Vorstellung von der historischen Entwicklung darauf bedacht, sie zu verdrängen; aber dieselben Grundlagen wurden als gewichtig und wesentlich für die religiöse Erfahrung festgestellt, sofern sie ihre theoretische und gefühlsmässige Bestätigung fanden durch den »Geist der Zeit«. Eigentlich führte der theologische Historizismus die rationalistische Tradition der Religionsphilosophie weiter, deren Grundtendenz die streng polare Gegenüberstellung von Wissen (Vergangenheit) und Glauben (Gegenwart) gewesen war. Die Religion wurde definiert als Bereich besonderer menschlicher Erfahrung, der mit Recht zum Gegenstand philosophischer Forschung gemacht werden könne, ähnlich wie Ethik, Kunst oder Geschichte.

Rosenzweig wendet sich entschieden gegen diese subjektivistisch-relativistische Haltung in der modernen Religionsphilosophie. Klare Anzeichen für seine methodische Unsicherheit angesichts der scharfen Trennung von Denken und Glauben und erste Ansätze zu seiner Befreiung davon finden wir in einem von Rosenzweigs Briefen an Rosenstock: »Meine Unsicherheit über die Methode meines Denkens besteht darin: ich weiß nicht, wo das »Denken« anfangen (bzw. auch aufhören) muß und das »Erzählen« aufhören bzw. anfangen. Ich habe schon manchmal gemeint, man müßte *alles* »erzählen«... Ich werde darüber nicht klar werden, ehe ich nicht angefangen

habe... Was Sie nun bei meiner Art, Geschichte zu treiben, stört, ist... wohl dies: Dass Sie viel unmittelbarer, *mit Ihrem eigenen Kopf*, denken, während ich die Neigung habe..., die ganze Geschichte zwischen mich und das Problem zu schieben, also *mit den Köpfen aller Beteiligten* zu denken. Ich würde mir sonst selber nichts glauben... Daher das Ihnen ärgerliche dialogisierende Verfahren.«²⁵ In diesem Zitat ist ansatzweise schon Rosenzweigs gedankliche Methode ausgedrückt: das dialogische Denken.

5 Das dialogische Denken

Wie verhalten sich altes, logisches und neues, erzählendes Denken zueinander? Das alte Denken ist a-historisch, denn in ihm bezeichnet Unmittelbarkeit das Verhältnis zwischen denkendem Subjekt und gedachtem Objekt. In diesem Denken sind scharfe Grenzen gezogen zwischen dem Gedanken oder der Theorie, welche die verschiedenen historischen Begebenheiten an sich reissen dadurch, dass des Denkers Selbstbewusstsein diktatorischer Natur ist, und der »Erzählung« oder den einmaligen Entdeckungen historischer Ereignisse, deren Bedeutung nicht in das Prokrustes-Bett umfassender philosophischer Prämissen zu pressen ist. Das alte Denken lehnt Vergangenheit und Geschichte ab; das neue dagegen baut eben auf ihnen auf. Es erzeugt eine neue Beziehung zur geschichtlichen Wirklichkeit. Statt die Illusion einer unmittelbaren Beziehung zum Leben zu hegen (»der denkende Mensch als Mass der Dinge«), achtet das Subjekt auf die in der Geschichte vernehmlichen Offenbarungen der Wahrheit: »man muss nur den Augenblick abpassen, wo es selber sich selber ausspricht«²⁶. Dieses Selbstbekenntnis von einzelnen Geschichtswirklichkeiten definiert Rosenzweig als Monolog, während die ganze Wahrheit oder das »System« im Dialog besteht oder in der Fähigkeit des Hörens und Aufnehmens der Gesamtheit der sich in der geschichtlichen Wirklichkeit offenbarenden Zeichen.

Es gibt keinen Prüfstein und keine allgemeine Erklärung für die erstaunliche Tatsache, dass menschliche Schöpfungen, die in verschiedenen geschichtlichen Epochen leben und wirken und je für sich einen Monolog halten, aus ihrer historischen Isolation heraustreten können und eine Verstehensbrücke schlagen zu ihnen vorausgehenden oder nachfolgenden Epochen. »Der Dialog, den diese Monologe untereinander bilden (*dass* sie einen Dialog untereinander machen, ist das große Weltgeheimnis, das offenbare, offenbarte, ja der Inhalt der Offenbarung«²⁶.

»Der Stern der Erlösung« ist eigentlich keine Religionsphilosophie, sondern eine Offenbarungsphilosophie, die von Rosenzweig als »System« der Philosophie begriffen wird. Im Brief an Rosenstock, in dem Rosenzweig – vier Jahre vor seiner endgültigen Formulierung – die methodologischen Grundzüge des »Stern« niedergelegt hat, bezieht sich Rosenzweig ausdrücklich auf die »Weltalter« von Schelling als eines Denkers, der die Vorstellung von der Philosophie als »Geschichte« im engeren Sinn des Wortes ausgesprochen hat.

In der Einleitung zu den »Weltaltern« schreibt Schelling: »Hindurchgehen also durch Dialektik muß alle Wissenschaft. Eine andere Frage aber ist, ob nie der Punkt kommt, wo sie frei und lebendig wird, wie im Ge-

²³ So »Der Stern der Erlösung«⁴, Den Haag 1973, S. 117.

²⁴ So ebenda S. 118.

²⁵ So Brief vom Dezember 1916, Briefe 1935, S. 711.

²⁶ So ebenda S. 712.

schriftsschreiber das Bild der Zeiten, bei dessen Darstellung er seiner Untersuchungen nicht mehr gedenkt? Kann nie wieder die Erinnerung vom Urbeginn der Dinge so lebendig werden, daß die Wissenschaft, da sie der Sache und der Wortbedeutung nach Historie ist, es auch der äußeren Form nach seyn könnte, und der Philosoph, dem göttlichen Platon gleich, der die ganze Reihe seiner Werke hindurch dialektisch ist, aber im Gipfel und letzten Verklärungspunkt aller historisch wird, zur Einfalt der Geschichte zurückzukehren vermöchte?²⁷ Rosenzweig übernimmt von Schelling die Vorstellung von der erzählenden Philosophie. Aber anders als Schelling meint er nicht, die Wissenschaft müsse auch formal historisch werden, sondern nur äusserlich. Beim Übergang von denkender zu erzählender Philosophie muss sich ein entscheidender Wandel in der Stellung des Systems vollziehen.

Ein Denksystem wie das hegelsche ist eine »Architektur, wo die Steine das Gebäude zusammensetzen und um des Gebäudes willen da sind«²⁸ und ein fest umgrenzter Inhalt sich verschiedentlich differenziert in den einzelnen Formen der Wesenskonzepktion. Das neue dialogische System dagegen macht die Form oder die einmalige Ausdrucksweise des einzelnen zu seinem eigentlichen Inhalt: Dieses System ist interessiert an der Konsolidierung der Wirklichkeit kraft des dialogischen Geschehens: »System bedeutet, dass jedes einzelne den Trieb und Willen zur *Beziehung* auf alle andern einzelnen hat; das »Ganze« liegt jenseits seines bewussten Gesichtskreises.«²⁸

In einem anderen Brief an Eugen Rosenstock von 1917, dem Jahr, in dem das erste Konzept zum »Stern« geschrieben wurde²⁹, formulierte Rosenzweig ausdrücklich den Unterschied des dialogischen Denkens zum alten Denken vom philosophierenden Ich her: »das eigentliche Wunder, das meine Ich, entsteht gar nicht im Ich, sondern das Ich als *die* Substanz (»ante festum«) ist durchaus nicht *mein* Ich, sondern eben Ich überhaupt, und durch das Er wird es zwar vervielfacht, aber nunmehr Ding unter Dingen. Sondern *mein Ich entsteht im Du*. Mit dem Du sagen begreife ich, dass der Andre kein »Ding« ist, sondern »wie ich«. ... Mit dem ersten Du ist die Schöpfung des Menschen fertig. Und nachdem so am Du das Ich Person geworden ist, bleibt das Substanzhafte des Ich rein zurück. Jetzt kann der Mensch an ein Ich »jenseits seines Ichs glauben, weil sich *sein* Ich vom Ich überhaupt abgespalten hat. Dieses große Ich kennt freilich nur das Er Sie Es der »Welt« als sein Korrelat und verkehrt auch mit dem Menschen nur in der »dritten Person«. Wie könnte der Mensch wagen zu ihm »du« zu sagen! Dazu müsste es erst du zu *ihm* sagen. Dieses zweite Du (nach jenem ersten am Ende der »Schöpfung«) ist die »Offenbarung.«³⁰

Überaus wichtig, daß in diesen Worten die Vorstellung vom Dialogischen ihren klassischen Ausdruck fand einige Jahre vor »Ich und Du« von Buber, »Metaphysisches Tagebuch« von Gabriel Marcel und »Das Wort und die geistigen Realitäten« von Ferdinand Ebner. Aber anders als bei diesen Vertretern des neuen Denkens lässt sich in Rosenzweigs Entwicklung beobachten, wie die Dialogik

aus ausgesprochen theologischer Problematik hervorgeht. Das neue Denken, das sich gründet auf eine neue Weise des Geschichtsverständnisses, wird von Rosenzweig angeboten als Ausweg aus dem Dilemma von liberaler »vernünftiger« Theologie einerseits und nationaler »mythischer« Theologie andererseits.

Die Offenbarung, das hervorragende Thema des theologischen Denkens, ist kein besonderer Denk-Inhalt, der sich allgemein begrifflich definieren liesse oder sich in Lehr-Wahrheiten erschöpfte (Dogmen oder Glaubenssätzen), sondern eine Neu-Orientierung, die mittels seelisch-dialogischer Offenheit den einzigartigen Erfahrungen der einzelnen Subjekte Beständigkeit verleiht. Die Offenbarung ist das »System«, das durch seine Verankerung in der meta-historischen, göttlichen Sphäre für wirkliche positive Beziehung in der Geschichte zwischen ihren verschiedenen Epochen garantiert.

Die Offenbarung stellt – nach Ansicht der Erlebnistheologie – nicht nur keinen besonderen subjektiven Erfahrungsbereich dar, abseits von der »objektiven« Wirklichkeit, wie sie sich in der Wissenschaft und in verschiedenen philosophischen Weltanschauungen gestaltet, sondern einen dominanten geistigen Faktor, der den verschiedenen philosophischen Systemen »objektive«, oder richtiger: »inter-subjektive« Gültigkeit verleiht.

Wir werden diese Haltung schwerlich verstehen können, ohne die Wendung zu berücksichtigen, die sich in der Philosophiegeschichte vollzogen hat mit dem Abbröckeln der grossen idealistischen Systeme im neunzehnten Jahrhundert und mit dem Aufkommen der Philosophie der Subjektivität über Denker wie Schopenhauer, Kierkegaard und Nietzsche. Mit dieser Wendung wurde ein ganz neuer Philosophiebegriff geschaffen, der dem sokratisch-platonischen, der die westliche Philosophiegeschichte »von Jonien bis Jena« bestimmt hatte, diametral entgegengesetzt war. Diese Philosophen, Wegbereiter der modernen Existenz-Philosophie, betonten: »Die Philosophie hat nicht das objektiv denkbare All und das Denken dieser Objektivität zum Gegenstand, sondern sie ist »Weltanschauung«, der Gedanke, mit dem ein individueller Geist auf den Eindruck, den die Welt auf ihn macht, reagiert.«³¹

Diese Worte, in die Schopenhauer seine subjektivistische und skeptische Stellung innerhalb der Philosophie fasste, dienten dem »Stern der Erlösung« als gedankliches Fundament, das zum Brückenschlag zwischen Philosophie und Theologie, zwischen Wissenschaft und Glauben beitrug. Aus der Subjektivität des isolierten, in sich verkapselten Selbst, dem getreuen Abbild der modernen Philosophie, wird das Selbst nur durch die seelische Öffnung gerettet, die existenziale Setzung des theologischen Offenbarungsbegriffs. Aber wiederum ist die Offenbarung nicht rein gegenwärtiges Erlebnis, sondern geistige Richtung, die allem wissenschaftlichen Tun des Menschen Bedeutung verleiht.

Rosenzweig charakterisiert seine Haltung als »neuen theologischen Rationalismus«, der sich gründet auf die Vorstellung, dass in der Folge der jüngsten Entwicklungen im philosophischen und theologischen Denken ein Verhältnis gegenseitiger Ergänzung von Philosophie und Glauben erforderlich sei, und zwar für beide gleichermaßen. »Die Theologie, das heisst die Erkenntnis, deren Ursprung im Glauben liegt, darf sich nicht mit dem Besitz des Offenbarungserlebnisses begnügen und zur reinen

²⁷ So F. W. J. Schelling, Schriften von 1813–1830, Nachdruck der Gesamtausgabe Stuttgart/Augsburg 1861, Darmstadt 1968, S. 11 (205).

²⁸ So im Brief an R. Ehrenberg vom 1. 12. 1917, Briefe 1935, S. 263.

²⁹ »Urzelle« des Stern der Erlösung (18. 11. 1917), in: Kleinere Schriften 1937, S. 357–372.

³⁰ So Brief vom 18. 10. 1917, Briefe 1935, S. 254.

³¹ So »Der Stern der Erlösung« 4, Den Haag 1973, S. 123.

Erlebnistheologie werden. Sie muss auf dem Grund des Glaubens die ganze Wirklichkeit erfassen und mit all ihren Fakten ringen. Das bedeutet, um wahrhaftig zu sein, braucht sie die Philosophie. Andererseits braucht auch die Philosophie, wie Rosenzweig sie auffasst, d. h. die im persönlichen Erlebnis wurzelnde Philosophie, die Offenbarung, um der Gefahr der Subjektivität zu entgehen. Und solchermassen durch die Theologie ergänzt erreicht sie wissenschaftliche Objektivität.³²

6 Der erste Teil des »Stern«

»Der Stern der Erlösung« ist also kein »jüdisches« Buch im herkömmlichen Sinn des Wortes. Hier geht es nicht um Apologetik und Rechtfertigung des Judentums, sondern um Darstellung des jüdischen Offenbarungsglaubens als Grundlage eines Systems oder als Ausgangspunkt für eine umfassende Betrachtungsweise der Wirklichkeit. Demnach wird der Leser, der in dem Werk die in der jüdisch rationalistischen Theologie übliche Methode sucht, es ärgerlich und enttäuschend finden. Rosenzweig selbst riet dem Leser, »selektiv« zu sein; er empfahl ihm, im ersten Teil, der »Die Elemente oder die immerwährende Vorwelt« behandelt, nicht den Schwerpunkt des Werkes zu sehen. »Vor allem also: Rasch! Nicht aufhalten! Das Wichtige kommt erst!«³³ Zwar kann man nicht im Voraus wissen, von wo der Leser das ganze Werk mit einem Blick überschauen wird und wie er den entscheidenden Kampf ums Verständnis führen soll, aber es ist zu bezweifeln, ob dies vor der Hälfte des Buches, meistens gewiss vor dem Ende des Buches geschehen kann.

Aber gerade der Schluss des Werkes, das dem dritten Teil des »Stern« angefügte »Tor«, kann das Finden eines geeigneten Blickpunkts erleichtern, um von dort den inneren Sinn des Systems und seine besonderen Elemente und Begrenzungen zu überblicken. Es ist die Rede vom »Weg« des jüdischen Glaubens. Ausgehend von den Worten des Propheten Micha »er hat dir gesagt, o Mensch, was gut ist, und was verlangt der Ewige dein Gott von dir als Recht tun und von Herzen gut sein und einfältig wandeln mit deinem Gott«³⁴, charakterisiert Rosenzweig den Glauben als einfältiges Wandeln mit Gott und als »ganz gegenwärtiges Vertrauen«, das keinen Raum mehr für Absichten und Bedingungen lässt; nicht »Recht tun und von Herzen gut sein« oder moralisches Verhalten ist der Inbegriff des religiösen Lebens, sondern das Vertrauen oder das Wandeln mit Gott, wobei sich der Mensch im unmittelbaren Besitz der göttlichen Wahrheit befindet, wo »Weg« und »Leben« ineinander münden. Das Vertrauen ist »der Same, daraus Glaube, Hoffnung und Liebe wachsen«, d. h. alle wesentlichen Qualitäten des religiösen Lebenswegs³⁵.

Rosenzweig deckt hier die Haupteigenschaft jüdischen Glaubenslebens auf und macht es zum inneren Sinn der Theologie. Der Gottesbegriff geht hervor aus dem Erlebnis des »einfältig wandeln mit deinem Gott«. Anders als in der natürlichen oder rationalistischen Theologie wird hier nicht der Weg des Denkens zu Gottes Wesen und zur Natur göttlicher Wirklichkeit beschrieben. »Das Was, das Wesen bleibt verborgen. Es verbirgt sich grade indem es sich offenbart. Das Wesen eines Gottes, der

sich nicht offenbart, könnte sich uns auf die Länge nicht verschliessen; denn was verbirgt sich der umherfahrenden Erfahrung, dem zugreifenden Begriff, der vernehmenden Vernunft des Menschen?«³⁶

Der eschatologische Weg Schöpfung–Offenbarung–Erlösung, der das äussere Gerüst der komplizierten Architektur des »Stern der Erlösung« darstellt, besteht im nach aussen Kehren und in der »objektiven« Ausbreitung eines wurzelhaften und unmittelbaren Glaubenserlebnisses. »Nur von dem Gott der Liebe her erblicken wir den Schöpfer und Erlöser.«³⁶ Folglich sind »Schöpfung« (das Hauptthema des ersten Teils des »Stern«) und »Erlösung« (der dritte Teil des »Stern«) nicht theoretische Setzungen oder religiöse Dogmen, sondern besondere Formen und Gestalten der Wirklichkeits-Schau des Glaubens.

Diese Betrachtungsweise der Wirklichkeit ist nach Rosenzweigs Ansicht dem Judentum eigentümlich. Schon 1916 in seinem Erziehungsprogramm »Volksschule und Reichsschule« wies Rosenzweig hin auf den Unterschied zwischen griechischer und hebräischer Betrachtungsweise, indem er aufzeigte, dass erstere »die rein gegenständliche Anschauung der Welt vom festen Boden des Ichs aus« sei, letztere dagegen, die des Judentums, Betrachtung aus der »steten unmittelbaren Nähe der Gegenwart« oder – metaphorisch ausgedrückt – aus der »brennenden Gegenwartigkeit, wo Vergangenes und Zukünftiges nur in ihrem Aufflammen im Gegenwärtigen gekannt werden«. Das westliche Denken von Platon über Augustin, Eckhart, Leibniz bis Kant lehrte, der Zeit komme nur eine ideale oder phänomenologische Stellung zu. Nur die Zeitbeziehung der Propheten Israels erschöpfte sich im Entweder-Oder des Nochnicht und des Schon, von Vergangenheit und Zukunft³⁷.

An die Stelle der Theologie des Wesens, die Gott zum Objekt der menschlichen Erkenntnis macht, setzt Rosenzweig die Theologie des Stern oder der Gestalt, die sich gründet auf die Zweiheit der Aspekte des nahen und des fernen Gottes. Im Gegensatz zur rationalistischen Theologie, die nur den Begriff des fernen Gottes anerkennt, und im Gegensatz zur Erlebnistheologie, die nur den nahen Gott anerkennt, führt die Theologie der Gestalt hinaus über die Unmittelbarkeit des Erlebnisses durch ihre umfassende Schau und über die begriffliche Beschränktheit durch die unmittelbare Beziehung zum All. Die Offenbarung der göttlichen Liebe ist der »Herzpunkt« des Alls, d. h. alle Ordnungen des Systems sind besondere Seinsweisen der ursprünglichen Erleuchtung, deren der Gläubige im Stand der Offenbarung teilhaftig wurde.

Diese beiden Aspekte der göttlichen Wirklichkeit haben verschiedene Namen je nach dem Mass der Ferne und der Nähe von der reinen Tatsächlichkeit der Offenbarung. Im ersten Teil des »Stern« (»Die Elemente oder die immerwährende Vorwelt«), vom theoretischen Gehalt her dem schwierigsten, von den immanenten Vorstellungen her dem reichsten, befasst sich Rosenzweig mit der Enthüllung des verborgenen Seins oder des verborgenen Grunds des offenbarten Seins. Das ist die Epoche des Heidentums, das Gott in der Ferne seines Selbst erfasst. In der heidnischen Welt (der klassischen) offenbart sich Gott in der mythischen Gestalt des »lebendigen« Gottes

³² So J. Guttmann, *Philosophies of Judaism*, Philadelphia 1964, S. 384.

³³ So »Das neue Denken« (1925), in: *Kleinere Schriften* 1937, S. 377.

³⁴ Micha 6, 8 in Rosenzweigs Übersetzung.

³⁵ Dazu »Der Stern der Erlösung«⁴, Den Haag 1973, S. 498.

³⁶ So ebenda S. 447.

³⁷ So »Volksschule und Reichsschule« (1916), in: *Kleinere Schriften* 1937, S. 455.

(nicht Herr des Lebens), die Welt gestaltet sich in Form des plastischen Kosmos, und der Mensch – in Gestalt des tragischen Heros. Die drei ersten Bücher des ersten Teils – Metaphysik, Metalogik, Metaethik – verkörpern die Philosophie des Heidentums, deren Eigentlichstes das Verhältnis zu den »Elementen« der Welt – Gott, Welt, Mensch – als zu sichtbaren Gestalten ist.

Der Welt des heidnischen Mythos kommt bei Rosenzweig eine positive theologische Funktion zu, weil nach seiner Ansicht die Verborgenheit des Göttlichen im Bereich des Heidentums der Enthülltheit des göttlichen Wesens, wie sie in der idealistischen Philosophie vertreten wurde, unbedingt vorzuziehen ist. Diese Philosophie macht es nicht möglich, die drei Elemente des Seins in ihrer primären Tatsächlichkeit zu sehen, sondern führt sie jeweils aufeinander zurück³⁸ und entzieht sie dem All der Vernunft: »Die Einheit des Logos begründet die Einheit der Welt als einer Allheit.«³⁹ Die Idee der Ganzheit der Vernunft nimmt nicht nur dem Gedanken der Offenbarung jegliche Bedeutung, sondern verdrängt auch die Vorstellung von der Verhülltheit. Die beiden Pole des religiösen Glaubens werden hier verzehrt von der Fackel der Vernunft, die den realen Stand der Erfahrung leugnet. »Die Erfahrung entdeckt im Menschen, so tief sie eindringen mag, immer wieder nur Menschliches, in der Welt nur Weltliches, in Gott nur Göttliches.«⁴⁰

Zwar benützt Rosenzweig selbst im ersten Teil des »Stern« die Methode der philosophischen Ableitung, aber nach der Grundtendenz seiner Lehre sind Bedeutung und Zweck dieser Ableitung anders als früher. Das Denken setzt hier die drei faktischen Grundelemente, ohne den Versuch zu machen, ihre Inhalte aus sich selbst zu erschaffen. Darüber hinaus dringen in die Gänge dieser gedanklichen Ableitung Elemente der religiösen Erfahrung, d. h. der Polarität von »verborgen« und »offenbart«, »fern« und »nah«, die religiöse Existenz auszeichnet.

Deshalb baut Rosenzweig seine Konstruktion unseres Wissens um Gott (Metaphysik), um die Welt (Metalogik) und um den Menschen (Metaethik) auf die grammatikalischen Formen: Ja und Nein und auf die logischen: Bejahung und Verneinung, Formeln, die auf dem Niveau der heidnischen Vorwelt die Polarität von »fern« und »nah« ausdrücken. Rosenzweig sieht hier die Funktion des Denkens in der Annäherung des Fernen, d. h. im gedanklichen Prozess, der uns vom hypothetischen Nichts (dem absoluten Unwissen von Gott, Welt, Mensch) auf den Grund des offenbaren Selbst führt, so dass das Denken selbst zur Grundlage der Offenbarung wird.

Bei jedem der drei Selbst – Gott, Welt, Mensch – stellt das Ja die Bejahung des betreffenden Wesens dar. Das Denken setzt den statischen Aspekt des Seins fest: Bei Gott – seine Unendlichkeit, bei der Welt – das Gesetz der allgemeinen Weltordnung, beim Menschen – den Charakter. Bei dieser Denkweise erreicht der Gedanke zwar das Sein – wie im rationalistischen Denken üblich – als Wesen, aber bei Rosenzweig ist dieser gedankliche Weg anders als bei seinen Vorgängern. Das Wesen wird erreicht als Bejahung des Nicht-Nichts, d. h. als Be-

jahung des dem Denken kraft der Erfahrung fassbaren Selbst. Die gedankliche Tätigkeit ist nicht »immanent« als Selbstgestaltung, sondern »ekstatisch« oder Position des Gegenstandes auf dem Weg der Selbstverneinung. Bei dieser Art von gedanklicher Konstruktion tritt Rosenzweig in die Fußstapfen des späten Schelling, der die ekstatische Natur der menschlichen Vernunft betonte. In der ekstatischen Natur der gedanklichen Konstruktion besteht die theologische Polarität, die auf dem Gebiet der Glaubensoffenbarung zu erkennen ist: In der Offenbarung verbirgt der sich offenbarende Gott sein Wesen, in der Philosophie erlangt das Denken seine eigensten Gehalte (den Bereich der Wesenheiten) durch Affirmation der Selbstverleugnung (denn das »Nichts« oder das Nicht-Wissen ist die hypothetische Voraussetzung des Denkens).

Auch bei der zweiten Konstruktionsform – dem »Nein« und der Verneinung – die den dynamisch-aktiven Grund legt für jedes der drei Selbst (Gottes unendliche Freiheit der Schöpfung und die Freiheit des Menschen, in seinem besonderen Charakter zu verharren), sind schon die Spuren der Offenbarung in der Voroffenbarungswelt zu sehen. Hauptsächlich besteht diese Denkform in der direkten Verneinung des »Nichts«. Das sich selbst verleugnende Denken (das Nicht-vorhanden-Sein von Wissen über das Selbst) drückt seine eigene Freiheit aus, die ihm innewohnende Handlungsfähigkeit. Gewiss vollzieht sich die Negation der Verneinung bei jedem der drei Selbst (Gott, Welt, Mensch) auf andere Weise, aber das Verfahren ist bei den dreien nicht verschieden. Das freiheitlich und schöpferisch tätige Denken ist an sich ein Zeichen für die Kraft der Offenbarung oder ihre Voraussetzung, indem es den Boden bereitet für die wahre Offenbarungswelt, sowohl in der Art, als auch im Ergebnis des Handelns.

Auf jeden Fall muss betont werden, dass Rosenzweig die komplizierten gedanklichen Ableitungen vorlegt, um das Einzugsgebiet der Offenbarungswelt noch über die drei faktischen Elemente hinaus zu erweitern und nicht – wie andere Interpreten die Sache verstanden haben – um die Grundlagen der Offenbarung theoretisch zu untermauern. Rosenzweigs oben erwähnte Forderung an den jüdischen Theologen, er müsse zum griechisch-deutschen Erbe ein freiheitliches und schöpferisches Verhältnis gewinnen und dürfe das fremde Gut nicht einfach übernehmen, wird schon im ersten Teil des »Stern« erfüllt. Bei seinem Niedersteigen in die tiefsten Tiefen seines Judentums entdeckt Rosenzweig den schwachen Punkt alles fremden Denkens. Man kann sagen, daß Rosenzweig das fremde Denken herausbricht aus dem Eingeschlossensein in eine umfassende Einheit, die eine Begegnung mit der Öffnung der Offenbarungserfahrung unmöglich macht.

7 Der zweite Teil des »Stern«

Jedoch erschöpft sich die Bedeutung von Rosenzweigs neuem Denken nicht in der Wendung von der idealistischen Philosophie zur Erfahrungsphilosophie. Jedenfalls ist das Denken noch zeitlos, von vornherein dem gegebenen Selbst, das sich in Wirklichkeit nicht offenbart, untergeordnet. Und weil es nicht um vollendete Gegebenheiten geht, gründet es sich noch auf das Organ des begrifflichen Denkens. Um das Denken für die Offenbarung tauglich zu machen, ist ein neues Erkenntnisorgan erforderlich, ein wirklich neues Denken. Der Übergang vom ersten zum zweiten Teil des »Stern« (»Die Bahn

³⁸ Dazu »Das neue Denken« (1925), in: Kleinere Schriften 1937, S. 378/379.

³⁹ So »Der Stern der Erlösung« 4, Den Haag 1973, S. 13.

⁴⁰ So »Das neue Denken« (1925), in: Kleinere Schriften 1937, S. 378/379.

oder die allzeiterneuerte Welt«) bezeichnet einen Wandel in der Methode des Denkens: Nicht mehr der logische zeitlose Begriff, sondern die Sprache weist einen neuen Weg des Denkens, und zwar weil sie sich in der Zeit ereignet und von Grund auf zeitlich ist.

Die Hinwendung zu den Dimensionen von Zeit und Sprache ist bei Rosenzweig notwendige Folge der eigentlichen Bedeutung der Offenbarung. Wir müssen betonen, daß bei aller gedanklichen Nähe zwischen Rosenzweig und gewissen Gedankenzügen bei seinen Zeitgenossen, bei denen Zeit und Sprache auch eine entscheidende Funktion erfüllen (besonders auffallend die Nähe zu Heidegger), diese Begriffe im »Stern« eine eminent theologische Bedeutung erhalten. Weil der zweite Teil des »Stern« zeigen will, »wie und wann er aus dem fernen zum nahen Gott wird und wieder aus dem nahen zum fernen«⁴¹, darum ist in der Zeit (als Kategorie des Geschehens) die wahre Dimension der Offenbarung zu sehen. Allerdings muss zum gründlichen Verständnis der Dinge hervorgehoben werden, dass die Zeit hier nicht als gegebene und längst definierte Dimension aufgefasst wird, eine Art Form, die das Erscheinen der Dinge nacheinander ermöglicht (wie bei Kant), sondern die Zeit selbst empfängt ihre Definition und ihre Bedeutung kraft des Offenbarungserlebnisses. Mit Rosenzweigs Worten: »Die Zeit nämlich wird ihm ganz wirklich. Nicht in ihr geschieht, was geschieht, sondern sie, sie selber geschieht.«⁴² Wie geschieht die Zeit? Wie finden Vergangenheit, Gegenwart, Zukunft ihre Selbstdefinition? Die Antwort lautet, dass indem die Wirklichkeit ganz Offenbarungsinhalt wird, die grossen Epochen entstehen, die in der Bibel mit den Begriffen »Schöpfung« und »Erlösung« umschrieben werden. Vom Standpunkt der Gegenwart aus, oder der gegenwärtigen Offenbarung und Verankerung im Realen, bezeichnet die Schöpfung einen Bereich der Wirklichkeit als »Vergangenheit« oder »Schon-gesehen-Sein«, und die Erlösung bezeichnet die Wirklichkeit als »Zukunft« oder »Noch-geschehen-Werden«. Jedenfalls zeigen diese Begriffe, wie der nahe Gott zum fernen wird. Das bedeutet: Mit den Begriffen Schöpfung und Offenbarung wird nicht die Wirklichkeit an sich definiert, die gegebene und in ihrem Wesen begrenzte, sondern diejenige, die vom Offenbarungsbrennpunkt aus zur Umwelt der Offenbarung wird.

Die Schöpfung der Welt ist *Offenbarung* Gottes im Universum. Diese Vorstellung steht im Zentrum von Rosenzweigs Abhandlung über »Schöpfung«, dem ersten Buch des zweiten Teils. Die biblische Schöpfungsgeschichte beginnt mit den Worten »Im Anfang schuf«, die Rosenzweig auslegt als »Neubeginn des immerwährenden Grundes der Dinge«. Die Grundbedeutung des Schöpfungsgedankens ist die Verwandlung einer vollendeten und fernen Welt in eine entstehende und nahe. Die Schöpfung ist wesentlich »Anfang«, Neubeginn, die der in sich verschlossenen definierbaren Welt, wie wir sie aus dem logischen heidnischen Denken kennen, ein Ende setzt. Das bedeutet auch der Begriff »Schöpfung aus dem Nichts«. Kraft der göttlichen Offenbarung, durch die

eine Beziehung hergestellt wird zwischen Gott und Welt, wird die Gestalt der Welt im metalogischen Weltbild tatsächlich zum Nichts. Nur der Gedanke der Schöpfung reisst die Welt aus ihrer elementaren Verschlossenheit und Unbeweglichkeit und öffnet neue Horizonte von Weltanschauung und Weltverständnis⁴³.

Die Schöpfung ist der Beginn der eigentlichen Offenbarung, in der eine Beziehung zwischen Gott und Mensch hergestellt wird. Das zweite Buch des zweiten Teils (»Offenbarung oder die allzeiterneuerte Geburt der Seele«) ist der Klärung des Begriffs Offenbarung gewidmet. Und da Rosenzweigs gesamte Philosophie eine Exposition dieses Begriffs darstellt, ist dieser Abschnitt das Herzstück des ganzen Werkes.

Die Offenbarung ist reines Geschehen, das in die Welt einbricht mit all seiner Macht und in einem Augenblick, ohne von etwas vorher Bestehendem abhängig zu sein. Die Offenbarung hat keinen anderen Inhalt als den, Offenbarung zu sein. Nicht genug, dass die Offenbarung keine Motivierung besitzt, die als Begründung ihrer Wirklichkeit dienen könnte, sondern sie ist an sich Verneinung all dessen, was von alters gilt, sie ist die Selbstverleugnung des stummen Wesens. In der religiösen Erfahrung ist authentischer Ausdruck der Offenbarung die Gottesliebe. Denn nur diese Liebe ist die bezwingende Kraft im Leben des Menschen, die sein ganzes Sein erfüllt, ohne dass er seines momentanen, sich allzeiterneuenden Charakters beraubt wird.

Rosenzweig nennt die eigentliche Offenbarung auch die zweite. Er will damit eine deutliche Verbindungslinie ziehen zwischen ihr und der Schöpfung, der ersten Offenbarung. Die Schöpfung ist erste Offenbarung, worin die Kreatur noch Zeuge, nicht aber Teilhaber der sich im Schöpfungsakt vollziehenden Offenbarung ist. Mit anderen Worten: Im Stand der Schöpfung ist der Beginn noch verborgen und fern geblieben, noch nicht reine Tatsächlichkeit geworden. Dagegen der Stand der Offenbarung, der zweiten Offenbarung, macht die Offenbarung zu reiner Tatsächlichkeit. Hier bedarf es keines Zeugnisses mehr über längst vergangenes Geschehen, sondern es geht um die sich in diesem Augenblick ereignende Offenbarung. Hier befinden sich Gott, Mensch, Welt nicht mehr in der Gestalt ihres Selbst, und was sich zwischen ihnen vollzieht, ist gegenseitiger Vollzug, dialogische Situation.

Die Offenbarung ist ein der Erkenntnis unfassliches Moment der Gnade. Unmittelbarkeit und Gegenwärtigkeit des Erlebens lassen keinen Raum für Erkenntnisvorgänge. Aber obwohl die Offenbarung nicht Sache der Erkenntnis ist, da sie des gegenständlichen Elements ermangelt, ist sie der Erkenntnis doch nicht fremd und sogar auf sie gegründet. Im Gegensatz zu Martin Buber, der klare Grenzen zieht zwischen der dialogischen Beziehung und dem gegenwärtigen Erlebnis im Glauben und der Erkenntniswelt der Dinge (die Abgrenzung von Ich-Du und Ich-Es), sieht Rosenzweig den Bereich der erkennbaren Dinge überlagert vom Moment der lebendigen Gegenwärtigkeit der Offenbarung. Die Offenbarung kann nicht als gegenwärtig in der Gegenwart bestehen, ohne die ihr vorangegangenen Wunder der Offenbarung zu ihrer Vergangenheit zu machen. In diesem Zusammenhang wird nicht nur deutlich, wie die Vergangenheit aus der Gegenwart hervorsticht, sondern auch die innere Verbindung zwischen historischer und sich allzeit er-

⁴¹ So »Das neue Denken« (1925), in: Kleinere Schriften 1937, S. 384.

⁴² So ebenda; es lässt sich eine Analogie ziehen zwischen der Zeit als Verstehenshorizont des menschlichen Da-Seins bei Heidegger und der Zeit als Verstehenshorizont der Glaubenswelt bei Rosenzweig; auch in diesem Zusammenhang, sowie in verschiedenen anderen Punkten, stehen beide unter dem Einfluss von Schelling und Kierkegaard. Dazu K. Löwith, M. Heidegger und F. Rosenzweig, *Gesammelte Abhandlungen*, Stuttgart 1960.

⁴³ Dazu »Der Stern der Erlösung«⁴, Den Haag 1973, S. 139/140.

neuernder Offenbarung. »Die Geschichtlichkeit des Offenbarungswunders ist nicht sein Inhalt – der ist und bleibt seine Gegenwärtigkeit – aber sein Grund und seine Gewähr. Erst in dieser seiner Geschichtlichkeit, dieser ›Positivität‹, findet der selbsterlebte Glaube ... nun auch die höchste ihm mögliche Gewissheit.«⁴⁴ Der Erlebnisgrund der Vergangenheit (und die Vergangenheit ist nichts anderes als Zeit des Erlebens) ist eingeschlossen in der gegenwärtigen Offenbarungserfahrung in dem Gefühl von Gewissheit, das diesem Stand zukommt. Rosenzweig führt die Worte des Propheten »Ich habe dich bei deinem Namen gerufen. Du bist mein«⁴⁵ an zur Untermauerung seines Gedankens, dass die Offenbarung nicht nur ein innerliches unmittelbares Erlebnis darstellt, sondern dass in ihr die Weise des Menschseins in der Welt verkündet wird. Das beim Namen Rufen geht zusammen mit dem »Du bist mein«, worin dem Menschen seine Stellung innerhalb der Schöpfung erinnert wird.

Diese Auffassung von unmittelbarer Abhängigkeit zwischen Gegenwart und Vergangenheit, Offenbarung und Schöpfung, verkörpert den ersten Teil der biblischen Lehre, d. h. die Offenbarung und die gesamte Wirklichkeit, die als »Vergangenheit« aus ihr zu vernehmen ist. Die phänomenologische Beschreibung der verschiedenen Kulturen – wie etwa des Heidentums, der Religionen des Fernen Ostens, des Islam, des ästhetischen und philosophischen Bewusstseins – wird bestimmt nach dem Erkenntnis-Rang dieser Kulturen in Beziehung auf die Wahrheit der Offenbarung als echtem Zwiegespräch zwischen Gott und Mensch.

Der zweite Teil der biblischen Lehre, die Offenbarung und die gesamte Wirklichkeit, die als »Zukunft« aus ihr zu vernehmen ist, wird behandelt in der zweiten Hälfte des »Stern der Erlösung«, die den letzten Abschnitt des zweiten Teiles umfasst (»Erlösung oder die ewige Zukunft des Reiches«) und den dritten Teil der Komposition, der sich unter anderem mit Judentum und Christentum befasst. Ähnlich wie die Vergangenheit ist die Zukunft keine beschränkte Zeitdimension oder Definitionsgrundlage, sondern Offenbarungsgeschichte. Und beim Verstehen von Rosenzweigs System ist zunächst darauf zu achten, wie die Zukunft aus der Gegenwart hervorst wächst, die Erlösung aus der Offenbarung. Die Erlösung ist die Bahn, die vom Menschen zur Welt führt, und weil sich die Erlösung auf die Offenbarung gründet, ist im Rahmen der Erlösung mit »Welt« nicht eine bestimmte Gegebenheit gemeint, die ihre Definition als Welt auf historischer Ebene fände. Üblicherweise wird die Weltlichkeit der Erlösung als eschatologische, endzeitliche Welt charakterisiert, bei Betonung der Krise, die ihr vorausgehen muss. Jedenfalls hat diese Auslegung tiefe Wurzeln geschlagen in der christlichen Theologie vom Anfang des zwanzigsten Jahrhunderts (der dialektischen Theologie). Wenn Rosenzweig die Erlösung auf die Offenbarung stützt und die innere Beziehung zwischen beiden hervorhebt, dann will er damit einen Vorstellungsrahmen schaffen, der auch beim Thema Erlösung der ursprünglichen Auffassung des Judentums angemessen ist.

Hauptzug der Erlösung ist die Idee der Heilung der Welt im Reich des Allmächtigen. Diese Idee findet ihre Grundlage im Offenbarungsgedanken. Die Seele des Gläubigen kommt zwar zur Ruhe durch die volle Gewissheit der Gottesnähe, die ihre Kraft aus der historischen Realität

der Schöpfung bezieht, aber dieses Erlebnis ist der gefühlsmässige Ausdruck einer nur stückwerkhaften geschichtlichen Wirklichkeit. D. h. das Grundwunder der Offenbarung, die sich in der Vergangenheit ereignet hat, fordert seine Ergänzung durch ein weiteres Wunder, das sich noch nicht ereignet hat. Deshalb – sagt Rosenzweig – selbst wenn der Glaube der Seele vollständig ist in der Begegnung mit Gott, so bleibt ihr Leben doch unvollständig, und das ist der Grund jener Unruhe, die sich im Gebet entlädt. Die Fähigkeit zu beten kommt aus eben der Unvollständigkeit der geschichtlichen Wirklichkeit, die als faktisches Fundament dem Offenbarungserlebnis zugrunde liegt.

In überaus origineller Weise weist Rosenzweig also hin auf die geistig erlebnishafte Verbindung zwischen den Grundbegriffen des Glaubens – Schöpfung, Offenbarung, Erlösung und Gebet⁴⁶. Der Begriff der Erlösung geht zusammen mit dem Verlangen des Gläubigen nach Kontinuität des Wunders in der Zeit und seinem glorreichen Triumph in der Welt. Die Zukunft befindet sich im Moment der Begegnung zwischen Gott und der Seele im Zustand prophetischer Erwartung, welche die Seele ausrichtet auf Wiederkehr des Wunders und Erneuerung der Begegnung. Jedoch ist die Zukunft schon vorweggenommen im Erlebnis der Begegnung sowie in der Sehnsucht der Seele nach öffentlicher Offenbarung des Wunders in der Welt. Das erlösende Tun des Menschen in der Welt, dessen erstes praktisches Zeichen das göttliche Gebot der Nächstenliebe ist, bildet die natürliche Konsequenz des Offenbarungsstandes. Hier ist nicht der Ort, auf die Bedeutung einzugehen, die dieser Wendung von der Offenbarung zur Erlösung von der Welt her zukommt, die Rosenzweig ausführlicher behandelt hat bei seiner Beschreibung der im Reich des Allmächtigen entstehenden Welt. Aber festzuhalten ist Rosenzweigs Interpretation des Judentums als einer historischen Realität, die sich im systematischen Aufbau des »Stern« auf den Gedanken der Erlösung gründet.

8 Der dritte Teil des »Stern«

In seinem Buch »Der Stern der Erlösung« unterscheidet Rosenzweig klar zwischen dem Judentum als Lehre und dem Judentum als besonderer Lebensgestaltung. Im Hinblick auf diese Unterscheidung erhält auch der Begriff jüdische Philosophie im »Stern der Erlösung« zwei verschiedene Bedeutungen. Seine erste ist, wie gesagt, ausgesprochen methodisch. Das Judentum samt den Glaubenskategorien Schöpfung–Offenbarung–Erlösung dient als Grundlage für eine philosophische Reorientierung, die den westlichen Menschen aus der Verstrickung von dogmatischem Idealismus und relativistischem Historizismus lösen kann. Sie führt auch zu theologischer Reorientierung, indem sie an die Stelle der in theologischen Erörterungen üblichen, in der Hauptsache begrifflichen Kategorien ein neues, der Natur der religiösen Glaubenserfahrung angepasstes System von Kategorien setzt. Gewiss lässt sich an dieser kühnen Richtungsweisung die Bedeutung von Rosenzweigs theoretischem Werk ablesen.

Von Rosenzweigs besonderer Antwort auf die Problematik jüdischer Identität als einer kulturell-geschichtlichen Erscheinung handelt ausdrücklich das erste Buch des drit-

⁴⁴ So ebenda S. 214/215.

⁴⁵ Jesaja 43, 1.

⁴⁶ S. H. Bergmann widmete diesem Thema einen eigenen Artikel: »Offenbarung, Gebet und Erlösung bei F. Rosenzweig«, in: Bergmann, »Menschen und Wege« (hebr.), S. 308–317.

ten Teils des »Stern« (»Das Feuer oder das ewige Leben«). Rosenzweigs Auffassung vom Judentum steht im Spannungsfeld zweier einander polar entgegengesetzter Standpunkte: der Anschauung des liberalen Judentums im neunzehnten Jahrhundert, das Judentum mit einer metaphysischen Idee oder einem moralischen Ideal identifizierte und die nationale Einheit als wesentliche Komponente des Judentums leugnete, und der national-zionistischen, die den Schwerpunkt auf die nationale Einheit legte, sie aber ihres religiös-geistigen Gehalts beraubte. Rosenzweig stellt ins Zentrum seiner Auffassung vom Judentum die nationale Einheit, interpretiert sie allerdings metaphysisch-metahistorisch.

Was ist das Judentum? Diese Frage, die in den letzten Generationen bedrängende Aktualität erlangte, stellte Rosenzweig in all ihrer existenziellen Schwere. Mit Recht bemerkt J. Fleischmann, daß Rosenzweigs zentrales Erlebnis nicht seine Rückkehr zur Religion überhaupt gewesen sei, sondern seine Aufnahme und Bejahung des Judentums. Sein ganzes Denken geht aus der persönlichen Entscheidung hervor: »Ich bleibe also Jude« und sucht diese zu rechtfertigen⁴⁷. Aber wie fügt sich Rosenzweigs Auffassung vom Judentum in seine allgemeine Konzeption?

Ich will seine Grundgedanken schematisch zusammenfassen:

1) Das Judentum ist das Eine Volk, das Ewige Volk. Der Segensspruch des Juden über der Weisung: »der ewiges Leben pflanzt in unserer Mitte« erfasst in prägnanter Kürze die Einheit des jüdischen Volkes und die Bedeutung seiner Ewigkeit. In Anlehnung an die Worte des Propheten sagt Rosenzweig, das Judentum »demütige« sein Wandeln mit Gott, d. h. es zeichne sich aus durch das Mass seiner Glaubenstreue, die keinen Raum lasse für historische Wechselhaftigkeit. Das Judentum ist eine in sich geschlossene und vollständige »Gestalt« bzw. ein »Selbst«, das sein eigenstes Leben im Schosse der Ewigkeit führt.

2) Das Judentum ist nicht »Lehre«, sondern Weisung fürs Leben. Eine theoretisch-idealistische Haltung gegenüber dem Judentum ist Zeichen der Abgeschiedenheit und Ferne vom Wandeln mit Gott, von der festen Verbindung mit ihm. Der Grund dafür besteht darin, dass die Vorstellung von der Erwählung des jüdischen Volkes (die Vorstellung von Einheit und Einzigkeit des Volkes), die im Lauf von Generationen die ganze jüdische Existenz erfüllte, die als grundlegende Autorität für das jüdisch-nationale Selbst diente, in keiner Philosophie eine dogmatische Formulierung erfuhr (außer bei Jehuda HaLevi). Rosenzweig interpretiert diese Erscheinung im Geiste seiner Anschauung des Judentums: »Die ungeheure Wirklichkeit des jüdischen Seins hat sich hier einen Selbstschutz geschaffen«; denn »Eine geistige Gemeinschaft entzieht ihr innerstes Wesen hier der geistigen Belichtung«.⁴⁸

3) Das Judentum ist das »ewige Volk«. Andere Völker haben teil an Vergangenheit (Schöpfung) und Zukunft (Erlösung) gemäss ihres Selbst und ihres geistigen Vermögens. Demgegenüber ist das Judentum frei vom »Wi-

derstreit zwischen Schöpfung und Offenbarung«, weil es schon innerhalb der Erlösung lebt. »Es hat sich die Ewigkeit vorweggenommen.«⁴⁹ Diese Ewigkeit des Volkes bedeutet nicht a-historisches, sondern meta-historisches Leben: »Denn Ewigkeit ist grade dies, dass zwischen dem gegenwärtigen Augenblick und der Vollendung keine Zeit mehr Platz beanspruchen darf, sondern im Heute schon alle Zukunft erfassbar ist.«⁵⁰ Juden gehören der Ewigkeit an, denn »Alles was der Jude tut, springt ihm gleich aus den Bedingungen der Zeit heraus ins Ewige«.⁵¹ Daraus ergeben sich zwei Hauptzüge im Rahmen des jüdischen Lebens. Das jüdische Volk hat keine Beziehung zum allgemeinen geschichtlichen Leben, das der sich wandelnden Zeit unterworfen ist. Es nimmt nicht teil am Leben anderer Völker, und die Gesetze des Verlaufs der Geschichte gelten ihm nicht: »(Der jüdische Geist) geht unberührt durch die Geschichte. Kein Wunder, dass die Geschichte und was in ihr lebt, ihm gram sind. Denn die Zeit will, daß Alles was lebt ihr den Zoll der Zeitlichkeit erstatte.«⁵²

Das Judentum hat das Problem der historischen Existenz nicht in Form einer Loslösung des Lebens von jeglichem historischen Fundament gelöst, sondern als Erfüllung des geschichtlichen Lebens: Es erzeugt sich seine eigene Zeit. Es zeugt sich selbst ewig fort. Es verewigt sein Leben in der Folge der Geschlechter⁵³.

4) Das Judentum schuf sich seine eigene Zeit in der Verwirklichung der Ewigkeit. Im Gegensatz zu anderen Völkern, die im Wohnen im eigenen Land Kraft und Vorrecht ihres völkischen Bestandes sehen, war das jüdische Volk von Anfang an nicht auf Verbindung mit dem Land angewiesen. Anstelle der Verwurzelung im Boden bejaht das Judentum das besondere Volksleben, das seine religiöse Legitimation empfängt durch das Blut des Bundes, das die Kontinuität der Geschlechter und die jüdische Schicksalsgemeinschaft symbolisiert. Rosenzweig spricht in diesem Zusammenhang über die Verwurzelung im völkischen Selbst als realen und praktischen Ausdruck der Ewigkeit des Volkes. Die Elemente des Lebens als Nation – Land, Sprache, Gesetze – sind im Judentum vom ewigen Leben geprägt. Das Land ist das Heilige Land, d. h. das Land der Sehnsucht, das im Bewusstsein des Volks nicht zum wirklichen Besitz wird, der festgehalten und weiter vererbt werden kann. Rosenzweig geht sogar so weit zu behaupten, dass selbst solange das Volk im Lande wohnt, sein Verhältnis zum Land bestimmt ist von dem Gefühl der Fremdheit, das aus seiner geistigen Substanz folgt. Diese Feststellung ist offenbar keine geschichtliche Erfahrung, sondern die konsequente Entwicklung von Rosenzweigs eigener theologischer Konzeption. Die jüdische Nationalität erfordert einen geschlossenen Lebenskreis, der unzerbrechlich und undurchdringlich bleibt, solange das Volk sein eigenes Zentrum und ausschliesslicher Garant für seinen Bestand bleibt: Das Volk wird zum Volk nur durch das Volk. Demnach ist es nicht erstaunlich, daß für Rosenzweig das Exil zur eigentlichen Heimat des Juden wird. Rosenzweig bejaht das Exil nicht aus opportunistischen, gesellschaftspolitischen Gründen, sondern weil in ihm und durch es der Jude seine Fremdheit gegenüber dem geschichtlich

⁴⁷ So im Brief an R. Ehrenberg vom 31. 10. 1913, Briefe 1935, S. 71; dazu J. Fleischmann, Das Problem des Christentums im jüdischen Denken von Mendelssohn bis Rosenzweig (hebr.), Jerusalem 1964, S. 161.

⁴⁸ So »Apologetisches Denken« (1923), in: Kleinere Schriften 1937, S. 32.

⁴⁹ So »Der Stern der Erlösung«⁴, Den Haag 1973, S. 384.

⁵⁰ So ebenda S. 385.

⁵¹ So »Geist und Epochen der jüdischen Geschichte« (1919), in: Kleinere Schriften 1937, S. 24.

⁵² So ebenda S. 24/25.

⁵³ Dazu »Der Stern der Erlösung«⁴, Den Haag 1973, S. 349.

irdischen Leben und seine Beziehung zu seiner geistigen Bestimmung intensiver bezeugen kann.

Rosenzweigs Ausführungen über die zweite Komponente des völkischen Selbst, die Sprache, dienen als weiterer Beleg für die metahistorische Natur des jüdisch nationalen Seins. Die hebräische Sprache ist Heilige Sprache, die vom Volk nicht für alltägliche Dinge verwendet wird. Aber trotzdem ist es keine »tote« Sprache. Es ist heilige Sprache; d. h. sie ist ein Mittel, das Volk vor dem Untergehen im Alltagsleben zu bewahren. Darüber hinaus stärkt die Heiligkeit der Sprache die metaphysische Verbundenheit der Juden untereinander, wie der Bund oder die Blutgemeinschaft die Verbindung unter den Geschlechtern gesichert hatte. Das Gefühl der Fremde, das des Juden irdisches Leben begleitet, muss sich auch in der jüdischen Ausdruckswelt finden. Auch über die Sprache des Juden ist Exil verhängt: Er kann und darf nicht denken, dichten und sich seinem Partner gegenüber ausdrücken in der Sprache, die eigentlich seine geistige Heimat darstellt. Die heilige Sprache als Sprache des Gebets ist ein Echo der wahren Stimme jüdisch völkischer Existenz.

Diese rigoristische und einseitige völkische Auffassung wird leicht abgeschwächt bei Rosenzweigs Behandlung der dritten Komponente des nationalen Lebens: Recht und Gesetz, Sitte und Brauchtum. Und zwar nicht, weil er bei seinem Versuch, ihre Bedeutung als Festsetzung der Gestalt des jüdischen Lebens zu erklären, bereit würde, sie als konstitutive Züge politisch-irdisch-geschichtlichen Lebens oder einer sozialen, idealen Moral zu betrachten, sondern weil in ihnen das Judentum der Vorstellung von der Heiligung des Lebens, die sein ganzes Sein durchpulst, konkreten und realen Ausdruck verleiht. Durch Weisung und Gebot konkretisiert sich die Verwurzelung im Selbst der jüdischen Existenz über den gesamten Lebensweg hin, auf dem die Elemente des All – Gott, Welt, Mensch – intensiver Gestalt gewinnen, samt ihrer polaren Gegensätzlichkeit, die den Wurzelgrund des gemeinsamen Kulturbewusstseins darstellt. Rosenzweigs Beschreibung der Funktion von Weisung und Gebot als Gestaltung des jüdischen Alltagsbewusstseins (unphilosophisch, aber bedeutsam) ist der Höhepunkt seines theologischen Werkes. Jedoch fordern seine theologischen und nationalen Anschauungen, die in krassstem Widerspruch stehen zu jedem möglichen Versuch von Anwendung der jüdisch völkischen Existenz auf politische Wirklichkeit oder auf geschichtliche Aufgaben (soziologischer oder wirtschaftlicher Art), unzweifelhaft zur Auseinandersetzung heraus, zumal nach den geschichtlich politischen Veränderungen, die sich im Leben des Volkes seit Abfassung des »Stern der Erlösung« vollzogen haben.

9 Der Ort des »Stern« im jüdischen Denken

In seiner ursprünglichen Auffassung von Wesen und Aufgabe des theologischen Denkens ist Rosenzweig scheinbar isoliert von der jüdisch theologischen Tradition, der mittelalterlichen wie der modernen Theologie. Er formulierte sogar auf verschiedene Weise den Unterschied seiner Einstellung zur Betrachtungsweise des Judentums von der üblichen. Trotzdem lässt sich Rosenzweigs Ort innerhalb der jüdischen Philosophie bestimmen, wenn wir ähnliche Strömungen und Tendenzen bei anderen Denkern wahrnehmen. Unter diesen wollen wir hervorheben Jehuda HaLevi, Ludwig Steinheim im neunzehnten Jahrhundert und Rosenzweigs Freund und Zeitgenossen – Martin Buber.

1) Wenn Rosenzweig sich bewusst distanzierte von der Tradition des rationalistischen Denkens im Judentum (Philon, Saadja Gaon, Maimonides) durch sein Argument, ihre Hauptaufgabe sei die Behandlung von metareligiösen Fragen, wie etwa die Natur von Gottes Wirklichkeit, das Problem des Urzustandes der Welt und ihrer Erneuerung, das Problem der freien Erwählung und ähnliche, spürte er selbst eine grosse Nähe zu Jehuda HaLevi, sowohl in der Ablehnung der theoretisch metaphysischen Haltung, als auch in der Bevorzugung faktischer empirischer Kriterien. In seinem Aufsatz »Apologetisches Denken« nennt Rosenzweig Jehuda HaLevi den Einen Grossen⁵⁴, der seine Weisheit nicht bezog aus den dogmatischen Formeln des philosophischen Bewusstseins, sondern aus den eigenen Verstehensweisen, die seit Generationen Mark und Bein der jüdischen Weisheit bildeten; nicht philosophische Begriffe und Dogmen dienen als formale Voraussetzung seines Denkens, sondern »Wort, Sinn, Gestalt«⁵⁵.

Daher Rosenzweigs Vorliebe für Jehuda HaLevis Dichtung⁵⁶. Der besondere Vorzug seiner Dichtung liegt nach Rosenzweigs Ansicht in der organischen Verknüpfung von gegenständlicher Welt, Sinnbereich und besonderer sprachlicher Gestaltung. Diese Dichtung duldet – wie jede echte Ausserung einer religiösen oder ästhetischen Erfahrung – keine Unterscheidung von gegenständlicher Welt und Sinnbereich. Diese Würdigung der Dichtung von Jehuda HaLevi ist nicht nur die theoretische Feststellung eines ästhetisierenden Literarkritikers, sondern sie enthält eine Art Charakteristik des neuen grammatikalischen Denkens, das Rosenzweig im »Stern der Erlösung« anwendet.

Jedoch hat die geistige Nähe zwischen Rosenzweig und Jehuda HaLevi ihren Ursprung in einer tieferen Schicht der Anschauung, aus der auch das oben Gesagte hervorgeht. Wenn wir auf Jehuda HaLevis Lehre im Kusari achten, kommen wir zu der Überzeugung, dass in ihrem Zentrum eine Vorstellung steht, die das ganze Judentum durchdringt, eine Art stillschweigender Übereinkunft zwischen dem jüdischen Leben und dem jüdischen Denken, ohne dass sie jemals dogmatisch formuliert oder interpretiert worden wäre. Gemeint ist Israels Erwählung. Von alters her verhielt sich das Volk zu dieser Vorstellung nicht wie zu einer metaphysischen oder moralischen Idee, die sich irgendwie theoretisch formulieren liesse.

Diese Zurückhaltung des Volks vor bewusster Stellungnahme zu sich selbst findet ihre ausschliessliche Begründung in der konstitutiven Tatsache, dass das Judentum von Anbeginn »sein innerstes Wesen der geistigen Beleuchtung entzog«⁵⁷. Diese Enthaltensamkeit des Judentums in seinem geschichtlichen Leben von ausgesprochen reflektierter Beziehung ist der Hauptgrund für Rosenzweigs Abneigung gegen »apologetisches Denken«, worauf ich zu Beginn meiner Ausführungen eingegangen bin. Hier ist zu betonen, daß Rosenzweig in Jehuda HaLevi den einzigen Denker sieht, der das ursprüngliche jüdische Denken als mit jener existenziellen, unreflektierten Beziehung verknüpft betrachtet, die besteht zwischen dem Volk und der Erklärung seiner Erhaltung.

⁵⁴ Rosenzweig charakterisierte sich selbst als »mittelgrosse Wiederverkörperung auf dem Wege des Ibbur« von Jehuda HaLevi; so im Brief an die Mutter vom 5. 6. 1929, Briefe 1937, S. 628.

⁵⁵ Dazu »Apologetisches Denken« (1923), in: Kleinere Schriften 1937, S. 32.

⁵⁶ Er übersetzte, versah mit Nachwort und Anmerkungen zunächst sechzig, später zweiundneunzig seiner Hymnen und Gedichte.

⁵⁷ Dazu »Apologetisches Denken« (1923), ebenda.

Dieser Gedanke wurde zur Leitlinie für Rosenzweigs Erörterung des Unterschieds zwischen Judentum und Christentum im dritten Teil des »Stern der Erlösung«. Der Hauptunterschied zwischen Judentum und Christentum besteht darin, dass das Christentum sein geistiges Sein vom Zentrum (der echten religiösen Erfahrung) ausstrahlt in historische, universale Weite, während sich das Judentum in der Festung seines Seins verbirgt und durch diese Verinnerlichung »die ungeheure Wirklichkeit des jüdischen Seins« bewahrt. Das Christentum wurde Universalreligion, weil es ursprünglich ein Stück Dogmatik war, d. h. sein eigentliches Wesen wurde bestimmt durch Hebung der Existenz ins tagtägliche Bewusstsein. Daher der wiederholte Versuch einer Neufassung der christlichen Dogmatik, daher aber auch die Anpassungsfähigkeit des Christentums an verschiedene heterogene und heteronome Kulturen.

Rosenzweigs allgemeine theologische Anschauung, die auf Setzung des Vorrangs der Existenz vor dem Wesen, des realen Selbst vor der reinen Geistigkeit basiert, findet also ihre Begründung in der geschichtlich konkreten Gestalt des Judentums. Bezüglich der zentralen Stellung des jüdisch volkhaften Selbst herrscht, wie gesagt, Einmütigkeit zwischen Jehuda HaLevi und Rosenzweig, wenn auch Unterschiede in der Formulierung dieser Erkenntnis bestehen.

Aber abgesehen von dieser grundsätzlichen Parallele zwischen Jehuda HaLevi und Rosenzweig ist zu betonen, dass Rosenzweig daraus verschiedene methodische Konsequenzen zog, die von der philosophischen und theologischen Wirklichkeit seiner Zeit gefordert wurden. Rosenzweig war nicht nur ein Interpret der Lehre des Judentums – solche Interpretation bildet nur einen kleinen Teil seiner allgemeinen Erörterungen –, sondern er wollte das Judentum zum Fundament eines »Systems der Philosophie« machen. Das Judentum wurde bei Rosenzweig zur Voraussetzung einer neuen philosophischen Methode, eines Standpunkts, der trotz seiner Isoliertheit eine umfassende philosophische Schau ermöglicht.

2) Eine ähnliche Erfahrung wie Rosenzweigs systematische Theologie machte im neunzehnten Jahrhundert Ludwig Steinheim in seinem Werk »Die Offenbarung nach dem Lehrbegriff der Synagoge«⁵⁸. Wenn auch Rosenzweig nicht direkt auf ihn Bezug nimmt und sich nicht einmal deutliche Anspielungen auf einen Einfluss Steinheims auf sein Denken in seinen Briefen finden, so sind ähnliche Züge in seinem gedanklichen Werk doch klar zu erkennen⁵⁹.

Beide, Steinheim und Rosenzweig, wollen eine systematische Theologie schaffen gemäss der Begrifflichkeit der Bibel und in ausdrücklichem Gegensatz zu der philosophischen Begriffswelt, die ihren Ursprung in Griechenland oder dessen späten kulturellen Ausläufern hat. Die Hauptbedeutung dieser Haltung besteht nicht nur negativ in der Ablehnung philosophischer Kategorien, deren sich die liberale Theologie zur Erklärung des Judentums bediente, sondern auch positiv in der Grundlegung des Judentums als eines Systems der Weisung, das besonderen Lehrinhalt oder Stellungnahme bedingt.

Steinheim legte, ähnlich wie Rosenzweig, Wert darauf,

dass der Begriff der Offenbarung völlig bedeutungslos wäre, wenn sie nicht dem Menschen Wissen vermittelte, das er auf andere Weise nicht erlangen könne: Wie immer wir die Sache betrachten wollen, soll allgemein klargestellt werden, dass Gott, indem er sich seinen Geschöpfen offenbarte, nicht etwas vermitteln wollte, was auch ohne diesen besonderen Stand zu erlangen gewesen wäre, wie auch die Annahme absurd wäre, die Grundlagen der euklidischen Geometrie seien Frucht göttlicher Offenbarung, da doch jeder Betrachter sie von sich aus begreifen kann. Mit Recht ist also anzunehmen, dass der Mensch im Stand der Offenbarung etwas empfängt, was ihm verschlossen geblieben wäre, wenn er sich aus eigener Kraft darum bemüht hätte⁶⁰.

Die Offenbarung ist eine Erkenntnisform für sich, und ihre Bedeutung als Informationsquelle dient zur Grundlage einer theologischen Behandlung des Judentums. Die Bedeutung dieser Haltung erweist sich gerade in unseren Tagen, da unter uns die fruchtlosen isolationistischen Tendenzen überhandnehmen, die das Judentum jeglicher Grundlage an Sinn und Information berauben wollen unter dem scheinbar philosophischen Vorwand, nur logische oder empirische Argumente hätten kognitiven Wert und Sinn, religiöse Aussagen dagegen, die nicht mit reiner Logik oder faktischer Erfahrung kontrollierbar seien, hätten keinerlei Bedeutung⁶¹.

Jedoch trotz der Steinheim und Rosenzweig gemeinsamen allgemeinen Richtung in der Betonung des Sinn-Charakters der Weisung lassen sich Unterschiede zwischen ihnen erkennen beim Versuch, Wesen und Geltungsart des Bedeutungsinhalts von System und Begriff der Weisung ausdrücklich zu formulieren.

Wenn wir diesen Unterschied auf eine einfache und kurze Formel bringen wollen, ist zu sagen, dass während Steinheim den Erkenntnisgrund der Weisung auf einen besonderen Begriff eingrenzt, nämlich den Begriff der Freiheit, in scharfem Gegensatz zum Begriff der logisch-mathematischen Notwendigkeit, auf den sich die philosophische Kultur des Westens gründet, Rosenzweig als Erkenntnisgrund der Weisung das System betont, nämlich die existenzielle Orientierung, durch die der Mensch seinen Lebensweg erkennt in der wirklichen und eindeutigen Gewiesenheit an den Nächsten, an Welt und Gott. In seiner Betonung der Freiheit als oberstem Grundsatz der theologischen Erkenntnistheorie bezieht sich Steinheim auf Kants Kritik, insbesondere auf den Bereich der Unterscheidung zwischen der determinierten Wirklichkeit der Erscheinungen, die im Prozess der wissenschaftlich-begrifflichen Erkenntnis objektiv bestimmt wird, und zwischen der übersinnlichen Wirklichkeit der Freiheit, die mit dem moralischen Willensakt des Menschen zusammengeht. Indem der Gedanke der Schöpfung aus dem Nichts ins Zentrum der biblischen Offenbarung gestellt wird, ist im Judentum der Grund gelegt für eine Theologie der Freiheit, d. h. eine Theologie, welche die Freiheit, das bedingungslose, freie Tun, als einen gleichzeitig kosmologischen und anthropologischen Grundsatz setzt. Steinheims systematische Theologie macht also eine bestimmte philosophische Vorstellung, die durch Kants Wirken in der Welt der Philosophie vorherrschend wurde, zum Hauptgrund bei der Bestimmung des Lehrinhalts der Weisung.

⁵⁸ Das vierbändige Werk erschien zwischen 1835 und 1865, war der Übersetzerin leider nicht greifbar.

⁵⁹ Eine ausführliche Behandlung von Steinheims Theologie und ein Vergleich zwischen ihm und Rosenzweig finden sich in meinem Buch »Sprache. Mythos. Kunst« (hebr.), Jerusalem 1967.

⁶⁰ Dazu Steinheim ebenda S. 5.

⁶¹ Hauptvertreter dieser Haltung innerhalb des logischen Positivismus ist R. Carnap, in der englischen analytischen Philosophie A. J. Ayer.

Dafür, dass Rosenzweig (trotz seiner Hochschätzung von Kants Kritik) nicht Steinheims Weg einschlug bei der Errichtung einer systematischen jüdischen Theologie, lassen sich verschiedene Gründe anführen. Erstens, Rosenzweigs theologisches System stützte sich auf die drei Hauptbegriffe religiösen Glaubens: Schöpfung, Offenbarung, Erlösung, im Gegensatz zu Steinheim, der den Hauptgrund des Glaubens mit dem Begriff der Schöpfung identifiziert, indem er ihn als Fundament der Offenbarungstheorie betrachtet.

Zweitens, Rosenzweigs »messianische Erkenntnistheorie« gestaltet sich, wie gesagt, aus dem klaren Bewusstsein der Krise der Philosophie der Subjektivität, einschliesslich Kants Moral-Lehre. Die moralische, autonome Vernunft, die dem Menschen seine besondere Stellung in der Welt zuweist und ihn frei macht, als eine Art »Wunder in der Erscheinungswelt«, setzt schliesslich durch ihre moralische Gesetzgebung den Begriff des »All« in Kraft (das objektiv Allgemeine der sittlichen Norm), parallel zur gesamten Erfahrung der Erscheinungswelt. Dagegen hat die Theorie der Offenbarung eine Beziehung zum Einzelnen, zum Individuum, das kraft seiner persönlichen Existenz innerhalb irgendeines allgemeinen Systems gegen den Versuch seiner Aufhebung protestiert.

Und drittens, Steinheims Theologie blieb trotz ihres Anti-Rationalismus »stumme« Theologie. Zwar wollte sie die Offenbarung nach dem Lehrbegriff der Synagoge behandeln, nahm ihr aber gleichzeitig die (liturgisch-kultischen) Ausdrucksformen der jüdischen Religion. Das Wesen des Judentums wurde definiert nach einer bestimmten didaktischen Vorstellung, und die Aufzeichnung jüdischen Gebets, jüdischer Lebensformen und jüdischer Lebensweise – die den Kern des synagogalen Judentums bilden – wurde von Steinheim nicht als wesentlich anerkannt. Im »Stern der Erlösung« sind ausführliche Beschreibung und Erläuterung der Gestalt dieses Judentums gegeben.

3) Die religiöse Sprache, deren Bedeutung bei theologischen Erörterungen Steinheim nicht erkannte, wurde bei Rosenzweig zur zentralen Kategorie.

Darüber hinaus führte diese Wendung zu einem Gestaltwandel der jüdischen Theologie: Sie wurde – nach ihrer geläufigen Bezeichnung – Theologie des Dialogs. Dieser Zug ist Rosenzweigs und M. Bubers Werk gemeinsam. Hier ist nicht der Ort, auf den Komplex der gegenseitigen Beeinflussung von Buber und Rosenzweig einzugehen. Wir wollen nur darauf hinweisen, dass trotz der grossen Nähe zwischen diesen beiden Denkern ihre dialogische Theologie nicht aus einem Guss ist.

Bubers Theologie ist eine Theologie der unmittelbaren, gelebten religiösen Situation, während Rosenzweigs Dialogik eine Theologie der objektiven, systematischen religiösen Erfahrung ist⁶². Diesem Unterschied liegt ihre verschiedene Auffassung vom eigentlichen Wesen der religiösen Sprache zugrunde. In der Tat ist Bubers Dialogik im Grunde nicht grammatikalisch. Das wahre und ausschliessliche Thema des Glaubensstandes ist die Erlebnisbeziehung von Ich und Du, und die Sprache gehört zu diesem Stand nur insofern, als sie im Glauben das aktuelle seelische Geschehen repräsentieren kann. Daher betont Buber, dass von den drei Seinsweisen der Sprache – dem

präsenten Bestand, dem potentialen Besitz und dem aktuellen Begebnis – nur die dritte das Gesprochenwerden, das gesprochene Wort, darstellt. Im Gegensatz zu den beiden ersten Seinsweisen der Sprache ist beim gesprochenen Wort »nichts anderes vorauszusetzen als der verwirklichungsfähige Wille von Menschen zur Kommunikation«. Das gesprochene Wort will nicht beim Sprecher bleiben: »Es greift nach einem Hörer aus, es ergreift ihn, ja es macht diesen selber zu einem, wenn auch vielleicht nur lautlosen Sprecher.«⁶³ Diese Anschauung der Sprache geht zusammen mit der Grundkonzeption von Bubers Philosophie, in deren Zentrum das Verhalten des Menschen zur Welt nach den Grundsätzen des Ich-Du und des Ich-Es steht. Ausgangspunkt dieses Denkens ist nicht eigentlich die Sprache als sich ereignendes Sein, worin sich die reale Beziehung zwischen Gott-Welt-Mensch offenbart, sondern das Ich in seinem zweifachen Verhalten zur gegenständlichen Welt und zum Nächsten. Das Schema dieses zweierlei Verhaltens prägt Bubers Weltanschauung. Die grundlegende Bedeutung des Zusammengehens der Wirklichkeit mit dem Schema von Ich-Du und Ich-Es-Beziehung ist eine doppelte: Erstens sieht Buber zwar in der Gegenseitigkeit oder in der Beziehung den primären Zustand des Seins, der seine verschiedenen Stufen zunächst bestimmt, aber er sieht keine andere Möglichkeit, das Wesen dieser Gegenseitigkeit zu beschreiben, als auf den Wegen des besonderen Verhältnisses des Ich zu seiner Umgebung. Schön bemerkt dazu Bernhard Casper in seinem Buch über »Das dialogische Denken«, dass diese (Bubers) Abkehr vom Verständnis des Seins als eines nur psychischen Inhalts keineswegs bedeutet, dass was an die Stelle der Existenz tritt, nämlich das Sein als Ereignis, nicht auf intentionale Weise beschrieben würde⁶⁴. Das Schema der subjektiven transzendentalen Gerichtetheit, um mit Husserl zu sprechen, besteht in Bubers dialogischem Werk.

Zweitens tritt wegen der zentralen Stellung des Richtungs-Schemas Ich-Du und Ich-Es bei Buber in die Wirklichkeit selbst eine strenge Alternative zwischen der Welt als Begegnung und der Welt als Erfahrung, zwischen der Welt des Glaubens und der Welt der Wissenschaft. Es gibt keinen Übergang zwischen der Welt als objektiver Verbindung (Ich-Es-Beziehung) zur Welt als echter Beziehung (Ich-Du-Beziehung). Ähnlich wie die Erkenntnistheologie unterscheidet auch Buber zwischen unmittelbarem religiösem Erleben und religiöser Erfahrung als Wissensbereich oder objektivem Tun. Mit »Religion« ist »nicht die massive Fülle von Äusserungen, Darstellungen und Veranstaltungen gemeint, die man mit diesem Namen zu bezeichnen pflegt und nach der es die Menschen zuweilen mehr als nach Gott verlangt, sondern wesentlich das Festhalten Gottes.«⁶⁵

Bubers dialogische Philosophie hatte schwerwiegende Folgen für seine Auffassung von Wesen und historischer Gestalt des Judentums. Da der religiöse Glaube seine innere Begründung im Festhalten am gegenwärtigen Gott findet, werden die festgesetzten Grenzen des religiösen Lebens als unwesentlich und unfruchtbar vom Standpunkt der echten religiösen Erfahrung erfasst. Dieses negative Verhältnis betrifft hauptsächlich das System der Gebote

⁶² Auf die unterschiedliche Haltung in der dialogischen Philosophie von Buber und Rosenzweig sind in ausgezeichneten Arbeiten eingegangen B. Casper, *Das dialogische Denken*, Freiburg 1967 und M. Theunissen, *Der Andere*, Berlin 1965.

⁶³ Dazu M. Buber, »Das Wort, das gesprochen wird«, in: *Werke I*, München/Heidelberg 1962, S. 442 f.

⁶⁴ Dazu B. Casper im oben zitierten Werk S. 177.

⁶⁵ So M. Buber, »Gottesfinsternis«, in: *Werke I*, München/Heidelberg 1962, S. 594.

und verschiedenen historischen Sedimente in der jüdischen Existenz. Aber es betrifft, wenigstens bei Buber, auch die religiöse Sprache. Sie wird zur Hüterin des aktuellen Erlebnisses in der Begegnung des Menschen mit seinem Gott, die in ihrer Beschränkung auf Beschreibung des aktuellen Ergreifens Gottes offenbar keinen Raum lässt für eine innere Differenzierung, die über den Grundsatz des Ich-Du hinausginge. Jedenfalls neigt Buber nicht dazu, die innere Verbindung der Sprache zur Zeit und ihren besonderen Modifikationen, Vergangenheit-Gegenwart-Zukunft, zu sehen. Er will die religiöse Erfahrung von dem vielseitigen und -farbigen historischen Bodensatz befreien und sie auf die Einmaligkeit des gläubigen Vollzugs stellen.

Verschiedene Interpreten haben betont, dass Bubers Theologie mit seiner Beschränkung des Dialogs auf das Grundprinzip Ich-Du zum mystischen Schweigen als legitimem Ausdruck gegenseitigen Erlebens führt. Rosenzweig war sich der theologischen (negativen) Bedeutung von Bubers Lehre bewusst und rang mit ihm um theologische Grundfragen wie die Stellung der Gebote und Gesetze im Judentum (in seinem Aufsatz »Die Bauleute«), die historische Gestalt des Judentums (in seinem Aufsatz »Atheistische Theologie«) und vor allem die Bestimmung des Verhältnisses von Wissen und Glauben. Im Gegensatz zu Buber, der für Scheidung von Wissen und Glauben eintritt, schlägt Rosenzweig im »Stern der Erlösung« ein System vor, das sich auf den Gedanken des »gläubigen Wissens« gründet. Denn er meint, »wenn Wissenschaft und Religion nichts voneinander wissen

wollen, aber doch voneinander wissen, taugt weder die Wissenschaft noch die Religion etwas. Es gibt nur Eine Wahrheit. Zu einem Gott, den er als wissenschaftlicher Mensch leugnet, kann kein Ehrlicher beten. Und wer betet, kann Gott nicht leugnen.«⁶⁶

Aber nicht eigentlich die Vorstellung vom gläubigen Wissen, sondern die originelle Weise ihrer Begründung verleiht Rosenzweig eine besondere Stellung innerhalb der jüdischen Philosophie.

10 Zur hebräischen Ausgabe

Die hebräische Ausgabe des »Stern der Erlösung« erscheint volle vierzig Jahre nach dem Tod von Jehuda-Franz Rosenzweig. Die Übersetzung von Rosenzweigs theologischem Werk war schon jahrzehntelang das Anliegen seiner Freunde und Verehrer. Wenn jede Übersetzung, nach Rosenzweigs eigenen Worten, eine Art messianischen, die Erlösung beschleunigenden Tuns ist, so treffen diese Worte in besonderer Weise zu auf die Übertragung dieses Buchs von der deutschen Sprache, in der es geschrieben wurde, in die hebräische Sprache.

Möge das Aufgehen des »Stern« inmitten der im Land ihrer Väter Erlösung Suchenden zum Anlass für Erneuerung und Anregung des religiösen Denkens werden, und mögen die Tore des Werks ins moderne Leben unseres Volks in Israel aufgetan sein – gemäss den Schlussworten des »Stern der Erlösung«.

⁶⁶ So »Die Einheit der Bibel« (1927), in: Kleinere Schriften 1937, S. 132.

IV Einige charakteristische Tendenzen in der modernen jüdischen Bibelwissenschaft

Von Dr. Benjamin Uffenheimer, Professor für Bibelwissenschaft, Direktor der Bibel-Abteilung, Universität Tel-Aviv *

Die polemischen Ausgangspunkte der modernen jüdischen Bibelforschung, die sich besonders während der ersten Hälfte dieses Jahrhunderts entwickelt hat, sind die Erlungenschaften der Wissenschaft vom Alten Testament, deren spiritus rector Baruch Spinoza war und die ihren Höhepunkt im Werk Wellhausens und seiner Schule fand. Dieser Forschung wurde ihr legitimes Recht innerhalb des Judentums nur zögernd eingeräumt, eben weil christliche Tendenzen ihr Nährboden waren. Zwar war Bibelforschung und -erklärung im weitesten Sinne von jeher eines der grossen Interessengebiete des Judentums. Sie ist organisch mit dem Wachstum der jüdischen Kultur verbunden. In anderen Worten: Sie ist der Ausdruck der lebendigen Verbundenheit der jüdischen Geistesgeschichte mit der Bibel. Die Anfänge dieser Wissenschaft sind im midraschischen und talmudischen Schrifttum, in den Apokryphen und in den Schriften von Qumran zu suchen. Später hat sich die philologische Erfassung der Bibel im Verlaufe der erbittert geführten und langwierigen rabbinisch-karaitischen Kontroverse entwickelt, die mit Hilfe

der von beiden Parteien entwickelten Bibelexegese ausgefochten wurde. Von da an war die philologische Erforschung der Bibel eines der legitimen Gebiete der jüdischen Kultur.

Auch die klassischen Bibelkommentare des Mittelalters können im Grunde genommen nur aus ihrer Verquickung mit den Strömen der jüdischen Geistesgeschichte verstanden werden, sei es Raschis Bibelkommentar (1040–1105), der aus der Welt des Talmud und Midrasch hervorgewachsen ist, sei es der Kommentar Abraham Ibn Esrahs (1093–1167), der sowohl mit der damaligen in Spanien blühenden hebräischen und arabischen Sprachwissenschaft als auch mit den philosophischen und naturwissenschaftlichen Tendenzen seiner Zeit eng verbunden war und der es sich angelegen sein liess, hie und da einige kritisch-historische Bemerkungen zu machen, die er zwar hinter absichtlich dunkel gehaltenen schwer zugänglichen Andeutungen zu verbergen wusste. Ein anderes Beispiel ist das Werk Nachmanides' (1195–1270), dessen tiefsinnige und von feinem literarischem Verständnis getragene Ausführungen in seinem Kommentar zum Pentateuch neben dem entscheidenden Einfluss seiner eigenen philosophi-

* Vgl. o. S. IM 1 (Anm. d. Red. d. FR).

schen und kabbalistischen Interessen und Überzeugungen standen.

Der Durchbruch zur rein philologischen Erfassung des Wortlautes kam zuletzt in den relativ kurz gehaltenen Kommentaren der »Französischen Schule« zum Ausdruck, die im Gefolge Raschis während des 12. Jahrhunderts blühte. Die Errungenschaften all der oben erwähnten Kommentatoren, deren Persönlichkeiten auch auf anderen Gebieten der jüdischen Geistesgeschichte tiefe Eindrücke hinterlassen haben – sei es Philosophie und Kabbala (Nachmanides), Talmudforschung (Raschi, Nachmanides), hebräische Sprachforschung oder Dichtkunst (Abraham Ibn Esrah) – wurden immer und immer wieder aus innerjüdischen Motiven heraus gespeist, die eng mit dem geistigen Ringen ihrer Zeit verbunden waren.

Auch das biblische Werk eines Moses Mendelssohn (1729–1786) und seiner Schule kann nur dann voll verstanden werden, wenn man es auch als eine der Phasen in der Emanzipation versteht, das heisst als eine Problemstellung, die aus jüdischer Existenz geboren ist.

Ganz im Gegensatz zu diesen Werken ist die jüdische Bibelwissenschaft des ausgehenden neunzehnten und des anbrechenden zwanzigsten Jahrhunderts in erster Linie als polemische oder von Erstaunen und Verehrung erfüllte Reaktion der modernen Wissenschaft vom Alten Testament gegenüber zu bewerten. Der erste Anstoss zur Entwicklung dieses modernen Zweiges kam von aussen und nicht von der innerjüdischen Problematik her. Der bahnbrechende Vorläufer dieser Wissenschaft innerhalb des traditionellen Judentums war der in Padua wirkende Gelehrte Samuel David Luzzatto (1800–1860), der sich auf dem Gebiete der Bibelwissenschaft besonders durch seine Kommentare zum Pentateuch und zum Buche Jesaja und deren Übersetzung ins Italienische verdient gemacht hat. Er ist meines Wissens der erste moderne ernstzunehmende hebräische Bibelkommentator, der der Diskussion mit den christlichen Gelehrten seiner Zeit breiten Raum schenkte. Natürlich sind all diese Diskussionen apologetisch gehalten und sprengen in keiner Weise die alten traditionellen Ansichten über die Bibel und ihre Entstehung, welche in Talmud und Midrasch geäussert wurden. Die erste Bresche, die er schlug, war die sehr gemässigte Textkritik, die er sich an den Prophetenbüchern erlaubte. Doch was die Thorah, den Pentateuch, betrifft, so hat er dessen Text nicht angetastet, denn er wertete dieses Buch, treu dem traditionellen Dogma, als den wörtlichen Ausdruck der göttlichen Offenbarung.

Eine der merkwürdigsten Tatsachen der modernen jüdischen Geistesgeschichte in dieser Beziehung ist das Zögern besonders der im deutschen Sprachraum lebenden Begründer der Wissenschaft des Judentums der Bibelforschung gegenüber. Männer wie Zunz, Geiger, Zecharia Frankel, Steinschneider – um nur einige ihrer Hauptvertreter zu nennen – haben die Blüte der deutschen Wissenschaft vom Alten Testament miterlebt, doch nur selten nahmen sie Stellung zu den Ansichten, die da geäussert wurden. Der einzige, der sich biblischen Problemen hinwandte, war Graetz mit seinem Psalmenkommentar und den Kommentaren zum Hohelied und zum Predigerbuch. Doch gehörte dies zur Peripherie seines Arbeitsgebietes, und an den Hauptproblemen, die die gleichzeitige Wissenschaft vom Alten Testament aufwarf, ist er stillschweigend vorbeigegangen. Die beiden ersten Bände seines grossen Werkes »Geschichte der Juden von den ältesten Zeiten bis zur Gegenwart« (1851–1876) sind zuletzt erschienen, und zwar erst nach seiner Palästina-reise, die ihn mit der bib-

lischen Landschaft zum ersten Mal vertraut machte. Diese Bände, die die Geschichte Israels von den Anfängen bis zum Makkabäeraufstand verfolgen, lassen das Problem der Pentateuchkritik, das für die protestantische Bibelwissenschaft von zentraler Bedeutung war, unberührt – ein Verlegenheitsausweg, der die Probleme mitnichten aus der Welt zu schaffen vermochte.

Wie ist dieses Verhalten den biblischen Problemen gegenüber zu erklären, und gerade von seiten der Männer, die den kritisch-historischen Bau des Judentums begründeten? Um diese Frage beantworten zu können, muss man sich vor Augen halten, dass die apologetischen Interessen, aus denen heraus diese Wissenschaft geboren wurde, einer freien Bibelforschung sehr ungünstig gestimmt waren. Das Schaffen dieser Männer war letztlich der Emanzipation des deutschen Judentums gewidmet. Deshalb waren sie darauf aus, das durch eingefleischte traditionelle Vorurteile so stark entstellte Judentum ins richtige Licht zu rücken. Sie haben in dieser Beziehung wirklich Hervorragendes geleistet; obwohl ihr apologetischer Eifer sie hier und da übers Ziel schiessen liess, denn allzu oft wollten sie die Schattenseiten, die jeder menschlichen Kultur anhaften, hinwegdeuten. Auch in dieser Beziehung ist Graetz ein typischer Vertreter dieser Geistesrichtung. So stehen seine stark sentimental gefärbten Ausführungen über die Anfänge des Christentums ganz im Zeichen seiner national-religiösen Überzeugungen, während bei der Beschreibung anderer Abschnitte der jüdischen Geschichte seine grenzenlose Bewunderung und Verehrung der grossen Rationalisten der jüdischen Geistesgeschichte und sein leidenschaftlicher Hass allen Vertretern der mystischen Strömungen gegenüber die Feder führten. Wie die anderen Vertreter dieser Wissenschaft verpönte er die irrationalen Strömungen innerhalb des Judentums als den Ausbund eines primitiven vulgären Aberglaubens, ein Geschichtsbild, das erst in unseren Tagen dank des grossen Werkes Gershom Scholems aus seiner Verzerrung herausgehoben wurde. Jedoch am verhängnisvollsten für eine etwaige Bibelwissenschaft war die konfessionalisierende Tendenz dieser Männer – hier sei Graetz ausgenommen –, die ihren jüdischen Glaubensgenossen durch ihr Werk den Weg in die deutsche Volksgemeinschaft als Bürger mosaischen Glaubens bahnen wollte. Aus dieser konfessionalisierenden Tendenz heraus mussten sie stillschweigend Wellhausen beigegeben, der den Monotheismus als die Schöpfung der Schriftpropheten angesehen hat. Wie er werteten sie die Prophetengestalten als grosse Einzelgänger, die sich aufgrund der Ablehnung der paganischen Volksreligion und deren Kult zum reinen moralischen Monotheismus emporgeschwungen haben sollen. Ein verwässerter moralisierender Monotheismus der Propheten bleibt in der Weltanschauung dieser meist auf Assimilation ausgerichteten Kreise als der Hauptinhalt der von ihnen proklamierten Sendung des in eine »mosaische Glaubensgemeinschaft« reduzierten jüdischen Volkes übrig.

Ist es doch gerade die hebräische Bibel, die den völkischen und landgebundenen Charakter Israels betont, im Gegensatz zu den vergeistigenden liberalen, die jüdisch-völkische Eigenexistenz verneinenden Konfessionstheorien jener Kreise. Da die Bibel als einzige geistige Grundlage dieser zu errichtenden Konfession oder Glaubensgemeinschaft übrig blieb, so ist man instinktiv davor zurückgeschreckt, auch dieses letzte Bindeglied mit dem wissenschaftlichen Sezessionsmesser zu zerschneiden. Die erste kritische Reaktion jüdischerseits dem Werk Wellhausens gegenüber kam deshalb merkwürdigerweise aus dem

orthodoxen Lager. Ich meine das kleine, wenig beachtete Büchlein eines orthodoxen Talmud- und Bibelerklärers, der in Berlin wirkte, David Hoffmann: Die wichtigsten Instanzen gegen die Graf-Wellhausensche Hypothese, 1902/3. Hoffmann ist zwar Einzelgänger geblieben; doch trotz seiner harmonisierenden und dogmatischen Ansichten hat er schwerwiegende Einwände, besonders gegen Wellhausens Spätansetzung der Priesterschrift geäußert, Einwände, die man in Forscherkreisen einfach totgeschwiegen hat.

Die Stunde der modernen kritischen jüdischen Bibelwissenschaft schlug erst mit dem Erwachen der jüdischen Renaissancebewegung, deren geistige Urheber zum grössten Teil aus Osteuropa stammten oder dort wirkten. Hier erlebte die hebräische und jiddische Literatur um die Jahrhundertwende ihre grosse Blüte. Die Schöpfer und Hauptvertreter dieser Literatur waren auf der bewussten Suche nach dem jüdischen Volkstum, das sie als Grundlage der jüdischen Kultur werteten. In ihren Schriften wurde die jüdische Religion meistens als Funktion der Volkskultur oder als Ausdruck der Volksseele bewertet. In den Erzählungen des Schriftstellers Jehuda Leib Perez sowie in der Legendensammlung Micha Josef Berdyczewskis, die auch in deutscher Übersetzung unter dem Titel: Die Sagen der Juden I–V, 1912–1927, und Der Born Judas I–VI, 1916–1923 erschienen sind, wurde dieses Volkstum mit viel Liebe gezeichnet. Auch aus den theoretischen Schriften Berdyczewskis, aus dem Werk des Historikers Simon Dubnow sowie aus den Jugendschriften Bubers redet zu uns diese stark romantisch gefärbte Betonung der organischen Verbundenheit von Volkstum, Land, Kultur und Religion.

Von hier kam der erste Ansporn zur Erforschung all der Bewegungen und Schöpfungen des jüdischen Volksglaubens, die durch die rationalisierenden Deutungen des klassischen normativen Judentums als auch durch jene, die der Wissenschaft vom Judentum inhärent waren, beiseite geschoben wurden. Die vergeistigenden und individualisierenden Interpretationen des Judentums in all ihren Schattierungen wurden abgelehnt, so dass sich hier zum ersten Male der Weg öffnete zu einer untheologischen Wertung der Bibel. In der Tat ging aus diesen Kreisen ein Mann wie Arnold Ehrlich (1848–1919) hervor, der Verfasser der berühmten »Randglossen zur hebräischen Bibel« (Bd. I–VI, 1908–1914), ein Werk, das einige Jahre früher in etwas kürzerer Form auf hebräisch erschienen ist unter dem Titel »Mikrah ki-Pheshutô« (Bd. I–III, 1899–1900). Mit dem wissenschaftlichen Rüstzeug seiner Generation bewaffnet, erläuterte Ehrlich den Text der Bibel kritisch nach streng philologischen Prinzipien. Zwar scheinen seine Emendationen in vielen Fällen äusserst gewagt zu sein, doch sind seine kurz gehaltenen Ausführungen bis heute immer und immer wieder anregend für den Forscher. Ausserdem sei in diesem Zusammenhang ein gewisser Abraham Cahana (1878–1946) erwähnt, um den sich am Anfang dieses Jahrhunderts einige jüdische Gelehrte, u. a. P. Z. Chajes, S. Krauss, M. Z. Segal scharten, um einen wissenschaftlichen Kommentar der Bibel herauszugeben. Dieses Werk, das nur teilweise vollendet wurde, ist während der Jahre 1904–1930 entstanden. Cahana, der selbst den Kommentar zu den Büchern Genesis, Exodus, Numeri, Haggai, Zecharia, Proverbia, Hiob, Ruth, Prediger, Esrah und Nehemia verfasste, schreibt in der Einleitung dieses Kollektivwerkes: »Dieser Kommentar ist bemüht, die Schriftverse vorurteilslos in ihrer ursprünglichen Bedeutung zu erklären, und meidet Diskussionen

und Ansichten der Theologie. Der Kommentar steht auf der Basis unserer zeitgenössischen Bibelkritik und Forschung und nützt die alten Übersetzungen, die semitische Sprachwissenschaft, die Archäologie usw. aus. Der wissenschaftliche Kommentar ist für Freigeistige und Gebildete bestimmt, die den Ausführungen der Kritiker offen gegenüberstehen und die sich ein gründliches Verständnis der Schriftverse aneignen wollen.« Ein anderes Werk in diesem Geiste ist die von Simon Bernfeld hebräisch geschriebene, 1904 in Berlin erschienene »Literarisch historische Einleitung in die heiligen Schriften«.

Diese Gelehrten, deren bleibendes Hauptverdienst die Schöpfung eines modernen hebräischen wissenschaftlichen Stils ist, sind alle aus der sogenannten jüdischen Haskala-bewegung (= Aufklärung) Osteuropas hervorgegangen; als begeisterte Bewunderer der modernen Philologie und Geschichtswissenschaft lagen sie alle im Kraftfeld der protestantischen Wissenschaft vom Alten Testament.

Ganz andere Töne klingen aus den Schriften der prominenten Vertreter der folgenden Generation, die der jüdischen Bibelwissenschaft am Ende der zwanziger Jahre und während der dreissiger und vierziger Jahre ihr Gepräge gegeben haben. Von dieser Generation sei zuerst Prof. H. N. Torczyner (geb. 1886) – jetzt Tur-Sinai – erwähnt, der im Grunde genommen – jedoch auf viel breiterer sprachlicher Grundlage als berufsmässiger Semitologe – die Forschungsrichtung eines Arnold Ehrlich, oder, um einen anderen aus dieser Gruppe zu nennen, Felix Perles¹, fortsetzte. Als Linguist interessierte er sich besonders für biblische Kleinprobleme sowie für literarische Fragen. Die Entstehung der biblischen Literatur erklärte er auf ganz eigenen Wegen, indem er als Grundstock den Bestand einer prosaischen Rahmenerzählung postulierte, in die im Laufe der Zeit gesetzliche Partien, Gleichnisliteratur, Poesie und Prophetenreden eingebaut worden seien. So sei die Lebensgeschichte Davids mit Psalmliteratur verbrämt worden, während die Geschichte Salomos zuerst ganz mit den verschiedenen Abschnitten der Weisheitsliteratur verbunden gewesen sei. Diese Überlegungen, die bisher wenig Anklang gefunden haben, sind in den drei Auflagen seines Hiobkommentars (Auflage 2 und 3 auf hebräisch 1941, 1954) dargelegt, die in ihrer stetigen Selbstkritik sein unablässiges Ringen um die Wahrheit widerspiegeln. In seiner rückhaltlosen Textkritik, zu der sich in diesen diversen Auflagen eine ebenso freimütige Selbstkritik gesellt, hat er der freien Wissenschaft im hebräischen Sprachgebiet ihre Ebene gebahnt. Seine kühnen Emendationen, die ebensoviel Bewunderung als Widerspruch hervorriefen, haben die wissenschaftliche Diskussion immer und immer wieder von neuem befruchtet. Als erster Entzifferer der Tonscherben von Lachisch (Te'udoth Lachisch, 1940) – hebräische Briefe aus den letzten Tagen des Königreiches Juda – hat er der Bibelwissenschaft, der jüdischen Geschichte und der hebräischen Sprachwissenschaft grosse Dienste geleistet. Seine unermüdliche Tätigkeit von 1934–1954 als Chefredakteur der ausgezeichneten Forschungszeitschrift für hebräische Sprache »Leschonenu«, seine Lehrtätigkeit als Professor für hebräische Sprache an der Hebräischen Universität (1933–1954), seine entsagungsvolle Arbeit an dem von Eliezer Ben-Jehuda (1858–1922) gegründeten Thesaurus Totius Hebraeitis, dessen letzte sechs Bände (von Band X–XV) er selbst verfasste, bilden wohl den

¹ Vgl. dessen: Analekten zur Textkritik des Alten Testaments I, 1895, II 1922; Nachträge zu meinen Analekten I und II (Veröffentlichungen der Alexander Kohut Memorial Foundation 7, 1933, 194–203).

Höhepunkt seines Dienstes an der Bibelwissenschaft und an der hebräischen Sprache, der Erforschung all ihrer historischen Schichten und ihrer Wiederbelebung und Erweiterung.

Eine ganz andere Atmosphäre atmen zwei gleichzeitig erschienene Werke: der 1933 erschienene Genesiskommentar eines deutschsprachigen liberalen Rabbiners, Benno Jacob², und die Monographie des italienisch-jüdischen Gelehrten David Mosche (Umberto) Cassuto (1881–1950): *La Questione de la Genesi*, 1934. Beide rechneten streng mit der Quellenhypothese in all ihren Variationen ab und lehnten sie grundsätzlich als unwissenschaftliche Methode ab. Ebenso sind sie beide zum Ergebnis gelangt, dass die endgültige Abfassung der Genesis nicht später als in die frühe Königsperiode festzusetzen sei. Doch während sich Jacob mit diesem Ergebnis begnügte, war Cassuto bemüht, eine literarische Alternativtheorie der Quellenhypothese gegenüberzustellen. Zu diesem Behufe griff er die Idee Gunkels von den mündlichen Volkstraditionen auf und behauptete, die Torah, der Pentateuch, sei eine relativ späte prosaische Niederlegung verschiedener, sich manchmal widersprechender mündlicher Volkstraditionen, die ihren ersten literarischen Niederschlag in einem grossen, in poetischer Form abgehaltenen Nationalepos gefunden haben sollen. In diesem Sinne erklärte er die vielen poetischen Einzelverse, die in der erzählenden Prosa der Bibel willkürlich verstreut sind, als Hinweise und Fingerzeige auf dieses Epos. Selbst wenn man der manchmal zu apologetisch gehaltenen Diskussion dieser beiden Gelehrten nicht immer folgen kann, so ist nicht zu verleugnen, dass sie schwerwiegende Argumente gegen die so wildwuchernden, sich ins Detail verästelnden Quellenhypothesen aufgestellt haben. Ausserdem zeugt ihr Werk von einer glänzenden Beherrschung der biblischen Sprache und des biblischen Stils.

Das grosse Plus des Jacobschen Kommentars ist dessen feine Einfühlungsgabe in den inneren Takt der althebräischen Erzählerkunst, der er allzuoft den Leitwortstil sowie die sonstigen Variationen des Wiederholungsprinzips abgelautet hat. Auf diese Weise ist es ihm hie und da gelungen, der landläufigen Quellenhypothese eine ganz verschiedene Lösung der exegetischen Probleme entgegenzustellen. Cassuto hat diese Methode mit Hilfe der Errungenschaften der Ugarithforschung, an der er sich sehr rege beteiligte³, zu unterbauen versucht. Er war einer der ersten Forscher, die darauf hinwiesen, dass der biblische Erzähler- und Dichterstil viel dem alten Erbe aus Kanaan verpflichtet ist. Seine stilistischen und lexikographischen Untersuchungen haben diese Einflüsse bis ins einzelne verfolgt. Viele stilistische Merkmale, die man in der Wissenschaft verschiedenen Quellschriften zugeschrieben hat, stellten sich von dieser Perspektive aus als künstlerische Spielereien eines und desselben Schriftstellers heraus. Man kann wohl sagen, dass diese beiden Gelehrten viele neue befruchtende Gedanken zur Lösung von literarischen und stilistischen Problemen entwickelt haben.

Eine militante Diskussion mit der protestantischen Wissenschaft vom Alten Testament entfachte gleichzeitig Jechezkeel Kaufmann in seinem monumentalen achtbändigen Werk »Toledoth Ha'emuna Ha'jisreelith« (Geschichte des Glaubens Israels), dessen erster Band 1937 und dessen letzter Band 1956 erschienen ist, und das nachher

in verkürzter Auflage ins Englische übertragen wurde⁴. Während Jacob und Cassuto hauptsächlich ihre sprachlichen und literarisch-stilistischen Einwände gegen die protestantische Wissenschaft vorgetragen haben, war Kaufmann darauf aus, zuerst deren innere Motive blosszustellen. Sein Hauptgegner, mit dessen Ansichten er unermüdlich diskutierte, war J. Wellhausen und dessen Schule. Mit Recht oder mit Unrecht hat er ihm vorgeworfen, er wolle den Monotheismus auf Grund der landläufigen Evolutionstheorie erklären. Es sei erwähnt, dass Kaufmann selbst die Quellenhypothese bejaht hat, jedoch unter zwei Vorbehalten. Erstens hat er die Abfassung der Priesterschrift in die frühe Königszeit verlegt. Zweitens hat er betont, dass erst die endgültige Redaktion des Deuteronomiums und nicht seine Abfassung in das siebente Jahrhundert falle. Damit wollte er der Wellhausen zugeschriebenen, vom Hegelschen System inspirierten Dreiphasentheorie des Monotheismus die Spitze brechen. Nach dieser Theorie enthalten die ältesten Pentateuchquellen Überreste der paganischen Volksreligion (die erste Phase). Die zweite Phase sei die monotheistische Revolution, deren Träger die Propheten von Amos bis Deuteriojesaja gewesen seien. Nach Deuteriojesaja habe der Niedergang ins legalistisch und nationalistisch beschränkte Spätjudentum (die dritte Phase) eingesetzt, deren Schöpfer die späten Priester und Schriftgelehrten gewesen seien. Kaufmann war darauf aus, zu zeigen, dass die Torahquellen oder die Torahliteratur – wie er zu sagen pflegte – nur als Ausdruck der altisraelitischen Volkskultur zu bewerten seien und nicht als das von der christlichen Tradition so verschrieene Machwerk der sogenannten späten Schriftlehrer. Diese Volkskultur sei von Hause aus monotheistisch gewesen, wie alle Pentateuchquellen einstimmig zeigen. Der Begriff Volksglaube oder Volksreligion wird in Kaufmanns Schriften von der abfälligen Behandlung befreit, die ihnen Wellhausen und dessen Schule angedeihen liess. Aus seinen Ausführungen ergibt sich, dass der Monotheismus ganz und gar nicht die Schöpfung der Schriftpropheten war, nachdem sie sich von ihrem Volk als massa perditionis losgesagt hätten, wie die altchristliche Tradition lehrt, sondern dass dies die Urschöpfung des altisraelitischen Volksgeistes sei. Dieser Glaube sei nicht das Ergebnis einer langen verschlungenen Entwicklung, sondern er sei mit dem Volke Israel mit einem Schlag in die Welt gekommen und Mose sei der Begründer. Um der verhassten Evolutionstheorie endgültig den Gar aus zu machen war Kaufmann bemüht, den Monotheismus aus der a-mythischen Mentalität Israels zu erklären, dessen Schriftsteller und Propheten die paganischen Mythologeme einfach nicht mehr verstanden hätten. Die Kluft zwischen diesen beiden Bewusstseinsformen – der mythologischen und der monotheistischen – sei unüberbrückbar durch Evolutionstheorien, welcher Art sie auch seien. Hier wäre vielleicht der aus der Biologie entlehnte Begriff Mutation am Platze, um Kaufmanns Ansicht über die Urfänge des Monotheismus zu erklären. Dieser habe sich nachher nicht stufenweise weiterentwickelt, sondern aus seinem Urkern, aus einer Urquelle heraus entfaltet. Die biblische Kultur und die alten gesellschaftlichen Institutionen Israels seien als die Symbole, als Verwirklichungsformen der Idee des Monotheismus aufzufassen. Kurz und gut: der Monotheismus, die intuitive Schöpfung der Volksseele Israels, ist das formative Element der Kultur Israels. Er ist von allen Urzeiten her gelebter Volksglaube Israels. Das ist in aller Kürze die Hauptthese

² B. Jacob, *Das erste Buch der Tora, Genesis*, übersetzt und erklärt, 1933.

³ Siehe dessen hebräische Übersetzung und Erklärung eines Grossteils dieser mythologischen Texte aus Kanaan: Ha'ela Anath, 1951 (Die Göttin Anath).

⁴ J. Kaufmann, *The Religion of Israel* (bearbeitet von M. Greenberg).

Kaufmanns, die ich anderswo ausführlicher behandelt habe.

Vom philosophischen Standpunkt aus, nicht vom chronologischen, ist das biblische *œuvre* Martin Bubers die kritische Fortsetzung der Ausführungen Kaufmanns. Im Gegensatz zum Rationalismus, den Kaufmann von Herman Cohen und der Wissenschaft des Judentums geerbt hatte, suchte schon der junge Buber den Weg zum monotheistischen Mythos, ein Suchen, das nach Kaufmann eine *contradictio in adjecto* darstellt, nach dem Mythos *ex definitione* paganisch sei. In seinem Buch »Königtum Gottes« (1936) hat Buber diesen Mythos mit meisterhaften Zügen gezeichnet, indem er als Wesen des Monotheismus nicht die intellektuelle Erkenntnis von der göttlichen Transzendenz bezeichnete, sondern die ausschliessliche Forderung, den Willen des konkreten göttlichen Königs in allen Lebensgebieten zu verwirklichen. Die ausschliessliche und völlige Hingabe, die der göttliche König von Menschen fordere, sei die Grundidee der Legende von der Bindung Isaaks, während die altisraelische Auffassung von dem alle menschliche Regierung ausschliessenden Königtum Gottes diese Idee zu einem gemeinschaftsbildenden Postulat erhoben habe. In seinen philosophischen Altersschriften war Buber besonders bemüht, seine Anschauungen über Mythos und dessen Beziehung zum Monotheismus weiter auszubauen und sie besonders gegen die neo-rationalistischen Strömungen in der modernen protestantischen Theologie à la Bultmann zu verteidigen. Das zweite Hauptverdienst Bubers ist die deutsche Bibelübersetzung. Wie man sich auch immer zu diesem vielumstrittenen genialen Werk stellen mag – eines steht fest; hier lehrte uns Buber, die Bibel, und besonders den durch Abertausende von willkürlichen Emendationen und Konjekturen verkannten Text der Bibel ernst zu nehmen, ohne sich dogmatisch festzulegen. In seinen Abhandlungen und denjenigen seines Freundes und zeitweiligen Mitarbeiters, des so früh verstorbenen Franz Rosenzweig, erlebte der Begriff »mündliche Tradition« eine beachtenswerte Umdeutung. Hier wird gelehrt, die biblische Literatur sei im Grunde genommen keine geschriebene, sondern eine gesprochene Literatur, die viel tiefgreifender als jede andere Literatur durch das gesprochene Wort geformt wäre. Buber stellte es sich zur Aufgabe, in seiner Übersetzung die Ablagerungen von zweitausendjährigem Bibelstudium zu durchbrechen und zu dem Wort in seiner Gesprochenheit vorzudringen – ein sehr gewagtes Unternehmen, über dessen Aussichten man manchmal auch geteilter Meinung sein kann. Doch trotzdem sind seine Ausführungen über biblische Stilistik höchst anregend und zeugen von einer intimen Einfühlungskraft in die Besonderheiten der althebräischen Erzählungskunst.

Da ich in diesem Rahmen nicht weiter auf die philosophischen Voraussetzungen des Buberschen Bibelwerkes eingehen kann, möchte ich zusammenfassend auf zwei Charakterzüge hinweisen, die Buber trotz aller Verschiedenheit mit Männern wie Cassuto, Benno Jacob oder Kaufmann gemeinsam hat. Es ist die lebendige Beherrschung der hebräischen Sprache. Für diese Gelehrten war Hebräisch keine tote Sprache, die sie sich als Studenten mit dem Lehrbuch in der Hand einpaukten. Diese Sprache war allen von Kind auf in ihrer lebendigen Gesprochenheit geläufig, und nicht nur ihre biblische Phase, die beinahe das ausschliessliche Interessengebiet der von europäischen Universitäten herkommenden Hebraisten ist, sondern auch deren nachbiblische Schichten in all ihren Variationen und Verzweigungen. Diese intime Bekanntschaft

mit dem Hebräischen ist eines der Grunderlebnisse dieser Gelehrtengeneration, die sich ja auch persönlich an der Wiederbelebung und Weiterentwicklung der hebräischen Sprache beteiligt hat. Es ist kein Zufall, dass ein Bibelforscher wie M. Z. Segal, der von 1927 bis ins hohe Alter an der Hebräischen Universität lehrte, seine Laufbahn mit dem bisher unübertroffenen Werk: *A Grammar of Mishnaic Hebrew*, Oxford (1927), eröffnete, wo er zum ersten Mal in systematischer Weise die morphologischen Besonderheiten des sogenannten Neuhebräischen dem Biblisch-Hebräischen gegenüberstellte. Wie schon oben erwähnt, war Tur-Sinai während Jahrzehnten aktiv an der Weiterentwicklung des Hebräischen beteiligt. Kaufmann war zwar kein Linguist, doch der wissenschaftliche hebräische Stil, den er in seinen Werken entwickelt hat, war richtunggebend für eine ganze Generation. Der intime Dialog dieser Gelehrtengeneration mit der hebräischen Sprache hat ihr einen besonders tiefen Einblick in die Sprache und Stilistik der Bibel gewährt, was in ihren Kommentaren und Monographien immer und immer wieder zum Ausdruck kommt. Mit Emendationen sind sie im allgemeinen viel sparsamer umgegangen als ihre protestantischen Kollegen, die vielfach aus der Not eine Tugend machten und anstelle der Vertiefung in die sprachlichen und stilistischen Besonderheiten immer und immer wieder den Notausgang der Konjekturen und Emendationen suchten.

Wie aus meinen vorherigen Ausführungen zu entnehmen ist, war der zweite Charakterzug des Werkes dieser Generation die polemische Einstellung der »Wissenschaft vom Alten Testament« gegenüber. Deren philologische und historische Massstäbe waren natürlich auch für die jüdische Bibelwissenschaft massgebend, doch das Vorurteil, die hebräische Bibel nur als Altes Testament, das heisst als Vorläufer und Vorstufe des Neuen Testaments herabzustempeln, verbaute nach der Meinung dieser Männer das echte Verständnis der Bibel, die als Torah, als eine auf sich gestellte und absolute Geltung fordernde Lebenslehre, aus der ihr ureigenen Gesetzlichkeit und nicht nach fremden, in sie hineingetragenen Massstäben zu bewerten sei. Wenn es dem Historiker erlaubt ist, die biblische Literatur auch auf ihr Nachleben hin zu beurteilen, so tut dies die jüdische Bibelwissenschaft im Hinblick auf das spätere Judentum und wertet eben die Bibel als die erste geschichtliche Phase der jüdischen Kultur und der hebräischen Sprache. Es mag nicht belanglos sein, dass die meisten oben erwähnten jüdischen Forscher erst als reife Männer ihr Bibelstudium aufnahmen, nachdem sie sich ihren Weg zum Verständnis des Judentums schon geebnet und festgelegt hatten: Cassuto war von Haus aus Historiker, der die berühmte Monographie über die Geschichte der Juden in Florenz geschrieben hatte. Kaufmann begann seine Laufbahn als Philosoph und Soziologe der jüdischen Existenz, wie sein grosses Jugendwerk (*Diaspora und Fremde* [Hebräisch] I, II 1929, 1930) zeigt. Buber stand schon in hohem Ruf als Philosoph und Forscher des Chassidismus, als er sich der Bibel zuwandte. So kann es wahrlich nicht verwundern, dass der geschichtliche Ausblick dieser Gelehrten von vornherein in die nachbiblische jüdische Geistesgeschichte hineinführte, die in ihrem Bewusstsein in der modernen jüdischen Renaissancebewegung ihren Höhepunkt erreichte. Das Neue Testament wird im Bewusstsein dieser Männer aus dem innerjüdischen Ringen zur Zeit des zweiten Tempels, das heisst als integraler Bestandteil der *Judaistica* verstanden, wie die beiden Monographien des Historikers und Literaturforschers Josef Klausner über Jesus und Paulus zeigen.

Zum Schluss noch einige kurze Bemerkungen zum gegenwärtigen Stand der Bibelforschung in Israel. Ich möchte mir nicht anmassen, hier über alles zu reden, was jetzt auf den diversen Gebieten der Bibelwissenschaft bei uns vorgeht. Um so weniger bin ich befugt, als Richter und Wertmesser aufzutreten. Doch glaube ich behaupten zu dürfen, dass sich schon jetzt einige gemeinsame Charakterzüge abzeichnen, die ich in aller Kürze beschreiben will. In aller Deutlichkeit soll jedoch betont werden, dass es keine israelische Schule im Sinne der skandinavischen oder der deutschen historisch-philologischen oder der traditions-geschichtlichen Schule gibt. Es besteht überhaupt keine Aussicht, dass in absehbarer Zeit solch eine Schule hochkommen wird, denn der ideologische und methodologische Pluralismus ist bis jetzt noch viel zu breit, als dass er auf einen Nenner zu bringen wäre. Doch im Gegensatz zu der oben beschriebenen Gelehrten-Generation kann man sagen, dass die jetzige Generation im allgemeinen die polemischen oder manchmal auch apologetischen Festungen, in die sich Männer wie Kaufmann und Cassuto verschanzten, verlassen haben. Das Interesse an militanter Polemik ist abgeflaut, nicht zuletzt deshalb, weil kein täglicher Kontakt mit der christlichen Welt besteht. Damit eng verbunden ist das relativ kleine Interesse, das an theologischen oder philosophischen Fragen der Bibel besteht. Ja, das Interesse besteht schon, doch beschäftigen sich mit diesen Problemen merkwürdigerweise nicht berufsmässige Bibelforscher, sondern Philosophen, Pädagogen und all die Leute, denen die lebendige Bedeutung der Bibel ans Herz geht.

Als unsere Bibelforscher Theologie ablehnten, schütteten sie das Kind mit dem Bade aus, nachdem sie sich in die irrthümliche Meinung, dass Theologie identisch mit dogmatischem Denken sei, verstrickt hatten. Auf der anderen Seite ist bei uns während dieser Generation ein reges Interesse an allen Gebieten der biblischen Realia, besonders der Archäologie erwacht, eine Tatsache, die aus der intimen Berührung dieser Generation mit der Landschaft von Erez Israel zu erklären ist, die eben besonders durch die gegenwärtigen geschichtlichen und politischen Umstände nur vertieft und erweitert wird. Die Spezialisierung auf allen Gebieten der biblischen und altorientalistischen Realia hat diese Generation der vorherigen voraus. Der Meister und Lehrer der jungen Generation war auf diesem Gebiete der geniale amerikanische Forscher W. F. Albright; auch der Einfluss der Altschen Schule sei hier verzeichnet, obwohl er bedeutend kleiner war.

Vor wenigen Monaten ist im Verlag der Universität Tel-Aviv ein umfassender wissenschaftlicher Gedächtnisband erschienen, dem Andenken meines jungverstorbenen Freundes Jakov Liver gewidmet: »Bibel und Jüdische Geschichte«⁵ – ein Band, der meines Erachtens etwas vom geistigen Klima wiedergibt, das in diesem Gebiet bei uns vorherrscht. Um die inneren Proportionen der Forschungsrichtungen und Interessengebiete dem Leser konkret vor Augen zu führen, sei es mir erlaubt, eine imposante Tatsache aus der »Enzyklopädia Mikraith«, der Encyclopädia Biblica, zu erwähnen – ein Werk, das zwar von den Gelehrten der letzten Generation gegründet, jedoch hauptsächlich von der jetzigen Generation geschrieben und verfasst wird. Bis jetzt sind sechs reichhaltige Bände erschie-

nen, zwei bis drei Bände sind noch ausständig. Der Vergleich zeigt, dass der Artikel Baukunst (Z. Yeivin) (zweiter Band) sich über 89 Spalten erstreckt, während ich mich beim Artikel Prophetie (im fünften Band) mit 41 Spalten zu begnügen hatte – ein beredtes Zeichen des Realcharakters dieses Sammelwerkes, das man wohl als kollektive Spitzenleistung der jungen Forschung Israels bezeichnen kann. Die konkrete, theologisch indifferente Sachlichkeit hat dieser Forschungsrichtung ihren Stempel aufgedrückt. Doch ist diese trockene, sachlich gehaltene Darstellungsweise mitnichten aus dem Hang zur Antiquarisierung zu erklären. Ganz im Gegenteil, hier verbirgt sich das Pathos der Generation, deren Grunderlebnis die Erneuerung der Zwiesprache mit den konkreten Zeugen der jüdischen Geschichte im Heimatland ist. Natürlich soll nicht vergessen werden, dass auch die philologische Forschung, die von der vorigen Generation angebahnt wurde, bedeutende Fortschritte gemacht hat. Eine der Aufgaben, die sie sich gestellt hat, ist eine klarere und schärfere Erfassung der diversen historischen Schichten des biblischen und nachbiblischen Hebräisch. Wer unter anderem die vielen Bände der Zeitschrift »Leschonenu« durchblättert, bekommt einen kleinen Begriff von der umfassenden Arbeit, die auf diesem Gebiet geleistet wird. Ausserdem sei auf ugaritische Studien verwiesen, die von den Werken Ginsbergs, Cassutos und Gordons entscheidend beeinflusst sind. Unsere Akkadisten, u. a. auch solche, die das Bibelstudium direkt in dieser Richtung betreiben, kommen in erster Linie aus der Landsbergerschen Schule, obwohl sich gerade in letzter Zeit auch Schüler Speisers im Felde bemerkbar machen. Ausserdem sei auf die systematische Textforschung und auf die intensive Forschungsarbeit an den Sektenschriften von Qumran verwiesen.

Aus der Tatsache, dass die Abteilung für Bibelstudium an unseren Universitäten dem Institut für Judaica angegliedert ist, kann man ersehen, dass man dieses Studium nicht als theologische Disziplin auffasst, wie üblich an den europäischen Universitäten, ebenso nicht nur – ich betone nicht *nur* – als altorientalistische Disziplin wie in Amerika, sondern sowohl als integralen Bestandteil der orientalistischen Studien als auch als Grundlage des Judentums und der jüdischen Geschichte. Man kann wohl sagen, dass diese allgemeine Sicht ein Zeichen ist von der Verbundenheit, die die gegenwärtige Generation in Israel mit der jüdischen Geschichte fühlt. Augenblicklich ist diese Verbundenheit eine konkrete Tatsache, die sich im alltäglichen Lebenskampf Israels offenbart. Sie ist noch wenig getragen von philosophischen und theologischen Fragestellungen. Doch bahnt sich langsam eine literarische Schule den Weg, die die Konzeptionen der modernen Literaturkritik auch für das Bibelstudium fruchtbar machen will. Diese ästhetische Fragestellung birgt in sich auch theologische Ansätze, die über kurz oder lang aus ihrer Verkapselung herausbrechen und die Forschung befruchten werden. Auch hier sind schon einige Ansätze zu verzeichnen, die unter neuen Aspekten das Problem Monotheismus-Mythus sowie die Frage des prophetischen Erlebnisses und die der biblischen Frömmigkeit überhaupt aufrollen. Es ist unvermeidlich, dass der Einfluss der modernen Errungenschaften auf den Gebieten der Bibelwissenschaft, der modernen Philosophie und Theologie als auch die Grunderlebnisse dieser jetzigen Generation Israels in den zukünftigen Lösungsversuchen ihren Ausdruck finden werden.

⁵ Der englische Untertitel dieses von mir redigierten hebr. Sammelbandes ist »Bible and Jewish History«, 1972, Tel-Aviv.

V Zur neuen Einstellung der Kirche zum Judentum*

Von Dr. Uriel Tal**, Professor für Moderne Jüdische Geschichte
an der Universität Tel Aviv/Israel

Vorbemerkung:

Die nachstehende Untersuchung von Prof. Dr. Uriel Tal über die heutige Einstellung der Kirche zum Judentum ist jüdischerseits die erste, in der die Hauptakzente nicht auf der Analyse der Juden-erklärung des Zweiten Vatikanischen Konzils liegen, sondern auf der Analyse anderer Konzilsdokumente, die die Einstellung der Kirche zu allgemein menschlichen, gesellschaftlichen und sozialen Fragen zeigen. Diese letzteren Dokumente seien für das Judentum viel bedeutungs-

voller als *Nostra Aetate* IV. Prof. Tal hat für diese These in Israel allgemein Zustimmung gefunden. Der Präsident des Staates Israel, Z. Shazar, nannte die Darlegungen Tals in einer Diskussion eine emanzipierte Analyse der liberalen und sozialen Dokumente des Zweiten Vatikanischen Konzils. In ähnlichem Sinne analysierte U. Tal auch andere Dokumente verschiedener christlicher Kirchen. Es wird sich als lohnend erweisen, wenn man sich auch christlicherseits an dieser neuen Deutung orientiert. (Die Schriftleitung d. FR)

A

In den letzten Jahren sind wir Zeuge erneuter Fragestellungen innerhalb der Kirche, deren Ziel es ist, die Beziehung des Christentums zum Judentum wiederholt zu überprüfen. In verschiedenen, ja sogar entgegengesetzten Lagern der christlichen Welt verstärkt sich die Meinung, dass einer der zentralen Grundsätze in der geschichtlichen Einstellung des Christentums gegenüber dem Judentum heutzutage nicht mehr gültig ist und folglich geändert werden müsste. Es ist dies die Grundeinstellung, die in dem erniedrigenden Zustand des Judentums, im Nachhinein, einen Beweis für die Berechtigung des Christentums sieht. Nach dieser Auffassung kann gerade die historisch-reale Situation des Judentums, dessen Hauptaspekte Elend, Verfolgung und Diaspora sind, als Beweis für die theologischen und geistigen Irrtümer und Sünden gelten, in denen das Judentum befangen ist. Irrtum und Sünde drückten sich auf verschiedene Art und Weise aus, hauptsächlich in der hartnäckigen Nichtanerkennung des Heils, das kraft der Inkarnation über die Welt kam und in erster Linie für die Juden geschaffen war. Diese Weigerung der Anerkennung war es, die den Fluch über die Juden brachte. Sie verloren ihre Stellung als auserwähltes Volk und wandelten sich von einem heiligen Volk und einem Reich der Priester zu Kindern des Teufels und Trägern des Kainszeichens, herumwandernd gleich furchterregenden Geistergestalten. Die Juden stehen also ausserhalb der Gesellschaft und sind dazu verurteilt, auf Grund eigener Schuld Abscheu zu erregen, so wie wir es nachlesen können in Matthäus 27, 25 »Sein Blut komme über uns und über unsere Kinder«¹. Und genau in diesem Zustand der Entfremdung von der wahren, ursprünglichen Berufung sind die Juden nichts anderes als die Personifizierung des Anachronismus. Denn nachdem sich

die Weissagungen und Versprechungen der Thorah infolge des Auftretens Jesu erfüllt haben, hat die weitere Existenz des Judentums keinen Sinn mehr. Es blieb in einem Zustand der Versteinerung und Widerwärtigkeit zurück — ein wahrnehmbares Zeugnis für das, was denjenigen erwartet, der nicht an die Prinzipien der Heilsgeschichte glaubt. Heutzutage halten viele Kreise der Kirche diese Einstellung für unpassend. Sie bringen zur Erklärung ihrer Auffassung eine Reihe von Argumenten, von denen wir zwei heute abend in unserer Vorlesung näher betrachten wollen:

I Das Argument, dass der Zustand der Erniedrigung, der Armut, des Leids, der Not oder ein Mangelzustand an sich weniger das Ergebnis der Ablehnung des Christentums, sondern vielmehr der Grund für dessen Ablehnung sei. Dies kommt in der sorgfältigen Dokumentation des zweiten ökumenischen Konzils im Vatikan, welches zwischen den Jahren 1963–1965 stattfand, klar zum Ausdruck^{1a, 1b}.

II Das Argument, dass in der empirischen, staatlichen Realität das Judentum nicht mehr verfolgt wird, im Gegensatz zu vergangenen Jahrhunderten. Sein Zustand in der westlichen Welt im allgemeinen und im Staate Israel im besonderen ist nicht mehr der Zustand der Erniedrigung und der Diaspora als Bestrafung. Folglich kann die empirische Wirklichkeit nicht als Zeugnis für den überempirischen Zustand des Abscheuerregenden dienen. Im Gegenteil, die Stellung Israels, wie sie sich heute zeigt, beweist, dass auch auf dem geistigen, eschatologischen Gebiete die auserwählte Stellung nicht von ihm genommen worden ist. Dies kommt klar in der Dokumentation der holländischen reformierten Kirche zum Ausdruck^{2, 2a}, und in den Stellungnahmen von libe-

* Aus dem Hebräischen übersetzt von Robert Reuben Waks, Universität Tel Aviv, Institute of German History.

»Patterns in the Contemporary Jewish-Christian Dialogue«. The Institute of Contemporary Jewry/Sprinzak Division. The Hebrew University of Jerusalem 1969. Edited by Prof. Moshe Davis. 66 pp. Study Circle on Diaspora Jewry in the home of the President of Israel.

** 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. – Vgl. ferner: Jüdisches Selbstverständnis und das Land und der Staat Israel. In: FR XXIII/1971, S. 27 ff.

¹ Vgl. K. H. Schelkle: Die Selbstverfluchung Israels nach Mt 27, 23–25. In: FR XVIII, 51 ff. (Anm. d. Red. d. FR).

^{1a} Zitiert aus der Dokumentensammlung: The Documents of Vatican II. All Sixteen Official Texts Promulgated by the Ecumenical Council 1963–1965, General Editor: Walter M. Abbot SJ, Translation Editor: Very Rev. Msgr. Joseph Gallagher, N. Y. 1966, 792 pp.

^{1b} In deutscher Übersetzung zitiert aus: Karl Rahner / Herbert Vorgrimler: Kleines Konzilskompendium. Alle Konstitutionen, Dekrete und Erklärungen des Zweiten Vaticanums in der bischöflich beauftragten Übersetzung. Freiburg i. Br. 1966. Herder-Bücherei 270/71/72/73. 763 Seiten (Anm. d. Red. d. FR).

² Zitiert nach: Israel und die Kirche. Eine Studie im Auftrag der Generalsynode der Niederländischen Reformierten Kirche. Zusammengefasst von dem Rat für das Verhältnis zwischen Kirche und Israel (1959), Zürich 1961, 93 Seiten.

^{2a} Vgl. dazu: Israel: Volk, Land und Staat. Handreichung für eine theologische Besinnung der Niederländischen Reformierten Kirche. In: FR XXIII, 19 ff. (Anm. d. Red. d. FR).

ralen Persönlichkeiten und Kreisen sowohl protestantischen als auch katholischen Glaubens.

Es gibt noch eine weitere Anzahl von Gründen, die die Christen zu einer erneuten Überprüfung ihrer Einstellung zum Judentum veranlassen, aber wir können sie in diesem Rahmen leider nicht behandeln. Dabei möchte ich noch besonders darauf hinweisen, dass die Lehre von Auschwitz heute einer der wichtigsten Faktoren in den Gesprächen innerhalb des Christentums auf dem Gebiete der Gewissensfrage und der Stellungnahme gegenüber Erscheinungen wie Gewalt, Krieg und Massenvernichtung einerseits ist; andererseits ist diese Lehre ebenso ein wichtiger Faktor in der Festlegung der Stellungnahme gegenüber Judentum und Juden als solchen. Ich habe mir jedoch nicht vorgenommen, diesen Fragenkomplex in meinem Vortrag zu behandeln, da in unserem Studienkreis bereits eine Diskussion auf ähnlichem Gebiete stattgefunden hat. Ich denke dabei an den Vortrag von Herrn Professor Schmuel Ettinger über »Das Bestehende und das Veränderliche im Antisemitismus unserer Generation«. Der Vortrag und die Anmerkungen der Kollegen wurden jetzt veröffentlicht³.

Ich möchte mich darum nur auf die zwei obengenannten Gründe zu neuerlichen Überprüfungen des historischen Verhältnisses des Christentums gegenüber dem Judentum konzentrieren. Diese Gründe drücken zwar nicht das vielfältige Interesse aus, das innerhalb des Christentums in diesem Fragenkomplex zu erkennen ist, aber sie repräsentieren zumindest zwei Denkweisen oder zwei Einstellungsformen im christlichen Denken.

Die erste Denkweise: Die Beziehung zum Judentum auf dem Hintergrund der allgemeinen Einstellung des Christentums zur modernen Welt. Aus dieser Sicht wird der Jude als Bürger der Welt betrachtet, und der Charakter dieser Einstellung ist also universal. Die zweite Denkweise: Die Beziehung zum Judentum auf dem Hintergrund der besonderen Einstellung des Christentums zum Volk und zum Staate Israel. Aus dieser Sicht wird der Jude als Bürger des jüdischen Staates angesehen, und der Charakter dieser Einstellung ist folglich partikularistisch. Die beiden oben erwähnten Diskussionen fanden in den letzten Jahren nicht nur in den genannten offiziellen kirchlichen Rahmen statt — wobei an das zweite ökumenische Konzil des Vatikans und an die allgemeine Synode der holländischen reformierten Kirche gedacht werden muss. Diese Diskussionen sind uns auch reichlich aus Äusserungen, Untersuchungen, öffentlichen und erzieherischen Tätigkeiten von Persönlichkeiten, akademischen Institutionen und verschiedenen Ideenströmungen bekannt, wobei der Schwerpunkt dieser Einstellungen gerade bei den liberalen Flügeln, sowohl protestantischen als auch katholischen Christentums, zu erkennen ist.

Auf Grund dieser Quellennuancen habe ich mich entschieden, den Akzent in der folgenden Untersuchung auf die Dokumentationen der beiden obengenannten christlichen Institutionen zu setzen, und dies auf Grund der methodischen Voraussetzung, dass es keine Möglichkeit gibt, unser vielschichtiges Thema in verallgemeinernder Weise mit Genauigkeit und Verantwortlichkeit zu untersuchen. Es besteht jedoch die Möglichkeit, sich auf bestimmte Quellen zu konzentrieren und typische Denkschemata und

Modelle zu untersuchen. Diese Schemata sind keineswegs identisch mit den umfassenderen und vielschichtigeren Einstellungen, doch sie können durchaus auf diese hinweisen. Dies also ist der methodische Weg, für den ich mich hier entschieden habe⁴.

B

Der erste Grund, der dazu führte, dass das Christentum von neuem seine historische Einstellung zum Judentum überdachte — eine Einstellung, die da sagt, dass der elende und gejagte Zustand des Judentums an sich schon ein Beweis für die Richtigkeit des Christentums ist — ist keineswegs das Ergebnis eines grundlegenden Wechsels des Verhältnisses zum Judentum an sich.

Diese Neuüberdenkung wurde deswegen notwendig, weil ein allgemeiner, universeller Wechsel stattgefunden hat in der Bewertung des Menschen, sozialer Schichten, Völker, Kulturen und Religionen, die sich in einem Zustand der Erniedrigung befinden, an Armut leiden und in einer gesellschaftlichen, wirtschaftlichen und staatlichen Wirklichkeit der Not leben.

Auf diesem Hintergrund kann die Not nicht mehr nur als ein Ergebnis der Ablehnung der Heilsverkündung des Neuen Testaments gelten, sondern auch als Grund für diese Ablehnung oder einfach als Grund für Unkenntnis. Folglich werden Not und Elend, Unstabilität in der gesellschaftlich-wirtschaftlichen Situation und im Kräfteverhältnis der Staaten oder Ignoranz und technologische Rückständigkeit in einer Welt, die sich im Zustand atemberaubender Industrialisierung und Technologisierung befindet, nicht mehr als Ergebnis eines metaphysischen Zustandes interpretiert, sondern als existentielle Situationen, die die Augen der Menschen blenden oder, in der Sprache der Kirche, die Herzen verhärten, was folglich dazu führt, dass der Mensch vom Lernen des wahren Christentums, dessen Erkennen und Anerkennung abgehalten wird. Das sind also Situationen, die weniger als Theodizee oder als Sündenbestrafungen interpretiert werden, sondern in der heutigen Sprache des Vatikans vielmehr als Situationen angesehen werden, die eine Reform benötigen.

Es ist durchaus möglich, dass die Änderung in der Bewertung eines Notzustandes eine der Haupterneuerungen auf dem zweiten ökumenischen Konzil des Vatikans ist. Sie kommt besonders in zwei der offiziellen Konstitutionen klar zum Ausdruck:

1. *Gaudium et Spes*, die eine pastorale Konstitution ist und die Stellung der Kirche in der modernen Welt festlegt^{4a}. Dieses Dokument ist das einzige, das nicht von Anfang an von dem vorbereitenden Sekretariat, welches von den Konservativen beherrscht wird, herausgegeben wurde. Es entstand nach langem Ringen zwischen Liberalen und Konservativen, einem Ringen, das während der Konzilszeit selbst stattfand. 2. Das Dokument, welches unter dem Titel »Die Erklärung über die Religionsfreiheit« bekannt wurde und mit den Worten »*Dignitatis Humanae*« beginnt. Dieses Dokument wurde von dem liberalen Flügel der Kirche ausgearbeitet, der stark unter dem Einfluss der amerikanischen Priesterschaft unter Leitung von John Courtney Murray stand.

³ Schmuel Ettinger, »The Conventional and the New in Modern Anti-Semitism« (Hebrew), published by The Study Circle on Diaspora Jewry, Second Series — 1967/68. (»Hakajam w'hamistaneh b'antischemiuth b'dorenu«, Hoza't hadug l'idiath am israel b'tfuzoth b'beit nasi hamedina, jerusalajim.)

⁴ Vgl. F. Ferré, Mapping the Logic of Models in Science and Theology. In: The Christian Scholar, Vol. XLVI, No. 1, Spring 1963, p. 9 ff.

^{4a} Vgl.: Heilsgeschichte und Menschenrecht. Die Juden in der Konzilsdokumentation, von Ludwig Kaufmann. In: FR XVIII/1966, S. 5 f. (Anm. d. Red. d. FR).

Bei einer oberflächlichen Untersuchung zeigt sich, dass die Änderung in der Bewertung einer Notsituation nichts als eine Rückkehr zur Einstellung einiger Kirchenleute des Mittelalters und der neueren Zeit ist. So warnten schon die Teilnehmer des 18. Konzils von Trient, das zwischen den Jahren 1545–1563 stattfand, vor Heiden- und insbesondere Judenverfolgungen. Diese Warnung, die im Rahmen des Kampfes gegen die beginnende Reformation ausgesprochen wurde, hatte verschiedene Gründe. Einer der Gründe war, dass der Christ nicht das Recht habe, zu richten und zu rächen, so wie es bei Lukas (6, 37) nachzulesen steht: »Richtet nicht . . . Verdammet nicht . . . Vergebt, so wird euch vergeben«.

Ein anderer Grund findet seinen Ausdruck im Katechismus aus dem Jahre 1566, der unter Zustimmung von Papst Pius V. gedruckt wurde^{4b}. Hier wird gesagt, dass die Schuld an der Kreuzigung Jesu nicht die Juden als solche trifft, sondern diejenigen, deren Glauben nicht wahr ist, womit viele der Christen und die Menschheit im Allgemeinen gemeint sind. Die Juden dagegen dienen nur als Spiegelbild für diese.

Eine andere, pragmatischere Einstellung sagt, dass Verfolgungen, Elend und Qualen wohl kaum dazu beitragen, die Ungläubigen an den Glauben an Jesus als Messias heranzuführen, der in seiner Person bereits die Erlösung über die Erde gebracht hat. Verfolgungen, Elend und Qualen könnten dahingehend interpretiert werden, dass die Erlösung noch keineswegs über die Welt gekommen sei. Dies war auch die jüdische Interpretation von Qualen in den Tagen der aufgedrängten Disputationen; zu dieser Interpretation will die Kirche keinen Anlass bieten.

In dieser neuen Einstellung der römisch-katholischen Kirche können wir quasi ein Zugeständnis an Luthers Ansichten über die Juden bis zu den vierziger Jahren des 16. Jahrhunderts sehen, zur Zeit also, als er seine Meinung gegenüber den Juden noch nicht geändert hatte.

Seine Ansicht kommt besonders in seinen Erläuterungen zur Hymne Marias nach Lukas (1, 46 ff.) aus dem Jahre 1521 zum Ausdruck, die mit folgenden Worten beginnt: »Magnificat anima me Dominum . . .« Hier beklagt sich Luther über die antijüdische Politik der Kirche und sagt: » . . . Wenn wir christlich lebten und die Juden mit Güte zu Christo brächten, wäre es wohl das rechte Mass. Wer wollte Christ werden, wo er sieht Christen so unchristlich mit Menschen umgehen? . . .«

Aber auf dem zweiten ökumenischen Konzil des Vatikans wurde eine Einstellung gefunden, die eine tiefgehende Beschäftigung mit der Not und der Qual zeigt. Ausser der Rückkehr zu den historischen Quellen, lässt sich in der neuen Einstellung der römisch-katholischen Kirche auch ein grundlegender Wechsel erkennen. Im Absatz 9 der pastoralen Konstitution über die Kirche in der Welt von heute wird festgestellt, dass es nun zum ersten Mal, zumindest theoretisch, eine Übereinstimmung in der Kirche darüber gibt, dass allen Menschen, gleich welchen Glaubens, welcher Rasse oder Volkszugehörigkeit, das gleiche Recht gebührt, die Früchte der menschlichen Kultur, historische wie moderne, zu geniessen. Und in einer weiteren langen Reihe von Absätzen (17, 25, 26, 29 ff) und in der Erklärung über die Religionsfreiheit bestimmt die Dokumentation:

a) Nur in einem sozialen und staatlichen Zustand, der dem einzelnen menschliche und bürgerliche Freiheit gibt und die natürlichen Rechte des Menschen als Vernunft-

wesen und als Abbild Gottes sichert, kann die Lehre Jesu als des Messias den Menschen erreichen.

b) Notwendige, wenn auch nicht ausreichende Bedingungen dafür, dass der Mensch, und darin eingeschlossen auch der Jude, zu einer Befriedigung seiner materiellen und kulturellen Bedürfnisse kommt, sind: Eine gerechtere Verteilung der Produktionsmittel und des Verbrauchs, größere Mitbestimmung der Arbeiter in der Leitung der Industriewerke und grössere Beteiligung an den Unternehmensgewinnen (§ 68); Beteiligung bei der Einführung von Agrarreformen in Staaten, die entweder feudal oder stammesmäßig organisiert sind; Beteiligung bei der Ausbeutung der Naturschätze in den unterentwickelten Ländern und ebenso eine Integration in den wirtschaftlich produktiven Kreislauf. Wenn all diese Bedingungen erfüllt werden, besteht die Möglichkeit, dass sich die Herzen und die Vernunft der Menschen der Heilsverkündung des Evangeliums öffnen.

In vielen Kapiteln der Dokumentation stossen wir immer wieder darauf, dass sich die Kirche der Wandelbarkeit der Kulturen in der Welt bewusst sein muss. Das Charakteristische in diesem Wechsel ist, dass die moderne Denkweise eher von der Mathematik, der Mechanik und der Wahrscheinlichkeitslehre geprägt wird. Die Wahrheitsfindung ist empirisch, und die herrschende Produktionsweise ist die Automatisierung. In diesem neuen Weltbild steigt im modernen Menschen die Erkenntnis auf, dass es in seinen Kräften liegt, sei es seine Willenskraft und seine moralische Erkenntnis oder die Kraft wissenschaftlichen Denkens, Notstände zu ändern, einschliesslich die Not der Juden. Daraus folgt, dass der Mensch in diesen Situationen der Not kein Zeugnis mehr für den wahren christlichen Glauben sehen kann.

In den Bestimmungen und Erklärungen des Konzils, inklusive im Dekret *Ad Gentes*, das sich auf die Missionierung bezieht, und im Dekret über die sozialen Kommunikationsmittel »*Inter Mirifica*« wird erklärt: Wie sich die Denkweise und die Wahrheitsfindung in der modernen Zeit geändert haben, so muss sich zwangsläufig auch die Art und Weise ändern, in der der Christ das Evangelium bezeugt. Dies gilt sowohl gegenüber den Juden als auch gegenüber Völkern in den Entwicklungsländern, als auch gegenüber den Religionen des fernen Ostens, als auch gegenüber den Gläubigen innerhalb der römisch-katholischen Kirche, als auch gegenüber den nichtkatholischen Christen.

Eine der Folgerungen daraus wäre, dass die Kirche für die Beseitigung der Not des Menschen, einschliesslich des Juden, kämpfen muss und dafür eintreten muss, dass sich die notwendigen Mittel zum Leben in Ehre in den Händen der Menschen selbst befinden, ohne Unterschied von Glauben und Volkszugehörigkeit. Zusätzlich dazu noch: » . . . Nahrung, Kleidung und Wohnung, sodann das Recht auf eine freie Wahl des Lebensstandes und auf Familiengründung, auf Erziehung, Arbeit, guten Ruf, Ehre und auf gezielte Information; ferner das Recht zum Handeln nach der rechten Norm seines Gewissens, das Recht auf Schutz seiner privaten Sphäre und auf die rechte Freiheit auch in religiösen Dingen.« (*Gaudium et Spes*, § 26)

Diese positive Einstellung zur Zivilisation ist ausdrücklich mit dem Missionsbewusstsein der Kirche verbunden. Gemäss diesem Bewusstsein ist die positive Einstellung zur Wissenschaft, zur modernen Kultur und zur Ehre des Menschen als eines Vernunftwesens und als Gottes Abbild eine notwendige Vorbedingung zur Heilsverkündigung der Kirche, entsprechend Matthäus (28, 19):

^{4b} Vgl. o. S. 26 ff. (Anm. d. Red. d. FR).

»Darum geht hin, lehrt alle Völker und tauft sie im Namen des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes.« Diese Verbindung zwischen den beiden Anschauungen, zwischen der Bejahung der modernen Zivilisation und der Handhabung dieser verpflichtenden Einstellung zur Evangelisierung der Welt, ist keineswegs zufällig. Sie ist das Ergebnis einer historischen Entwicklung in der Neuzeit.

Die Anfänge dieser Entwicklung sind in der Reaktion gegen die Antimodernisierungs-, Antiliberalisierungs-, Antisäkularisierungs- und Antiverstandespolitik zu finden. Ihre Zeichen waren: feindliche Absonderung von der modernen Welt, Politik der Exkommunikation und der Verfolgung von Häretikern innerhalb und Ungläubigen ausserhalb der Kirche. Zu den letztgenannten zählten die Juden, die als Sinnbilder des Unheiligen, d. i. der Modernisierung, angesehen wurden. Diese Einstellung war besonders in den 30er und 40er Jahren des vorigen Jahrhunderts spürbar, zu einer Zeit, als Gregor XVI. gegen das soziale Erwachen innerhalb der Kirche kämpfte. Diese Politik erreichte ihren Höhepunkt im Jahre 1864, als Pius IX. den »*Syllabus complectens praecipue nostrae aetatis errores*« veröffentlichte, und anschliessend in den Jahren 1869 bis 1870, in den Tagen des ersten ökumenischen Konzils im Vatikan und des Unfehlbarkeitsdogmas.

Im Gegensatz dazu entwickelte sich auch eine weltoffenere Einstellung. Die Anfänge dieser Einstellung sind in der sozialen Lehre des Papstes Leo XIII. zu finden, wie sie in der Enzyklika »*Rerum Novarum*« aus dem Jahre 1891 und in der Erklärung über die positive Einstellung der Kirche zur modernen Welt, in »*Satis Cognitum*« aus dem Jahre 1896, zum Ausdruck kommt. Noch deutlicher drückt sich diese Einstellung in der Enzyklika von Johannes XXIII. »*Mater et Magistra*« aus dem Jahre 1961 und in »*Pacem in Terris*« aus dem Jahre 1963 aus. Dieses Dokument wurde in hebräischer Übersetzung vom »Israel Inter-Faith-Committee« veröffentlicht⁴⁰.

Von dieser neuen Einstellung her werden der Zustand der Erniedrigung, der Armut, der Not, des Elends und der Zustand der Unfreiheit in einer neuen Art definiert. Sie werden als Situationen definiert, die den Menschen daran hindern, sich seines Seins als Vernunftwesen zu bedienen und sein Leben, seine Meinungen und seine Religion auf Grund seiner eigenen Vernunftserkenntnis und seiner eigenen moralischen Verantwortlichkeit zu gestalten.

Dieser Missstand ist es, der die Menschen daran hindert, das im Evangelium verborgene Erlöserlicht zu schauen. Diese Anschauung bezieht sich einerseits auf das ganze Menschengeschlecht, einschliesslich die Juden, andererseits schafft sie dem Juden einen besonderen Platz im Gegensatz zu allen anderen Nichtkatholiken.

In diesem neuen Versuch, sich der neuen Welt zu nähern und so die neue Welt dem Evangelium näherzubringen, bestimmt die »Erklärung über das Verhältnis der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen«: »... Die katholische Kirche lehnt nichts von all dem ab, was in diesen Religionen wahr und heilig ist ...« (ebenda § 2).

Des weiteren wird gesagt, dass die Kirche durchaus diejenigen Lebensweisen, Gruppen und Lehren der nichtchristlichen Religionen achtet, in denen sich ebenfalls der

Kern der absoluten Wahrheit befindet, die in die Hände der Kirche gelegt ist.

Doch einige Kritiker aus den liberalen Kreisen innerhalb der Kirche, wie Dr. A. C. Ramselaar und Dr. C. A. Rijk, haben bereits in ihren Stellungnahmen zur Erklärung über das Verhältnis der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen »*Nostra aetate*«⁴¹ darauf hingewiesen, dass, solange das Dokument von nichtjüdischen Religionen, wie Hinduismus, Buddhismus und Islam, Religionen, denen gegenüber die Kirche irgendeine Wertschätzung zeigt, spricht, dies in authentischen Begriffen dieser Religionen selbst geschieht. Damit will die Kirche betonen, dass sie, zumindest innerhalb dieser Grenzen, die Wahrheit oder Aspekte der Wahrheit in deren eigener Sprache, in der authentischen Struktur der nichtkatholischen Religionen und Kulturen, anerkennt. Man kann noch hinzufügen: Auch wenn das Recht der anderen auf Selbständigkeit das Gebot der Stunde ist oder aus pragmatischer Taktik anerkannt wird, mit deren Hilfe eine Annäherung geschaffen werden soll und der Boden für die Aufnahme des Evangeliums vorbereitet werden soll, so steht doch fest, dass die Anrede dieser Religionen auf der Basis der Anerkennung des Rechts auf Eigenständigkeit steht.

Nur das Judentum hat kein Recht auf Eigenständigkeit. Sogar die von der Kirche anerkannten Wahrheiten haben keinen autonomen Status. Dies ist die einzige Religion, mit der der Dialog nicht auf der Basis der Anerkennung der Authentizität des anderen, d. h. des Gesprächspartners, steht.

Mit dem universalen Wechsel, der in der Kirche gegenüber der Welt stattgefunden hat und über den wir oben schon gesprochen haben, wurde das Judentum zu einem Gesprächspartner. Aber sein Sein als Gesprächspartner beruht nicht auf seinem Recht auf Eigenständigkeit, sondern auf zwei Motiven, die es seiner Eigenständigkeit berauben:

A) Auf der historischen Tatsache – so jedenfalls sieht es die Kirche – dass die Grundzüge des Neuen Testaments bereits im Alten Testament enthalten sind.

B) Auf der eschatologischen Ausrichtung, derzufolge die Vollendung des Heils davon abhängig ist, dass das Judentum bekennt, dass das Heil zu erwarten war und im Alten Testament bereits enthalten ist.

Der Paragraph 9 der »dogmatischen Konstitution über die Kirche« (*Lumen Gentium*) stellt fest, dass ein neues ausgewähltes Volk entstand, bestehend aus Juden und Griechen, nachdem Jesus den neuen Bund mit seinem Fleisch und Blut gestiftet hat, so wie es im ersten Korintherbrief (11, 24 ff.) des Paulus geschrieben steht. Dies neue Bundesvolk, von dem Petrus in seinem ersten Brief (2, 9–10) als von einem auserwählten Samen, einem Königreich der Priester, einem heiligen Volk spricht, ist einerseits total neu, »die ihr weiland nicht ein Volk wart, nun aber Gottes Volk seid ...«, andererseits bedeutet es eine Erneuerung, die in der Kraft der Lehre und im Volk Israel enthalten war. Von diesem zweiten Blickwinkel her gesehen ist dieses erneuerte Israel in Jesus ein Zeugnis dafür, dass nicht im nachhinein, a posteriori oder am Ende der Tage, die Kirche ihre Flügel auch über das Judentum ausbreiten wird, wie sie es bei den anderen nichtkatholischen Religionen und dem Schöpfungswerk als Ganzem zu tun hofft, sondern vom Ursprung her, a priori, ist es die Kir-

⁴⁰ Im Herbst 1964 mit Einleitung in englischer Sprache von Professor Dr. David Flusser (vgl. FR XVI/XVII, 1965, S. 42, Anm. 1). [Anm. d. Red. d. FR]

⁴¹ Christus in Israel, Vol. IX, No. 1, 1966.

che, von der das 4. Buch Mose 20, 4 und das 5. Buch Mose 23, 1 als von der »Gemeinde des Herrn« spricht. Bezugnehmend auf eine Reihe von Kirchenvätern, wie Irenaeus, Bischof von Lyon im letzten Drittel des zweiten Jahrhunderts, wie des Märtyrers Cyprianus, Bischof von Karthago im dritten Jahrhundert, wie Augustinus usw., fasst die Dokumentation des zweiten ökumenischen Konzils im Vatikan diesen Teil der Heilsgeschichte zusammen. Danach heisst es, dass im Gegensatz zu den anderen Religionen das Judentum kein Recht auf Existenz von Anbeginn bis heute und für die Zukunft auf Grund seiner selbst hat, d. h. nicht dank seiner Autonomie, sondern seine Existenz besteht dank des neuen Bundes, der in ihm von Anfang an enthalten war. Im Verlauf der menschlichen, realen und empirischen Geschichte, und nicht nur auf Grund einer eschatologischen Entwicklung oder einer mystischen Erscheinung, trat dieser Bund aus dem Verborgenen ins Licht, aus der Kraft, die im alten Bund lag, wurde er verwirklicht im neuen Bund.

So wie die Paragraphen 15 und 16 der »dogmatischen Konstitution über die göttliche Offenbarung« (*Dei Verbum*) es zusammenfassen, erschien dieser Faden der Heilsgeschichte zum ersten Mal im Bund, den Gott mit Abraham geschlossen hatte, und der in 1 Mose 15, 18 nachzulesen ist. Er erschien von neuem im Bunde, den Moses mit dem Volk Israel geschlossen hatte, wie es in 2 Mose 24, 8 geschrieben steht: »... Seht, das ist das Blut des Bundes, den der Herr mit euch schliesst über all diesen Worten.« Von hier ging dieser Faden der Heilsgeschichte den Weg weiter und erschien in der universalen Bedeutung der Psalmen und besonders bei den Propheten, wie z. B. der Prophetie Jesajas über Juda und Jerusalem (2, 2): »Es wird zur letzten Zeit der Berg, der des Herren Haus ist, feststehen, ... und werden alle Heiden dazulaufen«, und in der Weissagung Jeremias' (3, 17): »Sondern zur selben Zeit wird man Jerusalem heissen des Herren Thron, und werden sich dahin sammeln alle Heiden.«

Im Paragraph 15 der »dogmatischen Konstitution über die göttliche Offenbarung« schliesst dieser Faden mit der Feststellung ab: »Gottes Geschichtsplan im Alten Bund zielte vor allem darauf, das Kommen Christi, des Erlösers des Alls, und das Kommen des messianischen Reiches vorzubereiten, prophetisch anzukündigen und in verschiedenen Vorbildern anzuzeigen.« Der Beleg hierfür ist in Lukas (24, 44) zu finden: »Denn es muss alles erfüllt werden was von mir geschrieben ist im Gesetz des Mose, in den Propheten und in den Psalmen.« (Ebenso Johannes 5, 39 und im ersten Petrusbrief 1, 10.)

Der alte Bund hat also keineswegs seine Gültigkeit verloren, wodurch auch die physische Existenz und die Erhaltung Israels notwendig sind. Jedoch leitet sich diese Bedeutung und die Existenz Israels nicht von der Eigenständigkeit des Judentums ab, sondern daher, dass es von Anfang an zur Vollendung – folglich zur Auflösung – im neuen Bund ausersehen war.

C

Das zweite Argument, das eine Neuinterpretation der historisch-christlichen Einstellung notwendig machte, ist dies, dass die reale empirische Situation Israels als Erniedrigte und Verfolgte ein Zeugnis seiner Fehler und Sünden sei und ebenso ein Zeugnis dafür sei, dass die Auserwähltheit von ihm genommen und auf das geistige Israel übertragen worden sei. Diese historische Einstellung hat heute keine Gültigkeit mehr. Die reale Situation, in der sich

Israel befindet – gemeint sind die westlichen Länder, die pluralistischen Vereinigten Staaten und in gewisser Weise auch der Staat Israel – ist nicht mehr die Situation der Versklavung und der Diaspora als Bestrafung.

Dem klassisch-christlichen Denkschema entsprechend, demzufolge die historische empirische Realität als Zeugnis für die überhistorische metaphysische Wahrheit dient, kann man heutzutage nicht mehr das Judentum als nichtauserwählt betrachten, im Gegenteil, die heutige Situation beweist, dass die Auserwählung nicht von Israel genommen wurde. Sie verpflichtet, zumindest theoretisch, in einem gewissen Masse sogar praktisch zu einer positiven Einstellung zur Existenz des Staates Israel und folglich auch zu den militärischen Siegen Israels.

Diese Einstellung kommt in der Dokumentation der holländisch-reformierten Kirche besonders zum Ausdruck. Sie wurde im Jahre 1959 in der programmatischen Erklärung »Israel und die Kirche« der allgemeinen Synode dieser Kirche zusammengefasst. In dem Geiste dieses Dokuments drücken sich heute nicht nur calvinistische und reformierte Protestanten aus, sondern liberal-progressive Kreise im Rahmen verschiedener Kirchen, sei es bei den Katholiken oder Protestanten.

Der Ausgangspunkt dieser neuen Einstellung, die die reformierte Kirche vorschlägt, ist, dass die Rückkehr nach Zion, die in unseren Tagen stattfand, der christlichen Welt als ein Zeugnis dafür dienen muss, dass Israel, d. h. das verheissene Land, eine geistige Bedeutung hat, die über das Staatliche hinausgeht.

Im Paragraph 4, Absatz C, der sich mit der Bedeutung der Staatlichkeit befasst, wird gesagt, dass die Existenz des Staates Israel ein konkreter Beweis für die christliche Welt sei, dass die Prophezeiung des Amos, am Ende des Buches, sich erfüllt hat: »Denn ich will sie in ihr Land pflanzen, dass sie nicht mehr aus ihrem Lande ausgerottet werden, das ich ihnen gegeben habe, spricht der Herr, dein Gott.«

Sie ist auch ein Beweis für die Verwirklichung der Prophezeiung des Sacharja, 8, 3: »Ich kehre mich wieder zu Zion und will zu Jerusalem wohnen, dass Jerusalem soll eine Stadt der Treue heissen ...«

Das Wesen dieses Zeugnisses liegt darin, dass es von neuem den Grundsatz bestätigt, dass die staatliche Wirklichkeit ein untrennbarer Teil der religiösen Wahrheiten und der geistigen Ebene ist. Die Staatlichkeit spiegelt die Geistigkeit wieder. In der Verkörperlichung, nach dem Beispiel der menschlichen Geschichte, gelangt die Offenbarung zur Verkörperung, wird sie Substanz. Folglich muss die christliche Welt zur Erkenntnis kommen, dass man im Judentum Staatlichkeit und Nationalismus nicht vom geistigen und religiösen Leben trennen kann.

Von diesem Ausgangspunkt aus – gegenseitige Abhängigkeit von Staatlichkeit und Geistigkeit – fährt die reformierte Kirche fort und entwickelt ihre Auffassung von der Natur dieser Abhängigkeit. Diese Verbindung zwischen dem Land Israel, dem Volk Israel und der Religion Israels ist von ihren historischen Anfängen her nicht natürlich, und wenn wir in der Sprache des Dokuments »Israel und die Kirche« sprechen wollen, ist sie und darf sie nicht zu einer Verbindung von Geistigkeit und Bodenständigkeit werden, so wie bei den anderen Nationen der Welt und ihren Ländern.

In Israel ist eine solche Verbindung nicht natürlich, sondern übernatürlich. Der Ursprung dieser Übernatürlichkeit liegt in dem Versprechen gegenüber den Urvätern, so wie es zum ersten Male im Abschnitt über

die Auswanderung Abrahams gegeben wurde. Die Bedeutung dieses Abschnitts liegt darin, dass Abraham dieses Versprechen bekam — somit auch das ganze Volk Israel —, weil er den Versuchungen widerstand und sich von seinem natürlichen Existenzursprung, von seinem Geburts- und Vaterland, von seinem Vaterhaus und den Göttern entfernte. Auf Grund der Befreiung von der Natur erlangten Abraham und sein Samen bis in unsere Tage und in alle Ewigkeit die Verheissung auf das Land Israel.

Diese Bindung zwischen dem Volk und dem Land Israel scheint zunächst eine konkrete Bindung zu sein, ist aber auf Grund ihres Ursprungs und Wesens keine natürliche Verbindung, sondern eine übernatürliche. Weil nun aber diese Verheissung an die Urväter, die auch die Väter des Christentums sind, auf übernatürlicher Ebene steht, folgt notwendigerweise daraus, dass die erneuerte Verbindung zwischen Volk und Land Israel, in biblischer Sprache ausgedrückt, auch für die Christen von prophetischer Bedeutung ist.

In der Praxis, so sagt die reformierte Kirche, drückt sich diese Bedeutung in zwei Richtungen aus: Der Christ ist einerseits verpflichtet, die Fortsetzung dieser Verbindung zu unterstützen, andererseits muss er aber auch vom Juden fordern — oder erwarten —, dass diese erneuerte Verbindung sich von der in den übrigen Staaten der Welt unterscheidet.

Theoretisch soll diese Partnerschaft nicht die national-jüdische Einheit der Erneuerung der Verbindung zwischen Volk und Land Israel schmälern. Sie soll uns nur darauf hinweisen, dass diese Erneuerung nicht partikularistisch sein darf und dass die theologische und historische Notwendigkeit so beschaffen ist, dass sie eine universalistische Form tragen muss.

In diesem Geiste warnt die Dokumentation »Israel und die Kirche« davor, die Sache zu vergessen, die in den Augen Samuels schlecht war: »... Gib uns einen König, der uns richte ... Dass wir auch seien wie alle Heiden ... (1. Buch Samuel 8; 5. 6 und 20). Es ist durchaus angebracht, die Forderung nachzuprüfen, dass der Erneuerung der staatlichen Verbindung zwischen dem Volke und dem Land Israel eine universelle Bedeutung zuzumessen sei. Im Grunde genommen beruht diese Forderung auf der Betonung des Rechts des Volkes Israel auf Selbständigkeit in seinem eigenen Lande. Praktisch gesehen aber, wandelt sich dieses Recht zu einem bedingten Recht; — ein Recht, das nicht durch jüdische, authentische und autonome Massstäbe bedingt ist, sondern, nach christlicher Deutung, durch universale Massstäbe.

Hinter dieser Forderung an den Staat Israel, dass er anders sein soll als die anderen Staaten der Welt, wobei sich die Forderung nach Unterscheidung von der christlichen Prophetieauffassung herleitet, steht das offene Eingeständnis, dass es den christlichen Nationen nicht gelang, in ihren Staaten den prophezeiten Universalismus zu realisieren, und dass die christliche Welt nun vom Volke Israel erwartet, dass es diese moralische biblische Verpflichtung erfüllt.

An der Forderung an uns und an dem Eingeständnis, dass die christliche Geschichte unter einem Mangel an Folgerichtigkeit leidet, sind heute verschiedene Leute und Strömungen beteiligt. Zusätzlich zur holländischen reformierten Kirche und hervorragenden Männern, wie Karl Barth, drückten sich auch Sprecher existentieller Strömungen in diesem Sinne aus; z. B. Paul Tillich in der Reihe seiner wichtigen Reden »Die Judenfrage, ein christliches

und ein deutsches Problem«⁶, Reinhold Niebuhr⁷ und eine weitere Reihe von Leuten vom liberalen Flügel. Charakteristisch für diese Geisteshaltung ist die betrachtende Argumentation Paul Tillichs, die sich teilweise an die Definition der Begriffe des Heiligen und der Sakramente bei Rudolf Otto anlehnt und deren Echo heute in einigen Kreisen zu vernehmen ist. Auf Grund dieser Einstellung gilt das Judentum als die Verwirklichung der prophetischen Struktur der Religion im Gegensatz zu der sakralen und polytheistischen Struktur der anderen Religionen, hauptsächlich wegen der heidnischen Einflüsse, die in das Christentum mit dem Beginn der Missionierung eingedrungen waren und die bis heute noch im Christentum wirksam sind. Einer der Hauptunterschiede zwischen der prophetischen und der sakralen Struktur ist, dass die prophetische Religion befreit ist von der sakralen Gebundenheit an einen Raum. Die prophetische Religion billigt Erscheinungen und wahrnehmbaren Substanzen, die sich an einer fassbaren und endgültigen Stelle befinden, keine Heiligung und schliessliche Bewertung zu; ebenso wenig Erscheinungen einer wirklichen Anwesenheit, die von der Ausbreitung abhängig sind, Erscheinungen, die nach Tillich »raumgebunden« sind. Insofern ist die prophetische Religion auch unabhängig von einem polytheistischen Aufbau, in dem die Götter oder Werte an bestimmte, spezifische Plätze oder Völker und Länder gebunden sind. In den sakralen Religionen, besonders den heidnischen Strömungen, die ins Christentum eingedrungen sind, ist das Heil eng an das Gegebene gebunden und in ihm eingeschlossen. Das Heil selbst und nicht nur seine Symbole kann man sehen, erraten, erfüllen. Tillich, Niebuhr, Barth, Vertreter der »Secular-City«-Schule, wie Harvey Cox, oder Vertreter der New Theology, wie Martin E. Marty, sagen jedoch, dass sich dies in der prophetischen Religion, wie dem Judentum und den Ursprüngen des Christentums, die durch Johannes den Täufer und Jesus ins Christentum gelangt sind und hauptsächlich in den drei ersten Evangelien des Neuen Testaments erhalten blieben, nicht so verhält. Diese Religion ist nicht an einen Ort gebunden, und ihre eigentliche Existenz beruht auf dem zeitlichen und moralischen Gebiet, d. h. in der normativen Ausrichtung auf die Zukunft. Eine Ausrichtung dieser Art kann nicht an einen Ort, an ein Land, an eine Körperlichkeit gebunden sein, denn auf Grund ihrer doppelten Definition — normativ und zukunftsbezogen — ist dies eine Ausrichtung, die über die Gegenwart, das Jetzt und Hier hinaus besteht. Hier, so sagen Tillich, Mitglieder der reformierten Kirche und die restlichen liberalen Sprecher, die wir schon oben erwähnt haben, ist der Prüfstein des Staates Israel. Wenn es diesem Staat gelingt, den prophetischen universalen Charakter seines Ursprungs zu wahren, wenn er nicht in nationalistischen Partikularismus gleich den heidnischen und christlichen Völkern verfällt, wenn er sich davor bewahrt, absolutes Heil dem Körperhaften und Materiellen zuzusprechen — wie die sakralen Religionen und Religionsformen, die sich darauf stützten und daraus hervorgingen — und wenn schliesslich alle diese Bedingungen erfüllt werden, wird der Staat Israel einen zwiefachen Wert besitzen:

⁶ Paul Tillich, *Die Judenfrage, ein christliches und deutsches Problem*. Schriftenreihe der deutschen Hochschule für Politik, Berlin. Berlin 1955, 49 ff.

⁷ Reinhold Niebuhr, *Pious and Secular America*, N. Y. 1958, Ch. VIII: »The Relations of Christians and Jews in Western Civilization«, p. 86 ff.

a) Solch ein Judentum, in seinem eigenen selbständigen Staat, kann dem Christentum als lebende Warnung dienen, wenn sich dieses einer sakramentalen Anschauung nähert und wenn nach Ansicht vieler Liberaler heidnische Elemente, wie im Deutschland der Endlösung, wieder ihr Haupt erheben. In allen diesen entfernt sich das Christentum von seinen jüdischen Wurzeln, und die Existenz eines jüdischen universalen und prophetischen Staates kann der christlichen Welt als Zeichen dienen. Solange sich diese Welt ihrem Ursprung entfremdet, solange sie sich von ihrer Mission entfernt, kann sie nicht mehr das wahre Israel sein.

Diese historische Erfahrung, sagen Tillich, Mitglieder der reformierten Kirche und liberale Kreise in der katholischen Kirche, lehrt, dass sich das Christentum in der ständigen Gefahr befindet, die Inkarnation und den Glauben, dass der Messias schon gekommen sei, als Entwicklungen zu missdeuten, die die Geistlichkeit als Körperlichkeit missverstehen, die prophetische Religion als kultisch-sakramentale Kräfte, das Unendliche und Ewige als Ausbreitung in einem bestimmten, begrenzten Raum. Diese falsche Interpretation gibt der politischen Selbstbewunderung als endgültigem und höchstem Wert eine Öffnung; sie weist dem Chauvinismus, der nationalen Selbstüberschätzung und dem Rassismus einen Weg.

Paul Tillich fasst also seine Untersuchung über die Notwendigkeit der Existenz des Judentums und besonders eines jüdischen Staates zusammen, indem er behauptet, dass es der historische Auftrag des Judentums sei, dem Christentum als Spiegel zu dienen, in dem sich der Verfall des Christentums in das Heidentum widerspiegelt. Daraus folgt, dass eine so vielschichtige Unterstützung des jüdischen Staates wie die der allgemeinen Synode der reformierten Kirche, sich nicht von dem Recht auf Selbständigkeit an sich herleitet, sondern auf der Funktion beruht, die der Staat Israel gegenüber dem Christentum erfüllt. Tillich fasst dies wie folgt zusammen: Judentum als Warnung vor der Herrwerdung des Heidentums über das Christentum (ebenda, Vorlesung 4), und desgleichen auch Reinhold Niebuhr (ebenda, Abschnitt 7).

b) Der zweite Wert, den der Staat Israel in den Augen der reformierten calvinistischen Kirche und in den Augen Liberaler aus anderen protestantischen und katholischen Kreisen besitzt, liegt darin, dass das Volk Israel die Lehre aus seinem Siege auf historischen, militärischen und politischen Gebieten in Bezug auf seine überhistorische, geistige und eschatologische Stellung ziehen muss. Der Hauptpunkt dieser Lehre ist, dass dieser Sieg in der empirischen Wirklichkeit ein Beweis dafür ist, dass die Vorsehung sich erfüllt und Israel die Erlösung gebracht hat, so wie es im Römerbrief des Paulus geschrieben steht (1, 16): »... , denn es (das Evangelium) ist eine Kraft Gottes, die da selig macht alle, die daran glauben, die Juden vornehmlich und auch die Griechen.«

Erst jetzt, im Gegensatz zur langen Geschichte, die der Entstehung des Staates Israel vorausging, wurden die passenden Bedingungen geschaffen, dass Israel seinen Messias erkennt. Da dieser Messianismus in einem Aufbau der Inkarnation existiert, d. h. in einer Entwicklung der Umwandlung des Logos in Fleisch, oder des Geistes in Wirklichkeit, kann der Jude, der in einer neuen Wirklichkeit lebt, verstehen, dass dies die Wirklichkeit der Erlösung sei. So wird schliesslich auch der Jude erkennen, dass das Heil, das über die Welt kam, auch für ihn kam. Hierin liegt der tiefere, eigentlich dogmatische Grund, weshalb aus den offiziellen Bestimmungen der holländi-

schen reformierten Kirche aus dem Jahre 1951 der Begriff »Mission« in bezug auf die Juden gestrichen wurde. Im Abschnitt A des Paragraphen 7 dieses Dokuments wird gesagt, dass anstelle der missionarischen Einstellung nun der Dialog mit den Juden kommt. Diese Einstellungsänderung ist nicht nur aus pragmatischen Gründen zu verstehen, da nach Auschwitz die Aussichten einer Messianisierung der Juden ziemlich gering sind, sondern weil die calvinistische Auffassung, und gleich ihr die Auffassungen Liberaler in anderen christlichen Konfessionen, in der Evangelisierung keinen Zwang zur Glaubensänderung der Juden sieht. Die Evangelisierung wird als Rückkehr der Juden zur ursprünglichen eschatologischen Bedeutung ihres Judentums verstanden, eine Bedeutung, die im alten Bund enthalten war und sich im neuen Bund verwirklichte.

D

Aus unserer obigen Darlegung folgt, dass die historische Einstellung des Christentums gegenüber dem Judentum eine neue Formulierung bekommen hat. Der Hauptzweck dieser Erneuerung liegt darin, dass der traditionelle Gegensatz zwischen Judentum und Christentum auch in der neuen Wirklichkeit weiterexistieren kann. Dies ist die Wirklichkeit einer modernen Gesellschaft und einer technologischen Kultur; dies ist eine Wirklichkeit, die ein neuer Abschnitt in der historischen Entwicklung der jüdischen Existenz ist, ein Abschnitt, dessen ausschlaggebende Zeichen Auschwitz und der Staat Israel sind.

Diese neue Formulierung für die alte Auffassung wurde auf Grund zweier ineinandergreifender, ausschlaggebender Änderungen notwendig. Die erste ist die Änderung in der klassischen christlichen Bewertung von Erscheinungen wie Mangel, Not und Elend; die zweite bezieht sich auf die Stellung Israels innerhalb der Nationen.

Die klassische Auffassung des Christentums sah im wirtschaftlichen und politischen Elend der Juden, d. h. in ihrer physischen Not, ein Zeugnis für die Richtigkeit des metaphysischen Glaubens der Christen. Dieser religiösen Beweiskonstruktion folgend, liegt es durchaus in der Macht der empirischen Wirklichkeit, überempirische Wahrheit zu lehren. Die Tatsache, verfolgt zu sein, legt Zeugnis davon ab, dass die Juden auch auf geistiger Ebene fehlen, sündigen und sich in der Situation der Nichterlösung befinden, wohingegen die Verfolger oder Herrscher, die befreit sind von Elend und Not, diejenigen sind, die die Gnade der Erlösung erlangten.

Diese klassische Auffassung findet heute immer weniger Anhänger, da Israel nicht mehr verfolgt und erniedrigt ist und da die Not an sich weniger als Zeugnis für die Nichterlösung gilt, sondern als Hindernis für die Annahme des Heils. In der Existenz des Judentums – nach und trotz Auschwitz, in dessen Existenz in einem jüdischen Staat trotz der Androhung der Vernichtung, der es seit der Gründung des Staates ausgesetzt ist, kann man keinen Beweis dafür sehen, dass die Auserwählung von ihm genommen ist, dass es sich in Sünde und Irrtum befindet und dass über ihm der Fluch der Verabscheuung hängt.

Diese empirische Tatsache des Überlebens trotz Endlösung und andererseits einer jüdischen politischen Souveränität lässt sich nicht mehr leicht mit der klassischen Auffassung der christlichen Heilsgeschichte in Übereinstimmung bringen. Für die christliche Welt ist dies eine verwunderliche, erschreckende Tatsache, eine Tatsache, die dazu beiträgt, starke Zweifel an der traditionellen Struktur der christ-

lichen Heilsgeschichte zu hegen. Es ist eine Tatsache, die ein neues Konzept des Heilsplanes innerhalb der Kirche bedingen dürfte.

Hier finden wir vielleicht einen tiefgehenden Grund, zusätzlich zu politischen Überlegungen, weshalb der »Weltrat der Kirchen« bei einer internen Beratung, die vom 12. bis 18. September 1956 im ökumenischen Institut von Bossey unter Leitung des Bischofs Geoffrey Allen stattfand, seine Stellung in bezug auf den erneuerten jüdischen Nationalismus unter der Existenz des Staates Israel, wie folgt, zusammenfasst:

»... Wir können kein volles *Ja* zu den Kräften des Nationalismus sagen, denn das würde bedeuten, die Kräfte von zusammengefasster Selbstsucht und Feindschaft, die so viel Leiden verursachen, gutzuheissen. Andererseits kann man nicht ein volles *Nein* sagen, da die Kirche nicht einen vagen Kosmopolitismus bejaht... Die Antwort liegt zwischen einem *Ja* und *Nein*, und der jüdische Nationalismus vereinigt in einem Brennpunkt in extremer Form ein Problem, welches alle Völker angeht... Wenn wir uns im besonderen fragen, was die Nutzenanwendung dieser Ergebnisse bezüglich des Staates Israel ist, so können wir wieder nur mit einem *Ja* und einem *Nein* antworten. Wir können kein absolutes *Nein* sagen, denn wir müssen alle mit dem Leiden des jüdischen Volkes Mitleid haben und uns freuen, wenn es durch Gottes Gnade davon befreit wird. Aber wir können auch kein absolutes *Ja* sagen, denn die Errichtung des Staates Israel hat wohl vielen Juden Befreiung von den Leiden gebracht, aber gleichzeitig viele Araber leiden gemacht, die ihr Land und ihr Heim verloren haben, und auch diese sind ein Volk unter Gottes Sorge. Ferner glauben wir – trotz des verständlichen Wunsches vieler Juden, ein eigenes Land zu haben –, dass es ihr Beruf ist, als das Volk Gottes zu leben und nicht nur eine Nation wie andere auch zu bilden...«^{8/8a}

Gleichzeitig sahen wir, dass sich auch die Auffassung von Not im Christentum ändert. Sie wird weniger als Zeugnis für Nichterlösung und Verlust der Auserwähltheit interpretiert, sondern als Hindernis auf dem Wege zur Empfangnis des Heils und der Auserwähltheit. Die neue Auffassung im Christentum sieht also in der Not und im Elend kein theologisches Zeugnis, sondern ein reales Hindernis auf dem Wege zur Evangelisierung. Je mehr die menschliche und bürgerliche Gleichberechtigung und die Früchte der modernen Kultur geniessen, desto grösser wird die Wahrscheinlichkeit werden, dass das Licht der Erlösung erkannt wird.

Wenn der Anerkennung der Existenzberechtigung des Staates Ausdruck gegeben wird, so wie das Dokument der reformierten Kirche und andere Sprecher von den liberalen Flügeln der Kirche fordern, wird dieses Recht mit der erneuerten Auffassung von der Gleichberechtigung begründet.

Die reformierte Kirche bestand in aller Öffentlichkeit darauf im Abschnitt 4 des Dokuments »Israel und die Kirche«, der zur Begründung der positiven Einstellung zum Staate Israel dient. Auf Seite 65 dieses Dokuments heisst es, dass vorher kein Jude zu Jesus kommen konnte, ohne dass er in den Augen seines Volkes die Verbindung mit Israel abreißen würde, und es fährt in ungefähr fol-

gendem Sinne fort: ... denn Judentum und Synagoge galten als ein und dasselbe. Doch besteht nun Hoffnung, dass sich die Dinge ändern werden. Prinzipiell können sich nun Juden, zum ersten Male, von der Synagoge lösen, ohne sich dadurch von ihrem Volke zu lösen...

Auf diesem Hintergrund beruht die neue Formulierung in bezug auf die frühere Beziehung des Christentums zum Judentum; der Akzent wird von der Tradition des Verlustes der Auserwähltheit Israels auf die Tradition verschoben, wie wir sie im Römerbrief (9, 4) des Paulus finden: »Sie sind ja Israeliten, denen die Sohnschaft gehört und die Herrlichkeit und die Bundesschlüssungen und die Gesetzgebung und der Gottesdienst und die Verheissungen.«

Während die historische Auffassung in der Kirche mehr die Tradition des Verlustes der Auserwähltheit Israels und die Übertragung auf ein neues auserwähltes Volk betont, wird nun, auf Grund der Bewertung der Not und der Erniedrigung als Hindernis auf dem Wege der Evangelisierung, der Akzent auf eine andere Tradition gelegt. Nun wird betont, dass der Sinn der Existenz des alten Bundes hauptsächlich darin besteht, dass er den neuen Bund beinhaltet, verkündet und bedingt. An die Stelle einer Bestrafung Israels im nachhinein tritt der Gedanke, dass im alten Bund von Anbeginn an das Ende, die Inkarnation und die universale Erlösung enthalten ist. Die Existenzberechtigung des Judentums und dessen Zweck liegt also auf Grund jenes früheren Urteilspruches in dessen Auflösung. Der neue Ton in der Kirche ist aber derart, dass sie vom Juden die Unterwerfung unter diesen Urteilsspruch erwartet, doch nun nicht wegen der Notsituation, sondern wegen der Situation der Gleichberechtigung, als Teil der modernen Welt.

*

Nach Beendigung des Vortrages fand eine angeregte Diskussion statt. An ihr namen teil: *Chaim Hillel Ben-Sasson*, Professor für jüdische Geschichte an der hebräischen Universität Jerusalem; *Mosche Greenberg*, Professor für Bibelwissenschaft an der Universität Pennsylvania; *R. J. Zwi Werblowsky*, Dekan der Fakultät der Geisteswissenschaften an der hebräischen Universität Jerusalem; *Lenni Jachil*, Historikerin; *Jona Malachi*⁹, Mitglied des Instituts für jüdische Zeitgeschichte an der hebräischen Universität Jerusalem und Abteilungsleiter für christliche Angelegenheiten im Religionsministerium; *Akiwa Ernst Simon*, Professor emeritus für Pädagogik, hebräische Universität Jerusalem; *Nathan Rotenstreich*, Professor für Philosophie an der hebräischen Universität Jerusalem; *Salmann Schassar*, Präsident des Staates Israel.

Im Anschluss an diese Diskussion, die unter Vorsitz von Professor Moshe Davis stattfand, antwortete Professor U. Tal: Ich danke meinen Kollegen, dass sie mir eine gute Lehre gegeben haben und mich in dieser Diskussion darauf hingewiesen haben, dass es noch einige Punkte gibt, die einer erneuten Untersuchung bedürfen. Viele von den Dingen, die hier zur Sprache gekommen sind, verpflichten mich zur Selbstkritik und zu zusätzlichen Untersuchungen. Mit Erlaubnis der Teilnehmer werde ich mich mit einer Antwort auf zwei der Fragen begnügen, die heute behandelt wurden.

A Auschwitz als zentraler Faktor in der Entwicklung christlich-jüdischen Dialogs – oder wie Professor Ch. H. Ben-Sasson, im »Streitgespräch« und nicht im »Zwiesgespräch« verbesserte – wurde von vielen Diskussions-

⁸ »The Relationship of the Church to the Jewish People«, Collection of Statements made by the World Council of Churches and Representative Bodies of its Member Churches, Geneve, July 1964, pp. 28–29.

^{8a} Aus dem Englischen wiedergegeben in »Christliche Überzeugungen und Haltungen mit Bezug auf das jüdische Volk.« In: FR X, Nr. 37/40 (Oktober 1957), S. 64 [Anm. d. Red. d. FR].

⁹ Dr. Jona Malachi s. A. starb im Sommer 1972 (Anm. d. Red. d. FR).

teilnehmern erwähnt, und dies mit Recht. Ich habe diesen Fragenkomplex nicht in meine Vorlesung aufgenommen, nicht etwa, weil ich in der Endlösung keinen zentralen Faktor in der christlich-jüdischen Beziehung oder keinen Faktor in dem Selbstverständnis der Kirche sehe, sondern weil der Vortrag von Herrn Professor Schmuël Ettinger »Das Überlieferte und Veränderliche im Antisemitismus unserer Generation«, der im vorigen Jahr im Kreis zum »Studium des jüdischen Volkes in der Diaspora« stattfand, diesen Fragenkomplex bereits behandelt hatte; und wie bekannt ist, wurde dieser Vortrag und die anschließende Diskussion vor kurzem veröffentlicht. Weil diese Frage jedoch von den Kollegen von neuem aufgeworfen wurde, werde auch ich einige Worte der Reflektierung der Endlösung widmen, insbesondere der Lehre von Auschwitz, im Gespräch zwischen Christen und Juden in der Gegenwart, und vielleicht noch eher, im Gespräch der Christen unter sich.

Nach dem Zweiten Weltkrieg, als die Naziführer sich vor dem Internationalen Militärgerichtshof von Nürnberg verantworten mussten, war eine der Thesen Julius Streichers, des Herausgebers des *Stürmers*: Wenn Martin Luther heute gelebt hätte, würde er auf der Anklagebank sitzen¹⁰.

In den Jahren 1946 bis 1947 sah man in solchen Aussagen noch eine demagogische Apologetik auf Grund des Druckes der Umstände. Doch in den letzten zwanzig Jahren fand eine ausschlaggebende Veränderung in der theologischen Betrachtung, in der historischen Forschung und im Gewissen der christlichen Welt statt.

Von den Wegen, auf denen die Gewissensrechnungen gemacht werden, sollen zwei hier erwähnt werden:

1) Erkenntnis der christlichen Quellen, die direkt oder indirekt zum Aufstieg des modernen Antisemitismus, des Nazismus und so auch zur Endlösung führten.

2) Erkenntnis der heidnischen, nichtchristlichen, vielleicht sogar antichristlichen Grundlagen, die ebenso im modernen Antisemitismus, insbesondere im politischen und rassistischen Antisemitismus zu finden sind und die ebenfalls ihren Teil zur Endlösung beitrugen.

In letzter Zeit erscheint eine reichhaltige Literatur als Frucht der Forschungen von Historikern, Theologen, Erziehern und Kirchenleuten, die christliche Quellen veröffentlichten, die den modernen Antisemitismus beeinflussten. Unter den Quellen befinden sich solche, die ihn aus traditionell-religiöser Sicht beeinflussten, aber auch solche, die einen Säkularisierungsprozess durchliefen und die von der Theologie in die Politik und vom Glauben in die Ideologie übernommen wurden. Die bekannte Feststellung von Jules Isaac nach Beendigung des Zweiten Weltkrieges, dass der heutige Antisemitismus im Grunde genommen eine neue Art der antijüdischen Überlieferung im Christentum ist, so wie sie von Generation zu Generation überliefert wurde und sich im Bewusstsein und Unterbewusstsein der Christen von Geburt an festsetzte, eben diese Feststellung findet heute ihre Bestätigung in Forschungen verschiedener Arten und Disziplinen. Typisch hierfür sind empirische Forschungen auf dem Gebiete der Pädagogik und Erziehung, wie: Bernhard E. Olson, *Faith and Prejudice-Intergroup Problems in Protestant Curricula*, Yale University Press 1963, und Charles T. Glock and Rodney Stark, *Christian Beliefs and Antisemitism*, N. Y. and London, 1966. Ebenso typisch ist die Unter-

suchung von ungefähr 2000 Katechismen und anderen französischen Schriften zur Erziehung von Kindern und Jugendlichen und zur Ausbildung von Lehrern und Priestern, die in einer Sonderausgabe der »Cahiers Sioniens« aus dem Jahre 1952 von Paul Démann veröffentlicht wurde. Der Titel dieser Untersuchung lautet: »La Catéchèse chrétienne et le peuple de la Bible.«^{10a} Aus allem geht hervor, wie stark der Einfluss der antijüdischen, intoleranten Tradition in der christlichen Geschichte auf die geistige intellektuelle Entwicklung der Persönlichkeit des Christen von Kindheit an ist. Der Herd für diese Tradition ist z. B. Matthäus 21, 33 ff; 27, 25; oder der erste Brief des Paulus an die Thessalonicher 2, 14 ff.

Ein bezeichnendes Beispiel für die Anstrengungen der Protestanten und Katholiken noch vor dem zweiten ökumenischen Konzil des Vatikan, diese Überlieferung zu überwinden und aus der christlichen Erziehung die Tradition des Hasses und der Vorurteile zu beseitigen, sind die Seelisberger Thesen von 1947 und ihre revidierte Fassung aus dem Jahre 1950: Revidierte Fassung der Seelisberger Thesen von 1947, Bad Schwalbach, Mai 1950^{10b}. Das Charakteristische in diesem Dokument und in ähnlichen Dokumenten ist die Existenz zweier Grundthesen nebeneinander. Die eine ist eine Reue- und Sündenbezeugung und die Bitte um Verzeihung für die Nazizeit und ihre Folgen. Ein Beispiel dafür ist der letzte Teilabschnitt. Hier wird gesagt, dass die Sünde der Christen besonders schwer wiegt; denn obwohl sie die Gnade des Heils erfuhren, unterlagen sie einem »politischen und gesellschaftlichen Messianismus.« Dadurch haben sie Jesus, den Messias, sozusagen von neuem, bewusst und mit eigenen Händen ans Kreuz geschlagen. Die zweite These, die dieses Dokument abschließt, beweist von neuem, was wir im Laufe unseres ganzen Gespräches schon gesehen haben. In den Augen des Christen ist die autonome, unabhängige Existenz des Judentums auf Grund seiner selbst nicht möglich. Das Judentum ist nur möglich als Bewerber um die Erlösung im Christentum, d. h. als Kandidat zur Selbstauflösung, auch wenn diesmal nur die eschatologische Ebene und nicht die physische gemeint ist.

Auch in den Stunden tiefgehender Gewissensprüfung wie der Tagung von Theologen und Erziehern in Bad Schwalbach schliesst folgender wesentlicher Beschluss die Liste der Thesen in ähnlichem Sinne ab: Denn den Juden wurde verheissen, dass ein Ja zu Jesus das Ende ihrer Leidensgeschichte sei. Dies sollte auch das letzte Wort der christlichen Botschaft für die Juden sein¹¹.

Nicht weniger als auf dem Gebiet der Erziehung wendet sich heute die historische Forschung der christlichen Tradition bis zum modernen Antisemitismus insgesamt und der Zeit der Endlösung besonders zu. Gemeinsam ist bei einem erheblichen Teil der Forscher das Interesse für das Zeitalter der Edikte, Dekrete und Verfügungen gegen Juden. Es beginnt mit den ersten Kirchensynoden, wie der Synode von Elvira 306, Clermont 535, Toledo 692, dem

^{10a} Vgl. P. Démann NDS: Die Juden in der christlichen Katechese. In: FR V/1952, S. 12 ff. (Anm. d. Red. d. FR).

^{10b} S. in FR Nr. 8/9, August 1950, S. 3 ff., sowie: Christliche Lehrverkündigung über das Alte Gottesvolk der Juden. Stilistisch überarbeitete Fassung der Thesen. In: FR XVI/XVII, 54 ff. (Anm. d. Red. d. FR).

¹¹ Dieses Dokument wurde in mehreren Auflagen veröffentlicht und wird von vielen Christen als ein erster Schritt in Richtung auf eine Änderung der Erziehung der christlichen Jugend angesehen, vgl. »Judentum – Schicksal, Wesen und Gegenwart«, hrsg. von Franz Böhm, Walter Dirks, Wiesbaden 1965, Bd. II, S. 624. [Vgl. o. Anm. 10b. (Anm. d. Red. d. FR)].

¹⁰ Der Prozess gegen die Hauptkriegsverbrecher vor dem Internationalen Militärgerichtshof. Nürnberg 1947, Vol. XII, p. 346.

dritten Laterankonzil 1179 und besonders dem vierten Laterankonzil 1215 und setzt sich weiter fort über die Schriften Martin Luthers, besonders seit 1543, in Aufsätzen wie: »Vom Schem Hamphoras und dem Geschlecht Christi«, etc. etc. bis hin zu den nationalsozialistischen Gesetzen der Jahre 1933 bis 1945, einschliesslich der Endlösung¹².

Der zweite Weg, auf dem Auschwitz auf die christlich-jüdische Diskussion und auf das Selbstverständnis der Christen heutzutage Einfluß nimmt, ist, auf den ersten Blick, dem ersten Weg entgegengesetzt, ergänzt ihn aber. Der Hauptpunkt hier liegt in der Bloßlegung der nicht-christlichen oder sogar antichristlichen Wurzeln, die sich im modernen Antisemitismus und besonders im politischen und rassischen Antisemitismus finden.

Auf diese Richtung des Antisemitismusverständnisses wies bereits S. Freud im Jahre 1939 in seinem Buch: »Der Mann Moses und die monotheistische Religion« hin. Freud zeigte auch, dass es im modernen Antisemitismus so etwas wie eine Überwindung des Christentums durch die heidnische Überlieferung oder sogar ein Aufbegehren dieser Überlieferung gegen das Christentum gibt. Dies trifft hauptsächlich in denjenigen historischen Kulturbereichen zu, wo die heidnischen Völker mit Gewalt, Druck, Zwang und Blutvergiessen zum Christentum gebracht wurden. Moderne historische Forschungen beweisen auch, dass antichristliche Züge im politischen und rassischen Antisemitismus bereits zu einer Zeit klar zu erkennen sind, bevor noch der Ausdruck »Antisemitismus« geprägt war, d. h. also schon in den Tagen der Romantik zu Beginn des 19. Jahrhunderts, und unter dem Einfluss der Religionskritik Ludwig Feuerbachs und seiner Schüler aus der Mitte des vorigen Jahrhunderts. Sie kommen zu einer gedanklichen und politischen Kristallisation in den Lehren Richard Wagners, Friedrich Nietzsches, der zu einer der Hauptquellen des modernen Antisemitismus, vielleicht gegen seinen Willen, wurde, Eugen Dührings, Julius Langbeins, Möller van den Brucks, Theodor Fritschs, und sie gelangen zu ihrer vollen radikalen und absoluten Verwirklichung in der antichristlichen und mythologischen Lehre Alfred Rosenbergs im Nazismus und Dritten Reich¹³.

Im modernen politischen und rassischen Antisemitismus wurde ausser Judentum auch das Christentum verneint, da es als Weiterführung oder sogar als Weiterentwicklung der wesentlichen Fehler des Judentums interpretiert wurde. Diese zwei Religionen, das Judentum als kausale Quelle und das Christentum als sein Nachkomme, galten als die Ursachen der Entfremdung des Menschen von seiner ersten ursprünglichen, authentischen Natur.

Beide Religionen zerstören hiernach die physische und ursprüngliche Verbindung des Menschen zur Natur und dadurch zu sich selbst. Beide Religionen zerstören die physische und ursprüngliche Vitalität, die dem Menschen gegeben wurde, und in diesem Falle besonders dem germanischen Menschen, Mitglied der »arischen« Rasse. Beide Religionen ketten den Geist und den Körper des Menschen mit abstrakten und rationalistischen Moralgesetzen. Das Judentum und Christentum, das Gesetz und die Liebe

sind Traditionen, die das natürliche, unmittelbare, moralische Lebensgefühl des Menschen verfälschen.

In diesem Antisemitismus wird nicht nur das Judentum an sich verneint, sondern auch als Prototyp der antieidnischen Kräfte, wie Monotheismus und darin eingeschlossen Christentum, leibliche Moral, die historische und religiöse Tradition, die den Wert des Vorzuges der geistigen Erkenntnis im Vergleich zum Versinken in Materie, Verkörperlichung oder unmittelbarem Trieb-leben lehrt.

Im Zusammenhang hiermit sagte Hitler in einer programmatischen Rede, von Hermann Rauschnig zitiert: »Wir beenden einen Irrweg der Menschheit. Die Tafeln vom Berge Sinai haben ihre Gültigkeit verloren. Das Gewissen ist eine jüdische Erfindung. Es ist wie die Beschneidung eine Verstümmelung des menschlichen Wesens... Der christlichen Lehre von der menschlichen Einzelseele und der persönlichen Verantwortung setze ich mit eiskalter Klarheit die erlösende Lehre von der Nichtigkeit und Unbedeutendheit des einzelnen Menschen und seines Fortlebens in der sichtbaren Unsterblichkeit der Nation gegenüber.«¹⁴ Mit dem Aufstieg des modernen Antisemitismus in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts waren es noch wenige Christen und Juden, die erkannten, dass in diesem Antisemitismus die Verneinung des Judentums nicht Ziel als solches war, sondern auch kristallisierte Ausdruck für die Verneinung der verpflichtenden Autorität des Geistes und der Moral. Heute, nach der Endlösung, beginnen manche zu verstehen, dass der rassische Antisemitismus sein Ideal nicht nur in der Vernichtung der Juden sah, sondern in der Vernichtung des Judentums als Zeichen der Kultur und der Geschichte, die sich festgesetzt hat in den geistigen Prinzipien und dadurch auch in der jüdischen Tradition, insofern sie im Christentum enthalten ist.

Das bekannte Schlagwort des Nazismus in bezug auf die Befreiung der Welt von der jüdischen Herrschaft ist nicht nur auf das wirtschaftliche und gesellschaftliche Gebiet begrenzt, sondern bezieht sich auch auf die obengenannten Gebiete. Die tiefere Bedeutung dieses Schlagwortes ist die Befreiung des Menschen von den Ketten der Vernunftskritik, von der Last des Gewissens und von der Normativität der moralischen Forderungen. Nach der Endlösung wird sich die Generation immer mehr bewußt, dass der Antisemitismus über den Weg der Vernichtung des Judentums eigentlich den lebenden, historischen und stellvertretenden Träger des Moralprinzips zerstören wollte, der den Aufbau der menschlichen Wirklichkeit nach normativen Regeln, deren Ursprung und Gültigkeit über dieser Wirklichkeit steht, forderte.

B Die Schwierigkeiten, auf die Professor Zwi Werblowsky und Professor Nathan Rotenstreich in bezug auf den Ausdruck »Liberaler« hinweisen, sind so lange nicht von der Hand zu weisen, wie von Strömungen innerhalb des Christentums gesprochen wird, die aus intellektueller Sicht offen sind gegenüber der nichtchristlichen Welt oder ein Interesse an einem Dialog mit dieser Welt zeigen. Darüberhinaus muss uns dies zu einer neuerlichen kritischen Betrachtung einiger terminologischer Übereinstimmungen führen im christlich-jüdischen Dialog. Überhaupt müssen wir uns fragen, ob die Übertragung von Begriffen wie Liberalismus, Humanismus und Modernismus von ihrem kulturellen Ursprung und von ihrer gesellschaft-

¹² Als charakteristisches Beispiel für die theologische Interpretation von Ergebnissen historischer Untersuchungen, vgl. A. Roy Eckardt, Elder and Younger Brothers – The Encounter of Jews and Christians, N. Y. 1967, p. 12 ff.

¹³ Uriel Tal, Introduction, The Grey Book – a Collection of Protests against Anti-Semitism and the Persecution of Jews issued by Non-Roman Catholic Churches and Church Leaders during Hitler's Rule, by Johan M. Snoek, Assen 1969, pp. I–XXVI. [Vgl. FR XXI, 126, Anm. d. Red. d. FR].

¹⁴ H. Rauschnig, Gespräche mit Hitler, Zürich 1940, pp. 210–212.

lichen, politischen und wirtschaftlichen Bedeutung her auf das theologische Gebiet und auf die zwischenreligiösen Beziehungen vorgenommen werden kann.

Aus semantischer Sicht und der Sicht der Ausdrucksweise lohnt sich diese Übertragung keineswegs, da sie einige wichtige Paradoxa, auf die in der Diskussion hingewiesen wurde, verschleiern könnte. Professor Werblowsky wies unter anderem darauf hin, dass im Gegensatz zum jüdischen Liberalen der Christ, der nach aussen hin gegenüber dem Juden liberal eingestellt ist, nach innen, d. h. von seiner religiösen Überzeugung und Frömmigkeit her und von seiner Bereitschaft her, die schwere Last des Glaubens auf sich zu nehmen hat, nicht selten orthodox ist. Gerade seine gleichbleibende antikonzessionelle Frömmigkeit treibt ihn manchmal zum Dialog mit dem Juden. Und aus der Sicht einer kritischen Betrachtung erklärte Professor Rotenstreich, dass prinzipiell der Liberalismus auf der Ansicht des »leben und leben lassen« beruht; in der Realität aber, wenn der Liberalismus des Christen dem Juden gilt, bekommt diese Ansicht einen normativen Ausdruck. Und in seiner normativen Art bleibt von der liberalen Verpflichtung des Christen gegenüber dem Juden, von der grundsätzlichen, klassischen Verbindung Liberalismus und Toleranz, nichts übrig. Dieses Paradoxum im Liberalismus drückt sich heute auch darin aus, dass der Vatikan, eine konservative Institution, plötzlich Verständnis für den eigenen Wert der Gesellschaft und der Geschichte zeigt.

Andererseits täuscht die reformierte Kirche, die ausdrücklich einen liberalen Charakter hat, sozusagen die Gesellschaft und die Geschichte. Die Unabhängigkeit, die gewährt wird, kommt nicht aus dem Konzept der Emanzipation, sondern ist im Gegenteil ein Mittel, um die Gesellschaft und die Geschichte an der Emanzipation von der Theologie zu hindern.

Jedoch so wie der wirtschaftliche und gesellschaftliche Liberalismus in der historischen Realität seine Voraussetzungen auf dem Gebiete des Laissez-faire nicht erfüllen konnte, so konnten auch die liberalen Strömungen, die auf dem religiösen Gebiet in Erscheinung traten, ihre Prinzipien nicht verwirklichen, sondern wurden in eine paradoxe Situation gestellt. Mit dem Beginn dieser Strömungen, angefangen mit dem Rationalismus und dem Deismus im 17. und 18. Jahrhundert, dem Kulturkampf, der liberal-historizistischen Theologie und dem Social Gospel im 19. und 20. Jahrhundert, wurde besonders das Ideal der Toleranz und des Liberalismus innerhalb der Religionen und in den zwischenreligiösen Beziehungen hervorgehoben.

Doch andererseits wird gefordert, dass der Preis der Toleranz und des Liberalismus die Verschleierung des individuellen Wesens derjenigen sei, die von diesem Ideal profitieren. Der religiöse Liberalismus erkannte zwar das Prinzip der Gleichberechtigung an, doch dieses Prinzip wurde nicht als Recht angesehen, auf andere Art und Weise selbständig zu sein, sondern als eine Pflicht, sich der Allgemeinheit anzugleichen, d. h. die individuelle Selbständigkeit aufzugeben.

Die Bedingung für die Gleichheit ist also die Egalitarität. Hier im Übergang von Gleichheit zu Egalitarität, von der autonomen Freiheit der Selbstbestimmung zur aufgezungenen Freiheit, liegt auf Grund eines allumfassenden leviathanischen Aufbaus der Heilsgeschichte, in der die Erlösung des Judentums in dem Aufgehen im Christentum gesehen wird, einer der zusätzlichen, hauptsächlich historischen Gründe für das Paradoxe im Begriff »Liberalismus«.

Die Charakterzüge des liberalen Christentums in seiner Verpflichtung gegenüber dem Judentum könnten sich noch klarer herausstellen, wenn wir sie nicht nur von semantisch-innerbegrifflicher Seite betrachten würden, sondern im Lichte der historisch-empirischen Entwicklung. Diese Entwicklung bezeugt, daß die Strömungen, die sich liberal, rationalistisch und humanistisch nannten oder von ihren Zeitgenossen so genannt wurden, es nur selten verstanden, die Ideale zu verwirklichen, die in ihnen theoretisch enthalten waren, wie die Prinzipien der Toleranz und der Selbstbestimmung aus Freiheit. So schwand die klassische liberale Hoffnung. Je kleiner der Einfluss von irrationalen Faktoren oder von Faktoren politischer und wirtschaftlicher Sicht sein wird, desto eher wird das Gute im Vernunftmenschen ans Tageslicht treten. So wird auch die menschliche und kosmische Harmonie, die ebenfalls grundsätzlich im universalen Sein enthalten ist, verwirklicht werden. Im Zeitalter des christlichen Liberalismus begleitete diese Auffassung ein Optimismus, der in seinem inneren Aufbau dem Optimismus des wirtschaftlichen Liberalismus ähnelte. So wie der klassische Liberalismus annahm, dass, wenn die natürlichen wirtschaftlichen Entwicklungen nicht gestört werden, sich von selbst das gerechte Gleichgewicht in der Gesellschaft und in der Wirtschaft einstellen würde, so nahm der christliche Liberalismus und so nimmt er noch heute an, dass, wenn die Nichtchristen, und in erster Linie die Juden, nicht gestört und eingeschränkt werden in ihrer freien Beteiligung in der modernen Gesellschaft und der Kultur, sich das Evangelium verwirklichen wird und der Boden dafür bereitet werden wird, dass auch die Juden das Licht der Wahrheit, welches in der christlichen Heilsvorverkündigung enthalten ist, erkennen werden.

In diesem Punkte, in dem sich der vielschichtige, ambivalente Charakter der christlichen Stellung gegenüber den Juden spiegelt, sind die Worte Professor Simons in bezug auf die antisemitischen Überlieferungen in der Kirche wichtig. Diese Praxis kommt zu einem klaren, normativen Ausdruck in der Interpretation des Augustinus zu Psalm 59, 12. »Erwürge sie nicht, dass es mein Volk nicht vergesse; zerstreue sie aber mit deiner Macht, Herr, unser Schild, und stosse sie hinunter.« Auf Grund dieser Interpretation darf man die Juden nicht töten, sondern muss sie am Leben erhalten, und zwar unter Druck und im Elend, damit sie in ihrem Elend Zeuge der Wahrheit des christlichen Glaubens seien; denn über diejenigen, die an Jesus glauben, sei die Erlösung schon gekommen, und nur diejenigen, die ihn ablehnen, lebten im Elend.

VI Jerusalem: aus jüdischer, christlicher und islamischer Sicht und aus der Sicht der UN

Von Dr. Ze'ev W. Falk*, Professor für Familien- und Erbrecht,
Hebräische Universität Jerusalem

Am 25. September 1971 nahm der Sicherheitsrat der UN eine Resolution mit 14:0 Stimmen an, die unter anderem besagte:

»dass Israel dringend aufgefordert werden sollte, alle früheren Massnahmen und Aktionen aufzuheben und keine weiteren Schritte in dem besetzten Teil Jerusalems zu unternehmen, die eine Änderung des Status der Stadt nach sich ziehen oder die Rechte der Einwohner und die Interessen der internationalen Gemeinschaft an einem gegenwärtigen und dauernden Frieden beeinträchtigen könnten.«

Die Diskussion zeigte, dass die Resolution gegen die »israelischen Anstrengungen zur Judaisierung Jerusalems« gerichtet war¹. Für die Repräsentanten der Grossmächte und anderer Nationen war die Altstadt Jerusalems offensichtlich mehr moslemisch, oder sogar christlich, als jüdisch.

Im Licht dieser Einstellung ist es nützlich, die verschiedenen religiösen Ansichten über die Heilige Stadt zu untersuchen. Paulus beschreibt in seinem Brief an die Galater 4, 24–26 den klassischen Unterschied zwischen Judentum und Christentum im Hinblick auf Jerusalem:

Denn das sind die zwei Testamente: eins von dem Berg Sinai, das zur Knechtschaft gebiert, welches ist die Hagar; denn Hagar heisst in Arabien der Berg Sinai und ist ein Gleichnis für das Jerusalem dieser Zeit, das dienstbar ist mit seinen Kindern. Aber das Jerusalem, das droben ist, das ist die Freie; die ist unsre Mutter.

Die unterschwellige Idee dieses Gleichnisses ist das Verhältnis zwischen geistiger und politischer Knechtschaft. Für Paulus ist das jüdische Leiden in Jerusalem seiner Zeit ein Symbol für das geistige Leiden unter dem Bund am Sinai. So wie die Juden von den römischen Autoritäten in Jerusalem versklavt waren, so waren sie durch das Joch der Torah versklavt.

Andererseits kann dieses Gleichnis auch meinen, dass die Juden das Joch des Bundes am Sinai akzeptiert hatten, obwohl das Einengung ihrer Freiheit bedeutete; in gleicher Weise blieben sie Jerusalem verbunden, obwohl dies politische und individuelle Knechtschaft bedeutete.

Professor W. D. Davies² hat gezeigt, wie das Christen-

tum die jüdischen Heilstatsachen in geistige Konzepte verändert hatte, und umgekehrt, wie die Christen die leibliche Heiligkeit des Messias betonten und damit die Heiligkeit der Stadt Jerusalem und des Landes Israel ersetzten. Befreit von der »Knechtschaft des Gesetzes« gab die Christenheit das irdische Jerusalem für ein geistiges auf. Für die Christen ist Jerusalem ein Symbol ewigen Lebens und eschatologischer Hoffnungen; es hat eine vergeistigte Seinsweise, fast vollkommen losgelöst von der Realität einer irdischen Stadt.

Es ist wahr, dass die Christen ein Interesse an den mit dem Handeln Jesu verbundenen Orten haben und manchmal sogar diese Orte als eine Art sakramentaler Verwirklichung des Messias selbst betrachten. Aber das Neue Testament vermindert im allgemeinen die Wichtigkeit des Tempels und der Stadt. Es beschreibt die jüdische Bindung an diese Plätze als einen Nachteil. Das Christentum ist zufrieden mit der Bewahrung der Erinnerungen an die Orte, an denen Jesus tätig war, aber als Weltreligion verlangt es keine politische Macht über die Stadt.

In der Tat gibt die Christenheit aus theologischer Sicht, ohne utilitaristische oder politische Motive, die jüdische Souveränität über das irdische Jerusalem zu. Wenn Israel unter fremder Herrschaft der Stadt treu geblieben ist und diese Beziehung von der Christenheit erkannt wurde, wie kann die Christenheit dann das Recht Israels auf Jerusalem verneinen, wenn das fremde Joch gebrochen ist?

Gemäss islamischem Gesetz müssen auch Moslems die israelische Zuständigkeit für das vereinigte Jerusalem anerkennen. Durch ihr eigenes Eingeständnis ist Jerusalem nun ein Teil des Dar al-Harb (»Wohnung des Krieges«), der Teil der Welt, der Dar al-Islam (»Wohnung des Islam«) nur durch Eroberung werden kann.

Von 1948 bis 1967 war die Altstadt Jerusalems ein Teil des Dar-Islam, ein Gebiet der Welt, das von moslemischen Autoritäten regiert wird. Hat der Krieg von 1967 dies geändert oder hat die Stadt immer noch ihren moslemischen Charakter unter islamischem Gesetz behalten?

Ähnliche Fragen wurden in Indien gestellt, als die moslemische Herrschaft von der der Hindus ersetzt wurde. Islamische Autoritäten legten fest, dass Dar al-Islam nur unter drei Bedingungen zu dem Status von Dar al-Harb zurückkehren würde:

1. wenn Gesetze von Ungläubigen befolgt werden, nicht aber die des Islams,
2. wenn das Land direkt an ein Gebiet der »Wohnung des Krieges« angrenzt, ohne dass ein moslemisches Land dazwischen liegt,
3. wenn es nicht länger Schutz für Moslems gewährt.³

* Geboren 1923 in Breslau. Veröffentlichungen über jüdische Rechtsgeschichte und Familienrecht. Demnächst erscheint u. a. von Z. W. Falk ein Vortrag über die Ehe in den Propheten, der theologische Fragen behandelt. Professor Falk ist mit der von Professor Ephraim E. Urbach geleiteten Bewegung für Judentum der Torah verbunden.

¹ S. Antwortbrief vom 16. 11. 1971 von Abba Eban auf die Jerusalem-Resolution des UN-Sicherheitsrates vom 25. 9. 1971. Vgl. dazu auch Erklärung von dem anglikanischen Erzbischof George Appleton vom Dezember 1971 sowie die Leserschrift an die Jerusalem Post von Dr. G. Douglas Young. In: FR XXIII/1971. S. 158 ff. [Anm. d. Red. d. FR].

² W. D. Davies: Jerusalem and the Land in the Christian Tradition. In: Truman Research Institute Publication Nr. 7. Jerusalem 1972. S. 115–154.

³ H. A. R. Gibb and J. H. Kramers: Shorter Encyclopedia of Islam. Leiden 1953, 69; Y. Meron: Hamizrah Hahadash XXI (1971) 63–67. Vgl. FR XXI/1969. S. 61 ff. [Anm. d. Red. d. FR].

Die ersten beiden Bedingungen sind offensichtlich durch die Ausdehnung israelischer Souveränität auf die Altstadt erfüllt worden, die dritte Bedingung aber nicht. Dennoch haben moslemische Sprecher oft behauptet, dass Israel die Rechte der Moslems in Jerusalem verletzt hat. Gemäss ihren eigenen Feststellungen erkennen sie also die Rechte Israels über Jerusalem an.

Als vor zwei Jahren versucht wurde, die Al-Aksa-Moschee anzustecken, verlangten eine Anzahl moslemischer Führer die Ausrufung des Djihad, des heiligen Krieges, zur Befreiung Jerusalems^{3a}. Es ist offensichtlich, dass so ein Aufruf nur unter der Voraussetzung gemacht werden konnte, dass die Stadt nicht länger Teil des Dar al-Islam war und deshalb nicht unter moslemischer Gesetzgebung stand. Man kann auch darauf hinweisen, dass nach der Eroberung Jerusalems durch die Kreuzritter von den Moslems nicht gesagt wurde, dass die Stadt eine »Wohnung des Islam« sei. Erst nach vielen Generationen wurde Beschwerde erhoben, dass den Moslems der Zugang zu ihren heiligen Stätten nicht gestattet war.⁴

Auch das internationale Recht ist kein Hindernis der Anerkennung israelischer Souveränität über Jerusalem. Die Eroberung Ostjerusalems durch die arabische Legion 1948 wurde selbst von den arabischen Staaten nicht anerkannt. Nur zwei Staaten der Welt haben je Jordaniens Herrschaft über die Altstadt legitimisiert. Jordanien hat keinen Anspruch auf Souveränität über die Stadt und auch keinen Anspruch gegen israelische Herrschaft.⁵

Mehr als 20 Jahre lang verhinderte die jordanische Ar-

^{3a} Vgl. FR XXI, 61 f., 66 (Anm. d. Red. d. FR).

⁴ J. Siwan: *Studia Islamica* XXVII [1967] 149–182.

⁵ E. Lauterpacht: *Jerusalem and the Holy Places*. London 1968.
Y. Z. Blum: *III Israel Law Review* (1968).

mee den Zugang zu den jüdischen heiligen Stätten und entweihte unter lautstarker Zuwiderhandlung gegen die unterzeichneten Abkommen Gesetze und Moral, Synagogen und Friedhöfe. Während all dieser Zeit hat weder der Sicherheitsrat der UN noch eine andere Nation gegen »die Veränderung des Status der Stadt« oder »die rechtliche Benachteiligung der Einwohner« protestiert.

Darüber hinaus, am 5. Juni 1967, als Israel Jordanien bat, das Waffenstillstandsabkommen einzuhalten, antwortete König Hussein mit dem Beschuss des jüdischen Teils von Jerusalem. Es war nur eine Folge des jordanischen Angriffs, dass Israel ebenso antwortete und schliesslich die Stadt wiedervereinigte.

Für die Juden ist Jerusalem immer das Zentrum ihrer religiösen und nationalen Existenz geblieben. Das Ergebnis des Krieges war für sie die Erfüllung einer jahrhundertalten Prophezeiung: »Seid fröhlich und rühmt miteinander, ihr Trümmer Jerusalems; denn der Herr hat sein Volk getröstet und Jerusalem erlöst« (Jes 52, 9).

Es ist vielleicht für andere Nationen und andere Religionen schwierig, die prophetischen Erfüllungen zu akzeptieren. In der Zeit nach dem babylonischen Exil war die Situation ähnlich: »Als aber Sanballat und Tobia und die Araber und Ammoniter und Assdoditer hörten, dass die Mauern Jerusalems ausgebessert wurden, weil die Lücken angefangen hatten sich zu schliessen, wurden sie sehr zornig« (Neh 4, 1).

Heute ist Jerusalem zum ersten Mal seit Jahrhunderten seinem Namen gerecht: »Stadt des Friedens« ... Sogar die amerikanischen Repräsentanten der UN gaben zu, dass die israelische Verwaltung der Heiligen Stätten exemplarisch sei. Mit freiem Zugang für alle ist Jerusalem wirklich »ein Haus des Gebetes für alle Völker« (Jes 56, 7).

VII

HAVA LAZARUS-YAFEH*: Die Heiligkeit Jerusalems für den Islam. In: Molad, Neue Reihe. Vol. 4. Nr. 21. (Jerusalem, August/September 1971). S. 215–227. Hebräischer Originaltitel: קדושת ירושלים באיסלאם

Jerusalem stellt eines der umstrittensten Probleme zwischen Israelis und der arabischen Welt dar. Die arabischen Länder berufen sich auf die Heiligkeit Jerusalems für die Moslems, und Millionen nichtarabische Moslems unterstützen diese Ansicht.

Die Heiligkeit Jerusalems ist im Judentum und im Christentum begründet. Mohammed entnahm die Grundideen des Islams diesen beiden Religionen, so z. B. die Einheit Gottes, das Bündnis zwischen Mensch und Gott, moralische Verantwortung usw. Man kann daraus schliessen, dass der Islam auch das Konzept der Heiligkeit Jerusalems diesen Quellen entnahm.

Im Koran wird Jerusalem nicht erwähnt (obwohl Interpreten annehmen, dass der erste Vers der 17. Sure sich auf Jerusalem bezieht), wenn auch im Zusammenhang mit der Geschichte von den Kundschaftern in der 5. Sure, Vers 21, das Land Israel und das diesbezügliche Versprechen Gottes expressis verbis erwähnt werden. Andere Stellen bestätigen, indirekt, dass Mohammed und seine Anhänger ursprünglich nach Jerusalem gerichtet beteten. Auch dies war zweifellos von jüdischen und christlichen Bräuchen beeinflusst. Mit der Eroberung Jerusalems durch die Ara-

ber im Jahre 638 wurde die Heiligkeit der Stadt von praktischer Bedeutung. Zur Zeit der Eroberung war der Tempelberg mit Geröll bedeckt, und Kalif Omar befahl, den Berg freizulegen und dort ein Gebetshaus zu bauen, wo die Andächtigen nach Mekka gerichtet beten sollten. 60 Jahre später, Ende des 7. Jahrhunderts, wurde der Felsendom, das älteste Bauwerk des Islams, von dem Omajjaden Kalif Abd El-Malik gebaut.

Die Gründe, die zum Bau des Felsendoms führten, sind umstritten. Eine Schule vertritt die Meinung, dass er gebaut wurde, um mit der grossen Moschee in Mekka zu konkurrieren, die sich in den Händen des Rebellen Abdallah Ben Al-Zubair befand. Die Pilger sollten davon abgehalten werden, in das Gebiet der Rebellen zu ziehen. Es besteht auch die Möglichkeit, dass Ibn Al-Zubair eine Pilgerreise nach Mekka aus dem Gebiet der Omajjaden nicht erlaubte. Es wird auch berichtet, dass Abd El-Malik versuchte, Traditionen im Namen Mohammeds zugunsten des Gebetes in Jerusalem zu verbreiten und rituelle Bräuche, ähnlich denen in Mekka, in Jerusalem einzuführen. Diese Theorie wird heute von den meisten Historikern bestritten. Goitein beschreibt die Gründe für die Errichtung der Moschee als rein religiös, z. B. um die wachsende Zahl der Pilger in Jerusalem zu befriedigen und um mit den schönen Kirchen wetteifern zu können.

Noch zur Zeit Abd El-Maliks oder aber unter der Herrschaft seines Sohnes wurde die Al-Aksa-Moschee wahrscheinlich auf den Ruinen einer Kirche erbaut. Dieses moslemische Bauwerk Jerusalems trägt einen Namen, der einer

* Dr. Lazarus-Yafeh ist Dozentin für »Islamic Thought« an der Hebräischen Universität Jerusalem.

Stelle im Koran, Sure 17, entlehnt ist. Sie redet von der »Al-Isra«, der Nachtreise des Propheten, einer Entrückung des Propheten zu der »fernen Moschee«, auf Arabisch »Al-Aksa«. In der traditionellen Koranauslegung ist es nun umstritten, ob mit dieser Reise apokalyptisches Erlebnis des Propheten umschrieben werden soll, wobei mit der Al-Aksa ein himmlisches Haus der Andacht gemeint sein dürfte, oder aber, ob man sich diese Reise konkret vorstellen müsse und mit Al-Aksa damit der Platz in Jerusalem gemeint wäre, auf dem dann die ehrwürdige Moschee gleichen Namens erbaut wurde. Später wurden beide Vorstellungen verbunden, indem man sich eine Entrückung Mohammeds nach Jerusalem vorstellte und von hier eine Himmelfahrt annahm, bei der der Prophet von Gott und von früheren Propheten wie Moses die Grundsätze für den Islam empfing. Diese Stelle jedenfalls gilt als die historische und theologische, islamische Wurzel für die Heiligkeit Jerusalems im Islam. Von hier aus entwickeln sich mit der Zeit neue Formen der Verehrung Jerusalems. Der Altarstein wurde der Mittelpunkt der Heiligkeit Jerusalems. Der Felsendom wurde mit dem Aufstieg Mohammeds in den Himmel verknüpft. Volkslegenden über den Felsen verbreiteten sich. Sie wurzelten in jüdischer und christlicher Tradition über Abraham, Jakob, David, Salomon, Jesus, Maria und andere heilige Persönlichkeiten. Allerdings konnte Jerusalem niemals Mekka und Medina ihre Rolle als islamische Stammesheiligtümer streitig machen. Durch den Islam erlangte Mekka seine spezifische Bedeutung wie Jerusalem durch das Judentum. Der Islam verlegte viele Geschichten, die der Bibel und der jüdischen Legende entnommen waren, wie die von Abraham, nach Mekka. Und Mekka blieb immer die wichtigste von den drei heiligen Stätten des Islam: Mekka, Medina und Jerusalem.

Zudem gab es immer auch eine moslemische Opposition, die die Heiligkeit Jerusalems leugnete und behauptete, Jerusalems Heiligkeit im Islam sei nur künstlich und eine Imitation des Judentums. Diese Opposition blieb aber immer klein. Die Heiligkeit Jerusalems wurde besonders betont, wenn immer eine Gefahr die Stadt bedrohte, wie z. B. durch die Kreuzfahrer; denn im Islam gibt es keinen Unterschied zwischen Religion und Staat, und politische Ereignisse waren auch immer von religiöser Bedeutung. Auch im 19. Jahrhundert wurde Jerusalem von den Moslems vernachlässigt, und Religionsgelehrte und arabische Politiker interessierten sich erst wieder seit Anfang des 20. Jahrhunderts für Jerusalem angesichts des besonderen Status, den die Stadt und besonders die Klagemauer für die Juden hatte. Ein Ausschuss zum Schutz der Stadt wurde gegründet, da die Araber befürchteten, dass die Juden den Status quo ändern würden. Seitdem spielt Jerusalem eine wichtige Rolle in dem israelisch-arabischen Konflikt.

Jerusalem ist für die Moslems aus dem gleichen Grund heilig wie für die Juden. Auch heute geben die Moslems, selten allerdings in der Praxis, zu, dass Jerusalem nicht nur ihnen, sondern allen Anhängern der drei monotheistischen Religionen heilig ist. Ein Mitglied der religiös-extremen Muslim-Bruderschaft, Sajjid Kutb, behauptet, dass die wunderbare Reise Mohammeds von Mekka nach Jerusalem die drei Religionen verbindet und eine Transzendierung der Zeit- und Ortsgrenzen beinhaltet.

Ruth Reich¹

¹ Verantwortlich für die Übersetzung aus dem Englischen: Dr. Michael Krupp.

JITZCHAK MINERBI*: Der Vatikan und der Zionismus. Die Einstellung des Vatikans zum Zionismus bis zum Ende des Ersten Weltkrieges. In: Molad, Neue Reihe Vol. VI, Nr. 19/20 ... Mai/Juni 1971. Hebräischer Originaltitel: **הואטיקאן והציונות**.¹

Durch Jahrhunderte bestand das Hauptinteresse des Vatikans am Schutz der katholischen Rechte an den Heiligen Stätten, die zeitweise von anderen christlichen Konfessionen und von der ottomanischen Regierung bedroht waren. Zu Beginn des 20. Jahrhunderts wurde der Vatikan aus diesem Interesse heraus auch notgedrungen mit dem Zionismus konfrontiert. Seine Einstellung gegenüber dem Zionismus wurde ausser der Sorge um die Heiligen Stätten in grossem Masse auch von der christlich-theologischen Haltung gegenüber den Juden, die zum grossen Teil ihre Wurzeln im katholischen Antisemitismus hatte, geprägt. Der erste Kontakt des Vatikans mit dem Zionismus fand im Jahre 1904 statt, als *Theodor Herzl* vom Vatikan eine Erklärung forderte, in der der Vatikan die Wünsche der Zionisten unterstützen sollte. Herzl wurde zuerst von Kardinal Merry del Val und dann von Papst *Pius X.* empfangen. Beide betonten, dass der Vatikan nichts unternehmen würde, was die Rückkehr der Juden nach Jerusalem verhindern könnte, dass er jedoch auch nichts unternehmen würde, um die Juden zu einem solchen Schritt zu ermutigen, solange sie nicht zum Christentum übertreten würden.²

Im August 1914 starb Papst Pius X., und Papst *Benedikt XV.* übernahm sein Amt am 3. September 1914. Papst Benedikt XV. zeigte von Anfang an kein besonderes Interesse für Palästina. Andererseits taten die Zionisten wenig, den Vatikan zu umwerben oder auch nur seine Rechte auf Palästina anzuerkennen. Erst *Nahum Sokolov*, der Vertreter der »Zionist Organization« in London, konnte sich im Jahre 1917 dazu durchringen, den Papst zu konsultieren. Ehe er vom Papst empfangen wurde, traf er mit Monsignore *Pacelli* und *Kardinal Gasparri*, dem Kardinalstaatssekretär zusammen. Beide drückten ihre Besorgnis in Hinsicht auf die christlichen Heiligen Stätten in Palästina aus und betonten die Rechte des Vatikans. Gasparri erklärte Sokolov, dass die Kirche die Absicht habe, die Errichtung von Schutzgebieten zu beantragen, welche Jerusalem, Bethlehem, Nazareth und die Umgebung von Tiberias und Jericho einschliessen sollten. Sokolov versicherte ihnen, dass die Juden ausserhalb der Gebiete der Heiligen Stätten bleiben würden, und Gasparri wünschte den Juden Glück in der Errichtung eines jüdischen Staates. Am 4. Mai 1917 wurde Sokolov von Papst Benedikt empfangen. Dieser drückte seine Sympathie für die Ziele der Zionisten aus und befürwortete die Anwesenheit der Briten in Palästina, wies aber gleichzeitig auf die Rechte des Vatikans bezüglich der Heiligen Stätten hin. Er betonte, dass die Kirche und die Grossmächte die Frage der Heiligen Stätten unter Ausschluss der Zionisten entscheiden würden. Sokolov versicherte, dass die Juden die christlichen Stätten respektieren würden und dass der Zionismus jegliche diesbezügliche Bestimmungen einhalten werde, worauf der Papst antwortete: »Ich glaube, dass

* Dr. Jitzhak Minerbi ist Lektor am Institut für zeitgenössisches Judentum für politische Geschichte der Beziehungen zwischen Italien und Palästina/Israel. Steht mit dem Ausserministerium Israels in Verbindung, war als Diplomat verschiedentlich im Ausland.

¹ Verantwortlich für die Übersetzung aus dem Englischen: Dr. Michael Krupp.

² S. o. S. 11.

wir gute Nachbarn werden.« Das Interesse des Papstes an den russischen Juden mag der Grund für seine Sympathie mit dem Zionismus gewesen sein. Ferner ist es durchaus möglich, dass der Papst Informationsmaterial besass, anhand dessen er den Status Grossbritanniens in Palästina und die zukünftige Rolle der Zionisten beurteilen konnte. Um seine Besorgnis um die Heiligen Stätten zu betonen, errichtete der Papst im Mai 1917 eine neue Abteilung, die sich mit den Kirchen des Ostens beschäftigte. Sie wurde Congregazione dei Riti Orientali genannt.

Die Balfour-Deklaration wurde am 2. November 1917 unterzeichnet. General Allenby besetzte Jerusalem am 9. Dezember 1917. Dies rief Besorgnis im Vatikan hervor. Grossbritannien versicherte dem Vatikan sofort, dass die Heiligen Stätten respektiert würden. Am 28. Dezember empfing Papst Benedikt *De Salis*, Englands diplomatischen Vertreter beim Vatikan. Der Papst drückte seine Befriedigung hinsichtlich der britischen Anwesenheit in Palästina aus und betonte seine Sympathie für die Juden. Er sprach jedoch offen seine Befürchtungen aus, dass England auf die Kontrolle Palästinas verzichten könnte, was einen grossen Nachteil für die christlichen Interessen bedeuten würde. Ausserdem hatte der Vatikan erwartet, dass die jüdische Heimstätte Jerusalem und die Gebiete der Heiligen Stätten nicht einschliessen würde, obwohl die Ereignisse das Gegenteil bewiesen. Seit dieser Zeit, das heisst seit der Balfour-Deklaration, entwickelte der Vatikan eine feindliche Haltung gegenüber dem Zionismus, wie sie zur Zeit Papst Pius' X. herrschte.

Im Juni 1918 kam unter der Leitung von *Meli Lupi di Soragna* eine Delegation nach Palästina, welche die Interessen der italienischen Botschaft bis zur Wiedereröffnung des italienischen Konsulates repräsentieren sollte. Diese Delegation war bekannt für ihre antizionistische Einstellung. Anfang Dezember 1918 telegraphierte Soragna dem Vatikan, dass die Erklärung *Kardinal Gibbons* in den Vereinigten Staaten, in der es geheissen hatte, dass der Vatikan die Rechte der Juden in Palästina unterstützte, unter den einheimischen Christen Verwirrung stiftete. Die Quelle der Informationen Gibbons ist nicht bekannt, aber kurz danach gab Papst Benedikt auf einem Kongress des Kollegiums der Kardinäle am 10. März 1919 eine öffentliche Erklärung ab, in der er seine Stellung zu Palästina und zum Zionismus erläuterte. Er erklärte, dass es ihm und der Christenheit grossen Kummer bereiten würde, wenn

Nichtgläubige das Vorzugsrecht im Heiligen Land hätten, und es würde ihm noch grösseren Kummer bereiten, wenn die Heiligen Stätten, die für die Christen von so grosser Bedeutung seien, sich in den Händen von Nichtchristen befänden. Er sagte, dass Nichtkatholiken die Folgen des Krieges ausnützten, um dort Greuelthaten auszuführen. Britische Beamte des Auswärtigen Amtes hatten versucht, die Befürchtungen des Vatikans zu beschwichtigen, indem sie versprachen, die Heiligen Stätten zu schützen. Diese Versicherungen jedoch kamen zu spät, und zu dieser Zeit hatte der Papst seine Rede schon gehalten. Am 2. April telegraphierte Balfour der britischen Legation des Vatikans, dass falls Grossbritannien das Mandatsrecht in Eretz Israel bekäme, es auch die Verantwortung für den Schutz der Heiligen Stätten übernehmen würde. Diese würden unter dem Schutz der Mandatsregierung stehen, im Namen des Völkerbundes. Der Vatikan zog eine britische Mandatsregierung einer zionistischen Regierung vor, da die Sorge des Vatikans nicht nur den Heiligen Stätten, sondern sämtlichen Interessen der Kirche in Palästina galt.

Die negative Haltung des Vatikans zum Zionismus wurde ferner durch weitere Gründe bestimmt:

- a) die Furcht vor der Zerstörung des Status quo, den die Katholiken durch Jahrhunderte aufrechterhielten³, durch die Zionisten;
- b) die Furcht, die Grossbritannien und Italien teilten, dass sich Zionisten mit dem Bolschewismus identifizieren könnten;
- c) der Mangel an Sympathie gegenüber einigen zionistischen Führern, die man für extremistisch hielt.

Da es dem Vatikan nicht möglich war, an der Pariser Friedenskonferenz teilzunehmen, drückte er seine antizionistischen Ansichten zunächst auf diplomatischem Wege aus. Später erst äusserte er sich in aller Öffentlichkeit. Die drei Kardinäle, die Eretz Israel 1919 – 1920 besuchten, trugen ihre antizionistische Haltung offen zur Schau.

Man kann zum Abschluss sagen, dass ausser der Audienz, die Sokolov gewährt wurde, die Haltung des Vatikans in den ersten 20 Jahren des 20. Jahrhunderts eine konsequent antizionistische war.

Ruth Reich

³ Vgl. Jerusalem. Einblick und Ausblick. S. 8. (S. o. S. IM 40) [Anm. d. Red. d. FR].

Voraussichtlich in Folge XXV: Rückblick auf 25 Jahre »Freiburger Rundbrief« 1948–1973 – Erklärung der französischen Bischofskonferenz vom 16. April 1973 über das Verhältnis zu den Juden und zum Judentum. – Eine nicht publizierte Enzyklika gegen den Rassismus und Antisemitismus im Jahre 1938 und Edith Stein von Professor Dr. J. H. Nota SJ – Judentum und Hellenismus – eine Tagung in Arnoldshain – Religion und Staat in Israel. Vortrag von Professor Dr. Ze'ev W. Falk im Institut für Rechtsgeschichte und geschichtliche Rechtsvergleichung d. Univ. Freiburg i. B. – In: »Immanuel« II: Professor Dr. David Flusser: Martyrium im Judentum zur Zeit des 2. Tempels und im frühen Christentum. – Shmuel Safrai: Das jüdische Volk in der Zeit des zweiten Tempels. – Professor Dr. Z. W. Falk: Probleme jüdischer Existenz. Die Stellung der jüdischen Frau in der Halachah.

Der *Freiburger Rundbrief* erscheint in unregelmässiger Folge. Unkostenbeitrag für dieses Heft DM 12.– und Zustellgebühr (Folge XXIV, Nr. 89/92). Dr. Gertrud Luckner/Rundbrief Postscheckkonto Karlsruhe Nr. 680 35-750. Bezug durch *Freiburger Rundbrief*, Postanschrift: D 78 Freiburg i. Br., Lorenz-Werthmann-Haus, Postfach 420.

Standortsangabe zum Systematischen Register über den Inhalt Freiburger Rundbrief Jahrgang XXIV

I. Aufsätze und Berichte	Seite	IV. Rundschau	Seite
1. Bibel und Theologie	117	1. Bibel und Theologie	118
2. Katechese	117	3. Jüdische Geschichte und Judentum	118
3. Jüdische Geschichte und Judentum	117	5. Ökumene	118
4. Kirche und Synagoge	118	6. Christen und Juden	118
5. Ökumene	118	8. Verfolgung und Widerstand	118
6. Christen und Juden	118	9. Sühne und Wiedergutmachung (s. IV/8)	118
7. Deutsche und Juden – Juden und Deutsche	–	11. Kirche und Christen in Israel – Kirche und Israel	118
8. Verfolgung und Widerstand	118	12. Deutschland und Israel	119
9. Sühne und Wiedergutmachung	118	14. Juden und Araber	119
10. Staat Israel	118		
11. Kirche und Christen in Israel – Kirche und Israel	118	IV./II. Tagungen	119
12. Deutschland und Israel	–		
13. Jerusalem und die Hl. Stätten	118		
14. Juden und Araber	118	VI. In memoriam	119
15. Erzählungen und erzählende Berichte	118		
I./II. Tagungen	118	VII. Aus unserer Arbeit	119
		5. Ökumene	119
III. Echo und Aussprache	–	6. Christen und Juden	119

Wir senden dieses Heft wiederum sämtlichen Religionslehrern an höheren Mittelschulen und solchen Persönlichkeiten zu, bei denen wir ein besonderes Interesse für die behandelten Themen annehmen.

Allen Mitarbeitern, Helfern, Förderern und Interessierten sagen wir herzlichen Dank.

Eine etwa beiliegende Zahlkarte bedeutet keine Verpflichtung: Sie ist nur eine technische Erleichterung für solche, die durch einen Unkostenbeitrag unsere sich immer noch ausweitende, spendenbedürftige Arbeit schon unterstützt haben und weiterzufördern wünschen.

Die Herausgeber