

FREIBURGER RUNDBRIEF

Beiträge zur christlich-jüdischen Begegnung

Aus dem Inhalt

»Judentum und Kirche: Volk Gottes.« Ein internationales Symposium in Luzern von Clemens Thoma SVD

Das gelobte Land und das jüdische Volk von David Flusser, Hebräische Universität Jerusalem

Jude und Christ einander im moslemischen Frühmittelalter nähergekommen von Gabriel Grossmann OP, Haus St. Jesaja/Jerusalem

Papst Paul VI. empfängt die israelische Ministerpräsidentin Golda Meir in Privataudienz

Israelis und Araber:

u. a.: Zur Araber-Frage von Pinchas Sapir, Finanzminister des Staates Israel - Vom Recht, Kaffee zu trinken von Gabriel Stern

Johann Maier: Eine neue »Geschichte der jüdischen Religion« (ca. 400 v.—1970 n. Chr.). Buchbericht von Clemens Thoma

Dietrich Bonhoeffer: »Widerstand und Ergebung.« Buchbericht von Pfarrer Dudzus

Judentum, Christentum, Antisemitismus in Mittelalter und Neuzeit, Curriculum für das Fach Geschichte, Sekundarstufe II im gymnasialen Bereich. Herausgegeben vom Kultusministerium Baden-Württemberg

Erstmals



Dokumente des heutigen religiösen Denkens und Forschens in Israel. Hebräische Veröffentlichungen aus Israel in deutscher Übersetzung I/1972. Hrsg.: Ökumenisch-Theologische Forschungsgemeinschaft in Israel und Freiburger Rundbrief

Jahrgang XXIV 1972

Nummer 89/92

FREIBURGER RUNDBRIEF

Beiträge zur christlich-jüdischen Begegnung

XXIV Folge 1972 / Nr. 89/92

Freiburg, Dezember 1972

1 »Judentum u. Kirche: Volk Gottes.« Bericht über ein internationales Symposium in Luzern vom 28. bis 30. 9. 1972. Von Dr. Clemens Thoma SVD, Professor für Bibelwissenschaft und Judaistik / Theologische Fakultät Luzern	3
2 Das gelobte Land und das jüd. Volk. Von Dr. David Flusser, Professor für Vergleichende Religionswissenschaft, Hebräische Universität Jerusalem	5
3 Jude und Christ einander im moslemischen Frühmittelalter nähergekommen. Von Gabriel Grossmann OP, Haus St. Jesaja/West-Jerusalem	6
4 Papst Paul VI. empfängt die israelische Ministerpräsidentin Golda Meir in Privataudienz am 15. Januar 1973	8
5 <i>Israelis und Araber</i> I Zur Araber-Frage. Von Pinchas Sapir, Finanzminister des Staates Israel, vorgetragen im Sekretariat der Mapai am 19. 11. 1972	12
II a Vom Recht, Kaffee zu trinken; b Ehre Deinen Vater – heute. Von Gabriel Stern, Jerusalem	12
III a Israelische Jugend am Ramadan-Fest im arabischen Dorf; b Bei d. Höhle des Rabbi Schimon bar Jochai	14
6 Zionisten und Christen. Dokumente der Versöhnung. Veröffentlicht von Prof. Dr. Hugo Bergmann, Jerusalem	14
7 Gelebter Dialog. Paulus Gordan OSB zum 60. Geburtstag. Von Bernd Jaspert, Marburg	16
8 Eine neue »Geschichte der jüdischen Religion«. Buchbericht von Clemens Thoma	19
9 Die Epoche des 2. Tempels im Lichte d. griech. u. röm. Literatur. Ursachen u. Aspekte der Judenfeindschaft in der Antike. Von (Jochanan) Hans Lewy. Vortrag vom 13. 1. 1942 in Jerusalem. Aus dem Hebräischen übers. u. bearb. von Dr. Michael Brocke, Universität Regensburg	20
10 Christliches Verhalten gegenüber den Juden I Die Karfreitagsfürbitte für die Juden vom Missale Pius' V. zum Missale Pauls VI. Von Pfarrer W. Sanders, Kiel	26
II Judentum im Religionsunterricht. Die Aussagen über die Juden in den biblischen Arbeitsbüchern für den Religionsunterricht. Von Georg Bubolz/Dr. Ingrid Maisch, Univ. Freiburg i. Br.	30
III Die Ahnfrau. Ein Unterrichtsversuch. Von Elisabeth G. Latzel, Freiburg i. Br.	32
11 Dietrich Bonhoeffer: »Widerstand und Ergebung.« Buchbericht von Pfarrer Otto Dudzus, Köln	33
12 Der Glaube schlägt eine Brücke zur Versöhnung. Predigt von Dr. Franz Hengsbach, Bischof von Essen, zur ersten Wiederkehr des Tages der Seligsprechung von M. Kolbe OFM am 15. 10. 1972	37
13 Judentum, Christentum, Antisemitismus in Mittelalter u. Neuzeit. Curriculum des Leistungskurses im Fach Geschichte für die Sekundarstufe II im gymnasialen Bereich. Hrsg. vom Kultusministerium Baden-Württemberg	38
14 Rundschau (u. a.: [Der Mordanschlag arabischer Terroristen auf die israelische Olympiamannschaft in München am 5. 9. 1972 u. die Flugzeugentführung mit Befreiung der überlebenden Attentäter. III Ansprache von Bundespräsident Dr. Heinemann; VII Paul VI. zum Terroranschlag] – Ökumenisches Treffen zwischen jüd. Gemeinschaften u. röm.-kath. Kirche – Das Ökumenische Institut f. Höhere Theolog. Studien in Jerusalem. Einweihung u. Symposium, 24.-27. 9. 1972. – Die Begegnung der Kulturen i. d. Philosophie des Mittelalters.)	44
15 Literaturhinweise (u. a.: A. Neher: L'essence du Prophétisme – G. v. Rad: Weisheit in Israel – M. Buber: Briefwechsel aus 7 Jahrzehnten – Encyclopaedia Judaica – Bonhoeffer-Auswahl)	64
16 Aus unserer Arbeit (u. a.: In memoriam R. R. Geis, Lili Sertorius. Neuer Untertitel »Freiburger Rundbrief«)	116
17 Systematische Übersicht über die Literaturhinweise	116
18 Systematisches Register über den Inhalt Jg. XXIV (S. 117). – 19 Personenregister Jg. XXIV	119
20 »IMMANUEL«, Dokumente des heutigen religiösen Denkens und Forschens in Israel, I/1972, Herausgeber: Ökumenisch-Theologische Forschungsgemeinschaft in Israel und Freiburger Rundbrief (u. a.: II Josef Heinemann: Veränderungen im Gebetstext u. in den Ordnungen des Synagogengottesdienstes – Moshe Schwarz: Franz Rosenzweigs Stellung in d. jüd. Philosophie – Benjamin Uffenheimer: Einige charakterist. Tendenzen i. d. modernen jüd. Bibelwissenschaft – Uriel Tal: Zur neuen Einstellung der Kirche zum Judentum – Ze'ev Falk: Jerusalem: Aus jüd., christlicher und islamischer Sicht u. aus d. Sicht der UN)	124–164 IM 1–IM 41

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

Herausgegeben (mit Unterstützung der Deutschen Bischofskonferenz und des Deutschen Caritasverbandes e. V.) von Dr. Willehad P. Eckert OP, Dr. Rupert Giessler, Msgr. Dr. Georg Hüßler, Dr. Ludwig Kaufmann SJ, Dr. Gertrud Luckner, Prof. Dr. Clemens Thoma SVD, Prof. Dr. Anton Vögtle.

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

Geschäftsstelle: Dr. Gertrud Luckner – Freiburger Rundbrief. Arbeitskreis für christlich-jüdische Begegnung e. V. Postanschrift: D 78 Freiburg i. Br., Lorenz-Werthmann-Haus, Postfach 420. – (s. auch Seite 164 | IM 41)

FREIBURGER RUNDBRIEF

Beiträge zur christlich-jüdischen Begegnung

1 »Judentum und Kirche: Volk Gottes«

Bericht über ein internationales theologisches Symposium
in Luzern vom 28. bis 30. September 1972

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

1 Teilnehmer, Programm und Verlauf

Die Theologische Fakultät Luzern und The Institute of Judaeo-Christian Studies, Seton Hall University, South Orange, New Jersey, USA, zeichneten als Veranstalter des Symposiums, das unter dem Motto: »Judentum und Kirche: Volk Gottes« stand. Auf dem Einladungsformular hiess es: »Ungefähr sieben Jahre sind vergangen, seitdem das Zweite Vatikanische Konzil durch die Erklärung »NOSTRA AETATE IV« die Christen zu einer schriftgemässen Haltung den Juden gegenüber aufforderte. Diese Deklaration erwies sich bis heute als ausserordentlich anregend für die theologische Reflexion, die christliche Verkündigung und das praktische christlich-jüdische Zusammengehen.

In den vergangenen sieben Jahren wurden so manche Vorurteile den Juden gegenüber abgebaut und so manche theologische Neuansätze versucht. Das theologisch zentrale christlich-jüdische Problem, die Frage nach dem Volk Gottes, erfuhr jedoch kaum eine gründliche Klärung. Zwar verkündigt man immer häufiger, wir Christen seien Volk Gottes. Dieses Verkündigungswort droht aber zu einer Leerformel zu werden, wenn wir nicht fragen, was Volk Gottes bedeutet und wer ihm zugehört, wie die Kirche (in einer Polarität zum Judentum) Volk Gottes ist, überhaupt, wie Judentum und Kirche theologisch zueinander stehen.

Die exegetische, systematische und pastorale Reflexion über diese Fragen ist zunächst eine innerchristliche Aufgabe. Wir wollen diese Aufgabe intensiv angehen und konnten hierfür auch Referenten gewinnen, die sich für die entsprechenden Fragestellungen als Fachleute ausgewiesen haben. Als Teilnehmer laden wir solche Damen und Herren ein, die entsprechende Voraussetzungen für eine wirklich fruchtbare Diskussion mitbringen.

Wir hoffen, der Kirche und dem Judentum durch dieses Symposium einen Dienst zu erweisen.«

Die neun Referate trugen folgende Titel: 1. Unter dem Bogen des *einen Bundes* – Eine Problemübersicht (Prälat DDr. h. c. *Johannes Oesterreicher*, Leiter des Institute of Judaeo-Christian Studies, South Orange, USA). 2. Israel als Volk Gottes von den Anfängen bis zum babylonischen Exil (Dr. *Rudolf Schmid*, o. Prof. für Altes Testament an der Theologischen Fakultät Luzern). 3. Israel als Volk

Gottes vom babylonischen Exil bis zur Hasmonäerzeit (Dr. *Kurt Schubert*, o. Prof. und Vorstand des Institutes für Judaistik an der Universität Wien). 4. Das Volk-Gottes-Verständnis des Judentums zur Zeit Jesu (Dr. *Clemens Thoma*, o. Prof. für Bibelwissenschaft und Judaistik an der Theologischen Fakultät Luzern). 5. Das Volk Gottes im Neuen Testament (Dr. *Theo C. De Kruijf*, o. Prof. für Neues Testament an der Universität Utrecht). 6. Die Trennung von Kirche und Judentum (Dr. *Kurt Hruby*, Prof. für Judaistik an der Katholischen Universität und am Ökumenischen Institut, Paris). 7. Von der Reich-Gottes-Erwartung zur Kirche (Dr. *Dirk van Damme*, Prof. Ass. für Kirchengeschichte des Altertums an der Universität Freiburg, Schweiz). 8. Das christliche Bundesdenken (Dr. *Alfons Deissler*, o. Prof. für Altes Testament an der Universität Freiburg i. Br.). 9. Kirche als Volk Gottes; Pastorale Anwendung für heute (Dr. *Magnus Löhrer*, Prof., Leiter der Paulus-Akademie, Zürich).

Das Symposium war als einigermaßen repräsentative Zusammenfassung und Weiterführung des heutigen katholischen, sich mit dem Judentum solidarisch-kritisch beschäftigenden Denkens geplant. In etwa deutet schon die Teilnehmerliste dieses Bemühen an. Es nahmen daran u. a. sechs Fachjudaisten teil. Ausser den drei bereits erwähnten Referenten waren dies noch: Dr. Michael Brocke, Regensburg, Dr. Michael Marsch, Jerusalem, und Dr. Hedwig Anna Wahle, Wien. Ausserdem befanden sich acht an Theologischen Fakultäten lehrende Alttestamentler, fünf Neutestamentler und acht Vertreter anderer theologischer Disziplinen unter den Teilnehmern. Auch sieben christlich-jüdische Zeitschriften waren durch ihre Herausgeber bzw. Hauptredakteure vertreten: THE BRIDGE (Prälat Oesterreicher, Helga Croner), EMUNA (Dr. Willehad P. Eckert), ENCOUNTER TODAY (Sr. Marie-Thérèse Hoch), FREIBURGER RUNDBRIEF (Dr. Gertrud Luckner, Eva Thieme!), JUDAICA (Prof. Hruby), KAIROS (Prof. Schubert) und SIDIC (Prof. Cornelis Rijk). Die Schweizer Zeitung VATERLAND delegierte einen Journalisten (W. Künzle) und veröffentlichte am 7. Oktober einen ausführlichen Bericht.

¹ Redaktionsassistentin ab Mai 1973.

Die übrige Schweizer Presse, u. a. die Neue Zürcher Zeitung und mehrere Presseagenturen, nahm das Symposium ebenfalls zur Kenntnis. Auch in der österreichischen, deutschen und amerikanischen Presse fand das Symposium ein Echo. Der Bischof von Basel, Prof. Dr. Anton Hänggi, hatte das Patronat über das Symposium inne. Er war allerdings durch Krankheit an der Teilnahme verhindert. Das Erziehungsdepartement des Kantons Luzern gab für die über fünfzig Teilnehmer aus zwölf Ländern am 28. Sept. einen Empfang, wobei der Chef des Departements, Regierungsrat Dr. Walter Gut, eine Ansprache hielt, in der er u. a. betonte, die heutige (auch politische) Welt könne nicht heil sein, wenn das Verhältnis zwischen Christen und Juden nicht heil sei.

2. Problematik und Ergebnisse

In den Pressekommentaren zum Symposium wurde betont, dieses könne, wenn es ausgewertet werde, für die momentan da und dort stattfindenden kirchlichen Synoden von grosser Bedeutung werden. Es sei daher zu wünschen, dass die aufgewiesenen Problemkreise und Ergebnisse veröffentlicht würden.

Es war nun nicht so – und dies ist als gutes Zeichen zu werten –, dass der gedankliche Verlauf und die Ergebnisse des Symposiums genau den ursprünglichen Vorstellungen der Initianten entsprachen. Einen Monat vor Beginn des Symposiums wurde an alle Referenten und Teilnehmer ein von J. Oesterreicher verfasstes, 72seitiges Manuskript versandt, das den Titel: »Das Volk Gottes in seiner Vielfalt und Einheit – eine Problemübersicht« trug. Der Zweck dieser Studie sollte sein, eine Grundlage zu bieten, damit Zweigleisigkeiten unter den Referenten vermieden und Grundlagen für fruchtbare Diskussionen geschaffen würden. In seiner bekannten Liebe zur christlich-jüdischen Solidarität vertrat J. Oesterreicher darin die Auffassung, es gebe nur *ein* Volk Gottes. Dies ergebe sich aus der Bibel, der nachbiblischen jüdischen Tradition, dem recht verstandenen Neuen Testament und dem Geist einer wirklich lebendigen, offenen und auf ihre Wurzeln schauenden Kirche. Die christliche Begründung für die heutige Zeit lieferten ihm besonders das Zweite Vatikanische Konzil, an deren Judenerklärung er seinerzeit massgeblich beteiligt war, und die protestantischen Theologen Karl Barth und Markus Barth. Oesterreicher wandte sich auch gegen einige christliche Interpreten des Zweiten Vatikanums, die in zu abgehobener, isolationistischer Weise vom Christentum als dem *neuen* – im Gegensatz zum *alten* – Volk Gottes reden.

Im Verlauf der Darlegungen und Diskussionen zeigte sich, dass man die These Oesterreichers seitens der Referenten und Teilnehmer voll zur Kenntnis genommen hatte, sie ernst nahm und nur in einigen Punkten modifizieren musste. Man sah aber die Problematik der Tagung nicht nur in der Aufarbeitung der Konsequenzen, die sich aus Oesterreichers Grundansatz ergaben. Zunächst ging es darum, den historischen Weg des Volkes Gottes seit seinen Anfängen in Israel bis zum Aufkommen des Christentums, der Trennung von Judentum und Christentum (um 90 n. Chr.) und der Einwurzelung der Kirche im Römerreich möglichst genau nachzuzeichnen und theologisch auszuwerten. In einem zweiten Gedankengang wurde nach theologisch möglichst weiten Gesichtspunkten gesucht, von denen her eine judentumsverbundene Volk-Gottes-Theologie bzw. Bundes-Theologie möglich wäre. Es zeigte sich, dass eine gründliche Konfrontation zwischen Alttestamentlern, Judaisten und pastoral orientierten modernen Dogmatikern nötig und fruchtbar ist.

Folgende drei Einzelfragen erwiesen sich als besonders brisant:

1. Wie weit betrachteten und betrachten jüdische Gelehrte die Verbindungsstränge zwischen Judentum und Christentum als endgültig durchschnitten? In diesem Zusammenhang wurde z. B. auf eine wohl aus der Zeit kurz vor Rabbi Akiba (gest. 135 n. Chr.), also ungefähr aus der Zeit Jesu, stammende Mekiltastelle (Mischpatim, zu Ex 22, 20 und Jes 44, 5) verwiesen, wonach sich auch »Gottesfürchtige«, die weder jüdische Proselyten noch Juden sind, u. U. mit Recht den Ehrennamen Israel zulegen dürfen. Das Gespräch kam auch auf die Einstufung des christlichen trinitarischen Dogmas durch die spätmittelalterlichen jüdischen Decisoren. Diese betrachteten das christliche trinitarische Gottesbekenntnis nicht als Götzendienst (abodah zarah), der ja mit dem Judentum absolut unvereinbar ist. Den Christen – so meinten diese Decisoren – obliege nicht die von Gott bestimmte, volle Verantwortung für die exakte Toraherfüllung (lo' husharû bekach). Sie könnten, wenn sie sich nicht antisemitisch gebärdeten, trotz ihres nicht reinen Monotheismus (schittuf) als »Halbproselyten« oder »Söhne Noahs« betrachtet werden. Obwohl also das Judentum sich immer stark gegen das Christentum wehren musste, gab es die theologische Verbindung zum Christentum (trotz Ketzersegen) nicht ganz auf.

2. Ist die Bezeichnung des Christentums als Volk Gottes nur eine christliche Konstruktion oder bildet sie eine christlich-jüdische Gemeinsamkeit? Die Diskussion darüber verlief ungefähr folgendermassen: Wenn sich die Kirche als (Mit-)Volk Gottes bezeichnet, so ist dies ein christliches Glaubensbekenntnis, das sich sehr gut auf Christus und die christliche Tradition abstützen lässt. Andererseits hatte das Judentum bis heute kaum eine Veranlassung, im Christentum das ihm gottgewollt zugewachsene Mit-Volk zu sehen, obwohl ein dem Judentum sich beigesellendes Volk (bzw. alle Völker) vom Alten Testament her gesehen theoretisch möglich wäre. Ebenfalls ist zu beachten, dass »Volk« Gottes im Judentum und im Christentum einen je unterschiedlichen Inhalt besitzt, da dem Christentum die ethnische Komponente des alttestamentlichen Bundesvolkes abgeht. Die Frage, wer nun wirklich dem *einen*, vor Gott verantwortlichen und zum Dienst an den Menschen gesandten Volk Gottes zugehöre, kann somit weder nach konfessionalistischen noch nationalistischen Gesichtspunkten entschieden werden, sondern ist eine eminent heilsgeschichtliche Frage. Die für »Israel und die Völker« weitergehende Heilsgeschichte geht in Richtung auf eine letzte Antwort Gottes hin. In der Zwischenzeit haben Juden und Christen – möglichst alle Menschen – im Zutrauen zur Offenbarung ihrer gemeinsamen und je eigenen Vergangenheit und in der Hoffnung auf Gottes gegenwärtige und zukünftige Führung und Beauftragung zu leben. Die Christen müssen das Bekenntnis, sie seien Volk Gottes, immer sorgfältig differenzieren, damit sich keine Triumphalismen damit verbinden können.

3. Wie verhalten sich die biblischen Bünde zueinander: Noahbund, Abrahambund, Sinaibund, Bund in Jesus Christus? Hier wurde betont, nach biblischem Befund sei der erste Heilsbund Gottes schon in der Schöpfung geschehen. Alle Menschen stehen grundlegend unter dem gnädigen Bundeswalten Gottes. Jeder Bund Gottes impliziere eine »Hörsamkeit« (A. Deissler) seitens der gerade betroffenen Menschen. Es gebe eine tiefgreifende Kontinuität und Einheit aller Bünde. Man dürfe deshalb

die Beifügung »alt«, »neu« nicht überbewerten. Jesus sei als jene überragende Persönlichkeit zu betrachten, die um all dies wusste, die die Heilsgeschichte »Israels und der Völker« in sich trug und die seine Jünger nicht aus der Heilsgemeinschaft Israels heraus in die Isolierung führen wollte. Keine christliche Generation sei ihm darin wirk-

lich voll nachgefolgt. Die Christen seien auch zur Nachfolge Abrahams und der andern alttestamentlichen Vorbilder aufgerufen.

Hoffentlich erweisen sich viele am Luzerner Symposion gemachten Vorschläge und Gedankenansätze als wirkungs- und segensvoll.

2 Das gelobte Land und das jüdische Volk

Von Dr. David Flusser, Professor für Vergleichende Religionswissenschaft,
Hebräische Universität, Jerusalem¹

Das Christentum, das hellenistische Judentum (Philo) und die Sekte vom Toten Meer zeigen, dass die Betonung der allegorischen, typologischen Bedeutung des Alten Testaments in bezug auf die buchstäbliche Bedeutung des Textes ein Symptom einer ideologischen Spannung ist. Aber im Fall der dissidentischen Sekte vom Toten Meer bedeutet dies z. B. nicht, dass die Sekte vom Toten Meer die Idee der Heiligkeit Jerusalems und des Tempels zurückwies, wenngleich die symbolische Erklärung der biblischen Stellen über Jerusalem und den Tempel ein Symptom für ihre Opposition gegen das damalige Jerusalem und den damaligen Tempel war. Obwohl schon ihrer Natur nach separatistisch, hatte die Sekte eine äusserst extreme nationalistische Ansicht über die verheissenen Grenzen des Heiligen Landes.

1. So ist es verständlich, dass die typologische Bedeutung der Texte die ihnen zugrunde liegende historische Realität niemals ersetzt. Es wäre absurd anzunehmen, dass der Durchzug durch das Rote Meer keine historische Tatsache ist, nur weil er auch auf die Taufe hinweist. Daher ist Gottes Verheissung an Abraham: Er und seine Nachkommen werden das Heilige Land erben, ein Versprechen, das tatsächlich gegeben und gehalten wurde, selbst wenn seine tiefere Bedeutung die Erwählung der Kirche ist. Daher können, wenigstens dem Buchstaben nach, die alttestamentlichen Prophezeiungen über den ewigen Bund mit Israel und seinem Land nicht aufgegeben werden, wenn es im Neuen Testament nicht klare Hinweise gibt, dass Gott sie nichtig machte oder seine eigenen Worte widerrufen hat. Natürlich kann man diese Verheissungen vom christlichen Standpunkt aus auch – oder primär – als Verheissungen für die Kirche verstehen.

2. Es ist wahr, dass wir besonders in den Worten Jesu die Prophezeiung lesen, dass der Tempel zerstört und Israel zerstreut werden wird (es gibt solche Prophezeiungen auch in der talmudischen Literatur). Jedoch habe ich im Neuen Testament keine ausdrückliche Feststellung finden können, dass die alttestamentlichen Prophezeiungen über das Heilige Land nicht mehr gültig und daß sie durch das Kommen Christi nichtig geworden seien und dass Israel niemals in das Heilige Land zurückkehren werde. Dies können wir in der späteren patristischen Literatur lesen, aber Katholiken sind hier dogmatisch nicht verpflichtet und müssen mit diesen Ansichten gewisser Kirchenväter nicht übereinstimmen.

3. Historisch gesehen, hätte es für christliche Denker in der neutestamentlichen Periode praktisch unmöglich sein sol-

len, zu behaupten, dass das Erscheinen des Christentums das Recht der Juden, in Palästina zu leben, abgeschafft habe. Denn die Juden lebten damals als eine Nation unter Nationen. Selbst wo theologische (und andere) Spannungen zwischen Judentum und Christentum bestanden, hätten christliche Autoren in solch einer geographischen und politischen Situation unmöglich verstehen können, dass der buchstäbliche Sinn der Verheissungen Gottes an Israel in bezug auf ihr Recht, dort zu leben, wo sie tatsächlich lebten, aufgehört hatte und nicht mehr bestand. Aus vielen Gründen würde die christliche Botschaft verabscheuungswürdig erscheinen, wenn der neue Glaube die Religion, von der sie abstammte, mit ewiger Verbannung aus dem Land, wo die Nation gelebt hat, bedrohen sollte.

4. Wir lesen im Hebräerbrief (11, 9–10), dass Abraham sich »in dem Gelobten Land wie in einem fremden Land niederliess und in Zelten wohnte mit Isaak und Jakob, den Miterben der gleichen Verheissung. Denn er wartete auf die Stadt mit den festen Grundmauern, deren Baumeister und Gründer Gott ist.« Diese Stadt ist offenbar ein Symbol für die Gottesstadt, die Kirche. Aber bedeutet dies, dass das die einzig mögliche, echt christliche Interpretation dessen ist, was im Alten Testament über die Patriarchen gesagt wird? Es ist sicher, dass der Verfasser der Epistel den Gedanken zurückweisen würde, dass die Patriarchen die Landverheissung nur in einem allegorischen Sinn angenommen haben. Wenn man diesen Verfasser oder Paulus fragen würde, ob die *interpretatio christiana* der alttestamentlichen Verheissungen an Israel bedeutet, dass die Juden niemals das Recht hatten, in ihrem Heimatland zu leben, so wären sie über solch eine Frage sicher sehr erstaunt.

5. Selbst wenn wir die Möglichkeit zugäben, dass diese neutestamentlichen Verfasser glaubten, die symbolische Bedeutung des Gesetzes und der Propheten hebe die Realität der Worte Gottes über das Heilige Land auf, so würden sie ganz gewiss nicht gegen die Ansicht sein, dass die Juden dasselbe Recht haben, in Palästina zu leben, wie die Skythen in Skythien, die Gallier in Gallien, die Griechen in Griechenland usw.

6. Die Zerstreung der Juden und der Verlust des Landes wird im Neuen Testament niemals als ewiger Fluch für Israel erwähnt.

7. Der Gedanke, dass das Kommen Christi einen Fluch über Israel gebracht hat, ist in der späteren patristischen Literatur sehr oft zu finden; zuweilen – selten – wird dieser Gedanke durch die Hoffnung gemildert, dass Israel

¹ Aus dem Englischen übersetzt.

am Ende der Zeiten bereuen, das Christentum in sich aufnehmen und in das Gelobte Land zurückkehren wird. Dieser Gedanke eines dauernden politischen Unheils für Israel gründet sich in der patristischen Literatur hauptsächlich nicht auf die typologische Erklärung der Heiligen Schrift, sondern man sieht das als Folge der Zurückweisung des Christentums durch Israel und des vermeintlichen Gottesmordes an. Nach dieser Ansicht veranlassten diese beiden Verbrechen Israels, die eigentlich nur ein einziges Verbrechen sind, Gott, Israel zu verwerfen. So bleibt als einzig gültige Bedeutung der Verheissungen des Alten Testaments die allegorische Bedeutung. Aber solch eine Ansicht konnte sich offensichtlich nur nach der Revolte Bar Kochbas entwickeln.

Die furchtbare Lage der Juden und die physische Schwächung ihres Zentrums in Palästina konnten damals als Beweis für solche Aussagen dienen. Vor Bar Kochba lebten sehr viele Juden in ihrem Land, und der Gedanke, dass sie kein natürliches Recht haben sollten, dort zu leben, wäre als unmenschlich erschienen, besonders aus dem Munde derer, die den Anspruch erhoben, dass das Alte Testament ihre Heilige Schrift war.

8. Der Gedanke, dass Gottes Versprechungen an Israel im Alten Testament, besonders seine Landverheissung, nicht länger gültig seien, lässt sich nicht primär auf ein »transzendentes« Verständnis der buchstäblichen Bedeutung der Schrift gründen. Wenn die ursprüngliche historische Bedeutung nicht mehr bestand, musste etwas geschehen. Dieses Geschehnis bestand nach vielen christlichen Theologen darin, dass die Juden es ablehnten, das Christentum anzunehmen, und dass sie den Sohn Gottes töteten. Dies ist nur logisch, wenn wir annehmen, dass Gott kollektiv, en bloc, straft, und dass es eine historische Tatsache ist, dass »alle Juden« Jesus ablehnten und ihn töteten.

9. Aber selbst, wenn dieser mittelalterliche theologische Standpunkt wahr wäre (den die Kirche als Dogma niemals angenommen hat, wurde die Lage, wie sie de facto war, schwierig durch die erneute Rückkehr der Juden nach Palästina und durch das Entstehen des Staates Israel, dessen Existenz von der überwältigenden Mehrheit der Menschheit anerkannt wird. Kehreten die Juden »illegal«

in ihr Heimatland zurück nach solch langer Zeit, ohne das Wissen Gottes?

10. Es gibt eine sonderbare zufällige Übereinstimmung zwischen dem *sensus historicus* der Heiligen Schrift und der tatsächlichen Situation, d. h. der Existenz des Staates Israel im Gelobten Land. Das heisst nicht, dass ein neues Unheil nicht kommen kann, entweder wegen der Sünden Israels, oder – wenn wir es nicht vom theologischen Standpunkt aus sehen – wegen der politischen Fehler oder der Bosheit der Völker.

Sei dem, wie es sei, diese Übereinstimmung zwischen den heiligen Schriften des Neuen Testaments und der tatsächlichen Situation muss irgendeine Bedeutung für eine Religion haben, die das Alte Testament als ihr heiliges Buch annimmt. Dabei muss man einen interessanten Punkt unterstreichen: die meisten Juden, die in das Land zurückkehrten, das gemäss der Bibel ihren Vorvätern verheissen worden war, kehrten nicht in dieses Gelobte Land zurück, weil sie die biblische Prophezeiung erfüllen wollten, sondern sie kehrten widerstrebend zurück. Die Gründe ihrer Rückkehr waren anderer als religiöser Art. Dies macht die Übereinstimmung zwischen den biblischen Texten und der modernen Wirklichkeit noch sonderbarer. Wenn es meistens nicht der Wille der Juden war, der sie zur Rückkehr in das Land der Bibel veranlasste, wessen Wille veranlasste ihre Rückkehr?

Ich habe nur zwei Zitate hinzuzufügen, die offenbar in keiner Verbindung mit den vorangegangenen 10 Punkten stehen. Wir lesen im Buch Exodus (5, 1–2): Darauf gingen Moses und Aaron hin und sagten zu dem Pharao: So spricht Jahwe, der Gott Israels: Gib mein Volk frei . . . Der Pharao erwiderte: Wer ist Jahwe, dessen Befehl, Israel freizugeben, ich gehorchen soll? Ich kenne Jahwe nicht und werde Israel nicht freigeben. Dieser Pharao ist möglicherweise Merneptah, der auf einer hieroglyphischen Inschrift schrieb: »Israel ist brach gelegt, seine Nachkommen sind es nicht.« Dieses ist – beiläufig, nach heidnischen Quellen, ausserhalb Israels die älteste Erwähnung des Namens Israel – eine Proklamation der Nicht-Existenz Israels im Jahre 1260 v. Chr.! Schon damals war unsere blosse Existenz ein Problem für die anderen.

3 Jude und Christ — einander im moslemischen Frühmittelalter nähergekommen

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

»Nathan.
Ich bin ein Jud'
Saladin. Und ich ein Muselman.
Der Christ ist zwischen uns. — . . .«¹
...
»Saladin (an den Tempelherrn).
. . . Sei keinem Juden, keinem Muselmanne
Zum Trotz ein Christ!«²
Wieweit in Jerusalem dank Sultan Saladin auch nur während dessen Regierungszeit daselbst³ dem mit diesen Worten angesprochenen Ideal des vertraulich-einträchti-

gen Beisammenlebens Genüge geleistet wurde, darüber freilich müssen Frühere als Lessing aussagen⁴; steht ein solcher Tatbestand fest, so bedeutet er allerdings eine gewaltige, in der verhältnismässig kurzen Zeitspanne von drei Geschlechtern erwirkte Wandlung zum Besseren in der Beziehung zwischen Gläubigen der drei Monotheismen am östlichen Rand des Mittelmeerbeckens. Ist es jedoch ganz zufällig, dass einem moslemischen Fürsten, sei es unter Zuhilfenahme der Erzählung einer Familienzu-

* Vgl. FR XXIII/1971, S. 36 f.

¹ G. E. Lessing, Nathan der Weise (1779), III. Aufzug, 5. Auftritt.

² Ebd., IV, 4.

³ In Jerusalem zog Saladin im Herbst 1187 ein. Er starb in Damaskus im Frühjahr 1193.

⁴ Zeitenössische Urkunden erforschen z. B.: Eli Aschthor-Strauss, Tholdoth ha-Jhudim b-Mizrajim ub-Surjah . . . (hebr.: Geschichte der Juden in Ägypten und Syrien . . .), I. Bd., Jerusalem 1944, S. 48 ff.; Antoine Fattal, Le statut légal des non-musulmans en pays d'Islam (Die Rechtslage der Nicht-Muslimen in islamischen Ländern), Beyrouth 1958, passim; Arthur Stanley Tritton, The Caliphs and their non-Muslim subjects . . . (Die Kalifen und ihre nicht-islamischen Untertanen . . .), London 1930, S. 1 und passim.

sammenführung, das Kunststück zugeschrieben wird, mitten im dritten mittelalterlichen Kreuzzug einen Juden und einen Christen dazu bewogen zu haben, dass sie einander in die Arme fallen? Wenn es auch im hier gebotenen Rahmen nicht möglich ist, der vorhergegangenen Entwicklung historisch auch nur einigermaßen gerecht zu werden, mögen ein paar hervorstechende Einzelheiten aus derselben, skizzenhaft zusammengefasst, genügen, um in dem wohl zumeist westlichen Leserkreis des Freiburger Rundbriefs das Interesse für historische Zusammenhänge im Nahen Osten zu bestärken.

Wie es um die Beziehung von jüdischen zu christlichen Gemeinwesen im Heiligen Lande bestellt war, ehe es moslemische Heere eroberten und sobald Kreuzfahrer in es eindringen, erhellt unmißverständlich aus zeitgenössischen Unterlagen. Im Widerstand gegen die Auswirkungen der jüdenfeindlichen Gesetzgebung Konstantins griffen Juden in Galiläa 351 zum verzweifeltsten Mittel eines bewaffneten Aufstandes gegen das christliche Reich⁵. In ähnlicher Weise schlugen sich 1098–99, als der erste Kreuzzug nahte, die Juden Palästinas zu den moslemisch-ägyptischen Städtegarnisonen im Lande, um an ihrer Seite zu streiten, sofern sie nicht vor dem gefürchteten Eindringling flohen. So weit hatten es die beiden Söhne des einen Vaters kommen lassen, seit sie sich ausserstande wähnten, einander das ererbte Heim zu gönnen!

Wie aber verhielt es sich in der Zwischenzeit, nämlich zu Anfang der moslemischen Vorherrschaft im Gelobten Lande und dessen Nachbarregionen⁶? Merkwürdig genug, dass das Auftreten eines dritten Erbanwärters in diesen Landstrichen⁷ die beiden Älteren im Laufe der Zeit anreizte, einander zumindest wieder zu entdecken. Vom mittleren 7. bis zum auslaufenden 11. Jahrhundert nach Christus war freilich im Orient die Übermacht des Muselmanns derart un widersprochen, dass Jude und Christ niemals auch nur daran denken konnten, ein Bündnis zu dem Zweck einzugehen, das politische Joch des Islams abzuschütteln. Doch dass sie einander unbeschwerter Gemütes näherkamen, haben sie gerade dem Umstand zu verdanken, dass ihnen beiden nunmehr ein für gehässige Auseinandersetzungen vorzügliches Feld entzogen war: das der letztlich bestimmenden Entscheidung im politischen Bereich. Christen und Juden wurden um ihrer Bibel willen als eigenrechtliche Gemeinschaften innerhalb des moslemischen Staates geduldet; das Los der Minderheiten gleichermaßen teilend, genossen die einen vor den andern keinerlei ausschlaggebenden Vorzug. So konnte es zu einer Annäherung kommen, für die knappe Beispiele aus drei verschiedenen Zeiträumen stehen mögen.

Von der Mitte des 8. Jahrhunderts an wird zwar von verhältnismässig seltenen und zumal örtlich begrenzten Ausschreitungen moslemischen Mobs gegen Angehörige der religiösen Minderheiten, aber nicht minder von jüdischen Versuchen berichtet, Christen zu schützen oder zu verstecken. Etwa von demselben Zeitpunkt an werden dann und wann ebenfalls religiöse Aussprachen zwischen

jüdischen und christlichen Gelehrten unter moslemischem Vorsitz veranstaltet⁸.

Das erste Drittel des 10. Jhr. war am Verstreichen, als ein jüdischer Gelehrter in Bagdad und ein christlicher Kirchenfürst in Alexandrien zum ersten Mal in arabischer Sprache eine umfassende Darstellung des je eigenen Glaubens veröffentlichten⁹. Wenn der Christ den Juden auch weiterhin die Verfehlungen vorhält, die sie in seinen Augen immer unerträglicher machen¹⁰, so hadert der Rabbi nur mehr mit der Lehre des Christentums, die er hauptsächlich deswegen für unannehmbar hält, weil ihre für ihn unvernünftigen Abweichungen vom Judentum auf Unkenntnis der biblischen (hebräischen) Sprache zurückgehen¹¹.

Um die Wende zwischen 10. und 11. Jahrhundert aber wird auch diese Hürde beinahe überwunden. Ein anderer rabbinischer Meister steht im Begriff, vor den Zöglingen seiner Rabbinatsschule einen schwierigen Schriftvers auszulegen, wird stutzig, befragt zunächst die besten unter seinen Schülern und anschliessend seinen christlichen Amtsbruder, dem vielleicht doch eine aramäische Lesart oder Deutung erinnerlich ist¹².

Ob die drei hier erwähnten zeitlichen Etappen eine Entwicklung abzeichnen, mag umstritten bleiben. Sicher ist aber, dass im christlich dominierten Europa mittelalterliche Juden mit derlei Initiativen weitaus zurückhaltender waren und sein mussten.

Die Umstände, die solchermassen Juden und Christen im orientalischen Mittelalter den Weg zur wiedergewonnenen Nähe ebneten, bringen wohl einen Anruf an unser 20. Jahrhundert mit sich. Muss sich immer erst ein Dritter, Moslem oder Atheist, gewaltsam einschalten, damit die Beiden zueinander finden? Muss Besitz der Regierungsmacht eine Glaubensgemeinschaft so sehr selbstbewusst machen, dass ihr jeglicher Sinn für die anderen abgeht? Oder können Juden und Christen doch hoffentlich selbst in den Ländern einander in Wahrheit und Ehrfurcht begegnen, für die sie die politische Verantwortung tragen?

Jerusalem, November 1972

⁸ Vgl.: Alexander Altmann, Saadya Gaon . . ., New York – Philadelphia 1945, S. 13; Jacob Mann, The Jews in Egypt and in Palestine . . ., I. Bd., Oxford 1920, S. 14.

⁹ R. Sa'adjah ben Josef al-Fajjumi Gaon veröffentlicht 933 sein Meisterwerk: Emunoth w-De'oth (Titel der hebr. Übersetzung durch R. Jhudah ibn Tibbon), unvollständig ins Deutsche übertragen durch Julius Fürst, Glaubenslehre und Philosophie . . . des Rabbi S. . ., Leipzig 1845. – Dem Arzt Sa'id ibn Batriq, hernach melchitischem Patriarchen Alexandriens und Verfasser einer Weltgeschichte, der »Perlenschnur« (lateinisch in: Patrologia graeca Migne, 111. Bd., i. J. 1863, Sp. 907–1156), wird zu Recht seit Georg Graf auch eine pseudo-athanasianische, von Sa'id in seinen jüngeren Jahren verfasste »Demonstratio Fidei« (Darlegung des Glaubens) zugeschrieben, englisch bei: W. M. Watt, Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium, Bd. 21 und 23 (1960–61).

¹⁰ Z. B. Demonstr., 2. Buch, § 427, Anfang (Vergleich zwischen den Brüdern des Erzvaters Joseph und »den Juden« am Karfreitag), wobei für den Verfasser der Passionsbericht zur 3. Stufe einer geschichtlichen Herabentwicklung Israels in 4 Etappen gehört und sie vollends besiegelt.

¹¹ So im 2. Kapitel: hebr. Ausg. Slutsky, Berlin 1864, S. 46b; Fürst, S. 152, § 24.

¹² Nach einer Überlieferung ist die Rede von R. Schrirah, Gaon im auslaufenden 10. Jahrhundert, und einem Vers aus Hiob; nach einer anderen (Moritz Steinschneider, Die arabische Literatur der Juden, Frankfurt a. M. 1902, S. 57, Nr. 98) von dessen Sohn R. Hai, Gaon übers erste Drittel des 11. Jahrhunderts, und Psalm 141 (140), 5. Beider Gelehrsamkeit zierte die rabbinische Akademie Pumbedita, damals in Bagdad befindlich, und sie trugen die Lehrverantwortung für die Judenschaft in der Hälfte der islamischen Welt, wobei die Akademie Sura, der zu seiner Zeit R. Sa'adjah vorstand, die andere Hälfte der Judenschaft in islamischen Ländern betreute. – Als der angesprochene Gesprächspartner wird der nestorianische Katholikos in Bagdad genannt.

⁵ Vgl. Michael Abi-Jonah, Atlas »Carta« li-Tqufath Bajith Scheni, ha-Mischnah wha-Thalmud (deutsch: »Carta-Atlas zur Periode des 2. Tempels, der Mischna und des Talmuds«), Jerusalem 1966, S. 96 und Landkarte Nr. 148.

⁶ Als Alexandrien 642 von den moslemischen Heeren eingenommen wurde, war Ägypten unterworfen, wie schon vor ihm die östlicheren Provinzen bis an den Euphrat.

⁷ Anders als das frühe Christentum kannte der anbrechende Islam keine eigenständige jüdische Nation mehr, die das Land Israel als ihr eigenes prägte.

4 Papst Paul VI. empfängt die israelische Ministerpräsidentin Golda Meir in Privataudienz am 15. Januar 1973*

Der Besuch der israelischen Ministerpräsidentin bei Papst Paul VI. hat international ein starkes Echo ausgelöst und vielfach kritische Presse-Äußerungen in bezug auf die Haltung des Vatikans hervorgerufen.

Es ist sehr zu bedauern, dass die Kommunikation im Vatikan im Hinblick auf sein Verhältnis zu Israel immer wieder keine klaren Linien erkennen lässt.

Vielleicht gehört das allerdings sogar zur päpstlichen Diplomatie, die sich durch ihre Beziehungen zu den arabischen Staaten und ihre Sorge um die dort lebenden Christen einerseits, durch ihre realen oder auch prestigebedingten Interessen in Israel («Heilige Stätten», christliche Minoritäten, Flüchtlinge) andererseits – selbst in einer durchaus zwiespältigen Lage sieht.

Daraus mag sich wohl auch jenes seltsame Kommuniqué erklären, das Professor *Federico Alessandrini* (Chefredakteur vom »Osservatore Romano«, das ein offizielles – aber nicht ein offizielles Organ des Vatikans ist) als offizieller Leiter und Sprecher des vatikanischen Presseamtes gleich nach dem Besuch der israelischen Ministerpräsidentin, Frau Golda Meir, bei Paul VI. bekanntgab.

Wenn in dem Kommuniqué gesagt wird, der Besuch sei auf Wunsch der Ministerpräsidentin zustande gekommen, so entspricht das nicht den Tatsachen. Man weiss, dass seit langem Gespräche über die Opportunität und Möglichkeit eines solchen Besuches im Gange waren.

Ein Besuch, der sich in den nachstehenden Beiträgen als ein doch »historisches Ereignis« spiegelt.

Wir entnehmen u. a. den Wortlaut der Äusserungen Professor Alessandrinis dem in London erscheinenden »*Jewish Observer and Middle East Review*«¹, ferner einige Abschnitte aus »Rom und Jerusalem« von *P. Lapid* (in: »*The Israel Digest*« [XVI/3], Jerusalem, 2. 2. 1973) und aus der »*Neue Zürcher Zeitung*«: Israelische Interpretationen, bringen das vom »*Osservatore Romano*« veröffentlichte Kommuniqué des vatikanischen Presseamtes sowie aus der »*Neue Zürcher Zeitung*« ein Interview der israelischen Tageszeitung »*Maariv*« mit der israelischen Ministerpräsidentin. Es folgt ein Kommentar aus dem Schweizer »*Israelitischen Wochenblatt*« und aus dem »*Christlichen Kommentar*« der »*Jerusalem Post*«: Äusserungen eines in Israel lebenden Katholiken, sowie abschliessend weitere Abschnitte aus dem oben erwähnten Beitrag »Rom und Jerusalem«.

Der in London erscheinende »*Jewish Observer and Middle East Review*« (XXII/3) p. 4 schreibt:

»Markstein in den Beziehungen Israel–Vatikan:

Alle Entschuldigungen des vatikanischen Presse-Sprechers sind fehlgeschlagen, sie haben die Bedeutung der Zusammenkunft von Papst Paul VI. und Frau Golda Meir am Montag nicht verdunkeln können. Es war die erste derartige Begegnung seit der Gründung des Staates Israel vor 25 Jahren^{1a}. Trotz aller gegenteiligen Argumente deutet

dies eine de-facto-Anerkennung Israels durch den Vatikan an und vielleicht noch viel mehr...«

Pinchas Lapid nennt in »*The Israel Digest*« (s. o.) »drei Faktoren, die offenbar dazu beigetragen haben, diesen neuen Meilenstein auf den Weg normaler Beziehungen zwischen dem Heiligen Stuhl und Israel zu bringen.

1. Eine wachsende realistische Einschätzung in vatikanischen Kreisen, die jahrhundertalte Missverständnisse und Vorurteile abwägt gegenüber fünfundzwanzig Jahre altem aktenkundigem Geschehen auf Gebieten der Sicherheit, Toleranz und interkonfessionellen Zusammenarbeit.

2. Nie dagewesene Freiheit und Sicherheit, der sich Gläubige aller Glaubensrichtungen erfreuen, nicht nur in Jerusalem, sondern in allen von Israel verwalteten Gebieten.

3. Israels erklärte Bereitwilligkeit, die de facto vorhandene Autonomie im internationalen Recht zu verankern, der sich seit 1967 alle religiösen Autoritäten völlig erfreuen, Christen wie Moslems, und die Beibehaltung des universellen und heiligen Charakters Jerusalems zu geloben. Letztere wird verstärkt durch »internationale Garantien«, ein jetzt angewandeter Ausdruck, der den früheren Satz von der »Internationalisierung« ersetzt und der in Rom seit 1969 fallengelassen wurde.«

Wie der »*Jewish Observer*« weiter schreibt (s. o.), ergab sich das unerfreuliche Nachspiel des Besuches aus einer mündlichen Feststellung des vatikanischen Sprechers »Kardinal« *Alessandrini*. [A. ist nicht Kardinal.] Er beabsichtigte die Bedeutung der Zusammenkunft herabzumindern, um die moslemische Welt nicht ungebührlich zu beunruhigen und die christliche Minderheit in den arabischen Staaten nicht in Verlegenheit zu bringen.

Er sagte: »Ich möchte bemerken, dass dies nicht eine exklusive oder bevorzugende Geste ist. Paul VI. hat König Hussein von Jordanien und andere hochgestellte Persönlichkeiten der arabischen Welt und ihrer Länder empfangen, und es ist bekannt, dass der Heilige Stuhl herzliche Beziehungen mit Ägypten, dem Libanon und Syrien hat und diplomatische Beziehungen mit verschiedenen anderen arabischen Ländern unterhält, wie mit Tunesien, Algerien, Kuwait und dem Irak.«

Er fügte hinzu, dass »Frau Meir anlässlich ihrer Fahrt nach Paris um die Audienz ersucht habe und diese nicht Gegenstand vorhergehender Vereinbarung oder Programmierung gewesen ist.« Es bedeute und beinhalte auch nicht die geringste Veränderung in der Haltung des Heiligen Stuhles, wie der Papst in seiner Ansprache an die Kardinäle vom 22. Dezember 1972 sie bestätigt habe², und: »Die Haltung Israel gegenüber ist auch unverändert.« »Eine solche Veränderung hat nicht stattgefunden, und es gibt auch keinen Grund, warum eine solche stattfinden sollte.« ...

* Der Beitrag entstand nach Redaktionsschluss dieser Folge.

¹ Bei englischen Quellen ist der Wortlaut in Übersetzung aus dem Englischen wiedergegeben.

^{1a} Vgl. FR XXI/1969, S. 17 f.: »Papst Paul empfängt den israelischen Aussenminister Abba Eban in Privataudienz am 6. Oktober 1969;«

(s. u. S. 10, Anm. 2).

² (S. u. S. 10).

Cé. Jerusalem, Mitte Januar

Der Ärger, den die Erklärungen der vatikanischen Behörden nach Golda Meirs Besuch bei Papst Paul VI. in Israel auslösten, ist zwar etwas gewichen, aber sie haben trotzdem einen unangenehmen Nachgeschmack hinterlassen. In ihrem Enthusiasmus über den bevorstehenden Empfang im Vatikan, der kaum 24 Stunden vor dem Ereignis angekündigt worden war, hatten die Israeli anscheinend vergessen, den niemals ausbleibenden arabischen Druck einzukalkulieren [Laut israelischen Pressenachrichten wurde dies doch einkalkuliert.¹]. Da etliche arabische Staaten, nicht jedoch Israel, diplomatische Beziehungen mit dem Vatikan unterhalten, hätte man die arabische Reaktion voraussehen können und sich etwas zurückhalten sollen. So wird *post festum* zugegeben, dass Spekulationen über eine bevorstehende Anbahnung von Beziehungen zwischen dem Heiligen Stuhl und Israel vollkommen fehl am Platze gewesen seien.

Logische Überlegungen haben jedoch mittlerweile zur Schlussfolgerung geführt, dass à la longue die Handlungen und Worte des Papstes ausschlaggebender sind als diejenigen seiner Diplomaten. Nach hier umlaufenden Berichten hatten Mons. Benelli, der vatikanische Vizestaatssekretär, und der Sprecher, Prof. Alessandrini, gemeinsam versucht, die protestierenden arabischen Botschafter zu besänftigen. So kam es zu Alessandrinis mündlicher Erklärung über die päpstliche Besorgnis um das Schicksal der palästinensischen Flüchtlinge und zu der Behauptung, der Papst habe Golda Meir »nicht eingeladen«. In Jerusalem wird erklärt, der Papst selbst sei über Alessandrinis Verkündung nicht informiert gewesen und habe deren Ton und Inhalt missbilligt. Er selbst habe darauf bestanden, dass die während 24 Stunden zurückgehaltenen offiziellen Photos sofort veröffentlicht werden...¹

Israel hält sich an das offizielle Kommuniqué des Vatikans, das auch im »Osservatore Romano« publiziert wurde (s. u.). Es zählt sachlich die Themen auf, die in der mehr als einstündigen Audienz behandelt wurden. Darin spiegelt sich keinerlei Spannung und Feindseligkeit wider; im Gegenteil, das Kommuniqué unterstrich, dass Golda Meir Israels aufrichtigen Wunsch nach Frieden betont und dass der Papst sich bereit erklärt habe, aktiv an einer »gerechten, friedlichen Lösung« des Konfliktes mitzuarbeiten.

Der Wortlaut des offiziellen Kommuniqués lautet:

Aus: »Osservatore Romano«. Wochenausgabe in deutscher Sprache (3), Vatikanstadt, 19. 1. 1973, S. 1.¹

Golda Meir beim Papst

Die israelische Ministerpräsidentin, Frau Golda Meir, ist am 15. Januar von Papst Paul VI. in Audienz empfangen worden. Vom vatikanischen Presseamt wurde dazu folgendes Kommuniqué veröffentlicht:²

¹ Vgl. u. a.: »The Israel Digest«, s. o. S. 8.

² Der Papst liess Frau Meir am nächsten Morgen nach ihrem Besuch Geschenke überbringen: eine grosse silberne Taube (Friedenstaube, mit der Widmung: »An den Ministerpräsidenten von Israel von dem Vatikan«; eine Prachtausgabe des Alten und Neuen Testaments und einen Katalog hebräischer Veröffentlichungen der Vatikanischen Bibliothek. Vgl. in »Jerusalem Post«, 21. 1. 1973 [s. u. S. 11]).

¹ Dies ist die einzige autorisierte Veröffentlichung. Beide Seiten stimmten diesem Text zu. Der gleiche Text wurde über Radio Vatican gesendet. [Frau Meir in einem Interview]

² Laut Israelischem Presseamt ist dieser Text in wörtlicher Übereinstimmung mit dem »Osservatore Romano« in englischer Übersetzung

»Heute, am 15. Januar 1973, hat Seine Heiligkeit Papst Paul VI. um 12.15 Uhr den Ministerpräsidenten Israels, Frau Golda Meir, in Begleitung des israelischen Botschafters in Italien, Amiel E. Najar, in Audienz empfangen. Themen der Unterredung, die etwa eine Stunde dauerte, waren die Lage im Nahen Osten sowie die besonderen Probleme des Heiligen Landes.

Seine Heiligkeit erinnerte zunächst an die Geschichte und die Leiden des jüdischen Volkes und legte dann den Standpunkt des Hl. Stuhls über die Probleme dar, die aufs engste mit seiner humanitären Sendung zusammenhängen: die Flüchtlingsprobleme, die Situation der verschiedenen im Heiligen Land lebenden Gemeinschaften, sowie die Probleme ihrer spezifisch religiösen Sendung, vor allem was die Heiligen Stätten sowie den heiligen und universalen Charakter der Stadt Jerusalem betrifft.

Die Ministerpräsidentin unterstrich ihrerseits den Friedenswillen Israels und erläuterte ausführlich die israelische Haltung über die Möglichkeiten, durch Verhandlungen zwischen den Parteien sowie über die oben erwähnten Fragen zu einer friedlichen Lösung des Nahostkonfliktes zu gelangen. Die Ministerpräsidentin streifte auch das Phänomen des Terrorismus sowie die besondere Lage der jüdischen Gemeinschaften in gewissen Teilen der Welt.

Seine Heiligkeit sprach sich abschliessend eindringlich dafür aus, dass Gerechtigkeit und Recht zum Frieden führen und das Zusammenleben aller Völker im Nahen Osten regeln mögen, und unterstrich erneut die Bereitschaft des Hl. Stuhls, alles in seinen Kräften Stehende zu tun, um dieses Ziel zu erreichen.«

Der »Neue Zürcher Zeitung« Nr. 34 (22. 1. 1973 II) entnehmen wir:

Ein Interview der Ministerpräsidentin

Tel Aviv, 19. Jan. (ap) Wie Golda Meir in einem Interview mit der israelischen Zeitung »Maariv« mitteilt, ist ihr Gespräch mit Papst Paul VI. nicht ohne Spannungen verlaufen. Der Papst habe aber die Notwendigkeit einer Fortsetzung des Dialoges zwischen dem Vatikan und Israel betont. Während der Audienz habe sie an das Kreuz der Christen als an ein Symbol denken müssen, unter dem »Generationen lang Juden getötet wurden.« Über die Eröffnung des Gespräches sei sie keineswegs erfreut gewesen: »Der Papst sagte mir zum Auftakt, er könne es schwer verstehen, wie sich das jüdische Volk, das barmherzig sein sollte, in seinem eigenen Land so grimmig verhält.« Sie könne es nicht leiden, »wenn so mit uns geredet wird«; deshalb habe sie erwidert: »Eure Heiligkeit..., wissen Sie, was meine ersten Erinnerungen sind? Ein Pogrom in Kiew. Als wir barmherzig waren und keine Heimat hatten, waren wir schwach. Wir wurden in die Gaskammern geführt.« Es habe »Augenblicke der Spannungen« in ihrem Gespräch mit dem Papst gegeben, doch sei die Aussprache in aller Ruhe verlaufen. Golda Meir bezeichnet ihre Unterredung mit dem Oberhaupt der katholischen Kirche als »historisch«. Auf die Frage, ob diese Begegnung zu einer Anerkennung Israels durch den Vatikan führen könnte, meint die Regierungschefin: »Im Augenblick bin ich mit der Tatsache zufrieden, dass sich der Papst dreimal dafür bedankte, dass wir über die christlichen heiligen Stätten wachen, dass er sich für unsere Haltung gegenüber den Christen und ihren heiligen Stätten in Jerusalem be-

wiedergegeben in der »Jerusalem Post Weekly«, No. 639, vom 23. 1. 1973, unter der Überschrift: »Text of Vatican Communiqué«. [In: »Jerusalem Post Weekly«, 23. 1. 1973.]

dankte«. Im übrigen habe der Papst nicht von einer Internationalisierung Jerusalems gesprochen. [s. u.]

Dem »Israelitischen Wochenblatt« (73/4), Zürich, 26. 1. 1973 S. 7 entnehmen wir mit freundlicher Genehmigung seiner Redaktion den folgenden Kommentar:

»Keine Änderung« und doch »historisch«

Nach dem Besuch der israelischen Ministerpräsidentin beim Papst

Auf Wunsch von Golda Meir ist am 15. Januar eine Begegnung zwischen ihr und dem Papst zustande gekommen. Nur wer die gegenwärtige Politik des Vatikans gegenüber Israel nicht kennt, konnte von dem Ausgang dieses Gesprächs enttäuscht sein. Im Grunde ist die Haltung des Vatikans, was den Staat Israel anbetrifft, durch zwei Konstanten bestimmt: 1. durch die Interessen der katholischen Kirche in den arabischen Ländern, d. h. also die Rücksichtnahme auf diese arabischen Staaten, 2. durch eine bewusste und unbewusste Mentalität, die es nur sehr schwer verarbeiten kann, dass das jüdische Volk in seine alte Heimat zurückgekehrt ist, wohlgemerkt als Juden, die sich der christlichen Mission verschlossen. Dazu kommt nun seit 1967 noch die Erschwerung dieser Situation dadurch, dass die Juden die getrennte Stadt Jerusalem wiedervereinigt haben.

Die Rücksichtnahme auf die arabischen Staaten scheint gewiss verständlich. Zu viele Christen leben als Minderheit in Staaten, in denen der Islam Staatsreligion ist, und der Papst und seine Kirche haben gegenüber diesen Mitchristen der verschiedenen christlichen Denominationen eine pastorale Verantwortung. Merkwürdig ist das theologische Argument, welches freilich meist kamoufliert wird und selten wirklich zum Vorschein kommt. Man kann es oft nur indirekt aus vatikanischen Äusserungen entnehmen. So sagte Paul VI. am 22. Dezember 1972 in seiner Weihnachtsansprache an die Kardinäle: »Wir denken besonders an die heilige Stadt Jerusalem, nach der sich in diesen Tagen die Erinnerung der Nachfolger Christi mit stärksten Gefühlen richtet und in der auch sie in der Lage sein müssen, sich voll als Bürger zu fühlen.« Eigenartig mutet in diesem Zusammenhang an, dass der Papst in den 19 Jahren, in denen Araber die Altstadt Jerusalems besaßen, sich niemals derart geäußert hatte. Auch sprach kein Papst davon, dass die Araber sämtliche Synagogen der Altstadt zerstört und den Friedhof verwüstet hatten, die Grabsteine zum Strassenbau verwendeten. Wer heute nun das wiedervereinigte Jerusalem besucht, und es sind ja jährlich Hunderttausende, Juden, Christen, Muslimen aus aller Welt, muss eines feststellen, welche politische Haltung er auch immer gegenüber dem Staat Israel einnehmen mag: Es herrscht in Jerusalem eine absolute Freiheit der Religionsausübung, eine Pflege der heiligen Stätten, welche durch die Gemeinschaft vorgenommen wird, der sie gehören.¹ Daher ist der Ruf nach einer »Internationalisierung« Jerusalems absurd, denn was könnte dadurch verbessert werden?² Will man etwa, dass Kommu-

nisten aus allen Teilen der Welt, Russen, Chinesen, Kubaner usw., auf diese Weise einen legalen Eingang auch in diese Stadt erhalten? Das allein wäre das Resultat einer »Internationalisierung« Jerusalems. Die Frage eines besonderen Status für die »heiligen Stätten« ist von dem Problem der Internationalisierung der Stadt Jerusalem streng zu trennen. Ein solches Statut wird es gewiss früher oder später geben, und alle Beteiligten dürften darin eine befriedigende Lösung sehen, soweit sie guten Willens und frei von Vorurteilen sind.

Wie sehr diese allerdings noch blühen, konnte man am Nachmittag des Besuchstages von Frau Meir im Vatikan erleben. Nicht nur, dass in der vatikanischen Erklärung auf die freundlichen Beziehungen zu den arabischen Staaten hingewiesen wurde, die ja zum Staate Israel nicht bestehen; die Monsignori vermerkten gleich zweimal, dass Signora Meir sich praktisch selber eingeladen habe. Im übrigen bedeute die Begegnung nicht die geringste Änderung in der Haltung des Heiligen Stuhles in den Fragen des Heiligen Landes. Auch gegenüber Israel sei die Haltung unverändert, also keine diplomatische Anerkennung.

Golda Meir nahm diese Erklärung nicht besonders tragisch; sie antwortete, in ihrer Unterredung mit dem Papst sei von keiner Seite um etwas gebeten worden. Darum sei die Situation auch nicht verändert. Die Ministerpräsidentin verwies jedoch auf die historische Bedeutsamkeit ihres Treffens mit dem Papst, und auch dieser habe zu Beginn des Dialogs den »historischen Charakter« dieses Gesprächs betont.

Was dürfte wohl das eigentliche Resultat dieser Begegnung sein? Die gewundene vatikanische Presseerklärung ist wahrscheinlich als vordergründig zu werten, mit allen Vorurteilen, Befürchtungen und Ängsten und mit dem Herunterspielen eines Besuches der israelischen Regierungschefin beim Papst. Wichtiger ist folgendes gewesen: Die Tatsache, dass sich der Papst bei einer verantwortlichen israelischen Persönlichkeit aus erster Hand informieren konnte und nicht mehr auf die vielen kleinen Zwischenträger angewiesen ist, die ihm ein gefärbtes Bild vom Staate des jüdischen Volkes boten. E. Jr.

Aus dem »Christian Comment« der »Jerusalem Post«¹ No. 30, vom 30. Januar 1973 entnehmen wir folgenden Kommentar und geben ihn in Übersetzung aus dem Englischen wieder:

»Die Begegnung Meir's mit dem Papst bedeutet einen Meilenstein«.

Anlässlich des Besuches der Ministerpräsidentin Golda Meir bei Papst Paul VI. erbat Oikumenikos [der Herausgeber des »Christian Comment«] über dieses historische Ereignis einen Kommentar von einem in Israel lebenden Katholiken:

Als einen in Israel lebenden Katholiken, der sich entschlossen hat, das Schicksal dieses Landes zu teilen, betrifft mich der Besuch Golda Meir's beim Papst in doppelter Weise.

langes Gespräch mit dem Papst. Im vergangenen Jahr wurde eines der ersten Exemplare der jüdischen Enzyklopädie Papst Paul VI. überreicht. Im Januar 1972 weilte auch Mons. Benelli, Stellvertreter von Kardinal-Staatssekretär Villot und Schlüsselfigur der vatikanischen Politik, in Israel und führte dort auch Gespräche mit Mitgliedern der Regierung. Israel unterhält keine diplomatischen Beziehungen zum Vatikan, der seinerseits in Jerusalem und Palästina durch den auch für Jordanien, Israel und Zypern zuständigen Apostolischen Delegaten Mons. Pio Laghi vertreten ist.

(In: Neue Zürcher Zeitung, Nr. 23 [16. 1. 1973, I])

¹ »Christlicher Kommentar« in der »Jerusalem Post« vgl. in: FR XXI/1969 S. 16.

¹ Vgl. FR XIX, S. 43 f.

² Seit den Erklärungen von Pius XII. sieht der Vatikan in einer Internationalisierung Jerusalems, in einem internationalen Statut also, die beste Garantie für den Schutz der Heiligen Stätten.

Obwohl dieser vatikanische Standpunkt nicht mit der Auffassung Israels übereinstimmt, für das Jerusalem die wiedergewonnene Hauptstadt ist, die es durch keinen Kompromiss preisgeben will, hat sich das politische Klima in den letzten Jahren gebessert. Im Jahre 1964 dankte Paul VI. anlässlich seiner Pilgerreise ins Heilige Land dem israelischen Präsidenten für den Empfang, der ihm dort zuteil geworden war. 1969 führte Aussenminister Abba Eban im Vatikan ein

Erstens deshalb, weil das Band, das mich mit dem Land, das das meine geworden ist und das mich mit dem obersten Haupt der Kirche verbindet, mir verständlicherweise nicht gleichgültig sein kann. Zweitens, weil ich jetzt von den Menschen meiner Umgebung herausgefordert bin, als ob ich für die Entscheidungen und die Einstellung der kirchlichen Hierarchie Rechenschaft zu geben hätte.

Ich muss gestehen, dass ich aus beiden Gründen in einer Situation bin, die mich in Verlegenheit bringt. Selbst wenn mein eigenes Empfinden, meine theologische Überzeugungskraft und die meinem Glauben gemässe Hoffnung mich überzeugen, dass der Vatikan den Staat Israel bei seiner Gründung hätte anerkennen sollen, kann ich verstehen, warum diese Anerkennung nicht stattfand. Aber es ist schwierig, israelischen Freunden die Gründe verständlich zu machen, selbst wenn sie ohne ungünstige vorgefasste Meinungen an die Sache herantreten. Vielleicht ist jetzt die Gelegenheit, die Argumente darzulegen, mit denen ich versucht habe, mich selbst zu überzeugen.

Diese liegen auf drei verschiedenen Ebenen. Das erste ergibt sich aus der gängigen Verfahrensweise des Heiligen Stuhles in Sachen internationaler Politik. Der Vatikan hat offiziell niemals ein Land anerkannt, das sich im Kriegszustand befindet oder dessen politische Grenzen nicht von internationalen Körperschaften anerkannt sind. (Man könnte z. B. den Fall der deutschen und polnischen am Ufer der Oder-Neisse gelegenen Diözesen nennen: Die Neuverteilung der kirchlichen Gebiete ist endgültig erst im vergangenen Jahr erfolgt, länger als ein Vierteljahrhundert nach dem zweiten Weltkrieg.) Ebenso sollte man eine Anerkennung Israels nicht erwarten, ehe Friede – ein dauerhafter Friede – für den Mittleren Osten wieder hergestellt ist. Der zweite Grund ist zum Teil diplomatisch, zum Teil religiös. Da der Heilige Stuhl um die Zukunft der christlichen Gemeinden in den arabischen Ländern besorgt sein muss, muss er die Reaktionen ihrer Regierungen in Rechnung stellen. Es ist für einen Israeli schwer, diese politischen Vorsichtsmassnahmen zu verstehen, aber, wie sich aus Feststellungen der Presse entnehmen lässt, hemmen die mit diesen Problemen verbundenen Schwierigkeiten die Initiative des Heiligen Stuhles beträchtlich.

Der letzte Grund liegt tiefer und ist schwerer zu begreifen, da er niemals klar ausgesprochen wurde. Er ist in einem gewissen theologischen Vorbehalt begründet. Es lässt sich nicht leugnen, dass die Kirche auf der Ebene überkommener kirchlicher Lehre und der Einstellung offizieller Institutionen noch nicht bereit ist, die Rückkehr der Juden nach Zion zu akzeptieren oder auch nur zu verstehen. Hinzu kommt, dass das Flüchtlingsproblem diese Reserve noch mehr kompliziert und erschwert. Es ist seltsam, aber nichtsdestoweniger wahr, dass die konservativsten Christen und die progressivste Neue Linke sich im gleichen Lager finden!

Woher kann eine Veränderung in solch einem scheinbar so eingefrorenen Zustand kommen? Eher von Personen als von Institutionen, wenigstens in den ersten Etappen des Tauwetters. Was auch immer der Inhalt gewesen sein mag und trotz der verwirrenden und widersprüchlichen Feststellungen ist daher die *persönliche* Begegnung zwischen der Ministerpräsidentin von Israel und dem Papst dennoch ein Ereignis, das sich als Meilenstein in der Geschichte der Beziehungen zwischen der Kirche und Israel erweisen wird. Beruht doch der Friede vor allem auf Anerkennung und gegenseitigem Verständnis zwischen Menschen guten Willens.«

Rom und Jerusalem. Der Weg von 1904 bis 1973¹

Obwohl wir erst jetzt »in den ersten Etappen des Tauwetters« stehen, zeigt doch das Gespräch zwischen *Theodor Herzl und Pius X.* vom 25. Januar 1904, wie gross der inzwischen zurückgelegte Weg ist. P. Lapide zitiert *Pius X.*: »Wir können die Juden nicht daran hindern, dass sie nach Jerusalem zurückkehren, aber wir können ihnen nie unseren Segen geben . . . die Juden haben unseren Messias nicht anerkannt, und folglich können wir das Volk Israel nicht anerkennen.«¹ Und Alex Bein berichtet, dass in der oben erwähnten denkwürdigen Begegnung mit Theodor Herzl »der fromme *Papst Pius X.* erklärte, die Rückkehr der ungläubigen Juden in das Heilige Land nicht unterstützen zu können«. »Wenn Sie nach Palästina kommen und Ihr Volk ansiedeln, wollen wir Kirchen und Priester bereithalten, um Sie alle zu taufen.«²

P. Lapide beschliesst seinen Beitrag wie folgt:

Jerusalem und Rom, die Zwillinge-Wiegen des Monotheismus sind zu guter Letzt in einem freundlichen Sprechverhältnis; aber solange mehr als 6 Millionen Christen in arabischen Ländern ein Unterpfand für jede Israel-Vatikan-Annäherung sind, kann man keine de-jure-Anerkennung Israels vom Heiligen Stuhl erwarten.

Pinchas Lapide nennt nachstehend vorangegangene Schritte auf dem Weg zu diesen »ersten Etappen des Tauwetters«. Diese Vorgänge beinhalten alle jeweils mehr oder weniger eine de-facto-Anerkennung Israels durch den Heiligen Stuhl:

1. Neun Briefe und Telegramme von Papst Paul VI. an Präsident Shazar³, adressiert: »An Präsident Shazar von Israel³«; 2. vier vom Papst dem Botschafter Israels in Rom (1967–1968), Botschafter Avriel, fünf (1970–1972) dem Botschafter Najar gewährte Audienzen, alle politischer Natur⁴; 3. Msgr. Benellis, vatikanischen Vizestaatssekretärs, Besuch in Israel 1972; er ersuchte um Zusammen treffen mit israelischen Ministern zwecks Aussprache über Gegenstände, die für diese angeblich »private Pilgerfahrt« wesensfremden Charakter trugen; 4. dies steht im Zusammenhang mit der vom Heiligen Stuhl beantragten Annullierung des vom Orden der Assumptionisten bewirkten Verkaufs des Notre-Dame-Hospiz an die Hebräische Universität (vgl. FR XXIII, S. 38, Anm. 1).

Pinchas Lapide schreibt: Es ist bemerkenswert, dass die Bedeutung Jerusalems in allen sieben Zusammentreffen betont wurde, die in diesem Jahrhundert zwischen dem Haupt der katholischen Kirche und einer führenden zionistischen Persönlichkeit stattfanden.⁵

Am 5. Januar 1964 gab Präsident Shazar Paul VI. eine hebräische Bibel auf israelischem Boden.

Am 15. Januar 1973 gab Paul VI. der Ministerpräsidentin von Israel als eine Gegengabe eine kostbare Bibel (s. o. S. 9, Anm. 2).

Das ewige unwiderlegliche Band, das Rom und Jerusalem verbindet, ist auf diese Weise symbolisiert und ratifiziert worden.«

G. L.

¹ P. Lapide in: »The Israel Digest«, S. o. S. 8.

² In: *Alex Bein*, Theodor Herzl. Biographie. Wien 1934. S. 672.

³ Entweder persönlich durch den apostolischen Delegaten in Jerusalem bestellt oder per Post.

⁴ Obwohl Pius XII. päpstliche Audienzen für beim Hl. Stuhl nicht akkreditierte Diplomaten verboten hatte.

⁵ 1904 Herzl bei Pius X., Nahum Sokolow 1917 bei Benedikt XV., Moshe Sharett 1945 und 1952 bei Pius XII. (in: FR IV/1952 Nr. 16, S. 23); Präsident Shazar und Ministerpräsident Levi Eshkol anlässlich der Pilgerfahrt Pauls VI. 1964 in Israel; Aussenminister Abba Eban (s. o. S. 10 und s. u. S. IM 40 f.).

5 Israelis und Araber

I Zur Araber-Frage, vorgetragen im Sekretariat der Mapai¹ am 19. November 1972

Von Pinchas Sapir, Finanzminister des Staates Israel

Mit freundlicher Genehmigung von Minister *Pinchas Sapir* geben wir seine Rede in Übersetzung aus dem Hebräischen auszugsweise nachstehend wieder.

Zu Beginn des Jahres 1969 hatten die Investitionen von arabischer Seite in den Territorien einen besonders niedrigen Stand, im Hinblick auf politische Befürchtungen. Israelis hielten ebenfalls mit Investitionen zurück.

Seither wurden von israelischen Investoren 50 Betriebe mit einer Investition von 33 Millionen IL errichtet, sie beschäftigten jetzt 1300 Arbeiter. Neue Betriebe arabischer Eigentümer beschäftigten 11 500 Menschen.

1968 gab es im Gaza-Streifen keinerlei Industrie; lediglich Heimbetriebe, die Teppiche, Möbel und Getränke herstellten, mit insgesamt 1000 Beschäftigten. 1972 erreichte die Zahl der industriell Beschäftigten im Gaza-Streifen bereits 6000 (zusätzlich zu Zitrus-Verpackungs-Zentren, die während der Zitrus-Saison 1000 Menschen beschäftigen) ...

In der Beschäftigung arabischer Arbeiter in *Israel* sehe ich Gefahren, — politische, soziale und vielleicht auch Gefahren für die innere Sicherheit.

Wir sehen eine Entwicklung, die die ungelernete Arbeit, im Bau und anderswo, den arabischen »Gastarbeitern« zuweist. So etwas gibt es auch anderswo in der Welt. Die »saubere Arbeit« und die schwarze Arbeit werden *klassenmäßig* aufgeteilt. Ich brauche gar nicht an das parallele Problem der Neger zu erinnern, mit all seinen negativen Einflüssen auf die Struktur der amerikanischen Gesellschaft, — das gleiche Problem ist auch in Deutschland und der Schweiz entstanden: Hunderttausende Gastarbeiter ...

Immer wenn wir Einzelheiten über die Unterbringung

¹ Arbeiterpartei.

der arabischen Gastarbeiter lesen, sind wir von neuem erschüttert ... arabische Arbeiter, die unter unmöglichen Bedingungen untergebracht sind, oft sozusagen »neben der Mülltonne«. Und wir können solche Zustände auch kaum vermeiden, wenn wir eine große Anzahl arabischer Gastarbeiter beschäftigen. —

Was geschah in Natanya nach dem kürzlichen Attentat? Die Bauten wurden eingestellt; die Hotels waren ohne Helfer. Freilich wirkt ein solcher Schock heute nur auf einige Tage. Aber was geschieht, wenn eine arabische *Organisation* uns durch einen *Streik* zu treffen sucht?

Aus der Entwicklung der arabischen Gesellschaft *Israels*, mit der wir nun 25 Jahre leben, müssen wir Folgerungen ziehen. Je höher ihr Standard, um so grösser und schärfer die Probleme. Wie in allen nationalen Minderheiten, so auch in Israel: Genossen, Ihr wisst, wer an der Spitze nationaler Revolutionen stand. Es war gerade die Intelligenz, die bereit war, ihr Leben für die nationalen Aspirationen zu opfern. Das sind Tatsachen, an denen wir nichts ändern können.

Wer glaubt, dass verbesserte wirtschaftliche Bedingungen einen Ersatz für nationale Aspiration gewähren, der hat seine Geschichte nicht gelernt. Kein Volk, keine Minderheit wird sich mit verbesserter Lebenshaltung begnügen. Bei uns ist die Frage noch explosiver. Denn die arabische Minderheit in Israel stellt die Mehrheit im Bereich (des Nahen Ostens). Wir selbst sind von einem Meer feindlicher Völker umgeben —, und die Minderheit, die arabische Bevölkerung der Territorien, ist mit diesen feindlichen Völkern durch verwandtschaftliche, kulturelle, religiöse Beziehungen, durch die Gemeinsamkeit der Sprache, durch die gemeinsamen nationalen Aspirationen verbunden.

IIa Vom Recht, Kaffee zu trinken

Von Gabriel Stern, Jerusalem*

Mit freundlicher Genehmigung des Verfassers, der Jerusalemer Korrespondent der Tel-Aviver hebräischen Tageszeitung »Al-Hamischmar« ist, entnehmen wir die beiden folgenden Beiträge der März-Ausgabe 1972 der »Features of Israel« und geben die ursprünglich hebräisch erschienenen Artikel in Übersetzung aus dem Englischen wieder.

Gabriel Stern ist auch israelischer Korrespondent der amerikanischen Nachrichtenagentur »Religious News Service«, die der National Conference of Christians and Jews angegliedert ist. Er gehörte dem

Kreise um Martin Buber an und ist an der Herausgabe der Briefe Bubers beteiligt¹.

Die Beiträge sind Beispiel eines Gesprächs zwischen Juden und Arabern, wie es im israelischen Alltag immer wieder erfolgt, und gibt eine echte Stimmung wieder. Sie sind vielleicht in mancher Hinsicht charakteristischer als an die Stunde und an den Tag gebundene politische Erklärungen. Diese vergehen, aber das Miteinander von Juden und Arabern bleibt.

Am Tage nach dem muslimischen Opfer-Fest (Id el-Adha, Höhepunkt der Wallfahrt nach Mekka)² ging ich in den Laden eines arabischen Bekannten in der Altstadt von Jerusalem. »Wie war Ihr Feiertag?« frug ich. »Er

war sehr schön. Wir gingen nach Haifa und hatten einen schönen Tag«, antwortete er. Und ohne Pause fuhr dieser junge Mann fort, der einen akademischen Grad einer Universität in einem benachbarten, revolutionären Land

jüdischen und arabischen Zeitrechnung in: P. Nave, Überlegungen zu Islam und Judentum. In FR XXII S. 40, zu 13). — [Anm. d. Red. d. FR].

¹ S. u. S. 85 f.

* S. u. S. 13.

² Das Opferfest entstand n. d. H. (d. h. nach der Hidschra, dem Auszug Mohammeds aus Mekka nach Medina 622, dem Jahr, das der Ausgangspunkt der islamischen Zeitrechnung ist. Vgl. auch Zeittafel der

besass, »wann werdet ihr Juden fortgehen? Seit vier und einem halben Jahr sind wir unter eurer Herrschaft. Wie lange soll dies so weitergehen?«

Er stellte seine Fragen ruhig und angenehm, nicht rhetorisch, aber in zweckmässiger, forschender Weise, die eine Antwort erforderte.

Ich schlürfte den bittersüssen Kaffee und schaute auf die Auslagen der Waren. Der prozentuale Anteil jüdischen in Tel Aviv hergestellten Plunders überstieg den christlichen ebenfalls in Tel Aviv hergestellten. Der ganze Trödelhaufen überstieg übrigens an Quantität bei weitem seinen kleinen Grundstock gut gearbeiteter lokaler handwerklichen Waren. Ich schloss und sagte: »Ich glaube, wir werden hier vielleicht noch weitere 2000 Jahre bleiben. Jedoch möchte ich nicht, dass ihr uns untersteht, wir möchten euch neben uns haben.«

Er erschrak nicht über diese Schätzung auf lange Zeit hin und lachte vor sich hin: »Wenn ihr 2000 Jahre hier seid, dann waren wir seit 3000 Jahren hier. Auf jeden Fall waren die Kanaaniter vor euch hier – und bekanntlich waren sie Araber.«

Die arabische Geschichte pflegt die Kanaaniter, die Jebusiter und die anderen alten Nationen, die im Lande Israel lebten, als Araber anzusehen – als Vorfahren der heutigen Araber. Sie glauben jedoch, dass die hebräisch-jüdische Eroberung nur eine vorübergehende Episode war. Auf keinen Fall haben die heutigen Juden nach arabischer Geschichte irgendwelche Verbindung mit jenem alten jüdischen Volk...

Ich erinnerte mich daran, dass Abraham (die Araber nennen ihn Ibrahim), der Vater unserer beiden Völker, dessen versuchtes Opfer seines Sohnes – (gleich ob Isaak oder Ismael) – der Sinn des Festes des Opfers ist, keineswegs ein Kanaaniter war. Meiner Meinung nach symbolisiert die Geschichte von dem Opfer die grosse Rebellion gegen den kanaanitischen Moloch-Kult, – aber ich zog es vor, mich nicht in die stürmischen Gewässer einer historisch-theologischen Diskussion zu stürzen, die sinn- und zwecklos ist.

Mittlerweile kehrte mein Befrager in unser Zeitalter zurück. »Glauben Sie, dass auch die Regierung von Israel aufrichtig Frieden will – oder ist es nur das Volk, das ihn wünscht?«

Ich merke, dass er in diesen vier und ein halb Jahren wenigstens erkannt hat, dass das Volk Frieden haben will. Dies ist an sich ein kleiner Trost. Aber ich bemerkte, dass im Staat Israel, der in der Hauptsache demokratisch ist, solch eine Trennung zwischen »Regierung« und »Volk« ziemlich gekünstelt ist. Man könnte manchmal sogar sagen, dass extreme Tendenzen innerhalb der Masse vorherrschen, während die Regierung, die die Verantwortung trägt, gemässigt – und bestrebt ist, extreme Instinkte unter Kontrolle zu halten.

»Ja, wie Sadat, der sich jetzt mit den Studenten in Ägypten konfrontiert sieht.« Seine Zustimmung ließ keinen Zweifel daran, dass er gefühlsmässig die Studenten unterstützte. Es war klar, dass ihm sehr daran lag, eine Antwort auf seine Frage zu erhalten nach der Aufrichtigkeit der Regierung Israels, auf dass er auch als arabischer Patriot für Frieden eintreten könnte. Er wiederholte seine Frage noch stärker und verlieh ihr Nachdruck. »Wie interpretiert die Regierung von Israel die Resolution 242 des Sicherheitsrats?«

»Ich meine, dass unsere Regierung in ihrem Wunsch nach Frieden aufrichtig ist, sie sieht die Resolution als ein Rahmenwerk für Friedensverhandlungen an.« »Wenn

dem so ist, wie kann sie wiederholt sagen, »Jerusalem gehört uns, die Golan [Höhen] gehören uns, Scharm-el-Scheikh gehört uns«, aber nichts darüber sagen, was sie aufzugeben bereit ist? Was für eine Art Friedensbereitschaft ist das? Ist dies eine Erfüllung der Resolution des Sicherheitsrates, der von Rückziehung spricht?«

»Die Regierung hat wiederholt gesagt, es wäre möglich, jede Sache im Laufe von Friedensverhandlungen zu besprechen. Lassen Sie uns nur die Parteien ohne Vorbedingungen zusammenbringen!« antwortete ich.

»Sogar Jerusalem?« entgegnete er.

»Ja, auch Jerusalem, aber ich erwarte, dass Israel im Laufe der Verhandlungen einen harten Stand einnehmen wird in bezug auf die von Ihnen gerade angeschnittenen Punkte.«

»Wenn Sie ein Araber wären«, frug mein Freund, »würden Sie auf solche Bedingungen eingehen?« »Ich glaube, dass ich sie nicht angenommen hätte, gerade wie Sie – als Israeli – die arabischen Bedingungen einer Zurückziehung aus all den Gebieten und der Wiederherstellung des Rechts des palästinensischen Volkes nicht angenommen hätten...« Er lachte. »Wir stimmen in dem überein, über was wir nicht übereinstimmen, aber da ist noch ein sehr langer Weg, ehe wir darin übereinstimmen werden, über was wir übereinstimmen...« In bezug auf diesen Punkt war ich mit meinem Freund ganz einverstanden. Wir kamen zu dem weiteren gemeinsamen Schluss, dass die zwischen uns liegende Kluft im Grunde in einem tiefen gegenseitigen Misstrauen beruht. Deswegen sagte ich, dass noch ein gut Teil Geduld vonnöten sei, ein langer Waffenstillstand und Versuche Teil-Vereinbarungen zu beschliessen, so wie die über den Suezkanal.

Er antwortete und sagte: »Es ist leicht für Sie, von Geduld zu reden, aber mittlerweile sitzt ihr in den Gebieten!«

Wiederum konnte ich nur sympathisieren. Ich sagte, dass nach meiner Meinung keine vorläufige Vereinbarung über den Suezkanal möglich wäre, wenn eine solche nicht von Anfang an die Aussicht auf eine allgemeine zustimmende Regelung eröffnen würde. Ich sagte, ich wäre nicht überrascht, wenn konkrete Verhandlungen über eine vorläufige Vereinbarung nur beginnen würden, wenn eine feste Grundlage für Erneuerung der Gespräche erreicht wäre – unter der Ägide von Dr. Jarring, zum Beispiel über eine allgemeine Vereinbarung. Ich glaube, dass die allgemeine Vereinbarung das Recht auf Selbstbestimmung der arabisch-palästinensischen Nation sichern sollte.

»Sogar in Jerusalem?«

»Natürlich, ich glaube, dass man auch in Jerusalem eine Lösung finden kann – vorausgesetzt – dass man mir das Recht sichert, hier Kaffee zu trinken, bei Ihnen...«

Er lachte und entgegnete schlagfertig: »Und ich bei Ihnen.«

IIb Ehre Deinen Vater — heute*

Und wiederum traf ich in der Altstadt eines Samstag-nachmittags einen anderen Bekannten.

»Ahlan Wasahalan! – Willkommen, lassen Sie uns zusammen Kaffee trinken!«

Wir sassen auf Korbstühlen vor einem der Cafés. Er bot mir eine Zigarette an. Obwohl ich eigentlich kein Raucher bin, bin ich nicht ganz abstinert. Doch, da ultra-

* s. o. IIa.

orthodoxe Juden auf ihrem Weg am Schabbat nachmittag zum Gebet an der Klagemauer vorbeigingen, wollte ich ihre Gefühle nicht verletzen. So lehnte ich die Zigarette ab.

Mittlerweile tranken wir unseren Kaffee. Als es Zeit war, die Rechnung zu bezahlen, war es ganz klar, wer der Gastgeber und wer der Gast innerhalb der Mauern der Altstadt war. Ich sagte, es täte mir leid, nicht die Gelegenheit zu haben, um seine wiederholte Gastfreundlichkeit erwidern zu können. Mit ausgewählter Höflichkeit sagte mein Gastgeber, der erheblich jünger als ich ist: »Für mich sind Sie wie ein Vater, den man ehren sollte.« Ich konnte mich nicht enthalten zu fragen: »Wenn ich wie ein Vater für Sie bin, wie können Sie sich die Freiheit nehmen und in meiner Gegenwart rauchen? Nach Ihrer Sitte raucht kein Sohn in Gegenwart seines Vaters.«

Ich sagte es im Spass. Aber mein Gefährte, dessen Humor normalerweise ganz fix ist, lächelte nicht. »Ich rauche auch in Gegenwart meines Vaters!« Nach einem Schweigen erklärte er diesen Bruch der Tradition. »Erinnern Sie sich an die Explosion auf dem Markt in Jerusalem? Nach jener Explosion wurde unserem Viertel ein strenges Ausgehverbot auferlegt. Viele befürchteten ernstlich, dass wer sein Haus verliesse, verhaftet oder erschossen würde. Mein Vater sagte mir, »Du wirst das Haus in keinem Fall verlassen, nicht einmal in den Hof gehen!« Er fügte hinzu: »Ich weiss, Du wirst vielleicht hinausgehen und eine Zigarette rauchen wollen. Nun, von jetzt an darfst Du in meiner Gegenwart rauchen«, und so blieb es bis heute!« Und nun lächelte mein Gefährte wieder. »Es ist also ganz in Ordnung, wenn ich bei Dir rauche, mein Vater!«

IIIa Israelische Jugend am Ramadan-Fest im arabischen Dorf¹

Dem »Israelitischen Wochenblatt«² entnehmen wir folgende Begebenheiten:

150 junge Mädchen und junge Männer aus den Kibbuzim der Arbeiterpartei [Mapai] haben beschlossen, anlässlich des moslemischen Ramadan-Festes, eines der höchsten muselmanischen Feiertage, in den arabischen Ort

¹ Monat Ramadan, neunter Monat des Mondjahres.

² In: Israelitisches Wochenblatt (72/45). Zürich, 10. 11. 1972. S. 43.

Baka-el-Garbiah in Israel zu gehen und mit den Einwohnern gemeinsam das Ramadan-Fest zu begehen. Sie wollen auch an dem den Gläubigen verordneten dreitägigen Fasten teilnehmen. Die 150 Jugendlichen werden bei Bürgern des Ortes wohnen und ihren Gastgebern bei den Landarbeiten behilflich sein. Der Aufenthalt soll vor allem dazu dienen, die Lebensgewohnheiten dieser israelischen Araber besser kennenzulernen.

K. K. Bl.

IIIb Das Land bei der Höhle des Rabbi Schimon bar Jochai³

Ein arabischer Israeli christlicher Konfession, Salim Hadad in Pekiin, vermachte letztwillig ein grösseres, der Höhle des Rabbi Schimon bar Jochai benachbartes Grundstück der Jüdisch-religiösen Stiftung. Nach der Tradition hielt sich Rabbi Schimon bar Jochai dreizehn Jahre lang vor den Römern in dieser Höhle verborgen. Der Verstorbene hat sich, gemäss seinem Testament, zu dieser

Vergabung entschlossen, weil er damit die Wundertaten des Schimon an Juden, Arabern und Drusen in den vergangenen zweitausend Jahren würdigen möchte. Nach einer alten Überlieferung entzündeten auch arabische und drusische Bewohner von Pekiin Kerzen am Grabe von Schimon bar Jochai in Zeiten der Not.

³ Ebd. (72/43). 27. 10. 1972. S. 6.

6 Zionisten und Christen

Dokumente der Versöhnung

Veröffentlicht von Professor Dr. Hugo Bergmann, Jerusalem

Die untenstehende Veröffentlichung aus dem »Mitteilungsblatt des Olej Merkas Europa« (XI/22) vom 9. 6. 1972 entnehmen wir mit freundlicher Genehmigung seiner Schriftleitung und verdanken sie auch Professor Dr. Hugo Bergmann.

Für Siegfried Moses und Pinchas Rosen

Wir leben in dürftigen Zeiten. Nicht nur ist, wie Georg Picht in seinem wichtigen Buche »Mut zur Utopie« (München, Piper-Verlag 1970) ausführt, reines Wasser und Raum eine Mangelware geworden, auch Liebe und Freundschaft, ja selbst der Gruss ist Mangelware geworden. »Ich grüsse dich« heisst, wie uns Buber lehrte: »ich habe Zeit für dich«. Aber hat der heutige Mensch noch Zeit für den Nächsten in dieser Epoche der Explosion der Bevölkerung?! Und die Explosion der Bevölkerung ist nicht Folge der Vermehrung der Geburten, sondern der erhöhten Lebensdauer. Um so mehr haben wir Alten die Verbindlichkeit, das Mehr an Lebenszeit, das uns geschenkt

wurde, zu nützen, um der heutigen Jugend zu sagen, was jene Zeit war, als wir noch – einzelne und Völker – »Zeit füreinander hatten« und Freundschaft zwischen Völkern keine Mangelware war.

So begrüsst ich es, als mir Dr. Livia Rotkirchen, die Historikerin von »Jad Vaschem«, kürzlich, von einer Studienreise nach Wien zurückkehrend, die beiden Dokumente brachte, die ich hier veröffentliche. Dr. Rotkirchen hatte im Wiener ehemaligen Hofarchiv (jetzt Staatsarchiv) nach Akten gesucht, welche die Geschichte der slowakischen Juden – ihr eigentliches Studiengebiet – zum Gegenstande hatten. Durch »Zufall« kamen ihr die beiden Akte in die Hände, in denen in verschiedenen Zeiten und an verschiedenen Orten christliche Vereinigungen Kaiser Franz Josef I. bitten, »die gerechte Sache und das Werk der Zionisten zu fördern«. Franz Josef hatte unter seinen

vielen Titeln auch den eines »Königs von Jerusalem«, und dies war wohl der Grund, dass sich die beiden Vereinigungen, wie es scheint voneinander unabhängig, an ihn wandten. Es ist kaum anzunehmen, dass die Bittschriften dem Kaiser vorgelegt wurden, vermutlich hat in beiden Fällen die Hand eines Beamten »a. a.« (ad acta) geschrieben, mit welchen Buchstaben das Schicksal der Bittschriften zunächst entschieden war, bis, nach mehr als einem halben Jahrhundert, die Hand der Historikerin aus Israel sie aus ihrer Verbannung in die Archive erlöste zu einem neuen Leben der Freundschaft und Dankbarkeit zwischen Völkern und Religionen.

Hugo Bergmann

I (kalligraphiert)

Kopenhagen, den 7. November 1912

Sr. Majestät dem Kaiser von Österreich.

Ew. Majestät!

Alles in der Weltentwicklung scheint darauf hinzuweisen, dass wir einer ersten Krise entgegengehen.

Als der Herr Jesus Christus von Seinen Jüngern gefragt wurde, welches die Zeichen Seiner Wiederkunft und der Vollendung des Zeitalters seien, antwortete Er, dass sie u. a. von Kriegen und Kriegserregungen hören würden. Nation würde sich wider Nation erheben und Königreich wider Königreich, und die Nationen würden der kommenden Drangsalszeiten wegen geängstigt sein (Matth 24, 6, Luk 21, 25), und wir sehen jetzt die Erfüllung dieser Voraussage eintreten.

Dieser erste Balkankrieg erinnert uns auch an die Absicht des Herrn, Seinem alten Bundesvolk Israel das verheissene Land Palästina, welches s. Z. wegen Ungehorsams in die Hände anderer Nationen fiel, zurückzugeben, und zwar nach Seiner Verheissung (Hesekiel 36, 24. 28 ff.) dasselbe aus allen Ländern zu sammeln und ihm in diesem Lande Wohnsitz zu geben.

Ew. Majestät! Wir und viele Christen sind der Überzeugung, dass der Herr mit der Zulassung dieses Krieges u. a. Seinen Willen, das verheissene Land *Palästina* zwecks ungehinderter *Rückkehr und Besitznahme desselben von Seiten des Volkes Israel wieder freizugeben*, zu vollführen beabsichtigt, und hierauf möchten wir alleruntertänigst Ew. Majestät Aufmerksamkeit in der Hoffnung hinwenden, dass Ew. Majestät vom König aller Könige und Herrn aller Herren zur Ausführung Seiner *Vorausbestimmung* gebraucht werden möchten.

Wir glauben, dass der Herr denjenigen Nationen, welche zur Ausführung Seines Willens mitwirken, einen besonderen Segen zuwenden wird, und zwar nach dem Ausspruch des Herrn: Matth 25, 31. 46, und aus dem 40ten Vers lässt sich schliessen, dass unter dem Ausdruck »meinen Brüdern« die Juden (Seine Brüder nach dem Fleisch) zu verstehen sind.

Alleruntertänigst

»Kirkeklokken« (christliche Zeitschrift). Th. Slum

II (handgeschrieben)

Wittenberg, den 18. März 1917

Eine Petition! und Bitte!

an

Seine Apostolische Majestät den Kaiser von Österreich und König von Ungarn

Vereinigung von Freunden der Zionisten und des Jüdischen Volkes.

Ew. Apostolische Majestät, allerdurchlauchtigster grossmächtigster und allergnädigster Kaiser, König und Herr.

Wir ganz untertänigst und ehrerbietigst unterzeichnete Freunde der Zionisten und des Jüdischen Volkes richten hiedurch und hiemit im Interesse der Zionistischen Sache

die ganz untertänigste und ehrfurchtvollste Bitte an Ew. Apostolische Majestät einen allergnädigsten Österreichischen Kaiser, König und Herrn: Ew. Apostolische Majestät wolle allergnädigst die vor Gott und vor Menschen recht und gerechte Sache und das Werk der Zionisten mit fördern und unterstützen.

Wenn wir hiedurch diese ganz untertänigste und ehrfurchtvollste Bitte an Ew. Apostolische Majestät richten, so gründen und stützen wir uns hiemit auf den allerheiligsten Grund und Boden der Bibel oder des Wortes Gottes. Gottes grosser und heiliger Plan und Ratschluss ist es: »dass dem Jüdischen Volke das Land Palästina wiedergegeben werde«.

Wir begründen und erhärten diese unumstössliche Wahrheit durch mehrere hier angeführte Bibelstellen. Laut Daniel 12, 7 »soll die Zerstreuung des Jüdischen Volkes ein Ende haben.«

Jeremia 31, 33 und 37: Gott will einen neuen Bund mit dem Hause Israel machen und ihre Missetat vergeben und ihrer Sünde nimmer mehr gedenken.

Römer 11, 25; Jeremia 23, 5 und 6; Jeremia 23, 3; Sacharja 2, 16; Sacharja 1, 17; Jesaja 14, 1; und Daniel 2, 44; usw.

Wie jeder Körper seine Schatten vorauswirft, so wirft auch die Zionistische Bewegung, welche eine Bewegung unter dem Jüdischen Volke ist, ihre Schatten voraus. Wie durch die grosse Gnade und Huld eines allergnädigsten und erhabenen grossen Kaisers und Herrschers von Österreich die Wünsche und Hoffnungen des Polen-Volkes in Erfüllung gegangen sind, und Polen zu einem Königreiche erhoben worden ist!!! – So mögen auch durch die grosse Gnade Seiner Apostolischen Majestät eines hohen und erhabenen Österreichischen Kaisers und Herrschers die Wünsche und Hoffnungen der Zionisten recht bald in Erfüllung gebracht werden und dem Jüdischen Volk das Land Palästina wieder in seiner ganzen und vollen Unabhängigkeit und zum Besitz zurückgegeben werden.

So wie einstmal Kaiser Augustus das Werkzeug in Gottes Hand sein musste, dass Gottes Plan und Ratschluss zur Ausführung kam!!! So möge auch ein grosser und erhabener Österreichischer Kaiser, Ew. Apostolische Majestät, das Werkzeug in unseres grossen Gottes Hand sein, auf dass Gottes grosser und heiliger Plan und Ratschluss zur Ausführung gebracht werde und dem Jüdischen Volke das Land Palästina wieder in seinen vollen und ganzen unabhängigen Besitz zurückgegeben werde.

Dieses bitten die ganz untertänigst und ehrfurchtvollst unterzeichneten Freunde der Zionisten und des Jüdischen Volkes.

Ganz untertänigst und ehrfurchtvollst zeichnen die Freunde der Zionisten und des Jüdischen Volkes

1. Heinrich Müller
Wittenberg, Pfaffenstrasse Nr. 4;
2. Frau Martha Horn
Dessau, Neumarkt 5;
3. Frau Johanna Bärt
Halle, Liebenauerstrasse Nr. 8 III;
4. Wtw. Auguste Seidel
Bitterfeld, Windmühlstrasse 5;
5. Gottlieb Lerche
Bitterfeld, Schiesshausstrasse 3;
6. Wtw. Helene Gruner
aus Zwickau, Bachstrasse 6.

Geschäftsstelle: Büro der Zionisten (Komitee der Zionisten) in Wilmersdorf bei Berlin, Sächsische Strasse Nr. 8.

7 Gelebter Dialog*

Paulus Gordan OSB zum 60. Geburtstag 21.6.1972

Von Bernd Jaspert, Marburg/Lahn

Nach dem Studium der Evangelischen Theologie und der Christlichen Archäologie an der Philipps-Universität Marburg war Herr Jaspert wissenschaftlicher Mitarbeiter am dortigen Kirchengeschichtlichen Seminar und ist z. Z. Doktorand mit einer Arbeit über »Die Geschichte der historisch-kritischen Erforschung der Regula Benedicti.« Bernd Jaspert ist u. a. auch Herausgeber des internationalen Jahrbuchs »Regulae Benedicti Studia«¹.

Indem wir Herrn Jaspert diesen Beitrag verdanken, dürfen wir damit gewiss auch den Ausdruck unseres Dankes verbinden, den wir Pater Paulus Gordan in so reichem Masse schulden.

Dankbarkeit für Verbundenheit in Anliegen, um die der »Rundbrief« sich nun bald 25 Jahre müht. Nummer 2/3 vom März 1949 erinnert an ein Zusammensein des Rundbrief-Kreises vom 5. Januar 1949 und daran, dass Pater Paulus Gordan auch damals schon teilnahm an diesem ersten evangelisch-katholischen Gespräch, mit dem Thema: »Palästina heute. Über die religiöse Entwicklung im Staat Israel und die christliche Einstellung zu den Juden«. Wieviel Anregungen, Anstoss, Ermutigung und Beiträge aus seiner Feder hat Pater Paulus Gordan bereitwillig jederzeit im gegebenen Augenblicke beige-steuert. Genannt sei hier nur u. a., unmittelbar nach dem Hinscheiden von Kardinal Bea am 16. November 1968, in dem damals fälligen Dezemberheft: »Das ökumenische Gewissen der Kirche. Kardinal Augustin Bea zum Gedenken.«²

(Red. d. FR)

Günther Gordan, dessen geistig liberaler Vater, Berliner Bezirksbürgermeister, guten Kontakt mit katholischen Bischöfen hielt, trat 1935 in die Erzabtei St. Martin der Benediktiner in Beuron (Hohenzollern) ein. Paulus Gordan — so sein Klostername — wurde zwar kein Bischof, hatte aber oft genug mit Bischöfen zu tun, ja mit manchen wie z. B. Dom Helder Câmara in Recife verbindet ihn eine alte Freundschaft. Schon als junger Mann lernte er von jenem anderen, der offiziellen Kirche lange genug suspekten und von ihr als Ketzer verdächtigten, von vielen Priestern und Laien aber insgeheim geliebten und schliesslich von einigen auch öffentlich verteidigten französischen Freund und Dichter Georges Bernanos, dass es keine Ketzer ohne Ketzermacher gibt. Dass aber die Wahrheit zuweilen eher Herz und Hirn der Ketzer als der Ketzermacher entspringt, ist eine Tatsache, die Gordan als guter Kenner der Kirchengeschichte nie bestritten, sondern selber oft genug miterlebt hat. So konnte er auch anlässlich des 450. Reformationsjubiläums 1967 Martin Luther, der sich selbst »gratia Dei sanctus apostata« — »durch Gottes Gnade heiliger Abtrünniger« nannte, zugestehen, dass seine Glaubenstat »das notwendige *Aggiornamento* der Kirche vorweggenommen« und gerade so Rom dazu bestimmt hat, es — lange

genug hinausgezögert — 450 Jahre später nachzuholen. Denn »*jeder Tag ist Reformationstag*«: »ecclesia reformata semper reformanda«. Diese Erkenntnis Luthers hat Gordan als katholischer Christ mit den Worten umschrieben: »Kirche Christi ist dort und überall dort, wo der Glaube an den Auferstandenen, der zugleich der Wiederkommende ist, bezeugt wird. Durch diesen Glauben und auf diesen Glauben hin müssen wir uns alle täglich neu reformieren lassen«.

Bevor Gordan am 22. Januar 1939 zum Priester geweiht wurde, hatte er in Berlin, Paris, Breslau, Innsbruck und Freiburg im Breisgau Jura, Kunstgeschichte, Philosophie und Theologie studiert. Nach seiner klösterlichen Profess am 24. Juni 1936 konnte er noch fast drei Jahre in Beuron bleiben, bis ihn die Nationalsozialisten seiner jüdischen Herkunft wegen aus seinem Kloster vertrieben. Man hatte gedroht, die Abtei in Flammen aufgehen zu lassen, wenn »der Jude« nicht endlich verschwinde. Erzabt Benedikt Baur begleitete Pater Paulus über die italienische Grenze und hoffte, dass der in Deutschland Verfermte im Vatikan untertauchen könne. Der Plan schlug fehl. Gordan konnte nur noch die Flucht ins aussereuropäische Ausland antreten: nach Südamerika. Dort lebte er dann seit 1939 dank der Aufnahme- und Hilfsbereitschaft seiner Mitbrüder in einer Benediktinerabtei in Rio de Janeiro. Hier fand er dann auch die Freundschaft des ebenfalls im brasilianischen Exil lebenden Bernanos sowie der gleichfalls aus politischen Gründen ausgewanderten deutschen Politikerfamilie Schauff, auf deren Besitz er einige der schönsten Monate seines Lebens verbrachte. Die Verbindungen zu den Freunden in der Heimat waren zwar spärlich, rissen aber nie ganz ab.

Paulus Gordan ist ein Reisemensch. Er *erfährt* buchstäblich Landschaft und Leute, wo, wann und wie immer es möglich ist. So sind auch seine südamerikanischen Erfahrungen nichts aus Büchern Zusammengelesenes, sondern Selbsterlebtes, an dem er andere teilhaben lässt, ohne je der schlechten Manier der Selbstbespiegelung zu verfallen. Gerade darin zeigt sich Gordans Erzählertalent, dass er spontan und solid von *anderen* berichtet und — welchen Meister der Sprache juckte es nicht dazu?! — fabuliert. Aber nichts ist ihm so verhasst wie das Schönenreden und Schwätzen, das er mit bissiger Ironie karikieren kann.

Ein Meister der Sprache: das ist Gordan in der Tat. Seine seit Jahren für die Benediktinische Monatsschrift »Erbe und Auftrag« verfassten Essays beweisen es. Sie sind jetzt gesammelt zugänglich in den beiden Bänden »Zeugen der Zukunft« (Beuron 1969) und »Im Blickpunkt: Der Mensch« (Meitingen-Freising 1971)³. Aber auch sein erstes Buch, »Freundschaft mit Bernanos« (Köln-Olten 1959), macht es offenkundig. Zwei Zitate vom Anfang und Ende dieses in Deutschland leider viel zu wenig bekannten Zeugnisses über einen der bedeutendsten französischen Schriftsteller der jüngsten Vergangenheit mögen es zeigen. Gordan beginnt so: »Ehe ich Georges Bernanos kannte, fragte ich mich voll Scheu, wie ich wohl zu ihm reden sollte. Nun, da er tot ist, frage ich mich mit grösserer Scheu, wie ich

³ S. o. Anm. 1: Hrsg. auch: B. Jaspert.

* Erscheint in erweiterter Form in »Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte« (Köln), in englischer Übersetzung in »The American Benedictine Review« (St. Paul, Minnesota/USA) und in: »Tjurunga. An Australian Benedictine Review« (Tarrawarra/Australia). Vgl. auch B. Jaspert, Gruss und Dank. Paulus Gordan zum 60. Geburtstag, in: »Erbe und Auftrag« 48 (1972) 161 f.

¹ Verfasser u. a. von Geschichte und Tradition Israels. In memoriam Martin Noth (1902–1968), in: »Erbe und Auftrag« 44 (1968) 328–331; Unitas Christianorum. Das Einheitsverständnis der römisch-katholischen Kirche und des Ökumenischen Rates der Kirchen (Dem Freunde P. Paulus Gordan OSB. Rom, zum 30jährigen Priesterjubiläum, 22. 1. 1969), in: »Erbe und Auftrag« 45 (1969) 213–224, 300–311. S. auch u. Anm. 3.

² Vgl. FR XX/1968, 3 f. – Ferner s. u. S. 97; vgl. auch Personenregister zu den FR (Anm. d. Red. d. FR).

von ihm reden soll. Denn leichter ist es, zum lebendigen Fremden zu sprechen als vom toten Freunde. Mag der Tod auch die Freundschaft »aufgehoben«, hinaufgehoben und somit bewahrt haben im Jenseits seiner selbst, in der wählenden und darum wahren Lebensfülle Gottes, so ist dennoch für den Zurückbleibenden die Gemeinsamkeit des Austauschs aufs schmerzlichste »aufgehoben« und zerbrochen. Er spricht zu Fremden vom Freunde und weiss dabei voll Trauer, dass der Freund selber ein Verwandelter, ein Fremder geworden ist in dieser Welt — allem, was darinnen uns gemeinsam war, auf unvorstellbare Weise entfremdet. Und das gerade macht die Not noch grösser, wenn es sich dabei um einen Menschen wie Bernanos handelt, einen Christen der Inkarnation; um einen, der das Menschliche liebte um des Menschgewordenen und den Menschgewordenen um des Menschlichen willen; um einen, der das Grauen vor der »Desinkarnation« des Todes und vor dem unplastisch-unanschaulichen Jenseits eines mut- und blutlosen Glaubens nur überwand im Blick auf die funkelnde Bilderwelt eines Dante und mehr noch im Hören auf das Verheissungswort der Geheimen Offenbarung vom Neuen Himmel und der Neuen Erde«. Und im letzten Absatz seines Buches kennzeichnet Gordan mit wenigen Worten noch einmal das menschenverwandelnde Geheimnis der Inkarnation, sichtbar im Leben des Freundes Bernanos: »Auf dem Grunde seiner Seele zitterte das Grosse Erbarmen, la Grande Pitié, die einst Antrieb gewesen war für die Sendung der Jeanne d'Arc. Er, der sich mit soviel Eifer und Leidenschaft Feinde zu machen wusste, war im Grunde keinem feind. Er kannte keine Tabus. Seine höhere und tiefere Einsicht liess ihn überall die erbarmungswürdige Schwäche erkennen und bewahrte ihn vor allem Pharisäertum. Dass alles Gnade sei, diese Erkenntnis befreite ihn zuletzt von allem Ekel und von aller Angst. Man hat ihm ein pessimistisches Weltbild nachgesagt und sein Werk zur »littérature noire« rechnen wollen. Gewiss, seine Welt: die Welt seiner Dichtung, wie die geschichtliche Welt, in der er lebte, machte den Triumph der Gnade nicht gerade leicht. Billig war er nicht zu haben, dieser Sieg des Erbarmens. Aber war denn das Kreuz ein so billiger Triumph gewesen? Bernanos wusste am Ende seines Lebens, dass nur Jesus Christus die reale Antwort leib- und leidhaftig war. Darum auch das Gelübde, seine Feder nur noch für ein »Leben Jesu« gebrauchen zu wollen. Er hat dies Gelübde nicht mehr einlösen können. Im Vertrauen auf das Grosse Erbarmen ist er gestorben«.

Angeichts solcher Sätze ist es weder Wort-Mythos noch Sprachen-Schwärmertum, wenn Gordan an anderer Stelle sagen kann: Es ist die Sprache, »die den Menschen zum Menschen macht und ihn zugleich über sich selbst hinausweist. Selbst der Gedanke ist ohne das Wort nicht zu denken. . . . Gedanke und Wort aber sind Gefässe der Dinge, der höchsten wie der geringsten: Gedanke und Wort, verwoben zum Netze der Sprache, schöpfen das Sein aus der Tiefe ins Reich der Gegenständlichkeit. Gedanke und Wort machen den Menschen — diese »aliqua portio creaturae«, diesen geringen Teil der göttlichen Schöpfung, um mit *Augustinus* zu reden — fähig, Gott selbst in sich aufzunehmen, »capax Dei« zu sein«.

Als Gordan nach dem Krieg wieder in die europäische Heimat zurückkehrte, stellte ihn der Orden — wie später bei anderen Gelegenheiten noch oft — für eine Aufgabe frei, die tatsächlich nur einer erfüllen konnte, der selber das Schicksal der Millionen Flüchtlinge des Zweiten Weltkrieges erlebt hatte: er wurde Generalsekretär der »In-

ternational Catholic Migration Commission« in Genf. Es galt, den vielen durch Verfolgung, Krieg und Verlust der Heimat zur Auswanderung gezwungenen Menschen wieder eine Existenzmöglichkeit in einer neuen Heimat zu verschaffen und ihnen das Einleben in völlig neuen Verhältnissen zu erleichtern. Es gab Kontakte mit Vertretern des Ökumenischen Rates der Kirchen, der ähnliche Hilfsprogramme durchführte. Damals lernte Gordan auch Giovanni Battista Montini, den späteren Papst Paul VI., kennen. Die Genfer Zentrale hatte dem im vatikanischen Staatssekretariat tätigen Montini über ihre geleistete Arbeit Rechenschaft zu geben. Man darf sagen, dass Gordan aus dieser Berührung mit dem nachmaligen Papst nie Vorteile für seinen eigenen Weg zu schlagen versucht hat, auch nicht in dem schwierigen Amt des Generalsekretärs der Benediktinischen Konföderation, das er seit 1968 in Rom innehat. Antichambrieren und um Pöstchen buhlen war nie seine Sache. Männer und Frauen, die sich aus Neigung oder kühler Überlegung dazu hergeben, ganz gleich, ob innerhalb oder ausserhalb der Kirche, waren ihm immer zutiefst zuwider.

1958 übernahm Gordan für zehn Jahre die Schriftleitung der von der Beuronen Erzabtei herausgegebenen Benediktinischen Monatsschrift, gab ihr den neuen programmatischen Titel »Erbe und Auftrag« und bemühte sich mit Erfolg, die Zeitschrift zu einem Gesprächsforum über Erbe und Auftrag des benediktinischen Mönchtums, ja des Christentums insgesamt, zu machen. Es gibt wohl keine andere von ihrer Tradition her scheinbar thematisch so festgelegte monastische Zeitschrift in Europa, die seit jenen Jahren so weltoffen und doch so traditionsbewusst die den Christen heute aufgegebenen ernstesten Probleme behandelt hätte. Gordan betonte gerade auch in »Erbe und Auftrag« die Notwendigkeit und Aufgabe des christlich-jüdischen Dialogs und bekannte sich mutig zu dem von Papst Johannes XXIII. propagierten Aggiornamento der katholischen Kirche⁴. So umfassend es gemeint war, so lebte es Gordan. Er suchte und fand, vor allem als Beauftragter der katholischen Kirche beim Südwestfunk in Baden-Baden 1966 - 1968 — manchen nicht-katholischen Christen, der dieses Aggiornamento nicht als partikulares Ereignis in der katholischen Kirche sah, sondern als gesamtchristlichen Auftrag deutete.

Gordan beschäftigte sich jetzt auch mehr und mehr mit der evangelischen Theologie nicht nur der Zeitgenossen, sondern auch der vergangenen Jahrhunderte. Die Theologie der Reformatoren war ihm freilich schon seit langem ebenso vertraut wie die deutsche protestantische Theologie des 19. Jahrhunderts. Aber nun las er, neben den wichtigsten Werken der evangelischen Theologie unseres Jahrhunderts, mit Begeisterung in dem reichen Liedgut der Reformationskirchen und entdeckte in ihm den Niederschlag verschiedenster Frömmigkeitsbewegungen, die seiner Meinung nach noch mehr als bisher die Aufmerksamkeit der katholischen Kirche verdienten. So bemerkte er z. B. bei der Lektüre der »Geistlichen Andachten« Paul Gerhardts (Berlin 1666/67), dass wir heute die 6. Strophe des Protestanten und Katholiken gemeinsamen Dank- und Preisliedes »Nun danket all' und bringet Ehr'« anders singen: Wo es in Paul Gerhardts Original noch heisst: »Er lasse seinen Frieden ruhn / in Israelis Land«, singen wir heute: »Er lasse seinen Frieden ruhn / auf unserm Volk und Land«. »Das ist nicht nur sprachplastisch um eine ganze theologische Dimension ärmer

⁴ Vgl. u. a. in FR XVIII/1966, S. 54: »Die gottlosen Juden« (Anm. d. Red. d. FR).

und flacher«, schrieb Gordan damals in einem jetzt wieder in seinen »Zeugen der Zukunft« abgedruckten Essay. »Da wird nur noch, recht poesielos im Wortlaut und gedankenschwach im Sinngehalt, für das irdische Vaterland gebetet, und nichts ist mehr zu spüren von der Glaubensperspektive und der Überhöhung über alle fleischliche Abkunft hinaus, die im Volke der Christen das wahre Israel Gottes und in der Kirche des Herrn Vorglanz und Unterpfand jenes ewigen Landes sieht, welches denen zu eigen gehört, die der Magna Charta der acht Seligkeiten entsprechend gelebt haben und darum aus »jedem Volk und allen Geschlechtern, aus allen Stämmen und Sprachen« vor das Angesicht Gottes als sein Volk berufen sind, als das wahre »Israel Gottes« (Gal 6, 16)«. Mag dieses Lied als Gemeinbesitz von Protestanten und Katholiken auch — wie Gordan meint — »ein Hoffnungszeichen für die Überwindbarkeit der Spaltung sein«, die veränderte 6. Strophe weist jedenfalls auf einen anderen tiefen Riss in Gottes Volk hin: »Es ist den Christen von heute, selbst *nach* dem Dritten Reich, offenkundig... allzu fremd und kaum nachzuvollziehen, sich als Israel zu verstehen und zu fühlen und die Kontinuität beider Testamente in ihr betendes und singendes Glaubensleben aufzunehmen. Die evangelischen Christen des 17. Jahrhunderts waren da glaubensmutiger und unbefangener«. Diesen schmerzlichen Riss im Gottesvolk des Alten und Neuen Bundes hat Gordan zwar nie dramatisiert, aber auch nie leicht genommen. Sondern er zeigte ihm die Notwendigkeit des jüdisch-christlichen Dialogs im vollen Bewusstsein dessen, dass Gottes Volk in dieser Welt immer auf der Wanderschaft ist, getrennt zwar, aber auf den einen Gott aller zu.

Man sieht also, dass Gordan schon einige Jahre *vor* dem Zweiten Vatikanischen Konzil in guter Kenntnis der neueren katholischen und evangelischen Exegese und Dogmatik den Begriff »Volk Gottes« in jenem dann auf dem Konzil selbst offenkundig gewordenen und in seinen Dokumenten offiziell als Lehre bestätigten Sinne gebrauchte. Dasselbe liesse sich auch leicht für die Verwendung des Kirchenbegriffes bei Gordan nachweisen. Den Terminus »Ökumene« fasst er mit anderen katholischen Theologen dogmatisch, praktisch, kontrovers theologisch und geographisch allerdings um einige Dimensionen weiter als die vom Konzil verabschiedeten entsprechenden Resolutionen und die dazugehörigen Ausführungsbestimmungen.

In diesem Zusammenhang muss man auch das mutige Bekenntnis Gordans und anderer katholischer Theologen gegen jeglichen christlichen Antisemitismus sehen. Die Verabschiedung der sogenannten »Judenerklärung« des Zweiten Vatikanischen Konzils war um die Jahresmitte 1965 durch bis in höchste vatikanische Stellen vorgedrungene kontaminierende Äusserungen einflussreicher arabischer Katholiken aufs äusserste gefährdet. In diesem Augenblick richteten führende deutsche Katholiken — darunter Gordan — eine Bittschrift an den Papst, in der die Verabschiedung der Erklärung durch das Konzil »eine unserer Zeit auferlegte Aufgabe von weltgeschichtlicher Bedeutung« genannt wurde⁵.

Dass Gordan als Mitglied der deutschsprachigen Abteilung des Konzilspresseamtes regelmässig in »Erbe und Auftrag« in einem »Konzilstagebuch« über das römische Geschehen mit der ihm eigenen Schärfe des Blicks und Geistes berichtete, haben übrigens die professionellen

»Ökumeniker« bei der Durchforstung der Konzilsliteratur offenbar übersehen.

Gordans Bemühungen um die Erneuerung des benediktinischen Mönchtums reichen weit zurück. Nicht nur, dass er schon vor Jahrzehnten in Südamerika und Europa mit neuen Formen monastischen Gemeinschaftslebens experimentierte — übrigens zum Vorbild für manch gelungene Neugründung von Klöstern, auch sein von ihm selbst immer als bescheiden angesehener Beitrag zur Verbesserung des alltäglichen brüderlichen Zusammenlebens und -arbeitens in seiner eigenen Kommunität in Beuron ist ein schönes Zeugnis seiner geistig-geistlichen Verantwortungsbereitschaft im Umbruch der Zeit. Er hat erkannt, dass es heute wie immer schon entscheidend darum geht, dass die christlichen Mönche »Zeugen der Zukunft« sein müssen, wenn man ihnen glauben will, dass sie ihr Leben auf den wiederkommenden Herrn ausgerichtet haben. Seine Zukunft gilt es zu bezeugen. Und das wird und kann nicht geschehen ohne jene »metanoia«, jene geistlich-praktische Umkehr und Einkehr, die bislang noch immer am Anfang einer jeden wirkungsvollen Erneuerung der Kirche zur Ausrichtung ihres Verkündigungsauftrages gestanden hat. Dies Zeugnis gilt es jedoch einer Menschheit kundzutun, die zu ihrem grösseren Teil aus Nichtchristen besteht. Angesichts des weitgehenden Versagens der alten Missionsstrategie unserer europäischen Kirchen und eingedenk der zunehmenden politisch-sozialen Bedeutung der nichtchristlichen Völker hat Gordan schon seit Jahren die Notwendigkeit eines ernsthaften Dialogs mit Angehörigen der nichtchristlichen Religionen betont. Und es ist im wesentlichen seiner Initiative zu verdanken, dass auf dem Treffen der monastischen Oberen im Dezember 1968 in Bangkok zum ersten Male ein intensiver Gedankenaustausch zwischen Vertretern des europäisch-christlich geprägten und des asiatisch-nichtchristlichen Mönchtums stattfand⁶.

Eine ausführliche Würdigung des bisherigen Lebenswerkes dieses vitalen und mit vielen Sprachen und Kulturen innig vertrauten Mannes hätte sicher auch noch andere Seiten und Eigenschaften seines Lebens beleuchten müssen, so z. B. die Freundschaften mit Politikern und Künstlern, seine Geistesverwandtschaft mit der 1971 verstorbenen Ida Friederike Görres⁷, seine liebende Sorge um Kinder, seine Begabung als Stückeschreiber, über die Karin Schauff in ihrem 1970 erschienenen Buch »Brasilianischer Garten« berichtet hat. Auch seine drei mit vorzüglichen Reproduktionen ausgestatteten Kunstbändchen »Pforte des Himmels« (Beuron 1965), »Offenbarung im Zeichen« (Beuron 1966) und »Boten Gottes« (Beuron 1970), einfühlsame Interpretationen mittelalterlicher und neuzeitlicher Miniatur- und Monumentalmalerei, hätten dann ebenso gewürdigt werden müssen wie seine Bildbetrachtungen zum Beuroner Kunstkalendar.

Gordan selbst sieht in alledem bestenfalls Fragmente eines dialogischen Lebens, vielleicht nicht ganz unnütz. Mehr wird es seiner Meinung nach nie, auch wenn solche Fragmente in einigen Jahren, was wir hoffen und wünschen, wieder um ein paar neue Zutaten angereichert worden sein sollten. Mehr soll und kann es auch nicht werden, meint er: denn was anders ist unser Leben als Fragment in Gottes Hand?

⁶ Vgl. John Moffitt (ed.): A New Charter of Monasticism. Proceedings of the Meeting of Monastic Superiors in the Far East, Bangkok, December 9–15, 1968, Notre Dame 1970.

⁷ Vgl. P. Gordan, Ida Friederike Görres, Rückblick und Nachlese. In: »Erbe und Auftrag« 48 (1972) 390 f.

⁵ In: FR XVI/XVII, Juli 1965. S. 3f.

8 Eine neue »Geschichte der jüdischen Religion«

Buchbericht von Clemens Thoma

Im September 1972 erschien im Walter de Gruyter Verlag, Berlin/New York, ein 641-seitiges Buch, das es in sich trägt, besonders Fachjudaisten, Religions- und Kirchenhistorikern, christlichen und jüdischen Apologeten und Dialogikern sowie Philosophiegeschichtlern neue Anstöße zu geben und ihnen Modifikationen bestimmter hergebrachter, nicht durchreflektierter Vorstellungen zu suggerieren. Es handelt sich um die von Professor DDR. *Johann Maier*, Ordinarius für Judaistik an der Universität Köln, verfaßte »Geschichte der jüdischen Religion, Von der Zeit Alexanders des Grossen bis zur Aufklärung mit einem Ausblick auf das 19./20. Jahrhundert«¹. Vom De Gruyter Verlag wird das Buch als eine Fortsetzung von Georg Fohrers »Geschichte der israelitischen Religion« (1969)² vorgestellt. J. Maiers Werk übertrifft jedoch dasjenige von Fohrer bezüglich Umfang, GröÙe der behandelten Zeitspanne (ca. 400 v. – 1970 n. Chr.) und Bedeutung (da es notwendigerweise viel mehr Neuland betritt) um vieles.

Im Vorwort wird gesagt, es handle sich hier um ein »Lehrbuch«. Als solches sei es das erste seiner Art. Um das immense jüdisch-religionsgeschichtliche Material übersichtlich und historisch-kritisch-nüchtern darzustellen und um den Studierenden konkrete Hinweise für weiterführende Einzelstudien zu geben, sei großes Gewicht auf eine möglichst umfassende, systematisch geordnete Bibliographie gelegt worden. Die Bibliographie und die Art ihrer Verwertung ist tatsächlich die erste staunenswerte Sache in Maiers Buch. Nicht nur sind jedem Abschnitt alle (soweit der Rezensent sieht: wirklich alle) wichtigen hebräischen, deutschen, englischen etc. Primär- und Sekundärwerke vorgelagert. Maier nimmt in seinen Darlegungen darüber hinaus die Haupt-Gedankengänge dieser Werke auf und setzt sich mit ihnen konzis auseinander, sodaß der gut begründete Eindruck einer durchgehend aufgearbeiteten Forschungsgeschichte entsteht. Ein spezieller Vorteil sind dabei die korrekte Transkription der hebräischen Werke und Begriffe sowie die 56-seitigen Register am Buchende.

Der Verfasser will nicht einfach eine deskriptive jüdische Religionsgeschichte bieten, sondern eine, die dem heutigen Problembewußtsein genügen soll. Dies bedingt Distanzierungen von verschiedenen Klischees und Ideologien, die die jüdische Religionsgeschichte bislang so hartnäckig begleitet haben. Maier vermeidet z. B. den heutigen Mode-Soziologismus. Die religiösen Vorstellungen des Judentums können nicht pauschal als Überbau gesellschaftlicher Strukturen und Verhältnisse betrachtet werden. Sie besitzen vielmehr oft »ein solches Maß an Eigenleben und Eigengewicht«, daß sie »die äußeren Verhältnisse prägen und sich auch dann noch halten, wenn die politischen und sozialen Verhältnisse schon längst völlig verändert sind« (S. 1 f.). —

Ähnlich wird auch der religionsgeschichtliche Eklektizismus vermieden. Verschiedene jüdische Autoren bedienten sich in der Vergangenheit der Darstellung bestimmter Etappen und Aspekte der Religionsgeschichte ihres Volkes,

um dadurch ihren bedrängten Zeitgenossen eine seelsorgliche Hilfe angesichts gerade anstehender religiöser Probleme zu bieten. Die apologetische Zwangslage bewog sie z. B. die Halakah einseitig gegenüber der Haggadah hervorzuheben. »In Wirklichkeit waren Haggadah und Halakah . . . stets zwei Seiten ein und derselben Sache, nämlich der jüdischen Religiosität« (S. 126). Christliche Autoren waren demgegenüber oft zu sehr auf christentumsverwandte jüdische Strömungen (bes. Messianismus) fixiert und übersahen deshalb viele geistig-religiöse Reichtümer und Entwicklungen im Judentum. Eine Folge solcher und ähnlicher Eklektizismen ist z. B. die Tatsache, daß das jüdische Mittelalter — Maier versteht darunter die Periode zwischen dem Aufkommen des Islams und der Vertreibung der Juden aus Spanien (ca. 640—1492) — religionsgeschichtlich besonders ungleichmäßig aufgearbeitet ist. Soweit sich Religionsgeschichtler und Philosophen mit ihm auseinandersetzten, betrachteten sie oft zu einseitig die mittelalterliche jüdische Religionsphilosophie als die hauptsächlich religiös prägende Kraft. In neuester Zeit hat vor allem Gerschom Scholem demgegenüber auf die jüdische Kabbalah als religiös bestimmenden Faktor des jüdischen Mittelalters hingewiesen. Einer von Maiers Hauptverdiensten besteht darin, bezüglich des Mittelalters noch weiter modifiziert und ausgeglichen zu haben (vor allem durch starke Berücksichtigung der religiösen Poesie, der Liturgie und der damaligen Bibeldeutung).

Eine Religionsgeschichte muß mit brauchbaren Begriffen arbeiten. Es geht nicht nur um Definitionen, sondern auch um die Plazierung dieser Begriffe in bestimmten Perioden und Zirkeln und um den Aufweis der jeweiligen Veränderungen und Entwicklungen. Es fällt auf, daß Maier z. B. den »Gummibegriff Mystik« (S. 193) möglichst vermeiden will und statt dessen mit dem neutraleren Begriff »Esoterik« arbeitet. Wenn er auch schon früher dafür nicht nur Zustimmung fand, bleibt doch (zustimmend zu Maier) zu bedenken, daß — angefangen vom frühen über das rabbinische und mittelalterliche Judentum bis hin zur Neuzeit — Spekulationen über das denkerisch kaum zu lösende Problem der Vermittlung der Offenbarung an Menschen fast immer von stark introvertierten, enthusiastisch angehauchten Persönlichkeiten oder Gruppen ausgingen. Dies trifft für die frühjüdische Apokalyptik (vgl. S. 51—63) zu sowie für jene Rabbinen, die sich der Gematrie oder den Schöpfungs- und Thronwagenspekulationen etc. verschrieben (vgl. S. 193—205), für die mittelalterliche Kabbalah (vgl. S. 319—345), den osteuropäischen Chassidismus (vgl. S. 520—522) und für bestimmte Strömungen der modernen jüdischen Orthodoxie (vgl. Seiten 567—572). Nach Meinung des Rezensenten hat allerdings der Mystikbegriff noch gut neben dem Esoterik-Begriff Platz. Maier deutet dies an einer entscheidenden Stelle auch selbst an. Im Exkurs über die Aqedah (S. 118—121) gebraucht er beiläufig das Adjektiv »mystisch«. Mystik ist Vertrauenshaltung und Gehorsamstat in Einsamkeit, Verlassenheit, Dunkelheit, Unverständnis und Tod. Wenn, um ein modernes Beispiel zu nehmen, israelische Eltern ihren einzigen Sohn in der Haltung und der »Nach-

¹ S. u. S. 93.

folge« Abrahams (vgl. Gen 22) in den immer noch lebensgefährlichen Militärdienst ziehen lassen, dann kann man dies als Mystik bezeichnen. In diesem eingeschränkten, auch anderwärts gebrauchten Sinne wäre der Mystik-Begriff keine konfuse Konkurrenz zum Esoterik-Begriff. Der jüdische Messianismus in seinen verschiedenen Erscheinungsformen wird ebenfalls detailliert und übersichtlich herausgearbeitet. Maier distanziert sich vom Klischee, als ob der Messianismus schlechthin das dynamische Element der jüdischen Religion (gewesen) sei, etwa gegenüber der statischen »Gesetzlichkeit«. Er weist mehrmals auf die immer wieder aufgebrochenen Dilemmata und Aporien messianischer Bewegungen hin sowie auf ihr teilweises Abgleiten in die Heterodoxie (vgl. S. 485—505 u. ö.). So wird deutlich, wie recht die rabbinischen Autoritäten und ihre Nachfahren hatten, daß sie »die messianische Hoffnung... auf Sparflamme hielten« (S. 180). Höchst bemerkenswert sind auch die von Maier dargelegten Ursprünge und Weiterentwicklungen der jüdischen Amtsträger und Gemeindeliturgien, der religiösen Poesie (Pijjût) und Kunst, bestimmter Philosophien und exegetischer Schulen sowie vieler religionsgeschichtlich bedeutungsvoller jüdischer Einzelpersönlichkeiten. Der letzte Satz in Maiers Buch vermittelt von all dem quirlenden religiösen jüdischen Leben einen zusammenfassenden Eindruck: »Vielfalt und selbst Verwirrung können... bestätigen...,

daß... gerade der Problemreichtum dieser Religion ihre Kreativität und ihren Überlieferungsreichtum verbürgt und daß der Mangel an Einheit und Geschlossenheit des religiösen Denkens gerade auch ein Symptom für ihre Lebenskraft und Lebendigkeit ist« (S. 584). Die vorliegende jüdische Religionsgeschichte wird nicht überall Zustimmung finden. Vermutlich werden viele Christen unzufrieden sein, daß Maier dem Urchristentum nur zwei Seiten widmet, daß er von der Kirche fast nur insofern spricht, als sie als Opponentin dem Judentum gegenüber auftrat und daß er die Bedeutung des christlich-jüdischen Gesprächs vorläufig nicht hoch veranschlägt. Jüdischerseits wird man ihm vermutlich verargen, daß er bisweilen ziemlich scharfe Urteile über einzelne jüdische Phänomene und Bewegungen fällt und daß er eine betont kritische (allerdings nicht grundsätzliche) Distanz bestimmten Formen des Zionismus und dem Staate Israel gegenüber einnimmt. Man muß aber in jedem »Lager« zur Kenntnis nehmen, daß modern-kritische Religionsgeschichte nicht identisch ist mit Theologie, Apologetik oder engagierter Parteinahme. Gerade dies ist, last not least, Maier besonders hoch anzurechnen, daß er nicht, wie es leider oft geschieht, elegant an den Problemen vorbei redet, sondern deutliche Urteile wagt. Diese mögen zwar Widersprüche erregen — aber auch dadurch führen sie die religionsgeschichtliche Forschung weiter.

9 Die Epoche des Zweiten Tempels im Lichte der griechischen und römischen Literatur

Ursachen und Aspekte der Judenfeindschaft in der Antike

Von (Jochanan) Hans Lewy

Vortrag, gehalten am 13. Januar 1942 vor der Gesellschaft zur Erforschung von Eretz-Israel und seiner Altertümer in Jerusalem

Aus dem Hebräischen übersetzt und bearbeitet von Dr. Michael Brocke, Universität Regensburg

Vorbemerkung: Der folgende Vortrag des klassischen Philologen und Hellenismusforschers (Jochanan) Hans Lewy wurde am 13. Januar 1942 im Rahmen einer Veranstaltungsreihe der Gesellschaft zur Erforschung von Eretz-Israel und seiner Altertümer in Jerusalem vor einem breiteren Publikum gehalten. Lewy behandelt darin die Art der Nachrichten, die in griechischer und römischer Literatur über die Juden zu finden sind, sowie Ursachen und Umstände der Hochschätzung wie der sich allmählich durchsetzenden Abwertung und Feindseligkeit den Juden gegenüber in der Zeit von ca. 330 v. Chr. bis 70 und später n. Chr.

Die erstmalige Veröffentlichung dieses Vortrags in deutscher Sprache rechtfertigt sich doppelt: aus unserem Mangel an Wissen über vorchristliche Judenfeindschaft und einem entsprechenden Interesse an diesem Thema — aus welchen Gründen auch immer — und zugleich aus der Qualität des Vortrags von J. H. Lewy. Seine Ausführungen zeichnen sich durch klaren Aufbau und Verständlichkeit aus, alle wesentlichen Faktoren sind deutlich abgehoben. Der Verzicht auf das wissenschaftliche Äußere tut der Sachlichkeit der Information keinen Abbruch. (Jochanan) Hans Lewy wurde 1901 in Berlin geboren und studierte dort klassische Philologie als Schüler von Werner Jaeger und Eduard Norden. Lewy gehörte der zionistischen Jugend an und übersiedelte nach Forschungsaufenthalten in der SU und Armenien 1933 nach Palästina, wo er bis zu seinem Tode im Sommer 1945 als Dozent für klassische Sprachen an der Hebräischen Universität in Jerusalem wirkte. Er widmete sich der

Erforschung der jüdisch-hellenistischen Literatur, insbesondere den Werken Philos v. Alexandrien, wie der antiken Gnosis und Mystik. Seine Interessen und Studien erfassten auch die Literatur der Kirchenväter und des christl. Mittelalters¹.

Im Verlauf der Vorlesungen über die Epoche des Zweiten Tempels war von vielem, das sich in unserem Volk während der 600 Jahre von der Rückkehr aus Babylon bis zur Zerstörung des Zweiten Tempels (70) ereignet hat, die Rede. Am heutigen Abend gehen wir jene Zeitspanne unter einem Aspekt an, der ausserhalb Israels liegt. Wir

¹ Seine Hauptwerke: »Sobria ebrietas. Untersuchungen zur Geschichte der antiken Mystik«, 1929; Band VI der Philo-Edition von Heinemann/Adler, 1938; »Chaldean Oracles and Theurgy«, 1956; Gedenkschrift: M. Schwabe — J. Guttmann (Hrsg.): »Sefer J. L. — Meh-qarim be-Hellenismus jehudi«, 1949 (Bibliographie). Mehrere Einzelstudien (Hekataios, Aristoteles und der Jude nach Klearchos, Cicero und Tacitus über die Juden, Julian Apostata und der Wiederaufbau des Tempels sowie andere Aufsätze sind vereinigt in einem hebräischen Sammelband: »Olamot nifgašim« (engl. Titel »Studies in Jewish Hellenism«), Jerusalem 1960. Mit freundlicher Genehmigung des Mossad Bialik, Jerusalem und Tel Aviv, entnehmen wir daraus den hier übersetzten Vortrag »Tequfat hab-bajit haš-šeni le'or has-sifrut haj-jewanit weha-romit«, S. 3–14).

stellen die Frage: Was wussten Griechen und Römer vom Volk Israel? Eine Untersuchung aus dieser Sicht ist besonders anziehend, da sich doch Griechen und Römer durch tiefe Einsicht in die Regungen und den Geist anderer auszeichneten und mit einer Fülle von geistig hervorragenden und weitsichtigen Historikern gesegnet waren, die sich der Erforschung von Lehren und Anschauungen aller Völker der Welt verschrieben hatten. Der Einblick von Griechen und Römern, ein Einblick mit den Augen von Menschen, die ausserhalb des Geschichtsablaufs unseres Volkes stehen, verspricht allem Anschein nach von vornherein interessante Ergebnisse, die auch der Erweiterung unserer Kenntnis der Geschehnisse selbst und einer Kritik der hebräischen Tradition nützlich sind. Doch beim ersten Aufschlagen einer Sammlung der griechischen und römischen Quellen über das Judentum (ein solches Buch stammt aus der Feder des französischen jüdischen Historikers *Théodore Reinach*², beim ersten Überfliegen der vielen Zeugnisse, deren Zahl in die Hunderte geht, ernten wir Enttäuschung: Anstatt fortlaufender Beschreibungen finden sich Splitter bruchstückhafter Nachrichten, deren eine nicht zur anderen passt, die nichts als zufällige Bewahrung einzelner Details sind wie etwa die Naturwunder unseres Landes, endlose Fabeln und Legenden über Lehren und Glaubensmeinungen Israels und dergleichen mehr – zumeist Dinge, die jeder Grundlage entbehren. Eine Darstellung der Juden, die sich auf eine verlässliche Überlieferung oder exakte Kenntnis stützen würde, ähnlich der Cäsars von den Galliern oder des Tacitus von den Germanen, ist uns nicht erhalten, ja es ist fast sicher, dass sie nie verfasst wurde. Es ist klar, dass derart oberflächliche und zufällige Informationen schwerlich zur Grundlage eines historischen Überblicks von Wert über die Geschichte unseres Volkes in der Zeit des Zweiten Tempels gemacht werden können.

Doch es besitzt diese Literatur einen Wert anderer Art. Wenn wir uns erinnern, dass Griechen und Römer in unserem wie in den meisten Ländern der Diaspora während der Zeit des Zweiten Tempels sassen, so sind ihre verfehlten Ansichten vom Judentum eher geeignet, über die Weisen ihres politischen Handelns an unserem Volke Aufschluss zu geben, als zutreffende Kenntnisse zu bieten. Wer denn kennt wie wir die Regel, dass nicht jede geschichtliche Wahrheit treibende Kraft im Leben der menschlichen Gesellschaft hat, vielmehr die Fehler selbst zu geschichtlichen Faktoren werden; so also stehen sie vor uns und verlangen nach ihrer Auslegung. Wir werden also heute die Zeugnisse von Griechen und Römern über das Judentum unter diesem Aspekt behandeln. Wenden wir unsere Aufmerksamkeit von den Einzelheiten an sich, die in dieser Literatur wieder und wieder vorkommen und sich keineswegs zu einem einheitlichen Bild zusammenfügen, ab, und richten sie einzig auf diese eine Frage: Welche Züge im Charakter und den Eigenschaften unseres Volkes reflektierte der Spiegel des griechischen und römischen Geistes?

In den Quellen teilt sich das Bild vom Judentum, wie es sich in der Vorstellung von Griechen und Römern malt, in zwei Zeitabschnitte: zum einen die Zeit Alexanders des Grossen, zum anderen die Generationen vom Beginn der Hasmonäer-Herrschaft bis zur Zerstörung des Tempels.

In den Tagen der Kriege Alexanders des Grossen trafen das griechische und das jüdische Volk einander zum ersten

Mal. Weitaus früher jedoch breiteten sich in Eretz-Israel griechische Embleme aus, die man wie Zeichen, die Kommendes ankündigen, auslegen kann. Es ist bekannt, dass Judäa in der Zeit der Perser von den Herrschern gewisse Rechte auf Selbstverwaltung erhielt. Eins davon war das Recht, Münzen zu prägen. Die Münzen des Landes Judäa wurden geprägt nach dem Vorbild derjenigen, die in den Küstenstädten Gaza, Aschkalon und andern in Umlauf waren und die ihre Prägestempel von den Athenern kopierten. So gelangte das Bild der Eule, das Symbol der Weisheit in Athen, auf die hebräischen Münzen, denen der Name »Jahad« (Jehuda) eingeprägt ist. Auf einer jüdischen Münze aus der Zeit des Nehemia finden sich sogar die Bildnisse zweier griechischer Götter, wohl keine anderen als Zeus und Aphrodite. So gelangten die Symbole von Weisheit und Religion Griechenlands weit früher nach Judäa als die Armeen, die es beherrschen sollten.

Die Eroberung der Länder des Ostens durch die Truppen Alexanders und seiner Heerführer war ein einschneidendes Ereignis nicht nur für die politische Geschichte Griechenlands, sondern auch für die Geschichte seiner Kultur. Durch die Einnahme ferner Länder bis zu den Grenzen Ethiopiens, Indiens und bis zum Kaspischen Meer weitete sich der Horizont der Griechen über alle Massen. Eine neue Welt voller Wunder nahm ihre Vorstellungskraft gefangen. Nicht die Naturwunder und die Pracht berühmter Städte mit ihren mächtigen Bauten und Schätzen allein übten Anziehungskraft auf sie aus, sondern auch die Lebensweisen, das Denken und die Religionen der dort ansässigen Völker. Bereits viel früher schon war der Osten in den Augen vieler Griechen Quelle der Weisheit. Mehr als einhundert Jahre vor Alexander bereiste Herodot die Länder des Perserreiches und brachte bei seiner Rückkehr einen Schatz von Legenden, Erzählungen und Beschreibungen der grossen Kultur der Länder des Orients mit sich. In den Tagen des Alexander fielen die Trennwände zwischen Orient und Okzident, und ein Strom von Reisenden ergoss sich vom Westen in den Osten. Unter ihnen Schriftsteller und Forscher, die die Heereszüge begleiteten und die wunderbaren und seltsamen Dinge festhielten, die sich vor ihnen auftaten. Sie besuchten die Hochburgen östlicher Weisheit, berichteten von deren Grösse und kamen zu dem Schluss, dass über die Länder des Orients ein Netz glanzvoller Heiligtümer gebreitet sei, die von Gruppen heiliger Männer bewohnt seien, welche sich der Ergründung und Kontemplation der Weltgeheimnisse hingaben. Als solche Zentren der Kultur galten Babel, Sitz der Wissenschaft der Astronomie, die Tempel von Memphis und No Amon (Theben) in Ägypten, die Klöster der Brahmanen in Indien und der Tempel der Juden in Jerusalem.

Das Land Judäa war zu jenen Zeiten ein Staat, dessen Zentrum das Tempelheiligtum von Jerusalem war. Derartige Tempelstaaten gab es auch in den übrigen Satrapien des Perserreiches. Sie hatten autonomen Status, doch unterstanden sie der Oberherrschaft des persischen Gouverneurs. Die Provinz, in deren Gebiet der Staat »Jahad« lag, nannte sich »Ewer Nahara« und umfasste sämtliche Länderteile zwischen dem Euphrat und dem Mittelmeer. (Coelesyria). So bildete sich bei den Griechen der Epoche Alexanders und seiner Feldherren die Ansicht aus, dass alle Bewohner von »Jahad« nicht wie alle Völker seien, sondern eine Vereinigung von Priestern, gleich derjenigen der Bewohner des Beltempels in Babel und anderer Tempelstädte im persischen Reich.

² *Th. Reinach: Textes d'auteurs grecs et romains relatifs au judaïsme.* Paris 1895 (21963). Lewy beabsichtigte, Reinachs Sammlung zu überarbeiten, zu ergänzen und zu kommentieren.

Diese Auffassung war angetan, Ansehen und Wert des Judentums und die Bildung seiner Glieder in den Augen der Griechen zu heben. Theophrast, ein Schüler des Aristoteles, sagte von den Juden, dass sie Philosophen seien, die »des Tags die Gottesfrage diskutieren und des Nachts die Sterne beobachten und sie betrachten, wenn sie Gott in ihren Gebeten anrufen«. Es ist offensichtlich, dass diese Anschauung nicht auf jüdische Überlieferung, sondern auf Meinungen, die sich in Kreisen der griechischen Philosophen bildeten, gegründet ist. Die Astronomie war für Platon und seine Schüler (und darunter Aristoteles) Fundament und Wurzel des Glaubens an eine höchste göttliche Kraft. In den Augen der Griechen waren die ägyptischen Priester und die Chaldäer in Babylon die Begründer der Astronomie; dorthier stammt das Interesse der platonischen Schule an der Weisheit des Ostens. Und nun, in der Zeit Alexanders, eröffnete sich ein neuer Zweig östlicher Weisheit, dessen Sitz Jerusalem war, und so verglich man die Eigenschaften der Priester in Jerusalem mit denen der Heiligtümer Babels und Ägyptens. Noch eine weitere Grundlage der Lehre Platons ähnelte der östlichen Mysterienweisheit: der Glaube an das Fortleben der Seele nach ihrer Trennung vom Leib. Die Askese der Weisen Indiens, die Abtötung des Fleisches zur Läuterung der Seele sowie die magischen Praktiken der chaldäischen Priester Babylons, die die Geister der Toten beschwören, galten in den Augen der Schüler Platons als Beweis der Möglichkeit, die Seele des Menschen von seinem Körper zu trennen. Hieraus erhellt die Absicht jener Erzählung, die uns im Namen eines Aristoteleschülers, des Klearchos, vom Treffen seines grossen Lehrers mit einem weisen Juden überliefert ist; nach dem Zeugnis des Aristoteles kannte sich dieser Jude in allen Bereichen der griechischen Lehre aus und war »Griechen nicht allein der Sprache, sondern auch seiner Seele nach«. Von Aristoteles und dessen Genossen nach seiner Meinung über das Fortleben der Seele befragt, lud der jüdische Weise die griechischen Philosophen zu einem hypnotischen Geschehen. Er führte ein Kind vor sie, schläfernte es ein, nahm die Seele von ihm, bis sein Leib wie tot schien und bewies so augenfällig, dass die Seele vom Leib des lebendigen Menschen getrennt werden kann, um wieviel mehr also nach seinem Ableben! Dieser Jude nahm die Philosophen auch durch seine anderen Eigenschaften wunder: er enthielt sich jeder körperlichen Speise, ernährte sich allein von ätherischem Stoff, und sein Leben war ein rein geistiges. Diese wunderbare Askese erklärt der griechische Schriftsteller damit, dass die Juden Abkömmlinge der für ihre Fleischesabtötung berühmten Priester Indiens seien.

Auch diese Erzählung beruht nicht auf tatsächlichem Geschehen, sie ist vielmehr Frucht in Bann geschlagener Phantasie eines Mannes, der von den Visionen seiner philosophischen Schule beeinflusst war. Doch auch diese Fabeln vermögen sehr wohl das Mass der übergrossen Bedeutung, welche die bedeutenden griechischen Weisen den Juden beimassen, zu bezeugen. Keine Schwierigkeit, welche die Juden nicht zu lösen vermöchten, da sie mit übernatürlichen Geistes- und Seelenkräften begnadet sind, ja somit auch alle Welträtsel lösen können. Die aufgeklärte Bildung der Juden half ihnen, dem Aberglauben zu entgehen, dem die Mehrzahl der Griechen nachging. Ein anderer Schriftsteller der gleichen Zeit führt eine schöne Erzählung über einen jüdischen Soldaten namens Meschullam an, einen Söldner in Alexanders Heer, der sich als Bogenschütze hervortat. Als die Priester seiner Abteilung den Marsch aufhielten, um den Vogelflug zu

beschauen und demgemäss die Zukunft zu erraten, schoss der Jude auf den Vogel und tötete ihn. Seine Kameraden waren über ihn erbost, doch er antwortete ruhig: »Wie kann dieser Vogel eure Zukunft mitteilen, wenn er nicht wusste, was ihn erwartete? Ist das nicht so, dann wäre er nicht hierher gekommen, sondern hätte befürchtet, Meschullam, der Jude, könne ihn mit seinem Bogen töten.« Die Einsicht dieses Juden überstieg nicht allein die der anderen Menschen, sondern er war zugleich den erhabenen Prinzipien der griechischen Bildung treu.

Der Überlieferer der Tat des braven Soldaten Meschullam war der Erste der Schriftsteller Griechenlands, der das Land Judäa besuchte und seine Lebensweisen mit eigenen Augen sah, Hekataios von Abdera. Er war einer der Freunde des Orients, die dessen Errungenschaften den Griechen als Beispiel vorstellten. Aus dieser Neigung begleitete er die Armeen des Ptolemäus, des neuen Königs von Ägypten, wurde sein Adjutant und verfasste ein Buch über die Geschichte der Ägypter, das die gesamte Antike hindurch als verlässliches Dokument galt. In diesem Buch verherrlicht er die Ägypter als Ahnen von Kultur und Religion aller Völker des Orients. Während seiner Erkundigungen lernte er die Legenden der Ägypter über die Juden kennen und entschloss sich, dieses Volk aus der Nähe zu studieren. Die Frucht dieser Kenntnisaufnahme war ein Buch über die Juden, von dem uns viele Fragmente erhalten sind. Nach der Ansicht von Hekataios³ zeichnen sich die Juden durch vier Eigenschaften aus: 1. Tiefe Hingabe an die Gebote der Thora, welche sie stärkte, sich gegen die Verfolgungen der Perserkönige und sogar des Alexander aufzulehnen. 2. Durch die hierokratische Regierungsform einer Herrschaft von Priestern, die sich sowohl durch Weisheit als Heiligkeit ihrer Lebensführung auszeichnen. Hekataios korrigierte den bei seinen Zeitgenossen verbreiteten Irrtum, die Juden seien eine Kaste von Priestern und nicht ein Volk wie die anderen Völker. 3. Durch Fremdenhass. Hekataios rechtfertigt die Neigung zur Absonderung und sieht in ihr eine Folge der Grausamkeit, mit der die Ägypter sie vor ihrem Auszug aus Ägypten behandelt haben. 4. In der Reinheit ihrer Religion: wie die griechischen Philosophen, so weigerten sich auch die Juden, den Götterstatuen Ehre zu erweisen und bekannten sich zu einem Gott, der in den Himmeln ist. Desgleichen ist Hekataios der erste Schriftsteller, der die Bibel erwähnt. Er erzählt, dass er auf seiner Reise den Hohen Priester Hiskijahu getroffen habe: jener begleitete eine Gruppe von Juden, die sich in Ägypten niederlassen wollten. Er sah sie sich versammeln und lesen in einer »heiligen Rolle, in der die Geschichte ihrer Niederlassung in ihrem Heimatlande und die Gesetze ihres Staates niedergeschrieben waren«. An anderer Stelle zitiert er einen Vers vom Ende des Buches Levitikus: »Dies sind die Gebote, die der Herr dem Mose gebot für die Kinder Israel«, um den göttlichen Ursprung der jüdischen Lehre zu beweisen. Ein andermal berichtet er, Vertiefung und Studium in diesen Büchern sei in den Augen der Juden eine hohe und heilige Sache. Es ist anzunehmen, dass Hekataios die meisten seiner Kenntnisse von Hohenpriestern seiner Generation erhielt (da ja die Bücher der Thora noch nicht ins Griechische übersetzt waren und H. die Sprache der

³ Das Werk »über die Juden« soll, im Gegensatz zu der von J. H. Lewy hier geäusserten Ansicht, nicht von Hekataios stammen, sondern eine spätere, wenn auch wohl noch vorchristliche Fälschung sein. Vgl. dazu besonders Pauly-Wissowa, Real-Encyclopädie der klassischen Altertumswissenschaft, Bd. VII/2, Stuttgart 1912, Sp. 2750–2769. Entsprechend diesem Einwand würde ggf. hier und im folgenden »Pseudo-Hekataios« stehen müssen. (Anm. d. Red. d. FR.)

Bibel nicht kannte) und sie sich so durch Genauigkeit auszeichnen. Die Schrift des Hekataios ist der ausführlichste und genaueste Bericht über die Juden, den wir in der griechischen und römischen Literatur finden. Die besondere Wertschätzung unseres Volkes, die aus seinen Worten spricht, hat ihre Wurzel in der Nähe seiner Anschauungen von den Strukturen vollkommener Herrschaft zu den existierenden Gesetzen des Judentums. Eine Gemeinschaft von Menschen, an deren Spitze Priester voll praktischer Vernunft stehen, erleuchtete Frömmigkeit und theoretische Einsicht, das war seine Vision des Idealstaates. Demgemäss pries er Mose in Worten von Lob und Anerkennung. Mose erschien ihm als Errichter einer vollkommenen Ordnung und als einer der grossen Gesetzgeber, die die menschliche Kultur durch den Aufweis von Wegen, die Lehren der grossen Denker aller Völker in die Tat umzusetzen, ausdehnten. So ist Mose nach seiner Meinung würdig, unter die Ahnväter des Menschengeschlechts gezählt zu werden.

Es ist also möglich, von den griechischen Schriftstellern der Zeit des Alexander viel über die Gesamthaltung der griechischen Intelligenz dem Judentum gegenüber zu erfahren. Solange die zwei Völker voneinander entfernt und nicht in politische Streitigkeiten miteinander verwickelt waren, konnten die Griechen sowohl die in ihren Augen guten Eigenschaften sehen und loben als auch die von den eigenen verschiedenen Lebensgewohnheiten ohne Feindseligkeit feststellen. Ehrfurcht angesichts eines auf geistigen Grundlagen errichteten gesellschaftlichen Gebäudes bewahrte sie vor jeder voreiligen Schmähung und billigem Gespött. Doch von der Stunde an, da die Judäer die Grenzen ihrer Heimat überschritten und begannen, in alle Richtungen zu drängen und sich in die Länder der antiken Welt auszubreiten, teils auf dem Wege des Angriffs im Krieg, etwa in den Hasmonäer-Kriegen, teils durch Zerstreuung in die Länder der Diaspora und die Gründung von autonomen Gemeinden, teils durch die Aufnahme von Proselyten aus den fremden Völkern – änderte sich der Ton sofort, und anstelle des sympathischen und wissbegierigen Interesses trat Hass, der nicht verstehen, sondern beleidigen, erniedrigen und Feindgefühle erregen sollte. Die grosse Mehrheit der Schriftsteller Griechenlands und Roms von den Tagen der Hasmonäer-Dynastie bis zur Zerstörung des Zweiten Tempels hinterliess keine verlässliche Auskunft über das jüdische Volk, seine Geschichte, sein Denken und sein Brauchtum, sondern den Ausdruck verblendeter Feindschaft, und noch das Beste davon ist grobe Verfälschung der Wahrheit. Hekataios fand keine legitimen Erben in den folgenden Generationen. Die griechische und römische Literatur über die Juden wird mehr und mehr zu einer Literatur des Hasses gegen Israel.

Was waren die Gründe für diesen Hass? Wer die verschiedenen Meinungen der griechischen und römischen Schreiber aufmerksam prüft, spürt etwas, das anscheinend Verwunderung hervorruft: die Hasser Israels sehen sich selbst als die Angegriffenen und nicht als die Angreifer. Ein Ton der Verteidigung klingt zwischen den Zeilen dieser Literatur auf, und das lässt sich nicht als eine Art Trick nach dem Geschmack unserer Zeit erklären. Wie konnte es dazu kommen? Wenn wir die Ausbreitung des Judentums gemäss den drei oben erwähnten Formen mit den Augen eines Aussenstehenden sehen, dann wird es möglich, dies zu verstehen.

1. Die Hasmonäer-Kriege wandelten sich schnell von Verteidigungskriegen zu Angriffs- und Eroberungskriegen.

In den eroberten Landstrichen sassen viele Griechen und hellenisierte Kanaanäer, die das geschichtliche Recht des Volkes Israel auf das Land Israel nicht anerkannten, weil es die hasmonäischen Könige zuweilen auch zu Grausamkeiten antrieb. Die Weise, die Herrschaft der Kinder Israel im Land Israel durchzusetzen, erschien als Weg von Feinden der hellenistischen Zivilisation und Hassern der menschlichen Kultur, und ganz natürlich zogen die Vernichtungstaten der Hasmonäer auch schriftliche Ausbrüche des Hasses und der Aufhetzung nach sich.

2. Auch die Ausdehnung des Judentums in der Zerstreuung erschien den Griechen und Römern als aggressiver Akt. Die Absonderung der Juden in organisierten Gemeinden und das Verbot fremder Speisen und der Heirat von Nichtjuden verursachten Entfremdung und Trennung zwischen Juden und den übrigen Landesbewohnern. Dinge, die immer Grund und Vorwand für Zwist und Feindseligkeit in Krisenzeiten waren. Wohl gab es in den Städten der alten Welt fremde Bevölkerungsschichten, deren Gegenwart keineswegs die Feindseligkeit der Mehrheit hervorrief; doch die Lehre Israels verbot ihren Befolgern nicht nur, sich den Nichtjuden anzunähern und sich mit ihnen zu verbinden, sondern leugnete jeden Wert geistiger Existenz bei denjenigen, die den Gott Israels nicht bekannten.

Dieser Widerspruch von Wohnen unter den »Weltvölkern« und bewusster Widersetzung gegen ihre Lebensweise erschien den Massen als Anmassung. Ein römischer Schriftsteller gegen Ende der Antike formuliert das Problem, indem er fragt: Warum nahmen die Römer den Gott der Juden nicht in die Gemeinschaft ihrer Götter auf, obwohl sie doch viele fremde Götter aufnahmen? Seine Antwort lautet: Weil die Römer sahen, dass die Annahme des jüdischen Gottesdienstes die Zertrümmerung der Statuen der anderen Götter erzwingt, so weit, dass sie gezwungen wären, auf alle ihre Kulte zu verzichten, die doch in ihren Augen Grund der Grösse und Festigkeit ihres Imperiums waren.

3. Diese Spaltung verschärfte sich sehr wegen der religiösen Propaganda, die aus Israels Lager kam und bis zum absoluten Sieg des Christentums andauerte. Der Midrasch sagt vom Fremden, der zum Judentum konvertiert, dass er seine Familie und das Haus seines Vaters verlässt, sein Volk und alle Völker der Welt. Die Werbung von Proselyten erschien draussen als ein Verstoß gegen die Ordnungen der Gesellschaft. Von hier erklärt sich der Erfolg des geläufigen Einwurfs, dass ganz Israel eine Gesellschaft von Intriganten sei. Viele Male versuchten die Kaiser die jüdische religiöse Propaganda zu unterdrücken, jedoch vergebens. Das erschütterte Fundament der römischen Gesellschaftsordnung war an vielen Stellen gesprengt, und die Lehre Israels fand Aufnahme in den oberen Schichten der römischen Gesellschaft. Der Zusammenhalt des Judentums in den Ländern der Diaspora, insbesondere in Rom, und seine Ausdehnung verminderten sich keineswegs durch die Vernichtungskriege der Römer in Palästina und erreichten ihre grösste Kraft gerade in den Tagen des Trajan.

In eben jenen Jahren beklagten sich die Feinde der Juden von Alexandrien beim Kaiser, dass sie kein gerechtes Urteil erwarten könnten, weil der Senat »voll von Juden« sei – eine Übertreibung, die fraglos auf einigen faktischen Grundlagen basierte. In denselben Jahren schrieb der Historiker Tacitus seine zorngefüllten Sätze: »Der Abschaum unter den Völkern, der die Religion seiner Väter verachtete, sandte Tribute und Gaben nach Jerusalem –

so wuchs der Reichtum der Juden vor allem wegen ihres störrischen Zusammenhaltens in ihrer Religion und ihrem Willen, einander zu helfen. Dem Rest der Menschen jedoch bringen sie erbarmungslosen Hass entgegen. Sie sondern sich von ihnen ab, indem sie nicht mit ihnen essen und nicht mit ihnen schlafen. Sie richteten die Beschneidung ein, um sich durch dieses Zeichen von den anderen abzusondern. Wer ihre Religion annimmt, folgt jenen Gesetzen. Das erste jedoch, worin sie instruiert werden, ist, die Götter zu verachten, am Vaterland Verrat zu üben und Eltern, Kinder und Brüder zu vergessen.«

Die letzten Worte klingen wie eine Wiederholung der Worte des Midrasch im Munde eines Feindes. Tacitus beschreibt die Juden als eine Bande von Gesetzesbrechern, die im römischen Staat ihr Unwesen treiben. Er schüttet seinen Zorn insbesondere auf die Proselyten, die den Feinden Roms bei ihrer rebellischen Aktivität helfen. Wenn wir uns vergegenwärtigen, dass diese Worte ungefähr dreissig Jahre nach der Zerstörung des Tempels geschrieben wurden, so verstehen wir den Grund für den Ärger des Geschichtsschreibers. Wiewohl ihr religiöses Zentrum zerstört war, liess die Judenheit nicht davon ab, sich auszubreiten. Der Historiker ist gezwungen zuzugeben, dass die Juden nicht als äusserer Feind zu gelten haben, der auf dem Schlachtfeld zu überwinden ist, sondern als Feind im eigenen Haus, der die Grundfeste der römischen Lebensordnung zerstört: die Familie.

Aus den Worten des Tacitus spricht die Enttäuschung der konservativen Römer, die Hoffnungen, die sie auf die Zerstörung des Tempels gesetzt hatten, als trügerisch erwiesen zu sehen, sowie das Gefühl der Ohnmacht angesichts des Verfalls ihrer Gesellschaft. Unter diesem Aspekt dienen seine Schmähworte als wichtiges historisches Dokument der Situation des Judentums im zeitgenössischen Rom. Es ist bekannt, dass seine Befürchtungen sich nicht verwirklichten. Die Vernichtungskriege Trajans und Hadrians schwächten die Kraft des Judentums im eigenen Land, und die Ausbreitung des Christentums verringerte das Mass der religiösen Propaganda nach aussen. Doch die Siegesweisen des Christentums, das auf den Spuren des Judentums ging und zuerst die Gesellschaft eroberte, bevor es im Staat die Macht übernahm, beweisen die Wirklichkeitstreue jener sozialen und politischen Argumente der antijüdischen Polemik. Noch eins – nachdem die Aggression von aussen vorbeiging, als das Leben des Judentums sich in die vier Ellen der Halacha zurückzog, nämlich seit Ende des zweiten Jahrhunderts, verstummt auch der aggressive Ton in den Worten der antijüdischen Polemiker. Von nun an empfangen die Juden Lob aus dem Mund der Griechen, weil sie es mit der Bewahrung der Gebote, an denen ihre Vorfahren festhielten, genau nehmen, und den römischen Schriftstellern dienten sie als leuchtendes Beispiel wider das Revoluzzertum des Christentums.

Es scheint, als habe sich wenig verändert von der Zeit, als der Judenhasser sagte: »Es gibt ein Volk, das zwischen den Völkern verteilt und unter sie zerstreut ist... deren Gesetze anders sind als die jedes anderen Volkes, und den Geboten des Königs leisten sie nicht Folge« bis zur Zeit des Titus und des Trajan. Einen hervorragenden Beweis für die Beständigkeit der Haltung von Griechen und Römern zu Israel liefert die Geschichte der übelbekannten Fabel von den Aussätzigen, die die Juden zu Nachkommen von in Ägypten geborenen Aussätzigen macht. Der Inhalt der Legende ist bekannt: In früherer Zeit breitete sich in Ägypten eine Seuche aus. Auf das Gebot der Götter

hin befahl der König, das Land von den Unreinen zu säubern, verhaftete sie und vertrieb sie aus seinem Land. Einer der Befallenen war Mose, zuvor ein ägyptischer Priester, der zum Haupt der Gruppe gewählt wurde. Unter seiner Anführerschaft eroberten die Ausgestossenen das Land Judäa und siedelten sich dort an. Mose gab ihnen Gesetze, die ihnen zur Erinnerung an ihre Herkunft und ihre Leiden dienen sollten. Er befahl ihnen, die Menschen zu hassen und jeden Fremden feindlich zu behandeln.

Die Legende von den Aussätzigen wurde in alten Zeiten in Ägypten gesponnen, anfangs ohne besondere Beziehung zu den Juden, vielmehr zur Erklärung des Fremdenhasses der Ägypter. Am Ende der persischen Zeit münzten die ägyptischen Priester sie auf das Volk Israel um unter dem Einfluss der Erzählung vom Exodus aus Ägypten im Pentateuch und weil sie diese nicht akzeptierten. Diese Legende wiederholten viele hellenisierte ägyptische Schriftsteller, als letzter unter ihnen Apion, ein Zeitgenosse des Caligula. 50 Jahre nach ihm hielt Josephus es für nötig, ein eigenes Buch gegen diesen Judenhasser zu verfassen, doch erlangten seine unbestrittenen Beweise keine besondere Verbreitung in Kreisen griechischer und römischer Schriftsteller. Zur Zeit Trajans wiederholte Tacitus diese Legende, und aus dem Midrasch rabba geht hervor, dass auch die Griechen sich noch später an diese Verleumdung gehalten haben. Insgesamt sind uns nicht weniger als neun Versionen dieser Geschichte bekannt. Und nun stellt sich die Frage: Wieso hielten Griechenlands und Roms Schriftsteller an dergleichen Schmähungen über 400 Jahre lang fest, ohne die jüdische Überlieferung zu beachten? Wieso fanden sie keinen Weg, um die geschichtliche Zuverlässigkeit dieser Erzählung auf andere Weise zu prüfen? Die Antwort ergibt sich aus dem, was wir oben bereits fanden – diese Legende betont einen Aspekt, der nach Meinung der Gegner des Judentums eine ihm typische Eigenschaft darstellt. Ausserdem klärt sie auch über den Ursprung der zutage liegenden Eigenschaft des verhassten Volkes auf, den Fremdenhass; sie eignet den Juden als Erben ihrer Vorfahren, die beschlossen, diese Eigenschaft in ihrem Volk zu verankern als Erinnerung an das, was ihnen beim Auszug aus Ägypten geschehen war. Andererseits beweist die Kontinuität der Tradition der Aussätzigenlegende, die in Ägypten aufkam, von den Griechen erneut aufgegriffen und von den Römern verbreitet wurde, dass das erfundene Bild des Judentums, an dem die Völker festhielten, sich mit den Zeitläufen nicht änderte. Die Festigkeit der Tradition weist auch auf die der realen Situation hin, genauso wie die Blutritualbeschuldigungen vom Mittelalter bis zum Beginn unserer Epoche auf die grosse Stabilität einer christlich-klerikalen Gesellschaftsordnung hinweisen.

Und hier ist zu fragen, wie es kam, dass diese Gegner des Judentums das Prinzip der religiösen Toleranz ignorierten, dessen sich die grossen Geister Griechenlands und Roms rühmten. Es wäre der Mühe wert, das Mass der Toleranz von Griechen und Römern in den von ihnen beherrschten Ländern zu untersuchen. Es war eine Hauptregel ihrer Politik, sich nicht in die inneren Angelegenheiten anderer Völker zu mischen und jedes Volk seine Bräuche wahren zu lassen. Die Ereignisse, die mit dem Namen Antiochus Epiphanes verbunden sind, waren eine Ausnahme, welche die Regel bestätigten. Doch diese kulturelle und religiöse Freiheit wurde bedingt erteilt, insofern die Völker die Vorrangstellung der griechischen Kultur anerkannten. Diese Forderung beruhte nicht auf

extremem Nationalismus, sondern entstammte pragmatischen Überlegungen: die Einheit der hellenistischen Welt basierte auf der griechischen Ordnung. Ihre Lebensweisen wurden konstituierend für die gesamte internationale Zivilisation. Derjenige, der diese Lebensordnung annahm, war guter Behandlung gewiss, wer sie verweigerte, galt als »Barbaros«, als Kulturloser; wer es sogar wagte, gegen sie zu kämpfen, wurde als Leugner der Grundprinzipien der menschlichen Gesellschaft angesehen. In der Blütezeit der Griechenstaaten im Osten gingen ihre Beherrscher mit den fremden Nationen sanft um, in einer Krisenzeit jedoch änderte sich ihr Verhalten zum Negativen. Antiochos' Versuch, die Bindungen unter den Nationen innerhalb seines Herrschaftsbereiches durch die Vertiefung und Verstärkung des hellenistischen Gedankens zu stärken, gründete im Gefühl der Schwäche. Die Juden wehrten sich gegen seine Bemühungen, und ihr Erfolg wurde zu einem der Gründe des Zerfalls des Seleukidischen Reiches. Darum ergoss sich die Wut der Griechen über sie. Die Griechen verbreiteten über die Juden Lügen wie Ritualmord, die Legende vom Eselskult im Tempel zu Jerusalem und andere Dinge mehr, alle darauf gerichtet, die Ehre des jüdischen Volkes als die einer kulturlosen und menschenhassenden Gruppe zu zertreten.

Die Situation in Ägypten war ähnlich. Die Auflehnung der Ägypter gegen die Juden am Ende der persischen Zeit war wahrscheinlich mit dem festen Zusammenschluss der Hebräer dort verbunden, was aus den Dokumenten von Elephantine hervorgeht, desgleichen aus den Taten des Königs Kambyzes, der die ägyptische Religion auf härteste verfolgte (er befahl, den heiligen Stier Apis zu schlachten), die Religion der Juden jedoch davon ausnahm. Die Mehrzahl der antijüdischen Autoren jenes Landes lebte Ende des 1. Jhdts., das heisst zur Zeit des Herrschaftszerfalls der Ptolemäer, welcher ebenfalls auf der Vorherrschaft von Griechen und Hellenisierten gründete. Auch Apion verbreitete seine antijüdische Lehre in einem Kreis von Menschen, die bereit waren, seine Herzensgelüste zu akzeptieren. Er stand an der Spitze der Sprecher im Namen des alexandrinischen Hellenismus, dessen Rechte seit der Eroberung Ägyptens durch die Römer geschmälert waren und der das Aufblühen der jüdischen Gemeinde, welche aus der Vereinigung der Mittelmeerlande Gewinn zog und die neuen Herrscher von ganzem Herzen akzeptierte, mit scheelem Auge betrachtete.

Auch in Rom verstärkte sich die antijüdische Haltung aus ähnlichen Gründen. Von der Zeit der Regierung des Tiberius an begann die Elite der Römer den Zerfall der Strukturen der römischen Gesellschaft zu spüren; die patriarchalische Herrschaft, die auf der Wahrung des Wandels der Vorfahren gründete, zerfiel. Sehr grosse Änderungen fanden in der Zusammensetzung der Gesellschaft statt – freigelassene Sklaven wurden zu Helfern der Kaiser und zu Partnern in der Regierung des Imperiums, Adelsfamilien wurden aus ihrer Stellung verdrängt, Reichtum und Sorglosigkeit bahnten den Weg zum Sittenverfall. Es ist kein Zufall, dass die Moralisten unter Roms Schriftstellern, Männer wie Tacitus, Seneca, Juvenal, zu Wortführern des Hasses gegen Israel wurden. In ihren Augen waren Sittenverfall und Verrat an der Religion der Väter zwei eindeutige Zeichen einer Krankheit, die die römische Gesellschaft schwächte.

Noch ein zweites Prinzip der Institutionen der griechischen und römischen Gesellschaft musste den realen Bereich toleranten Denkens einengen. Nicht wenige meinen irrtümlicherweise, dass die Religion innerhalb der griechi-

sch und römischen Gesellschaft Angelegenheit des einzelnen gewesen sei. In Wirklichkeit aber gab es in jeder Stadt Tempel für die Schutzgötter des Staates, und der Kult seiner Herrscher war eines jeden Bürgers Pflicht, auch desjenigen, der nicht an sie glaubte, denn dieser Kult war Symbol der Einheit des Staates und des Glaubens an seine Existenzmächtigkeit. Dieser Götterkult war nicht Sache des religiösen Empfindens nach unseren heutigen Massstäben, sondern politisches Konzept. Wie die Religion Israels ihre eigene Staatsordnung schuf, so schufen die Staaten der Griechen und Römer eigene religiöse Institutionen. Gewiss waren die Juden der Diaspora seitens der Behörden von der Pflicht, die Staatsgötter zu verehren, enthoben, ihr Ausscheiden aber aus den öffentlichen Religionen erweckte den schweren Vorwurf, der oft in der griechischen und römischen Literatur wiederkehrt, dass sie von Grund auf glaubenslos seien, »Atheisten« in der Sprache derer, die eine Staatsreligion anstreben. Atheismus wurde als Verachtung der Lehre des Staates und als Zeichen der Feindseligkeit ihm gegenüber gewertet. Die Feinde Israels fanden die Quelle des Widerstandes in den immanenten Eigenschaften seines Glaubens. Tacitus sagt über den Gott Israels: »Die Juden verehren eine Gottheit allein, die nur der Verstand begreifen kann und halten alle jene für unrein, die Bilder von Göttern aus vergänglichem Material nach Menschenbild machen, denn ihrer Meinung nach liegt das Höchste und Ewigste weder in der Nachahmung noch im Entstehen oder im Vergehen.«

Wer diese schönen Sätze liest, fragt mit Verwunderung, wie es sein kann, dass solche Lobesworte von einem so grausamen Judenfeind wie Tacitus stammen. Hören wir den Fortgang seiner Worte: »Deshalb stellen sie keine Statuen in ihren Städten und in den ihnen heiligen Städten auf. Auf diese Weise ehren sie nicht ihre Könige und verehren nicht ihre Kaiser.« Die letzten Worte deuten uns die wahre Absicht der ersten Sätze. Tacitus sieht im reinen Gottesbild des Judentums keine geistige Tugend seiner Anhänger, sondern den Grund und die Wurzel ihres aufrührerischen Geistes. Das Verbot die Statuen zu verehren brachte sie, so Tacitus, dazu, die Kaiser nicht zu ehren, wie es allen Untertanen des römischen Reiches befohlen war, und die Erfüllung der Pflichten, die allen der Herrschaft treuen Angehörigen auferlegt sind, zu verweigern. Es gab nur einen einzigen Schriftsteller in der antiken griechisch-römischen Literatur (Poseidonios), der den Zusammenhang zwischen dem Gottesbegriff in der Lehre des Mose und der Ethik des Judentums empfand, aber auch er verliess nicht den Kreis der antijüdischen Tradition, die so tiefe Wurzeln im Herzen der Griechen geschlagen hatte. Ihm waren vier Grundsätze des Glaubens Israels und seiner Entwicklung von dessen Beginn bis zu seiner Zeit bekannt. (P. lebte zur Zeit des Pompejus, und in seiner Generation erlosch die Herrschaft der Hasmonäer durch diesen römischen Feldherrn.)

1. Die Idee der Einheit Gottes, die jegliches Erfüllte und Erfasste übersteigt.
2. Eine durch Gebote und Verbote definierte Lebensordnung und die Überwachung der Opfer durch die Priester in Jerusalem.
3. Der Auszug Israels aus Ägypten unter der Führung des Mose, zuvor ägyptischen Priesters und später Gründers eines selbständigen Staates, dem er eine Verfassung gab.
4. Die Errichtung eines Reiches in Eretz-Israel durch die Hasmonäer, unter den Griechen als Symbol von Tyrannei und kriegerischem Regime bekannt.

Auf diese vier Dinge gründete Poseidonios seine Schilderung der Entwicklung des Judentums; auch sie ist gänzlich fiktiv. Wegen ihrer Originalität aber steht sie einzig da in der alten Literatur. Und so lautet seine Schilderung: Mose war ein ägyptischer Priester, der sich mit den Geheimnissen der Gottheit befasste und zur Ablehnung der Religionen seiner Landsleute gelangte. Er lehnte den Aberglauben der Ägypter, die die Gottheit in Tiergestalt schildern, ab und ebenso den Glauben der Griechen, die menschenähnliche Götter verehren. Die Gottheit ist nämlich eine höchste Kraft, die den Kosmos umfasst und umgreift, wie kann man sie einer sinnlich greifbaren Form ähnlich darstellen? Man muss den Götzendienst abschaffen, einen Tempel errichten, der von Bildern rein ist und dort Gott mit reinem Herzen dienen. Viele seiner Landsleute akzeptierten des Mose Predigt und verliessen mit ihm Ägypten. Er führte sie in ein benachbartes Land, und an einer verlassenen und wegen des kargen Bodens öden Stelle errichtete er eine heilige Stadt, baute in ihr einen Tempel und brachte ihre Einwohner zu reiner Gottesfurcht und Gerechtigkeit. Aber die Gründung des Mose bewahrte nicht die geistige Erhabenheit ihres Gründers. Die Kindeskinde ernannten sich Priester, die herrschsüchtig waren und ihre Stellung durch harte Verbote und Gebote festigten, die sie ihrem Volk auferlegten. Sie beuteten diese und die Nachbarn aus. So verdarb die hohe Idee Moses, und die Stadt Jerusalem wurde zum Sitz von Tyrannen, die ihr Volk und dessen Nachbarn bedrückten und mit den Fesseln des Aberglaubens banden. Diese Erzählung macht sehr deutlich, was die Intellektuellen Griechenlands daran hinderte, die Eigenschaften des Judentums wirklich kennenzulernen und sie nach ihrer wahren Bedeutung einzuschätzen. Das Judentum war in ihren Augen eine nach einer eigenen Verfassung organisierte gesellschaftliche Schöpfung. Die Religion Israels wurde nicht als Heiligsreligion betrachtet, die aus innerer

Begründung heraus Lebensordnungen schafft, sondern als politische Institution, die zur Festigung des politischen Systems und grösseren Ausbeutung der Bewohner gebildet wurde.

Kritiker dieser Art beurteilten den Charakter des Judentums nicht nach der Heiligkeit seiner Lehre, sondern nach den gesellschaftlichen Strukturen, die den Charakter seiner Herrschaft von aussen her bestimmten. Auch diejenigen unter ihnen, die an den erhabenen Bau des Judentums herantraten, um sein Wesen aus der Nähe zu betrachten, stiessen auf eine eiserne Mauer von Bräuden, die ihrer Meinung nach nur dazu dienen sollten, die hinter ihr Verschanzten von ihnen draussen zu trennen; aus lauter Ärger darüber liessen sie vom Studium ab und forschten nicht über das hinaus, was sich jenseits der »Zäune der Thora« tut.

Dies ist das Bild, das sich vor uns auftut, wenn wir das Judentum zur Zeit des Zweiten Tempels als Aussenstehende betrachten. In jedem Fall sollte man diese von Griechen und Römern überlieferten Zeugnisse nicht vernachlässigen. Aus ihren Fehlern und Verfälschungen hallt das Echo eines dauernden Kampfes. Wir haben gesehen, dass der Konflikt zwischen Israel und Griechenland/Rom nicht ein zufälliges Geplänkel zwischen zwei Völkern ist, das nur verbale Polemik und Schmähung nach sich zog, sondern ein fundamentaler Streit zwischen zwei Grundeinstellungen. Der Hass der Griechen und Römer war Antwort auf den Gedanken der Erwählung Israels. Wegen seines Festhaltens an »Du hast uns erwählt...« handelte sich das Judentum die Feindschaft zweier Völker ein, in deren Hand die Herrschaft über die Länder der Antike lag. An ihm erfüllte sich der Prophetenspruch des Bileam: »Sieh, ein Volk ist es, das abgesondert siedelt, das sich nicht zu den anderen Völkern rechnet.« (Num 23, 9).

10 Christliches Verhalten den Juden gegenüber

I Die Karfreitagsfürbitte für die Juden vom Missale Pius' V. zum Missale Pauls VI.

Von Pfarrer Wilm Sanders, Kiel—Kronshagen

Die »oratio fidelium« (das Gebet der Gläubigen) als Fürbittgebet in den grossen Anliegen der Gemeinde gehört von altersher zum Gottesdienst des römisch-katholischen Ritus. In der Liturgie des Karfreitag ist dieses allgemeine Kirchengebet in einer Hochform erhalten. Nach Jungmann ist »die Annahme wohl begründet, dass wir in diesen Karfreitagsbitten das allgemeine Kirchengebet der römischen Kirche, dessen Widerhall schon um die Wende des 1. Jahrhunderts vernehmbar wird (Clemens I., Ad Cor. c. 59–61), in dem Wortlaut besitzen, mit dem es in der römischen Gemeinde seit dem 3. Jahrhundert im regelmässigen Gottesdienst nach den Lesungen und der Homilie verrichtet wurde.«¹

Diese Karfreitagsfürbitten sind durch Jahrhunderte hin-

durch unverändert geblieben. Seit der Herausgabe des Missale von Pius V. im Jahre 1570 sind bis in unser Jahrhundert meines Wissens keine Änderungen daran geschehen. Genau vierhundert Jahre nach der Fertigstellung des »MISSALE ROMANUM EX DECRETO SACROSANCTI CONCILII TRIDENTINI RESTITUTUM, S. PII V. PONTIFICIS MAXIMI JUSSU EDITUM« erschien 1970 das »MISSALE ROMANUM EX DECRETO SACROSANCTI OECUMENICI CONCILII VATICANI II INSTAURATUM AUCTORITATE PAULI PP. VI. PROMULGATUM«.

Die Liturgiereform des 2. Vatikanischen Konzils hat einschneidende Änderungen der römischen Liturgie gebracht. Auch die Karfreitagsfürbitten wurden erheblich verändert. Hier soll nur der Versuch gemacht werden, die einzelnen Stationen des langen Weges der Reform der Karfreitagsfürbitte für die Juden noch einmal nachzuzeichnen.

¹ Josef Andreas Jungmann SJ: *Missarum Sollemnia I*, Wien 1958⁴, S. 615 f.

1. Die Fürbitte vor 1948

Die Fürbitten am Karfreitag haben folgende Form: Auf eine Gebetseinladung folgt stilles Gebet im Knien, zu dem mit den Worten: »Oremus. Flectamus genua« aufgefordert wird. Nach der Gebetsstille heisst es: »Levate« und der Zelebrans spricht eine Oration als Abschluss der Fürbitte. Die Anliegen werden in neun Gliedern aufgeführt: für die Kirche, für den Papst, für den gesamten Klerus, für den Herrscher, für die Taufbewerber, für alle, die in Not oder Gefahr sind, für die Häretiker und Schismatiker, für die Juden und für die Heiden. Die achte von neun Fürbitten ist also das Gebet für die Juden. Es hat folgenden Wortlaut:

Oremus et pro perfidis Judaeis: ut Deus et Dominus noster auferat velamen de cordibus eorum; ut et ipsi agnoscant Jesum Christum, Dominum nostrum.

Non respondetur Amen, nec dicitur Oremus, aut Flectamus genua, aut Levate, sed statim dicitur:

Omnipotens sempiterna Deus, qui etiam judaicam perfidiam a tua misericordia non repellis: exaudi preces, quas pro illius populi obcaecatione deferimus; ut, agnita veritatis tuae luce, quae Christus est, a suis tenebris eruantur. Per eumdem Dominum.

Messbuch von Anselm Schott, 1913²

Lasset uns auch beten für die treulosen Juden, dass Gott, unser Herr, wegnehme den Schleier von ihren Herzen, auf dass auch sie erkennen unsern Herrn Jesus Christus.

Hier unterlässt der Diakon die Aufforderung zur Kniebeugung, um nicht das Andenken an die Schmach zu erneuern, mit welcher die Juden durch Kniebeugungen um diese Stunde den Heiland verhöhnten.

Allmächtiger, ewiger Gott, der du sogar die treulosen Juden von deiner Erbarmung nicht ausschliessest, erhöre unser Flehen, das wir ob jenes Volkes Verblendung dir darbringen: auf dass es das Licht deiner Wahrheit, welche Christus ist, erkenne und seinen Finsternissen entrissen werde. Durch denselben.

Zwei Punkte dieser Fürbitte zogen die Aufmerksamkeit besonders auf sich:

1. die Formulierungen »perfidis« und »perfidia«, die Deutungen wie »treulos« und »Treulosigkeit« gestatteten.
2. der Ritus, der die Kniebeuge und das stille Gebet an dieser Stelle verbot und dadurch zugleich die geradezu ärgerliche volksliturgische Begründung duldete, dass nämlich die Juden den Herrn durch Kniebeugung verhöhnten, während nach dem Bericht der Evangelien dies die heidnischen Römer taten³.

2. Auf dem Weg zu einer besseren Übersetzung

Verschiedene Forschungen in den ersten Jahrzehnten dieses Jahrhunderts ergaben, dass der lateinische Begriff »perfidia« im Zusammenhang mit der Karfreitagsfürbitte durch Jahrhunderte missverstanden worden war⁴.

Der Wortsinn war zur Zeit, als die liturgischen Texte entstanden, nicht immer »Treulosigkeit« im Sinn von vertragsbrüchiger Gesinnung, vielmehr konnte das Wort auch bedeuten »Glaubenslosigkeit« oder »Glaubensverweigerung«. So wagten schon 1938, mitten im Dritten Reich,

² Das Messbuch der hl. Kirche lateinisch und deutsch mit liturgischen Erklärungen für die Laien bearbeitet von *Anselm Schott* aus der Beuronen Benediktiner-Kongregation. 18. Auflage, Freiburg/Br. 1913. S. 281 f. Im SCHOTT-Messbuch von 1929 ist die Übersetzung noch fast die gleiche; vgl. FR XVIII 1966. S. 61, Anm. 34a.

³ Zu Entwicklung und Geschichte des liturgischen Brauches, die Kniebeuge bei der Fürbitte für die Juden zu unterlassen vgl.: »Zur Frage der Kniebeugung« von Paul Démann NDS in: FR XII 1959/60, Nr. 45/48, S. 4 f.

⁴ Vgl. FR Nr. 2/3, März 1949, S. 5, mit Verweis auf Arbeiten von F. Vernet (Stichwort »Juifs et Chrétiens« in Dict. AFC II, 1733 ff.) und E. Peterson (Ephemerides Liturgicae Vatic.).

die Beuronen Benediktiner in SCHOTT's Messbuch »pro perfidis Judaeis« neu zu übersetzen: »für die ungläubigen Juden«⁵.

Aber das war zunächst nur ein vereinzelter kühner Vorstoss; anderwärts blieb die falsche Übersetzung unverändert stehen. Zuletzt zusammengetragen wurden alle Belegstellen über die richtige Übersetzung von *Joh. Österreicher* (Cahiers Sioniens, I, 2 vom 1. 10. 1947, S. 85 ff.: »Pro perfidis Judaeis«⁶.

3. Eine Erklärung der Ritenkongregation 1948

Schliesslich traf Rom selbst eine Entscheidung in der Frage nach der angemessenen Übersetzung der umstrittenen Worte. In den »Acta Apostolicae Sedis« Nr. 8/9 von August/September 1948 (S. 342) stand eine Antwort der Ritenkongregation zur Frage der Übersetzung der Karfreitagsfürbitte, datiert vom 10. Juni 1948. Die Antwort lautete:⁷

In bina illa praecatione qua Sancta Mater Ecclesia in orationibus sollemnibus feriae sextae in Parasceve etiam pro populo hebraico Dei misericordiam implorat, haec verba occurrunt: »perfidis Judaeis« et »judaica perfidia«. Porro quaesitum est de verbi sensu istius locutionis latinae, praesertim cum in variis translationibus, ad usum fidelium in linguis vulgares factis, illa verba expressa fuerint locutionibus quae auribus istius populi offensivae videantur.

Sacra haec congregatio, de re interrogata, haec tantum declarare censuit: »Non improbari, in translationibus in linguis vulgares, locutiones quarum sensus sit: »infidelitas, infideles in credendo«.

Romae, die 10 Junii 1948

† C. Card. Micara, Episc. Voliternus, Praefectus

† A. Carinci, Archiep. Seleuc., Secretarius

Nach den Regeln der Interpretation von römischen Erlassen musste aus dieser Antwort gefolgert werden, dass die Übersetzung »ungläubige Juden« in Zukunft die allein autorisierte war. Eine Begründung wurde auch hinzugefügt: Unser Gebet darf den Ohren dieses Volkes nicht verletzend klingen.

Die deutsche Übersetzung der Fürbitte musste also ab 1948 etwa lauten:⁸

Lasst uns auch beten für die ungläubigen Juden: Gott, unser Herr, möge die Hülle von ihren Herzen hinwegnehmen, damit auch sie unsern Herrn Jesus Christus erkennen.

Allmächtiger ewiger Gott, der du selbst die Glaubensverweigerung der Juden von deinem Erbarmen nicht ausschliessest, erhöre unsere Gebete, die wir für jenes Volkes Verblendung vor dich bringen, damit sie das Licht deiner Wahrheit erkennen, welche Christus ist, und so ihren Finsternissen entrissen werden durch eben diesen unsern Herrn. Amen.

4. Änderung des Ritus 1955

Mit der Entscheidung der Ritenkongregation von 1948 war erstmals von höchster kirchlicher Stelle zugegeben worden, dass die Karfreitagsfürbitte für die Juden reformbedürftig war. Eine weitere Änderung noch unter dem Pontifikat von Papst Pius XII. sollte bald folgen. Sie betraf den Ritus.

Nachdem Papst Pius XII. durch das Dekret »Dominicae Resurrectionis« vom 9. Februar 1951 die Feier der Osternacht wieder eingeführt hatte, folgte vier Jahre später mit dem Dekret »Maximae redemptionis nostrae mysteria« vom 15. November 1955 die Neuordnung der gesamten Karwochenliturgie. Die Karfreitagsliturgie

⁵ FR Nr. 2/3, März 1949, S. 5.

⁶ Vgl. zur Entwicklung des Wortsinns: FR Nr. 2/3, März 1949, S. 6.

⁷ Zitiert nach FR Nr. 2/3, 1949, S. 6.

⁸ Übersetzungsvorschlag s. FR Nr. 2/3, 1949, S. 7.

wurde auf den Nachmittag des Karfreitag verlegt. Die liturgischen Texte wurden überarbeitet und neu herausgegeben. Erstmals am Karfreitag 1956 wurde demnach auch bei der Fürbitte für die Juden das stille Gebet im Knien geübt⁹. Im Verlag Herder erschienen bereits im Januar 1956 die neuen Texte im Anschluss an das SCHOTT-Messbuch:

Lasset uns auch beten für die ungläubigen Juden: Gott, unser Herr, möge den Schleier von ihren Herzen wegnehmen, auf dass auch sie unsern Herrn Jesus Christus erkennen.

Lasset uns beten. Beugte die Knie! – Erhebet euch.

Allmächtiger ewiger Gott, Du schliessest sogar die ungläubigen Juden von Deiner Erbarmung nicht aus; erhöhe unsere Gebete, die wir ob der Verblendung jenes Volkes vor Dich bringen: mögen sie das Licht Deiner Wahrheit, das Christus ist, erkennen und ihrer Finsternis entrissen werden. Durch Ihn, unsern Herrn.

In den Anweisungen zum »Ordo Hebdomadae Sanctae Instauratae« hiess es:

»Ante orationem pro conversione Judaeorum, dicitur sicut pro aliis orationibus: Oremus. Flectamus genua. Levate.«¹⁰

5. Eine gedankenlose Überschrift

Die Neuordnung der Karwochenliturgie von 1955 brachte für die Karfreitagsfürbitten noch eine weitere Änderung. Erstmals nämlich wurden den Fürbitten am Karfreitag Überschriften beigegeben. Die Überschrift über die Fürbitte für die Juden lautete:

Pro conversione Judaeorum

Für die Bekehrung der Juden

Damit war eine bedauerliche Analogie zur folgenden Fürbitte geschaffen:

Pro conversione Infidelium

Für die Bekehrung der Ungläubigen

Durch den in beiden Titeln benutzten Ausdruck »conversio – Bekehrung« wurden die Juden und die Ungläubigen auf eine Stufe gestellt, was die Gebete der Kirche zuvor immer vermieden hatten, da sie die Angehörigen der monotheistischen Religionen, die Juden und ebenso die Moslems, deutlich von den »Heiden« unterschieden¹¹. Ausserdem ist dieser Ausdruck »conversio – Bekehrung« ein weiteres schweres Manko, da er zu der Assoziation verleitet, als ob auch hier immer noch »Judenmission« intendiert werde.

6. Papst Johannes XXIII. und die Karfreitagsfürbitte für die Juden

Am 4. November 1958 war Papst Johannes XXIII. feierlich in der Peterskirche gekrönt worden. Bereits kurz vor der ersten Karfreitagsliturgie, die er als Papst in St. Peter halten sollte, änderte er den Text der Karfreitagsfürbitte für sein römisches Bistum. Ein Rundschreiben des Vikariates von Rom vom 21. März 1959, das der Klerus von Rom am Mittwoch in der Karwoche erhielt, schrieb zwei Änderungen vor. Bei der Gebetseinladung sei »perfidis« auszulassen, bei der Oration selbst solle man anstatt »judaicam perfidiam« »Judaeos« einsetzen¹².

⁹ Vgl. Darstellung und Würdigung der Änderung in FR 1957/58, S. 15 ff.: »Das Fürbitten für die Juden in der neuen Karfreitagsliturgie« von Paul Démann NDS, Paris.

¹⁰ Diese Anweisung ist in dem unter 9 erwähnten Beitrag zitiert. In einer mir vorliegenden Ausgabe des »Ordo Hebdomadae Sanctae Instauratae«, die 1956 bei Desclée & Socii (Rom, Tournais, Paris) erschienen ist, ist sie nicht enthalten. Im Ritus der Karfreitagsliturgie ist die Aufforderung zum Niederknien und stillen Beten kommentarlos enthalten.

¹¹ Die Überschrift beklagt bereits Démann in dem unter 9 erwähnten Artikel, übrigens mit Berufung auf den römischen Liturgieexperten Pater Bugnini (Ordo Hebdomadae Sanctae Instauratae in: Ephemerides Liturgicae, Bd. LXX, Heft II–III).

Diese Massnahme des Papstes wurde erst am Karfreitag, dem 27. März des gleichen Jahres, bekannt. Deshalb konnte Kardinal Bea schreiben, dass der Papst an diesem Tag »während der liturgischen Zeremonien unvorhergesehen« die beiden Änderungen angeordnet habe¹³.

Die im Jahre 1959 nur im Bistum Rom geltende Änderung wurde für das folgende Jahr von der Ritenkongregation unter dem Datum des 5. Juli 1959 auf die Weltkirche ausgedehnt¹⁴. Die Karfreitagsfürbitte für die Juden lautete also ab 1960:

Oremus et pro Judaeis: ut Deus et Dominus noster auferat velamen de cordibus eorum; ut et ipsi agnoscant Jesum Christum, Dominum nostrum.

Oremus. Flectamus genua. Levate.

Omnipotens sempiterna Deus, qui etiam Judaeos a tua misericordia non repellis: exaudi preces nostras, quas pro illius populi obcaecatione deferimus; ut, agnita veritatis tuae luce, quae Christus est, a suis tenebris eruantur. Per eundem Dominum nostrum.

Lasset uns auch beten für die Juden: Gott, unser Herr, möge den Schleier von ihren Herzen wegnehmen, auf dass auch sie unsern Herrn Jesus Christus erkennen.

Lasset uns beten. Beugte die Knie! Erhebet euch.

Allmächtiger ewiger Gott, Du schliessest auch die Juden von Deiner Erbarmung nicht aus; erhöhe unsre Gebete, die wir ob der Verblendung jenes Volkes vor Dich bringen: mögen sie das Licht Deiner Wahrheit, das Christus ist, erkennen und ihrer Finsternis entrissen werden. Durch Ihn, unsern Herrn.

7. Textänderung der Fürbitte durch Papst Paul VI.

Ebenso wie Papst Johannes XXIII. liegt dem gegenwärtigen Papst der christlich-jüdische Dialog¹⁵ am Herzen. Nach seiner Wahl im Juni 1963 und den Diskussionen über die Judenerklärung des II. Vatikanischen Konzils auf der 2. und 3. Sitzungsperiode 1963 und 1964 erschien bereits für die Grosse Heilige Woche 1965 ein neuer Text der Karfreitagsfürbitte¹⁶, der in vielen Gegenden allerdings erst vom Karfreitag 1966 an benutzt werden konnte¹⁷. Inzwischen war am 7. Dezember 1965 auf der letzten Sitzungsperiode des Konzils die »Erklärung über das Verhältnis der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen« und damit die bedeutsame Judenerklärung des Konzils verabschiedet worden.

Nicht nur Gebetseinladung und Oration wurden verändert, auch die Überschrift. Sie heisst nun: »Pro Judaeis«.

¹² Vgl. FR XII, 1959/60, S. 6 f. in P. Démann: Johannes XXIII. und die Juden.

¹³ Augustin Kardinal Bea: Die Kirche und das Jüdische Volk, Freiburg 1966, S. 20.

¹⁴ Zu dieser Verlautbarung der Ritenkongregation vgl. FR XII, 1959/60, S. 7 f.

¹⁵ »Dialog« war ja ein Schlüsselwort gerade im Anfang des Pontifikates von Paul VI. Vgl. im 3. Teil seiner ersten Enzyklika »Ecclesiam suam – Die Wege der Kirche«:

»Das Klima des Dialogs ist die Freundschaft, ja der Dienst. An all das müssen wir uns erinnern und uns bemühen, es in die Tat umzusetzen, nach dem Beispiel und Gebot, das Christus uns hinterliess (vgl. Joh 13, 14–17).«

¹⁶ Sodann steht vor Unseren Augen ein anderer grosser Kreis, Uns weniger fremd, geistig weniger von Uns entfernt: es sind alle jene, die den einen höchsten Gott anbeten, den auch Wir verehren. Wir denken hier an das jüdische Volk, dem Unsere Zuneigung und Achtung gilt, weil es ein gläubiger Anhänger der Religion ist, die wir die des Alten Testaments nennen.«

¹⁷ Insgesamt wurden vier Fürbitten geändert: die erste für die Kirche, die siebente für die Einheit der Christen, die achte für die Juden und die neunte für jene, die noch nicht glauben an Christus.

¹⁸ In unserer Osnabrücker Diözese wurde der Text in der Karwoche 1965 vom Bischöflichen Generalvikariat durch Eilboten übersandt und dann auch in den Gemeinden benutzt.

Der neue Text des Gebetes, gebraucht seit 1965 bzw. überall seit 1966, lautet: ¹⁸

Pro Judaeis

Oremus et pro Judaeis: ut Deus et Dominus noster faciem suam super eos illuminare dignetur; ut et ipsi agnoscant omnium Redemptorem, Jesum Christum Dominum nostrum. Oremus. Flectamus genua. Levate.

Omnipotens sempiterna Deus, qui promissiones tuas Abrahae et semini eius contulisti: Ecclesiae tuae preces clementer exaudi; ut populus acquisitionis antiquae ad Redemptionis mereatur plenitudinem pervenire. Per Dominum.

Für die Juden

Lasset uns auch beten für die Juden. Unser Gott und Herr lasse über sie leuchten sein Angesicht, damit auch sie erkennen den Erlöser aller Menschen, unsern Herrn Jesus Christus.

Lasset uns beten. Beugt die Knie. – Erhebet euch.

Allmächtiger ewiger Gott, dem Abraham und seiner Nachkommenschaft hast du deine Verheissungen gegeben; erhöre in Güte die Bitten deiner Kirche; und jenes Volk, das du in alter Zeit angenommen als eigen, lass gelangen zur Fülle des Heiles; Durch unseren Herrn ¹⁹.

8. Entwurf im Neuen Missale

Auch der Text der Karfreitagsfürbitte von 1965 war noch nicht die letzte Station auf dem Weg der Reform. Für das neue Messbuch, das aufgrund der Liturgie-Konstitution des II. Vatikanischen Konzils vorbereitet wurde, arbeitete man weiter an der Verbesserung der Karfreitagsfürbitte. Im Frühjahr 1969 wurde ein Entwurf aus dem geplanten Missale bekannt. Für die Liturgischen Räte der deutschsprachigen Bistümer erschien im Auftrag der Liturgischen Kommissionen des deutschen Sprachgebietes ein Übersetzungsentwurf für die nunmehr jeweils in der Volkssprache zu haltende Liturgie. Es handelte sich um einen Manuskriptdruck, herausgegeben von den Liturgischen Instituten in Salzburg, Trier und Zürich ²⁰. Nach diesem Entwurf des Missale war die Fürbitte für die Juden die siebente von zehn Bitten.

Lateinischer Entwurf

Oremus et pro Judaeis: ut ad quos prius locutus est Dominus, eis tribuat in verbi sui cognitione et amore proficere. Omnipotens sempiterna Deus, qui promissiones tuas Abrahae eiusque semini contulisti; Ecclesiae tuae preces clementer exaudi; ut populus acquisitionis antiquae ad redemptionis mereatur plenitudinem pervenire. Per.

Übersetzungsentwurf

Lasset uns beten für die Juden, zu denen Gott im Anfang gesprochen hat. Er gebe ihnen die Gnade, sein Wort immer tiefer zu verstehen und in der Liebe zu wachsen.

Allmächtiger, ewiger Gott, dem Abraham und seinen Nachkommen hast du deine Verheissungen gegeben; erhöre in Güte die Bitten deiner Kirche; und jenes Volk, das du in alter Zeit zu eigen angenommen hast, lass zur Fülle des Heiles gelangen: Durch Christus, unsern Herrn.

Bis zum 1. Mai 1969 konnten Verbesserungsvorschläge für die deutsche Übersetzung der Gebete eingereicht werden. Daraufhin entstand für das Jahr 1970 eine »Handreichung für die Anpassung an die zur Zeit geltenden Bestimmungen der Liturgie« der Heiligen Woche ²¹. Die Karfreitagsfürbitte wurde darin übersetzt wie folgt:

¹⁸ Vgl. Öffentlicher Vortrag von Dr. Gertrud Luckner: »Der Katholizismus und die Juden – Rückblick und Ausblick nach dem Konzil«. In: FR 1966, S. 57 ff. Besonders S. 61 f.: Gegenüberstellung der Karfreitagsliturgie.

¹⁹ SCHOTT II, 1966, S. 345.

²⁰ Hergestellt in der Druckerei des Verlages Herder KG Freiburg/Br., im März 1969. Deutscher Text S. 22; lateinischer Text S. 59 f.

²¹ »Die Liturgie der Karwoche und Osternacht 1970«, Einsiedeln, Zürich, Freiburg, Wien, 1970, S. 35.

Für die Juden

Lasset uns beten für die Juden. Unser Gott und Herr lasse über ihnen sein Angesicht leuchten, damit auch sie den Erlöser aller Menschen erkennen, unsern Herrn Jesus Christus. Allmächtiger, ewiger Gott, dem Abraham und seiner Nachkommenschaft hast du deine Verheissungen gegeben; erhöre in Güte die Bitten deiner Kirche; und jenes Volk, das du in alter Zeit angenommen als eigen, lass gelangen zur Fülle des Heils: Durch Christus, unsern Herrn.

Es handelt sich bei dieser Anpassung also im Grunde um eine Übersetzung des Textes von 1965. Aber der lateinische Entwurfstext war ja noch nicht in Kraft gesetzt worden. Das geschah erst mit der Veröffentlichung des

9. Missale von Paul VI.

Die Karfreitagsfürbitte ist in Zukunft die sechste von zehn Bitten ²². Im neuen Missale ²³ hat sie eine Gestalt gefunden, von der man nur hoffen kann, dass ihr Gehalt durch Predigt und Katechese allen katholischen Christen lebendig bewusst werden möge. Die Übersetzung der liturgischen Texte in die deutsche Sprache ist noch nicht abgeschlossen. 1971 erschienen »Handreichungen für die liturgischen Feiern von Palmsonntag bis Ostermontag mit ausgewählten Studientexten für das künftige deutsche Messbuch« ²⁴. Mit Erscheinen des neuen Messbuches in deutscher Sprache kann nicht vor Advent 1974 gerechnet werden. Stellungnahmen, Lob und Tadel, Verbesserungsvorschläge werden nochmals erbeten. So mag sich die hier wiedergegebene Übersetzung ²⁵ noch geringfügig ändern:

Pro Judaeis

Oremus et pro Judaeis, ut, ad quos prius locutus est Dominus Deus noster, eis tribuat in sui nominis amore et in sui foederis fidelitate proficere.

Oratio in silentio. Deinde sacerdos:

Omnipotens sempiterna Deus, qui promissiones tuas Abrahae eiusque semini contulisti, Ecclesiae tuae preces clementer exaudi, ut populus acquisitionis prioris ad redemptionis mereatur plenitudinem pervenire. Per Christum Dominum nostrum. Amen.

Für die Juden

Lasst uns auch beten für die Juden, zu denen Gott zuerst gesprochen hat, dass sie seinen Namen immer mehr lieben und in Treue fortschreiten auf dem Weg, den sein Bund ihnen gewiesen hat.

(Beugt die Knie. – Stille – Erhebet euch.)

Allmächtiger, ewiger Gott, du hast Abraham und seinen Kindern deine Verheissung gegeben. Wir bitten dich für das Volk, das du dir von alter Zeit her zu eigen erwählt hast: lass es zur Fülle des Heiles gelangen: Durch Christus, unsern Herrn. Amen.

In dieser Form wurde die Karfreitagsfürbitte für die Juden im Jahre 1971 erstmals in allen katholischen Kirchen geübt. Zum Ritus ist nachzutragen, dass die Kniebeuge zum stillen Gebet bei allen Fürbitten durch das Missale Pauls VI. fakultativ geworden ist. Die Rubriken sagen: »Die Aufforderung »Beugt die Knie« kann entfallen. Es soll jedoch eine ausreichend lange Gebetsstille gehalten werden. Darauf trägt der Priester das Gebet vor. Die Gläubigen können während der ganzen Fürbitten stehen oder knien« ²⁶.

²² 1. Für die heilige Kirche; 2. Für den Papst; 3. Für alle Stände der Kirche; 4. Für die Katechumenen; 5. Für die Einheit der Christen; 6. Für die Juden; 7. Für alle, die nicht an Christus glauben; 8. Für alle, die nicht an Gott glauben; 9. Für die Regierenden; 10. Für alle leidenden Menschen.

²³ Editio typica. Typis Polyglottis Vaticanis, MCMLXXX.

²⁴ »Die Osterfeier« – Einsiedeln, Zürich, Freiburg, Wien. Manuskriptdruck in Freiburg im Breisgau 1971.

²⁵ a. a. O. S. 44 – Lateinischer Text im neuen MISSALE ROMANUM, S. 254.

²⁶ Die Osterfeier«, a. a. O. S. 41.

Die neuen Texte der Fürbitte enthalten einige bedeutsame Aussagen über das Bundesvolk der Juden, auf die hier nur hingewiesen sei: Gott hat zuerst zu ihnen gesprochen. Sie sollen in Treue fortschreiten auf dem Weg, den sein Bund ihnen gewiesen hat. Sie werden im Gebet der Kirche als Nachkommen Abrahams und der an ihn ergangenen Verheissung bezeichnet. Sie sind das Volk, das Gott von

alter Zeit her sich zu eigen erwählt hat. Mag an der Übersetzung dieser Texte auch noch gefeilt werden, ein bedeutender Prozess des Umdenkens im Verhältnis von Juden und Christen ist in der Liturgie der Kirche in Ritus und Sprache zu einem Stadium der Ausreifung und damit zu einem – wie es scheint – glücklichen Abschluss gekommen.

II Judentum im Religionsunterricht

Die Aussagen über die Juden in den biblischen Arbeitsbüchern für den Religionsunterricht. Ein Seminarbericht

Von Georg Bubolz – Ingrid Maisch, Pädagogisch-Katechetisches Seminar der Albert-Ludwigs-Universität, Freiburg i. Br.

Vorbemerkung. – Im Sommersemester 1972 fand im Pädagogisch-Katechetischen Seminar der Universität Freiburg i. Br. unter Leitung von Dr. Ingrid Maisch eine Übung statt zu dem Thema »Aussagen über die Juden in den vor- und nachkonziliaren Arbeitsbüchern für den Religionsunterricht«.

Untersucht wurden Lehrbücher für die Schüler und die entsprechenden Handbücher für den Lehrer. Neben Büchern zur Kirchengeschichte, wo das Judentum fast nur als Widerpart zur Urgemeinde eine Rolle spielt, und Büchern zur Glaubenslehre wurden vor allem Schulbibeln und Handbücher zu diesen auf ihre Aussagen zum Judentum befragt. Der folgende Bericht des Seminarteilnehmers Georg Bubolz informiert über diesen Teil der Übung.

Wer mit unvoreingenommenen Augen vorkonziliare Schulbibeln und andere biblische Arbeitsbücher für den Religionsunterricht daraufhin untersucht, was in ihnen über die Juden ausgesagt wird, kann so manche Überraschung erleben. Neben undifferenzierter oder einfach fehlender Behandlung dieser brennenden Frage kann man auch negative, z. T. sogar noch sogen. »rassisch« gefärbte Äusserungen entdecken, und das in gar nicht weit zurückliegender Zeit. In dem 1956 in 5. Auflage erschienenen zweibändigen Lehrbuch von J. Wiesheu »Der Bibelunterricht« heisst es etwa bei der Besprechung der Lektion »Die Nachkommen des Noe«: »Die prophetischen Fluch- und Segensworte des Noe an seine Söhne erfüllten sich, als das semitische Volk Israel das Land Kanaan mit den Nachkommen des Cham eroberte, und als nach der Verwerfung der Juden das Christentum auf die von Japhet stammenden arischen Völker überging. Es ist die zweite Erlöserverheissung, in der bereits der Segen Gottes für den guten Teil der Menschheit angekündigt wird.«¹

Diese oder ähnliche Stellen in biblischen Arbeitsbüchern für den Religionsunterricht können zum Anstoss werden, der Frage nachzugehen, wie sich die theologische Reflexion der letzten Zeit zu unserem Problem in den Schulbüchern niederschlägt. Welche Entwicklungen lassen sich erkennen? Und schliesslich: worin ist der Grund für die veränderte Situation heute zu sehen?

Im folgenden soll – durchaus ohne Anspruch auf Vollständigkeit – versucht werden, einige Tendenzen anhand von markanten Beispielen in vor- und nachkonziliaren Schulbibeln und biblischen Arbeitsbüchern aufzuzeigen. Dabei wurde folgender Kriterienkatalog zugrunde gelegt,

für die Zeit des Alten Testaments:

1. Aussagen über das Alte Testament allgemein, 2. Darstellung des alttestamentlichen Gottesbildes, 3. Gesichtspunkte für die Auswahl der alttestamentlichen Texte, 4. das Schema »Verheissung und Erfüllung«, 5. Weissagungen im Alten Testament;

für die Zeit des Neuen Testaments:

6. Jesus in der Tradition des jüdischen Volkes, 7. das Judentum zur Zeit Jesu, 8. die Rolle der Juden bei der Passion, 9. die Behandlung von Röm 9–11.

1. Die hermeneutisch schwierige Frage, wie man das Alte Testament zu verstehen habe, ob als eine Schrift, die nur Verweischarakter auf den Neuen Bund hat oder die auch aus christlichem Blickwinkel als selbständige Einheit gesehen werden kann, ist in den vorkonziliaren Büchern fast ausschliesslich zugunsten des Neuen Testaments entschieden. Erst ein Lehrbuch wie das 1967 erschienene »Gesetz und Propheten« von W. Trutwin geht darauf näher ein, dass sich im Judentum ein anderes Verständnis von der »Schrift« entwickeln konnte. Trutwin stellt die jüdische und die christliche Antwort auf die Frage, wohin die im Alten Testament begonnene Geschichte führt, als echte Alternativen nebeneinander². Bevor das christliche Verständnis des Bundes Gottes mit Israel zur Sprache kommt, fasst er die jüdischen Standpunkte zusammen: »Die erste Antwort auf die Frage nach dem Fortgang der jüdischen Geschichte verweist auf das nationale Judentum, die zweite Antwort auf das religiöse Judentum. Viele Juden bejahen auch beide Aspekte. Beide Standpunkte erscheinen vom historischen Standpunkt aus möglich.«³ Positiv zu diesem »Lehrbuch zur Offenbarung und Geschichte des Alten Bundes für höhere Schulen« ist anzumerken, dass auch Textproben aus dem Talmud miteinbezogen sind⁴.

2. Das Gottesbild des AT wird in den vorkonziliaren Arbeitsbüchern mehr auf einen zürnenden und richtenden Gott hin akzentuiert. Es lässt sich nicht verschweigen, dass Gottes Güte durchaus auch zum Vorschein kommt, aber erst in den neueren Büchern scheint der Gott der Liebe ganz entschieden hervorzutreten.

¹ J. Wiesheu, Der Bibelunterricht Bd. I: Das AT, München 1956 S. 29.

² vgl. W. Trutwin, Gesetz und Propheten, Düsseldorf 1967, S. 215 f.

³ W. Trutwin, a. a. O. S. 216.

⁴ vgl. W. Trutwin, a. a. O., S. 267 ff.

3. Wenn man die *Auswahl* der *alttestamentlichen Texte in Schulbibeln* auf die Gesichtspunkte hin befragt, unter denen sie vorgenommen wurde, lässt sich auf der ganzen Linie feststellen, dass die geschichtliche Entwicklung auf Jesus als den verheissenen Messias im Vordergrund steht. Trotzdem erscheinen auch Teile anderer Schriften. Auszüge aus den Nebim und Ketubim sind in der Regel neben Toratexten in die Schulbibeln mit aufgenommen.

4. Das *Schema Verheissung – Erfüllung* ist meist konsequent durchgeführt. Erst die nach dem Vat. II erschiene- nen Lehrbücher verweisen unter Berücksichtigung histo- risch-kritischer Exegese auf den ursprünglichen »Sitz im Leben«. Interessant ist es, wie z. B. J. Wiesheu das Alte Testament ausschliesslich als Vorbild auf das Neue hin interpretiert. In dem schon zitierten »Der Bibelunter- richt« von 1956 sieht er die Arche Noas als Vorbild für die Kirche: »Unter Berücksichtigung des rechten Begriffes ›alleinseligmachend‹ stelle man den Vergleich auf:

Die Arche	Die Kirche
1. Gott liess nur eine Arche bauen.	1. Christus hat nur eine Kirche gestiftet.
2. Ohne die Arche gab es keine Rettung.	2. Ohne die Kirche gibt es kein Heil.
3. Die Arche ging nicht unter bei der Sündflut.	3. Die Kirche geht nicht unter bei Verfolgungen.« ⁵

Ein erfreuliches nachkonziliares Gegenstück zu Wiesheus Bibelunterricht ist das von H. Fischer herausgegebene Handbuch »Biblische Unterweisung«⁶. Methodisch sauber wird hier zwischen dem zeitgeschichtlichen Verständnis einer Schriftstelle und dem der christlichen Tradition ge- trennt⁷.

5. Wie werden die *alttestamentlichen Weissagungen be- handelt*? Die älteren Religionsbücher neigen dazu, sie direkt auf Jesus zu beziehen, während die jüngeren hier doch differenzieren. Man sieht, dass die Weissagungen durchaus nicht unbedingt im Einklang mit ihm stehen müssen. Man begründet diese Differenzen dadurch, dass man sagt, die Weissagungen seien in Jesus überboten.

6. Was die *Darstellung Jesu als Teil seines Volkes und Landes in seiner Tradition* betrifft, lässt sich sagen, dass vor 1964 vorwiegend das Abweichende der Lehre und Taten Jesu herausgestellt wurde. Seine Verwurzelung in der jüdischen Tradition zeichnet W. Trutwin im neu- testamentlichen Pendant zu seinem »Gesetz und Prophe- ten«⁸. Er widmet hier ein Kapitel der jüdischen Religion und fasst auch das Verhältnis Jesu zur jüdischen Religion zusammen⁹.

7. Wie wird nun *das Judentum zur Zeit Jesu* geschildert? Es bietet sich geradezu von selbst bei dieser Frage an, die Pharisäer exemplarisch für das Judentum zur Zeiten- wende etwas ausführlicher zu untersuchen, gerade des- halb, weil sie in den Evangelien oft im Widerspruch zu Jesus stehen. Wird das im NT oft verzerrte Bild wieder zurechtgerückt? Werden sie historisch richtig gezeichnet, ohne dass ihr schlechtes Verhältnis zu Jesus verschwiegen wird? Werden die theologischen Aussageabsichten des Verfassers eines neutestamentlichen Textes näher erläu- tert? Die älteren Schulbücher sehen diese Problematik noch nicht. Der Antijudaismus im Neuen Testament wird kritiklos übernommen. Bei H. Rösseler heisst es über die

Pharisäer: »Sie traten durch peinliche Beobachtung des Gesetzes in einer bisweilen sinnlos übertriebenen Weise hervor; auch suchten sie das nationale Selbstbewusstsein des Volkes und den Glauben an seine Auserwählung auf jede Weise zu stärken. Ihr Gegner war die Partei der Sadduzäer, in deren Reihen Unglaube und Hinneigung zu heidnisch-griechischer Denkart Platz gegriffen hatte.«¹⁰ In den meisten anderen Büchern der 50er Jahre kommen die religiösen Gruppierungen zur Zeit Jesu, besonders die Pharisäer nicht viel besser weg.

In H. Hilgers Handbuch für den Bibelunterricht ist end- lich ein echteres Bild vom Pharisäismus gezeichnet. Ihm werden durchaus auch »gute und edle Züge« beigemessen. Daneben deutet der Verfasser aber auch auf manche Ge- fahren hin¹¹. Durchweg positiv sind die beiden biblischen Schulbücher von W. Trutwin zu bewerten. Trutwin bo- tont, dass es unter den Pharisäern »viele ausgezeichnete Männer von lebendiger Frömmigkeit und Gesetzestreue« gab, »die von Liebe zu Gott und zum Nächsten erfüllt waren.«¹² Auch auf den Vorwurf der Heuchelei, dem man in den Evangelien begegnen kann, geht Trutwin näher ein: »Bei den biblischen Vorwürfen darf man nicht übersehen, dass sie nicht eine sachliche Kennzeichnung aller Pharisäer sein wollen und können, sondern dass es sich um Kampfaussagen handelt, die noch alle Zeichen der Auseinandersetzung an sich tragen. Die Härte der Anklage strebt die Änderung der Gesinnung an. Sie ruft zu Busse und Umkehr auf. Die Vorwürfe der Evangelien gegen die Pharisäer, die manchmal einseitig erscheinen, treffen jede Einstellung, in der es Veräusserlichung, Wi- derspruch zwischen Lehre und Leben, Überbetonung von Gesetz und Kult an Stelle von Gerechtigkeit, Erbarmen und Liebe gibt. – Für immer wird es erschütternd bleiben, dass es zwischen Jesus und den Frömmsten seiner Zeit zu einem so tiefen Bruch kam.«¹³

8. Wie wird die *Rolle der Juden in der Passion Jesu* ge- schildert? Wird die Frage der Schuld am Tode Jesu sach- gemäss behandelt? Leider muss man zugeben, dass sich zu diesem Punkt in den Religionsbüchern vor dem Konzil noch grosse Mängel aufweisen lassen. Der schon mehrfach zitierte Wiesheu meint, Pilatus wie die Juden seien nur Werkzeuge in der Hand der göttlichen Erlösungsvor- sehung gewesen. »Freilich sind sie deswegen nicht frei von Schuld. Man lasse die Kinder finden, warum Pilatus schuldig war (feige Ungerechtigkeit, Menschenfurcht) und die Juden grössere Schuld hatten (Unglaube trotz Wun- der, boshafter Hass). Dementsprechend die Strafe. Pilatus wurde nach vier Jahren doch abgesetzt und soll durch Selbstmord geendet haben. An den Juden erfüllte sich ihr schauerliches Wort bei der Zerstörung Jerusalems im Jahr 70 n. Chr.«¹⁴ Mt 27, 25 wird hier offensichtlich als Selbst- verfluchung des jüdischen Volkes interpretiert^{14a}.

In dem Buch von Hilger ist der Einfluss des Konzils zu spüren.

Der Vorwurf der Kollektivschuld des jüdischen Volkes am Tode Jesu wird entschieden zurückgewiesen. Das Handbuch weist ausdrücklich darauf hin, dass es un- gerecht und nicht den Tatsachen entsprechend sei, verall- gemeinernd oder missverständlich zu behaupten, »die

⁵ J. Wiesheu, a. a. O. S. 24.

⁶ H. Fischer (Hrsg.), *Biblische Unterweisung*, München Bd I 1964, Bd II 1968.

⁷ H. Fischer, a. a. O. Bd II S. 368 als Beispiel.

⁸ W. Trutwin, *Evangelium Jesu Christi*, Düsseldorf 1969.

⁹ W. Trutwin, *Evangelium*, a. a. O. S. 90–94.

¹⁰ H. Rösseler, *Die Frohbotschaft des Herrn*, Paderborn 1953 S. 63 f.

¹¹ H. Hilger (Hrsg.), *Gottes Wort und unsere Antwort*, Bd. II, Frei- burg 1966, passim.

¹² W. Trutwin, *Evangelium*, a. a. O. S. 86.

¹³ W. Trutwin, *Evangelium*, a. a. O. S. 87.

¹⁴ J. Wiesheu, a. a. O. Bd II: *Das NT* S. 227.

^{14a} Vgl. dazu aber: K. H. Schelkle: *Die Selbstverfluchung Israels nach Mt 27, 23–25*. In: FR XVIII, S. 52 ff. [Anm. d. Red. FR].

Juden« bzw. »die bösen Juden« hätten Jesus gekreuzigt oder hätten Schuld an seinem Tod. »Insbesondere sind die späteren Generationen der Juden nicht schuldig am Tode Jesu. Dass man die Juden überhaupt des Gottesmordes für schuldig erklärt hat, war die Ursache des Judenhasses, der schon öfter in der Geschichte zu grausamen und ungerechten Judenverfolgungen geführt hat.«¹⁵

Nachdem das Handbuch die Frage der Schuld am Tode Jesu historisch geklärt hat, gibt es ein theologisches Argument: »Weil Jesus als Sühnopfer für die Sünden gestorben ist, sind alle Menschen am Tode Jesu mitschuldig, weil alle mitgesündigt haben.«¹⁶ Die nach dem Konzil entstandenen bibeltheologischen Lehrbücher für den Religionsunterricht liegen wohl sämtlich in der Richtung, das jüdische Volk von Kollektivschuld freizusprechen und die Schuldfrage historisch richtigzustellen.

Erwähnenswert erscheint mir unter den erschienenen Handbüchern noch das von A. Baur »Christusverkündigung nach der Reich-Gottes-Bibel«. Hier wird versucht, das Wort »Sein Blut komme über uns und unsere Kinder« – allerdings nicht historisch-kritisch – umzuinterpretieren. Weist es »doch auch über sich hinaus auf die Heilskraft des Blutes Jesu: in diesem Blut wird der Neue Bund geschlossen und die Erlösung der Menschheit gewirkt. So dürfen wir diese Worte in ihrem christlichen Sinn sogar als Anlass unserer Hoffnung auch für das Volk Israel auslegen, auch wenn die Feinde Jesu damals gar nicht wussten, was sie taten!«¹⁷

W. Trutwin stellt bei seiner Behandlung des Prozesses Jesu die redaktionelle Intention des Markusevangeliums in den Vordergrund. »Wie alle späteren Evangelisten, so verfolgt auch Markus schon die Absicht, die Römer von der Schuld am Tode Jesu zu entlasten. Als die Schuldigen erscheinen die Juden, während Pilatus eher zögernd das Urteil bestätigt. In dieser Deutung klingt noch etwas von der Härte des Kampfes zwi-

schen der jungen christlichen Gemeinde und dem Judentum nach. Zugleich konnte eine solche Darstellung der kirchlichen Mission im Römerreich die Arbeit erleichtern. Denn sie verdeckt die Tatsache, dass Jesus wie ein Verbrecher bzw. Sklave von einem hohen römischen Beamten zum Tode verurteilt wurde.«¹⁸ Trutwin zeigt also auf, dass eine einseitige Beschuldigung der Juden am Tod Jesu nicht vertretbar ist. Die das Judentum betreffenden Fragen sind in den Schulbüchern Trutwins so behandelt, dass gefährliche Missverständnisse, die in der Vergangenheit das Verhältnis zwischen Christenheit und Judentum belastet haben, nicht aufkommen. Die Bücher sind m. E. sehr gut und ausgewogen verfasst.¹⁹

9. Wenn auch die *NT-Briefliteratur* in vielen *Schulbibeln* oder *biblischen Arbeitsbüchern* etwas zu kurz kommt, ist auch darauf zu achten, ob bei einer evtl. Behandlung des Römerbriefs die Kapitel 9–11 erscheinen. Da die meisten Autoren biblischer Schulbücher beim NT mehr Wert auf die Evangelien und die Apostelgeschichte legen, – vor wie auch nach dem Konzil –, kann man zu diesem Punkt kaum Stellung beziehen.

Es ist festzuhalten: Die seit dem II. Vat. Konzil erschienenen biblischen Arbeitsbücher für den Religionsunterricht erstreben eine ausgleichende Haltung den Juden gegenüber. Sie versuchen den Antijudaismus im Neuen Testament mit den Mitteln der modernen Exegese historisch richtigzustellen. Man hat den Tendenzcharakter des NT erkannt und will biblisch begründete Vorurteile abbauen, indem man auf die Aussageabsichten der Verfasser hinweist. Diese Entwicklung setzt wohl schon vor dem Konzil ein, kommt aber erst mit dem Ökumenismusdekret des II. Vat. zum eigentlichen Durchbruch. Nicht zuletzt der Annahme der historisch-kritischen Methode in der katholischen Exegese ist es zu verdanken, dass sich Antijudaismus heute nicht mehr auf das Neue Testament berufen kann.

¹⁵ H. Hilger, a. a. O. S. 418.

¹⁶ H. Hilger, a. a. O.

¹⁷ A. Baur, Christusverkündigung nach der Reich-Gottes-Bibel, Donauwörth 1966 S. 288.

¹⁸ W. Trutwin, Evangelium, a. a. O. S. 196.

¹⁹ Vgl. FR XXIII, 154, s. u. S. 33, Anm. 2 (Anm. d. Red. d. FR).

III DIE AHNFRAU

Ein Unterrichtsversuch

Als katholischer Religionslehrerin eines Mädchengymnasiums war mir für die Durchführung einer Prüfungs-Unterrichtseinheit das Thema: »Einführung in das Alte Testament« gegeben worden. Es sollte für Schülerinnen der 9. Klasse (Obertertia) durchgeführt werden.

Da im Rahmen des Religionsunterrichts dieser Klassenstufe in der Reihe der Weltreligionen das Judentum an Hand des Cotta-Tonbildes Judaica den Mädchen bereits schon zu Beginn des Schuljahres gezeigt worden war und damals die Rolle der jüdischen Frau im Leben der jüdischen Familie besonders beachtet wurde, kam mir das gestellte Thema für die Prüfung nicht ungelegen.

Wir wollten von der *Bedeutung der biblischen Frauen* ausgehen, um dann zum Heute fortzuschreiten.

In unserer Schule wird in der Unterstufe ein biblisch fundierter – auch alttestamentlich ausgerichteter Religionsunterricht erteilt. So konnte einiges biblisches Grundwissen vorausgesetzt werden. Aber es musste auch der Einstieg

in das Thema von der derzeitig altersbedingten Problem-Situation der Schülerinnen her aufgezeigt werden.

In der Schweiz war ich auf ein kleines aber bedeutsames Buch aufmerksam gemacht worden: »Synoptische Texte aus der Genesis«. Dieses Büchlein wurde nun zur Grundlage der Erarbeitung herangezogen.

Die Ahnfrau (nach Genesis 12–16 und Hebräer 11, 11–17) wurde nun als *Thema für die Unterrichtseinheit* gewählt. In der ersten – der Prüfungs-Stunde – begannen wir mit dem kurzen Lebensbericht der »grossen Frau in Israel heute«: Frau Ministerpräsident *Golda Meir*. Für Quellenmaterial dieses Berichts bin ich Dr. Gertrud Luckner sehr dankbar, die grosses Interesse für die Durchführung meiner Arbeit zeigte und mich auch veranlasst hat, diesen Bericht über die ganze Bearbeitung des Themas aufzuschreiben. Die Schülerinnen zeigten grosses Interesse und baten nachträglich darum, ihnen diesen Lebenslauf zu diktieren. So sehr waren sie davon beeindruckt, um dieses

Lebenswerk der Frau und Mutter Golda Meir kennenlernen.

Im Lehrer-Schüler-Gespräch kamen wir bald zum ersten Unterrichts-Ziel: Die Bedeutung der Frau im Volk Israel und die »Stamm-Mütter« Israels. Ich teilte die grosse Klasse (36 Schülerinnen!) in drei Gruppen auf und gab jeder Gruppe Gelegenheit, in 10 Minuten Still-Beschäftigung an Hand des Bibeltextes nach Leitfragen die Grundaussagen herauszuarbeiten. Die Gruppen erhielten folgende Einteilung: 1. Gruppe: Gn 12, 9–20, 2. Gruppe: Gn 20, 1–18, 3. Gruppe: Gn 26, 1–11. Die Schülerinnen versuchten einerseits, in der von der heutigen AT-Exegese her aufgezeigten sogenannten *Quellscheidung* die Verschiedenartigkeit des Textes zu erkennen. Als gemeinsame *Grundaussage* wurde dann in Zusammenfassung aller Gruppen-ergebnisse festgestellt: die Schöne Frau, die zur Stamm-Mutter werden soll, zur *Ahnfrau*, wird durch Gottes Führung aus der Gefährdung befreit. Das *Tafelbild* wurde von den Schülerinnen so erarbeitet, dass die Konfliktsituation aufgezeigt und der Lösungsweg deutlich wurde. So konnten wir am Ende der Stunde einen abgerundeten Einstieg in unser grosses Thema feststellen.

In der 2. *Stunde* wurde nach Gn 16 und 21, 9–21 aufgezeigt, wie durch die beiden Frauen *Sara* und *Hagar* voreilig in das Planen Gottes eingegriffen wurde, wie ER aber zu seiner Heilsaussage steht und erwählt. Schliesslich schlossen wir in einer *dritten Stunde* diese 1. Unterrichtseinheit ab mit dem biblischen Bericht über *Isaaks Geburt* (Gn 21) und *Saras Tod* (Gn 23). Die Gottes-Verheissung der Nachkommenschaft geht in Erfüllung und das erst-erworbene Land-Stück (die Höhle Machpela) wird zur Ur-Zelle der Land-Zusage für das Volk Israel.

Als *Unterrichtshilfen* (Medien) hatten wir Zeitungsausschnitte, eine Landkarte von Palästina zur biblischen Zeit, Berichte aus Israel, (Rede Golda Meirs vor der Knesset nach Freiburger Rundbrief¹, Bilder, Fotos und zwei Ton-

bänder, (die an Hand von Schallplatten freudige Musik aus Israel und Klagelieder enthielten) verwendet.

Die Schülerinnen fassten die Unterrichtseinheit in einem *Lebenslauf der Ahnfrau* schriftlich zusammen.

Da die Mädchen mit grosser Bereitschaft mitgearbeitet hatten, konnte anschliessend jede Schülerin zur weiteren Bearbeitung der Thematik *Referats-Themen* auswählen, die schriftlich bearbeitet wurden. Biblische *Frauen des Alten und Neuen Testaments* wurden an Hand des Bibeltextes geschildert in ihrer Bedeutung für das Volk Israel. Wir führten den Bogen weiter bis zu Maria, der Mutter Jesu und hörten in den Berichten über Anne Frank und Edith Stein über das Schicksal der jüdischen Frau in der Zeit der Bedrängnis und Verfolgung. Schliesslich berichteten Schülerinnen über das Leben im Kibbuz und zeigten die Rolle der *israelischen* Frau heute auf.

Nach Beendigung dieser Unterrichtsstunden konnten wir feststellen: Das Interesse der Schülerinnen hatte nicht nachgelassen. Obwohl wir uns von Mitte April bis Mitte Juli 1972 mit dem Themenkreis beschäftigten², blieben sie bei der Sache, und dies ist doch eine sehr erfreuliche Feststellung! So können wir voller Dankbarkeit nun sagen, dass uns ein guter, wichtiger Zugang zur grossen Thematik des *Kennenlernens der Glaubens- und Lebenswelt* des jüdischen Volkes, des *Volkes Israel*, geglückt ist.

Freiburg, am 23. 7. 1972 Elisabeth-Gertrudis Latzel

¹ Vgl. FR XXII/1970, S. 21 ff. [Anm. d. Red. d. FR]

² *Literaturangaben*: Keel, O. – Küchler, M.: Synoptische Texte aus der Genesis. 1. Teil: Die Texte, 2. Teil: Der Kommentar. Biblische Beiträge 8¹ und 8². Schweizerisches Katholisches Bibelwerk 1971. – Noth, M.: Geschichte Israels. Göttingen. – Frör, K.: Wege zur Schriftauslegung. Düsseldorf. Patmos Verlag. – Trutwin, W.: Erinnerung und Hoffnung. Düsseldorf. Verlag des Borromäus Vereins. – Ders.: Gesetz und Propheten, Düsseldorf. Patmos Verlag. – Scherer, A.: Biblische Frauen. 1. und 2. Folge. Frankfurt/M. Verlag Knecht. – Krinetzki, L.: Das Alte Testament. Band I. Freiburg/Br. Herder.

11 Dietrich Bonhoeffer: »Widerstand und Ergebung«¹

Ein Buchbericht

Von Pfarrer Otto Dudzus, Köln

Seit die Briefsammlung aus dem Gefängnis 1951 zum ersten Mal erschien¹, hat sie sich die Welt erobert. Sie ist in ca. 15 Sprachen übersetzt; in Deutschland allein beträgt die Auflage weit über 200 000. Man muss tief in die Geschichte zurückgehen, wenn man eine Sammlung von Briefen benennen will, die in ähnlicher Weise haben aufhorchen lassen, die imstande sind, zu fesseln, zu beglücken, zu erschüttern und darüber hinaus Denkprozesse einzusetzen, deren Ende noch keineswegs abzusehen ist.

Der zeitliche Abstand einer Besprechung hat dann allerdings den Vorteil, das Geheimnis der Faszination dieses Buches besser analysieren zu können. Vordergründig waren es natürlich die überraschenden theologischen Gedanken, die sich Aufmerksamkeit erzwingen. Sie waren für *Eberhard Bethge*, den Freund und ständigen Gesprächspartner *Bonhoeffers*, auch das eigentliche Motiv der Veröffentlichung. Sie sind so oft genannt, diskutiert, zur Grundlage zahlloser, manchmal sehr umfangreicher Untersuchungen und gelegentlich sogar neuer theologischer Sy-

steme gemacht worden, dass sie hier nur kurz erwähnt zu werden brauchen. Der Rezensent hat nach der neuerlichen – der wievielten eigentlich? – Lektüre den Eindruck, dass sie trotz häufiger Behandlung im Zusammenhang der Briefe jedenfalls nichts von ihrer ursprünglichen Frische verloren haben und an Brisanz all die Konsequenzen, die man daraus meinte ziehen zu können oder zu müssen, immer noch bei weitem übertreffen. Das liegt wohl daran, dass bei Bonhoeffer alles aus einem Guss ist. Bonhoeffer ist in den theologischen Partien seiner Briefe weder liberal noch dogmatistisch – und man möchte ihn doch zu gern entweder zu dem einen oder zu dem anderen machen. Ihm sind ganz einfach neue Dimensionen des Glaubens aufgegangen, die alle in Richtung Weltbezogenheit und Weltverantwortung gehen, stärkere Ernstnahme und tiefere Durchdringung alles Menschlichen. Darüber sucht er sich Rechenschaft abzulegen. Starker Motor für alle diese Überlegungen ist die »Weltlichkeit« des alttestamentlichen Glaubens. Er hatte das Alte Testament immer schon sonderlich geliebt. Aber im Gefängnis wird es dann zu einer neuen und fast zu seiner grössten Entdeckung. Daher mag

¹ Neuausgabe 1970, S. u. S. 105 ff.

es kommen, dass auch für einen theologisch nicht sonderlich interessierten Leser die theologischen Partien der Briefe unmittelbar einsichtig und in ihrer Bedeutsamkeit für Menschen- und Weltverständnis und für die Frage nach der Gestalt unserer Verantwortung aufschlussreich sind. Sie werden so bald noch nicht aufhören, die theologischen und auch die nichttheologischen Leser zu irritieren. Und das ist gut so!

Aber es gibt noch andere Gründe für die Wirkung dieser Briefe. Ein kluger, wacher und reifer Geist sieht sich veranlasst, etwas zu sagen zu Gegenwart, Vergangenheit und Zukunft, zu Kirche und Welt, zu Politik und Glaube, zu Wissenschaft und Kunst, zu Familie und Gesellschaft, zum Schicksal und unserem Verhalten dazu, zu Menschen und zu Landschaften, zu Freund und Feind, zu Liebe und zu Hass. Kaum ein Stück unserer Wirklichkeit, das hier nicht zur Sprache käme, ungesucht und ungewollt, aus dem Zwang des Augenblicks heraus und darum taufrisch. So entsteht vor unseren erstaunten Augen eine offene, weiträumige Gestalt des Lebens, ebenso liebenswürdig wie vornehm. Aus einer grossen Fülle von Lebensbereichen greife ich nur einige heraus.

Familie

»Was ein Haus bedeuten kann, ist uns gerade in unserer Zeit besonders klar geworden. Es ist mitten in der Welt ein Reich für sich, eine Burg im Sturm der Zeit, eine Zuflucht, ja ein Heiligtum. . . . Es ist eine Gründung Gottes in der Welt, der Ort, an dem, was auch sonst in der Welt vorgehen mag, Friede, Stille, Freude, Liebe, Reinheit, Zucht, Ehrfurcht, Gehorsam, Überlieferung und in dem allem Glück wohnen soll« (S. 56). Es hätte einer solchen Formulierung nicht ausdrücklich bedurft, um uns etwas von der Atmosphäre der Familie Bonhoeffer zu vermitteln. Alles das spricht aus jedem Satz der Briefe an die Eltern, die den kleineren Teil unserer Sammlung ausmachen. Wir erfahren, wie schnell und gründlich sich die Eltern auf den für sie als Angehörige des Grossbürgertums mit seiner langen und stabilen Tradition der Rechtllichkeit ungewohnten Tatbestand einstellen, dass seit dem 5. April 1943 zwei Mitglieder der engsten Familie (ausser Dietrich Bonhoeffer Hans von Dohnanyi und zunächst auch seine Frau Christine Bonhoeffer) verhaftet sind. Ein Strom von Liebe, Fürsorge, guten Gedanken und noch mehr guten Taten geht ständig zwischen Elternhaus und Gefängnis hin und her, völlig unsentimental, aber sehr wirklichkeitsnah und wirksam. Es tut unendlich wohl, wenn auch nur als Zuschauer und Leser da hineingenommen zu sein. Auf Dietrichs Äusserung, dass er den Eltern durch die riskierte und dann auch eingetretene Verhaftung so viel Kummer und zusätzliche Belastungen aufbürde, hören wir die Mutter antworten, dass sie immer schon stolz gewesen sei auf ihre 8 Kinder, jetzt aber mehr denn je. Über den Vater erfahren wir wie beiläufig aus den Briefen an Eberhard Bethge, von welcher Bedeutung er für den heranwachsenden Dietrich gewesen ist, ganz einfach dadurch, dass er durch Charakter und Lebensart starke Hemmungen in die Entwicklung seiner Kinder eingebaut habe. Ohne viel Worte habe er hohe Ansprüche gestellt an Klarheit des Denkens, Sauberkeit und Präzision der Sprache, an rechtes Augenmass für Menschen, Dinge und vor allem für sich selbst; in seiner Gegenwart habe die Phrase einfach nicht leben können. »Ich habe mich, glaube ich, nie sehr geändert, höchstens in der Zeit meiner ersten Auslandseindrücke und unter dem ersten bewussten Eindruck von Papas Persönlichkeit. Damals ist eine Abkehr vom Phraseologischen zum Wirklichen erfolgt« (S. 300). Wie

bemüht sehen wir Dietrich Bonhoeffer in seinen Briefen, alles von den Eltern fernzuhalten, was sie bedrücken könnte. Wie viel verschweigt er ihnen über seine tatsächliche Situation. Wie glänzend gelingt es ihm, Zuversicht auszustrahlen, auch wenn ihm manchmal – wie wir aus den gleichzeitigen Briefen an Eberhard Bethge wissen – ganz anders zumute ist. Das Sonderbare: Man hat nie auch nur den leisesten Verdacht, dass falsche Töne mit-schwingen. Bonhoeffer weiss eine Menge von dem Geheimnis, dass die Wahrheit unseres Wortes von der Beziehung lebt, in der es ergeht. »Die Wahrheit sagen« heisst nicht, alles aufzudecken ohne Rücksicht auf den Adressaten. Das wäre innere Disziplinlosigkeit. – Die Korrespondenz zwischen diesen Eltern und diesem Sohn lässt einen noch einmal das Ungeheuerliche empfinden, dass aus dieser Familie zwei Söhne und zwei Schwiegersöhne ermordet wurden. »Es gibt wohl Zeiten, die der Irrsinn lenkt, / dann sind's die besten Köpfe, die man henkt« (Haus-hofer)².

Bildung

In vielen Briefen an die Eltern sehen wir Bonhoeffer eine Bitte um Literatur aussprechen. Was hat dieser Mann nicht alles im Gefängnis gelesen, neben der Beanspruchung durch Verhöre, durch tägliche aufreibende Auseinandersetzungen um die einfachsten Dinge und durch den Kampf ums Überleben: Keller – Stifter – Gotthelf – Fontane (Jean Paul nur mit erheblicher Reserve); Delbrück – Harnack – Holl; Plutarch – Lessing – Goethe; Kant – Natorp – Jaspers – Nikolai Hartmann und mit besonderer Leidenschaft Dilthey; F. W. Otto (»Die Götter Griechenlands«) – C. F. Weizsäcker (»Das Weltbild der Physik«) und vieles andere. Es war bei ihm nicht nur das Verlangen, eine sonst leere und sinnlose Zeit auszufüllen. Vielmehr werden wir Zeuge, wie einer hier das Gelände erkundet, in dem wir uns zu bewegen haben. Er erprobt die Waffen, mit denen man nicht nur Scheingefechte, sondern die wirklichen Kämpfe bestehen kann. Er sucht Bundesgenossen, auf die Verlass ist. Er sucht, wie er es selber formuliert, eine gute »Ahnenreihe«, die uns hilfreich sein könnte. Einen sicheren Standort in der Gegenwart kann nur der finden, der die Vergangenheit kennt und bewahrt. So entdeckt bzw. vertieft er seine Vorliebe für das 19. Jahrhundert, das aus irgendeinem snobistischen Hochmut theologischer oder antibürgerlicher Provenienz so oft verachtet wird, meist aus purer Unkenntnis. Ein Jahrhundert, in dem so klar, so einfach und durchsichtig geschrieben wurde wie bei Stifter, Gotthelf und Fontane, muss in einem tiefen Sinne gesund sein. Über Stifter: »Das geborgene und verborgene Leben seiner Gestalten . . . hat in dieser Atmosphäre hier etwas sehr Wohltuendes und lenkt die Gedanken auf die wesentlichen Lebensinhalte. So konnte ich z. B. mit Rilke gar nichts anfangen« (S. 63). Alles, was den Menschen in wichtigtuerscher und introvertierter Weise mit sich selbst beschäftigt, erscheint ihm wie Gift. Von hier aus kann er vernichtende Urteile über die damalige zeitgenössische Literatur fällen (was würde er erst zur heutigen sagen!). »Im ganzen fehlt mir an der gesamten neuesten Produktion (einschliesslich Reinhold Schneider, den er noch für einen der besten unter den Modernen hält) die hilaritas, die Heiterkeit, die jeder wirklich grossen und freien Leistung innewohnt; man steht immer unter dem Eindruck eines etwas gequälten und erzwungenen Machens statt

² Albrecht Haushofer: Aus »Gefährten«, in: Moabiter Sonette. Berlin 1946, bei Lothar Blanvalet. S. 31. (Anm. d. Red. d. FR).

unter dem einer freien Lust am Schaffen« (S. 212). Jene hilaritas ist für ihn das eigentliche Qualitätszeichen in der von ihm so leidenschaftlich gesuchten »Ahnenreihe«. Er beschreibt sie des näheren »als Zuversicht zum eigenen Werk, als Kühnheit und Herausforderung der Welt und des vulgären Urteils, als feste Gewissheit, der Welt mit dem eigenen Werk, auch wenn es ihr nicht gefällt, etwas Gutes zu erweisen« (S. 257). Und er findet diese hilaritas etwa bei Walther von der Vogelweide, beim Bamberger Reiter, bei Luther, Lessing, Rubens, Hugo Wolf und Karl Barth, aber auch bei den Skulpturen am Magdeburger Dom: »Die Seligkeit, die auf diesen ganz irdischen, fast bäuerlichen Gesichtern liegt, ist wirklich beglückend und ergreifend« (S. 230). Die Briefe weisen Bonhoeffer als einen jener seltenen Menschen aus, bei denen Denken und Handeln eine unzerreissbare Einheit darstellen. Wissen, Bildung und Geist sind hier kein überflüssiger Luxus. Sie helfen dazu, den Standort als »Zeitgenosse« in einer tiefen und folgenreichen Bedeutung dieses Wortes zu finden. Es macht den besonderen Reiz dieser Briefe aus, wie völlig unpräntiös und unaufdringlich sich dieser Vorgang vor unseren Augen ausspricht und vollzieht.

Widerstand und Ergebung

Aber Schwerpunkt und Mitte der Briefe liegen noch an einer anderen Stelle. Sie sind fixiert durch den überaus glücklich gewählten Titel der ganzen Sammlung. Bonhoeffer hat sich im Gefängnis mit einem sehr besonderen Schicksal auseinanderzusetzen. Ich vermag nicht zu beurteilen, ob von einem seiner vielen Schicksalsgenossen aus der Widerstandsbewegung diese innere Auseinandersetzung in ähnlich umfassender Weise geführt wurde und in ihrem Vollzug auch der Öffentlichkeit zugänglich ist. Vielleicht war Bonhoeffer hierzu in besonderer Weise prädisponiert. Und es bedurfte vieler glücklicher Umstände, uns das Ergebnis bekannt werden zu lassen. Fest steht jedenfalls, dass wir hier in das innerste Zentrum der Geschichte jener Jahre hineingeführt werden. Damit sind selbstverständlich nicht die Planung des Widerstandes und die einzelnen Phasen dieser erregenden Geschichte gemeint. Das ist bei den Historikern nachzulesen. Aber hier bekommen wir wie kaum irgendwo sonst Kenntnis von dem Geist, aus dem die Bewegung entstand und lebte; wie ihr Scheitern erfahren wurde und vor allem auch, wie sie trotz allen äusseren Scheiterns bejaht und fruchtbar gemacht wird. In einem einzigen Beispiel kann dieser Vorgang sprechender und überzeugender sein als in einer Darstellung der Gesamtszenarie. So kommt es, dass der Leser trotz aller Erschütterung das Buch dankbar, beglückt, zuversichtlich und fast heiter aus der Hand legt, angesteckt von der hilaritas des Briefschreibers.

Zunächst denkt Bonhoeffer nicht daran, sein Schicksal als »Fügung Gottes« einfach hinzunehmen. So lange es möglich ist, Tatsachen abzuändern, soll man es tun. In Eberhard Bethges Bonhoeffer-Biographie² kann nachgelesen werden, wie zäh, überlegt und ideenreich Bonhoeffer in Zusammenarbeit mit seiner Familie den Kampf um seine Freilassung aus dem Gefängnis angelegt hat. Auch aus den Briefen geht deutlich genug hervor, dass von Ergebung keinen Augenblick zu früh die Rede sein darf. Mit Wonne zitiert er den bei Lessing aufgefundenen Satz: »Ich bin zu stolz, mich unglücklich zu denken – knirsche eins mit den Zähnen – und lasse den Kahn gehen, wie Wind und Wellen wollen. Genug, dass ich ihn nicht selbst um-

stürzen will« (S. 215). Was würde an dem Bild Dietrich Bonhoeffers nicht alles fehlen ohne die überreichen Zeugnisse solchen Stolzes und Zähneknirschens aus dem Gefängnis!

Aber es muss noch anderes hinzukommen, wenn Stolz und Zähneknirschen nicht unfruchtbar sein sollen. Sie sind von allem Anfang an begleitet von der völligen Gewissheit, dass die Entscheidung, die ihn in dieses Schicksal hineinführte, richtig war. »Dass ich jetzt sitze, rechne ich zu dem Teilnehmen an dem Schicksal Deutschlands, zu dem ich entschlossen war. Ohne jeden Vorwurf denke ich an das Vergangene und ohne Vorwurf nehme ich das Gegenwärtige hin« (S. 195 f.). Den Gedanken, Schweres im Leben durch Mangel an Courage und durch Verzicht auf echte Lebensinhalte zu vermeiden, findet er zu fad, um ihn auch nur einen Augenblick ernst zu nehmen. Keinen Augenblick kommt er auf den Gedanken, dass die Zeit im Gefängnis verlorene Zeit sei, was er von Mitgefangenen täglich zu hören bekommt. Im Gegenteil: »Ich stehe ganz unter dem Eindruck, dass mein Leben, so merkwürdig das klingt, völlig geradlinig und ungebrochen verlaufen ist, jedenfalls was die äussere Führung des Lebens angeht. Es ist eine ununterbrochene Bereicherung der Erfahrung gewesen, für die ich nur dankbar sein kann. Wenn mein gegenwärtiger Status der Abschluss meines Lebens wäre, so hätte das einen Sinn, den ich zu verstehen glauben würde« (S. 297). Schon deswegen kann er nicht von »verlorenen Jahren« sprechen, weil er sich durch die Situation im Gefängnis viel zu sehr beansprucht weiss. »Es gehört zum Wesen des Mannes im Unterschied zum Unfertigen, dass das Schwergewicht seines Lebens immer dort ist, wo er sich gerade befindet, und dass die Sehnsucht nach der Erfüllung seiner Wünsche ihn doch nicht davon abzubringen vermag, dort, wo er nun einmal steht, ganz das zu sein, was er ist. . . . In meiner jetzigen Umgebung finde ich fast nur Menschen, die sich an ihre Wünsche klammern und dadurch für andere Menschen nichts sind. . . . Ich denke, auch hier muss man leben, als gäbe es keine Wünsche und keine Zukunft. . . . Es ist merkwürdig, wie sich andere Menschen dann an uns halten, ausrichten und sich etwas sagen lassen« (S. 262). Dieser Satz ist ein wichtiges Stück Biographie. Er spricht aus, warum er im Gefängnis in so starkem Masse das Vertrauen der Mitgefangenen, der Sanitäter und der Anständigen unter den Wachsoldaten gefunden hat, so dass einige es unter Lebensgefahr riskierten, seine illegale Korrespondenz zu vermitteln.

Bonhoeffer war immer schon, besonders aber in seiner Gefängniszeit, stark beschäftigt mit der Frage nach der Einheit unseres Lebens; mit der Frage, wie die verschiedensten Erfahrungen unseres Lebens auf einen Nenner gebracht werden können, gedanklich und in der persönlichen einheitlichen Lebensführung. Er kannte die Gefahr, die Vergangenheit zu verlieren. Darum schrieb er im Gefängnis an einer Studie über das »Zeitgefühl«, die leider verlorengegangen ist. Oft klingt dieses Thema auch in den Briefen an, in der persönlichen und auch in der allgemeinen Dimension. Er wusste, wie leicht Menschen sich zerreißen lassen durch die jeweiligen Anforderungen und Situationen und wie sie dabei Gegenwart und Zukunft verlieren. Das Wesen christlichen Lebens sieht er darin, sich weder aufspalten noch zerreißen zu lassen. Er spricht in diesem Zusammenhang von Mehrdimensionalität oder Polyphonie des Lebens, die der Glaube ermöglichen möchte. »Wir beherbergen gewissermassen Gott und die ganze Welt in uns. Wir weinen mit den Weinenden und

² Dietrich Bonhoeffer. Theologe – Christlicher Zeitgenosse. München 1970. Christian Kaiser Verlag.

freuen uns zugleich mit den Fröhlichen. Wir bangen um unser Leben und müssen doch zugleich Gedanken denken, die viel wichtiger sind als unser Leben« (S. 340). Hier findet dann auch die Polarität von Widerstand und Ergebung ihre Antwort. Sie hören auf, einander ausschliessende Gegensätze zu sein. Ergebung wird ein Teil des Widerstandes, Leiden ein Teil der Tat, vielleicht sogar der wichtigste. »Die Befreiung liegt im Leiden darin, dass man seine Sache ganz aus den eigenen Händen geben und in die Hände Gottes legen darf. ... Ob die menschliche Tat eine Sache des Glaubens ist oder nicht, entscheidet sich darin, ob der Mensch sein Leiden als eine Fortsetzung seiner Tat, als eine Vollendung der Freiheit versteht oder nicht« (S. 407). Diese Sätze schrieb Bonhoeffer unmittelbar nach dem Scheitern des Putsches vom 20. Juli 1944, als er mit Verurteilung und Hinrichtung rechnen musste. Solche Erfahrungen und Erkenntnisse stehen bei Bonhoeffer in engstem Zusammenhang mit seinem Versuch, den christlichen Glauben neu zu interpretieren. Die Welt sei mündig geworden. Der Mensch habe es gelernt, mit allen Fragen seines Lebens in eigener Verantwortung fertig zu werden. Diese lasse er sich von niemandem abnehmen. Daher sei die Zeit der Religion im eigentlichen Sinne vorbei, deren Wesen es ja sei, Gott als Lückenbüsser sowohl in Fragen der Erkenntnis wie der Welt- und Lebensbewältigung fungieren zu lassen. Aber hier enthülle sich endlich ein Jahrhunderte altes Missverständnis christlichen Glaubens, speziell der Bedeutung der Person Jesu. Jesus bringe die Umkehrung alles dessen, was der religiöse Mensch von Gott erwarte. Er rufe uns auf, das Leiden Gottes an der gottlosen Welt mitzuleiden. Nicht der religiöse Akt mache den Christen, sondern das Teilnehmen am Leiden Gottes im weltlichen Leben. So versteht Bonhoeffer am Ende sein eigenes Schicksal als ein »Hineingerissenwerden in den Weg Jesu«. Damit hängt es zusammen, dass er diesen Weg so völlig zuversichtlich gehen kann. In einem der letzten Briefe, die wir von seiner Hand besitzen, schreibt er: »Wir müssen uns immer wieder sehr lange und sehr ruhig in das Leben, Sprechen, Handeln, Leiden und Sterben Jesu versenken, um zu erkennen, was Gott verheisst und was er erfüllt. Gewiss ist, dass wir immer in der Nähe und unter der Gegenwart Gottes leben dürfen, ... dass Gefahr und Not uns nur näher zu Gott treibt; gewiss ist, dass wir nichts zu beanspruchen haben und doch alles erbitten dürfen; gewiss ist, dass im Leiden unsere Freude, im Sterben unser Leben verborgen ist« (S. 425 f.). Ein Rabbiner schrieb bald nach Erscheinen von »Widerstand und Ergebung« an Eberhard Bethge, zum ersten Mal sei ihm in Bonhoeffers Briefen die Gestalt Jesu so gezeigt worden, dass er anfangen könne, ihn zu lieben.

Der Freund

Wenn »Widerstand und Ergebung« in der ganzen Welt nicht nur diskutiert und viel bewundert, sondern in gleichem Masse auch geliebt wird, hat das vermutlich seinen Grund darin, dass wir es hier mit einem selten schönen

Dokument einer seltenen Freundschaft zu tun haben. Es gibt wenig grosse Freundschaften in unserem Jahrhundert. Und wenn es sie gegeben hat, sind sie kaum in die Literatur eingegangen. Man kann Eberhard Bethge nicht genug dafür danken, dass er in der Neuausgabe von 1970 die berühmt gewordene Gestalt des Buches aufgegeben und Bonhoeffers Briefe aus dem Gefängnis durch solche von Familienangehörigen und vor allem durch seine eigenen ergänzt hat. Ursprung, Verlauf und Tendenz vieler Mitteilungen und Erwägungen haben dadurch eine ganz neue Plastik bekommen. Vor allem nimmt der Leser jetzt teil an Leben und Verlauf einer Freundschaft, die von vornherein nie auf Introversion angelegt war, dann aber in ganz überraschender Weise fruchtbar werden sollte.

Es gibt genug Korrespondenz zwischen »Geistesfürsten«. Aus der jüngeren Vergangenheit sei die zwischen Karl Barth und Rudolf Bultmann genannt. Sie durchleuchtet eine verworrene Situation, bereitet Entscheidungen vor oder macht vollzogene Entscheidungen verständlich. Ihr Reiz besteht zumeist in ihrer Polarität. Korrespondenz zwischen Freunden, wie sie hier vorliegt, hat ihren eigenen Reiz, und der ist gewiss nicht geringer als der oben angedeutete. Zu sehen, wie einer den Weg des anderen begleitet, Freude macht und zu beglücken versteht; an Sorgen und Gefährdungen teilnimmt; nach Entscheidungen suchen hilft; wie es ist, wenn einer zu raten mag, zu ermuntern, aufzurichten. Bei vielen Briefen hat man den Eindruck, man erlebt eine Geschichte en miniature, und am Ende steht dann etwas an Freude und zwingender Gewissheit. Und das Ganze – die Fülle der Miniaturen – fügt sich zu einem Bild von beglückender Schönheit. Unmöglich, in dieser Besprechung Beispiele dafür anzuführen. Des Zitierens würde kein Ende. Sie selber zu suchen würde die Lektüre schon allein lohnen.

Seit der Neuausgabe der Briefsammlung ahnen wir zumindest, dass Bonhoeffer in dieser Freundschaft nicht allein der Gebende war. Er selber hat sich in ganz starkem Masse als den Empfangenden verstanden. »Es ist immer eine schwer zu beschreibende, grosse Freude, Grüße von Dir zu bekommen. Besonders schön ist die Ruhe, die von Deinem letzten Gruss ausging«, schreibt er in dem letzten erhalten gebliebenen Brief an den Freund vom 23. 8. 1944 (S. 247). Wie kein anderer verstand es Bethge, alle guten Geister in ihm wachzurufen, wie er es selber ausdrückte, »die Quellen zum Sprudeln zu bringen«. So viel steht fest: Ohne *diesen* Gesprächs- und Briefpartner wüssten wir vieles über Dietrich Bonhoeffer nicht. Kein anderer würde ihn dazu veranlasst haben, seinen Aufsehen erregenden Versuch einer Neuinterpretation christlichen Glaubens zu Papier zu bringen. Niemandem gegenüber hätte dieser in allen persönlichen Dingen so verschwiegene und disziplinierte Mann, der es unter seiner Würde ansah, von sich selber zu sprechen, sich in seltenen Augenblicken so zu öffnen vermocht wie gegenüber diesem Freund. Wir wären um vieles ärmer.

Dietrich Bonhoeffer wurde am 4. Februar 1906 in Breslau geboren als Sohn des Ordinarius für Psychiatrie Karl Bonhoeffer und seiner Frau Paula geb. v. Hase. Seit 1912 wächst er in Berlin heran und studiert von 1923 bis 1927 Theologie an der Berliner Universität. 1927 promoviert er zum Lizentiaten; 1928/29 Vikariat in Barcelona; 1929 Habilitation an der Berliner Universität. 1930 Studienjahr am Union Theological Seminar in New York. Seit 1931 Privatdozent an der Berliner Universität und Studentenfarrer an der Technischen Hochschule Berlin. 1933 Auslandspfarrer in London. 1935 Direktor des Predigerseminars der Bekennenden Kirche in Finkenwalde. 1936 Entzug der Dozentur an der Berliner Universität. Im Juni 1939 Einladung zu Vorlesungen in der Vereinigten Staaten, im August 1939 angesichts des drohenden Krieges freiwillige Rückkehr nach Deutschland. Seit 1940 Spezialaufträge der Bekennenden Kirche. 5. April 1943 Verhaftung in Berlin, 9. April 1945 wegen angeblichen »Landesverrats« gehängt in Flossenbürg.

In: Dietrich Bonhoeffer: Widerstand und Ergebnis. München 1952¹, S. 284.

12 »Der Glaube schlägt eine Brücke zur Versöhnung«

Dr. Franz Hengsbach, Bischof von Essen, zur ersten Wiederkehr des Tages der Seligsprechung von Pater Kolbe am 15. Oktober 1972

Dem »L'Osservatore Romano« (2/43), Vatikanstadt vom 27. 10. 1972, S. 11¹, entnehmen wir die folgenden Zeilen sowie die nachstehende Predigt:

Mehr als 200 000 Menschen haben am 15. Oktober an der Eucharistiefeier in Auschwitz zum ersten Jahrestag der Seligsprechung des polnischen Minoritenpaters *Maximilian Kolbe* teilgenommen². Zu Beginn der Feierlichkeiten verlas der Erzbischof von Krakau, *Kardinal Karol Wojtyła*, eine Grussbotschaft des vatikanischen *Kardinalstaatssekretärs Jean Villot*. Vor Beginn der Messfeier hielt *Franciszek Gajowniczek*, für den Kolbe 1941 sein Leben opferte, eine kurze Ansprache zu Ehren Pater Kolbes. Das Beispiel Kolbes zeuge von »unerschütterlichem Glauben, der den Hass überwindet«, sagte der Vorsitzende der Polnischen Bischofskonferenz, *Kardinal Stefan Wyszyński*, in seiner Predigt. »Die Kirche hat keine Feinde, denn ausser Satan betrachtet

*Liebe Mitbrüder im Bischofsamt,
liebe Brüder und Schwestern in Christus und der Kirche!*

Drei Gründe sind es, die mich heute an diesen Ort geführt haben, dessen Name in der ganzen Welt mit dem Begriff des Grauens und der Unmenschlichkeit verbunden ist.

1. Ich bin gekommen, um die Stätte des Martyriums eines Mannes zu besuchen, der 1941 in diesem Konzentrationslager freiwillig sein Leben opferte, um einen seiner Landsleute vor dem sicheren Tode zu retten: Minoritenpater Maximilian Maria Kolbe. Durch sein Opfer hat dieser Mann gezeigt, wozu Freiheit in äusserster Unfreiheit fähig ist. Er hat gleichzeitig gezeigt, zu welchem Einsatz ein von der Totalität des Evangeliums ergriffener Priester bereit ist. Als Vertreter des deutschen Episkopates³ und der deutschen Katholiken verneige ich mich in Ehrfurcht vor diesem Mann und allen, die vor ihm und mit ihm und nach ihm diesen Weg des Martyriums beschritten haben.

2. Ich bin gekommen, um zu dieser Stunde und an diesem Ort meine Verbundenheit mit dem polnischen Volk zu bekräftigen, das diesen Maximilian Kolbe hervorgebracht hat. Mit diesem polnischen Volk sind wir deutschen Katholiken durch den gemeinsamen Glauben verbunden. Dieser Glaube schlägt eine Brücke der Versöhnung zwischen beiden Völkern, wenngleich wir nicht verkennen können, dass materielle, gesellschaftliche und politische Realitäten vielfach schmerzliche Grenzen setzen. Wenn wir mehr voneinander kennen und übereinander wissen, werden unsere Völker trotz der leidvollen Vorgänge, die belastend zwischen uns stehen, einander näherkommen.

Das Zeichen der Versöhnung ist für alle Zeiten das Kreuz, unter dem auch diese Stunde steht. Im Bekenntnis zu diesem Kreuz haben die Heiligen Polens gelebt und sind sie gestorben, der heilige Stanislaus, der heilige Hyazinth, der heilige Stanislaus Kostka – und auch der selige Maximilian Kolbe. Polen hatte zu allen Zeiten

sie niemanden als ihren Feind«, fuhr der Kardinal fort. Jedoch gebe es Kräfte, die statt Liebe den Hass predigten. Pflicht der Kirche sei es deshalb, gegen diese Kräfte anzugehen, »die den Menschen ihr Gottvertrauen, ihre Brüderlichkeit und ihre Freundschaft nehmen«. Nach der Messe, die von dem amerikanischen *Kardinal John Krol* zelebriert wurde, legten die Kardinäle und Bischöfe Blumenkränze in der Todeszelle Kolbes nieder.

Bischof Dr. Franz Hengsbach wollte am 15. Oktober auf Einladung der polnischen Bischöfe in Vertretung des Vorsitzenden der Deutschen Bischofskonferenz, Kardinal Julius Döpfner, am Jahrestag der Seligsprechung des polnischen Minoritenpaters Maximilian Kolbe an einer Feier im ehemaligen Konzentrationslager Auschwitz teilnehmen. Zu diesem Besuch kam es nicht. Im folgenden veröffentlichen wir den Wortlaut der zu diesem Anlass vorgesehenen Predigt.

seine Heiligen und die rechten Heiligen zur rechten Zeit. Polen und Deutsche haben auch gemeinsame Heilige, so die heilige Hedwig. Es liegt an uns, den Geist dieser Märtyrer und Heiligen in unseren Völkern lebendig zu erhalten.

3. Sodann bin ich gekommen, um Ihnen zu sagen, dass ich weiss, was es heisst, sich christlich dem Grauen zu stellen, das über dieser Stätte liegt. Was hier geschehen ist, ist so grauenhaft, daß viele sich scheuen, der Wahrheit ins Auge zu sehen. Sie wollen vergessen, verdecken, verharmlosen. Aber nur die ganze Wahrheit kann uns über die Schrecknisse der damaligen Zeit hinwegführen.

Schon 1960, bei der Weihe der Kapelle der Todesangst Christi in Dachau, habe ich dazu aufgefordert, so nahe an dieses Grauen heranzutreten, »dass wir uns nichts mehr vormachen können über die Abgründe menschlicher Angst und Not, menschlicher Gewalttätigkeit, Grausamkeit und Verlogenheit, die sich auch im Jahrhundert der sprunghaften Fortschritte menschlichen Wissens und Könnens nicht geschlossen haben«. Dachau und erst recht Auschwitz kann man nur betreten im Geist des Confiteor. Das Confiteor aber ist zugleich Bitte um Vergebung und Gewährung von Vergebung. Unsere Mitbrüder, die polnischen Bischöfe, haben mit ihrem versöhnlichen Brief am Ende des II. Vatikanischen Konzils Berge von Vorurteilen und Berge von Schuld beiseite geschoben. Damit haben sie einen Dialog begonnen, der vielfältig fortgeführt worden ist, auch in gegenseitigen Besuchen, gewiss zaghaft zunächst.

Aber die Türen müssen weiter geöffnet werden. »Wer nicht miteinander spricht, wird miteinander Feind«, heisst es in einem alten Sprichwort. Der Katholikentag in Bamberg 1966 hat die Verpflichtung der Katholiken betont, zur Versöhnung zwischen Polen und Deutschen beizutragen und an einer Friedensordnung in Wahrheit, Gerechtigkeit und Freiheit mitzuarbeiten. Das Zentralkomitee der deutschen Katholiken hat im März vorigen Jahres unsere Bereitschaft bekräftigt, für die Aussöhnung mit dem polnischen Volk auch Opfer zu bringen. Der Vorsitzende der Deutschen Bischofskonferenz, *Julius Kardinal Döpfner*, hat im Dezember 1971 gemahnt, ernsthaft die Verständigung zu betreiben, ohne neue Gräben aufzuwerfen, und Brücken der Begegnung zu schaffen. Solche Verständigung wird neben anderem gewiss auch Möglich-

¹ Wochenausgabe in deutscher Sprache.

² Vgl. FR XXIII, S. 101 f.

³ Auf Beschluss der Deutschen Bischofskonferenz soll in den Bistümern der Bundesrepublik der 14. August jeden Jahres Gedenktag für den seligen polnischen Minoritenpater Maximilian Kolbe werden. Wie aus dem »Kirchlichen Anzeiger für die Diözese Aachen« hervorgeht, muss dieser Beschluss der Bischofskonferenz jedoch noch vom Vatikan gebilligt werden. . . . In: (L'Osservatore Romano (3/3), Vatikanstadt, 19. 1. 1973, S. 9)

keiten eröffnen, die Gräber unserer Toten zu besuchen. Mein Besuch gerade hier in Auschwitz möchte in der Verehrung eines polnischen Märtyrers und in der Begegnung mit unseren polnischen Glaubensbrüdern dem Brücken-

schlag zwischen unseren beiden Völkern dienen, der – so hoffen wir – immer tragfähiger ausgebaut wird. Im Geiste des seligen Maximilian Kolbe möge uns dieses Werk gelingen.

13 Judentum, Christentum, Antisemitismus in Mittelalter und Neuzeit

Curriculum des Leistungskurses im Fach Geschichte für die Sekundarstufe II im gymnasialen Bereich

Herausgegeben vom Kultusministerium Baden-Württemberg

Vorbemerkung der Redaktion des Freiburger Rundbriefs:

Das Kultusministerium Baden-Württemberg stellt dem Freiburger Rundbrief auf Bitte seiner Redaktion von den Materialien zu einem Lehrplan (Curriculum) eines der Curricula für das Fach Geschichte zwecks Veröffentlichung zur Verfügung. Im Zusammenhang mit der Reform der Sekundarstufe II (11.–13. Schuljahr) im gymnasialen Bereich entwickeln Kommissionen in allen Fächern vorläufige Curricula. Das uns zur Verfügung gestellte Material ist vorgesehen für einen Leistungskurs mit 5 Unterrichtsstunden pro Woche innerhalb eines Schulhalbjahres im Fach Geschichte. Die Redaktion ist der Meinung, dass die Veröffentlichung für die Leser des »Rundbriefs« von Interesse ist, und dankt dem Kultusministerium Baden-Württemberg für die gegebene Veröffentlichungserlaubnis. Zum Verständnis für die Leser sind im voraus noch einige Dinge zu klären:

In der Bundesrepublik Deutschland hat die Ständige Konferenz der Kultusminister am 7. Juli 1972 eine Vereinbarung zur Neugestaltung der gymnasialen Oberstufe in der Sekundarstufe II getroffen. Aufgrund dieser Vereinbarung können Gymnasiasten in den beiden letzten Schuljahren je nach Neigung und Begabung innerhalb eines bestimmten Angebots Unterrichtsfächer für den Schulunterricht und die Abschlussprüfung (Abitur) auswählen. Der Schüler muß eine bestimmte Zahl von Grundkursen und Leistungskursen absolvieren, deren Dauer sich jeweils über ein halbes Schuljahr hinweg erstreckt. In Baden-Württemberg können z. B. innerhalb des gesellschaftswissenschaftlichen Aufgabenfeldes im Fach Geschichte für zwei Unterrichtsjahre 4 Leistungskurse mit 5 Unterrichtsstunden pro Woche gewählt werden, für die die Materialien zu einem Lehrplan (Curriculum) seitens der Schulbehörde angeboten werden. Im jetzigen Stand haben diese Lehrpläne noch vorläufigen Charakter. Sie sollen theoretisch überprüft und praktisch im Unterricht einiger Schulen erprobt werden und erst dann ihre endgültige Form finden. Das neue Unterrichtssystem soll ab

1976 für alle Gymnasien Baden-Württembergs verbindlich werden.

Allen Curricula des gesellschaftswissenschaftlichen Aufgabenfeldes, an dem die Fächer Geschichte, Wissenschaftliche Politik und Geographie beteiligt sind, geht ein gemeinsamer *Lernzielkatalog* voraus, der hier selbstverständlich nicht wiedergegeben werden kann. Dem einzelnen vorläufigen Curriculum geht wiederum eine Einweisung voraus, die im folgenden zum Teil wiedergegeben wird. Es schließt sich dann der eigentliche Text an, in Spalten nebeneinander gestellt, die die *Lernziele*, die *Lerninhalte* und Anregungen zum *Unterrichtsverfahren* und zur *Lernzielkontrolle* erhalten¹. Es folgt noch ein auf die Unterrichtspraxis bezogenes Verzeichnis von Literatur und Unterrichtsmitteln. Anregungen für die Hand des Lehrers mit Empfehlung über detaillierte Stoffeinteilung und mit Quellenmaterial sollen noch ausgearbeitet werden.

Neben dem hier vorgelegten Material für einen Leistungskurs soll den Schulen noch ein anderer Leistungskurs alternativ angeboten werden, wie dies für alle Fächer im gesellschaftswissenschaftlichen Aufgabenfeld vorgesehen ist.

Nodmals sei darauf hingewiesen, dass es sich um eine *vorläufige* Formulierung des vorgesehenen Stoffbereiches handelt. Sie muss im Zusammenhang mit den anderen Curricula des gesellschaftswissenschaftlichen Aufgabenfeldes gesehen werden, bei denen auch die oben genannten anderen Fächer vertreten sind.

Die Redaktion ist gerne bereit, kritische Stellungnahmen und Anregungen dem Kultusministerium Baden-Württemberg zuzuleiten, das sie bei der Überarbeitung des Curriculums zur endgültigen Form nach Möglichkeit mit in Betracht ziehen wird.

¹ Im Original wird der Text *dreispaltig* gesetzt, d. h. linke Spalte *Lernziele*, mittlere Spalte *Lerninhalte*, rechte Spalte Anregungen zum *Unterrichtsverfahren* und *Lernzielkontrolle*. Aus drucktechnischen Gründen müssen wir hier die drei Spalten hintereinander drucken. (Alle Anmerkungen d. Red. d. FR.)

Text des Curriculums:

1. Im Themenbereich III² *Judentum, Christentum, Antisemitismus in Mittelalter und Neuzeit* sollen zwei Leistungskurse alternativ angeboten werden; bis jetzt liegt nur dieser eine vor. Die Leistungskurse im Themenbereich III unterscheiden sich von den übrigen Leistungskursen dadurch, dass sie keine Rücksicht nehmen

müssen auf einen parallel laufenden Grundkurs im Fach Geschichte. Sie sind also thematisch nicht grundkursgebunden und bieten die Möglichkeit, im Halbjahreskurs mit fünf Wochenstunden einen selbständigen Bereich zu behandeln. Der vorliegende Entwurf ist zur Erprobung gedacht: Rückkoppelung zur Verbesserung.

2. Für die allgemeinen Lernziele wird auf die »Materialien zu einem Lehrplan (Curriculum) für Grundkurse in Gesellschaftswissenschaften«, Seite 4 bis 11, verwiesen

² Thema des 3. Schulhalbjahres, s. o.

(Fassung vom Juli 1972).³ Die spezifischen Lernziele des Leistungskurses »Judentum, Christentum, Antisemitismus in Mittelalter und Neuzeit« sind nicht als breitgefächertes Auswahlangebot gedacht, sondern als Einheit, was auch daraus ersichtlich ist, daß sie nicht Einzelabschnitten zugewiesen sind, sondern dem Leistungskurs insgesamt.

3. Wenn nicht nur die angestrebten kognitiven, sondern auch die instrumentalischen Lernziele erreicht werden sollen, mußte – in Anbetracht der knapp bemessenen Arbeitszeit – der Stoff stark ausgewählt werden. Der Kurs setzt aus diesem Grunde erst mit den Veränderungen der christlich-jüdischen Beziehungen ungefähr seit den Kreuzzügen ein und betont den Bezug zu Zeitgeschichte und Gegenwart.

Das soll freilich nicht heißen, daß auf Rückblenden in die Zeit vor 1096 verzichtet werden soll oder kann. Der Lehrer hat die Freiheit, im Einvernehmen mit den Schülern bei den angegebenen Lerninhalten Schwerpunkte zu bilden. Daß die Behandlung des nationalsozialistischen Antisemitismus unverzichtbar ist, versteht sich von selbst. Worauf es ankommt, ist die Erkenntnis, daß die Formen der Judenfeindschaft in der jüngsten Vergangenheit (und teilweise auch in der Gegenwart) Spielarten und Folgeerscheinungen einer sehr alten Überlieferung sind. Die Analyse der letzten 50 Jahre reicht zum Verständnis des Antisemitismus nicht aus. Von daher wird auch deutlich, warum dieses Thema nicht im Fach Politik behandelt wird.

4. Sicherlich bieten sich wenige Themen an, bei denen Ereignisse der politischen Geschichte so stark mit gesellschaftlichen und wirtschaftlichen, religiösen und geistesgeschichtlichen, anthropologischen und sozialpsychologischen Momenten über weite Zeitspannen hinweg kontinuierlich verknüpft sind. Dieser Kurs bietet zudem fachübergreifende Aspekte an, und zwar sowohl innerhalb des gesellschaftswissenschaftlichen Aufgabengebietes als auch in Bezug auf Deutsch und die Fremdsprachen, auf Religion, Philosophie, Bildende Kunst und Biologie. Daß diese interdisziplinären Elemente für den Lehrer manche Schwierigkeiten mit sich bringen, soll nicht verschwiegen werden (Nachholbedarf vor allem im Bereich der Psychologie, Soziologie und Sozialpsychologie), zumal dieser Leistungskurs als ein Modell sozialpsychologischen Verhaltens (Mehrheit/Minderheit; affektive Vorurteile) zu verstehen ist und von daher – über die Judenfrage hinaus – seine politische Bedeutung erhält. Auf die Notwendigkeit des Transfers wird nachdrücklich hingewiesen.

5. Die Anregungen zum Unterrichtsverfahren gehen davon aus, daß die Vielfalt unterrichtsmethodischer Möglichkeiten in aller Breite ausgeschöpft wird. Die erwähnte Stoffbeschränkung ermöglicht das entschiedene Bevorzugen entdeckenden Lernens als wissenschaftlich-propädeutische Erkenntnistheorie und Methodologie (mehr Qualifikationen als Inhalte) . . .

6. . . .

7. Das Literaturverzeichnis kann nur einige Anregungen und Empfehlungen geben; die Zeitschriften und hervorgehobenen Bücher bieten reichlich Literaturangaben, die zu vertieftem Studium hinführen können. Auf zum Einstieg geeignete Bücher wird besonders hingewiesen.

Lernziele⁴

Zu den Lernzielen 1.–6.:

Kenntnis der Fakten und Daten, die zur Erreichung der kognitiven Lernziele vorauszusetzen sind.

Kenntnis relevanter Begriffe der Individual- und Sozialpsychologie (z.B. Aggressionstrieb, Vorurteil, Mehrheit-Minderheit, Fanatismus und Massenhysterie, Kadavergehorsam und Opportunismus, Leidensfähigkeit).

Kenntnis der wichtigsten Wurzeln mittelalterlicher Judenfeindschaft.

Kenntnis der Voraussetzungen, Grenzen und Folgen der Judenemanzipation in Mitteleuropa.

Kenntnis der Tatsache, daß Emanzipation und Assimilation im Zeitalter des Nationalismus die religiös begründete jüdische Internationalität aufzulösen begann.

Kenntnis der kulturellen Leistungen deutschsprachiger Schriftsteller, Künstler, Wissenschaftler jüdischer Herkunft.

Kenntnis der Merkmale des modernen Antisemitismus, seiner Motive und Ziele.

Kenntnis der Versuche, sogenannte »Rassentypen« und deren biologische und seelische Merkmale zu konstruieren (Fiktion der Wertigkeit: Arier und Semiten).

Kenntnis der Eigenart, des Stellenwertes und der Funktionen des nationalsozialistischen Antisemitismus.

Kenntnis der Formen, des Verlaufs und des Ausmaßes der nationalsozialistischen Judenverfolgungen.

Kenntnis der Ursachen, des Verlaufs und der Folgen a) spätmittelalterlicher und frühneuzeitlicher Wanderungen der Juden, b) jüdischer Wanderungen im 19. und im ersten Drittel des 20. Jahrhunderts, c) der Einwanderung in Palästina.

Kenntnis der Folgen des Genocids für a) das jüdische Volk, b) das deutsche Volk, c) die übrigen Völker (besonders USA und Osteuropa).

Kenntnis des Prozesses politischer Selbstfindung durch die Juden im Staate Israel.

Kenntnis der Versuche eines Neuanfangs im Verhältnis zwischen Deutschen und Juden.

Kenntnis der Formen und Motive der Judenfeindschaft in der Gegenwart.

Einsicht in die Verflechtungen der politischen Ereignisgeschichte und der Religions-, Geistes-, Wirtschafts- und Sozialgeschichte. Einsicht in Spannungsverhältnisse zwischen Mehrheit und Minderheit (der Antisemitismus als Modell).

Einsicht in das Verhalten von Menschen in Grenzsituationen (Getto).

Einsicht in die Schwierigkeiten beim Abbau von Vorurteilen (Grenzen der Realisierbarkeit).

Einsicht in die Zusammenhänge zwischen Staats- und Gesellschaftsform einerseits und der Lage von Minderheiten andererseits (in offenen und geschlossenen Gesellschaften).

Einsicht, daß in Deutschland die mittelalterlichen, objektiven Unterscheidungskriterien für Juden und Nichtjuden durch Emanzipation und Assimilation allmählich ungültig wurden und daß durch den Rassismus fiktive Unterscheidungskriterien geschaffen werden.

Einsicht in die Zusammenhänge zwischen Ausbau der nationalsozialistischen Machtstellung und stufenweiser Verwirklichung des antisemitischen Programms.

³ Ist hier nicht abgedruckt.

⁴ im Original: linke Spalte, S. o. S. 38, Anm. 1.

Einsicht, dass die nationalsozialistische Judenpolitik unbeabsichtigt das Zusammengehörigkeitsbewusstsein der Juden gegen Assimilationstendenzen aktiviert hat (der Nationalsozialismus als Katalysator).

Einsicht in Zusammenhänge zwischen der Weltanschauung und politischem Handeln des Nationalsozialismus.

Einsicht in den Zusammenhang zwischen den im Namen eines Volkes begangenen Taten und der kollektiven Haftung über die Generationen hinweg.

Fähigkeit, Urteile von Vorurteilen zu unterscheiden.

Fähigkeit, Schlagwörter, Klischees, Legenden, Fälschungen, Unstimmigkeit und Rechtfertigungen zu identifizieren und zu widerlegen (z. B. äusserer Habitus, »Die Weisen von Zion«).

Fähigkeit, Totalerklärungen und Patentlösungen als solche zu erkennen und die logischen Fehler der Argumentation zu finden.

Fähigkeit, alte Motive in neuem Gewand zu erkennen (z. B. Fremdkörpermotiv, Plünderungsmotiv).

Fähigkeit, die Unterschiede zwischen verschiedenen Ausformungen von Judenfeindschaft zu erkennen (Abwehr von Pauschalurteilen; Transfer).

Fähigkeit, die Ursachen, die Bedeutung und die Konsequenzen der inneren Krise des Judentums im Gefolge der Emanzipation zu nennen.

Fähigkeit, den Ort von Minderheiten im Spannungsfeld von Assimilation und Selbstbewahrung zu bestimmen.

Fähigkeit, einige relevante Begriffe zu erläutern (z. B. Jude, Zionist, Israeli, Antisemitismus, Antijudaismus, Philosemitismus, Pogrom, Genozid).

Fähigkeit, die Zusammenhänge zwischen wirtschaftlichem Aufschwung der Juden seit der Emanzipation und den neueren Formen der Judenfeindschaft zu formulieren.

Fähigkeit, Formen und Motive der gegenwärtigen Judenfeindschaft zu beschreiben.

Fähigkeit, den unterschiedlichen Grad der Anfälligkeit für antisemitische Parolen in verschiedenen Gesellschaftsschichten und in verschiedenen Zeitabschnitten anzugeben und zu begründen.

Fähigkeit, die Bedingungen dafür anzugeben, dass die Judenfeindschaft im Deutschland des 20. Jahrhunderts ihre Zuspitzung erfuhr.

Fähigkeit, die Gründe dafür zu nennen, dass eine Analyse der letzten 50 Jahre zur Erklärung zeitgenössischer Probleme oft nicht genügt (Antisemitismus als Modell für die Relevanz der historischen Dimension zur Bestimmung zeitgeschichtlicher Phänomene).

Fähigkeit, historisch zu werten, im Gegensatz zu geschichtlichen Relativierungen und zu verabsolutierenden Denkansätzen, die die Zeitlichkeit des Menschen ignorieren.

Fähigkeit, historische Vorgänge mit Argumenten der Logik und Ethik zu bewerten (z. B. Globalverfehlung und Kollektivschuld).

Fähigkeit, die beim Antisemitismus gewonnenen Kenntnisse und Einsichten auf heute virulente Vorurteile zu transferieren (z. B. ausländische Arbeiter, Kranke, Farbige).

Bereitschaft, sich einem historisch-politischen Erbe zu stellen und eigenes Tun gegenüber der nächsten Generation zu verantworten.

Bereitschaft, seine eigenen Urteile und sein Verhalten auf Grund neu gewonnener Kenntnisse zu revidieren.

Bereitschaft, zur Lösung erkannter Probleme unserer Gesellschaft beizutragen (z. B. Vorurteile gegenüber Minderheiten).

Bereitschaft, Verantwortung für unwillkommene Aussenseiter zu übernehmen.

Bereitschaft, der heutigen Judenfeindschaft in *allen* Spielarten entgegenzutreten.

Lerninhalte⁵

1. Motive und Formen der Judenfeindschaft, besonders seit dem Zeitalter der Kreuzzüge

1.1 Motive und Formen im religiösen und im soziokulturellen Bereich

1.1.1 Sonderstellung der Juden als eine Wurzel der Judenfeindschaft: Monotheismus und Beharrungskraft des zerstreuten Volkes in polytheistischer Umwelt; Assimilationsverweigerung und Auserwähltheitsgedanke.

1.1.2 Verbleiben beim Alten Bund, d. h. Nichtanerkennung Christi als des Messias, auch nach Konstantin und Theodosius; Anspruch jeder der beiden Religionen, der rechtmässige Erbe des Gottesbundes zu sein; wechselseitige Vorwürfe (Verstocktheit der Christenmörder – Beschmutzung und Abfall vom Alten Testament). Die Mehrheit fühlt sich durch die Minderheit herausgefordert, ja bedroht (Fremdkörpermotiv).

1.1.3 Die Juden in der Karfreitagsliturgie bis zum II. Vaticanum (Kontinuität; »perfidii Judaei«; Tradition judenfeindlicher Tumulte in der Karwoche)^{5a}.

1.1.4 Luthers Judenfeindschaft und ihr Weiterwirken in der lutherischen Kirche (anders im Calvinismus).

1.1.5 Aberglauben und Wucherungen der magischen Phantasie (Ritualmord, Hostienschändung, Brunnenvergiftung) als Voraussetzungen mittelalterlicher Pogrome (Sündenbockmotiv). Zerstreutheit und Mobilität der Juden als Bedingungen ihres Überlebens (Kasimir der Große, das Jiddische).

1.2 Motive und Formen im sozioökonomischen und politischen Bereich.

1.2.1 Verschlechterung der rechtlichen Stellung der Juden seit den Kreuzzügen. Das Getto – ein Kerker? Ausscheidung der Juden vom normalen Erwerbsleben als eine Voraussetzung ihrer Konzentration auf das Geldgeschäft. Zwangslage der Juden. Zusammenhänge zwischen der prekären Lage der Minderheit und der Höhe der Sondersteuern. Problematik des Judenschutzes.

1.2.2 Funktion der Wucherjuden in der mittelalterlichen Wirtschaft. Kanonisches Zinsverbot und doppelbödig christliche Moral.

1.2.3 Zusammenhang zwischen Besteuerung und Höhe der Zinsen (Schwammfunktion der Juden); Folgen der Zinshöhe.

1.2.4 Zweideutige Haltung mancher Obrigkeit gegenüber ihren gefährdeten Schutzbefohlenen. Oft zögernde Erfüllung der Schutzpflichten (Gewährenlassen des Mobs) aus durchsichtigen finanziellen Motiven (Plünderungsmotiv).

2. Die Emanzipation und ihre Auswirkungen

2.1 Die Emanzipation

2.1.1 Die Auflösung der mittelalterlichen Verflechtung von Religion und Gesellschaft im Säkularisationsprozess als Voraussetzung der Emanzipation.

⁵ im Original: mittlere Spalte, S. o. S. 38, Anm. 1.

^{5a} Vgl. u. a. o. S. 26 ff.

2.1.2 Die Ideen der Aufklärung und die Versuche, sie zu verwirklichen, gezeigt an ausgewählten Beispielen, etwa: linksrheinisches Deutschland und Rheinbundstaaten zur Zeit Napoleons und im Zeitalter der Restauration; Preussen im Zeitalter der Reformen und im Zeitalter der Restauration. Grenzen der Gleichberechtigung.

2.1.3 Die Haskalah als jüdische Sonderform der Aufklärung: das Sich-Öffnen des Hebräischen für europäische Kultur.

2.1.4 Ost-West-Wanderung (aus Staaten, die sich der Emanzipation verschlossen, in Bereiche mit grösseren Chancen: Polen und Russland, Mittel- und Westeuropa, USA).

2.1.5 Binnenwanderung in Mitteleuropa; Zusammenballungen (Berlin, Wien).

2.2 Die Folgen der Emanzipation.

2.2.1 Wirtschaftlicher Aufschwung: bevorzugte Berufe (Überrepräsentation; Unternehmer, Presse, Verlage); Mehrleistung aufstrebender Minderheiten; besonderer Zusammenhalt und internationale Verflechtung der Juden.

2.2.2 Kulturelle Leistungen deutschsprachiger Schriftsteller, Künstler, Wissenschaftler jüdischer Herkunft.

2.3 Die Bedeutung der Emanzipation für die Juden

2.3.1 Wirtschaftlicher Aufschwung (2.2.1) und kulturelle Leistungen (2.2.2) stärken jüdisches Selbstbewusstsein und provozieren gleichzeitig neuere Formen der Judenfeindschaft.

2.3.2 Annäherung der Juden an ihre Umgebung in Erscheinung, Denken, Fühlen, Verhalten.

2.3.3 Schwierigkeiten, den Begriff Jude zu definieren.

2.3.4 Innere Krise des Judentums; der Jude als Bürger zweier Welten (Mendelssohn Polaritätsgefüge: jüdisch und deutsch) oder völlig Anpassung (Entréebillett) oder konsequente Ablehnung der Moderne.

2.3.5 Bedeutung der jüdischen Leistungen für die deutsche Wirtschaft und Kultur.

2.4. Die Idee des Zionismus

2.4.1 Herzls Vorstellungen vom Volk Israel.

2.4.2 Der Zionismus – eine Spielart des Nationalismus?

3. Der moderne Antisemitismus, besonders in Mitteleuropa

Eigenart, treibende Kräfte, dahinterstehende Interessen.

3.1 Sogen. ›Rassischer‹ Antisemitismus: Probleme der Bestimmung des primär zoologischen Begriffes; Rassenmythos und seine Propheten (unveränderliches Erbgut und Verschiedenwertigkeit der Rassen; Rassenreinheit und Bastardisierung; Juden und Semiten; Gleichsetzung von arisch – germanisch – deutsch); Sozialdarwinismus; Stellenwert des ›rassischen‹ Antisemitismus in Deutschland im Vergleich zu anderen Ländern: Wissenschaftsgläubigkeit, Halbbildung und Aberglaube in der Gegenwart.

3.2. Der politisch motivierte Antisemitismus

3.2.1 Zusammenhänge zwischen dem Radikalismus jüdischer Intellektueller (Kritik an angestammter Überlieferung) und dem Antisemitismus von rechts.

3.2.2 Schwierigkeiten der verspäteten Nation, sich selbst zu definieren und den Nationalstaat zu verwirklichen, äußern sich im Antisemitismus (Fremdkörpermotiv in neuem Gewand).

3.3 Der wirtschaftlich motivierte Antisemitismus

3.3.1 Zusammenhänge zwischen der Machtstellung des

Hof- und Geldjudentums und dem Antisemitismus von links (sogar bei Marx).

3.3.2 Existenzangst der zwischen Grosskapital und Proletariat eingekleiteten kleinbürgerlich – kleinbäuerlichen Schichten, die dem jüdischen Kapitalisten für ihre Schwierigkeiten im Modernisierungsprozess und Industrialisierungsprozess die Schuld geben (Anfälligkeit für antisemitische Parolen; antikapitalistische Sehnsucht nach der vergangenen heilen Welt).

3.3.3 Antisemitische Tendenzen im Proletariat werden in den sozialistischen Parteien im allgemeinen unter Kontrolle gehalten und in eine rationalistisch-humanitäre Richtung gelenkt (SPD: ›Antisemitismus = Kulturschande‹).

3.4 Der moderne Antisemitismus – eine säkularisierte Form der mittelalterlichen Judenfeindschaft?

3.5 Antisemitische Parteien in Deutschland und Österreich: Bündelung der Motive.

4. Judenverfolgung des Nationalsozialismus

(Verlauf und Folgen)

4.1 Eigenart, Stellenwert und Funktion des Antisemitismus in der Ideologie des Nationalsozialismus.

4.1.1 Verknüpfung des latenten Antisemitismus der Gesellschaft mit Rassenideologie, linkem und rechtem Antisemitismus zur Globalverfemung jüdischer Kapitalisten und jüdischer Marxisten; Verschwörertheorie (angebliche Weltherrschaftspläne der Juden, gegen das Führervolk der arischen Herrenrasse gerichtet).

4.1.2 Hitlers persönlicher Judenhass (obszöne Elemente; Ostjudentum in Wien; seine Interpretation des Jahres 1918; ›Novemberverbrecher‹); Streichers Berufung auf Luther.

4.1.3 Mögliche Funktionen des Antisemitismus, z. B. Herausstellung eines sichtbaren Feindes (Kitt und Blitzableiter) und Negieren der eigenen Verantwortung.

4.2 Vorgehen der Nationalsozialisten gegen die Juden bis zum Beginn des Zweiten Weltkrieges.

4.2.1 Offene Hetze während der Aufbauphase der NSDAP.

4.2.2 Darstellung der Juden in der antisemitischen Propaganda: Parasiten; Rückgriff auf mittelalterliche Elemente der Judenfeindschaft, z. B. ›Brunnenvergiftung durch sexuelle Verführung‹, ›Feinde Gottes‹ als ›Feinde der Menschheit‹; Karikatur; Judenstern.

4.2.3 Motive der Nationalsozialisten für ihre Zurückhaltung bei antisemitischen Äusserungen vor der Machtübernahme.

4.2.4 Zusammenhang zwischen Ausbau der Macht und Verwirklichung des Antisemitismus-Programms; taktisch klug dosiertes, schrittweise scheinlegales Vorgehen (nach dem Ermächtigungsgesetz der Judenboykott vom 1. 4. 1933; nach der Komplettierung der Diktatur erst die Nürnberger Gesetze; nach Hitlers aussenpolitischem Triumph in München der erste eigentliche Pogrom).

4.2.5 Der Pogrom vom November 1938, sogenannte ›Reichskristallnacht‹ als Modell: Gynszpans Attentat als willkommener Vorwand; spontane Volkswut oder organisierter Terror?; ›Sühneleistung‹ (Plünderungsmotiv in neuem Gewand); Startschuss für verschärfte Massnahmen.

4.3 Nationalsozialistische Judenpolitik im Zweiten Weltkrieg: die sogenannten ›Endlösung‹.

4.3.1 Deportation der Juden im erweiterten deutschen Machtbereich nach Osten; Polen als Experimentierfeld des nationalsozialistischen Rassenwahns.

- 4.3.2 Das Wannsee-Protokoll und seine Sprache (Bürokratendeutsch und Sprache der Verschleierung).
- 4.3.3 Systematische Vernichtung (contra Pogrom) durch Erschöpfung bei Zwangsarbeit; ... durch Massenerschiessungen; ... durch Gas. Genocid, Technik und Fortschrittsglaube; das Phänomen der Barbarei als übernationales Phänomen (z. B. nichtdeutsche Hilfspolizei).
- 4.3.4 Lage der Vernichtungslager (Geheimhaltung und Grenzen der Propaganda); Tötungsstatistik und ihre Problematik.
- 4.3.5 Himmlers Rede vom 4. 10. 1943.
- 4.3.6 Warschauer Getto als Modell gesellschaftlichen Zusammenlebens in Grenzsituationen. Auswirkungen auf das Leben des einzelnen.
- 4.3.7 Hilfe und Versagen von seiten des Auslands (z. B. König von Dänemark; Joel Brand; Pius XII.; Schliessen der Schweizer Grenze; schweizerischer Polizeihauptmann Paul Grüninger).
5. *Die Schuldfrage*
- 5.1. Das Genocid und sein Bedingungsgefüge.
- 5.1.1 Verarmung und soziale Deklassierung, moralische Verwirrung und Ratlosigkeit im Zeichen der Niederlage von 1918 als Nährboden des radikalen Antisemitismus in Deutschland.
- 5.1.2 Der Judenhasser Hitler als Exponent weitverbreiteter antisemitischer Einstellungen.
- 5.1.3 Kadavergehorsam derjenigen Gefolgsleute, die von der Ausrottung wussten, sie wollten und verwirklichten. Eichmann als Phänomen (Banalität des Bösen, Schreibtischmörder).
- 5.1.4 Rang der Rassenideologie im Nationalsozialismus (Ersatzreligion).
- 5.1.5 Machtmittel des totalen Staates (Manipulation der öffentlichen Meinung).
- 5.1.6 Verhalten der Führungsschichten und der Mehrheit des deutschen Volkes.
- 5.1.6.1 Abneigung und alte Vorbehalte gegen die Juden.
- 5.1.6.2 Traditionelles Verhaltensmuster: der pflichtbewusste, unpolitische, obrigkeitshörige Untertan.
- 5.1.6.3 Indoktrination durch Erziehung, Schulung und Propaganda.
- 5.1.6.4 Opportunismus der Karrieremacher.
- 5.2 Individuelles und kollektives Verhalten angesichts der antisemitischen Massnahmen.
- 5.2.1 Heterogenes Individualverhalten im deutschen Herrschaftsbereich bis zum Abtransport (Gleichgültigkeit, Feigheit, Mitleid, Verachtung, Scham, spontane Einzelhilfe).
- 5.2.2 Illegale, organisierte Hilfe für die Verfolgten durch Deutsche (z. B. Propst Grüber; Caritas, Erzbischof von Freiburg als Caritasreferent der deutschen Bischofskonferenz).
6. *Die Antworten der Juden und die Nachkriegshypothek.*
- 6.1 Der Zionismus in der Phase der Realisierung.
- 6.1.1 Neubesiedlung Palästinas vor und nach der Balfour-Deklaration.
- 6.1.2 Der Staat Israel im Spannungsfeld zwischen modernen Gesellschaftsstrukturen und überlieferter Frömmigkeit.
- 6.2 Juden ohne Staatsbürgerschaft in Israel (in Deutschland; in den USA und anderen westlichen Ländern; in der UdSSR und in Ostmitteleuropa).

- 6.3 Der Nahostkonflikt als weltpolitisches Sonderproblem aufgrund der jüdisch-israelischen Vorgeschichte.
- 6.3.1 Israel als Integrationsfaktor des panarabischen Nationalismus.
- 6.3.2 Der Nahostkonflikt im west-östlichen Spannungsfeld.
- 6.4 Das heutige Verhältnis der Deutschen zu den Juden und dem Staate Israel.
- 6.4.1 Prozesse gegen Judenmörder und die Verjährungsfrage.
- 6.4.2 Die Frage der »Wiedergutmachung« in der Bundesrepublik Deutschland und in der DDR.
- 6.4.3 Bundesrepublik Deutschland, DDR und der Staat Israel.
- 6.4.4 Latenter Antisemitismus und Philosemitismus als Gefahren.

Anregungen zum Unterrichtsverfahren und zur Lernzielkontrolle⁶

Zu den Lerninhalten 1. bis 6.

- Arbeitsaufträge (Referate bieten sich auch als Facharbeitsthemen an)
- Erstellung einer fortlaufenden Grafik über Einstellung gegen Juden, Zusammenstellung einer Zeittafel (auch Lernzielkontrolle).
- Schülerreferate über Stellung der Christen zu den Juden in verschiedenen Epochen (Spätantike, Mittelalter).
- Bericht über Verhandlung des II. Vaticanums zur Karfreitagsliturgie^{5a} (in Zusammenarbeit mit dem Fach Religion).
- Herstellung einer Ikonographie des Juden in der Malerei und Plastik, bis hin zur Karikatur (in Zusammenarbeit mit dem Fach Bildende Kunst).
- Schülerreferat über Darstellung der Juden in der Literatur (in Zusammenarbeit mit den Fächern Deutsch und Fremdsprachen).
- Untersuchungen zum Rassebegriff in Zoologie und Anthropologie (in Zusammenarbeit mit dem Fach Biologie).
- Untersuchung der Sprache der Antisemiten (in Zusammenarbeit mit dem Fach Deutsch).
- Untersuchung über Nachwirkungen des Antisemitismus in der heutigen Umgangssprache (in Zusammenarbeit mit dem Fach Deutsch).
- Untersuchung der Stellungnahme der Parteien zum Judentum (im Kaiserreich und in der Weimarer Republik).
- Erstellen einer Reportage aufgrund von Berichten über Selbsterlebtes (z. B. der Großeltern) bei den Judenverfolgungen.
- Befragung verschiedener Altersgruppen zur Judenfrage sowie zum Problem anderer Minderheiten.
- Befragung verschiedener Altersgruppen zum Staate Israel und zur Nahostkrise.
- Vergleich der Darstellung der Juden in Schulbüchern (auch alte Schulbücher, DDR, Ausland).
- Untersuchung der Geschichte der Juden im Heimatbereich (z. B. Schutzjuden in Buttenhausen, Verfolgung der Stuttgarter Juden).
- Schülerreferat aus dem Themenbereich: Juden, Christen und Moslems
- Untersuchung über die Behandlung der Judenfrage sowie

^{5a} S. o. S. 28 ff.

⁶ Im Original: rechte Spalte. S. o. S. 38, Anm. 1.

der Frage anderer Minderheiten in der Heimatpresse (Auswertung des lokalen Zeitungsarchivs).
Schülerreferat über die wesentlichen rechtlichen und finanziellen Bestimmungen hinsichtlich des Wiedergutmachungsverfahrens.
Schülerreferat: Juden in Polen vor und nach dem Zweiten Weltkrieg.

Anregungen zur Arbeit in der Grossgruppe:

Analyse von Quellen, z. B. der Nürnberger Gesetze und ihrer Kommentare (Diskrepanz zwischen positivem Recht und naturrechtlichen Normen).
Analyse von Quellen, z. B. von politischen Reden (Menschenlenkung durch Sprache, Methoden der Demagogie).
Diskussion über das Verhalten der Mehrheit gegenüber Minderheiten.
Untersuchung der Stellung von Marxisten zur Judenfrage (Neue Linke).
Durchführung eines Planspiels: Entwicklung einer Strategie zum Abbau von Vorurteilen (Bereich der Friedensforschung).

Lernzielkontrollen

Lernzielkontrollen durch die üblichen Verfahren: Verbalisieren von audiovisuellen Medien: Bildmaterial (z. B. Dia-Reihen; Plakate),
Filmdokumenten (z. B. »Requiem für 500 000«, »Nacht und Nebel«),
Tonträgern (z. B. Sturmlied der SA; Hitlers Rede vom 30. 1. 1939).
Lernzielkontrollen durch die üblichen Verfahren: Verbalisierung von Karten (z. B. Wanderungsbewegungen im Mittelalter und seit der Emanzipationszeit; Lage der Vernichtungslager).
Lernzielkontrolle durch die üblichen Verfahren: Verbalisieren von Statistiken (z. B. Bevölkerungsanteil und Berufsgliederung der Juden; Anteil der Juden am Steueraufkommen; Anteil der Juden an Direktoren- und Aufsichtsratsstellen).
Informationsmaterial vergleichen und dazu Stellung nehmen (z. B. Zeitungsmeldung zum 9. 11. 1938 über die »spontane Volkswut« – Urteil des obersten Parteigerichts [geplante Aktion]).
Auseinandersetzung mit Legenden, Fälschungen usw. durch Vergleich mit gesichertem Material (z. B. »Juden als Drückeberger im Ersten Weltkrieg« – Anteil der jüdischen Kriegsfreiwilligen, Gefallenen usw.).
Bestimmung zentraler Begriffe (z. B. Urteil und Vorurteil; Antijudaismus und Antisemitismus; Sozialdarwinismus und Rassismus; positives Recht und naturrechtliche Normen).
Herstellung von historischen Verlaufsmustern und Schemata (z. B. fortlaufende Grafik über Einstellung gegenüber Juden – Längsschnitt-Kurve; Schema über antisemitische Motive, Argumente und Wertungsprämissen verschiedener gesellschaftlicher Gruppen – »rechter und linker Antisemitismus«).
Schriftliche Inhaltsangabe oder Analyse von politischen Reden (z. B. Himmlers Rede vom 4. 10. 1943).
Schriftliche Beantwortung von Problemfragen (z. B. Wer ist schuld am Judenmord zwischen 1933 und 1945 – Gewichtung?; Ist der Antisemitismus bei der Neuen Linken virulent?).
Transfer auf andere Vorurteile (in Primärgruppen und Sekundärgruppen).

Literaturhinweise⁷

(Vorbemerkung: Knappe Auswahl der am leichtesten zugänglichen Literatur. Nähere bibliographische Hinweise und Besprechungen bei: 1.1.1, 2.1 und bei 3.1.1).

1. Darstellungen

- 1.1 knappe und preisgünstige Darstellungen:
 - 1.1.1 *Gamm, H. J.*: Judentumskunde, List-TB 268 (mit bibliogr. Hinweisen)
 - 1.1.2 *Mann, Golo*: Der Antisemitismus, Ner-Tamid-Verl. Ffm. 1961.
 - 1.1.3 *Silenius, A.* (Hrsg.): Vorurteile in der Gegenwart, Tribüne Verl. Ffm. 1966
 - 1.1.4 Politische Bildung, Jahrgang 4, Heft 1, Jan. 1971: Israel heute (Klett Nr. 96 666)
- 1.2 teure und umfangreiche Darstellungen
 - 1.2.1 *Arendt, Ha.*: Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft, Ffm 1952
 - 1.2.2 *Poliakov-Wulf*: Das Dritte Reich u. d. Juden, Bln 1955
 - 1.2.3 *Roth, B. C.*: Geschichte der Juden, Köln 1964
 - 1.2.4 *Sontheimer, K.* (Hrsg.): Israel – Politik, Gesellschaft, Wirtschaft, München 1968
 - 1.2.5 *Sterling, E.*: Judenhass. Die Anfänge des polit. Antisemitismus in Deutschland (1815–1850), Ffm. 1969

2. Didaktische und methodische Überlegungen

- 2.1 *Gamm, H. J.*: Pädag. Studien zum Problem der Judenfeindschaft, Neuwies 1966 (Literaturverzeichnis)
- 2.2 *van Norden, G.*: Nationalsozialistische Judenverfolgung, in: GWU, 1970, S. 660 ff.
- 2.3 *Eber, J.*: Der Antisemitismus in Deutschland, Bericht über eine Unterrichtsreihe – Zulassungsarbeit an SSS II⁸
- 2.4 Die Stellung und Bedeutung der Juden im mittelalterlichen Europa, in: Anregung 5 (1970), Seite 319 ff.
- 2.5 *Robinson, S./Schatzker*: Jüdische Geschichte in deutschen Geschichtslehrbüchern, Braunschweig 1963

3. Arbeitsmittel

3.1 Quellen

- 3.1.1 *Westphalen, Graf L. von*: Geschichte des Antisemitismus in Deutschland im 19. und 20. Jahrhundert, Klett Nr. 4259
- 3.1.2 *Conze, W.*: Der NS, Teil 1 und 2, Klett Nr. 4242 und 4243
- 3.1.3 *Thieme, K.*: Dreitausend Jahre Judentum, Schöningh Nr. 3627
- 3.1.4 *Ehrlich, E. L.*: Geschichte der Juden in Deutschland, Schwann Verlag
- 3.1.5 *Hofer, W.*: Der NS – Dokumente, Fischer T. B. Nr. 172
- 3.1.6 *Pross, H.*: Die Zerstörung durch die Politik, Fischer T. B. 264
- 3.1.7 *Scheffler*: Judenverfolgung im Dritten Reich (für Schüler besonders geeignete Übersicht)
- 3.1.8 *Keller, Werner*: Und wurden verstreut über alle Völker, Droemer-Verlag München
- 3.1.9 Dokumente über die Verfolgung der jüdischen Bürger in Baden-Württemberg, *Archivdirektion Stuttgart*, 1966
- 3.1.10 Monumenta Judaica, Handbuch und Katalog zur Kölner Ausstellung »2000 Jahre Geschichte und Kultur der Juden am Rhein«, ed. K. Schilling, Köln 1963
- 3.1.11 *Schloss, R. W.*: Lass mein Volk ziehen (Russische Juden zwischen Sowjetstern und Davidstern), Olzog Verlag, Geschichte und Staat Nr. 157/58, München 1971
- 3.1.12 *Rosenfeld, E. / Luckner, G.*: Lebenszeichen aus Piaski, dtv/Taschenbuch Nr. 654 (als Einstieg geeignet)
- 3.1.13 *Wilhelm, Kurt*: Jüdischer Glaube, Auswahl aus zwei Jahrtausenden, Sammlung Dietrich, Bremen
- 3.1.14 *Freiburger Rundbrief*, Freiburg i. Br., Postfach 420 (Jahresschrift)

⁷ Diese Literaturhinweise sind ausnahmsweise nicht, wie sonst im FR üblich, in die Systematische Übersicht über die Literaturhinweise (s. u. S. 116 ff.) aufgenommen, da sie überwiegend in früheren Heften verzeichnet sind.

⁸ Seminar für Studienreferendare II, Stuttgart.

3.1.15 *Germania Judaica*, Köln, Merlostr. 24 (Quartalsschrift)
 3.1.16 *Tribüne*, Tribüne-Verlag Frankfurt (Quartalsschrift)
 3.1.17 *Emuna/Horizonte*, Emuna-Verlag, Frankfurt (Zweimonatsschrift)
 3.1.18 Weiss, Peter: Abschied von den Eltern, ed. Suhrkamp Nr. 85 (als Einstieg geeignet)
 3.1.19 Weiss, Peter: Fluchtpunkt, ed. Suhrkamp Nr. 125 (als Einstieg geeignet)
 3.1.20 *Lexikon des Judentums*. Hrsg. John F. Oppenheimer u. a., Gütersloh 1971

3.2 Audiovisuelle Hilfsmittel

3.2.1 Karten: Wandkarte »Deutschland unter der Hitler-Diktatur«, Perthes; Jubiläumsputzger; Dtv-Atlas

3.2.2 Plakate: »Anschläge«, Ebenhausen 1963, erweiterte Neuauflage 1972

3.2.3 Diareihen »*Das Judentum*« (Ton-Bilddienst der Evang. Landeskirche in Württemberg); »*Der 9. November 1938*« (Landesbildstelle Württemberg R 3153); Film »*Nacht und Nebel*« (ST 427) und »*Requiem für 500 000*« (FT 751)

3.2.4 Schallplatten und Tonbänder (bei Kreisbildstellen)

3.2.5 Informationen zur Politischen Bildung 140 und 141 (Bundeszentrale)

3.2.6 Schoenberger, G.: Der gelbe Stern (Bildband), Rütten und Loening, Hamburg 1960

3.2.7 Deschner, G.: Menschen im Getto (Bildband), Gütersloh 1969

14 Rundschau

1 Der Mordanschlag arabischer Terroristen auf die israelische Olympiamannschaft in München und die Flugzeugentführung der Lufthansa-Maschine mit der Befreiung der überlebenden Attentäter¹

A Zum Mordanschlag in München

Anlässlich der Olympiade überfielen arabische Terroristen, Angehörige der Palästina-Organisation »Schwarzer September«, am 5. September 1972 im olympischen Dorf in München das Quartier der israelischen Mannschaft und ermordeten fast das ganze Team. Nachdem zunächst zwei Israelis getötet wurden, forderten die Terroristen in einem Ultimatum, das mehrfach verlängert wurde, die Freilassung von 200 in Israel gefangenen Arabern und freien

Abzug für sich mit den noch neun Geiseln. Sie gingen auf kein Angebot ein. Gegen 20.30 Uhr flogen sie mit zwei Hubschraubern mit den Geiseln zum Fliegerhorst Fürstenfeldbruck, wo eine Maschine bereit stand. In einem Feuergefecht mit der Polizei warfen sie eine Handgranate in einen der Hubschrauber, wobei alle neun Geiseln getötet wurden. Das Verbrechen ist in aller Welt verurteilt worden.

Nachstehend bringen wir den in der »*Frankfurter Allgemeinen Zeitung*« vom 7. 9. 1972 erschienenen Beitrag: »*Kain rastet nicht*«; ferner einen Überblick über »*Die Hintergründe des Blutbads*...« mit auch einer Übersicht über die seit dem 28. 11. 1971 bis zum 5. 9. 1972 [und der Flugzeugentführung vom 29. 10. 1972] verübten Anschläge.

Die im vollen Wortlaut wiedergegebene Ansprache von Bundespräsident Dr. Heinemann (s. u. S. 46) wurde vor etwa 80 000 Teilnehmern der Trauerfeier gehalten, die alle Ränge des Stadions füllten. Einem Schreiben von Staatspräsident Shazar an Präsident Dr. Heinemann und einem Beitrag aus dem in Tel Aviv erscheinenden »*MB*« (s. u. S. 47 f.) folgen kirchliche Äusserungen: Von dem »*Osservatore Romano*« sowie diesem auch entnommene Beileidstelegramm-Texte mit Botschaften von Paul VI. an Staatspräsident Shazar und an Bundespräsident Heinemann (s. u. S. 50), einige bei verschiedenen Anlässen gehaltene Ansprachen von Papst Paul VI. zum Terroranschlag

¹ Alle Anmerkungen d. Red. d. FR.

(s. u. S. 49 f.), ferner eine Erklärung und ein Telegramm von Kardinal Döpfner, als Vorsitzendem der Deutschen Bischofskonferenz, an den israelischen Botschafter in der Bundesrepublik sowie ein Appell aus dem Gedenkgottesdienst in München und ein Aufruf von Erzbischof Dr. Hermann Schäufele, Freiburg. Ein Schreiben verschiedener Kirchen in Israel an Staatspräsident Shazar ist dem »Christlichen Kommentar der Jerusalem Post Magazine« entnommen und in Übersetzung aus dem Englischen wiedergegeben, ebenso auch ein Bericht über einen in der Kirche der Dormitio gehaltenen Gedenk- und Sühnegottesdienst. Es folgt eine von Pater Gabriel Grossmann OP auf einer Europareise bei der Ökumenischen Gedenkfeier in der Hl.-Geist-Kirche in Interlaken am 8. 9. 1972 gehaltene Ansprache.

Nach einem Bericht über die Flugzeugentführung der Lufthansa-Maschine und einem Kommentar »*Eskalation der Brutalität*« aus der »*Neue Zürcher Zeitung*« bringen wir abschliessend die Entschliessung der Deutsch-Israelischen Gesellschaft vom 8. 12. 1972.

I Kain rastet nicht

Der »*Frankfurter Allgemeinen Zeitung*« (Nr. 207) vom 7. September 1972 entnehmen wir den folgenden Beitrag und bringen ihn mit freundlicher Genehmigung ihrer Schriftleitung:

Es ist an der Zeit, dass die Welt sich Rechenschaft darüber gibt, wie sie den Juden in diesem Jahrhundert die Erde statt zur Heimat zur Hölle macht. Schauen wir zurück: Hitlers Deutschland trieb sie zu Millionen in die Präzi-

sionsmaschinen des Todes. In der Sowjetunion waren die Juden das Ziel der letzten grossen Menschenjagd, die der alte Stalin noch schaffte. Seine Gouverneure in Prag, Budapest, Warschau jagten eifrig mit. Bald hatten die Hitler entkommenen Juden in Palästina um ihre Existenz zu kämpfen, da eine feindliche Umwelt sie ins Meer werfen wollte. Daraus wurde nichts; aber arabische Minen und Granaten zerrissen viele Jahre an den Grenzen Israels Bauern und Soldaten. Im Polen Gomułkas

flammte noch Ende der sechziger Jahre wieder eine anti-jüdische Kampagne auf. Die Sowjetunion Breschnews hält ihre Juden mit einer unmenschlichen Kopfsteuer zurück. In aller Welt, zu Lande, zu Wasser und in der Luft, sind heute Juden vom Tode bedroht. Es ist, als fände die Menschheit den Weg zur Umkehr nicht. Wie oft wird Kain seinen Bruder Abel noch töten?

Rm.

II Die Hintergründe des Blutbads von München¹

A. Die Beziehungen zwischen den arabischen Staaten und den Terror-Organisationen

Ägypten

1. Ende 1971 intensivierte Ägypten seine Beziehungen zu den Terroristen. Man gab ihnen mehr Waffen als zuvor und verstärkte ihre Ausbildungsmöglichkeiten.

2. Als Präsident Sadat in der Eröffnungssitzung der Palästinensischen Nationalversammlung im April 1972 den Abbruch der Beziehungen zu Jordanien mitteilte, stellte dies eine politische Unterstützung für die Dachorganisation der Terroristen der Palästinensischen Befreiungsfront (PLO) dar. So war es auch, als die Mörder von Wasfi El Tell, dem jordanischen Ministerpräsidenten, befreit wurden. Später, nach den Aktionen der israelischen Armee im Libanon im Februar und Juni 1972, half Ägypten den Terroristen durch Gegendruck auf den Libanon.

3. Die Beziehungen zwischen der ägyptischen Regierung und den Terror-Organisationen bewegen sich auf höchster Ebene. Nach seiner Rückkehr aus der Sowjetunion traf Yassir Arafat im Juli und August mit Sadat und den Spitzen der ägyptischen Armee zusammen.

4. Ägypten beherbergt anerkannte Büros der Terror-Organisationen, eingeschlossen ein Büro der El Fatah und ein militärisches Büro der PLO (der »Schwarze September« stellt einen Teil der El Fatah dar). Aus Kairo sendet eine Rundfunkstation der Terroristen.

5. Die Führer Ägyptens sehen heute in den Terror-Organisationen und in Terror-Anschlägen die einzige Möglichkeit einer militärischen Aktivität gegen Israel. Deshalb lassen sie der El Fatah und den anderen Terror-Organisationen militärische sowie auch politische Hilfe angedeihen. Es besteht auch ein laufender Kontakt zwischen den ägyptischen Nachrichtendiensten und den Terror-Organisationen mit dem Ziel, Anschläge gegen Israel – im Lande selbst und im Ausland – vorzubereiten.

¹ In: Israel Bulletin (6/7). Bonn-Bad Godesberg, 12. 9. 1972. Hrsg.: Botschaft des Staates Israel, Presseabteilung.

Syrien

1. Seit September 1970 ist Syrien eine der zwei wichtigsten Kampfarenen der Terroristen. In Syrien befinden sich die Kommandos der Terror-Organisationen, die Ausbildungslager und die Mehrzahl der Mitglieder – über 8 000 Mann.

2. In Damaskus befindet sich das Oberkommando der PLO, in dem die El Fatah die Mehrheit darstellt. Auch eine Rundfunkstation der Terroristen befindet sich dort.

3. In einem Interview im El Muzwar vom 2. 9. 1971 sagte Präsident Assad, dass Syrien nicht nur die Aktivitäten der Terroristen nicht einschränkt, sondern sie sogar zu weiteren ermuntert.

4. Die syrische Regierung unterhält ein spezielles Büro, dessen Aufgabe es ist, die Verbindungen mit den Terror-Organisationen zu koordinieren. Dieses Büro hat die Vollmacht, jede von den Terroristen vorgeschlagene Aktion zu bestätigen. Diesem Büro steht auch zu, die Ernennungen in der Terror-Organisation El Zaika zu bestätigen.

5. In Syrien halten sich Terroristen-Reserven auf, die für einen Einsatz im Libanon bestimmt sind für den Fall, dass sich die Beziehungen zwischen den dortigen Terroristen und der Regierung verschlechtern. Diese Reserve ist auch für Anschläge gegen Jordanien und an der jordanisch/syrischen Grenze vorgesehen.

6. Die Terror-Organisation El Zaika operiert im Namen der syrischen Regierung. An ihrer Spitze stehen Persönlichkeiten der herrschenden Baath-Partei und der syrischen Armee (z. B. Zuheir Muhassan, der Generalsekretär der Asaika, und Col. Mustafa Saat A'Din).

Libyen

1. Libyen ist das aktivste unter den arabischen Ländern in seiner Unterstützung der Terror-Organisation und deren Aufwiegelung. In der Praxis ist es Libyen, welches seinem Partner in der Union, Ägypten, das Mass der Unterstützung vorschreibt.

2. In Libyen befinden sich Ausbildungslager der Terroristen. Sie erhalten vom Staat Waffen und Geld. Libysche Freiwillige befinden sich unter den Terroristen im Libanon und in Syrien und nahmen an dem Beschuss von Zwat im Januar 1972 teil. Man schätzt die Zahl der Libyer, die in den Terror-Organisationen dienen, auf etwa 1 000.

3. Seit Juli 1971 werden in libyschen Vertretungen in der ganzen Welt Eintragungen und die Mobilisierung von Freiwilligen für die Terror-Organisationen durchgeführt. Libyen sorgt für ihre Einberufung und Ausbil-

Vor der Klagemauer Jerusalems^{*1}

Wir kommen zu dir,
zu dir, du Klagemauer Jerusalems,
wir Toten von Ravensbrück,
von Dachau, von Buchenwalde,
aus dem Getto Theresienstadt,
aus allen Gettos dieser Welt,
wir durch mörderischen Anschlag
lebendig Verbrannten.

Wir kommen zu dir,
wir Lebenden,
aber des Lebens ständig Bedrohten,
wir kommen zu dir
aus dem Konzentrationslager Welt
und klagen für die Gedeimigten,
für die Verfolgten,
für die Gemarteten und Getöteten.

Wir kommen zu dir,
zur Klagemauer Jerusalems,
und weinen
über die unschuldig Gemordeten,
über ihre irregeleiteten Henker,
über sie alle und über uns,
die wir ratlos sind
und ohne Trost.

Vor dir, du Klagemauer Jerusalems,
flehen wir mit tonloser Stimme:
Der Herr gebe ihnen die ewige Ruhe,
und das ewige Licht leuchte ihnen.

* Von Rosemarie Tscheer

¹ In: Israelitisches Wochenblatt (72/40). Zürich, 6. 10. 1972, S. 23.

23. Februar 1970, geschrieben nach dem entsetzlichen Attentat auf die Coronado-Maschine der Swissair mit Kurs auf Tel Aviv am 21. Februar 1970, bei dem alle Passagiere den Tod fanden.

dung und schickt sie anschliessend nach Syrien und in den Libanon weiter.

4. Der Präsident von Libyen übt Druck auf die Präsidenten von Syrien und Ägypten aus, eine Intensivierung der Terror-Tätigkeiten zu ermöglichen. Er unterhält laufend Kontakt mit Yassir Arafat und traf ihn zuletzt im August dieses Jahres.

Zusammenfassung

1. Die Beziehungen zwischen den Terror-Organisationen und den arabischen Regierungen sind sowohl politischer als auch propagandistischer, finanzieller, militärischer und operativer Natur. Es besteht eine enge Zusammenarbeit zwischen den arabischen Regierungen und allen Rängen der Terror-Organisationen, angefangen von den Führern bis zu den Nachrichtendiensten der ausführenden Organe. Diese engen Beziehungen ermöglichen es den arabischen Regierungen, jederzeit zu wissen, was in den Organisationen vorgeht, wer die Aktiven sind und welche Aktionen geplant werden.

2. Ausser Jordanien hat keine arabische Regierung eindeutig den Mord in München verurteilt – ganz im Gegenteil: Die Massenmedien, welche ausschliesslich den Regierungen unterstehen, haben ihn gutgeheissen.

3. Der »Schwarze September«, der für alle wichtigen Terror-Anschläge der letzten Zeit zeichnet, ist ein Teil der El Fatah, die ihrerseits ja den Hauptpartner in der Volksfront darstellt und der die volle Unterstützung der arabischen Regierungen – an ihrer Spitze Ägypten, Syrien und Libyen – zuteil wird (Einzelheiten sind aus den folgenden Ausführungen zu ersehen).

B. »Der Schwarze September«

1. Der »Schwarze September« ist keine Organisation, sondern nur eine Bezeichnung. Dies bedeutet, daß dies nur ein Deckname für eine Gruppe ist, deren Identität man verschleiert darstellt. Es handelt sich dabei um eine Gruppe, die ein Teil der El Fatah ist, und zwar ihr Nachrichtendienst und ihre Operationskommandos. Dies ist eine kleine Gruppe von weit weniger als 100 Menschen, unter ihnen Frauen, die mit den folgenden zwei El Fatah-Führern in enger Verbindung stehen: Kalil El-Wazir und Abu Ijad.

2. Selbst die libanesische Zeitung »El Nahar« vom 30. 11. 1971 bestätigte, dass die Organisation »Schwarzer September« in Wirklichkeit ein Teil der El Fatah ist, deren Existenz man nicht offiziell bestätigen will.

3. Was seine Aktivitäten betrifft, werden deren Planung und Ausführung im Rahmen dieser Gruppe selbst durchgeführt. Zu den wichtigsten Personen dieser Gruppe gehören: Ali Hassan Salama, Russi Abd'El Kader Husseini und Fahri El Omari (der für die Planung des Mordes von Wasfi El Tell verantwortlich ist).

4. Die Ziele und Projekte der Gruppe sind alle Operationen, mit denen El Fatah nicht offiziell identisch sein möchte:

- a) Politischer Mord;
- b) Anschläge auf westliche Interessen (Triest);
- c) Anschläge auf Vertreter des jordanischen Regimes im Ausland (Said El Rifai, jordanischer Botschafter in London);
- d) Besondere Anschläge gegen Israel, wie z. B. in München.

5. Diese Gruppe ist der Teil der Fatah, welcher mit an-

deren Extremistengruppen im arabischen Raum und der Welt kollaboriert.

6. Finanzierung der Operationen im Ausland: Diese Gruppe und ein Teil ihrer Leute haben Bankkonten in der Schweiz und in Italien. In Italien unterhielt die Organisation Clubs, die unter Decknamen geführt wurden.

7. Die Mitglieder der Gruppe verfügen über Pässe von arabischen Staaten, insbesondere des Iraks, Algeriens, Libyens und des Südjemen.

8. Bis heute [12. 9. 1972] wurden vom »Schwarzen September« folgende Anschläge verübt:

a) 28. 11. 1971 – Ermordung von Wasfi El Tell in Kairo. Dieser Anschlag wurde in Beirut geplant. An der Spitze der Organisation stand ein Fatah-Mitglied namens Fahiri El Amri (Abu Muhammad).

b) Dez. 1971 – Mordversuch am jordanischen Botschafter in London.

c) 6. 2. 1972 – Anschläge auf Gasspeicher in Holland.

d) 6. 2. 1972 – Mord an 5 Jordaniern in Brühl bei Köln.

e) 8. 2. 1972 – Sprengstoffanschlag in Hamburg.

f) 22. 2. 1972 – Anschlag auf eine Ölleitung bei Hamburg.

g) 8. 5. 1972 – Entführung einer Sabena-Maschine (hierzu sei zu bemerken, dass die beiden Entführerinnen sich als Mitglieder der El Fatah auswiesen, später jedoch ausagten, dass man ihnen kurz vor der Aktion mitteilte, dass sie nun zum »Schwarzen September« gehören).

h) 5. 8. 1972 – Sprengstoffanschlag auf Öltanks in Triest.

i) 5. 9. 1972 – Mord in München.

[29. 10. 1972 – Flugzeugentführung der Lufthansa-Maschine und die Befreiung der Mörder von München¹]

III Die Ansprache von Dr. Gustav Heinemann, Bundespräsident der Bundesrepublik Deutschland, bei der Trauerfeier am 6. September 1972 im Olympia-Stadion für die Opfer des Terroranschlags²

»Vor elf Tagen habe ich hier in dieser Arena die Olympischen Spiele München 1972 eröffnet. Sie begannen als wahrhaft heitere Spiele im Sinne der olympischen Idee. Ein grossartiges Echo in der weiten Welt begleitete sie, bis sich gestern morgen der Schatten einer Mordtat auf sie legte. In der vergangenen Nacht haben sich Schrecken und Entsetzen ausgeweitet. Der Versuch zur Rettung der israelischen Geiseln schlug fehl.

Wo vor kurzem noch frohe Gelöstheit herrschte, zeichnen jetzt Ohnmacht und Erschütterung die Gesichter der Menschen. Fassungslos stehen wir vor einem wahrhaft ruchlosen Verbrechen.

In tiefer Trauer verneigen wir uns vor den Opfern des Anschlags. Unser Mitgefühl gilt ihren Angehörigen und dem ganzen Volk Israel. Dieser Anschlag hat uns alle getroffen.

Waren der Anschlag und sein Ausgang abzuwenden? Niemand wird darauf im Augenblick eine abschliessende Antwort geben können.

¹ S. u. S. 54.

² Entnommen aus »Frankfurter Allgemeine Zeitung«, Nr. 207. 7. 9. 1972.

Wer sind die Schuldigen dieser Untat?

Im Vordergrund ist es eine verbrecherische Organisation, die da glaubt, dass Hass und Mord Mittel des politischen Kampfes sein können. Verantwortung tragen aber auch jene Länder, die diese Menschen nicht an ihrem Tun hindern.

Allen Menschen in allen Teilen der Welt ist in den letzten Stunden vollends klargeworden, dass Hass nur zerstört. Die Opfer auch dieses Anschlages rufen uns abermals auf, unsere ganze Kraft für die Überwindung des Hasses einzusetzen. Gerade angesichts der neuen Opfer gilt es, jetzt dem Fanatismus, der die Welt aufschreckt, den Willen zur Verständigung entgegenzusetzen. Die olympische Idee ist nicht widerlegt. Wir sind ihr stärker verpflichtet als zuvor. Bei dem, was wir erleben mussten, besteht keine Trennungslinie zwischen Nord und Süd, keine zwischen Ost und West. Hier besteht eine Trennungslinie zwischen der Solidarität aller Menschen, die den Frieden wollen, und jenen anderen, die in tödliche Gefahr bringen, was das Leben lebenswert macht.

Das Leben braucht Versöhnung. Versöhnung darf nicht dem Terror zum Opfer fallen.

Im Namen der Bundesrepublik Deutschland appelliere ich an alle Völker dieser Welt:

Helft mit, den Hass zu überwinden. Helft mit, der Versöhnung den Weg zu bereiten.«

IV Staatspräsident Shazar an Bundespräsident Heinemann

Aus dem Regierungs-Presse-Bulletin, Jerusalem, 6. September 1972, entnehmen wir das Folgende und geben es aus dem Englischen übersetzt wieder:

Staatspräsident *Zalman Shazar* sandte dem Präsidenten der Bundesrepublik Deutschland, Dr. Heinemann, heute ein Telegramm, in dem er Herrn Heinemann gegenüber seine Würdigung zum Ausdruck brachte für dessen aufrechte und bewegende Erklärung bei der Trauerfeier im Olympia-Stadion¹ für die Opfer des Münchner Mordanschlages.

Der Staatspräsident stellte in seinem Telegramm fest, dass er die persönlichen Empfindungen und das wache Gewissen von Herrn Heinemann nie in Zweifel gezogen habe. Herr Shazar gab seiner festen Hoffnung Ausdruck, dass die Bundesrepublik Deutschland angesichts des verbrecherischen Aktes der Terroristen, der sich auf deutschem Boden ereignete, mit vermehrter Anstrengung handeln werde, um den Hass zu unterdrücken, und ihren Einfluss aufbieten werde, um unter den Nationen eine Vereinbarung herbeizuführen.

V Die Wochenzeitung des Irgun Olej Merkass Europa, Tel Aviv, über: »München«

Von israelisch-jüdischer Seite entnehmen wir dem in Tel Aviv erscheinenden oben genannten Mitteilungsblatt (XI/36/37) vom 15. September 1972 mit freundlicher Genehmigung seiner Schriftleitung den folgenden Beitrag:

Selten ist unser Volk im Lande und in der Welt von einem Ereignis so tief ergriffen und erschüttert worden wie von der Tragödie bei der *Münchener Olympiade*. Es gibt wohl

kaum einen vergleichbaren Vorgang in der Welt, in den wir verwickelt waren, der auch die Massen der Völker so stark bewegt hätte, wie das Unglück, dem elf unserer jungen Menschen zum Opfer gefallen sind. Die Trauer über dieses Ereignis steht allen anderen Erwägungen voran. Die Stärke der Anteilnahme gerade an diesem Verlust, der in der Vergangenheit, was die Zahl von Opfern anbelangt, oft übertroffen worden ist, erklärt sich aus dem Gegensatz zwischen der *Freude* der weltweiten sportlichen Begegnung, einem Ereignis der Lebenslust und der Herrschaft jugendlichen Geistes, und dem Schatten des *Todes*, der politischen Verirrung, die vor nichts zurückschreckt und unter keinen Umständen den *Menschen* gelten lässt, wenn er sein politischer Gegner ist.

Es ist in diesem Augenblick noch kaum möglich, alle Hintergründe des Verbrechens sowie die Umstände des Misslingens der von deutscher Seite versuchten Befreiungsaktion und auch die Konsequenzen zu überschauen. Bemerkenswert ist, dass von einem Teil der *arabischen öffentlichen Meinung* ein gewisses Mass von Zurückhaltung dem Verbrechen gegenüber geübt wird und dass Jordaniens König den Familien der Opfer sein *Beileid* aussprach. Dies zeigt doch wohl, dass die Stimmen der Vernunft und des menschlichen Gefühls auch auf der anderen Seite der politischen Front nicht völlig ausgestorben sind und unterdrückt werden können.

Die *Spiele* wurden nach der Unterbrechung durch den Trauertag *fortgesetzt*. Dieser Beschluss der dafür verantwortlichen *internationalen* olympischen Körperschaften ist bei uns auf Kritik gestossen, übrigens auch anderswo, wie aus der Abreise von ganzen Gruppen von Sportlern hervorgeht. Dass der Geist der Freude für den Rest der Spielzeit nicht mehr über ihnen walten kann, liegt auf der Hand. Dennoch hat man sich wohl zu ihrer Fortsetzung aus Gründen bestimmen lassen, die gerade wir in Israel zu würdigen wissen sollten, wäre doch ihr Abbruch einer Kapitulation vor dem Terror politischer Verbrecher gleichgekommen oder hätte von all denen so gedeutet werden können, die in der Welt diesem Terror nahe stehen oder gar seine Hintermänner und Organisatoren sind.

Dabei muss man stets im Auge behalten, dass, hat erst einmal eine Terrorwelle begonnen, sie den Keim der Steigerung und Übersteigerung in sich trägt, wie wir es in diesem Falle erleben müssen, aber auch aus zahlreichen anderen Beispielen unserer Zeit und der Vergangenheit kennen. Auf einen solchen gleichsam »natürlichen« Prozess müssen wir uns einstellen und daraus die Konsequenzen vor allem auf all den Gebieten ziehen, auf denen Vorsichtsmassnahmen überhaupt möglich sind.

Im Leitartikel unserer letzten Ausgabe wies *Robert Weltsch* auf die dem Judentum zugrunde liegenden Gedanken von *Wahrheit, Recht und Frieden* hin. Die Tragödie der menschlichen gewalttätigen Auseinandersetzungen und vor allem des Terrors liegt darin, dass die Beteiligten, die im Kampfe stehen, daran glauben, noch so wahnwitzige Aktionen dienten der Wahrheit, verwirklichten das Recht, wie sie selbst es sehen, und seien geeignet, letzten Endes den Frieden in einem bestimmten Bezirk herbeizuführen. In Wirklichkeit sind die Ergebnisse genau die entgegengesetzten: Die Wahrheit schrumpft, das Recht wird weggefeßt, der Frieden in immer weitere Ferne gerückt.

Es war eine besondere Nuance dieses Unglücks, dass es sich – rein zufällig – in *Deutschland* und gerade in der Stadt *München* ereignete. Wir als Juden und als Bürger

¹ S. oben S. 46

des Staates Israel müssen in diesem Augenblick mit allem Nachdruck die Erwartung aussprechen, dass sich daraus keine Belastung der von beiden Seiten her mit grosser Mühe neu aufgebauten Beziehungen zwischen den beiden Völkern ergeben wird. Die Worte, die *Bundespräsident Heinemann* bei der Trauerfeier im Münchener Stadion gesprochen hat und die von tiefer Erkenntnis und von Mut zeugten, werden auch hier und in der ganzen jüdischen Welt ihr Echo finden. Wenn es in Deutschland Helfer des Verbrechens gegeben hat, so wird es bei dem kommenden Prozess hoffentlich gelingen, darüber Aufklärung zu schaffen.

Bei all diesen Erwägungen aber bleibt für uns eine *entscheidende Aufgabe* noch zu lösen. Auch die Münchener Tragödie ist Ausdruck der *Sterilität*, in die das sogenannte Mittelost-Problem, die Beziehungen des Staates Israel zur arabischen Welt und seine Einordnung in diesem gewaltigen Bezirk, geraten ist. Die einzige Möglichkeit, dem Terror allmählich die Basis zu entziehen, liegt darin, dass entscheidende Schritte auf den Frieden hin wirklich unternommen werden. *Aber wo ist dies der Fall?* Wer ernsthaft auf die Szene blickt, der muss erkennen, dass in dieser Hinsicht zwar manches geredet, aber kaum etwas getan wird. Gewiss, in Israel selbst gibt es eine spürbare, allem Anschein nach wachsende Strömung, die in dieser Hinsicht aus der Erkenntnis heraus operiert, die Initiative müsse bei uns liegen, sind *wir* es doch, die wir innerhalb des arabischen Bezirks leben, getrieben von einer grossen ehrwürdigen Idee, deren umfassende Verwirklichung im Staate Israel unter dem Druck der jüdischen Katastrophe in Europa möglich wurde. Es ist sicher nicht ohne Bedeutung, dass ein Mann in der Position des Generalsekretärs der Histadruth, Jizchak Ben Aharon, sich dem Kreise angeschlossen hat, der aktiv darauf hindrängt, Israel solle neue Wege beschreiten, die sein politisches Gesicht nach aussen hin ändern und der Sterilität ein Ende setzen, die bisher vorherrscht. Dabei muss man wohl erkennen, dass es in unserer Welt, einer Welt des Luft-, ja des Atomkrieges, *keine »Sicherheitsgrenzen«* gibt. Die Sicherheit liegt einzig und allein in der Gesinnung der Völker, die nebeneinander leben. Ein hierfür typisches Beispiel aus Europa ist das Zusammenleben Frankreichs und Deutschlands, bewohnt von zwei Völkern, die durch Jahrhunderte miteinander in Kriegen lagen, bei denen es immer wieder um sogenannte Sicherheitsgrenzen ging und die heute gewiss nicht in allen Punkten einer Meinung sind, deren Gesinnung aber einen kriegerischen Zusammenstoss völlig ausschliesst.

Das Unglück von München fiel in die Zeit kurz vor dem Vorabend der Feiertage, die unserer Selbstbesinnung und unserer Selbstprüfung gelten. Auch diese Tage könnten ein Anlass mehr dazu sein, um uns, *nur uns*, keine fremden Staatsmänner und Grossen der Welt zu fragen, was wir wohl unterlassen oder getan haben, dass es soweit gekommen ist, wie wir es erleben müssen. Warum auf der gegnerischen Seite junge Menschen sich zu Mördern degradieren, denn nicht allein unsere Jungen sind als Opfer gefallen, auch die Täter, tot oder lebendig, haben ihr Bestes verloren, was ihnen der Schöpfer mitgegeben hatte, ihr menschliches Wesen, selbst wenn sie in ihrem Irrglauben noch so tief verstrickt waren.

Gerade in einer solchen Stunde bleibt uns als Menschen und als Juden nichts anderes übrig, als dem *Tode in allen seinen Formen das Leben entgegenzustellen*. Wir haben unser eigenes Leben zu entfalten und, wenn man es uns nehmen will, auch zu verteidigen. Aber der Gedanke

unseres Lebens in diesem Lande, im Lande unserer alten Geschichte, das vielen Völkern heilig ist, heilig auch den moslemischen und christlichen Arabern, umschliesst die Notwendigkeit des *Zusammenlebens* mit den Völkern der Welt und in erster Linie mit unseren engeren *Nachbarn*. Dieses Ziel zu erreichen, wird grosse Opfer von uns verlangen. Hier liegt unsere eigentliche Aufgabe. Sie ergibt sich auch aus dem Geiste gerade dieses Höhepunktes unseres jüdischen Jahres, in dem es gilt, mit *kritischem Verstande* und *feinem Gefühl* zu prüfen, was nun wirklich Wahrheit, Recht und Frieden sind, die wir nicht als nationale Güter auf unseren Schild erhoben haben, sondern als Repräsentanten eines menschlichen Geistes, der sich mit seinen schwachen Kräften darum bemüht, den Geist des Ewigen auf dem irdischen Boden zu verwirklichen.

Kurt Löwenstein

Der »Osservatore Romano« (2/36) 9. 9. 1972, S. 2, schreibt:

VI Kein Ende der Gewalttätigkeit?

Man durfte sich also keiner Illusion hingeben. Im friedlichen und sportlichen Rahmen der olympischen Wettkämpfe, auf Grund der olympischen Idee, weit entfernt von politischen Leidenschaften und ideologischen Auseinandersetzungen, ist der Terrorismus erneut in Erscheinung getreten. Der vereinbarte olympische Friede auf den Kampfstätten der Kraft und Anmut konnte sich gegenüber den politischen Streitigkeiten der Völker nicht durchsetzen. Ohne Bedeutung war die allgemeine spontane Brüderlichkeit in der Stunde spannender Wettkämpfe, die unter dem Zeichen des Friedens stehen sollten. Im Hintergrund lauerte die Gewalt. Sie erhob ihre Waffen, forderte ihre Opfer und mordete kaltblütig unschuldige Wettkämpfer. Weitere Folgen dieser Gewalt drohen. Blut hat die olympische Flagge befleckt, Symbol froher und sportlicher Begegnung der Völker.

Das heutige Attentat, abgesehen von seinem hinterhältigen und verbrecherischen Charakter, ist Verrat. Ja, Verrat an dem vertrauensvollen und offenen Zusammensein während der Olympischen Spiele in München, der Stadt der Olympiade. Dieses alte und heute so heitere München, das von allen, wenigstens für kurze Zeit, als Mittelpunkt der Verbrüderung betrachtet wurde, unberührt von den Feindseligkeiten und täglichen Streitigkeiten der Gegenwart.

Wir wollen nicht auf die Gründe zurückkommen. Wir wollen nicht die politischen Ziele der Terroristen erörtern. Wir möchten nur wiederholen: Verbrechen, Menschenraub, Gewaltanwendung gegenüber Geiseln, ultimative Drohungen waren gestern und sind heute keine Lösung und werden auch in Zukunft keine Lösung sein für die Leiden und die verwickelten Probleme und Gegensätze der Staaten und Völker untereinander; im Gegenteil, sie verschlimmern sie noch.

Die Völker verurteilen einmütig diesen Angriff, verabscheuen das Blutvergiessen, beweinen die Opfer. Die Bundesrepublik, welche mit großer Aufgeschlossenheit und mit Eifer diese weltweite Veranstaltung vorbereitet hat, fühlt sich heute zu Recht in ihrer untadeligen Gastfreundschaft verletzt.

In der Antike galten die Olympischen Spiele allgemein als eine Zeit des Friedens. In der Gesellschaft unserer Zeit scheint es keinen Frieden zu geben, weder bei offenen Kampfhandlungen noch im menschlichen Bereich,

auch wenn er aus dringenden humanen oder politischen Gründen gefordert wird. Wir wünschen, dass dieses Übel nicht weiteres Übel hervorbringt und dass die olympische Flamme dazu beitrage, jeden einzelnen zu menschenwürdigen Handlungen und Überzeugungen zu bringen.

VII Papst Paul VI. zum vielfachen Mord auf dem Flughafen Lod und zum Terroranschlag in München

a) »Grausamer Gewaltakt« in Tel Aviv^{1/2}

Der Papst zum Angelus an Fronleichnam [1972]

Es war unsere Absicht und unser Wunsch, Euch heute, am Fronleichnamfest, dem Fest der glaubenden und liebenden Kirche, an unserer geistlichen Freude teilnehmen zu lassen. Wir wollten Euch auffordern, die eucharistische Frömmigkeit im Sinne der vom Konzil angeregten Liturgiereform zu vertiefen. Ihr werdet es wohl tun. Indes fühlen wir – wie vermutlich die ganze zivilisierte Welt – einen stechenden Schmerz im Herzen über den vielfachen Mord, der gestern auf dem Flughafen von Tel Aviv begangen wurde. Auch Ihr habt sicher von dem völlig unsinnigen und grausamen Attentat gehört. Wir wollen Euch also den Text vorlesen, den wir an den Präsidenten von Israel gesandt haben. Er lautet:

»Mit tiefem Schmerz haben wir die Nachricht über das schreckliche Blutbad vernommen, das heute Nacht auf dem Flughafen von Tel Aviv angerichtet wurde. Indem wir diesen tragischen Gewaltakt von unerhörter Grausamkeit gegen unschuldige Menschen verurteilen, möchten wir unsere tiefe Anteilnahme an der Trauer der von einem Todesfall schwer betroffenen Familien bekunden und den Verwundeten sagen, dass wir im Geist bei ihnen sind. Wir beten inständig zu Gott, dass diese Ausbrüche des Hasses und des Mordens, die das menschliche Empfinden und die christlichen Gefühle schwer verletzen, aufhören mögen.«

Beten wir also besonders darum, dass der Friede auf Erden wiederhergestellt werde und dass alle Menschen diese Methode der sich steigernden feigen und grausamen Vergehen und Verbrechen verwerfen und stattdessen wieder zivilisierter, besser und auch christlicher werden. Die Gottesmutter möge uns helfen, diesen unseren Willen in die Tat umzusetzen.

b) Papst Paul VI. zum Terroranschlag in München

Dem »L'Osservatore Romano« (2/36), Vatikanstadt, 9. 9. 1972, S. 1, entnehmen wir:

Zu Beginn der Generalaudienz am Mittwoch, 6. September, brachte der Heilige Vater seinen Schmerz und sein Bedauern über das Blutbad in München zum Ausdruck. Wir bringen die Erklärung des Papstes, wie wir sie von seinem gesprochenen Wort her aufzeichnen konnten.

Wir können unmöglich bei dieser schönen, brüderlichen und frohen Zusammenkunft das Wort ergreifen, ohne uns eine schwere Last von der Seele zu reden im Blick

auf die Nachrichten, die im Laufe der vergangenen Nacht und diesen Morgen aus München kamen und kaum schlimmer und trauriger sein konnten! Ihr alle wisst, welch tragisches Ende in einem niederträchtigen und schmerzlichen Blutbad der Anschlag auf die israelischen Sportler gefunden hat, den arabische Terroristen mit voller Absicht als blutige Gewalttat eingeplant hatten.

Wir beklagen dieses Ereignis, das unserer Zeit wahrlich nicht zur Ehre gereicht, einer Zeit, die sich nach Frieden sehnt, nach Brüderlichkeit; ein Ereignis an einem Ort, in einem Augenblick, da man gerade das Fest der Brüderlichkeit unter den Menschen feierte, welches nun unterbrochen ist und von dem wir hoffen, dass es wieder aufgenommen werden kann. Es wurde ausgesetzt wegen dieses furchtbaren Ereignisses. Man rechnet mit 18 Opfern dieser traurigen Tragödie. Angesichts dieser Toten, unter denen die einen ohne die geringste Schuld an diesem Drama und in Erfüllung ihrer Pflicht ihr Leben liessen und die anderen das Opfer ihrer eigenen, niederträchtigen Gewalttat wurden, können wir selbst nur voller Trauer sein und unserer Erschütterung und unserem tiefen Abscheu Ausdruck geben, vor allem deshalb, weil Blutvergiessen immer traurig, immer schaudern macht. Ein weiterer Grund liegt darin, dass das schöne Bild dieser Wettkämpfe der Jugend, die so wohlgeordnet abliefen und mit grosser Spannung in der ganzen Welt verfolgt wurden, nun schwer gestört ist. Aber wir blicken noch weiter, auf die voraussichtlichen Auswirkungen dieses Zwischenfalls auf die Welt. Er bleibt eine isolierte Episode. Alle Zuschauer, Millionen, über die ganze Welt verstreut, sind zutiefst betroffen und innerlich verletzt über diesen unverständlichen Anschlag. Gott gebe, dass sich ein solcher Zwischenfall nicht wiederholt, wie es von der Natur unserer menschlichen Schwäche her leider immer möglich ist. Hass erzeugt Hass, Blut schreit nach Blut, Rache nach Rache. Wo wird das hinführen? Gefährliche Instinkte des Bösen werden wieder wach und gefährden den Frieden in den Seelen.

Wir können das nur mit grösstem Schmerz beklagen, mit äusserstem Nachdruck. Ja, nochmals; aber gedrängt von der Liebe. Wir Armen! Wie arm sind wir, die wir noch auf dieser Stufe der Unvernunft und Barbarei stehen! Ferner beklagen wir die hinterhältige Art, die sich jetzt allgemein verbreitet und gleichsam Mode wird, hinterhältig, weil sie sich gegen nichtsahnende Personen richtet, die sich nicht verteidigen. Auch wir müssen unsere Stimme erheben und erneut unseren Gefühlen der Brüderlichkeit, des Friedens und der Liebe Ausdruck geben in einer Welt, die über dieses Schauspiel blutiger Gewalttat tief erschüttert ist.

Aber gehen wir noch weiter: Warum dies? Welches sind die Ursachen? Auch da kann man nur zutiefst bekümmert sein. Dass die Verblendung zu solchen Ausbrüchen führt, ist Zeichen eines grossen Übels, eines schweren Leidens in den Seelen, die blind werden und so auf derartige Ausbrüche von Rache und Vorurteilen verfallen.

Viel haben wir gebetet, viel haben auch wir getan, um zu beschwichtigen und die Ursachen zu beseitigen, die jetzt zu derart bösen und schmerzlichen Folgen geführt haben.

Worauf sollen wir nun vertrauen? Wiederum auf den guten Willen der Menschen und auf Gottes Güte. Versuchen wir, uns zu bessern, zu verzeihen, uns gegenseitig zu lieben, zurückzukehren zu den Ideen, die das Programm sein müssen für eine zivilisierte Menschheit: Brüderlich-

¹ In: L'Osservatore Romano. Wochenausgabe in deutscher Sprache 2/23), Vatikanstadt, 9. 6. 1972, S. 2.

² Vgl.: The Tel Aviv Massacre. A Survey of Reactions to the May 30th Tragedy. Compiled and edited by Inge Gibel. Interreligious Affairs Department. American Jewish Committee. New York, July 1972. 21pp. (Enthält in 8 Abschnitten eine Einführung sowie reactions aus folgenden Bereichen: Protestant, Roman Catholic, Evangelical, International, Puerto Rican, Ecumenical and Interreligious, Christian Press.)

keit, gegenseitige Hilfe und – nennen wir auch die grossen christlichen Worte – Verzeihung und Hoffnung. Indem wir den Herrn anflehen, dass er uns allen verzeihe und uns helfe, besser zu werden, bringen wir allen, die von diesem entsetzlichen Zwischenfall getroffen wurden, unsere Wünsche und unser Mitgefühl zum Ausdruck, und wir senden der Stadt, in der sich diese Tragödie ereignete, unseren Friedenswunsch und Segen.

c) Nicht Rache, sondern Liebe!

Der Papst zum Angelus am 10. September [1972]¹

Wir wollen uns bemühen, im Gebet, zu dem uns die Liturgie immer wieder anleitet, die Ruhe des Geistes und das Vertrauen in die guten Vorsätze zu finden, welche uns zum rechten Urteil führen. Denn die Ereignisse dieser Tage, sowohl in München wie unmittelbar darauf im Nahen Osten, haben einen moralischen Schock hinterlassen. Sie haben uns alle schwer getroffen; wir sind enttäuscht und verwirrt. Wir waren ohnehin schon bedrückt wegen der Konflikte in Vietnam und in Irland und wegen des organisierten Verbrechertums, das sich immer mehr in unserer zivilisierten Welt ausbreitet, sie untergräbt und erniedrigt. Auch die öffentliche Meinung ist, so glauben wir, erschüttert worden bei allen, die einen Sinn für das Gute haben und die Zukunft der Welt optimistisch sahen. Die sittlichen Werte werden mit Füßen getreten, der Friede ist gefährdet, die internationale und soziale Brüderlichkeit wird für eine Utopie, für einen Traum gehalten. Die Aussichten für die Zukunft sind also keineswegs beruhigend.

Es steht uns nicht zu, erst recht nicht in diesem Augenblick des vertrauten Gespräches, ein Urteil über diese unglücklichen Ereignisse zu fällen. Aber diese unsere sonntägliche religiöse Besinnung berechtigt uns, an einige Grundsätze zu erinnern, denen wir treu bleiben sollen: – ohne umfassende Gerechtigkeit kann kein wahres Gleichgewicht, keine loyale und dauerhafte Eintracht unter den Nationen und den sozialen Schichten geschaffen werden;

– die Rache ist kein Heilmittel, sondern ein Übel, das dazu neigt, immer häufiger und immer massloser zu werden;

– der Terrorismus ist unter der Würde der zivilisierten und anständigen Menschen, er trifft Unschuldige und zerstört das Vertrauen in das friedliche Zusammenleben; – der Krieg ist keine Lösung, er droht heute zu einem sich ständig verschlechternden Dauerzustand zu werden; – das offene und zugleich kluge Wort muss der bevorzugte Weg sein, um mit Streitfragen unter den Menschen fertig zu werden;

– Gerechtigkeitssinn, Entgegenkommen, Grossmut, gegenseitiges Verzeihen und Achtung vor der Ehre anderer – das sind die besten Mittel, um Streitfragen zu lösen.

Das sind zwar bekannte, aber oft unwirksame Grundsätze. Sie sind wahr, wenngleich sie jetzt von den Tatsachen widerlegt zu sein scheinen. Damit diese Ereignisse nicht noch tragischere Formen annehmen, ist die Hilfe Gottes und die Liebe nötig, die nur Christus uns lehren und uns mit seinem Frieden schenken kann.

Darum gehen wir in dieser Woche zum Eucharistischen Nationalkongress nach Udine.

d) Beileidstelegramme Papst Pauls VI.

zum Terroranschlag in München¹

Der Heilige Vater liess durch Kardinalstaatssekretär Jean Villot folgende Telegramme an die Apostolische Delegation in Jerusalem und an den Apostolischen Nuntius in Deutschland, Corrado Bafile, senden:

An die Apostolische Delegation in Jerusalem

Bitte Eure Exzellenz, dem israelischen Präsidenten folgende Botschaft des Heiligen Vaters zu übermitteln:

»In tiefer Trauer wenden wir uns an Eure Exzellenz, um unserem tief empfundenen Schmerz über die verabscheuungswürdigen Vorfälle in München und unserer aufrichtigen Teilnahme an der Trauer der Angehörigen der Opfer Ausdruck zu verleihen. Wir möchten nochmals unser lebhaftes Bedauern aussprechen über diese und jede andere Gewalttat. Wir beten zu Gott, er möge die Seelen erleuchten, damit die Verteidigung des Rechts und der Einsatz für den Frieden auf menschenwürdige Weise geschehen.«

Kardinal VILLOT

An den Apostolischen Nuntius in Bad Godesberg

Bitte Eure Exzellenz, dem Präsidenten der Bundesrepublik Deutschland folgende Botschaft des Heiligen Vaters zu übermitteln:

»Tief betrübt über die verabscheuungswürdigen blutigen Ereignisse in München möchten wir Eurer Exzellenz unser tiefen Schmerz über die Todesfälle Ausdruck verleihen, welche die so würdige und bewundernswerte Weltveranstaltung des Sports getrübt und erschüttert haben. Wir nehmen aufrichtig Anteil an der Trauer der Angehörigen der Opfer und bitten Gott, dass die Eintracht der Herzen über die Gewalt siegen möge und die Brüderlichkeit unter den Völkern gestärkt werde.«

Kardinal VILLOT

VIII Äusserungen von Julius Kardinal Döpfner und Dr. Hermann Schäufele, Erzbischof von Freiburg

a) Erklärung Kardinal Döpfners zum Attentat arabischer Terroristen auf israelische Olympiateilnehmer²

Die Spiele des Friedens sind auf unmenschliche Weise missbraucht worden. Wir trauern um die Ermordeten. Unsere Anteilnahme gilt ihren Angehörigen und dem israelischen Volk. Unser Gebet und unsere Hoffnung gelten den Geiseln. Diese Olympischen Spiele müssen nun zu einem Ruf an die Völker der Welt werden, Hass und Gewalt aus der politischen Auseinandersetzung zu verbannen.

JULIUS Kardinal DÖPFNER

Vorsitzender der Deutschen Bischofskonferenz
(5. 9. 72)

b) Telegramm des Vorsitzenden der Deutschen Bischofskonferenz an den israelischen Botschafter in der Bundesrepublik, Ben Horin.³

Exzellenz,

Die Bischöfe Deutschlands sprechen im Namen der katholischen Christen dem israelischen Volk ihre tiefempfun-

¹ In: »L'Osservatore Romano«. Wochenausgabe in deutscher Sprache (2/37). Vatikanstadt, 15. 9. 1972, S. 3.

² In: »L'Osservatore Romano« (2/36). 9. 9. 1972, S. 1.

³ In: »L'Osservatore Romano«, Wochenausgabe in deutscher Sprache (2/37). 15. 9. 1972, S. 11.

¹ In: »L'Osservatore Romano«. Wochenausgabe in Deutscher Sprache (2/37). Vatikanstadt, 15. 9. 1972, S. 3.

dene Anteilnahme an den Folgen des Verbrechens aus, das die Olympiateilnehmer Israels getroffen hat. Sie sind von tiefem Abscheu über solche Gewalttat erfüllt. Bitte übermitteln Sie den Angehörigen der Opfer unser aufrichtiges Mitgefühl.

JULIUS Kardinal DÖPFNER
Vorsitzender der Deutschen Bischofskonferenz

Der »Osservatore Romano« schreibt:

c) *Verbundenheit mit Israel. Gedenkgottesdienst für die Opfer des Terroranschlages in München¹*

Der Erzbischof von München und Freising, Julius Kardinal Döpfner, hofft, dass der Terroranschlag in München die ganze Welt aufgerüttelt hat und sich auch für den Frieden im Nahen Osten auswirkt. Bei einem Gottesdienst am Mittwochabend, 6. September, in München gedachte der Kardinal mit mehreren tausend Gläubigen der Opfer des arabischen Attentats auf Mitglieder der israelischen Olympia-Mannschaft. Er erinnerte im Münchner Liebfrauentempel an die Auswirkung des Hasses gegen das jüdische Volk in den letzten Jahrzehnten und rief dazu auf, dem israelischen Volk »unsere Verbundenheit zu schenken«.

An dem Gottesdienst nahmen auch zahlreiche Vertreter des öffentlichen Lebens der Bundesrepublik teil, unter ihnen Bundestagspräsident Kai-Uwe von Hassel, Vizepräsident Dr. Hermann Schmitt-Vockenhausen, der bayerische Ministerpräsident Dr. Alfons Goppel, die Minister Dr. Bruno Merk und Prof. Dr. Hans Maier, Münchens ehemaliger Oberbürgermeister Hans Jochen Vogel und Dr. Hans Lamm von der Israelitischen Kultusgemeinde München.

Kardinal Döpfner bat die Christen, der Opfer der Gewalt wie auch der Täter im Gebet zu gedenken. Niemand wisse, was in den Herzen dieser Männer geschehen sei, ehe sie sich zu der schrecklichen Tat entschlossen.

Seinen Appell, alle Gedanken des Hasses fernzuhalten, verband Kardinal Döpfner mit dem Aufruf, jeder einzelne solle sich in unserem Volk, in Gesellschaft und Staat als Friedensstifter einsetzen. (KNA)

und der »Osservatore Romano« fährt fort:

Nach dem Bruch des olympischen Friedens¹

Die olympische Flamme ist erloschen. Die Spiele von München werden in Erinnerung bleiben als die Spiele der Rekorde und der packenden Wettkämpfe, aber auch als die Spiele des 5. September, als Terror und Hass den olympischen Frieden brachen. Zum Gedenken an die Opfer des Terroranschlags fand am 7. September im Liebfrauentempel ein ökumenischer Trauergottesdienst statt, den der Münchner Erzbischof *Julius Kardinal Döpfner* und der evangelische *Landesbischof Hermann Dietzfelbinger* gemeinsam mit zahlreichen Gläubigen feierten. Der Kardinal rief in seiner Predigt zu einer aus dem Glauben motivierten »Solidarität in der Schuld, im Mittragen und der tätigen Mitverantwortung« auf. Er appellierte an die Christen, die Geschehnisse als Anruf aufzufassen, sich in der Gemeinschaft der Kirche, in der Gesellschaft und auf dem Feld der politischen Entscheidung zur Lösung von Konflikten einzusetzen, damit »immer mehr Friede werde«.

¹ In: »L'Osservatore Romano«, Wochenausgabe in deutscher Sprache (2/37). 15. 9. 1972, S. 11.

d) *Aufruf des Erzbischofs von Freiburg, Dr. Hermann Schäufele¹*

Erzbischof Dr. Hermann Schäufele hat am 7. September 1972 folgenden Aufruf erlassen:

»Die Bluttat von München hat in aller Welt tiefe Erschütterung ausgelöst. Noch stehen wir alle unter dem Eindruck dieses entsetzlichen Geschehens. Es ist eine ernste Verpflichtung aller Staatsmänner wie jedes einzelnen, dafür Sorge zu tragen, dass nicht der Geist des Hasses und der Gewalt über den Geist des Friedens, der Versöhnung und der Brüderlichkeit obsiegt, dem die Olympischen Spiele dienen wollen. Daher bitte ich die Seelsorger, in allen Gemeindegottesdiensten der Opfer wie deren Angehörigen zu gedenken und für Gerechtigkeit und Frieden unter den Nationen zu beten.«

¹ In: Konradtsblatt. Wochenzeitung für das Erzbistum Freiburg (56/38). Karlsruhe, 17. 9. 1972.

IX Kirchen in Israel an Staatspräsident Shazar. Ökumenischer Gedenkgottesdienst in der Abteikirche der Dormitio

Der »Christliche Kommentar« der »Jerusalem Post Magazine«¹ vom 22. 9. 1972 berichtet unter der Überschrift »Bestürzung über München« von dem Schreiben der Kirchen in Israel an Staatspräsident Shazar sowie über den Gedenkgottesdienst für die Opfer von München in der Kirche Mariä-Heimgang auf dem Zionsberg vom 13. 9. 1972, veranstaltet von der Ökumenisch-Theologischen Forschungsgemeinschaft in Israel und Propst Glatte von der evangelisch-lutherischen Erlöserkirche in Jerusalem.

a) Schreiben der Kirchen in Israel an Staatspräsident Shazar

Am 6. September 1972 sandten der armenische und lateinische Patriarch von Jerusalem, der Apostolische Delegat, der anglikanische, äthiopische und melkitische Erzbischof, der lutherische Propst, der Moderator der Schottischen Kirche, der Vorsitzende der Baptisten, der unierte christliche Rat in Israel und die Ökumenisch-Theologische Forschungsgemeinschaft sowie der Kustos für die Hl. Stätten dem Staatspräsidenten von Israel zu dem tragischen Geschehen während der Olympischen Spiele das folgende Schreiben:

»Im Namen der von uns vertretenen christlichen Kirchen geben wir unserer Bestürzung und unserem Kummer über die grausame Tragödie in München Ausdruck. Vor Gott gedenken wir all derer, die starben, und derer, die um sie trauern, und wir hoffen, dass alle Menschen guten Willens durch dieses tragische Ereignis bestärkt werden mögen in ihrer mutigen Arbeit für einen schnellen und gerechten Frieden.«

b) Gedenk-, Sühne- und Gebetsgottesdienst um Versöhnung in der Dormitio am 13. 9. 1972^{1a}

Nach der Münchener Tragödie fand am 13. September [1972] in der Abtei Mariä Heimgang auf dem Zion ein

¹ Aus dem Englischen übersetzt.

^{1a} Die »Jerusalem Post« vom 14. 9. 1972 schreibt: »... Die Kirche war brechend voll, fast 300 Teilnehmer, darunter Geistliche vieler Kirchen Jerusalems..., der deutsche Botschafter in Israel, Jesco von Puttkammer, der belgische Generalkonsul in Jerusalem, Henri van Deds, Shauel Colbi, Direktor für christliche Angelegenheiten im Religionsministerium...«. Laut »Jedioth Chadashot«: »Eine grosse Gemeinde von Juden, Christen und Mohammedanern...«.

Gedenk-, Sühne- und Gebetsgottesdienst um Versöhnung statt. Dem Gottesdienst zugrunde lag das Thema »der furchtbaren Taten, die wir gegen uns selbst in München und anderswo begehen«. Im Mittelpunkt des Themas stand ein Gebet, das von einem jüdischen Insassen eines nationalsozialistischen Konzentrationslagers geschrieben wurde und das nach dem Krieg in einer deutschen Zeitschrift veröffentlicht worden war.² Dabei wurden sich die Teilnehmer bewusst, obwohl viele den Konflikt zwischen dem Thema des Gebets und ihren eigenen, unmittelbaren Reaktionen und natürlichen Empfindungen spüren mussten, dass alle Mitglieder der einen Gottesfamilie sind und dass Gott der Vater für Jude, Moslem und Christ ist.

Ein jüdisches Gebet aus einem Konzentrationslager²

Friede sei den Menschen, die bösen Willens sind, und ein Ende sei gesetzt aller Rache und allem Reden von Strafe und Züchtigung . . . Aller Massstäbe spotten die Greueltaten; sie stehen jenseits aller Grenzen menschlicher Fassungskraft, und der Blutzeugen sind gar zu viele . . . Darum, o Gott, wäge nicht mit der Waage der Gerechtigkeit ihre Leiden, dass Du sie ihren Henkern zurechnest und von ihnen grauenvolle Rechenschaft forderst, sondern lass es anders gelten. Schreibe vielmehr den Henkern und Angebern und Verrätern und allen schlechten Menschen zugut und rechne ihnen an: all den Mut und die Seelenkraft der anderen, ihr Sichbescheiden, ihre hochgesinnte Würde, ihr stilles Müssen bei all dem, die Hoffnung, die sich nicht besiegt gab, und das tapfere Lächeln, das die Tränen versiegen liess, und alle Liebe und alle Opfer, all die heiße Liebe . . . alle die durchpflügten, gequälten Herzen, die dennoch stark und immer vertrauensvoll blieben angesichts des Todes und im Tode, ja auch die Stunden der tiefsten Schwäche . . . Alles das, o mein Gott, soll zählen vor Dir für eine Vergebung der Schuld, als Lösegeld, zählen für eine Auferstehung der Gerechtigkeit – all das Gute soll zählen und nicht das Böse. Und für die Erinnerung unserer Feinde sollen wir nicht mehr ihre Opfer sein, nicht mehr ihr Alpdruck und Gespensterschreck, vielmehr ihre Hilfe, dass sie von der Raserei ablassen . . . Nur das heisst man von ihnen, und dass wir, wenn nun alles vorbei ist, wieder als Menschen unter Menschen leben dürfen und wieder Friede werde auf dieser armen Erde über den Menschen guten Willens, und dass Friede auch über die anderen komme.

Die Erwiderung auf das Gebet

»Wir Christen haben nicht genug für die Wohlfahrt und den Frieden der Menschheit gekämpft. Deshalb müssen wir Gott nicht nur um Vergebung bitten, sondern wir müssen auch entschlossen sein und in der Kraft unseres Herrn Jesus Christus ein aktives Leben der Vergebung und der Reue führen und wissen, dass durch die Gnade Gottes es einen Weg des Friedens für alle Menschen guten Willens gibt.«

² Der deutsche Text ist entnommen aus: »Jüdisches Vermächtnis«. Hrsg. vom Deutschen Versöhnungsbund (Petzen, Karfreitag, 1946: Wilhelm Mensching), Bad Pyrmont, Leonhard Friedrich, S. 96 (Anm. d. Red. d. FR).

X Ansprache bei der Ökumenischen Gedenkfeier in der Hl.-Geist-Kirche in Interlaken am 8. September 1972

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

Am Vorabend des jüdischen Neujahrsfestes (5733), am 8. September 1972, hielt *Gabriel Grossmann OP* vom Haus St. Jesaja der Dominikaner in West-Jerusalem auf einer Europareise gelegentlich einer Ökumenischen Gedenkfeier in der römisch-katholischen Hl.-Geist-Kirche in Interlaken die folgende Predigt (1. Jo 3, 10–16). Die einleitenden Worte sprachen der Kaplan der Hl.-Geist-Kirche und der Pfarrer der dortigen evangelischen Gemeinde. Die Kollekte war für ein gemeinnütziges Werk in Israel bestimmt.

*Sehr verehrte Herren Pfarrer,
liebe Geschwister in Christus,
liebe Anwesende lauterer Herzen!*

TRAUERT MIT DEN TRAUERNDEN (Röm 12, 15): heute abend sind wir hier versammelt, dieses Gebot der Heiligen Schrift zu erfüllen.

WEM gegenüber obliegt es uns aber, dieses Gebot zu erfüllen? Gegenüber jüdischen Mitmenschen, dem Volke Israel, jenem Nachfahren Abrahams, unserem älteren Bruder, in dessen innige Bruderschaft Gottes freie Gnade allein uns hineinberief – ja, ich muss hinzufügen: als dessen jüngere Brüder wir nur dann bestehen können, wenn in uns die Fülle des Heiligen Geistes Werke der Liebe wirkt, die diese Bruderschaft bezeugen.

Um DIESER Bruderschaft willen geht uns alle das ganz unmittelbar an, was am vergangenen Dienstag die bis dahin heiteren Olympischen Spiele urplötzlich verdüsterte; diesmal hat nämlich in einer wie selten zuvor deutlichen Weise der Hass, der Entzweiung, gezeigt, worauf er hinauswill: nur auf Knebelung des Menschlichen, auf Verhöhnung jedes Menschlichkeitsanspruches und letztlich auf Menschenmord hat er es angelegt. Wir aber wollen uns zur immer aufs neue lebenspendenden Kraft der göttlichen Liebe bekennen, und deshalb sind wir hier, und zwar zutiefst mitbetroffen. Heute sind wir dazu aufgerufen, das Ja und das Nein – den Geist des Amens und den Geist, der stets verneint – eindeutig zu unterscheiden. Mich trifft im Münchner Geschehnis besonders hart der Widersinn. Wie tolerant auch immer ich die politische Analyse der Beweggründe und der Hintergründe durchführe, darüber komme ich nicht hinweg, dass der noch so gute Zweck noch lange nicht jedes Mittel heiligt. Den Draufgängern, die sich unterfingen, in solcher Weise den herkömmlichen olympischen Frieden zu brechen, wage ich es, jeglichen Gottesglauben, ja jegliche vernunftmässige Sinngebung abzusprechen: schützten sie und ihre Rädelsführer doch den fadenscheinigen Vorwand einer Forderung nach mehr Menschenrechten vor, um selber Knechtung und Menschenraub, Tod und Zerstörung zu verursachen. Und wo ging dies vor sich? An einer Stätte, an der die profane Menschheit soeben suchte, eines ihrer ach so spärlichen Zeichen für den Frieden und die Freundschaft zu setzen.

Gerade deshalb dürfen wir nicht selber zu Werkzeugen des Entzweiers, des Satans, werden. Sondern wir wollen ihm mit letzter Entschlossenheit den Kampf ansagen: Hass wird nicht durch Hass besiegt, und wir werden wider die Hassler keinen Hass schüren. Eines wollen wir vielmehr geloben: den Teufelskreis zu durchbrechen, indem wir das Leben mit all seinen positiven Werten fördern, indem wir uns der Liebe ergeben, ja selbst der BE-

DACHTEN Feindesliebe, und deren Kraftwirkung erproben. Lasst uns, Brüder, lasst uns erneut dem Teufel, seinen Gaukelkünsten und seinem Einflussbereich absagen; lasst uns auch dies freimütig vor aller Welt bekennen, dass nicht der Krieg Vater aller Dinge ist; lasst uns darauf hinwirken, dass der Ausruf: NIE WIEDER KRIEG, wie er vor der Vollversammlung der Vereinten Nationen fiel, als konkret erfüllbarer Auftrag an die gesamte Menschheit von heute ergehe.

An dieser Stelle, liebe Schweizer Bürger, und nicht allein auf Grund etwaiger Zufälligkeiten, setzt, wie ich glaube, Ihre eigenste Verantwortung ein: mehr als ein anderes Volk sind Sie dazu berufen, der Zerstörungswut des Hasses wirksam Einhalt zu gebieten, sei es auch nur, indem Sie und Ihre Institutionen unablässig trachten, Voraussetzungen zur Versöhnung zwischen feindlichen Brudervölkern auf beiden Seiten zu schaffen. Auch haben die Schweiz und Jerusalem weitaus mehr miteinander zu tun, als es Unbeteiligte wohl meinen möchten. Der Name JERUSALEM lässt sich mit »Friedensgründung« übersetzen; und ich, der ich in Jerusalem lebe, weiss in Jerusalem um so manchen friedliebenden Israeli oder Araber, der die Schweizer Eidgenossenschaft als ein Musterbeispiel ansieht für die Möglichkeit friedlichen Zusammenlebens zwischen historisch verbundenen Nationalitäten. Zur Ehre der Schweiz gereicht es, wenn hierzulande weniger denn anderswo private Gewalttätigkeit auf der Tagesordnung steht und mehr denn sonstwo die Gesellschaftsordnung dem Frieden unter den Völkern vertraut und ihn fördert. Das innere Gefüge aber der gastlichen Schweiz ist selber tödlich bedroht, solange hier oder irgendwo in der Welt Staaten oder Einzelpersonen zum Zuge kommen, die den Wettstreit zweier ebenbürtiger Nationalismen willentlich und wissentlich nicht anders austragen als auf dem Wege der wahl-, zügel- und vernunftlosen, gewaltsamen Ausrottung.

Eine weitere bittere Erkenntnis darf hier auch nicht der Vergessenheit anheimfallen. Wenn im Nahen Osten Islam und Judentum einmütig unserer Frohbotschaft vom anhebenden, messianischen Reich verständnislos und verschlossen gegenüberstehen, so mit gutem Grund: begegnete doch die Christenheit, Geschlechter hindurch, beiden Religionen mit Misstrauen, Entfremdung und Missachtung. So lange ist's ja noch nicht her, seit auch in Schweizer Städten Juden Aufenthalt und Niederlassung erst gestattet wurden. Und wenn wir auch bloss die sieben, seit Abschluss des jüngsten Konzils verflossenen Jahre in Betracht ziehen: können wir uns denn ehrlich das Zeugnis ausstellen, dass wir persönlich uns redlich bemüht haben, unseren entfremdeten älteren Bruder etwas besser kennenzulernen und ihn wertzuschätzen? Haben wir dem jüdischen Mitmenschen in unserer Heimat mehr Aufmerksamkeit entgegengebracht, ihm um seines unvergänglichen Erbes willen grössere Hochachtung gezollt? Bedenken wir es recht, so hängt mit unserer persönlichen Haltung im Alltag nicht bloss der weltweit noch ausstehende Waffenfriede zusammen, sondern letztlich die Zukunft des messianischen Reiches, der wir verpflichtet sind. Oder kann das Reich, dessen Kommen wir wie jeden Tag so auch heute abend herbeiflehnen werden, in einer Welt spriessen, die nach knapp zwanzig Jahrhunderten christlicher Frohbotschaft noch nicht einmal die Zehn mosaischen Gebote, geschweige denn die Verhaltensregeln Johannes' des Täufers erlernt hat? Hier prüfe jeder sich selbst und bekenne: Durch meine Versäumnisse wird das Reich des Vaters verzögert!

DU SOLLST NICHT MORDEN, so ist der ursprüngliche Wortlaut eines jener Gebote wiederzugeben. Nun, wir hörten es ja soeben in der Lesung, wie bitter ernst es um Kain steht. Warum brachte er aus lauter Willkür den Abel um und setzte sich frevelhaft zum Herrn über dessen Leben und Tod ein? Der geliebteste unter den Jüngern scheut sich nicht, es klipp und klar auszusprechen: ganz einfach, Kain war seinem Bruder neidisch: seinen Neid erregten Abels frohgemute Rechtschaffenheit, dessen aufrechtes Verhältnis zu seinem Gott, vielleicht gar ein Morgen Weideland. Nun vermeint Kain, seinen eigensten Neid damit aus der Welt zu schaffen, dass er seinen Bruder meuchlings ermordet. Lesen Sie's nach im 4. Kapitel des Anfangsbuches der Bibel: Kain brachte das Wort, das erlösende Wort an seinen Bruder nicht mehr über die Lippen; so fiel er über Abel her und tötete ihn. Wo die Aussprache verstummt, droht gar bald ein gewaltsames Verhältnis sich einzustellen.

Wer solchen Niedergang ablehnt, der nehme sich alsbald zusammen! WER NICHT MIT MIR SAMMELT, DER ZERSTREUT, spricht der Herr (Luk 11, 23): es gilt, tatkräftig das Verbindende anzustreben, sonst wird zwangsläufig ein Bruder übersehen, vernachlässigt, erzürnt, erniedrigt, gehasst – letzten Endes aus fremder, aus unserer Schuld ermordet. Von heute ab, Brüder, lasst uns das Gute unablässig anstreben, das Lebendige bejahen, das Aufbauende fördern, zum Wohle der Menschheit ihre Reserven an Innerlichkeit und an selbstaufopfernder Hingabe mehren; lasst uns für den Dienst des lebendigen Gottes noch eifriger und erfindungsreicher werden, als die Kinder der Finsternis es für ihre Geschäfte sind! Und da wir aus trauriger Erfahrung um unsere Schwäche und Lauheit wissen, lasst uns vom Vater allen Lichtes seine heilbringende Gnade inbrünstig erbitten, damit Sein Geist in uns dem Tag über die Gewalten der Nacht, der Einheit über die Zerrissenheit, dem Leben über den Tod den verheissenen, den endgültigen Sieg schenke!

Und wehe denen, die ihr kostbarstes Gut, ihren Lebensodem, anderweitig verschleudern. Entsetzen packt uns, werden wir gewahr, wie im Herzen eines nunmehr friedlichen Europas Menschen sitzen, die das Miteinander ablehnen, die Tag und Nacht nichts anderes im Sinn tragen als neidisches Pläneschmieden des blinden Mordes und Totschlages. Einige unter ihnen kommen vor ein weltliches Gericht; einzelne stehen schon vor dem ewigen Richter. Ja, er, der Herr, ist ein barmherziger und gnädiger Gott, LANGMÜTIG UND REICH AN HULD UND TREUE (Ex 34, 6) – für die, die Ihn kennen oder über den Weg der ECHTEN Reue zu ihm finden. Doch wehe denen, die sich vor Ihm oder vor dem geringsten Seiner Brüder verschliessen: für die kann kein Herrgott das Reich des Friedens offenhalten, dass sie darin wohnen. Mit einem Schlag erkennen wir, welche Bewandnis es hat mit dem ewigen Heil: ein freies, stets angebotenes Gnadengeschenk, doch in die Hand des Menschen gelegt, der imstande ist, es hartnäckig auszuschlagen. Entsetzen packt uns . . .

Brüder, verzeihen Sie, wenn nach vier Tagen des politischen Kräftespiels, der Information, des Kommentars und der Polemik jedes Wort, sei es der Trauer, der Entrüstung oder auch des Trostes, abgedroschen scheint: ja, beschämte, schweigende Besinnung ist weitaus besser am Platze. Verzeihen Sie, sollte DIES Schweigen durchbrochen worden sein? Nein, eigentlich wurde es das nicht: nachdem die elf israelischen Sportler zusammen mit einem deutschen Polizisten einem heimtückischen Mordanschlag zum Opfer gefallen sind, gedenken wir nämlich heute in Wehmut ihres

überraschenden Todes und haben uns verpflichtet, Tag für Tag stiller, Tag für Tag beständiger auf Gottes, des Lebensspenders, Wort zu lauschen. Dass der HERR unsere Hände heute und stets für Werke des Lebens rüsten und lenken wolle, mögen wir nun von Ihm erleben. AMEN

B Die Flugzeugentführung der Lufthansa-Maschine und die Befreiung der Mörder von München

Dieses Geschehen hat tiefe Erschütterung ausgelöst: Nach den Worten des israelischen Botschafters in der Bundesrepublik, *Eliashiv Ben Horin*, wurde auch noch durch einige Begleiterklärungen nach der Flucht der drei überlebenden Attentäter von München in Israel sozusagen »Salz auf die Wunden gestreut«¹.

Wir bringen über diese Vorgänge eine Zusammensfassung aus »Die Zeit« sowie einen Kommentar aus der »Neue Zürcher Zeitung«.

Die Zeit, Nr. 44, vom 3. 11. 1972 berichtete in ihrer Rubrik »Zeitgeschehen der Woche«:

I Flugzeugentführung — Terroristen befreit

Zwei arabische Luftpiraten haben am Sonntag [29. 10. 1972] die Freilassung der drei palästinensischen Terroristen erzwungen, die an dem Überfall auf die israelische Olympia-Mannschaft beteiligt gewesen waren und die Schiesserei in Fürstenfeldbruck überlebt hatten². Nach dem Start des planmässigen Lufthansa-Linienfluges Damaskus-Beirut-Ankara-München in der libanesischen Hauptstadt brachten sie die Maschine in ihre Gewalt und erzwangen die Landung in Nikosia/Zypern. Die dreistrahlige Boeing 727 hatte insgesamt 13 Passagiere und sieben Besatzungsmitglieder an Bord.

Nach dem Auftanken in Nikosia flog die Boeing nach Zagreb, tankte dort erneut und startete in Richtung München, wo sie gegen 12.00 Uhr erschien. Die Entführer wollten jedoch in München nur landen, wenn die drei Gefangenen bereit stünden. Da sie so schnell nicht herbeigebracht werden konnten, kehrte die Lufthansa-Maschine nach Zagreb zurück und begann dort mit einem stundenlangen Warteflug.

Inzwischen hatten die drei Terroristen in München zusammen mit dem Vorstandsvorsitzenden der Lufthansa, Culmann, eine zweistrahlige Condor-Maschine bestiegen. Die Bundesregierung und die bayerische Staatsregierung waren zwar grundsätzlich bereit, die drei Palästinenser freizulassen. Ungeklärt war aber zu diesem Zeitpunkt, wie und wo die Übergabe und dann die Freilassung der Geiseln stattfinden sollte.

An Bord der kreisenden Boeing wurde die Lage kritisch, als der Treibstoff zu Ende ging und die Entführer die Nerven zu verlieren drohten. Auf einen dringenden Ruf des Kommandanten hin ordnete Culmann den Start der Condormaschine nach Zagreb an³. Beide Flugzeuge landeten kurz nacheinander, die drei Terroristen wechselten das Flugzeug, und das Lufthansa-Flugzeug hob zum Flug nach Tripolis/Libyen ab. Die Entführer hatten von Anfang an abgelehnt, ihre Geiseln schon in Zagreb Zug um Zug gegen die Attentäter freizugeben. Die libyschen Behörden behandelten Passagiere und Besatzung korrekt.

¹ Botschafter Ben Horin im Zweiten Deutschen Fernsehen, 31. 10. 1972.

² S. o. S. 44.

³ »deutschland-berichte« (8, 12/13), Bonn, November/Dezember 1972, S. 4 schreiben dazu: »... Als die Maschine gekidnappt wurde, war es bereits zu spät. Die Entscheidung der Sicherheitsorgane dieser Gesellschaft [der Lufthansa] hatte bereits in Damaskus versagt, als arabische Reinigungskräfte die Waffen und Sprengmittel an Bord versteckten. Damit war die Entscheidung gefallen ...«

Die Entführungs-Aktion hat das deutsch-israelische Verhältnis schwer belastet. Regierungsmitglieder in Jerusalem verurteilten den »Kleinmut« der Bundesrepublik und das »schwächliche Nachgeben« der Bundesregierung. Aussenminister Eban überreichte dem deutschen Botschafter eine Protestnote; die israelische Presse reagierte zornig und verbittert auf die »Kapitulation« Bonns. Eine ähnliche Haltung – »Härte, auch wenn im Einzelfall gefährlich« – verlangte das amerikanische Aussenministerium.

Einen Tag nach der erzwungenen Befreiung flogen israelische Flugzeuge zweimal Ziele in Syrien an und bombardierten vier Stützpunkte der Palästinenser in der Nähe von Damaskus. Vereinzelt wurden Stimmen laut, die forderten, auch Libyen künftig zu bombardieren.

In der arabischen Welt ist der Befreiungsakt als Heldentat gefeiert worden. Das einmütige Lob hat Bundeskanzler Brandt zu einer ersten Warnung veranlasst: Die arabischen Regierungen müssten einsehen lernen, dass sie mit solchen Aktionen nicht ihren Interessen dienten ...

II Eskalation der Brutalität

Aus der »Neue Zürcher Zeitung«, Morgenausgabe Nr. 508, vom 31. 10. 1972 bringen wir mit freundlicher Genehmigung ihrer Schriftleitung diesen Kommentar:

Der neueste *Piratenakt* palästinensischer Terroristen hat wiederum mit erschreckender Deutlichkeit gezeigt, dass aus dem *Circulus vitiosus* von Verbrechen und Vergeltung vorläufig kein Ausweg zu finden ist. Was diesmal vielleicht noch prägnanter als früher zum Ausdruck kam, ist die Tatsache, dass man sich heute offensichtlich bereits im vornherein darauf einzurichten beginnt, politische Mordtaten – angesichts der Ohnmacht gegenüber einer Handvoll zu allem entschlossener Desperados – *ungesühnt* zu lassen. Das Tempo und die Perfektion, mit welcher die Übergabe der drei arabischen Terroristen erfolgte, die Anfang September in München und Fürstenfeldbruck die israelische Olympiamannschaft ermordet hatten, stimmen bedenklich. Offensichtlich war die ganze *Planung* darauf abgestimmt, sich die Guerillas so rasch als möglich vom Hals zu schaffen, um weiteren Komplikationen politischer oder anderer Art vorzubeugen. Das mag aus mancher Sicht der einfachste Weg sein. Die Überlegung, ob man dadurch potentielle Attentäter nicht geradezu zu neuen Untaten aufmuntert, wird zurückgedrängt. Vom weiteren, sicheren Zerfall jeden Rechts und jeder Gesetzlichkeit wagt man heute schon bald kaum mehr zu sprechen.

Niemand wird im Ernst daran zweifeln, dass auch mit der bedingungslosen Übergabe der drei arabischen Terroristen die Spirale von *Rache und Gegenschlag* sich noch nicht zu Ende gedreht hat. Im Gegenteil: Mit der permanenten Weiterführung terroristischer Akte wächst die Neigung, sich auch auf seiten der Hüter von Ordnung und Sicherheit über Recht und Gesetz hinwegzusetzen und die Eskalation dadurch zu unterbrechen, dass man den Terroristen die gleiche Härte entgegensetzt, mit der sie selber vorgehen. Wenn ein englisches Blatt nach dem Massaker von Fürstenfeldbruck schrieb, es sei die denkbar schlimmste aller Möglichkeiten eingetreten – nämlich alle Geiseln tot und drei Terroristen lebend gefangen –, so deutet das an, in welcher Richtung sich mancherorts die Gedanken bewegen. Der Willkür droht Tür und Tor geöffnet zu werden, wenn Methoden, wie sie heute zum Teil in südamerikanischen Ländern bei der Polizei angewendet werden, auch andernorts Einzug hielten. Der Brutalisierung der politischen Auseinandersetzung scheint keine Grenze gesetzt zu sein ...

C Entschliessung der Deutsch-Israelischen Gesellschaft anlässlich ihrer Mitgliederversammlung in Bonn am 8. Dezember 1972¹

Die Jahreshauptversammlung der Deutsch-Israelischen Gesellschaft blickt mit Bestürzung auf zwei Ereignisse der letzten Monate zurück: den Mordanschlag arabischer Terroristen auf israelische Olympia-Teilnehmer und die Befreiung der Mörder durch andere Terroristen, gegen die nun ebenfalls von keiner Seite ein Strafverfahren durchgeführt werden wird. Die versammelten Mitglieder der Deutsch-Israelischen Gesellschaft gedenken dabei nochmals mit tiefer Anteilnahme der Opfer des Terroranschlages von München².

Die Deutsch-Israelische Gesellschaft will nicht zu einzelnen Entscheidungen Stellung nehmen, die amtliche Stellen im Zusammenhang mit den terroristischen Aktionen getroffen haben. Sie teilt jedoch die Sorge vieler Menschen,

¹ Nach Redaktionsschluss sei hingewiesen auf das dort gehaltene Referat des Hamburger Innensenators *Heinz Ruhnau*: »Der internationale Terrorismus und die politische Verantwortung von Bund und Ländern«. (Vgl. Wortlaut in: »deutschland-berichte« (9/1), Januar 1973, S. 4 ff.)

² Am 10. Dezember 1972 wurde im ehemaligen Olympiadorf in München in der Connollystrasse 31 eine Gedenktafel an die furchtbare Bluttat während der Olympischen Spiele enthüllt. Der bayerische Ministerpräsident Goppel, Israels Botschafter Ben Horin und Münchens Oberbürgermeister Kronawitter nahmen u. a. an dieser Feierstunde teil.

(Anmerkungen d. Red. d. FR).

dass sich derartige Aktionen wiederholen könnten, ohne dass alle Möglichkeiten ergriffen sind, sie wirksam zu bekämpfen.

Es ist zwar richtig, dass die Bundesrepublik am Nahostkonflikt nicht unmittelbar beteiligt ist und sich dementsprechend nicht im Kriegszustand befindet. Sie muss aber Terroristen bekämpfen, die auf ihrem Territorium operieren. Dabei bejahen wir den Grundsatz, dass die Rettung des Lebens Unschuldiger wichtiger ist als die Bestrafung von Verbrechern.

Angesichts dieser Situation kommt dem Vorgehen gegen Staaten, die auf ihrem Gebiet Terroristen dulden, nicht bestrafen oder gar unterstützen, entscheidende Bedeutung für die Bekämpfung des Terrorismus zu. Wir bitten die neue Bundesregierung, alles zu tun, um die Vereinbarung entsprechender Massnahmen in einem möglichst breiten internationalen Rahmen zu fördern und insbesondere nach dem Beitritt der Bundesrepublik zu den Vereinten Nationen nachhaltig für dort bereits vorhandene Bestrebungen in dieser Richtung einzutreten. Dies entbindet die Bundesregierung jedoch auch in Zukunft nicht von der Verpflichtung, angemessene und sinnvolle Massnahmen gegenüber den arabischen Staaten zu ergreifen, die es weiterhin ablehnen, gegen Terroristen, die ihr Territorium als Operationsbasis oder Asyl benutzen, vorzugehen.

2 Gedenkstunde der Religionsgemeinschaften im ehemaligen KZ Dachau am 28. 8. 1972:

»Das Leid ruft die Jugend der Welt zum Engagement!«

Einen Tag vor der Eröffnung der Olympischen Spiele 1972 fand auf dem ehemaligen Appellplatz vor dem Ehrenmal des ehemaligen KZ Dachau um 11 Uhr auf Einladung der katholischen und evangelisch-lutherischen Landeskirche sowie der Israelitischen Kultusgemeinde in Bayern im Zusammenhang mit dem Comité International de Dachau eine religiöse Gedenkstunde statt. Dem von den »Kirchlichen Diensten für die Spiele der XX. Olympiade München 1972« herausgegebenen Programmheft entnehmen wir:

»... Einen Tag vor der Eröffnung der Olympischen Spiele rufen die Katholische Kirche, die Evangelische Kirche und die Israelitische Kultusgemeinde in Deutschland zu einer Gedenkstunde vor dem Ehrenmal im ehemaligen Konzentrationslager Dachau.

In dieser Friedensgedenkstunde stellen sich die drei Religionsgemeinschaften dem Thema des Leides in der Welt. Vergangenes und gegenwärtiges Leid in der Welt ist Bedrohung der Gerechtigkeit und damit des Friedens unter den Völkern. Zugleich ist das Leid immer Herausforderung an alle zum Engagement für den Frieden.

In der Gedenkstunde soll der von 1936 bis heute zum Tod, zu Leid, Not und Schweigen verurteilte Mensch dargestellt werden. Diese

Stunde will durch Reflexion, Meditation und gemeinsames Gebet hinführen zu den Gedanken der Aussöhnung und Hoffnung. Am Schluss soll das fürbittende Gebet zum Gott des Friedens um Wahrheit, Offenheit und Mut zum Engagement stehen...«

Nach einem Musikvorspiel erinnerten u. a. eine Reihe zusammengestellter Texte, Psalmengebete, Tagebucheintragungen an vergangenes und gegenwärtiges Leid. Eine Eintragung aus dem Tagebuch von *Jochen Klepper* vom 2. August 1936 gab die Stimmung der Olympischen Spiele in Berlin damals wieder^{1,2}.

Den musikalischen Teil der Feier schrieb *Werner Haentjes*, ein katholischer Komponist, der für die Kölner Bühnen arbeitet. Solist war *William Pearson*.

Im Mittelpunkt der Gedenkstunde stand die Ansprache von dem in Zambia/Südafrika lebenden *Erzbischof Adam Kozłowiecki SJ*, ehemals Häftling in Dachau, der 1939 in Polen verhaftet wurde und zuerst nach Auschwitz, dann nach Dachau kam. Er hat sein Bischofsamt an einen afrikanischen Mitbruder abgegeben und eine einfache Pfarrstelle in Afrika angenommen.

Ein- und Derselbe uns das Leben geschenkt hat: Gott, unser Schöpfer. Wir nennen ihn gemeinsam *Vater*. Er hat uns das erlaubt. Als Vater beten wir ihn an und verehren ihn. Diesen Glauben, dass er unser Vater ist, leben wir aber nur dann, wenn wir gemeinsam als *Brüder* leben.

In der Bibel, die uns alle verbindet, spricht Jahwe zum Menschen: »Hasse nicht deinen Bruder in deinem Herzen... Sei nicht rachsüchtig und trage den Söhnen deines Volkes nichts nach – sondern liebe deinen Nächsten wie dich selbst« (Lev 19, 17–18). Das ist das Gebot Gottes, den wir unseren Vater nennen!

Vor 36 Jahren fanden die Olympischen Spiele in Berlin statt. Damals kamen Menschen dorthin mit denselben Erwartungen wie wir heute nach München. Sie haben ihre

die Flamme soll euch nicht versengen. Letzte Briefe zum Tode Verurteilter. Zürich 1955, Steinberg Verlag, S. 148 sowie dtv-dokumente 34. *Carolina Maria de Jesus*: Tagebuch der Armut. Aufzeichnungen einer brasilianischen Negerin. Fischer-Bücherei 922.

Der Wortlaut der Ansprache von Erzbischof Adam Kozłowiecki SJ:

»Liebe Gäste dieser Gedenkstunde!

Ich möchte Sie auch begrüßen als: meine Brüder und Schwestern! Diese Anrede gebrauche ich nicht als leeres Wort. Wir kamen hierher von den verschiedensten Teilen der Welt – von verschiedenen Rassen, Völkern und Sprachen, Konfessionen, mit verschiedenen politischen, philosophischen oder sozialen Ideen. Wir sind als Mitglieder einer Menschen-Familie hier, die sich so anreden dürfen: Brüder und Schwestern!

Dass wir uns nicht persönlich kennen und uns also fremd sind, sollte uns nicht hindern, diese Bezeichnung des Vertrauens einander zuzugestehen. Denn wir glauben, dass

¹ Vgl. *Jochen Klepper*: Unter dem Schatten Deiner Flügel. Aus den Tagebüchern der Jahre 1932–1942, S. 367 f.

² U. a. vgl.: Aus Abschiedsbrief von *Rudolf Seiffert*, 36 Jahre alt, Arbeiter der Siemens-Werke, hingerichtet am 29. 1. 1945. In: Und

Kräfte miteinander gemessen und sich gefreut. Aber sie haben damals etwas übersehen. Sie übersahen, dass zur gleichen Zeit Tausende ihrer Brüder und Schwestern seit drei Jahren hinter dem Stacheldraht und dem elektrischen Zaun des ersten Konzentrationslagers hier in Dachau sassen. Die einen freuten sich und jubelten, die anderen litten und starben – nur wenige Kilometer voneinander getrennt.

Was ging wohl in den Herzen derer vor sich, die durch die Lagerlautsprecher das Lachen und die Freude der Menschen in Freiheit vernahmen, die offenbar ihr Leiden ignorierten? Das Ergebnis dieser Ignoranz und Gleichgültigkeit war schrecklich. Drei Jahre später brach der Hass des Menschen gegen den Menschen, des Bruders also gegen den Bruder, mit voller Gewalt aus. Er schuf Dutzende von Vernichtungslagern und forderte Millionen und Millionen von Opfern.

Zur Zeit der Olympischen Spiele in Berlin war ich ein junger Student in Polen. Ich hatte keine Ahnung, dass ich in drei Jahren selbst im KZ eingesperrt sein würde – für fünfeinhalb Jahre –, erst in Auschwitz und dann hier in Dachau. Hier habe ich gelernt, nicht nur wie verbrecherisch, sondern wie sinnlos der Hass ist. Genau hier, in den unmenschlichen Verhältnissen des KZ habe ich gelernt, dass jeder Mensch mein Bruder ist, weil wir einen und denselben Vater – Gott – haben. Hier habe ich gelernt, den Hass zu hassen und mich zu weigern, irgend jemand zu hassen – selbst meinen Bruder in Uniform, der mich gehasst und gequält hat!

Die schreckliche Frage, die mich durch Dachau begleitete, hiess: »Bruder, mein Bruder, warum hast du dich in eine Bestie verwandelt?« Die Olympischen Spiele sind ein Fest der Völker. Zuerst aber sind sie ein Fest der Jugend. Meine jungen Brüder und Schwestern! Freut euch in diesen Tagen! Aber verschliesst nicht eure Augen, eure Ohren und eure Herzen vor dem Leiden eurer Geschwister in der Welt! Noch immer sind sie ja da, die Leiden. Wir könnten Gefahr laufen, ähnlich wie 1936, durch Gleichgültigkeit, indem wir unsere Augen verschliessen, von derselben Situation wie damals überrascht zu werden. Während wir hier jubeln und uns freuen, leiden Millionen. Millionen sind hungrig, sehr hungrig, andere sind krank und wissen nicht, wie sie sich helfen sollen. Unzählige sind gefangen. Das Schlimmste ist dabei, dass diese Millionen leiden, weil ein anderer Mensch, ihr Bruder, sie übersieht, sie quält oder tötet. Die meisten Leiden in der Welt werden durch den Menschen verursacht.

Wenn wir heute dieses ehemalige KZ betrachten, dann sollte uns nicht nur das Leiden von damals und heute vor Augen stehen. Es muss uns zur Tat auffordern. Wir müssen alles, aber auch alles tun, was in unserer Kraft liegt, um der Grausamkeit des Menschen gegen den Menschen ein Ende zu setzen, den Hass zwischen Bruder und Bruder auszurorten!

Dabei sollte deutlich sein: Wir hassen nicht nur, wenn wir unseren Bruder verletzen oder ihn morden. Wir hassen auch, wenn wir ihn durch Gleichgültigkeit oder Untätigkeit leiden lassen, wenn wir nichts tun, um die Ursache seines Leidens zu beseitigen oder um wenigstens sein Leiden zu erleichtern. Wir hassen nicht nur, wenn wir unseren Bruder verletzen, sondern auch, wenn wir uns weigern, dem verletzten Bruder die Wunden zu verbinden.

Keiner von uns, in dieser klein gewordenen Welt, kann die Schultern zucken: »Das geht mich nichts an«, und heimlich vielleicht noch Gott danken, dass die leidenden Brüder irgendwo weit von ihm entfernt wohnen. Hass ist nicht nur die geballte Faust und das entflammte Herz, Hass

kann auch kalt sein wie Eis. Kain in der Bibel bewies zweimal, dass er seinen Bruder Abel hasste, einmal als er ihn ermordete, das andere Mal, als er die Worte sagte: »Bin ich der Hüter meines Bruders?« Das Gegenteil von Hass ist Liebe. Liebe . . . vielleicht werden Sie jetzt sagen, dass Sie dieses Wortes überdrüssig seien, dass es eine naive Idee ist. Vielleicht werden Sie mit spöttischem Lächeln mich einen utopischen, unrealistischen Träumer nennen.

Liebe Schwestern und Brüder, das bin ich nicht! Liebe ist keine Utopie, kein sentimentaler Traum. Liebe ist Macht und Kraft: Wer hat in weniger als Dreiviertel unseres Jahrhunderts mehr als hundert Millionen ermordet? Der Hass. Wer hat die Menschheit in einen Ozean von Blut getaucht? Der Hass. Wer hat die Menschheit mit einem Meer von Tränen überschwemmt? Der Hass. Wer hat so viele Städte in Schutt gelegt? Der Hass. Wer hat Millionen von Waisen, Verkrüppelten und Invaliden auf die Strassen geworfen? Der Hass. Wer hat die Kamine der Krematorien gebaut – und diese schrecklichen Denkmäler menschlichen Leidens: Dachau, Auschwitz, Sachsenhausen, Majdanek, Treblinka, Buchenwald, Ravensbrück, Mauthausen, Gusen, Gross-Rosen, Flossenbürg, Stutthof, Bergen-Belsen und so viele andere? Der Hass.

Aber grösser als der Hass ist die Macht der Liebe. Sie ist eine konstruktive Macht. Wer baut Tausende von Krankenhäusern, in denen die Wunden, die der Hass zugefügt hat, geheilt werden? Die Liebe. Wer ernährt Millionen von Flüchtlingen, die vor dem Hass fliehen? Die Liebe. Wer wischt die Tränen der Waisen ab, wer baut die Häuser, die Krankenhäuser, die Schulen, Erholungsheime, die der Hass zerstört hat, wieder auf? Die Liebe.

Lassen Sie mich nur ein kleines Beispiel anfügen – Pater *Maximilian Kolbe*, der sein Leben geopfert hat, um das Leben seines Mitmenschen zu retten in Auschwitz. Welche Macht ist grösser: die, die tötet, oder die, die das Leben gibt? Inmitten des Schmutzes, des Elends und des Hasses eines KZs hatten Menschen, mit Peitschen, Pistolen und Gewehren bewaffnet, die Macht, ihre wehrlosen Brüder in den Tod zu treiben. Ein einziger Mensch jedoch, Maximilian Kolbe, ohne Waffen, aber mit liebendem Herzen, opferte sein Leben, um seinem Bruder das Leben zu schenken. Sagen Sie mir, welche Macht ist die grössere?

Noch einmal rede ich Sie so an: meine jungen Brüder und Schwestern! Sehen Sie die Welt rund umher, schliessen Sie die Augen nicht, und was das Wichtigste ist, verschliessen Sie Ihre Herzen nicht! Öffnen Sie die Welt! Es gibt Leiden in der Welt, viele Leiden, zu viel Leiden. Das ist ein Anruf an Sie! Sagen Sie nicht, dass das nicht Ihre Sache sei. – Es ist Ihre Sache, weil die Leidenden Ihre Brüder sind. Wir stehen hier nicht irgendwo. Hier auf diesem Platz sind die Signale des Hasses noch erkennbar. Aber wenige Kilometer von hier sind Menschen aus aller Welt zu einem friedlichen Fest zusammengekommen. Hier ist der rechte Platz und der rechte Zeitpunkt zu sagen: Wir dürfen nicht handeln wie Kain. Wir lehnen es ab zu hassen. Wir lehnen es ab, unsere Brüder zu töten, weil sie anderer Sprache, anderer Hautfarbe, anderer politischer Einstellung sind oder andere soziale Ideen haben. Wir lehnen es ab, einen Bruder unter der Voraussetzung zu lieben, dass wir einen anderen Bruder dafür hassen und erschiessen müssen.

Wir wollen Brüder sein, weil wir Brüder sind. Denn wir haben einen gemeinsamen Vater: Gott.«

Zum Abschluss der Gedenkstunde folgten Gesänge von W. Pearson und unter anderen Gebeten der Religionsgemeinschaften die Worte:

»Das Leid ruft uns alle. Das Leid ruft nach Menschen. Das

Leid ruft die Jugend der Welt. Wir gedenken des Leides, damit wir begreifen, was Leid für die Menschen bedeutet.«

Nach dem aaronitischen Segen (4. Mos 6, 24–26) [– auf deutsch, englisch und französisch –] beschloss der Kantor der Jüdischen Gemeinde München die Feierstunde mit dem *kaddisch*-Gebet:

»... Der Friede macht auf Seinen Höhen, der mache Friede über uns und über ganz Israel.

Drauf spricht: *Amen*«

G. L.

3 Die ersten 25 Jahre des lateinischen Patriarchats

Dem »*National Catholic News Service*« entnehmen wir die folgende Information¹.

Jerusalem, 26. November 1972. – Als das lateinische Patriarchat im Jahre 1847 errichtet wurde, umfasste es nur 4141 römische Katholiken in zehn Gemeinden, die über Palästina, Transjordanien und Zypern verstreut waren, zwei Männerorden (Franziskaner und Karmeliter) und eine einzige Schwesterngemeinschaft (die von St. Joseph von der Erscheinung von Larnaca, Zypern). Als Erzbischof Joseph Vallergera, der neue Patriarch, 25 Jahre später starb, hatte er das Diözesanseminar, zehn weitere Gemeinden, neun Schulen, vier Waisenhäuser und das erste katholische Krankenhaus (das von St. Louis) dort eingeführt und geschaffen. Der jetzige lateinische Patriarch, Seine Seligkeit James Joseph Beltritti, erinnert anlässlich des hundertjährigen Todestages am 2. Dezember 1872 von Patriarch Vallergera in einem öffentlichen Schreiben an diesen Tatbestand. Eine Pontifikal-Messe am 3. Dezember [1972] um 16 Uhr in der Con-Kathedrale, nahe dem Jaffa-Tor, wird an diesem hundertjährigen Jubiläum gehalten. Nach der Messe wird eine Ausstellung über Patriarch Vallergera im lateinischen Patriarchat eröffnet werden. Die Ausstellung wird bis zum 6. Dezember täglich geöffnet sein.

Das Schreiben von Erzbischof Beltritti fasst das ganze Leben und Werk seines Vorgängers zusammen: Joseph Vallergera wurde 1813 in Luano bei Genua geboren. Nach Erlangung seines Doktorates in Theologie und Kirchenrecht in Rom wurde er 1836 dort geweiht. Mittlerweile hatte er Hebräisch, Arabisch und Syrisch gelernt. Er gründete drei religiöse Frauengemeinschaften im Hl. Land (die Schwestern von St. Joseph, die Schwestern von Nazareth und die Schwestern von Sion). Er baute das jetzige Wohnhaus des Patriarchats und schuf die dazugehörige Con-Kathedrale. Im Jahre 1858 wurde er auch zum Apostolischen Delegaten von Syrien ernannt, wo er bereits von 1841 bis 1847 als Generalvikar des Apostolischen Delegaten tätig war.

Das lateinische Patriarchat von Jerusalem wurde zuerst im Jahre 1099 von den Kreuzfahrern gegründet, nachdem sie die Hl. Stadt einnahmen. Der griechische Patriarch war gerade in Zypern gestorben, wo er Zuflucht gesucht hatte. Die Kreuzfahrer ernannten statt seiner einen Lateiner. Der letzte lateinische Patriarch, der im Hl. Land vor 1847 residierte, war Nicholas von Hanapes; er starb, während er das Land mit den Kreuzfahrern verliess. Von da ab, vom Jahre 1291 bis 1847, gab es nur lateinische Titular-Patriarchen von Jerusalem. Erzbischof Beltritti, der 6. Nachfolger von Patriarch Vallergera, wurde am 25. November 1971 Patriarch.²

Gabriel Slater AA., S.T.L.

¹ Vgl. auch *Saul B. Colbi*: Christianity in the Holy Land. Tel Aviv 1969 p. 94 sb. (S. FR XXI, 127).

² Erster Titularbischof in Israel war Msgr. Pier-Giorgio Chiappero,

4 Ökumenische Konferenz offizieller Repräsentant jüdischer Gemeinschaften und der katholischen Kirche¹

Der internationale katholisch-jüdische
Verbindungsausschuss, Marseille (Frankreich)
18.-20. Dezember 1972

Im Anschluss an die Mitteilungen im FR XXII/1970² und XXIII/1971³ über den obengenannten Verbindungsausschuss bringen wir die folgende Information aus dem vom »Sekretariat zur Förderung christlicher Einheit« herausgegebenen »Information Service«, No. 19 (Vatikanstadt, Januar 1973/1), S. 17. Wir geben sie in Übersetzung aus dem Englischen wieder⁴:

Der internationale katholisch-jüdische Verbindungsausschuss traf sich vom 18. bis 20. Dezember 1972 in Marseille. Es war dies die zweite Jahresversammlung des Verbindungsausschusses, der auf Grund einer Empfehlung einer im Dezember 1970 in Rom abgehaltenen Konferenz gebildet wurde.

Die Ziele des Verbindungsausschusses sind: die Verbesserung gegenseitigen Verständnisses zwischen den beiden religiösen Gemeinschaften, Austausch von Information und Zusammenarbeit auf Gebieten gemeinsamer Anliegen und gemeinsamer Verantwortung.

Die Konferenz wurde geleitet von S. Exzellenz Msgr. Roger Etchegaray, Erzbischof von Marseille und Vorsitzender des Rates der Bischofskonferenzen von Europa, und von Prof. R. J. Zwi Werblowsky, Jerusalem, Vorsitzender des Jewish Council for Interreligious Contacts in Israel. Das Komitee diskutierte vorbereitende Papiere über »Religiöse Gemeinschaft, Volk und Land in der jüdischen und christlichen Tradition«⁴, die katholische und jüdische Gelehrte vorbereitet hatten. Man kam überein, dass diese ihre Arbeit fortsetzen und ihre fertigen Ergebnisse und Empfehlungen der nächsten Sitzung des Verbindungsausschusses unterbreiten sollten.

Ein wesentlicher Teil der dreitägigen Konferenz war dem Austausch von Information und Meinungen, aus religiöser Perspektive, gewidmet, die Anliegen beider Gemeinschaften angehen und die folgendes einbeziehen:

1. Bemühungen auf Gebieten des Rechtes, des Friedens und der Entwicklung durch die jüdische bzw. durch die katholische Gemeinschaft;
2. die Lage von Katholiken und Juden in den USSR;
3. das Wiederaufleben von Antisemitismus in verschiedenen Teilen der Welt;
4. das Problem des Terrorismus;
5. mögliche Implikationen gewisser Formen der Evangelisation, besonders in den USA;
6. religiöse Entwicklungen in Israel und

seit 1959 in Israel als Generalvikar des lateinischen Patriarchen, der bis 1967 im jordanischen Teil der durch den »Eisernen Vorhang« geteilten Stadt Jerusalem residierte. Msgr. Chiappero starb am 15. 7. 1963 (vgl. FR XV/1964, S. 70 f.). – Sein Vorgänger war Msgr. Antonio Vergani, seit 1937 in Palästina und seit der Gründung des Staates Israel im Jahre 1948 bis zu seinem Tode am 6. 4. 1960 erster Generalvikar des lateinischen Patriarchen (vgl. FR XIII/1961, S. 54 f.). – Der Nachfolger von Bischof Chiappero ist der von Paul VI. am 5. 1. 1964 zum Bischof in Israel ernannte Dr. Hanna Kaldany, in Jerusalem geboren und seit dem 16. 7. 1963 von dem damaligen lateinischen Patriarchen Erzbischof Alberto Gori zu seinem Generalvikar für Israel ernannt (s. FR XV, S. 112).

¹ Nach Redaktionsschluss.

² Vgl. FR XXII/1970, S. 82.

³ FR XXIII/1971, S. 93.

⁴ Vgl. FR XXIII/1971, S. 94 (zu 1).

7. jüdisch-wissenschaftliche Forschung über die (amtliche) Geschichtsschreibung des Christentums.

Der Verbindungsausschuss brachte seine tiefe Anteilnahme zum Ausdruck über zunehmende Erscheinungen des Antisemitismus in verschiedenen Teilen der Welt und stimmte darin überein, geeignete Wege zur Bewältigung dieses Problems zu suchen.

Die Diskussionen fanden in einer freimütigen und herzlichen Atmosphäre statt, und beide Delegationen sehen sie als wichtigen Beitrag für ein besseres gemeinsames Verständnis an.

Der Verbindungsausschuss besteht aus folgenden Vertretern:

Von Kardinal J. Willebrands mit Zustimmung von Papst Paul VI. ernannte katholische Mitglieder:

S. E. Msgr. Roger Etchegaray, Erzbischof von Marseille, Vorsitzender des Rates der Bischofskonferenzen von Europa; S. E. Msgr. Francis Mugavero, Bischof von Brooklyn, Vorsitzender des Sekretariats für katholisch-jüdische Beziehungen in den USA; P. Jérôme Hamer OP,

Generalsekretär des Sekretariats zur Förderung der Einheit der Christen, Rom; Professor Cornelius Rijk, Leiter des Büros für katholisch-jüdische Beziehungen, das mit dem Sekretariat für die Einheit, Rom, verbunden ist; P. Bernhard Dupuy OP, Sekretär der bischöflichen Kommission für die Beziehungen mit dem Judentum in Frankreich, Paris.

Jüdische Mitglieder, Vertreter des Internationalen jüdischen Komitees für Interreligiöse Konsultationen:

Rabbi Balfour Brickner, Direktor der Interfaith Activities, Union of American Hebrew Congregations, New York; Dr. Gerhart Riegner, Generalsekretär des World Jewish Congress, Genf; Dr. Joseph Lichten, Berater der B'nai B'rith-Anti-Defamation League, Rom; Rabbi Henry Siegmán, Vizepräsident des Synagogue Council of America, New York; Rabbi Marc Tannenbaum, Direktor der Zentrale der Interreligious Affairs of the American Jewish Committee, New York; Prof. Zwi Werblowsky, Vorsitzender des Jewish Council in Israel, Jerusalem.

5 Das Ökumenische Institut für Höhere Theologische Studien in Jerusalem¹

Einweihung und Symposion, 24. bis 27. September 1972

Vorbemerkung der Redaktion des Freiburger Rundbriefs:

Nachdem bereits vor einem Jahr die praktische Arbeit des Instituts provisorisch begonnen hat, fand im Anschluss an die nun vollzogene Einweihung ein Symposion statt mit dem Thema: »Das Heil in Christus als Problem der Verheissung«. Hauptthema für die ersten zwei Jahre ist »Mysterium Salutis«, das Geheimnis des Heils.

Der Vizerektor Professor von Allmen erinnerte in seiner Einführung zunächst daran, dass Jerusalem die Aufforderung beinhalte, sich in diesem Institut sowohl in die christliche Theologie wie auch in das Mysterium Israels zu vertiefen und auch das Studium des Islam nicht ausser acht zu lassen².

»Jedioth Chadashot« schrieb am 22. 9. 1972: »... Auf einer Pressekonferenz am Donnerstag (21. 9. 1972) erklärte Professor Paul Minear von der Yale Universität, USA, dass jeweils 30 bis 40 Theologen verschiedener christlicher Konfessionen hier gemeinsam leben, studieren und beten werden. Alle Disziplinen der Theologie werden gepflegt und darüber hinaus jüdische und mohammedanische Gelehrte zu Gastvorlesungen eingeladen. Archäologische Exkursionen durch das Land sind vorgesehen. Die Theologen kommen aus elf Ländern; die Protestanten sind meist von ihren Familien begleitet. Die offiziellen Sprachen sind englisch, französisch und deutsch...«

Am Montag (25. 9.) übergibt Herr Yekutiel Federmann dem Institut das Relief »Die Passion des jüdischen Volkes« von Yrsa von Leistner. Das Original wurde Papst Paul VI. von Herrn Federmann im Juni 1971 überreicht.

Ein erfreuliches Interesse von jüdischer und israelischer Seite kommt auch in dem längeren Bericht von Schalom Ben Chorin zum Ausdruck, aus dem wir auch eine im Hinblick auf die lange leidvolle jüdisch-christliche Vergangenheit verständliche Ungeduld heraushören. Wir entnehmen einige Absätze:³

»... Wer das Gegeneinander christlicher Kirchen in dieser Region des Nahen Ostens kennt, der wird die Bedeutung dieses Unternehmens zu würdigen wissen. Aus dem Gegeneinander gegenseitiger Verketzerung, aus dem Streit um jeden Zentimeter Bodens an den Heiligen Stätten, wurde nun ein Miteinander der theologischen Forschung.

Aber bedeutet Ökumene, gerade im Lande der Bibel, nicht noch mehr als dies? Müssen die Grenzen der Ökumene nicht nach der Seite des Islam andererseits hin erweitert werden? [vgl. dazu die obige Äusserung von Professor Minear, »Executive Committee«, wonach solche Beziehungen erwartet werden können und wachsen sollten.]

Die Bibliothek des Instituts ist sein Herz, wie bei der Eröffnung betont wurde, und diese Bibliothek ist eine jüdische Stiftung des Arie and Ida Crown Memorial Fund in Chicago, Illinois.

Es ist sinnvoll, dass die Bibliothek vom Volk des Buches gespendet wurde, während der Bau selbst von einem katholischen Mäzen, dem 87jährigen Mr. Ignatius A. O'Shaughnessy aus St. Paul, Minnesota, gestiftet wurde [vgl. u. S. 59]. Er kostete 1 750 000 Dollar.

¹ Vgl. FR XXII/1971 87 f. (Alle Anmerkungen d. Red. d. FR).

² Vgl. *Oikumenikos*: Symposium at Tantur. In: »Christian Comment« der »Jerusalem Post Magazine«, 27. 10. 1972.

³ Aus: »Jedioth Chadashot«, 6. 10. 1972, desgl.: »Allgemeine unabhängige jüdische Wochenzeitung« (XXVII/45), 10. 11. 1972.

Die ökumenischen Kontakte zum Judentum und Islam sind noch bescheiden. Das liegt an der jüngsten der drei monotheistischen Religionen, dem Islam.

Während sich in den Präliminargesprächen der christlich-jüdische Dialog verheissungsvoll entfaltete, vor allem in den USA, wurden die Mohammedaner böse, als Israel in die territoriale Szene eintrat. Selbst ein Vertreter der orthodoxen Kirche aus Beirut zog seine aktive Mitarbeit zurück, wieviel mehr die Moslems. Ihr geistiges Zentrum, die El-Azar-Universität in Kairo, öffnete ihre Pforten nicht. Mohammedaner in Pakistan, deren Theologen ursprünglich kontaktfreudiger waren, mussten dem arabischen Druck weichen. Das politische Streitgespräch überlagerte das theologische Glaubensgespräch. Für die Christen ist es schwer, einseitig die Kontakte mit der jüdischen Seite zu pflegen, wenn das moslemische Gegengewicht fehlt. Es wird also noch einige Zeit dauern...

Allerdings sollten christliche Theologen erkennen, dass das Verhältnis zum Judentum ein anderes spezifisches Gewicht hat als das Verhältnis zum Islam. Christentum und Islam sind Tochterreligionen des Judentums. Wenn sie sich, paulinisch gesprochen, auf ihre Wurzel besinnen, müssen sie zum Lehrgut Israels zurückkehren. Es ist ein Understatement, wenn der neue Rektor des Instituts Msgr. Charles Moeller von der Universität in Loewen, der auch am Heiligen Officium tätig ist, in seiner Eröffnungsansprache erklärte: »Für Christen ist Jerusalem der Ausgangspunkt des Evangeliums des Heiles. Für das Judentum und den Islam ist es auch eine heilige Stadt.«

Hier scheinen mir die Grenzen des Ökumenismus einer Berichtigung zu bedürfen: Jerusalem ist die Heilige Stadt der Tochterreligionen.

Wir müssen viel Geduld miteinander haben, um unsere Perspektiven zu berichtigen. Ein Anfang wurde gemacht. Msgr. Moeller schloss seine geistvolle Ansprache mit dem Bekenntnis: Psalm 137, 5: »Vergesse ich dein, Jerusalem, so vergesse meine Rechte den Griff (in die Harfe)«. Er legte das Treugelöbnis zwar nicht hebräisch, sondern französisch ab, und es wurde nur ins Englische und in ein ganz schauerliches Deutsch übersetzt, aber das ändert nichts am Inhalt.

Hebräisch, die Sprache des Alten Testaments, (unabhängig von allen politischen Fragen) war überhaupt am Eröffnungstag streng verboten...

Der Begriff »Heil« wurde französisch, englisch und natürlich lateinisch und griechisch vermittelt, aber der hebräische Urbegriff *Jeschua* wurde nicht vernommen, obwohl dieses Wort, als Name, für christliche Ohren einen vertrauten Klang haben sollte...

Es ist schwer, den Weg der »Reconciliation«, der Wiederversöhnung zu gehen, den Msgr. Moeller als den dritten Aspekt des Heils in Verbindung mit Jerusalem erwähnte. Diese Wiederversöhnung muss im christlich-jüdischen Raum beginnen, gerade vom Christentum her gesehen, das bekennt, dass der Zaun, der zwischen Juden und Christen bestand, abgebrochen sei und dass in einem höheren Frieden eine Einheit stabilisiert wurde (Epheser 2, 14⁴).«

⁴ »Denn er ist unser Friede; er hat aus den beiden (»Heiden von Geburt« und »Gemeinde Israels«) eins geschaffen und die trennende Scheidewand niedergerissen, in seinem Fleische die Feindschaft.«

Wir bringen im folgenden den Bericht, den wir *Rudolf Küstermeier* verdanken:

Am letzten Septembersonntag [dem 24. 9. 1972], ist in Tantur bei Jerusalem das »Ökumenische Institut für Höhere Theologische Studien« eingeweiht worden, nach vielerlei Schwierigkeiten, mit einjähriger Verzögerung. Auch jetzt ist noch nicht alles, wie es sein soll. Am grossen Auditorium, einem gediegen gestalteten Raum mit 130 Sitzplätzen, ist bis zum letzten Tage gearbeitet worden. Für die endgültige gärtnerische Ausgestaltung des weiten Geländes (14 ha) wird noch viel Zeit nötig sein. Das Gesamtbild ist aber schon heute überaus erfreulich. Der Architekt ist stolz darauf, alle vorhandenen Bäume erhalten zu haben. Das Eingangstor des vom Malteserorden übernommenen Besitzes ist mit den noch vorhandenen Steinen in der ursprünglichen Form wiederhergestellt worden. Die neu geschaffenen Gebäude – von den vorhandenen Ruinen war nichts mehr zu brauchen – sind in mustergültiger Weise der Landschaft angepasst, so sehr, dass Bürgermeister *Teddy Kollek* dem Architekten, Professor *Frank Montana* von der Notre-Dame-Universität, Indiana, USA, die Jerusalem-Medaille verliehen hat. Der Bürgermeister hat dabei sicherlich an die vielen Fälle gedacht, in denen Neubauten, vor allem Wohnsiedlungen, nicht eben zur Verschönerung Jerusalems beigetragen haben.

Die Gesamtanlage besteht aus drei Teilen, die zu einer harmonisch wirkenden Einheit verbunden sind: der Bibliothek mit dem grossen Auditorium, den Wohnflügeln mit den Gemeinschafts- und Verwaltungsräumen, und der Kapelle mit dem »Kloster« der Benediktinermönche⁵, die die Bibliothek betreuen. Auf den flachen, ununterbrochen miteinander verbundenen Dächern kann man vom einen Ende bis zum anderen spazieren gehen, die herrliche Aussicht auf die umliegende Landschaft zu geniessen. Nach Osten blickt man tief hinein in die jüdischen Berge. Nach Norden zu sieht man über Jerusalem hinweg auf den Ölberg und den Skopusberg. Im Osten begrenzen die Berge von Ammon und Moab den Horizont, jenseits der jüdischen Wüste, des Jordantals und des Toten Meeres. Im Süden liegen Bethlehem und seine Schwesterstädte Beth Jallah und Beth Sahur mit dem Hirtenfeld.

Tantur, der Hügel, auf dem das Ökumenische Institut seinen Platz gefunden hat, scheint den Mittelpunkt der Landschaft zu bilden, die mit Jesu Geburt und Jesu Tod für das Christentum heilsgeschichtliches Zentrum geworden ist. In der gleichen Landschaft sind die wichtigsten jüdischen Traditionen verkörpert, seit Abraham, König David und den Propheten, dazu islamische Überlieferungen, die ebenfalls Abraham einbeziehen, vor allem aber auf Mohammed und die ersten Kalifen zurückgehen. Keine Landschaft der Welt repräsentiert in gleicher Konzentration vergangene und gegenwärtige religiöse Entwicklungen. Eben deshalb ist sie für das neue Ökumenische Institut gewählt worden. Ursprünglich sollte es einer der grossen europäischen Universitäten, etwa Strassburg, angeschlossen werden. Dass der schöne Malteserbesitz in Tantur verfügbar gemacht werden konnte, erscheint als ein ungewöhnlicher Glücksfall.

Die Gebäude des Instituts haben bisher rund zwei Millionen Dollar gekostet. Den grössten Teil dieser Summe hat ein katholischer Mäzen, *I. A. O'Shaughnessy* aus St. Paul, Minnesota, USA, zur Verfügung gestellt. Die Einrichtung der Bibliothek ist einer jüdischen Familie, den *Crowns* aus Chicago, zu verdanken; aus der von ihnen begründeten Arie-und-Ida-Crown-Stiftung werden in

Israel zahlreiche kulturelle Einrichtungen unterstützt, so das Nationalmuseum in Jerusalem. Von den Kirchen möchte das Institut aus grundsätzlichen Erwägungen finanziell unabhängig bleiben. Man hofft, eine Stiftung in Höhe von etwa sechs Millionen Dollar zusammenbringen zu können; aus ihren Erträgen sollen die jährlichen Aufwendungen von etwa 200 000 Dollar bestritten werden.

An der Einweihungsfeier haben führende Repräsentanten der in Jerusalem vertretenen Kirchen teilgenommen⁶. Das Institut erfreut sich guter Beziehungen zu den israelischen Behörden, der Hebräischen Universität Jerusalem und zu den in Jerusalem bestehenden Arbeitsgruppen, die seit längerem um ökumenische Verständigung und Zusammenarbeit bemüht sind. Die Kontakte zu islamischen Kreisen zu intensivieren, ist ein wichtiger Programmpunkt für das kommende Jahr.

Im Anschluss an die Einweihungsfeier hat ein dreitägiges Symposium stattgefunden; das Thema war »Das Heil in Christus als Problem und Verheissung«⁷. Zur Eröffnung sprach der Rektor des Instituts, Monsignore *Charles Moeller* (kath.) von der Universität Loewen in Belgien. Die sechs Hauptreferenten waren Professor *Joseph Sittler* (luth.) Chicago, Professor *Raymond Panikkar* (kath.), Varanasi, Indien, Professor *Oscar Cullmann* (luth.), Basel, Professor *Ion Bria* (orth.), Bukarest, Professor *Th. Tschibangu*, Rektor der National-Universität Kinshasa, Zaire, und Professor *Yves Congar* (kath.), Paris. Zu jedem Referat sprachen zwei »Kritiker« jeweils anderer Konfession; anschliessend gab es allgemeine Diskussion, mit einem Schlusswort des Hauptreferenten.

⁶ Das Programm: *Dedication. Sunday, September 24, 1972, 10–12 a. m. Benediction of the House* Rev. Adalbert Franquesa – Forecourt; *Service of the Word and Prayer conducted by:* Professor Jean-Jacques von Allmen University of Neuchâtel – Chapel; *Dedication – Auditorium: President: Rev. T. M. Hesburgh C. S. C. President, University of Notre Dame, Indiana – Choir: Anthem »Lift up your heads« – The Origin of the Institute: Professor K. Skydsgaard, University of Copenhagen – The building of the Institute: Professor Francesco Montana, University of Notre Dame, Indiana – The Purpose of the Institute: Msgr. Charles Moeller, Rector of the Institute – Prayer of Dedication: Fr. Adalbert Franquesa, O. S. B., Prior of the Monastic Community of Tantur – Choir: »The Light of Christ Shines everywhere«, Choir conducted by: Mrs. Martha Murphey, Baptist Village, Petah Tikvah.*

⁷ Das Programm: *Sunday, September 24, 8 p. m. Inaugural address – Msgr. Charles Moeller, Rector »Le salut pour aujourd'hui« – Chairman: Rev. T. M. Hesburgh C. S. C. President, University of Notre Dame, Indiana.*

Monday, September 25 10.45–12.45 a. m. Colloquium I – Professor Joseph Sittler, University of Chicago: »Salvation – the new context« – Critiques by Professor K. Skydsgaard, University of Copenhagen, Professor Jorge Medina, Catholic University of Chile – Discussion 8–10 p. m. Colloquium II – Professor Raymond Panikkar, Varanasi, India: »Salvation in Christ, Concreteness and Universality: the Supernature« – Critiques by Professor Robert McAfee Brown, Stanford University, California, Professor Edmund Schlink, University of Heidelberg – Discussion.

Tuesday, September 26 10.45–12.45 a. m. Colloquium III – Professor Oscar Cullmann, Basel: »Heil in Christus: Problem und Verheissung« – Critiques by Professor Marcos Siotis, University of Athens, Professor Howard Root, University of Southampton. – Discussion – 8–10 p. m. Colloquium IV – Archbishop Coman, Bucharest: »Salvation – an Orthodox view« – Critiques by Rev. Walter J. Burghardt S. J., Woodstock College, New York, Professor Paul S. Minear, Yale – Discussion.

Wednesday, September 27 10.45–12.45 a. m. Colloquium V – Rt. Rev. Th. Tschibangu, Rector National University of Zaïre: »Le salut dans le Christ: la promesse. Contribution de la théologie comme science« – Critiques by Professor Emilijan Carnic, Faculty of Divinity, Belgrade, Professor Albert Outler, Perkins School of Theology, Dallas, Texas – Discussion 4.30–6.30 p. m. Colloquium VI – R. P. Yves Congar O. P. Le Saulchoir, Paris: »Questions théologiques au sujet du salut« – Critiques by Professor Panayotis Christou, University of Thessalonica, Professor Jean-Jacques von Allmen, University of Neuchâtel – Discussion.

⁵ Von der Abtei Montserrat/Spanien.

Das Thema wurde auf sehr verschiedene Weise behandelt, vom Bibelstudium her, von der Geschichte und den kirchlichen Traditionen her und unter Einbeziehung anthropologischer, psychologischer, soziologischer und kulturpolitischer Betrachtungen. Neben konservativen und rein akademisch wirkenden Auffassungen wurden Ideen vortragen, die stark an den Nöten der Gegenwart orientiert sind. Prof. Sittler rückte am stärksten die Notwendigkeit in den Vordergrund, die durch Rockmusik, durch Filme wie *Hair*, durch die These »Gott ist tot« charakterisiert ist. In der Diskussion wurde zusätzlich auf die Drogensucht verwiesen. Prof. Panikkar, der gegenwärtig in USA lehrt, betonte, dass es heute mehr hungrige und ungebildete Menschen gibt, als jemals früher, dass die ganze Welt in Bewegung ist und dass infolgedessen völlig neue Einstellungen zur Welt und zum Weltganzen sich entwickeln. Auch die Tatsache, dass die Christen in der heutigen Welt eine Minderheit sind, dass sie weniger als ein Drittel der Weltbevölkerung umfassen, wurde hervorgehoben. Es wurde über das Verhältnis zur »Dritten Welt«, zum »Süden«, zu den Religionen »östlich Jerusalem« gesprochen. Prof. Tschibangu hat sehr interessante Ausführungen vorgelegt, die die überkommenen Auffassungen von den Religionen Afrikas zu revidieren geeignet sind; entsprechend wichtige Folgen würden sich für die

Zukunftsaussichten des Christentums in Afrika ergeben. Die Referate und die Diskussionen haben wenig verbindliche Antworten hervorgebracht. Weit überwiegend blieb es beim Fragen. Das ist nicht verwunderlich, wenn man bedenkt, dass das Institut erst am Anfang seiner Arbeit steht, dass es einen völlig neuen Versuch bedeutet, und dass die historisch gewordenen Gegensätze zwischen den verschiedenen Konfessionen und Religionen sehr tief gehen. Verschieden ist auch die Einstellung zu den gesellschaftlichen und politischen Problemen unserer Zeit. Ihnen gegenüber verharren manche Theologen in einer seltsam wirkenden Fremdheit. Andere sehen sich vielleicht eher als Sozialreformer denn als Theologen. Wieder andere versuchen Kompromisse, wo es vielleicht gar keine geben kann und eher eine neue Radikalität, auch im Theologischen, nötig wäre.

Bei allen Diskussionen imponierten die Sachlichkeit, der Ernst und die Eindringlichkeit des Vortrags. Was sich schliesslich einmal ergeben wird, ist unmöglich vorauszu- sehen. Dass aber in Tantur ein Unternehmen begonnen hat, das einem tiefen Bedürfnis unserer Zeit entspricht und das, wenn überhaupt neue Gemeinsamkeiten und neue Ausblicke möglich sind, eine wesentliche Chance bedeutet, das ist sicher.

Tel Aviv, 2. 10. 1972

6 Ein Versuch mit dem »kleinen Frieden«¹

Gedenkfeier für Aline Batut NDS am 21. 9. 1972 in Notre Dame de Sion, Ein Karem

Ansprache von Dr. Kalman Yaron, Direktor des Martin-Buber-Zentrums für

Erwachsenenbildung der Hebräischen Universität

Am 21. September 1971 verschied plötzlich und unerwartet *Sr. Aline Batut*, Oberin des ECCE-HOMO-Klosters der Schwestern von Notre Dame de Sion in der Jerusalemer Altstadt (Via Dolorosa).

Am Jahrestag ihres frühzeitigen Todes – sie war erst 60 Jahre alt – fand eine eindrucksvolle Gedenkfeier im Kloster der Schwestern von Notre Dame de Sion in Ein Karem statt. Worte des Gedenkens sprachen Pater *Bruno Hussar* OP, der auch die hl. Messe zelebrierte, ferner der Vize-Bürgermeister von Jerusalem, Dr. *André Chouraqui*, sowie Dr. *Kalman Yaron*, Direktor des Martin-Buber-Zentrums für

Zwei bedeutsame Gedanken leiteten *Schwester Aline* in ihren letzten Lebensjahren.

Erstens: Der Wunsch nach Annäherung zwischen Juden und Arabern – ein Gedanke, der seinen Ausdruck fand in der Gründung des hebräisch-arabischen Ulpans² im Kloster der Schwestern von Notre Dame de Sion in der Via Dolorosa, welches heute nach fünfjährigem Bestehen ein – in Jerusalem – einzigartiges jüdisch-arabisches Zentrum darstellt und eine wichtige Zelle bildet, um menschliche Beziehungen zu schaffen und eine günstige Atmosphäre für ein friedliches Zusammenleben von Juden und Arabern³.

Zweitens: Die Wiedergutmachung des historischen Unrechts in den Beziehungen des Christentums zu den Juden und zum Arabertum.

Man kann daher sagen, dass eine zweifache Liebe das Herz von Schwester Aline erfüllte: die Liebe zum Frieden zwischen den Menschen und die Liebe zu Israel, dem Volk des Alten Bundes – eine zweifache Liebe, die, in ihren Augen, für den Christen eine erhabene Manifestation seines Glaubens bedeutet.

Schwester Aline war im Grunde ihres Wesens eine un-

Erwachsenenbildung der Hebräischen Universität, Jerusalem, *Salim Khoury*, im Auftrag der Studenten des »Ulpans«, an dem er einen akademischen Grad innehat, und am Grab Pater *Jean-Roger* vom Kloster der Assumptionisten in Jerusalem. Eine stattliche Trauergemeinde hatte sich versammelt, unter ihnen auch der anglikanische Erzbischof *George Appleton* und Dr. *Douglas Young*, Präsident des Amerikanischen Instituts der Studien vom hl. Land in Jerusalem. Im folgenden geben wir die aus dem Hebräischen übersetzte Ansprache von *Kalman Yaron* wieder.

politische Natur. Doch mit Hilfe der ihr verliehenen Gabe der Intuition erfasste sie sogleich die neue Situation, die durch die Öffnung der Tore von Jerusalem nach dem Sechs-Tage-Krieg und durch das Fallen jeglicher künstlichen Scheidemauer zwischen West- und Ost-Jerusalem geschaffen war.

Sie hegte keine Illusionen; sie begriff, dass ein formeller Friedenszustand zwischen Israel und den arabischen Staaten in absehbarer Zukunft nicht zu verwirklichen war.

Sie pflegte zu betonen, dass man Frieden nicht als Geschenk erhalten könne; man müsse ihn selber schaffen durch wenn auch kleine Taten, die sich im Laufe der Zeit zu einem bedeutenden Werk zusammenfügen würden. Das Wesentliche sei nicht ein Frieden, der in Urkunden auf Papier verzeichnet sei, sondern ein Frieden, der in den Herzen geschrieben stehe... Ähnliche Gedanken äusserte sie, wenn sie sagte: Das Wort »Frieden = Schalom« hat manche verschiedene Bedeutungen; es gibt den Frieden der Politiker, welche meinen, man werde eines Tages zusammenkommen und ein Dokument unterschreiben, von dem niemand weiss, was es wert ist. Doch gibt es eine andere Art Frieden, den *wahren Frieden*, der sich zwischen Menschen, die guten Willens sind, im täglichen Leben verwirklicht. Dieser Frieden – so sagte sie – wird gefördert, wenn Juden und Araber bei einer Tasse Kaffee zusammensitzen⁴, oder wenn der Bürgermeister von Jerusalem in der

¹ Vgl. FR XXI, 137 f.

² Ulpan = Sprachen-Lehr-Zentrum f. Erwachsene; hier zum Zweck der Erlernung der hebräischen Sprache für Araber und der arabischen Sprache für Juden.

³ Vgl.: ACHWA. Brotherhood. Hebräisch-Arabische Zeitschrift. Hrsg. vom Arabischen Komitee. Jerusalem 1971.

⁴ Vgl. o. S. 12 ff.

Alle Anmerkungen d. Red. d. FR

Ost-Stadt eine Bücherei (hebräisch-arabisch) eröffnet. Man schafft Friedens-Atmosphäre, wenn arabische und jüdische Kinder zusammen sich im Ferienlager tummeln, wenn arabische Studenten an der hebräischen Universität studieren, wenn junge Juden Arabisch lernen, wenn der israelische Instruktor dem arabischen Fellachen hilft, bessere Erträge auf seinen Feldern zu erzielen, wenn Juden und Araber zusammen in der Fabrik oder im Laboratorium arbeiten oder gemeinsam Sport treiben, oder wenn arabische und jüdische Ärzte am Bett des Patienten zu gemeinsamer Beratung zusammenkommen.

Schwester Aline hat ihre letzten Lebensjahre dem Schaffen von Verständnis zwischen Menschen und zwischen Völkern gewidmet. In ihrer Person verbanden sich in ungewöhnlicher Masse das aus tiefstem Glauben geschöpfte Bewusstsein ihrer Aufgabe und Bestimmung als Kloster-Schwester und als Kloster-Mutter mit der kritischen Klarheit des modernen Menschen, der keineswegs bereit ist, Menschen-Worte als Offenbarung und als göttliches Gesetz anzusehen. Sie gehörte zu denen, die keine Furcht vor Menschen kennen. Wenn sie von der Richtigkeit eines Gedankens im tiefsten Herzen überzeugt war, so tat sie alles, was in ihrer Macht stand, um ihn zu verwirklichen. Zu solchem Zwecke war sie auch bereit, Schwierigkeiten und selbst Kummer in Kauf zu nehmen . . .

Schwester Aline war höchst empfindlich gegenüber jeder Äusserung der Kirche, die, ihrer Ansicht nach, das jüdische Volk verletzen musste. Sie war überzeugt, dass sich das Christentum von dem alt-überkommenen Erbe und Vorurteil des Antisemitismus befreien müsse, und begrüßte mit Freude den »Anfang des Anfangs« (wie *Karl Rahner* es ausdrückte), den die Häupter der Kirche in dieser Richtung eingeleitet haben.

Gesegnet sei ihr Andenken, Amen.

7 Die Begegnung der Kulturen in der Philosophie des Mittelalters

5. Internationaler Kongress für mittelalterliche Philosophie

Von Dr. Willehad Paul Eckert OP

In Madrid, Córdoba und Granada fand vom 5. bis 12. September 1972 der 5. Internationale Kongress für mittelalterliche Philosophie statt. Er stand unter dem Thema: Begegnung der Kulturen in der Philosophie des Mittelalters. Es ging um die Begegnung von Judentum, Christentum und Islam. Dass die Kulturen umfassender als ihre Philosophie sind, machten das einführende und das beschliessende Symposium deutlich. Bei der Eröffnung sprach Professor Dr. D. M. Cruz Hernández zum Thema »Pensamiento de Ibn Hazmy encuentro de culturas en la España Musulmana del s. XI«, den abschliessenden Vortrag hielt Prof. Dr. J. Vernet über »Influencia de la astrologia árabe sobre la cultura occidental«. Für diejenigen, die an christlich-jüdischen und arabisch-jüdischen Beziehungen besonders interessiert sind, waren aber vor allem das dritte bis fünfte Symposium von besonderer Bedeutung. Das dritte Symposium galt den jüdischen religiösen Begriffen und der mittelalterlichen Philosophie. Der um die Erschliessung der mittelalterlichen jüdischen Philosophie verdiente französisch-jüdische Gelehrte George Vajda aus Paris würdigte den Beitrag, der von deutsch-jüdischer Seite zur Erschliessung der mittelalterlichen jüdischen Philosophie geleistet worden ist.

Dennoch hatte der Hauptredner Arthur Hyman nicht Unrecht, wenn er fand, daß auf früheren Kongressen die jüdische Philosophie nur miterwähnt worden sei, aber jetzt zum ersten Mal eigentlich in ihrer vollen Bedeutung gewürdigt würde. Dies entspreche auch dem Ergebnis der Forschungen der letzten 50 Jahre, die immer deutlicher den Eigenwert und die Eigenbedeutung der jüdischen Philosophie im Mittelalter haben hervortreten lassen. Spanien sei zudem besonders geeignet, über jüdische Philosophie zu sprechen, da es so viele bedeutende jüdische Philosophen im Mittelalter gehabt habe. Er beschränkte sich auf die Philosophie im nichtchristlichen Bereich und suchte die Eigenart der philosophischen Werke zu erfassen. Besonders widmete er sich der Frage nach dem Wesen der Prophetie. Einig waren sich die mittelalterlichen jüdischen Philosophen über das Faktum der Prophetie, geteilt waren ihre Meinungen über ihr Wesen. Korreferent dieses Symposiums war der Jerusalemer Professor Eliezer Schweid. In der Diskussion wurde sehr stark herausgearbeitet, *wieviel der Übergang aus der arabischen in die christliche Kulturzone an Rückwirkungen auf die jüdische Philosophie des Mittelalters auch in Spanien gehabt hatte*. Besonders interessant waren die Diskussionsbeiträge von Professor Shlomo Pines, der auf die Wechselwirkung zwischen christlicher und jüdischer Philosophie im 14. Jahrhundert einging. Er wies darauf hin, daß die spanisch-jüdischen Philosophen des Spätmittelalters die lateinischen Autoren gelesen haben mussten, dass sie mit den Problemen des beginnenden Thomismus, aber auch des Ockhamismus vertraut waren oder aber mit christlichen Philosophen im mündlichen Austausch standen. Er wies auf Einflüsse nicht nur philosophischer, sondern auch exegetischer Art hin. Zum Teil konnten die Juden eher etwas mit der christlichen Bibel-Exegese als mit der islamischen Koran-Exegese für ihre eigene Bibel-Interpretation anfangen. Zwischen Juden und Christen sei trotz aller Gegensätze doch eine gemeinsame Basis vorhanden gewesen. Wichtig waren auch seine Ausführungen zur Stellung der Propheten innerhalb der Menschheit. Prof. Pines steuerte übrigens selbst zum Kongress ein wesentliches Referat bei, denn in Córdoba, dem Ort, aus dem sowohl Averroes als auch Maimonides stammen, wurde ihm Gelegenheit gegeben, ausführlich über Maimonides und die lateinische Philosophie des Mittelalters zu berichten. Abermals ging er auf die Frage der Beeinflussung der hebräischen Interpreten, so des Chasdaï Crescas, durch die christlichen Scholastiker ein. Der neu gewählte Präsident der Internationalen Gesellschaft für mittelalterliche Philosophie, der Bonner Professor Wolfgang Kluxen, berichtete über den lateinischen Maimonides, d. h. ihm ging es weniger um Maimonides selbst als um das Bild des jüdischen Philosophen bei seinen christlichen Lesern, um die Wirkungsgeschichte als die wirkliche Geschichte. Die erste allerdings noch anonyme Erwähnung findet sich bei Wilhelm von Auvergne im Zusammenhang mit seiner Erörterung des Gesetzesbegriffs. Dort wird die jüdische Philosophie immerhin als Quelle von einem Christen ohne jegliche apologetische Tendenz zitiert. Zur eigentlichen Wirkung kam er aber erst nach 1240, als sich Albert der Große und Thomas von Aquin mit seinen Thesen auseinanderzusetzen begannen. Während den christlichen Aristotelikern des 13. Jahrhunderts Moses Maimonides als jüdischer Aristoteliker erschien und sie ihn deswegen schätzten, ist sein Bild ganz anders bei Meister Eckhart, bei dem die neuplatonischen Aspekte im Werk des grossen jüdischen Philosophen zum Tragen gekommen.

Neben den Symposien sind erwähnenswert eine Reihe von Einzelvorträgen in den Sektionen. Auch sie galten nicht selten der jüdischen Philosophie bzw. der Begegnung von jüdischer, christlicher und islamischer Philosophie. So beschäftigten sich zwei Beiträge, nämlich die von Gianni Dotto und Rudolf Thomas, mit Peter Abaelards *Dialogus inter philosophum iudaicum et christianum*. Eusebio Colomer ging auf den Mallorkiner Mystiker Ramón Llull und seine Haltung gegenüber dem Islam und dem Judentum ein. Er nannte seinen Beitrag »Vom Dialog zur Polemik«. Armand Maurer untersuchte den Stellenwert des Tetragramms im mittelalterlichen Denken. Karl A. Kottmann widmete seinen Beitrag Luis de León und der Einheit der mittelalterlichen christlich-jüdischen Philosophie. Bernard R. Goldstein sprach über astronomische und astrologische Themen in der Philosophie des Levi ben Gerson. Zu den Symposien und den Einzelbeiträgen kamen dann noch Arbeitsberichte der verschiedenen Kommissionen. Eine dieser Kommissionen war den hebräischen Übersetzungen im Mittelalter gewidmet. Erwähnenswert für die Wirkungsgeschichte des Mittelalters ist, dass Prof. Kluxen das Erscheinen seiner längst vorbereiteten Edition der lateinischen Ausgabe des *Führers der Unschlüssigen* als in zwei Jahren abgeschlossen ankündigte. Der Kongress war um so mehr geeignet, die Bedeutung der Begegnung der Kulturen vor Augen zu führen, als er auf den Genius loci bauen konnte. Wer z. B. in Córdoba die grosse Moschee besuchte, in die später der Dom gebaut wurde, wer in Granada die Alhambra besuchte oder vor den Gräbern der katholischen Könige Ferdinand und Isabella weilte, die 1492 Granada erobert hatten und im gleichen Jahr die Juden des Landes verwiesen, der spürte die Macht der Kulturbeggnungen, aber auch die Tragödie der Intoleranz und des Nichtverstehenkönnens. Mit dem 5. Internationalen Kongress für mittelalterliche Philosophie wurden in Spanien wichtige Denkanstösse zur Neubestimmung zu den Chancen der Begegnung der Kulturen geliefert.

8 Die Joseph-Geschichten der Bibel und das Nah-Ost-Problem

Eine Bibelwoche

Die diesjährige Bibel-Woche Anfang August 1972 im Hedwig-Dransfeld-Haus in Bendorf/Rhein wurde zu einer Begegnung aller drei grossen monotheistischen Religionen. Gegenstand des gemeinsamen Bibelstudiums in Einzelgruppen und in den Hauptreferaten waren diesmal die Josephsgeschichten der Bibel. Vorträge und Plenumsgespräche erstreckten sich darüber hinaus auch auf aktuelle Zeitfragen, speziell das Nah-Ost-Problem.

Als erster Referent sprach P. Karl Heinen SAC (Vallendar) über den geschichtlichen Hintergrund der Josephsgeschichte und stellte fest, dass viele darin geschilderte Einzelheiten altentümlicher Art durch die heutige ägyptologische Forschung als wirklichkeitsgetreu bestätigt wurden. In das Bild, das uns ägyptische Grabmalereien, Inschriften und Papyri vom Leben im alten Ägypten vermitteln, passt die Josephsgeschichte gut hinein. So handelt es sich bei der Bemerkung in Gen 39, 3–4 und 41, 40, dass Joseph »über das Haus« des Potiphar bzw. des Pharao gesetzt wurde, um eine ägyptische Amtsbezeichnung, die uns aus dem Brooklyn-Papyrus bekannt ist. Unter den 77 darin aufgezählten Dienern eines ägyptischen Hauses, zu denen 45 Nichtägypter, auch Hebräer, gehörten, be-

fand sich auch ein Aufseher »über das Haus«. An diesen ägyptischen Titel knüpft die Bemerkung der Bibel an. – Ferner gibt es zu der Geschichte von Joseph und der Frau des Potiphar eine ägyptische Parallele in einem Papyrus aus dem 13. Jahrhundert vor der Zeitrechnung: die Erzählung von den zwei Brüdern Anubis und Bata. Die Ehefrau des Anubis versucht in dieser Geschichte vergeblich, den jüngeren Bruder Bata zu verführen. – Auch das Amt des Joseph als Aufseher über die gesamte Ernte des Landes entspricht damaligem ägyptischem Brauch; es gab ein eigenes Amt mit dem Titel »Aufseher des Kornspeichers«. War die Ernte besonders gut ausgefallen, dann legte der Pharao dem Aufseher bei der Abrechnung einen kostbaren Halsschmuck um. Genau das erzählt auch die Josephsgeschichte (Gen 41, 39–41). Ägyptische Aufzeichnungen zeigen auch, dass es nichts Aussergewöhnliches war, wenn ein Nichtägypter der erste Reichsverwalter nach dem Pharao wurde. Auch unter dem Pharao Merneptah (zu Beginn des Neuen Reiches, etwa um 1570) stieg ein gewisser Ben Aphen, der aus der Gegend östlich vom See Genezareth stammte, zu einer hohen Stellung auf. Eine thebanische Malerei zeigt uns auch, wie Hug, der Vizekönig von Äthiopien, gleich Joseph einen Siegelring vom Pharao entgegennimmt. – Dies nur als Beispiele aus der Fülle der angeführten ägyptischen Parallelen.

P. Heinen kam zu dem Schluss, dass in der Josephsgeschichte auf jeden Fall ein Stück allgemeiner Geschichte steckt, aber auch ein Stück Stammesgeschichte, nämlich die Geschichte des mittelpalästinensischen Stammes Joseph, der sich dann in die von Jaakob adoptierten Stämme Ephraim und Manasse teilte und der mit dem Nachbarstamm Benjamin in naher Beziehung stand. Ob die Josephsgeschichte auch ein Stück persönlicher Geschichte wiedergibt, ist wohl nicht endgültig zu klären. Albright (*From the Stone Age to Christianity*), Robinson (*History of Israel*), Wright (*Biblical Archaeology*) und Schedl (*Geschichte des Alten Testaments*) möchten die Ereignisse der Josephsgeschichte in der Hyksoszeit (1720–1570 v. Chr.) datieren. Der Hyksoszug nach Ägypten war aber ein Eroberungszug, während Jaakob mit seiner Sippe friedlich in Ägypten einwanderte. Darum meinen Rowley (*From Joseph to Josua*) und Kornfeld (*Von Adam bis Daniel*), der Aufenthalt Josephs in Ägypten sei in der Amarna-Zeit, in der ersten Hälfte des 14. Jahrhunderts, anzusetzen, nämlich unter der Regierung des Pharao Echnaton, der eine radikale religiöse Reform durchführte und unter dessen Regierung die in der Josephsgeschichte geschilderte Verstaatlichung alles Grundbesitzes eher vorstellbar ist.

Ganz abgesehen von diesen Datierungsversuchen der Archäologen stehen die Exegeten auf dem Standpunkt, dass die Josephsgeschichte – traditionsgeschichtlich betrachtet – jung ist. Denn die ältesten Überlieferungen, die Glaubensbekenntnisse Israels (Josua 24 und Dt 26) wissen nichts von einer Josephsgeschichte bzw. vom Auftreten eines Stammvaters in Ägypten. Somit kann nach Auffassung der Exegeten die Josephsgeschichte nur eine literarische Brücke sein zwischen dem Thema »Patriarchen und Patriarchenverheissung« und dem Thema »Auszug aus Ägypten«. Die Josephsgeschichte erklärt, wie es möglich war, dass die Väter, Jaakob und seine Söhne, nach Ägypten kamen, und wieso dann ein Exodus möglich wurde.

Aber letztlich ist nach P. Heinen (im Einklang mit der rabbinischen Auffassung) dies alles nicht von entscheidender Bedeutung für unsere Begegnung mit der Bibel. Wenn

man der gläubigen Überzeugung ist, dass Gott durch diese Geschichte und durch das darin geschilderte Schicksal sprechen will, dann erscheint die Frage nach der Historizität dieser Geschichte als zweitrangig.

In einem Podium- und Plenumgespräch wurde auf Fragen aus dem Teilnehmerkreis zum Thema »Drei Glaubensweisen« geantwortet. Auf die Frage nach dem Glauben an ein Leben nach dem Tode antwortete *Rabbiner David Lilienthal* (Amsterdam), dass es im Judentum kein Dogma über diese Frage gibt, dass also jeder sich selber seine Überzeugung bilden muss. Ferner: Abgesehen vom Buch Daniel sagt die Bibel nichts aus zu diesem Thema; so kommt alles übrige einzig in den verschiedenen Traditionen zum Ausdruck. Das Judentum interessiert sich mehr für dieses Leben hier auf Erden als für das, was nachher kommt; denn darüber wissen wir nichts genaues. Darum soll man sich auf dieses Leben konzentrieren und etwas Gutes daraus machen. David Lilienthal wies darauf hin, dass dem Ausdruck *ha olam ha ba* nicht anzusehen ist, ob er meint: »Jene Welt wird kommen« oder: »Diese Welt ist schon gekommen« oder: »Diese Welt ist ständig im Kommen.« Da gibt es also verschiedene Möglichkeiten des Verständnisses.

Professor Dr. *Salah Eid* (Berlin/Ägypten) betonte demgegenüber, dass der Moslem gehalten ist, an ein Leben nach dem Tode zu glauben. Die gesamte Lebenshaltung des Moslem orientiert sich an dieser Glaubensüberzeugung.

Zum Thema »Sünde und Sündenbewusstsein« wies Rabbi Lilienthal darauf hin, dass nach jüdischem Verständnis jeder Mensch mit einer sauberen Seele geboren wird, also grundlegend gut ist und auch gut bleibt, dass er auch durch die Sünde nicht in einen »Zustand« der Sünde gerate (wie im Christentum gelehrt werde). Gott gegenüber könne man durch Busse und Umkehr jederzeit Vergebung erlangen. (Bei der Sünde zwischen Mensch und Mensch müsse die Sache natürlich zunächst zwischen den Menschen in Ordnung gebracht werden.) Die Vergebung ist – so betonte Rabbi L. ausdrücklich – auch nicht etwa nur am Versöhnungstag möglich; dieser sei nur dazu da, um dem Menschen zu helfen.

Dr. Salah Eid meinte zum Thema, es gebe Gut und Böse, damit es getan werde; vielleicht führe man gerade durch eine böse Tat auch einen Willen Gottes durch. Doch stehe die Tür zur Vergebung nach der Lehre des Koran immer offen. Schon die fünf Gebetszeiten am Tage seien ein Weg, auf dem man die Vergebung des allezeit barmherzigen Gottes erwarten dürfe.

Auf die Frage, ob man nach dem Koran *zwangsweise* Menschen *missionieren* dürfe, erklärte Salah Eid eindeutig, dass man nach dem Koran niemals einen Menschen zum Glauben zwingen darf; jeder Mensch habe die Verantwortung für sich selber zu tragen. Der Staat müsse sogar jedem Menschen die notwendigen Gebetsräume beschaffen für den seiner Religion gemässen Gottesdienst. Ebenso müsse der islamische Staat (den es lange Zeit hindurch gab) jeden Staatsangehörigen mit sozialer Fürsorge bedenken.

In einem eigenen Vortrag über *das Nah-Ost-Problem* erklärte Dr. Salah Eid u. a., dass es für die Araber kein Problem bedeute, wenn Juden mit ihnen zusammenleben. Der Wille zum Krieg sei im Grunde niemals dagewesen, wie man auch aus Nassers Reden bei genauem Zusehen erkennen könne. Man müsse bei den heftigen Drohungen die orientalische Mentalität berücksichtigen, solche Dinge seien nicht immer wörtlich zu nehmen. Wörtlich: »Wir

Ägypter glauben, dass Nasser es niemals ernst meinte, wenn er vom Krieg sprach. Aber Israel erlangte durch diese Dummheit eines Politikers Argumente gegen uns.«

In einem Podium- und Plenumgespräch über das gleiche Thema meinte Rabbi Lilienthal, wenn man die Josephsgeschichte betrachte, dann brauche es eigentlich nicht so erstaunlich zu sein, wenn die Länder, die schon einmal gute Beziehungen zueinander gehabt haben, sich nun wieder darum bemühen würden. Aber es habe keinen Sinn, auf die religiöse Tradition zurückzugreifen, um zu zeigen, dass dieser oder jener recht habe bzw. der rechtmässige Besitzer des Landes sei. »Ich glaube«, meinte Lilienthal, »beide Parteien könnten zur Genüge beweisen, dass sie das Land versprochen bekamen und dass es ihnen zusteht. Und obwohl beide den einen Gott anbeten, würde es scheinen, als ob dieser eine Gott widersprüchlich wäre in seinen Verheissungen. Es nützt auch nichts, in die politische Geschichte zurückzublicken, um zu sehen, welche Seite mehr Recht auf dieses Land hat. Die Geschichte würde für beide Seiten sprechen, und zudem sind die Tatsachen sehr verfälscht worden auf beiden Seiten... Ich glaube, die grundlegende Schwierigkeit besteht in dem mangelnden Vertrauen zwischen Juden und Arabern...« Dieser Vertrauensmangel sei aus der Geschichte heraus erwachsen; und es gehe jetzt darum, wie dieses mangelnde Vertrauen durch gemeinsames Vertrauen ersetzt werden könne. Vielleicht sei hier den drei grossen Weltreligionen eine entscheidende Aufgabe erstanden in der heutigen Weltsituation.

Frau *Edna Brocke* (Regensburg/Israel) wies auf die Frage, ob nicht vom Religiösen her eine Lösung und Hilfeleistung möglich sei, auf die schwierige Tatsache hin, dass Jude sein zugleich mit der religiösen Bezugnahme auch eine Volkszugehörigkeit bedeute; es sei schwierig, einen Dialog zu führen mit einem Partner, der diese Verquickung von Religion und Volk nicht habe. Zudem brauche das Judentum noch Zeit, um sein heutiges Selbstverständnis artikulieren zu können, da nach 2000 Jahren Diaspora erst eine Brücke gefunden werden müsse von der Tradition biblischer und nachbiblischer Zeit zur Gegenwart unter Anpassung an die in den Diasporaländern entstandenen Traditionen. Diese Entwicklungslücke müsse erst aufgearbeitet werden.

Dr. Salah Eid meinte demgegenüber, dass die Araber sehr wohl das nötige Verständnis haben für den Zusammenhang von Religion und Volk. Er bedauerte, dass nach den Ergebnissen dieser Tagung man nicht sicher wisse, wer dieser Joseph der Josephsgeschichte war; denn sonst hätte er gerne auf die freundschaftliche Lösung des Juden-Araber-Problems in Gen 47, 2–6 hingewiesen, wonach die Israeliten Schutzbürger im Lande Ägypten wurden. Doch glaube er in jedem Fall an die Möglichkeit und Notwendigkeit eines Dialogs. Er wies aber auch darauf hin, dass die Araber die ganze schwierige Problemlage nicht so schnell verkraften können, weil sie immer noch 100 Jahre in der Kultur zurück seien – gemessen an Europa. »Unsere Industrie ist weit zurück, wir haben weithin das Analphabetentum, wir sind trotz des Reichtums der Länder arm. Dabei müssen wir mitansehen, wie eine kleine Gruppe von Europäern in dieses Land verpflanzt ist, einen sehr schnellen Aufstieg verzeichnete und unsere Länder sehr bald angriff, obgleich wir dies überhaupt nicht verkraften können. Bleibt die Frage: Wer hat eigentlich Nutzen davon...?«

Edna Brocke betonte u. a. abschliessend, dass es für die Juden eben darum gehe, endlich einen Fleck auf der Erde

zu haben, an dem sie nicht die »Minderheit« sind, sondern selbständig ihre Lebensordnung gestalten können, das heisst die gesamte Gesellschaftsordnung mitsamt Gesetzgebung und allem damit Verbundenen. Auch in Israel würden durchaus andere Minderheiten, wie Moslems und Christen, geduldet. Es könnten durchaus zwei selbständige Staaten, Israel und die arabischen Nachbarn, nebeneinander existieren.

Von den weiteren Referaten der Tagung mag nur noch erwähnt werden der Bericht von H. J. Höller (Regensburg) über die Thesen Gerhard von Rads bzgl. der literaturgeschichtlichen Zusammenordnung der Josephsgeschichte mit der Weisheitsliteratur der frühen Königszeit, der Vortrag von Pastor Ortgies Stakemann (luth., Öse) über Thomas Manns Roman »Joseph und seine Brüder«, der Vortrag der Psychoanalytiker Dr. Ottinger und Dr. Bauer über die Bedeutung der heutigen Traumforschung und den möglichen Missbrauch telepathischer Manipulierung des Menschen durch Traumbeeinflussung. Dieser letztere Vortrag war veranlasst durch die Lesung der Traumberichte der Josephsgeschichte.

Eingerahmt war das Ganze durch gemeinsame Gottesdienste, unter denen der Kiddusch am Freitagabend und die Sabbatfeier in der Synagoge zu Koblenz sowie ein katholischerseits veranstalteter ökumenischer Gottesdienst besonders erwähnenswert sind.

Oda Hagemeyer OSB, Herstelle/Weser

9 Janusz Korczak

Friedenspreis des Deutschen Buchhandels

Der Friedenspreis des Deutschen Buchhandels 1972 wurde postum dem polnischen Juden *Janusz Korczak*, mit seinem ursprünglichen Namen Henryk Goldzmit, verliehen, der 1942 zusammen mit 200 Kindern seines Warschauer jüdischen Waisenhauses im Vernichtungslager Treblinka umgebracht worden war¹. In der Verleihungsurkunde des Preises für Korczak, der »gleichermaßen als Arzt, Pädagoge und Schriftsteller für das Kind und seine Rechte eingetreten ist«, heisst es weiter: »Er hat der alten Sehnsucht nach einer neuen Ordnung zwischen den Generationen und nach Frieden unter den Menschen jeglicher Art und Herkunft Kraft und eine bis heute wirkende Chance gegeben. Seine Gedanken hat er nicht nur in Wort und Schrift

vertreten, sondern er ist für sie mit dem Leben eingestanden: den ihm anvertrauten Kindern hat er auch angesichts des Todes die Treue gehalten.«

Es ist mehrfach bezeugt, dass Korczak mit den Kindern seines Waisenhauses in das Warschauer Ghetto übersiedeln musste und dann später nach Treblinka transportiert wurde. Korczak soll auf dem Weg zum »Umschlagplatz« an der Spitze des traurigen Zugs marschiert sein, den Kindern Mut zugesprochen, ein in letzter Minute überbrachtes Angebot, persönlich allein zurückzubleiben, brüsk abgelehnt haben und dann mit seinen Kindern auf die Todesfahrt gegangen sein. In den »Frankfurter Heften« (August 1972, Heft 8) gibt Erich Dauzenroth eine zusammenfassende Schilderung der Ereignisse mit Quellenangaben in einem Beitrag »Zum Schicksal Janusz Korczaks und seiner Kinder«.

Der Friedenspreis des Deutschen Buchhandels wurde am 1. Oktober 1972 in der historischen Frankfurter Paulskirche in Anwesenheit des Bundespräsidenten Gustav Heinemann feierlich verliehen. Der mit 10 000 Mark dotierte Preis wurde einem Vertreter des Warschauer Korczak-Komitees überreicht.

Gegen die vielleicht nicht genügend bedachte Übergabe der Geldsumme des Preises an das polnische Waisenhaus, an dem Korczak tätig war, erhob sich starker Widerspruch von jüdischer Seite. Der Zentralrat der Juden in Deutschland, der grundsätzlich die Ehrung Janusz Korczaks lebhaft begrüsst, machte geltend, dass sich in diesem Waisenhaus kein einziges jüdisches Kind mehr befinde, und schrieb an den Stiftungsrat des Preises, es bestünden »erhebliche Bedenken, Leistungen einer polnischen Institution im Andenken an einen umgekommenen jüdischen Märtyrer zu gewähren, solange Juden in Polen diskriminiert und diskreditiert werden«. Auch das israelische Komitee zur Ehrung des Andenkens Korczaks in Israel hat gegen die Übergabe des Preises an das polnische Korczak-Komitee protestiert. Der den Preis vergebende Börsenverein des Deutschen Buchhandels hat auf die verschiedenen Einwände hin sich entschlossen, eine Geldsumme in gleicher Höhe des Preises auch dem israelischen Korczak-Komitee zukommen zu lassen, die der Errichtung eines Korczak-Denkmal in Israel dienen soll. Das israelische Komitee hat die Annahme dieser Spende aber abgelehnt.

Dr. Rupert Giessler

¹ Vgl. FR XVI/XVII, 61/64, S. 147; FR XIX, 69/72, S. 159.

15 Literaturhinweise

Rudolf Augstein: Jesus Menschensohn. Gütersloh 1972. Verlag C. Bertelsmann, 512 Seiten.*

Mit freundlicher Genehmigung der Redaktion der »Neue Zürcher Zeitung« entnehmen wir ihrer Mittagsausgabe Nr. 533 vom 14. November 1972, S. 29, die folgende Besprechung des Schweizer Theologen *Eduard Schweizer*:

Dass der »Spiegel«-Redakteur *Rudolf Augstein* einen 500seitigen Band über Jesus veröffentlicht, zeigt die Aktualität dieses Themas. Das Ergebnis lautet: »Jesus kennen wir nicht, wir wissen nicht, was Jesus gewollt hat«; denn »die Evangelien enthalten die Lehren der

Evangelisten, nichts sonst, und diese wiederum enthalten die Lehren der Essener, ... der Pharisäer, der Judenchristen, der Hellenisten, nichts sonst«. Man kann sich Jesus freilich »in der Tradition jenes prophetisch-messianischen Denkens« mit seiner »nahezu irrsinnigen Hoffnung auf Weltherrschaft« denken, das »Israel in den Untergang geführt hat«, in »zumindest ambivalenter Haltung zum Gesetz«. Aber im ganzen ist er »zufälliger

Kogon, Günter Klein, Rudolf Pesch, Gerhard Szczesny, Gisela Uellenberg und Heinz Zahrnt.
Bad Honnef-Darmstadt 1973, Neue Darmstädter Verlagsanstalt. ISBN 3-87576-019-0. 94 Seiten.

Dem Band liegt eine Sendung zugrunde, die vom wdr/Westdeutschen Fernsehen am 3. November 1972 ausgestrahlt wurde. Die Redaktion lag bei Gerhard Honal.

* Nach Redaktionsschluss sei noch hingewiesen auf: *Gesellschaft und christlicher Anspruch. Eine Diskussion über »Jesus Menschensohn«* zwischen Rudolf Augstein, Ernst Ludwig Ehrlich, Adolf Holl, Eugen

Kristallisationspunkt einer überzeitlichen Idee vom Menschen«. Was aus ihm geworden ist, ist eine jahrhundertelange »Kultivierung eines Schuldkomplexes«, der wie im Alten Testament von der »Herrscherkaste« zur »Verfestigung der Herrschaftsordnung«, so im Neuen zur »Unterwerfung unter den Willen der Obrigkeit« benützt wurde.

Ein Anschein von Gelehrsamkeit

Wir sehen also Jesus, wie Paulus einmal schreibt, wahrhaftig »wie im Spiegel, in rätselvoller Gestalt« (1. Kor. 13, 12). Das Buch ist Beispiel dafür, wie Meinung manipuliert werden kann, wenn man genügend Geld und Verantwortungslosigkeit besitzt. Es wimmelt von wissenschaftlichen Zitaten, die Achtung abnötigen könnten, wenn sie nicht — wie eine Rezension, bisher meines Wissens unwidersprochen, sagt — von Rechercheuren gesammelt wären, vermutlich zu schon vorher feststehenden Thesen. Sie stimmen fast alle — dass für Bultmann selbst die Tatsache der Kreuzigung Jesu fraglich bleibe, habe ich freilich nirgends gefunden — und führen oft doch völlig in die Irre. Dass das Neue Testament nur in mehrfach abgeschriebener Form mit frühesten Fragmenten im 2. Jahrhundert existiert, stimmt. Dass es für die gesamte Antike überhaupt keine Originalmanuskripte gibt, dass zum Beispiel die erste vollständige Homer-Nachschrift aus dem 13. Jahrhundert stammt, ohne dass deswegen jemand ihren Inhalt verdächtigte, und dass das Neue Testament mit gegen 3000 Handschriften das bestbezeugte Buch der Antike ist, wird verschwiegen. Dass das älteste Evangelium erst rund vierzig Jahre nach Jesu Tod geschrieben ist, soll seine Unzuverlässigkeit beweisen; handkehrum wird aber behauptet, die entscheidenden Sätze Jesu seien schon von jüdischen Gelehrten »vor ihm« formuliert worden. Die genau angegebenen Fundstellen stimmen; aber nur der Fachgelehrte weiss, dass diese Sätze handschriftlich zuerst im 12. und 13. Jahrhundert bezeugt sind; einer geht auf eine Sammlung des 5. Jahrhunderts zurück, die in der Regel Gelehrte des 2. bis 5. Jahrhunderts zitiert, der andere auf eine Sammlung des 12. Jahrhunderts, die den Spruch auf einen Rabbi um 180 (anderswo auf einen andern um 140) n. Chr. zurückführt. Jüdische Schriften, überliefert im 5. Jahrhundert n. Chr. als lateinische oder äthiopische Übersetzung einer griechischen Übersetzung eines semitischen Originals, werden bedenkenlos zitiert; die wichtigere davon ist freilich in Qumran, also spätestens 68 n. Chr., bekannt gewesen, aber noch ohne die entscheidenden Kapitel vom Menschensohn, die nach Augstein die Verbindung dieses Titels mit dem des Gottesknechts und damit die Christuslehre der Evangelien bewirkt haben sollen. Dass in den Evangelien sicher ältere Traditionen verarbeitet sind, wird verschwiegen. Die meisten Forscher nehmen an, dass das Matthäus und Lukas gemeinsame Gut auf die Redequelle zurückgeht, die älter ist als Markus. Für Augstein existiert sie nicht, weil einige daran zweifeln. Dass das meist Konservative sind, die dafür ein Ur-Evangelium, zum Beispiel eine Frühform des Matthäus, annehmen, wird nicht gesagt. Völlig inkonsequent wird denn auch das sehr späte Thomas-Evangelium als Quelle des ältesten Wortlautes verwendet; unmöglich ist das nicht, aber jedenfalls weit unsicherer als bei unseren Evangelien. Dass zum Beispiel die ursprünglich bäuerlichen Verhältnisse der Lukas-Fassung des Gleichnisses vom großen Mahl dort durch hellenistisch-städtische ersetzt sind, stört Augstein nicht. Dass schon die Evangelien »hellenistisch durchtränkt« sind, stimmt; nur hat selbst

Jesus in einem Land gelebt, das seit über 300 Jahren »hellenistisch durchtränkt« war. Dass nach Johannes die Juden Jesus gekreuzigt hätten, scheint durch Joh. 19, 16 bewiesen, wenigstens wenn man nicht weiterliest bis Vers 23, wonach »die Soldaten Jesus gekreuzigt hatten«.

Von Jesus soll kein einziges bedeutendes Gleichnis stammen, gibt es doch Gleichnisse schon bei den Rabbinern. Wieder ist nichts davon gesagt, dass es eines der wirklich neuen Ergebnisse der Forschung ist, dass sich Jesus von ihnen nicht nur im Inhalt der Gleichnisse unterscheidet, sondern vor allem darin, dass er nicht nur gelegentlich ein solches zur Illustration eines Lehrsatzes braucht, sondern sozusagen alles zum Thema Gottesreich und Gotteshandeln ausschliesslich in der Form des Gleichnisses aussagt. Dahinter steckt nämlich die Erkenntnis, dass Gott nicht »lehrbar« ist wie die Mathematik, sondern dass der Mensch durch die Bildsprache des Gleichnisses auf einen Weg geschickt werden muss, auf dem er selbst Gott begegnen kann. »Wer Ohren hat zu hören, der höre!« Die Gebetsanrede »mein Vater« komme im jüdischen Kult vor und »unser Vater (im Himmel)« sei gängige rabbinische Gebetssprache. Belege werden hier keine gegeben. J. Jeremias, einer der gewissenhaftesten und kenntnisreichsten Erforscher des Judentums jener Periode, hat in jahrzehntelanger Forschung zwei palästinische Gebete, freilich erst aus frühchristlicher Zeit, gefunden, die die Anrede (darauf kommt es an!) »Unser Vater, unser König« aufweisen. »Amen, ich sage euch . . .«, von Jeremias als Stilform Jesu bezeichnet, sei bei den Rabbinern und den jüdischen Mönchen von Qumran häufig zu finden. Das stimmt für das Wort »amen«; aber als Anfangswort eines Satzes ist es nach der neuesten Monographie von K. Berger nur in zwei (vielleicht) ausserchristlichen Belegen des 2. Jahrhunderts. Der Verfasser schliesst daraus, dass die Wendung überhaupt erst auf griechischem Boden entstanden sei, was gegen Jeremias und gegen Augstein spräche. Der beissende Spott über die konservative Grundhaltung von Jeremias hindert Augstein freilich nicht, ihn als Kronzeugen dafür zu nennen, dass eine erst im 2. Jahrhundert n. Chr. auftauchende jüdische Vorstellung von einem Messias aus dem Stamm Joseph schon im 1. Jahrhundert hätte existieren und dann die Entstehung der Legende von Joseph als dem Vater Jesu erklären können. So könnte man lange weiterfahren. Kritische wie Konservative sind gleich willkommen, solange sie, manchmal aus dem Zusammenhang gerissen, beweisen, was bewiesen werden sollte. Gewogen, gesichtet, verarbeitet wird das Material nicht.

Eine Frage des Geschmacks

Das Ganze ist in einem Stil geschrieben, wie er seit dem Ende der Hitler-Zeit in Deutschland nicht mehr üblich war. Wer anders denkt, und wäre es der kritischste Neutestamentler, redet »gegen richtigeres (Ge-)Wissen« oder »spinnt«. Dabei ist das von beiden Behauptete meines Erachtens unbestreitbar, dass Jesus nämlich »das in der Gegenwart Nötige« getan und dem Menschen zugemutet habe, sich schon jetzt völlig von der Zukunft des Gottesreiches her bestimmen zu lassen. Das ist in den Texten derart verankert, dass manche, wohl mit Recht, daran zweifeln, dass Jesus (und nicht erst die Gemeinde) den Einbruch des Gottesreiches in nächster Nähe erwartet habe. Aber vielleicht bin ich jetzt auch nur noch eine »gutbürgerliche Plaudertasche«. Unerträglich werden jedoch Sätze über den Gott des Alten Testaments, also der Juden wie der Christen: »Der alte Jahwe . . . ist ein

recht zorniger und unbeachteter Herr, rücksichtslos und unbedacht bis zum Exzess . . ., besessen von einer schier krankhaften Eifersucht, empfindlich, aber unsensibel, ihm fehlt es an Weisheit.« »Jahwe, der alte Donnerer . . . (muß) in Gestalt seines Heiligen Geistes (der hebräisch männlichen, griechisch sächlichen Geschlechts ist!) weibliche Attribute mitübernehmen und einer Menschenfrau beiwohnen.« » . . . pflegte der alte Jahwe in solchen Fällen zu sagen, und der alte Heidegger . . .« Das ist keine Frage des Glaubens, sondern des Geschmacks; ich könnte zum Beispiel von einem afrikanischen Ahnengott so nicht reden. Wenn man in diesen Stil verfiere, könnte man ja an die alte Geschichte vom Rosengarten erinnern, in dem die Menschen von Rose zu Rose gehen, während die Säue in dem dort auch vorhandenen Misthaufen wühlen, wenn nicht —, ja, wenn nicht auf den letzten Seiten etwas so Edles zum Vorschein käme, dass man sich fragt, ob nicht alles andere rasch hingeworfene Kolportage ist, während hier der wirkliche Augstein redet. Hier ergreift die Ehrlichkeit, hinter der freilich Verzweiflung lauert. Der Mensch, völlig allein im Kosmos, zufälliges Produkt eines sinnlos ablaufenden Prozesses, kann sich nur zu »stoischem Gleichmut«, zu »vernünftiger, durch und durch banaler Lebensführung«, »in herzlicher und verständiger Offenheit für die . . . Mitmenschen« entscheiden. Das ist ein Dennoch, das Respekt abnötigt, auch wenn die Lösung durch Selbstmord immer noch offengehalten wird. Ob der Satz »Ethik ist nicht möglich, aber nötig«, freilich zum Leben genügt, das muß man doch am Ende dieses Buches fragen.

Was ist also zu sagen? Sicher gibt es nirgends in der Geschichte mathematische Sicherheit. Wie beim Neuen Testament kann man theoretisch bei jedem antiken Schriftsteller für jeden Satz Zweifel anmelden, ob er auch zuverlässig überliefert sei. Nur: was wäre das eigentlich für eine unvorstellbar schöpferische Gruppe von lauter Unbekannten, laut Augstein »blassen Schatten eines melancholischen Bankerotts«, gewesen, die so etwas wie ein Neues Testament aus dem Nichts geschaffen hätte? Denn mit Paulus, den »die christliche den konkurrierenden Religionen voraus« hatte, kann man das nicht erklären. Er ist gleich nach seinem Tode vergessen und vor Augustin (und den Reformatoren) so wirkungslos gewesen, dass einer der grössten Kirchenhistoriker formulierte, Paulus sei von keinem verstanden worden, ausser von einem, dem Markion, und der habe ihn missverstanden. Es ist zuzugeben, dass auch die verrücktesten Hypothesen meist von Theologen erfunden worden sind, die um jeden Preis etwas Originelles bringen wollten. Man schämt sich dessen ein wenig, und wenn man mit Historikern und Altphilologen spricht, dann lächeln sie in der Regel über die überbordende Kritik der Theologen, die ihre Texte überall in Frage stellen. Mit gesundem kritischem Urteilsvermögen wird man feststellen, dass wir doch recht viel von Jesus wissen. Es ist sicher auch wahr, dass durch die ganze Kirchengeschichte hindurch Entsetzliches im Namen Jesu verübt worden ist, und man ist etwas hilflos all den Vorwürfen gegenüber, die einem die Schamröte ins Gesicht treiben. Nein, es ist der Kirche nicht gelungen, all die verwirrten, eigensüchtigen, gehässigen Menschen in eine Schar von Engeln zu verwandeln. Es gibt aber solche verwirrten, eigensüchtigen, gehässigen Menschen, die erfahren haben, dass gerade mitten im eigenen Versagen Gott durchgebrochen ist. Es gibt sogar Menschen, in denen ich diese Wirklichkeit Gottes aufleuchten gesehen habe: ein paar Diakonissen zum Beispiel, die mit

unsagbarer Liebe Sterbende durch ihre letzten Tage begleitet haben. Nur geschehen diese Dinge in grösster Stille und Verborgenheit, und man bemerkt es meist erst, wenn diese stillen Dienste zu mangeln beginnen.

Einblick in die Forschung

Selbstverständlich muss auch alles getan werden, um die Ergebnisse der Forschung der Gemeinde bekanntzumachen. Was Augstein auf evangelischer wie katholischer Seite an ängstlicher Apologie bis in die neueste Zeit hinein aufstößt, ist noch einmal beschämend. Dass alttestamentliches Sklavenrecht grausame Bestimmungen kennt (neben ganz anderen!) oder dass Lukas Staat und Christentum in gefährlicher Weise aussöhnen wollte, darf nicht versteckt werden. Aber von einer allgemeinen Verschleierung dieser Probleme kann heute wirklich nicht mehr gesprochen werden. Es gibt kritische Jesus-Bücher und kritisch kommentierte Bibelausgaben in Fülle. Das Fatale ist freilich, dass man in einem billigen und keinerlei Denkanstrengung erfordernden Stil schreiben kann, wenn man entweder überhaupt keine Fragen stellt und die Bibel als ein vom Himmel gefallenes Buch ansieht oder wenn man alles in Bausch und Bogen für Mist erklärt. Wer sich einer großen Sache nähern will — und das gilt ja auch für ein Werk der Kunst —, von dem ist ein gewisser Einsatz gefordert. Eine ausgezeichnete Hilfe bietet ein eben erschienener, sehr umfangreicher Band, in dem das Neue Testament nach seiner mutmasslichen geschichtlichen Entstehung aufgegliedert ist, wobei die wichtigsten Texte auf Grund moderner Übersetzungen neu bearbeitet, vor allem wissenschaftlich, aber völlig allgemeinverständlich analysiert und kommentiert sind.² Hier wird nichts verschwiegen. An manchen Punkten sind die Herausgeber kritischer als ich. In der Jesus-Überlieferung werden nachträgliche Ergänzungen und Umbildungen sichtbar gemacht. Für die Osterereignisse wird festgehalten, dass uns nur die Erfahrungen der Jünger zugänglich sind, ohne dass positiv oder negativ über die Quelle dieser Erfahrungen etwas ausgesagt wird. Der Schlussteil des zweiten Korintherbriefs, den viele für einen Teil eines früheren Briefes halten, wird vor den übrigen Kapiteln eingeordnet und die Begründung dafür gegeben. Zur Offenbarung wird auf den typischen Stil solcher Schriften hingewiesen, der vieles erklärt, aber auch Probleme stellt, und das kämpferische Bild des siegreichen Christus, das das des Gekreuzigten in Kapitel 19 überdeckt, wird sehr kritisch hervorgehoben. Aber bei aller offenen Kritik spürt man die Ehrfurcht derer, die auch als Wissenschaftler nicht ihre eigenen Sympathien und Antipathien abreagieren, sondern dem Text und seinen Tatsachen standhalten wollen.

Wahrscheinlich wäre das ganze Gespräch über die Bibel einfacher, wenn wir nicht, oft unbewusst, den Kanon als einen von allen Stürmen verschonten Hafen ansähen, in dem sich Gottes Wort von keinem Hauch getrübt spiegelt. Dabei erzählt doch gerade diese Bibel von dem dauernden Kampf, in dem Gott gegen alle nur denkbaren Missverständnisse und Widerstände des Menschen steht. Wie kein anderes Buch stellt sie die Geschichte des menschlichen Aufbegehrens gegen Gott dar, und gerade so bricht Gottes Ruf immer wieder durch alle menschlichen Verdrehungen und Verdunkelungen. Man müsste also nicht Angst haben vor der Aufdeckung menschlicher Irrtümer, sondern geradezu unterstreichen, dass Gottes eigenes

² Das Buch der Bücher. Neues Testament. In Verbindung mit H. Timm herausgegeben von G. Iber, Piper, München 1972.

Wort immer nur quer zu aller Menschenmeinung vernehmbar wird und dass die Heilige Schrift davon nicht ausgenommen ist. Etwas davon wird in dem Buch von Inge Lønning sichtbar, in dem übrigens der Druck des deutschen Textes in Norwegen zu einer Fülle von Druckfehlern geführt hat.³ Der erste Teil bietet einen Überblick über die neueren Arbeiten zur Kanonfrage; der mittlere Hauptteil behandelt Luthers Auffassung samt ihren Nachwirkungen, während die letzten drei Teile das heutige Problem angesichts des ökumenischen Gesprächs diskutieren. Entscheidend ist für die Verfasserin, dass trotz allen gegenteiligen Beteuerungen niemals alles in der Bibel mit gleichem Gewicht als Norm für die Kirche akzeptiert worden ist. So wird die Lösung in Luthers Unterscheidung zwischen »Evangelium« (das, was »Christum treibt«) und »Kanon« gesehen. Spricht man vom »Kanon im Kanon«, so lässt sich dieser Sprachgebrauch nur rechtfertigen, wenn man auf jede definitive, formelhafte Fixierung seines Inhaltes verzichtet und immer neu angesichts der im Kanon zusammengefassten Schriften fragt, wo in der jeweils neuen Situation das »Evangelium« Gott für uns freilegt und wo nicht. Der Protest der reformierten und der katholischen Kirche, der auf die ganze Fülle der Schrift hinweist, wäre also nur berechtigt, wenn lehrhaft ein für allemal festgelegt würde, was die Mitte der Schrift ist, von der her alles übrige zu kritisieren wäre.

ERNST BAMMEL (Editor): *The Trial of Jesus*. London 1970. SCM Press. Cambridge Studies in honour of C.F.D. Moule. 177 Seiten.

Der vorliegende Band enthält eine Reihe von Aufsätzen aus der Feder der folgenden Autoren: P. Richardson, Ernst Bammel, Margaret Barker, D. R. Catchpole, H. Merkel, J. C. O'Neill, J. E. Allen, H. H. Hoehner, J. Pobee, W. Horbury, G. W. MacRae, R. Morgan, J. Blinzler. Das Buch bietet eine Sammlung gelehrter Einzelstudien, die alle in der einen oder andern Weise mit dem Prozess Jesu zusammenhängen. Die meisten Arbeiten enthalten die Tendenz und Forschungsrichtung, wie sie für dieses Thema von J. Blinzler mitbegründet wurde. So manches wird in diesen Studien aufs neue vorgetragen, die formgeschichtliche Methode fast allgemein abgelehnt, und die Gelehrsamkeit der meisten Arbeiten erheischt Respekt. Dennoch wird man aber stutzig, wenn man die Schlusssätze des Aufsatzes von E. Bammel liest, der sich ausführlich mit Joh 11, 45–57 beschäftigt. Nach seiner Abhandlung stellt Bammel nämlich fest, dass immer noch schwere Divergenzen zwischen Joh und den Synoptikern hinsichtlich des Prozesses bestehen; das gilt sowohl für die Verhandlung vor dem angeblichen Sanhedrin als auch vor Pilatus. Das ist im Grunde ein eher melancholisch stimmendes Resultat, das übrigens für die gesamte Prozess-Jesu-Forschung gilt, wobei es überaus fraglich ist, ob angesichts der gesamten Quellenlage ein wirklicher Fortschritt in der Forschung überhaupt möglich ist. Immer wird bereits von vorgegebenen Hypothesen auszugehen sein, etwa, dass Jesu Lebensweise und Lehre »gefährlich« für das pharisäische Judentum gewesen sein sollen (vgl. S. 51). Dabei müssten erst noch gewisse Vorfragen gestellt werden: 1. Was und wie war Jesu Lebensweise? 2. Was war Jesu Lehre? 3. Was war das pharisäische Judentum? Bei der Beantwortung der letztgenannten Frage wird man kaum allein auf das NT

abstellen können, denn die Darstellung der Pharisäer im NT ist polemisch gestaltet. Davon berichtet das vorliegende Buch nur wenig. Es beweist aber einmal mehr, dass man gerade bei diesem Thema trotz sorgfältiger und gelehrter Forschungsarbeit eigentlich nicht viel weiterkommt. Die einzelnen Studien dieses Buches sind aber dennoch lesenswert und erhellen einige Probleme, die mit diesem komplizierten Prozesskomplex verbunden sind.

E. L. Ehrlich

HANS-WERNER BARTSCH: *Jesus. Prophet und Messias aus Galiläa*. Frankfurt 1970, Stimme Verlag. 135 Seiten.

In der Flut der Jesus-Literatur, die, wie es scheint, von Zeit zu Zeit plötzlich losbricht, gibt es Veröffentlichungen, welche weiterführen. Bücher, die einfach geschrieben sind, ohne die Sache, um die es geht, zu simplifizieren; die darauf verzichten, mit grossen Worten um Wesentliches herumzureden, phantastische Hypothesen aufzustellen, Schlagzeilen für heute zu machen (und morgen bereits vergessen sind).

Das kleine Jesus-Buch des bekannten Frankfurter Theologen bildet eine der wenigen, denkbar positiv zu verzeichnenden Ausnahmen. Selbstverständlich vertritt Prof. Bartsch seine Sicht über Jesu Botschaft und Person, über die Funktion der neutestamentlichen Schriften und ihren Bezug zum Leben der Gemeinde. Aber auch wenn man nicht in allem aus den Texten zu den gleichen Schlüssen kommen wird, so kann man dieses Jesus-Buch jedem, der sich mit der Botschaft und der Person Jesu ernsthaft beschäftigen will, nur angelegentlichst empfehlen. Dazu hat H.-W. Bartsch auch hier der Forschung, oft in einer denkbar einfachen und schlichten Form neue Anstösse vermittelt, die es aufzunehmen und sorgfältigst zu erwägen gilt.

O. K.

KLAUS BERGER: *Die Amen-Worte Jesu. Eine Untersuchung zum Problem der Legitimation in apokalyptischer Rede*. (Beiheft zur Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche. Hrsg. von W. Eltester, Beiheft 39.) Berlin 1970. Verlag Walter de Gruyter. VIII u. 182 Seiten.

Der Verfasser geht von einer Problemstellung aus, welche sich aus der Entwicklung der neutestamentlichen Forschung wie von selbst ergeben hat: nachdem einmal durch die historisch-literarische Kritik erhebliche Vorbehalte und Einschränkungen hinsichtlich der Authentizität an der Überlieferung der Worte und Reden Jesu, wie sich diese in unseren Evangelien finden, erhoben worden waren (vornehmlich ging es dabei um die synoptischen Evangelien, denn für Johannes hatten sich Fragen dieser Art begreiflicherweise schon früher gestellt), so suchte man auf der anderen Seite nach möglichen Kriterien zur Feststellung der »ipsissima vox Jesu«. Man suchte also nach Kriterien, die es ermöglichen sollten, Jesu »ureigenste Rede« (in gewisser Parallelität mit der Frage nach Jesu »ureigensten Taten«, wie diese Fragestellung auf der vergleichbar nächsten Ebene der Untersuchung in der Evangelienforschung neuerdings formuliert wird) von späteren Bildungen (evtl. der Gemeinde, der Evangelisten usw.) zu unterscheiden.

Hier kamen nun die sogenannten »Amen-Worte« Jesu ins Spiel – begreiflicherweise, denn die einleitend-auffällige Formulierung des »Amen« zog die Aufmerksamkeit an –, zumal diese Redeweise sich nur in Jesus-Worten bzw. -Reden zu finden schien.

³ Inge Lønning: *Kanon im Kanon*, Universitets Forlaget, Oslo, und Chr. Kaiser, München 1972.

Im Gegenzug zu Joachim Jeremias, dem wohl bedeutendsten Verfechter der soeben angedeuteten Forschungsrichtung (welche die Amen-Formel als Kennzeichen für Jesu ureigenste Ausdrucksweise nimmt), versucht Verf. zu zeigen, daß diese Formulierung »erst auf dem Boden des hellenistischen Judenchristentums gebildet« worden sein kann. Verf. sieht dieses (griechisch sprechende) Judenchristentum wesentlich durch apokalyptische Traditionen in Denk- und Ausdrucksweise bestimmt (Analogien zu griech. Satzbildung einer-, Einfluss apokalyptischer Schwur-Aussagen andererseits). Untersucht werden neben dem synoptischen Überlieferungsgut nicht nur die unmittelbaren Bezüge (Amen-Worte in der jüd.-griech. Apokalyptik), sondern auch die Amen-Worte im ausserkanonischen frühchristlichen Schrifttum (in den sog. Apostelapokalypsen, den Apostelakten usw.). – Zu vermerken ist auch eine ausführliche Auseinandersetzung mit der Publikation von V. Hasler, Amen – Redaktionsgeschichtliche Untersuchungen zur Einführungsformel der Herrenworte »Wahrlich ich sage euch«, Zürich 1969, die sich am Schluß des Buches findet. O. K.

GODFRIED BOMANS: Der Jordan fließt nicht in den Tiber. Auf der Suche nach dem Ursprung des Glaubens. (Übersetzung aus dem Niederländischen.) 2. Aufl. (der deutschen Übersetzung) Freiburg-Basel-Wien 1972. Verlag Herder. 141 Seiten.

Braucht es Beweise, wie aktuell das ist, was der Völkerapostel Paulus vor mehr als 1900 Jahren schrieb? Wenn man das Büchlein des bekannten (inzwischen verstorbenen) niederländischen Schriftstellers und Fernsehautors Bomans liest, fällt einem ein, was Paulus im 12. Kapitel des 1. Korintherbriefes schreibt – über die Verschiedenheit der Geistesgaben ... und wie sehr alle aufeinander angewiesen sind, wie nur in gemeinsamem Dienst etwas Positives und Überzeugendes geschaffen werden kann – »zur Auferbauung des Leibes Christi«, wie wir im 4. Kap. des Epheserbriefes (zu einer sehr ähnlichen Thematik) lesen.

Bomans kann schreiben. Man »muss« geradezu weiterlesen, so man einmal angefangen hat. (Auch der deutsche Leser, der den Autor nicht vom niederländischen Fernsehen kennt, kann sich leicht vorstellen, wie das war: man »musste« Bomans wohl zuhören ...) Eine grosse darstellend-erzählerische Begabung, das steht ausser jeder Frage.

Aber das ist es nun eben: wer eine solche Gabe hat, steht auch unter einer aussergewöhnlichen Verantwortung (siehe Paulus 1 Kor). Selbstverständlich: Bomans muß skizzenhaft zeichnen. Vieles wird dabei schlaglichtartig beleuchtet; der Autor kann das – teilweise gut, zu Teilen ganz hervorragend. Was er auf nicht einmal ganz 5 Seiten jeweils sagen kann (»Eine Audienz«, »Ein Besuch«) oder in Skizzen von unheimlicher Kürze (wie z. B. »Il Gesù«, »Abschied«), das zeigt einfach den Meister der Beobachtung, der »augenblicklichen« Reflexion, der knappen Darstellung.

Hinsichtlich der *geschichtlichen* Tatbestände gelang es dem Autor – und das vermerkt man nach dem zuvor Gesagten natürlich schmerzlich – nicht immer, bei der Skizzenhaftigkeit der Darstellung auch die entsprechende Höhe durchzuhalten. So überzeugt manches, was z. B. das Verhältnis Judentum/Christentum in *historischer* Hinsicht anbelangt, eben doch nicht so ganz (und zwar in verschiedener Weise auf die beteiligten Seiten hin, also keineswegs einseitig). Wenn heute alle Christen »Kirche«

sind, so sind sie es längst nicht in gleicher Weise; wenn sie das schon im Mittelalter waren, so doch in noch viel grösserer Ungleichheit und Verschiedenheit als heute ... Weder in Entschuldigung noch in Anklage darf man hier die historischen Verhältnisse überspielen. – Grundsätzlich aber muss man alles, was Bomans sagt – sehr deutlich sagt, erfreulicher- und dankenswerterweise –, unterstreichen. Vielleicht bedarf es eben der Zuspitzung, um aus den »ewigen« Missverständnissen endlich einmal herauszukommen. Dass das Büchlein hier eine grosse Aufgabe hat, dürfte selbstverständlich sein. Man kann nur wünschen, dass es vielen Lesern zu einem Denkanstoss wird, der sich nicht mehr aufhalten lässt. O. K.

INGO BROER: Die Urgemeinde und das Grab Jesu. Eine Analyse der Grablegungsgeschichte im Neuen Testament. (Studien zum Alten und Neuen Testament, hrsg. von V. Hamp, J. Schmid unter Mitarbeit von P. Neuenzeit, Band XXXI). München 1972. Kösel-Verlag. 348 Seiten.

Der Verf. widmet sich in einer recht umfangreichen Arbeit einer Fragestellung, die, namentlich im Laufe der neueren Geschichte der Theologie, immer wieder ein grosses Interesse auf sich gezogen hat – und das nicht nur von seiten der Theologie, sondern von nahezu allen jenen Wissenschaften und Weltanschauungen aus, welche sich in irgendeiner Weise mit dem zentralen Inhalt christlichen Glaubens von der Auferweckung Jesu auseinanderzusetzen hatten oder sich einer solchen Konfrontation stellen wollten. Der Zusammenhang und das nachfolgende Interesse sind offenkundig: je mehr sich die innertheologische Diskussion auf das bezieht, was der Kritik des menschlichen Geistes – ohne Einsatz der Dimensionen des Glaubens – nicht unterliegt, ja gar nicht unterliegen kann, um so mehr konzentriert sich das Interesse einer kritischen Forschung (der Geschichte, der Archäologie usw.) auf die Gegebenheiten, welche in irgendeiner Weise sich selbst als nachprüfbar verstehen. Genau an dieser Stelle werden jene neutestamentlichen Texte bedeutsam, die entweder von einer Grablegung bzw. von einem Grab Jesu sprechen oder eine solche Begebenheit mit dem entsprechenden Ort (Grab) voraussetzen scheinen. Bedenkt man dazu noch die Bedeutung, die einem Grab in der Alten Welt zukommen kann (wobei es freilich auf zahlreiche Einzelheiten ankommt, etwa auf die Person des Bestatteten usw.), so wird das Interesse noch besser verständlich.

I. Broer wendet sich den Fragen, die von der Forschung gestellt wurden ebenso zu wie jenen, die, bisher noch nicht beachtet, von den neutestamentlichen Texten aus sich stellen lassen. Schon der Überblick über die neuere diesbezügliche Literatur ist nicht nur inhaltlich sehr bedeutsam, er ist auch sehr flüssig und interessant dargestellt (Kap. 1). In insgesamt sieben weiteren Kapiteln beschäftigt sich der Verf. nun ausgiebig mit den neutestamentlichen Texten, also vorab den synoptischen, ausgehend von Markus. Darüber hinaus untersucht er aber auch das Johannesevangelium und die Apostelgeschichte (über Apg 13, 29 handelt das kürzere 7. Kapitel) und schließlich die Paulusbriefe, soweit sie zur Problematik direkte oder auch indirekte Anhaltspunkte bieten.

Über diese oder jene Einzelheit wird man verschieden urteilen können, doch tut dies einer solch gediegenen Untersuchung nicht den geringsten Abtrag – zumal sie selbst sich als einen Forschungsbeitrag versteht. Was diese Untersuchung vor allem auszeichnet, ist die an vielen

einzelnen Stellen sich immer wieder von neuem unter Beweis stellende präzise Trennung und Durcharbeitung von literarisch Vorhandenem, also literarisch Ausweisbarem und Belegbarem gegenüber dem anderwärts historisch Wahrscheinlichen und Erschliessbaren.¹ Durch diese exakte Trennung (in der Broer in einer durchgehaltenen Konsequenz sicher die vorausgehende Forschung überbietet) kommt überhaupt erst einmal genau ins Blickfeld, was literarisch und was historisch zur weiteren Untersuchung ansteht. Allein schon dieses Ergebnis lässt den Verf. des Dankes und der Anerkennung seitens künftiger Forschung gewiss sein.

O. K.

CHRISTOPH BURCHARD: Der dreizehnte Zeuge. Traditions- und kompositionsgeschichtliche Untersuchungen zu Lukas' Darstellung der Frühzeit des Paulus. (Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments, hrsg. von E. Käsemann und E. Würthwein, Heft 103 der ganzen Reihe.) Göttingen 1970. Verlag Vandenhoeck und Ruprecht. 196 Seiten.

Der 13. Zeuge ist – Paulus. Nach den Erhebungen des Verf. (Habilitationsschrift Univ. Göttingen) steht Paulus – stets gesehen in den Perspektiven des lukanischen Schrifttums, hier also der Apostelgeschichte – nicht »unter« den »Zwölfen«, sondern neben ihnen. Mit Spannung verfolgt man bei der Lektüre dieser wissenschaftlichen Publikation die Ausführungen des Verf. über die lukanische Erzählung von der »Bekehrung« Pauli auf dem Weg nach Damaskus. Verf. sieht diesem »Bericht« der Apostelgeschichte ein Schema zugrunde liegen (das er mit einer frappierenden Parallelität der Züge der Texte stufenweise belegen kann), wie es sich in dem jüdischen Roman von Joseph und Aseneth findet. – Es ergibt sich wie von selbst, dass für Lukas' Wissen um die frühe Lebensgeschichte des Paulus nur wenige und kurze »Notizen« bleiben. Angesichts dieser Voraussetzung vermerkt man um so mehr die äusserst differenzierte Beurteilung, welche Verf. Lukas als »Historiker« und »Schriftsteller« zuteil werden lässt. – Die Bedeutsamkeit dieser Schrift dürfte unumstritten sein.

O. K.

ANTON DAUER: Die Passionsgeschichte im Johannesevangelium. Eine traditions- und theologische Untersuchung zu Joh 18, 1–19, 30. (Studien zum Alten und zum Neuen Testament, hrsg. von V. Hamp, J. Schmid, P. Neuenzeit, Band XXX). München 1972. Kösel-Verlag. 375 Seiten.

RUPERT FENEBERG: Christliche Passafeier und Abendmahl. Eine biblisch-hermeneutische Untersuchung der neutestamentlichen Einsetzungsberichte. (Band XXVII der oben genannten Reihe). München 1971. Kösel-Verlag. 150 Seiten.

Die Passionsgeschichte des Johannesevangeliums hat schon seit langem eine besondere Aufmerksamkeit auf sich gezogen: diese erklärt sich aus der »Nähe« der Passionsgeschichte des Johannes zu jener der synoptischen Evangelien bzw. deren Ausgestaltungen.

A. Dauer hat sich unter Einsatz aller zur Verfügung stehenden Mittel moderner Exegese sowohl den traditions- und kompositionsgeschichtlichen Fragen im weitesten Sinn des Wortes wie auch den theologischen Perspektiven (johanneischer Prägung) gewidmet.

Hier kann nicht behandelt werden, was fachexegetischer Diskussion unterliegen muss. Für die Leser des FR aber

dürfte vor allem interessant sein, dass diese gründliche und sehr umfangreiche Untersuchung zu dem Ergebnis kommt, dass der Bericht der Johannes zugrunde liegenden Quelle die diesbezüglichen synoptischen Berichte voraussetzte. Konkret heisst das in etwa: wir hätten damit zu rechnen, dass auf einen noch im Stadium mündlicher Überlieferung sich befindenden »Bericht« Einflüsse aus bereits schriftlich fixierten Traditionen (nämlich jenen der Synoptiker) ausgeübt werden. Aus diesem Wechselspiel mündlicher und bereits schriftlicher Überlieferung würden sich dann die eigentümlichen Ähnlichkeiten und Anklänge ebenso einleuchtend machen lassen wie zahlreiche Verschiedenheiten. R. Feneberg untersucht die äusserst interessante Frage nach den Ursprüngen des urchristlichen Abendmahls. Schon der Titel seines Werkes zeigt an, in welcher Richtung eine Lösung gesucht werden darf. Ganz konsequent sieht der Verf. die entsprechende Berichte der Evangelien als »historisierende Berichte der sich von Jesus herleitenden christlichen Passafeier«. Besonders die Fragen um das Verhältnis von historischen und theologischen Aspekten dürfte in der zukünftigen Diskussion grosse Beachtung finden.

O. K.

DIE JESUS-GESCHICHTE. Das Neue Testament für Kinder. Erzählt von Wilhelm Beneker und mit Bildern versehen von Jenny Dalenoord. Den Haag. Hamburg 1972. Agentur des Rauhen Hauses Hamburg. Echter Verlag Würzburg. 123 Seiten.

Wenn Kindern eine »Bibel«, ein »Neues Testament« geboten wird, dann stellt das, wie wir heute viel besser als früher wissen, hohe Anforderungen an den Bearbeiter. Hier wird uns eine Ausgabe vorgelegt, die ohne Zweifel sehr vielen Ansprüchen in einem sehr hohen Masse gerecht werden dürfte.

Einige Fragen seien allerdings zur Überlegung gegeben. Wie sollte man es mit der Übersetzung halten? An »wichtigen« Stellen (wichtig unter ganz bestimmten Gesichtspunkten!) geht der Text von einer wörtlichen Wiedergabe in eine Art von Paraphrasierung über – an anderen »wichtigen« Stellen bleibt die wörtliche Übersetzung, bzw. der Text geht aus einer (vielleicht recht gelungenen) Umschreibung in wörtliche Wiedergabe über. Die Kriterien, nach denen hier vorgegangen wird, werden nicht ganz leicht zu erheben sein. Für einen erklärenden Hinweis (im Vorwort beispielsweise) wäre man gewiss dankbar gewesen. Manchmal sind, um etwas anderes zu nennen, aus den Evangelien nach Matthäus, Markus, Lukas und Johannes die »ausdrucksstärksten« Stücke in bunter Reihenfolge hintereinandergestellt. Für eine Kinder-Ausgabe ist das begreiflich. Dennoch könnte man sich schon vorstellen, dass auch andere Interessen noch besser berücksichtigt werden könnten. So hätte man z. B. für den Abschnitt »Jesus vor Pilatus« nicht unbedingt den Matthäustext als Grundlage nehmen müssen. Auf jeden Fall aber hätte das Blut-Geschrei des Volkes in dem so oft umstrittenen Vers Matthäus 27, 25 nun nicht auch noch geradezu verdoppelt werden müssen (der griechische Urtext gibt dazu nun wirklich keinen Anlass), zumal eine derartige Ausdrucksweise doch auch für Kinder 1. schwer- und 2. äusserst missverständlich werden kann. Es geht nicht darum, dass eine jüdische Mit-Verantwortung am Tod Jesu einfach unterschlagen werden soll – warum auch! Aber Missverständlichkeiten sollte man vermeiden; die Gründe dafür dürften hinreichend bekannt sein.

O. K.

JAMES M. EFIRD (Hrsg.): The Use of the Old Testament in the New and Other Essays. Studies in

¹ Man beachte die zurückhaltend-abwägende Beurteilung im abschliessenden 9. Kapitel.

Honor of William Franklin Stinespring. Durham, North Carolina 1972. Duke University Press. XV, 332 Seiten. Hier liegt eine Festschrift vor für einen in Europa weniger bekannten Gelehrten, W. F. Stinespring, der in USA Ansehen und die Freundschaft bekannter Schüler und Kollegen genießt.

Stinespring war von 1936 bis 1971 Professor für AT und Semitistik an der Duke University und hat über 50 Beiträge und Artikel zu archäologischen, philologischen und Einleitungsproblemen veröffentlicht. Die Wertschätzung, die ihm als Lehrer und Freund entgegengebracht wird, zeigt sich an dieser von Maurice Jacobs elegant gedruckten und ausgestatteten Festschrift, die von den deutschsprachigen Exegeten beider Testamente zur Kenntnis genommen werden sollte.

Zwei Beiträge rechtfertigen ihren Titel: D. Moody Smith jr. mit einem umfangreichen Essay »The Use of the Old Testament in the New« und H. Anderson, Edinburgh, »The Old Testament in Mark's Gospel«. Auch sonst zeigt sich Bemühen um Beziehungen und Verhältnis AT/NT, so ein grundsätzlicher Beitrag »The Israelite Cult und Christian Worship«; ähnlich einzuordnen, jedoch stärker exegetisch fundiert: F. E. Eakin: »Spiritual Obduracy and Parable Purpose«. W. H. Brownlee studiert »Anthropology and Soteriology in the Dead Scrolls and in the NT«. O. Wintermute liefert eine Studie zur gnostischen Exegese des AT in der koptischen »Bibliothek« von Nag Hammadi, der sogen. »Abhandlung über den Ursprung der Welt« aus Codex II. Die Probleme einer atl. Theologie werden am Beispiel H. Wheeler Robinsons dargestellt. Weitere Beiträge von atl. Interesse sind Gene Tucker's form- und traditionsge- schichtliche Beobachtungen zur Rahabsage Josua 2 und B. Cresson zur Verdammung Edoms im nachexilischen Judentum. Marvin Pope gibt eine sehr interessante philologische und religionsgeschichtliche Analyse eines ugaritischen Textes (RS 24.258) über ein Bankett des Gottes El, seine Trunkenheit, Umstände und Folgen.

Miszellen zu Sirach 36, 18–21; Mk 5, 43 und dem aramäischen Begriff *b-wt* runden den Band ab, der von einem sehr beherzigenswerten Aufsatz von W. D. Davies »The Moral Teaching of the Early Church« beschlossen wird; beachtenswert, weil Davies Wege aufzeigt, die von einer einseitigen Ausrichtung des Blicks und des Tuns der Christen auf den historischen Jesus wegführen könnten.

M. Brocke

JOACHIM GNILKA: Der Epheserbrief. (Herders theologischer Kommentar zum Neuen Testament, hrsg. von A. Vögtle und R. Schnackenburg, Band X/2). Freiburg–Basel–Wien 1972. Verlag Herder. XVIII u. 328 Seiten.

RUDOLF SCHNACKENBURG: Das Johannes-evangelium. (II. Teil, Kommentar zu Kapitel 5–12; Herders theol. Kommentar Band IV). Freiburg–Basel–Wien 1972. Verlag Herder. XVI u. 544 Seiten.

In der gegenwärtigen neutestamentlichen Forschung zeichnet sich immer deutlicher eine Bezugsgrösse ab, deren Rolle für Bildung und Verständnis zahlreicher neutestamentlicher Schriften in zunehmendem Mass stärker veranschlagt wird: das »hellenistische« Judentum und die diesem zugehörige Synagoge. Die Unterscheidungen, die dabei angebracht werden, sind recht vielfältig. Ein »hellenistisches« Judentum ist dabei nicht einfach mit einem »hellenisierten« Judentum gleichgesetzt (oft nicht); damit ist eine alte religionsgeschichtliche Frage-

stellung in ein neues und verfeinertes Stadium der Erforschung eingerückt. Auf dem Boden des hellenistischen Judentums ereignet sich so etwas wie ein positiv-entwicklungsfähiges Zusammentreffen von Judentum und Heidentum, wobei das Judentum aufnahmefähig bleibt für Einsichten aus dem heidnischen, vor allem philosophischen Erkennen, während der Hellenismus bestimmter heidnischer Kreise sich empfänglich zeigt für vieles, was das Judentum an Erfahrung der Erkenntnis und des Lebens zu bieten weiss.

Viele Fragestellungen, welche die Exegese des Epheserbriefes schon immer beschäftigten (und z. T. erheblich belasteten), vermag der Münsteraner Neutestamentler Joachim Gnilka auf dem Boden einer präziseren Kenntnis des hellenistischen Judentums neu anzugehen und einer (im Vergleich zur Vergangenheit) sehr viel überzeugenderen Lösung entgegenzuführen. Die umsichtige Behandlung noch nicht genügend durchschaubarer Grössen (etwa im Zusammenhang mit der Gnosis) vermerkt man hier ebenso dankbar wie im bereits weithin mit grosser Anerkennung bedachten Kommentar zum Philipperbrief, mit dem der Autor, weit über den universitären Lehrkreis hinaus, einem interessierten Publikum sich bestens vorzustellen wusste. – Dass Gnilka auch einer besseren Erkenntnis des sogenannten »Diasporajudentums« dient, sei im Rahmen einer Besprechung des FR wie im Nebenbei, aber ebenso dankbar erwähnt.

R. Schnackenburg bietet nun die Fortsetzung seines grossangelegten und von allen Seiten mit höchstem Lob bedachten Kommentarwerks zu Johannes. Man darf mit einer gewissen (positiv zu vermerkenden!) Ungeduld auf die Vollendung des Werkes warten, über dessen Bedeutung schon heute kein Zweifel mehr möglich sein dürfte – dazu braucht man sich nur zu vergegenwärtigen, was, weit über die katholische Theologie hinaus, bisher in unserem Jahrhundert an Kommentierung zu Johannes ausstand.

O. K.

KLAUS HAACKER: Die Stiftung des Heils. Untersuchungen zur Struktur der johanneischen Theologie (Arbeiten zur Theologie I, 47) Stuttgart 1972. Calwer Verlag. 210 Seiten.

Die Diskussion um den religions- und theologiegeschichtlichen Standort des Johannesevangeliums wird durch diese Mainzer ev. theol. Dissertation bereichert. Der Autor vertritt die These, dass die Christologie und das Geschichtsverständnis des Johannes mit dem religionswissenschaftlichen Begriff des Stifters zu kennzeichnen sind. Jesus wird (vgl. bes. Joh 1, 17) in Analogie und im Gegenüber zu Mose als Stifter interpretiert. Der Sitz im Leben dieser Interpretation Jesu ist ein gewisser Abschluss neutestamentlicher Lehrentwicklung, in der die Kirche zum Bewusstsein ihrer Identität kommt. Von hier her wird auch der Antijudaismus des Johannesevangeliums verständlich: »Darum wird der Gegensatz zum Judentum so scharf akzentuiert, damit die Verselbständigung der Kirche gegenüber diesem ihrem geschichtlichen Mutterboden klar zum Vorschein kommt. Die jüdische Religion wird mit- samt ihrer »feindlichen Schwester«, dem Samaritanertum, einer vergangenen Epoche zugewiesen, weil die Gemeinde der »wahren Anbeter« auf den Plan getreten ist (Joh 4, 20–24). In formaler Anlehnung an die Struktur der israelitischen Religion, wie Johannes sie, in einer bestimmten Tradition stehend, sah, wird die christliche Heilserfahrung dem alttestamentlichen Gottesverhältnis gegenübergestellt (Joh 1, 17)« (S. 175).

Die Verarbeitung solcher Einsichten für den heute gegebenen Dialog, der angesichts einer beispiellosen Traditionskrise der säkularen Welt zu führen ist (vgl. S. 177 f.), kann vom Studium der Arbeit Haackers befruchtet werden.

R. P.

ERNST JENNI / CLAUS WESTERMANN (Hrsg.): Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament. Band I: 'ab-mataj. München und Zürich 1971. Chr. Kaiser Verlag – Theologischer Verlag Zürich. XLI + 942 Seiten.

Hier liegt nun der 1. Band eines fachwissenschaftlichen Wörterbuches vor, dessen Erscheinen man nach den Ankündigungen mit Spannung erwarten durfte. Wer es zur Hand nimmt, wird gewiss nicht enttäuscht sein. Soweit ein erster Überblick ein Urteil gestattet, darf man nur bestätigen, was die Herausgeber im Vorwort als »Ziel« dieses Unternehmens vorstellten.

Vor allem vermerkt man dankbar, daß bei der Erstellung der Artikel wie für die Gesamtkonzeption die Erkenntnisse moderner Forschung (gerade auch ausserhalb der theologischen Arbeit) eine weitgehende Berücksichtigung erfahren haben. So nicht alles täuscht, dürfte damit ein neuer Typ eines Wörterbuches geschaffen sein, der sich besonders durch seine innere Dynamik auszeichnet: wer die Artikel liest, wird immer wieder darauf hingewiesen, dass auch die Auskunft eines Wörterbuches selbst im Fluss der Forschung steht (eine Einsicht, die man schon lange hat, die sich aber in der praktischen Ausführung von Wörterbüchern – und vielleicht hier am stärksten – immer wieder auflösen scheint, sobald es um Zusammenfassungen einerseits oder aber auch um eine zielstrebige Erhebung von Einzelheiten geht). Hier versuchen Herausgeber und Mitarbeiter mit einer sehr erfreulichen Konsequenz die zugrunde gelegte Konzeption auch dann durchzuhalten, wenn mancher mögliche »schöne Schluss« nicht mehr gezogen werden kann. Gerade unter diesen Gesichtspunkten dürfte dieses Werk auf zukünftige Forschung hin angelegt sein. O. K.

JUDENTUM IM CHRISTLICHEN RELIGIONSUNTERRICHT: Mit Beiträgen von Johann Maier, Heinz Kremers, J. F. Konrad und Pinchas E. Lapide. Eingeleitet von Martin Stöhr¹ (Schriften der evangelischen Akademie in Hessen und Nassau. Heft 93). Frankfurt/M. 1972. Verlag Evangelischer Presseverband. 131 Seiten.

Der schmale Sammelband (131 Seiten) mit Aufsätzen zur Behandlung des Judentums im Religionsunterricht ist aus einem Seminar an der Evangelischen Akademie in Arnoldshain hervorgegangen. Die Aufsätze beschäftigen sich

1. mit der Frage von Kontinuität und Diskontinuität von Judentum und Christentum, was u. a. ein Problem des christlichen Selbstverständnisses ist und sich daher den Juden weniger stellt als den Christen. Das Problem tritt dort besonders scharf auf, wo das jüdische Erbe im Christentum auf das genuin jüdische Denken stösst, z. B. bei der Bibel, bei der Frage nach dem rechten Heilsweg (Tora oder der Christus), bei der Heilsgeschichte (Gottesvolk, Messias) usw. (J. Maier),

2. mit einer Analyse von 69 Lehrplänen sowie vielen Religionsbüchern, die immer noch eine fragwürdige Be-

¹ M. Stöhr: Lebendiges Judentum – Lebendiges Christentum; J. Maier: Kontinuität u. Diskontinuität. Jüdisches Erbe im christlichen Glauben; H. Kremers: Das Judentum im evangelischen Religionsunterricht. Lehrplananalyse und Vorschläge; J. F. Konrad: Der historische Jesus und das Jesusbild des Religionsunterrichts.

handlung des Judentums signalisieren, wobei allerdings die Schuld nicht allein bei den Schulbuchautoren zu suchen ist; die Aussagen deutscher Neutestamentler und Dogmatiker können leicht dazu verführen, Jesus allein als den grossen Überwinder des Judentums darzustellen (H. Kremers),

3. mit einer Gegenüberstellung von historischem Jesus und dem Jesusbild des Religionsunterrichts. Im Zusammenhang des Buches ist besonders der zweite Abschnitt interessant, der sich mit dem Juden Jesus befasst und dabei auch jüdische Autoren (Ben Chorin, Flusser u. a.) als Kronzeugen heranzieht (J. F. Konrad),

4. mit einem Katalog von Wünschen an den christlichen Religionsunterricht aus jüdischer Sicht. Pinchas E. Lapide nennt einige typische Darstellungsmodelle, die christliche Religionslehrer naiv vortragen und die sich bei den Schülern allmählich zu einem negativen Judenbild verdichten (Schuld am Tod Jesu, Selbstverfluchung, Gesetzesreligion, Pharisäer usw.). – Um der Information willen sei hinzugefügt, dass der Sammelband sich nur mit dem evangelischen Religionsunterricht beschäftigt. Kritik und Anregungen liessen sich jedoch gleichermassen auch auf den katholischen Religionsunterricht anwenden.

Ingrid Maisch

WALTER KORNFELD: Das Buch Leviticus. Düsseldorf 1972. Patmos-Verlag. 168 Seiten.

In der Reihe »Die Welt der Bibel – Kleinkommentare« legt Kornfeld hier eine Übersetzung und Kommentierung des 3. Buches Mose, des Buches Leviticus vor. Er wendet sich entsprechend dem Charakter der ganzen Reihe an Leser, die nicht notwendig über ein fachtheologisches Vorwissen verfügen.

Wegen der dem modernen Denken sehr fremden Ritualvorschriften, die den grössten Teil dieses Buches ausmachen, ist das Buch Leviticus dem heutigen Bibelleser sehr schwer oder gar nicht zugänglich. Es ist nun erstaunlich, wie Kornfeld auf kleinstem Raum eine äusserst instruktive Erklärung dieser schwierigen Materie zu bieten vermag. Dabei wird auch immer wieder die oft lange Vorgeschichte der einzelnen Stoffe und die komplizierte literarische Entstehung des Ganzen knapp, aber übersichtlich und verständlich dargelegt. Nach einer kurzen Einführung, die Inhalt und Stellung von Leviticus in Tradition und Literatur des Alten Testaments sowie Grundelemente der Theologie dieses Buches beschreibt (S. 9–16), folgt die Übersetzung und Erklärung des Opfergesetzes Lev 1–7 (S. 17–53), der Priesterweihe Aarons Lev 8–10 (S. 54–71), der Reinheitsgesetze Lev 11–15 (S. 72–103), des Rituals des Grossen Versöhnungstages Lev 16 (S. 104–111) und des Heiligkeitgesetzes Lev 17–26 (S. 112–180) mit seinem Anhang Lev 27 (S. 181–186), so dass man sich hier über jeden Abschnitt des Buches Leviticus kurz und verlässlich informieren kann.

Der Vorteil der vollständigen Kommentierung hat jedoch eine Kehrseite. Die vielen nach und nach zugewachsenen Stoffe verwischen die anfänglichen Grundgedanken der verschiedenen Abschnitte sehr stark. Eine auswählende Kommentierung hätte darum die Grundanliegen dieser priesterlichen Überlieferungen (vgl. z. B. zum Heiligkeitgesetz: K. Elliger, Leviticus. HAT I/4, S. 16 f) dem modernen Leser wohl besser nahebringen können. Der Klappentext deutet an, dass dieses »jüdischste« Buch des Alten Testaments vor allem in seinem Gegensatz zum Neuen Testament, für die »Auseinandersetzungen mit dem Judentum zur Zeit Christi« von Bedeutung sei. Nun stammt immerhin der zweite Teil des Hauptgebots Jesu: »Du

sollst deinen Nächsten lieben wie dich selbst« (Mk 12, 31 par) aus diesem Buch (Lev 18, 19), und auch Paulus fasst mit den Worten dieses zentralen priesterlichen Gebots aus Leviticus zusammen, was vom Christen verlangt wird (Röm 13, 8 f). Eine Auslegung, die durch Auswahl die zentralen Texte dieses Buches und ihre Intention stärker ins Relief gehoben hätte, hätte wohl leichter die simple Antithese: Neues Testament gegen alttestamentlich-priesterlichen Ritualismus, Christentum gegen jüdische Kultgesetzlichkeit modifizieren können als eine undifferenzierte Nebeneinanderstellung der für das alttestamentlich-priesterliche Denken selbst wichtigen und unwichtigen Partien.

Eine zweite kritische Anmerkung gilt weniger dem Autor als vielmehr der (christlichen) Fachwissenschaft insgesamt. Es ist seit langem üblich, die alttestamentlich-priesterliche Theologie ebenso wie die Theologie des Chronistischen Geschichtswerkes (Chr, Esr, Neh) als hieratisch-starr, statisch-theokratisch, als geschichts- und darum zukunftslos und hoffnungslos zu etikettieren. Man denke etwa an die Polemik Wellhausens gegen das sogenannte »Spätjudentum«. Kornfeld übernimmt diese These (vgl. S. 14), zeigt jedoch gut, dass die Gesetze des Leviticus aus der Situation des Exils auf die noch zukünftige Landnahme vorausblicken. Eine stärkere Herausarbeitung des damit gegebenen utopischen Faktors der alttestamentlich-priesterlichen Theologie und Gesetzgebung könnte die immer noch herrschende Meinung in wesentlichen Stücken verändern und so auch dieses Hindernis für ein tieferes Verständnis auch des »jüdischen« Buches des Alten Testaments aus dem Weg räumen. Rudolf Mosis, Freiburg

HANS-JOACHIM KRAUS: Biblisch-theologische Aufsätze. Neukirchen 1972. Neukirchener Verlag. 324 Seiten. In diesem Sammelband wurden fünfzehn verschiedenartige Aufsätze von H. J. Kraus herausgegeben, die alle mehr oder weniger alttestamentliche oder biblisch-theologische Themen behandeln.

Es ist gerade das Wertvolle einer Reihe, wie z. B. die »Theologische Bücherei« vom Chr.-Kaiser-Verlag, München, Beiträge eines Autors, die in verschiedenen Zeitschriften und Festschriften zerstreut sind und schon viele Jahre zurückliegen, in einem übersichtlichen und bequemen Sammelband darzubieten. Der Neukirchener Verlag macht hier einen ähnlichen Versuch, auch wenn diese Beiträge sich nicht über einen so grossen Zeitraum erstrecken (nl. zwischen 1950 und 1971). Die theologische Fragestellung bestimmt hier alle Aufsätze, auch wenn spezifische alttestamentliche Fragebereiche angeschnitten werden. Es geht dem Alttestamentler Kraus vor allem um die Kontinuität und Diskontinuität der beiden Testamente.

So werden bestimmte Themen aus dem AT nach ihrem Weiterleben und ihrer Weiterentwicklung im NT und im Urchristentum untersucht (»Der lebendige Gott«, »Das heilige Volk«, »Die Deutung der biblischen Geschichte als Erziehung«, »Gottesdienst im alten und neuen Bund«). Andere beschäftigen sich mehr mit besonderen Fragen des AT (»Das Geschichtsbild des Deuteronomisten«, »Hören und Sehen in der althebräischen Tradition«, »Die prophetische Botschaft gegen das soziale Unrecht Israels«, »Die ausgebliebene Endtheophanie«). Dem kirchlichen Verstehen und der wissenschaftlichen Auslegung sind auch einige Beiträge gewidmet (»Charisma prophetikon«, »Vom Leben und Tod in den Psalmen«, »Zur Geschichte des Überlieferungsbegriffes in der alt-

testamentlichen Wissenschaft«, »Die Anfänge der religionssoziologischen Forschungen in der alttestamentlichen Wissenschaft«). Bemerkenswert ist der Aufsatz über »Das Thema Exodus«, der die Usurpation dieses biblischen Begriffes bei E. Bloch untersucht.

So verschiedenartig diese 15 Beiträge auch sein mögen, aus allen wird doch ersichtlich, wie Kraus sich bemüht, eine systematische Besinnung über den Zusammenhang vom Alten und Neuen Testament darzulegen, und dieses Ringen verdient bestimmt die Aufmerksamkeit der Leser des Freiburger Rundbriefs. D. Kinet

PINCHAS E. LAPIDE: Ökumene aus Christen und Juden. Neukirchen 1972. Neukirchener Verlag, 144 Seiten.

Im Laufe der Jahrhunderte hat das Christentum sich immer mehr von seinen jüdischen Wurzeln entfernt und lief dadurch die Gefahr, sich selbst aufzugeben. Hitler erkannte den Zusammenhang beider und verwarf mit dem Judentum auch das Christentum. Johannes XXIII. brachte die Heilung. Er bekannte die Schuld der Kirche, lehnte den Antisemitismus ab und wies auf das jüdische Erbe des Christentums hin.

Dieser Wiederentdeckung der jüdischen Wurzeln des Christentums ist das Büchlein des bekannten jüdischen Autors Pinchas E. Lapidé gewidmet. Er stellt fest, dass das gemeinsame Erbe von Judentum und Christentum »auf fünf starken Säulen ruht: sie beten zu dem Einen Gott; sie gründen ihren Glauben auf die Bibel und teilen die Messias Hoffnung; beide Glaubensbekenntnisse, die im Lande Israel entstanden sind und sich dort entwickelt haben, weisen Juden als Gesetzgeber, Propheten und Apostel auf«. Der echte Dialog, und um den geht es dem Autor, muss aber »auf voller Ehrlichkeit basieren« und daher die Gegensätze zugeben. Lapidé zählt vier Hauptgegensätze auf, die er z. T. in den folgenden Kapiteln genauer analysiert: die Person Jesus, als Messias und Sohn Gottes, dessen Sühnetod die Adamsschuld aller gesühnt habe; die Enternungstheorie, wonach die Auserwählung Israels auf die Kirche übergegangen sei; die Gottesmordanklage, die besagt, dass die Juden für den Tod Jesu verantwortlich seien, dass als Strafe Jerusalem zerstört und sie selber in aller Welt zerstreut wurden; die Torah, das »Gesetz der Juden«, das nach Paulus durch den Glauben an Jesus aufgehoben sei.

Die Gottesmordanklage führte im Laufe der Jahrhunderte zur ständigen Verfolgung der Juden und schliesslich zum Völkermord an ihnen. Erst nach Auschwitz erwachte das christliche Gewissen und, obwohl diese Anklage noch nicht ganz verstummt ist, wurde sie von kirchlicher Seite, wenn auch in nur sehr abgeschwächter Form, widerrufen: vom Weltkirchenrat in New Delhi, 1961; vom Lutherischen Weltbund 1964 und vom 2. Vatikanischen Konzil 1965.

In seinem Bemühen, die jüdischen Wurzeln des Christentums aufzuzeigen, wendet sich Lapidé zunächst den verschiedenen Jesusbezeichnungen der Evangelien zu und stellt fest, dass 15 von ihnen jüdischer Herkunft sind. Nicht nur Jesus selber war Jude und lebte als frommer Jude, wie Lapidé ausführlich darlegt, sondern auch die Evangelienquellen waren entweder Hebräisch oder Aramäisch verfasst. Eine Rückhebraisierung des Neuen Testaments lässt daher den Sinn mancher unklaren Stelle erkennen, wie die angeführten Beispiele deutlich zeigen.

Der letzte Abschnitt des Buches widerlegt die Behauptung, dass Jesus das Gesetz aufgehoben hat. Der historische Jesus hat als frommer, gesetzestreuer Jude gelebt.

Damit hat Lapide gezeigt, dass zwei der vier von ihm aufgezählten Hauptgegensätze zwischen Juden und Christen keine echten Gegensätze sind. Ein Versuch, christlicherseits die Unhaltbarkeit der Enternungstheorie und der daraus entstehenden Folgerungen aufzuzeigen, war das Luzerner Symposium: Judentum und Kirche: Volk Gottes.¹⁾ Somit bleibt nur noch ein Gegensatz zwischen Juden und Christen: die Person Jesu. Dieser Gegensatz wird auch weiter bestehen, doch braucht er nicht zu trennen, denn Spannungen in Liebe ausgetragen können befruchten anstatt zu zerstören. Überdies kann diese notwendige Spannung vielleicht dadurch gemildert werden, dass im Religionsunterricht zunächst nur der historische Jesus den Schülern vermittelt wird und dass sie erst später, nach entsprechender Einführung in das urchristliche Bekenntnis und in die orientalisch-hellenistische Vorstellungswelt mit dem kerygmatischen Jesus konfrontiert werden, wie es Prof. J. F. Konrad in einem vor kurzem veröffentlichten Referat fordert.²⁾ Gerade für dieses Verständnis des historischen Jesus kann Lapidés Buch ein wertvoller Beitrag sein.

Sr. Hedwig Wahle N.D.S. / Wien

GERHARD LIEDKE (Hrsg.): Frieden – Bibel – Kirche (Studien zur Friedensforschung 9). Stuttgart–München 1972. Verlag Klett und Kösel. 236 Seiten.

Ein höchst anregender Sammelband, von dessen Beiträgen die Studie von *Hartwig Thyen*, Zur Problematik einer neutestamentlichen Ekklesiologie. Ein Beitrag zur Frage der Relation von Kirchenstrukturen und Weltfrieden (S. 96–173), vor allem der weiterführenden methodologischen Reflexionen wegen, besondere Aufmerksamkeit verdient. *Lothar Perlitt*, Israel und die Völker (S. 17–64) und *Gerhard Liedke*, Israel als Segen für die Völker (S. 65 bis 73) sowie *Odil Hannes Steck*, Jerusalemer Vorstellungen vom Frieden und ihre Abwandlungen in der Prophetie des Alten Israel (S. 75–95) untersuchen die grösseren Zusammenhänge im Alten Testament, in denen vom Frieden die Rede ist. Literaturberichte zur »Theologie des Friedens« aus dem Bereich der alt- und neutestamentlichen Wissenschaft sowie der systematischen Theologie runden den Band ab, der als Zwischenbericht die Arbeit einer Projektgruppe der Forschungsstätte der Evangelischen Studiengemeinschaft dokumentiert, die sich mit dem »Beitrag von Theologie und Kirche zum Frieden« befasst. R. P.

MEINRAD LIMBECK: Von der Ohnmacht des Rechts. Untersuchungen zur Gesetzeskritik des Neuen Testaments (Theologische Perspektiven). Düsseldorf 1972, Patmos-Verlag. 111 Seiten.

Eine wichtige Studie, die Jesu und Pauli Gesetzeskritik auf dem Hintergrund eines positiven (!) Verständnisses des Gesetzesverständnisses des Frühjudentums (vgl. dazu: M. Limbeck, Die Ordnung des Heils, Düsseldorf 1971) zu klären unternimmt. »Jesu Kritik an bestimmten Gesetzesauslegungen und -praktiken war keine Folge einer grundsätzlichen Ablehnung der Tora und ihrer Auslegung durch die Schriftgelehrten. Jesus selbst verstand sich keineswegs als »das Ende des Gesetzes« ... Paulus bestritt die Heilsbedeutung des Gesetzes nicht einfach deshalb, weil der Mensch, der das Gesetz als Heilsweg ernst nimmt, dieses im Grunde doch nur zu seiner Selbstbehauptung und

Selbstrechtfertigung missbrauchen würde oder weil es von Gott dem Menschen nicht zum Heil, sondern nur zur Erkenntnis der eigenen Sündhaftigkeit gegeben worden wäre. Paulus bestritt die Heilsbedeutung des Gesetzes vielmehr deshalb, weil das Heil, das der Fromme auf dem Weg des Gesetzes erhoffte, von Gott an einem anderen Ort geschenkt wird ... im gekreuzigten Christus« (S. 83, 89 f., 91). Fraglich erscheint eine Unterbewertung der positiven Funktion »ohnmächtigen« Rechtes in der anregenden Untersuchung. R. P.

ULRICH B. MÜLLER: Messias und Menschensohn in jüdischen Apokalypsen und in der Offenbarung des Johannes. Gütersloh 1972. Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn. 230 Seiten.

Der Verfasser untersucht in dieser interessanten und wichtigen Studie vor allem die Messias- und Menschensohndarstellungen in 4 Esr, syrBar und in der Apk. Dabei hat man zu beachten, dass beide Vorstellungen einen verschiedenen Ursprung hatten und demgemäss auch je eigentümliche Formen entwickelten. Für das Menschensohnproblem geht der Autor natürlich von Dan 7 aus. In Dan 7 repräsentiert die Gestalt »wie ein Mensch« noch das eschatologische Israel. Es sollte die Herrschaft erlangen. 1 Hen 71 (Menschensohn) und 1 Hen 48, 10; 52, 4 (Identifikation der Hauptgestalt der Bilderreden mit dem nationalen Messias) stellen schon ein Stadium der Weiterentwicklung der Menschensohnidee dar.

Die nationale Messiasvorstellung spielt in der frühen Apokalyptik offenbar eine nur untergeordnete oder geringe Rolle. Erst in der relativ späten Apokalyptik, also in 4 Esr und syrBar, treffen wir diese Vorstellung. Dabei war im Judentum die messianische Idee durchaus lebendig geblieben (Ps Sal 17), wurde aber von der frühen Apokalyptik nicht aufgenommen und durch anderes ersetzt. Das restaurative Element der Eschatologie, wie dieses in Ps Sal 17 zum Ausdruck kommt und für das pharisäisch-rabbinische Judentum Geltung hat, lag offenbar der Apokalyptik nicht. Keine Restauration eines früheren Zustandes, sondern etwas schlechthin Neues, das war etwa eines der die Apokalyptik bestimmenden Momente. Dass andererseits im späten 2. Jh. v. Chr. in Ps Sal 17 das messianisch-davidische Element stark betont wird, hängt wohl mit der Ursurpation des Königs-Amtes und der Hohenpriesterwürde durch die Hasmonäer zusammen: »Mit Gewalt nahmen sie sich, setzten das Königtum an die Stelle ihres hohen Ranges, verwüsteten den Thron Davids durch den Übermut (dieser Änderung)« (Ps Sal 17, 6).

Die Untersuchung von 4 Esr 12, 32–34; 13, 37 f. 49 f. sowie syrBar 40, 1 f. ergibt, dass der Messias nationale Aufgaben besitzt, die übriggebliebenen Israels erlöst, nachdem er die sündigen Völker vernichtet hat. Das Messiasbild aus Ps Sal 17 f. hat hier also eine Fortsetzung erfahren. So hat die späte Apokalyptik die Messiasvorstellung doch noch aufgenommen und integriert, wenn ihre Bedeutung auch geringer geworden ist. Der Messias ist ein Glied in der Abfolge der eschatologischen Ereignisse geworden, die auf Grund der apokalyptischen Spekulation zu einem umfassenden Drama ausgestaltet wurden. Das apokalyptische Aionendenken hat die Messiaszeit begrenzt. Da Gott die Scheidung der Aonen bewirkt und das Heil schafft, verliert die Messiaserwartung an Bedeutung.

4 Esr 13 enthält eine Kontamination von Messias und Menschensohn, hier ist ein Stadium eingetreten, wo die beiden ursprünglich in verschiedenen Bezirken entstan-

¹ S. o. S. 3 ff.

² J. F. Konrad: Der historische Jesus und das Jesusbild des Religionsunterrichtes. In: Judentum im christlichen Religionsunterricht. Frankfurt 1972. S. o. S. 71.

denen Vorstellungen vermischt werden; ähnliches lässt sich auch für syrBar 53 sagen. Die nationale Katastrophe von 70 hat dafür gesorgt, dass in 4 Esr und syrBar die nationale Heilserwartung wieder durchbricht. Alle diese Elemente verwendet Apk 12, wobei freilich die Apk davon ausgeht, dass der Messias schon geboren ist, wobei hier die Tradition vom verborgenen Messias im Hintergrund steht. Apk 12 schildert die judaisierte Version eines hellenistisch-orientalischen Mythos; es ist dabei ein Zeugnis für die jüdische Kontamination von Messias und Menschensohn, ähnliches gilt auch für 19, 11 ff. Die essenische und die rabbinische Messiaserwartung blieben in dieser Untersuchung unberücksichtigt. Dennoch darf gesagt werden, dass hier eine wichtige Studie vorliegt, wobei der Verf. durch eingehende Textuntersuchungen zu interessanten Ergebnissen gelangt. E. L. Ehrlich

ANDRÉ NEHER: *L'essence du prophétisme*. Paris 1972. Verlag Calmann-Lévy. 322 Seiten.

Das 1955 zum ersten Mal erschienene Werk wurde bibliographisch auf den heutigen Stand gebracht, im übrigen aber unverändert belassen und in Paperback-Aufmachung neu herausgegeben. Da Neher der heutigen Forschung der biblischen Propheten in methodischer und inhaltlicher Hinsicht entscheidende Impulse gab, ist diese Neuauflage sehr zu begrüßen.

Im Gegensatz zu Wellhausen und anderen, von historisch-kritischen Einengungen belasteten Forschern (vgl. S. 176), die in den Schriftpropheten zu sehr eine einmalige, vom Volke und den Kultfunktionären abgehobene Elite sehen, sucht Neher den Prophetismus als gesamtbiblisches Phänomen, das in dynamisch-dialektischer Relation zu allen damaligen, inner- und außerisraelitischen Gruppen und Auffassungen stand, begreiflich zu machen. Der erste grosse biblische Prophet war Abraham (»der Prophet, der sich auf den Weg macht, . . . der Prophet der Gewissheit«: S. 167 f.), der zweite Mose (»der Prophet des Zweifels, des Widerspruchs, des Aufruhrs und des Schmerzes«: S. 168) und der letzte Maleachi. Dazwischen hatte jede Generation ihre Propheten. Für die Zeit nach dem letzten Propheten wurde »der grosse und furchtbare Tag des Herrn« erwartet (vgl. Mal 3, 23; S. 14). Die Forschungsmethode Nehers ist phänomenologisch und historisch-kritisch. Gut die Hälfte des Buches ist der Herausarbeitung des altorientalischen und biblischen Prophetenmilieus und der für die biblische Prophetie typischen Begriffe und Vorstellungsreihen gewidmet. Dadurch wird es zu einer sehr gediegenen, flüssig und geistreich geschriebenen »Einführung ins Alte Testament«.

»In der Intimität seiner Erfahrung« (S. 99) weiss der hebräische Prophet, dass er ein wahrer, kein falscher Prophet ist. Er weiss auch, was das Zentrale seiner Botschaft an Israel ist: die berith, der Bund. Er fühlt sich »solidarisch mit dem Bund« (S. 221). »Die innerste Dimension der biblischen Zeit ist der Bund. Alles führt dorthin, alles leitet sich von dort ab. Die Auffassung eines Bundes, nicht nur einer blossen Beziehung, zwischen Gott und Menschen, ist der originalste Beitrag des hebräischen Denkens zur religiösen Geschichte der Menschheit« (S. 111). Zwei aufeinander bezogene Akte konstituieren die Prophetie: der Akt der Offenbarung und jener der Kommunikation (vgl. S. 11). Was den Offenbarungsakt angeht, ist er keine Divination, sondern ein Erfülltwerden mit der ruach, dem Geist. Im Anschluss an A. Heschel nennt Neher die Prophetie in diesem Zusammenhang »pathétique«. Der Prophet kennt das »aktuelle Pathos Gottes«, er ist »in Sym-

pathie mit Gott« (S. 95). Die Sicht der Propheten ist jene des Panentheismus, der wiederum (im Gegensatz zu Mythos, Dualismus und Pantheismus) eine »originale hebräische Haltung« (S. 124) ist. Sie wollten ihre von der ruach, dem Geist, bestimmte »vitale Emotion« (S. 94) bald sanft, bald kämpferisch durch den die ruach kristallisierenden dabar, das Wort, im Volke fruchtbar machen (vgl. S. 106). Sie waren sozial ausgerichtet, nicht auf Grund langer moralischer Meditationen, sondern weil sie um die Unbedingtheit und den sozialen Heilswillen Gottes wussten und sich mit dem Volke als eine Gesellschaft Freigelassener sahen. Sie kämpften um den heutigen und den morgigen Tag. Sie sahen Katastrophen voraus. Katastrophen waren für sie aber nicht das letzte. »Zur Gewissheit der Katastrophe gesellt sich bei den Schriftpropheten eine andere, ebenso starke, jedoch nicht nur der politischen Ordnung angehörende: jene der Erlösung« (S. 195).

Dies sind nur einige Gedankenproben aus Nehers grossem Werk. Man findet in neuester Zeit kaum ein anderes Werk, das die Propheten Israels einzeln und in ihrer Gesamtheit so umfassend, ausgewogen und tiefgründig schildert. Speziell wertvoll daran ist die Verwertung der jüdischen Prophetenforschung. C. Th.

KARL-HEINZ OHLIG: *Die theologische Begründung des neutestamentlichen Kanons in der alten Kirche* (Kommentare zum Alten und Neuen Testament). Düsseldorf 1972. Patmos-Verlag. 336 Seiten.

Der Autor, der den systematischen Ertrag seiner historischen Studien schon vor zwei Jahren unter dem Titel »Woher nimmt die Bibel ihre Autorität?« publiziert hatte (vgl. FR XXIII, 121), legt jetzt den historischen Teil seiner Münsteraner Dissertation vor, eine detaillierte Übersicht über die Kriterien der Kanonbildung in der Alten Kirche. Ohlig geht von der Überzeugung aus, daß der Kanon heute nicht aus anderen Gründen normativ sein kann als aus denen, die ihre Entstehung bewirkt haben. Die wichtige Untersuchung kann die mitunter allzu oberflächlich geführte Kanondiskussion entscheidend klären. R. P.

NORMAN PERRIN: *Was lehrte Jesus wirklich? Rekonstruktion und Deutung*. Göttingen 1972. Verlag Vandenhoeck & Ruprecht. 298 Seiten.

Das Buch erschien bereits 1967 in englischer Sprache und versucht eine »systematische Darstellung der Probleme und Möglichkeiten historischer Erkenntnis dessen, was Jesus wirklich lehrte« (Vorwort). Die Göttinger Kollegen C. Burchard und B. Schaller haben die Studie des in Chicago lehrenden amerikanischen Neutestamentlers, Schülers von J. Jeremias, an einigen Stellen im Hinblick auf deutsche Leser bearbeitet. Das Buch repräsentiert als Zusammenfassung den Forschungsstand, eigenständige Akzente setzt der Verfasser besonders im Blick auf die Problematik der Menschensohnworte. R. P.

GERHARD VON RAD: *Weisheit in Israel*. Neukirchen-Vluyn 1970. Neukirchener Verlag. 427 Seiten.

Dies ist das letzte Werk aus der Feder des vor einiger Zeit dahingegangenen Altmeisters der alttestamentlichen Wissenschaft, der wohl der einzige in Deutschland in den vergangenen beiden Jahrzehnten gewesen ist, um den sich noch eine Art von »Schule« gebildet hatte. Der Verf. hat sich die Aufgabe gestellt, etwas von der Welt- und Lebenskenntnis und nicht zuletzt von dem Wirklichkeitsverständnis des alten Israel in seinen Grundtendenzen zu erfassen. Das bietet bekanntlich Schwierigkeiten, weil es für die hebräische Sprach- und Denkwelt keine angemessene

Begrifflichkeit in andern Sprachen gibt. Dazu kommt, dass sich unter dem modernen von der Wissenschaft verwendeten Begriff für die »Weisheit« verschiedene Phänomene verbergen. Schliesslich hatte man dann auch allmählich erst zu lernen, dass sogen. Weisheitsbücher keineswegs dem nachexilischen Israel entstammen müssen, sondern in die Königszeit datiert werden können. Der Vergleich der israelitischen Weisheit mit den Werken der altorientalischen ist fruchtbar gewesen, wird aber erst sinnvoll, wenn die Besonderheiten der Erkenntnisbemühungen Israels deutlicher erkannt sind. Schliesslich hat man gerade bei dieser Art von Literatur zu bedenken, dass in Israel weithin das Bestreben fehlt, die Vielfalt der Phänomene durch abstrahierende Leitbegriffe zu ordnen.

Wir können im einzelnen hier nicht weiter auf das Buch eingehen, sondern nur raten, dass es wirklich studiert werde, »anlesen« kann man es nicht. Der Verf. behandelt die verschiedenen Formen der didaktischen Dichtung, untersucht gewisse in der Weisheitsliteratur wiederkehrende Grundmotive wie Erkenntnis und Gottesfurcht, soziales Verhalten u. a. Schliesslich behandelt v. Rad ausführlich die Bücher Hiob, Kohelet und Jesus Sirach. v. Rad kommt zu dem Ergebnis, dass die Weisheit als eine besondere Form des JHWH-Glaubens zu verstehen sei, anders als andere Selbstdarstellungen dieses Glaubens. In ihr sind Antworten niedergelegt worden, die sich Gläubige, herausgefordert von der sie umgebenden Welt und konfrontiert mit dem Leben, gegeben haben. Voraussetzung für ein Bestehen des Lebens war das Vertrauen auf JHWH und in die von ihm in Kraft gesetzten Ordnungen. Dabei bildet jeweils das Vertrauen in JHWH das Zentrum aller Aussagen. Wer also in der Partnerschaft JHWH's dachte und lebte, konnte sich nie auf Einsichten versteifen; er musste immer bereit sein, sein Handeln durchkreuzen zu lassen. Die pragmatisch eingestellten Lehren gingen darauf aus, den Menschen zu humanisieren, sie sind also Ausdruck des Kulturwillens Israels. Die Zahl der Grunderkenntnisse, mit denen sich Israel beschäftigte, war nicht gross, sie wurden aber stets neu bedacht und in den sich wandelnden Zeiten immer wieder neu gefasst und ausgesprochen. So konnten auch neue, erregende Aspekte in das Bewusstsein treten. Die Lehrer der Erkenntnis wandten sich vor allem dem Nahen zu, gingen vom Alltäglichen aus. In der älteren Weisheit wurde Israel mit einem grossen Mass von Weltlichkeit konfrontiert. Dagegen ist dann die jüngere Weisheit eher dafür gewesen, spezifische theologische Fragen aufzunehmen, die Welt und den Menschen wieder mehr in das Zentrum des Wirkungsfeldes Gottes zurückzuholen. Im übrigen lässt sich allgemein feststellen, dass die Weisheit Israels kein theoretisch in sich geschlossenes Weltbild besass, wohl auch kein ideales Menschenbild, keine wissenschaftliche Systembildung. Wahrscheinlich sind gerade diese »Negativa« aber sehr wesentlich und sehr typisch für die israelitische Geisteshaltung gewesen, die sich von früh an schon jeder gefrorenen Dogmatisierung entzog und daher zu mannigfachen Wandlungen fähig blieb.

Das Buch v. Rads ist methodisch wie sachlich eines der wenigen grossen Bücher auf diesem Gebiet, die in den letzten Jahren erschienen sind. E. L. Ehrlich

JEAN RADEMAKERS: Au fil de l'évangile selon Saint Matthieu. 1. Texte, 2. Lecture continue, Heverlee-Louvain 1972. Editions: Institut d'Etudes Théologiques. 95 und 399 Seiten.

Der erste Band enthält eine französische Übersetzung des Matthäus-Evangeliums, die mittels einer differenzierten

Satztechnik dem Leser die Struktur des Originals vor Augen stellt: ein vorbildlicher Versuch! Auf solcher Arbeitsgrundlage baut der zweite Band auf, ein moderner »Kommentar«, der stärker auf das Verständnis der theologischen Gesamtaussage der Abschnitte und des Gesamt-evangeliums zielt als auf Einzelheiten der Verse. Eine sorgfältige Einleitung, gut ausgewählte, weiterführende Literatur in den Fussnoten, Fragen, die eine Bibelarbeit zu den einzelnen Abschnitten anregen (S. 382–394) und das Autorenregister komplettieren ein vorzügliches Arbeitsbuch. Eine deutsche Übersetzung (in vergleichbarer Sorgfalt angefertigt) wäre wünschenswert. – Im FR darf besonders bemerkt werden, dass Rademakers einer anti-judaistischen Interpretation oft missbrauchter Verse des Matthäusevangeliums deutlich wehrt (vgl. z. B. S. 342 f.). R. P.

KARL RAHNER / OTTO SEMMELROTH (Hrsg.): Theologische Akademie IX. Frankfurt 1972. Verlag Josef Knecht. 127 Seiten.

Der neunte Band der »Theologischen Akademie« enthält fünf Beiträge, vier davon aus dem Bereich systematischer Theologie (O. Semmelroth, Der Tod – wird er erlitten oder getan? Die Lehre von den letzten Dingen als christliche Interpretation des Todes; H. Bacht, Interkommunion – das heisse Eisen; J. Fuchs, Die Unauflöslichkeit der Ehe in der Diskussion; K. Rahner, Bietet die Kirche letzte Gewissheiten?), einen fünften aus dem Bereich neutestamentlicher Forschung: F. Lentzen-Deis, Jesus – Rabbi oder Gottessohn (S. 27–61), in dem u. a. ausführlich das »Rabbinertum« Jesu erörtert wird. Wer die zeitgenössische religiöse Praxis und die Überlieferungen des Judentums kenne, führt der Autor aus, »der kann Forschern, besonders den jüdischen Historikern, nicht verdenken, wenn sie feststellen: Jesus von Nazareth ist für uns voll verständlich als einer dieser grossen, aufrichtigen Lehrer des Judentums von damals, vielleicht war er der beste jener Zeit« (S. 40). Die Merkmale, die Jesus von den zeitgenössischen Lehrern unterscheiden, werden dann herausgestellt; aber nicht nur in solchen »Nichtübereinstimmungen« und Unterschieden sieht der Autor den ersten Ansatz für den christlichen Glauben an den »Gottessohn«. Er sieht ihn vorzüglich dort, wo Jesus als Vollender des Glaubens Israels verstanden werden kann, der den Glauben Israels zugleich auf eine neue Weise mit seiner Person verbindet und ihn am eigenen Leidensgeschick zu läutern sucht. Lentzen-Deis zeigt so auf, wie die österliche Unterscheidung Jesu (als »Gottessohn«) in seinem Wirken, seiner Person, begründet ist.

R. P.

HENNING GRAF REVENTLOW: Rechtfertigung im Horizont des Alten Testaments. München 1971. Chr. Kaiser Verlag. 164 Seiten.

Der Verf. bietet uns hier eine sehr eingehende Literaturübersicht über dieses Thema; er zieht alle neueren Studien der alttestamentlichen Wissenschaft dazu heran. In einem zweiten Teile behandelt er auch das NT. Dabei stellt er fest, dass durchaus nicht alle Teile des NTs gleichmässig das Kreuz Christi in den Mittelpunkt ihrer Theologie stellen; so enthält die synoptische Quelle offenbar überhaupt keine Passionsgeschichte. Und G. Bornkamm stellt zu diesem Problem fest: »Allem Anschein nach hat es das Denken der ersten Jünger im Anfang noch nicht verstanden, dem Kreuz Christi selbst eine Heilsbedeutung abzugewinnen.« Dann aber erscheinen eine Fülle verschiedener theologischer Deutungen, so etwa die Stellvertre-

tung (Röm 5, 8), Schuldübernahme durch Loskauf (Gal 3, 13), Auslösung durch Lösegeld (Mark 10, 45). Der Opfergedanke ist bei Paulus zurückgedrängt (nur 1 Kor 5, 7), aber im Hebräerbrief stark ausgearbeitet. Die entwickelte Rechtfertigungslehre findet sich dann in Röm 3, 24 f., 26 a, dass Gott seine »Gerechtigkeit« in der Vergebung vergangener Sünden seines Volkes durch das Sühnemittel des Blutes Christi gezeigt habe; diese Rechtfertigung gelte für jeden, der am Glauben an Jesus teilhat. Daraus folgt dann, wie Reventlow durchaus folgerichtig aufweist, dass für den christlichen Glauben das, was im Kreuz geschah und durch Gott in der Auferweckung Jesu von den Toten bestätigt wurde, die Situation der Welt gewendet hat. Diese war eine »unter dem Fluch der Entfremdung von Gott dem Tode verfallene Welt« (S. 151). Angesichts solcher Äusserungen wird man dann wirklich fragen können, wozu man eigentlich noch des Alten Testaments bedarf, denn Gottes Willen scheint man ja nur noch durch die im stellvertretenden Tode Jesu geschehene Versöhnung wahrnehmen zu können. Ohne diese ist offenbar nach solchen Meinungen eine in der *zedaka* (dem gemeinschaftsgemässen Verhalten) gestaltete Welt nicht mehr denkbar. Gerade diese Studie zeigt einmal mehr, wie sehr, auch wenn man genau die gegenteilige Absicht hat, AT und NT auseinanderklaffen und Gemeinsamkeiten oft nur in Worthülsen, kaum jedoch noch in Inhalten bestehen. Wahrscheinlich bricht die ganze Kluft aber vor allem beim Begriff der »Rechtfertigung« auf, weil es hier genau um das geht, worin Juden und Christen, AT und NT, auch durch apologetisch-homiletische Spruchweisheiten nicht zu vereinen sind. Das ist vielleicht die gewiss nicht beabsichtigte Lehre aus diesem Buche, das im übrigen eine reiche Aufarbeitung der neueren wissenschaftlichen Literatur enthält und schon deshalb seine Bedeutung hat. E. L. Ehrlich

NIC. H. RIDDERBOS: Paulus. Ein Entwurf seiner Theologie. Deutsch von Erich-Walter Pollmann. Wuppertal 1970. Theologischer Verlag Rolf Brockhaus. 408 Seiten.

Das umfangreiche Buch ist die gekürzte, autorisierte Übersetzung des 1966 holländisch erschienenen Originals, das sich als heilsgeschichtliche Auslegung der paulinischen Theologie versteht, die freilich unterschiedslos aus den echten Paulinen wie den Deuteropaulinen (einschliesslich der Pastoralbriefe!) erhoben wird; damit ist der gegenwärtigen Forschungslage und den aus ihr entspringenden Konsequenzen in der Darstellung nicht Rechnung getragen, so dass das Buch trotz vieler fördernder Details im ganzen weder überzeugend noch hilfreich sein kann. Die Auslegung von Röm 9–11 in »§ 58. Die Zukunft Israels« (S. 250–255) trägt der historischen Situation, dem »Sitz im Leben« des Römerbriefes, wenig Rechnung. R. P.

NIC. H. RIDDERBOS: Die Psalmen. Stilistische Verfahren und Aufbau mit besonderer Berücksichtigung von Ps 1–41. BZAW, Bd. 117. Berlin 1972. Walter de Gruyter. IX–305 Seiten.

Diese Arbeit über die Psalmenforschung, eine Übersetzung aus dem Niederländischen, lag als Manuskript schon 1967 abgeschlossen vor. Es gibt gute Gründe dafür, dass man dieses Werk jetzt noch in die Reihe »Beihefte zur Zeitschrift für das Alte Testament« (BZAW) aufgenommen hat. Methodisch wird hier ein eigener Weg eingeschlagen; die Psalmen werden ausdrücklich unter dem Aspekt der Stilistik untersucht. Der Autor setzt sich in der Einleitung mit der »neuen Stilistik« eingehend auseinander, eine eher

vage Bezeichnung für eine neue Schule (die sich selbst in verschiedenen Richtungen weiter entwickelt hat), die das literarische Produkt so behandelt wie es vorliegt, als ein organisches Ganzes. Diese »egozentrische Arbeitsweise« stellt die Einheit von Form und Inhalt, von Gestalt und Gehalt besonders heraus.

In einem literarischen Werk ist der Stil nicht nur äusserlicher Schmuck und Ornament, sondern er erfüllt eine ganz bestimmte Funktion innerhalb des Ganzen. Wichtiger als die ständige Frage nach der Absicht des Verfassers ist die Eigenheit der Dichtung; denn diese hat sich gewissermassen losgelöst vom Verfasser und kann infolgedessen für sich betrachtet werden. Als Reaktion gegen eine übertriebene Gattungsforschung ist dieser Vorgang sicher berechtigt, soweit natürlich das Pendel nicht in die entgegengesetzte Richtung ausschlägt und stilistische Verfahren grundsätzlich und völlig losgelöst werden von ihrem Sitz im Leben.

Eine Beschreibung verschiedener Stilfiguren und stilistischer Verfahren gehen dem eigentlichen Kommentar voraus. Als Beispiele für die stilistische Methode werden dann im speziellen Teil die Psalmen aus dem 1. Psalmbuch (Ps 1–41) ausgewählt, um so einer subjektiven Auswahl zuvorzukommen. Auch wenn diese letzte Begründung nicht jeden überzeugen mag, erweckt die Lesung dieses Kommentars doch um so mehr die Hoffnung, dass Ridderbos seine Arbeit fortsetzen und das gesamte Psalmenbuch anhand dieser Methode erläutern möge. Neben dem Kommentar von H. J. Kraus im BK (Neukirchen) wäre das eine wahre Bereicherung für die Psalmenexegese.

D. Kinet

RICHARD L. RUBENSTEIN: My Brother Paul. New York — Evanston — San Francisco — London 1972. Verlag Harper & Row. XII, 209 Seiten.

Die Vorurteile, die der Rezensent Büchern wie dem vorliegenden gegenüber hat, werden eindeutig von positiven Vorzeichen bestimmt. Es ist gut, so meint er, daß über Probleme der Bibel, hier: des frühen Christentums, die aus den verschiedensten Gründen (z. Z. z. B. Augstein!) in aller Munde sind, nicht allein fachspezifische, hochwissenschaftliche Bücher für Spezialisten erscheinen; gut gearbeitete, ehrliche und kritische Bücher, die sich in Argumentation und Stil an breitere Kreise wenden, sind ein dringendes Desiderat, weil nur sie das, was die Gelehrten erforschen, dem »Konsumenten« zugänglich machen und zugleich den fast gerissenen Faden der Korrespondenz zwischen Spezialproblemen und menschlichen Interessen wieder fester knüpfen.

Gut ist weiter, meint der Rezensent, wenn solche Bücher sich einmal Paulus zuwenden und nicht ewig Jesus zum Gegenstand nehmen; der Konsens um die Figur des Jesus ist zwischen allen Interessenten ungleich grösser als der um Paulus — darum gerade sollten die dafür bestehenden Gründe unter allen Interessenten breit erörtert werden. Erst recht begrüssenswert, meint er, ist es daher, wenn einmal ein jüdischer Gelehrter in populärer Weise sich diesen Fragen zuwendet, denn gerade bei einem Juden besteht bezüglich Paulus kaum der Verdacht, er würde es sich anbiedernd zu leicht machen; Paulus war und ist in den Augen der Juden der willentliche Anfang der Trennung, ein Apostat und antijüdischer Scharfmacher. Ja, es scheint, als ob der sich andeutende relative Konsens über die Bedeutung des Jesus nun erst recht das volle Gewicht der jüdisch-christlichen Auseinandersetzung über die Anfänge auf die Schultern des Paulus schiebt.

Schon diese Überlegungen wecken grosse Hoffnungen in das vorliegende Buch, vielleicht zu grosse, als dass es sie erfüllen könnte. Zudem hat der Verfasser sich seine Aufgabe dadurch ausserordentlich erschwert, dass er sich von vornherein vornimmt, auf mehreren Ebenen gleichzeitig zu operieren: Eine dieser drei Ebenen ist naturgemäss die historisch-exegetische Argumentation; mit fortschreitender Erörterung nimmt sie ständig breiteren Raum ein, weil wohl das historische »Material« sich als zunehmend sperriger erwies gegen Psychologisierung und Adaptierung — und lässt so leicht den fachlich nicht genügend vorgebildeten Autor als Dilettanten erscheinen, ein Bein, das er sich selbst gestellt hat.

Eine zweite Ebene ist die ständige (und meist vorschnelle) Vermittlung historischer Erkenntnisse mit psychoanalytischen Thesen, die uns — dem »psychological man« (21) — das von Paulus Gemeinte und Geleistete nahebringen soll. Diese Argumentationsweise ist zentral im gesamten Buch.

Die dritte Ebene schliesslich ist die Parallelisierung psychologisch gedeuteter Vorgänge und Theologumena bei Paulus mit der ebenfalls psychoanalytisch reflektierten subjektiven Erfahrung des Verfassers. Das hat sein Schwergewicht beim summarischen Beginn des Buches und nimmt dann, bei Erörterung einzelner Stellen der Paulusbriefe, ständig ab — kein Wunder.

Im 1. Kapitel stellt R. seinen Blickpunkt dar. Er will bei dem eigenen »involvement« (3) mit Paulus beginnen, da sowieso jeder Autor seinen eigenen Paulus darstellt. Natürlich ist das ein subjektiver Zugang, der nur bei Ähnlichkeit des Lebens des Paulus mit seinem eigenen gelingen kann. Diese Ähnlichkeit liegt vor allem in »rejecting establishment Judaism« (6). Wenn auch die Erfahrungen verschieden waren, so haben doch beide den Konflikt zwischen Tradition und Erfahrung zugunsten ihrer eigenen Erfahrung gelöst, trotz Loyalität gegenüber den Traditionen der Väter. Der unwesentliche Unterschied in den Erfahrungen liegt darin, dass diese bei Paulus plötzlich und katastrophal waren (Damaskus), während sie bei R. über 17 Jahre hinweg und durch eine Psychoanalyse reiften.

Der Autor schildert seinen Weg von einer liberalen Erziehung ohne Religion über Rabbinats-Studien, die ihn in ein System von Gesetzen und äußerer Autorität zwangen (11 f), bis zur völligen Aufgabe der Observanz nach dem plötzlichen Tod seines kleinen Sohnes und einer Psychoanalyse. Dieser Reifeprozess wird Prozessen im Leben des Paulus parallelisiert, für die der Autor in biographischen Stellen der Paulusbriefe Anhaltspunkte zu finden meint.

Das zweite Kapitel bezeichnet den von Paulus markierten Unterschied zwischen Judentum und Christentum als den zwischen Gesetzesgehorsam und der Identifikation mit dem älteren Bruder (unter Rückgriff auf die bekannten Freudschen Thesen). Dieser Aspekt sei bei Paulus in seinem Leib-Christi-Argument zu finden, das ganz materiell und konkret gemeint sei. Die damit ausgedrückte körperliche Solidarität entspreche dem psychoanalytischen Verständnis von Identifikation; nach dem Verlust des geliebten Objekts wende sich das Ego zurück zur symbolischen Wiedergewinnung mittels Identifikation mit dem gekreuzigten älteren Bruder (27 f). Damit sei ein radikal neues Element in das religiöse Leben der Menschheit eingeführt worden: der Regress in die vorbewusste Phase der geistigen Entwicklung, vor die Unterscheidung von Subjekt und Objekt.

Vom Ansatz her muss R. am meisten die paulinische Konversionserfahrung von Damaskus interessieren, die er nun im 3. Kapitel behandelt. Psychologisch betrachtet war Damaskus die abrupte Lösung des Dilemmas zwischen dem weltlichen Realismus der Pharisäer und der unbewussten Hoffnung des Paulus auf die Überwindung des Todes. Insofern erweist sich Paulus als typisch jüdischer Messianist (35), der gewissermassen die emotionelle Wurzel des Gesetzes repräsentiert. Er löst den Konflikt zwischen Realitätsprinzip und Lustprinzip zugunsten des letzteren. Konkret in Damaskus geschahen Visionen unter psychischem Stress mit halluzinatorischen Wunsch-Erfüllungen, seine Erfahrungen waren privat: »it is therefore my conviction that the Risen Christ Paul beheld in his vision originated within his own psyche and was the objectified embodiment of his hope for eternal life« (50).

Von hierher führt uns R. zur Erörterung der Taufe in Kapitel vier. Paulus biegt ihre ursprüngliche Bedeutung von Reinigung und Busse um zur Identifikation mit Tod und Auferstehung, womit er ältesten Menschheitsantworten bezüglich des Wassers sich wieder nähert: Wasser als Leben, als Mutterschoss, als Uterus. Seine Gedanken sind also wesentlich archaischer und weniger vom Ego zensiert (61) als die seiner jüdischen und christlichen Zeitgenossen.

Die folgenden Kapitel 5 und 6 befassen sich mit der paulinischen Variante des Herrenmahls; jedenfalls traut R. dem Paulus die Umdeutung von Freundschafts- und Abschiedsmahl zum Todesgedächtnis und zum Essen des Leibes Christi zu. Nach Darlegung des Freudschen Rekonstruktionsversuches (Vatermord aus Hassliebe, Leugnung des Mordes mit übertreibender Verherrlichung des Vaters, Verehrung des himmlischen Vaters mit unendlichem Gehorsam als Konsequenz, Ersatz durch Totemopfer von Menschen und Tieren) werden diese Gedanken auf die paulinische Theologie angewendet. Das Sohnesopfer nimmt die Vater-Stelle an, der Vater wird nicht direkt angegriffen. Christus nimmt also eine Mittler-Stellung ein. Dieser Mittler wirkt in krude-materieller Weise: indem man sich essend mit ihm vereinigt. »I know of no ritual in any other contemporary religion of comparable emotional power« (93). Hunger und Liebe sind die ersten Erfahrungen des Kindes an der Mutterbrust, die es empfängt, indem es die liebespendende Mutter »aufisst«. Die archaische Weisheit des Unbewussten kommt wieder an die Oberfläche. »By his capacity to move backward to the beginning, Paul enabled his followers to move forward toward the End« (113).

Kapitel 7 zeigt R. in Auseinandersetzung mit dem Juden Paulus. Er will das bisher negative Urteil der jüdischen Forscher über Paulus nicht teilen, ihn nicht als Prototyp aller Judenverfolger brandmarken. Paulus war überzeugter Jude, mit der Zurückweisung des Pharisäismus wies er nur eine bestimmte Spielart des Judeseins zurück. Nicht Paulus, sondern Jesus brachte den irreparablen Bruch mit dem etablierten Judentum (121). Paulus hoffte auf die endgültige Bekehrung der Juden, er mass sich in diesem Plan Gottes eine wichtige Rolle bei.

Das letzte, 8. Kapitel befaßt sich mit dem zukünftigen Schicksal des Menschen unter dem apokalyptischen Bild des letzten Adam. Die Frucht der Erlösung vom Fall des ersten Adam ist ewiges Leben, unzerstörbare Natur. Dieses Thema findet sich für R. deutlich im Hymnus Phil 2, 6—11. Dem gottlosen Ungehorsam und dem Wunsch

nach Gottgleichheit folgt durch Christus die Rückkehr nach Eden, zum Uterus, »reunion with the mother« (163). Wie beim »Gott-ist-tot-Theologen« Altizer, der (165) zitiert wird, sind für R. Nirwana und Eden gleich, da sie in Bildern eine unbeschreibliche Lage ausdrücken: die Sehnsucht nach der pränatalen Existenz, in der die Subjekt-Objekt-Dichotomie, die Realität, aufgehoben wird zum »Alles in allem«, das dann auch Gott heissen kann (170 ff).

Auch bibliographische Notizen, Anmerkungen und Auseinandersetzungen mit exegetischen Hypothesen können nicht darüber hinwegtäuschen, dass die historische Erschliessung des Paulus blass bleibt. Des Verfassers Umgang mit historischen Argumenten ist subjektiv, unmethodisch und sogar widersprüchlich (»Rechtfertigung bei Paulus« S. 24 und S. 151), Annahme oder Ablehnung von Hypothesen entbehren nicht der Willkür (wenn Hellenistisches und Jüdisches sich so sehr mischen — S. 19 — wieso ist Paulus dann doch ein typischer Jude — ebenfalls S. 19?). Wichtige Passagen der paulinischen Briefe werden mit keinem Wort erwähnt, dafür unbedeutende Exegeten zu unbedeutenden Problemen hochwissenschaftlich ins Rampenlicht geschoben.

Als fatal erweist sich die Vermittlung historischer Auskünfte mit psychoanalytischen Kriterien. Mag das alles so falsch für die religiösen Urgründe unserer Psyche nicht sein, die Richtigkeit am konkreten Einzelfall nachzuweisen ist nicht gelungen, zumal dieser Einzelfall nur mit historischen Mitteln als »Fall« beschrieben werden kann. Da die historischen Mittel nicht ausreichen, können die psychologischen Vermittlungen nicht einleuchten. Sie sind einerseits zu subjektiv und beliebig, andererseits zu prinzipiell und abstrakt, als dass sie Brauchbares über die psychische Struktur des Paulus lieferten. So wie hier verwendet, sagen sie über den Nachbarn so viel wie über Homer und Buddha.

Dem Rezensenten kommt es als einem Dilettanten in Psychoanalyse auch so vor, als sei ihr Instrumentarium allzu naiv und unkritisch verwendet worden. Er kennt jedenfalls passablere Beispiele der psychoanalytischen Deutung historischer Figuren. Vor allem die in dieser Methode implizierten Ideologien sind allzu flott in das Jahrhundert der Zeitenwende übertragen worden — und auf R., dem infolgedessen kein Ausweg aus einem idealistisch verbrämten Rationalismus offen steht. Insbesondere die unvermeidliche, aber unbewusste (!) Projektierung aller historischen Kenntnisse auf ein »Entwicklungsschema«, wo Höheres auf Niederes folgt, hat Folgen: An vielen Stellen macht das Buch eher den Eindruck der Verteidigung des Christlichen überhaupt als den der Besonderheit des Paulus.

Endlich sind die Parallelen zwischen vermuteter religiöser Entwicklung des Paulus und der persönlichen des Autors völlig aus der Luft gegriffen, und auch der Schein von gelegentlichen Ähnlichkeiten wird von grösseren und wichtigeren Unähnlichkeiten überstrahlt. Allzu selbstherrliche Willkür nahm nicht einmal die hermeneutische Debatte über solche »Adaptionsfragen« zur Kenntnis. Die hier angezogenen »Parallelen« finden sich in fast jeder psychischen Entwicklung und lassen einen höchstens dann auf Paulus als Vergleichsperson stossen, wenn man ein Buch darüber schreiben will.

Natürlich wird ein christlicher Exeget die z.T. vernünftige Begründung einer positiven jüdischen Stellungnahme zur Rolle des Paulus begrüßen. Der Versuch ist achtbar und

verfolgenswert. Doch scheint dieser Vorteil mit inakzeptablen Konsequenzen erkauft: Durch den psychoanalytischen Raster wird die Figur des Paulus ihrer Zeit entnommen und verallgemeinert, dehistorisiert; durch den Vergleich mit der persönlichen Erfahrung bekommt die Theologie des Paulus ein subjektives beliebiges Gepräge, das die kirchliche Weiterwirkung völlig ausser Acht lässt. Ein naives Entwicklungsdenken, psychologisch mangelhaft begründet, lässt schliesslich das Buch in ein Bekenntnis zu einer allgemeinen, mystischen »Religion« pantheistisch-ideologischer Ausformung münden.

Paulus-Bücher, die den jüdisch-christlichen Dialog über diese wichtige Figur des frühen Christentums neu bestimmen, bleiben wichtiger denn je. Das vorliegende Opus jedoch bedeutet vielleicht dem Autor eine psychologische Hilfe, nicht aber einem fruchtbaren Dialog zwischen Juden und Christen.

Joachim Hertzen

ELISABETH SCHÜSSLER-FIORENZA: *Priester für Gott. Studien zum Herrschafts- und Priestermotiv in der Apokalypse.* (Neutestamentliche Abhandlungen, hrsg. von J. Gnilka, Neue Folge Band 7.) Münster 1972. Verlag Aschendorff. VIII + 450 Seiten.

KARL KERTELGE: *»Rechtfertigung« bei Paulus. Studien zur Struktur und zum Bedeutungsgehalt des paulinischen Rechtfertigungsbegriffs.* (Neutestamentliche Abhandlungen, hrsg. von J. Gnilka, Neue Folge, Band 3.) 2. Auflage Münster 1971. Verlag Aschendorff. VIII + 336 Seiten.

»Das Ziel der vorliegenden Arbeit ist die Herausarbeitung der theologischen Grundaussagen, die die Apokalypse von der Erlösung und dem Heil derer, die zur christlichen Gemeinde gehören, macht. Dabei ist auszugehen von der expliziten Feststellung des Prologs Apk 1, 4–6, dass die Erlösung durch Christus aus Liebe geschieht und negativ die Befreiung von der Sündenmacht, positiv aber die Eingliederung der Befreiten in die basileia und ihre Einsetzung zum Priestertum zum Ziele hat.« — Mit diesen Worten charakterisiert die Verfasserin E. Schüssler-Fiorenza sehr gut die vorgelegte, ebenso umfangreiche wie materialmässig umfassend angelegte Publikation, der die Katholisch-Theologische Fakultät Münster (als Dissertation) den Fakultätspreis für das Studienjahr 1969/70 zuerkannte.

Karl Kertelges Beitrag zur Diskussion um die »Rechtfertigung« bei Paulus hat in der Fachwelt einen starken Widerhall erfahren, wie aus den zahlreichen Stellungnahmen bekannter Fachgelehrter schon alsbald nach Erscheinen der 1. Auflage dieses Werkes zu ersehen war. Von grosser Bedeutung scheint uns — jetzt einmal aus den Perspektiven eines besonderen Interesses aus den Anliegen des FR —, dass die von Kertelge mit sehr grosser Sachkenntnis auf den Plan gebrachte Diskussion um wichtigste theologische Inhaltlichkeiten des Christentums (bzw. seiner bisherigen Theologiegeschichte!) verspricht, zu einer wesentlichen Bereinigung des christlich/jüdischen Verständnisses und Missverständnisses des Paulus und der paulinischen Theologie überhaupt zu führen.

Eines der beachtenswerten Resultate von wissenschaftlichen Arbeiten wie der von Schüssler-Fiorenza oder Kertelge dürfte, auf eine breitere Öffentlichkeit hingesehen (die sich mit den detaillierten Weisen der exegetischen Erarbeitung, Darbietung und Ergebnissfassung kaum wird beschäftigen können), besonders auch darin bestehen, dass in so verschiedenartigen

Themenstellungen und bei so verschiedenartigen Schriften und deren Bearbeitungen (wie beispielsweise bei den hier genannten) dennoch zentrale theologische Einsichten sich ergeben (freilich über viele »Umwege«, die hier nicht einmal dem Namen nach genannt werden können!), die aber für uns alle hochbedeutsam sind: so etwa die, daß das Heil Gottes eine stets zukunfts offene, neu interpretationsfähige, in keiner Weise »verschiessbare« Grösse ist – und dass neutestamentliche Schriften selbst davon ein beredtes (und oft bisher gar nicht als solches erkanntes) Zeugnis dafür geben. Der Gott, der sich aller zu erbarmen weiss (Römerbrief des Paulus), bezeugt seinen Heilswillen in den verschiedensten Schriften der Offenbarung und in den unterschiedlichsten Weisen des Darlegens, Verdeutlichens und schliesslich des Wieder-Erkennens; letzteres besonders gesagt im Blick auf eine oft nicht recht verstandene theologisch- und historisch-kritische Arbeit.

O. K.

SIEGFRIED SCHULZ: Das Evangelium nach Johannes. (Das Neue Testament Deutsch. Neues Göttinger Bibelwerk, hrsg. von G. Friedrich, Teilband 4). Göttingen 1972. Verlag Vandenhoeck u. Ruprecht. 263 Seiten. Das bewährte Göttinger Bibelwerk »Das Neue Testament Deutsch« stellt hier in der 12. Auflage der Kommentierung des Johannesevangeliums eine neue Bearbeitung vor, die Siegfried Schulz unternommen hat. Das Werk vereinigt auch in dieser neuen Bearbeitung die vielen Vorzüge, die man am Göttinger Bibelwerk längst zu schätzen weiss, mit einer dem Stand der Forschung entsprechenden Einarbeitung der Ergebnisse, welche die letzten Jahre erbrachten. Trotzdem bleibt das Buch flüssig in der Sprache. – Selbstverständlich vertritt der Verfasser die ihm am überzeugendsten erscheinenden Hypothesen, gerade dort, wo es um schon bisher recht strittige Punkte der Interpretation (besonders im Hinblick auf die »Redaktion« etc.) geht. So wird das vorgelegte Werk nicht nur in ein vertieftes Verständnis des Johannesevangeliums, sondern auch in manche Kontroverse der Forschung einzuführen vermögen.

O. K.

VILMOS VAJTA (Hrsg.): Das Evangelium und die Bestimmung des Menschen. Gottes Heilshandeln und die gesellschaftliche Verantwortung des Menschen (Evangelium und Geschichte 2), Göttingen 1972. Verlag Vandenhoeck u. Ruprecht. 275 Seiten.

Der Band mit sieben Beiträgen von Theologen aus Europa und USA gehört zu einem Projekt des Instituts für Ökumenische Forschung, das die Planung der einzelnen Aufsätze durch eine Konsultationstagung mit fast allen Autoren vorbereitet hat. Im ersten Teil »Gottes Handeln in Schöpfung und Geschichte« finden sich vier Beiträge: C. Westermann, Gottes Handeln in Schöpfung und Geschichte im AT; R. Harrisville, Der kosmische Christus im NT; L. Thunberg, Die kosmologische und anthropologische Bedeutung des Erlösungswerkes Christi; J. Sittler, Gegenwart und Wirken des dreieinigen Gottes in Schöpfung und Geschichte. Im zweiten Teil »Des Menschen Handeln in Schöpfung und Geschichte« stehen folgende Beiträge: W. Dantine, Die dialogische Existenz des Menschen; G. Nagy, Der Mensch als verantwortlicher Mitarbeiter Gottes in einer dynamischen Welt; W. Lazareth, Politische Verantwortung aus Glaubensgehorsam. Für den Leser des FR wird Westermanns Beitrag interessant sein; er enthält S. 35 ein bedeutsames Urteil zur heilsgeschichtlichen Interpretation des AT: »Der in den letzten Jahrzehnten so viel angewandte Begriff der

»Heilsgeschichte« ermöglicht das Missverständnis, als stelle das Alte Testament ein Geschehen dar, das wesentlich aus einer Folge von Heilstaten Gottes besteht. Abgesehen davon, dass es diese Heilstaten im Alten Testament nur zusammen mit einem Gerichtshandeln Gottes gibt und schon deswegen der Begriff »Heilsgeschichte« zu einseitig ist, verwischt dieses Wort Heilsgeschichte den Unterschied zwischen Gottes Rettungshandeln und seinem Segenshandeln. Unter »Heil« wird gewöhnlich beides verstanden, ohne dass dies aber bewusst gemacht und ausgesprochen wird. Das Entscheidende am alttestamentlichen Geschichtsverständnis liegt gerade darin, dass die Geschichte in der Bewegtheit einerseits des Rettens und Richtens Gottes, andererseits des augenblickhaften und des stetigen Handelns Gottes bleibt. Auf einen Begriff lässt sich diese Geschichte nicht bringen, gewiss nicht auf den Begriff Heilsgeschichte.«

Im Beitrag von E. Harrisville vermisst man bei der Interpretation von Kol 1, 15–20 Hinweise auf die verdienstvolle Arbeit von N. Kehl (Der Christushymnus im Kolosserbrief, 1967), der ausdrücklich die in Neu-Delhi begonnene Diskussion um den »kosmischen Christus« aufgegriffen hat, sowie auf das ökumenische Gespräch über »Die Aufnahme des Christushymnus durch den Verfasser des Kolosserbriefes« zwischen E. Schweizer und R. Schnakenburg (in: Evangelisch-Katholischer Kommentar zum NT, Vorarbeiten Heft 1, 1969).

Der Beitrag von W. Dantine sei dem Leser des FR, nicht zuletzt wichtiger Bemerkungen zum jüdisch-christlichen Dialog wegen, besonders empfohlen (vgl. S. 172: »Am Geschichtsgeheimnis, das Israel und Kirche gegenseitig verbindet, erscheint exemplarisch das Wesen des geschichtlichen Dialoges. Der noch längst nicht ausgelittene Streit um die Deutung der Kapitel 9–11 des Römerbriefes ist selber ein Zeichen für die Künftigkeit der in der Gegenwart immer verborgenen, aber doch schon gültigen, und darum unter das Signum der Freiheit und der Verwandlung gestellten Erkenntnis von Wahrheit. Zur Erhellung des eigentlichen Wesens der Wahrheit ist die prinzipielle Eröffnung des Dialoges zwischen Kirche und Israel in der Gegenwart von grösster Bedeutung, womit in dieser Sache kein Urteil über den Stand dieses Gesprächs zwischen den einzelnen Lagern und seinen Phasen gefällt werden soll, wohl aber soll damit deutlich auf die ungeheure Tragweite solcher Entscheidungen verwiesen werden. Denn sie bedeuten grundsätzlich das Ende des bisherigen monopolistischen und monologistischen Wahrheitsverständnisses«). In diesem Zusammenhang dürfte auch ein Hinweis auf die nicht erwähnte Studie von B. Casper (Das dialogische Denken. Eine Untersuchung der religionsphilosophischen Bedeutung Franz Rosenzweigs, Ferdinand Ebners und Martin Bubers, 1967) angezeigt sein.

R. P.

ANTON VÖGTLE: Das Evangelium und die Evangelien. Beiträge zur Evangelienforschung. (Reihe: Kommentare und Beiträge zum Alten und Neuen Testament.) 1. Aufl. Düsseldorf 1971. Patmos-Verlag. 360 Seiten.

– *ders.:* Messias und Gottessohn. Herkunft und Sinn der matthäischen Geburts- und Kindheitsgeschichte. (Reihe: Theologische Perspektiven). 1. Aufl. Düsseldorf 1971. Patmos-Verlag. 88 Seiten.

Der weithin bekannte Freiburger Neutestamentler (und Mitherausgeber des FR) legt hier einen Sammelband mit Aufsätzen und Abhandlungen vor, die vorab dem Hauptforschungsgebiet des Verfassers entstammen: der Evangelienforschung. Einige dieser hier gesammelten Arbeiten dürfen inzwischen selbst als historisch bedeut-

sam gelten; standen sie doch – man denke nur an den Aufsatz über »Messiasbekenntnis und Petrusverheissung. Zur Komposition Mt 16, 13-23 par« aus den Jahren 1957-58 – nur zu oft als einsame Vorkämpfer auf einem Feld, dessen Entwicklung damals längst nicht mit der heute geltenden Selbstverständlichkeit abzusehen war. – Neben den Abhandlungen, welche der Erforschung der (synoptischen) Evangelien im strengen Sinn gelten, dürfen aber eine Reihe von Beiträgen zu umfassenden Themen neutestamentlich-theologischen Forschens und Darlegens nicht unerwähnt bleiben; hier geht es beispielsweise um Fragen des geschichtlichen Charakters und der damit gegebenen geschichtlichen Bedingtheit der Christusoffenbarung, um Probleme historischer und existentialer Interpretation, um »Zeit und Zeitüberlegenheit in biblischer Sicht« und um »Exegetische Erwägungen über das Wissen und Selbstbewusstsein Jesu«.

In der kleinen Schrift »*Messias und Gottessohn*« beschäftigt sich der Autor abermals mit der matthäischen Geburts- und Kindheitsgeschichte unter all den Gesichtspunkten, welche aus einer ebenso umsichtigen und theologisch verantwortlichen wie andererseits literarisch und historisch kritischen Fragestellung moderner neutestamentlicher Wissenschaft erwachsen. O. K.

FRIEDRICH WEINREB: Die jüdischen Wurzeln des Matthäus-Evangeliums (Lebendige Bausteine 13). Zürich 1972. Origo-Verlag. 216 Seiten.

Der holländische Jude aus alter chassidischer Familie erläutert meditierend, erzählend die ersten Kapitel des ersten Evangeliums anhand der ihm überkommenen mündlichen jüdischen Überlieferung. Es schien dem Verfasser »wichtig zu sein, dass einmal ein völlig orthodox lebender und denkender Jude, von seiner Welt aus, seinen Gedanken über Matthäus, und damit über das Neue Testament, freien Lauf liess« (S. 9). Der freie Lauf der Gedanken, vor einem kleinen Kreis von Christen in Zürich vorgetragen, an »Brüder und Schwestern« gerichtet, vom Tonband aufgezeichnet, ist für den Druck nur wenig bearbeitet worden. Einer Einführung in »Grundbegriffe der jüdischen Tradition« folgen »Hinweise zum Matthäus-Evangelium«, die aufmerksam zu lesen allein deswegen lohnt, weil hier eine ungewohnte, aber durchaus sinnreiche Auslegung angeboten wird, die von unserem historisch-kritischen Umgang mit biblischen Texten stark abweicht, sich ihrem Selbstverständnis nach aber gerade auf deren jüdische Wurzeln bezieht. R. P.

ALFONS WEISER: Die Knechtsgleichnisse der synoptischen Evangelien (Studien zum Alten und Neuen Testament 29). München 1971. Kösel-Verlag. 312 Seiten.

Die Würzburger, bei R. Schnackenburg gefertigte Dissertation, behandelt die Gruppe der Knechtsgleichnisse und ihre Überlieferung in den Evangelien; sie sind ein Paradigma, an dem sich sowohl die Redeweise Jesu als auch der gestaltende und umgestaltende Beitrag der Urkirche erkennen lässt. Wertvoll ist die Zusammenstellung jüdischer Knechtsgleichnisse im 3. Kapitel (S. 28-41); zur Frage der Bedeutung solchen Materials für das Verständnis der Gleichnisse Jesu hat sich jüngst J. B. Bauer weiterführend geäußert (Gleichnisse Jesu und Gleichnisse der Rabbinen, in: Theologisch-praktische Quartalschrift 119, 1971, S. 297-307). Die einzelnen Knechtsgleichnisse der Evangelien werden eingehend analysiert; auf das Buch von Weiser kann bei ihrer Auslegung nicht mehr verzichtet werden. R. P.

ROBERT MC LACHLAN WILSON: Gnosis und Neues Testament. Stuttgart 1971. Verlag W. Kohlhammer. Ur-bantaschenbücher. 152 Seiten.

Dieses Buch ist aus einer Reihe von Vorlesungen an amerikanischen und kanadischen Universitäten entstanden, und man spürt noch die Lebendigkeit des Vortrages. Wesentlich für dieses ganze Problem der Gnosis ist eine präzise Begriffsbestimmung, und der Verf. schlägt die folgende vor: Unter Gnostizismus verstehen wir die spezifisch christliche Häresie des 2. Jahrh. n. Chr., unter Gnosis im weiteren Sinn den ganzen Ideenkomplex, der zur gnostischen Bewegung und zu verwandten Denkrichtungen gehört. Die gnostischen Systeme enthalten jüdische Elemente, wobei man aber nicht weiss, welche genaue Kenntnis die Gnostiker vom Judentum hatten. Durch die Funde von Nag Hamâdi wird man aber früher oder später mehr Klarheit über die Geschichte der Gnosis gewinnen. Immerhin liegen hier etwa 1000 Seiten koptischer Texte vor, es sind mehr als 40 bisher unbekannte Schriften. Nach einer sehr sorgfältigen Erörterung der zahlreichen Probleme und nach einer Analyse der gnostischen Texte kommt der Verf. zu dem folgenden Ergebnis: Einzelne gnostische Motive und Begriffe lassen sich weit in die vorchristliche Periode zurückverfolgen, wobei aber nicht klar ist, ob man diese Motive wirklich als »gnostisch« bezeichnen kann. Fest steht, dass man diese ganze Bewegung sicher nicht aus einer einzigen Quelle ableiten kann. Ferner tritt in der Gnosis ein neues Element auf: Eine radikale Weltverneinung, die diese Welt und die menschliche Existenz darin ablehnt, ohne freilich einer totalen Verzweiflung zu verfallen: Für die Erwählten besteht eine Hoffnung in der Aussicht auf Rückkehr in das Reich des Lichtes, in das der Mensch seinem Wesen nach gehört.

Das jüdische Element erscheint im entwickelten Gnostizismus oft stärker als das christliche, wobei im Hermetismus und Mandäismus kaum Einfluss christlicher Vorstellungen vorliegt. Der Mandäismus verarbeitet zwar jüdische Motive, enthält aber eine stark antijüdische Komponente. Die ersten Anfänge der Bewegung mögen eher in Palästina und Syrien als in Alexandrien gewesen sein. Vielleicht hat das Judentum die iranischen und mesopotamischen Elemente vermittelt. In diesem Fall würde der Beitrag der griechischen Philosophie in ein späteres Entwicklungsstadium gehören.

Die Frage, wann Christentum und Gnosis miteinander in Berührung kamen, ferner wie sie sich gegenseitig beeinflussten und durchdrangen, ist heute noch schwer zu beantworten, vielleicht wird man mehr nach der Veröffentlichung und Bearbeitung der zahlreichen gnostischen Texte wissen, die noch der Publikation harren. Im übrigen werfen diese gnostischen Schriften auch ein Licht auf das Judentum, über das wir bekanntlich viel zu wenig wissen, und eine genauere Analyse der beiden Apokalypsen des Jakobus mag manche neue Erkenntnisse bringen.

Das Buch von Robert Mc Lachlan Wilson stellt eine sehr gute Einleitung in diese vielgestaltige Problematik der Gnosis dar; der Verf. lässt uns ahnen, was hier für ein ungeheures Arbeitsfeld für die religionsgeschichtliche Forschung besteht, und man kann wirklich nur hoffen, dass in absehbarer Zeit möglichst viele Texte ediert und übersetzt vorliegen, so dass man sich ein eigenes Urteil bilden kann. Man wird dann auch noch zu feineren Begriffsbestimmungen und Unterscheidungen gelangen müssen, etwa was den Unterschied zwischen Gnostizismus und Apokalyptik anbelangt. Letztere hat bekanntlich zur Entwick-

lung der Gnosis manches beigetragen. So darf man gespannt darauf sein, was die Forschung uns in den nächsten Jahren auf diesem Gebiet bieten wird; es besteht jedoch gar kein Zweifel, dass die Probleme der Gnosis von beträchtlicher Bedeutung für Judentum und Christentum der ersten nachchristlichen Jahrhunderte sind. E. L. Ehrlich

JOHANNES WIRSCHING: Was ist schriftgemäss? Studien zur Theologie des äusseren Bibelwortes. Gütersloh 1971. Verlag Gerd Mohn. 246 Seiten.

In einer konzentrierten, negativ abgrenzenden Darstellung unternimmt in dem vorliegenden Buch ein evangelischer Theologe den Versuch, einen Durchblick auf die einzigartige Würde des Bibelwortes zu geben. Das ist eine unzeitgemässe Absicht, wenn man bedenkt, dass heutzutage die Theologie weithin von »Anpassungstendenzen« beherrscht wird, sei es, dass sie Anleihen bei den Einzelwissenschaften macht oder bei modernen philosophischen Richtungen, sei es, dass sie im Gespräch mit dem Atheismus christliche »Anknüpfungspunkte« sucht oder in den fernöstlichen Religionen Verwandtes aufzuspüren meint. Die Renaissance der Hegelschen Philosophie im Hinblick auf theologische Fragestellungen kennzeichnet das Bedürfnis, die philosophische Vernunft und die Sache des Glaubens zwar nicht auf eine Formel zu bringen, wohl aber eine Anthropologie zu entwerfen, in der die Kraft des bleibenden biblischen Widerspruchs (Luk 2, 34–35) einer philosophiegesättigten Christologie weichen muss. Darin spielt das Alte Testament und das Geschick Israels und des heutigen Judentums, weil beide dem Einbau in eine spekulativ-systematische Darstellung trotzen, nur eine geringe Rolle. Wirsching setzt diesen und zahlreichen anderen innertheologischen und innerkirchlichen Entmündigungsversuchen der Schrift seinen Widerstand entgegen, der die Legitimation aus dem Rückgang auf das geschichtlich »abständige« Bibelwort bezieht. Wie aber kann die Bibel ohne Verfremdung als »Schrift« gehört werden?

Der Autor stellt damit eine für die Verkündigung und für die Existenzberechtigung, die »Wissenschaftlichkeit« der Theologie fundamentale Frage. Dass auf diesem Feld nicht einfach ein klares Ja jedes Nein ablöst, dass die Verheissung nicht durch die Erfüllung aufgehoben wird, die Dogmatik nicht in einem friedlichen Verhältnis zur Exegese steht, dass kirchliche Tradition den Bibeltext in seiner Bedeutung nicht ein für allemal kanalisieren kann, sondern ihm je neu in seiner die Geister unterscheidenden, kritisch-operativen Schärfe gegenübersteht – diese Glaubenserfahrung zu verdrängen oder zu vergessen, ist ein Zeichen der Ohnmacht der Theologie. In einigen mit Literaturhinweisen übersäten Kapiteln verfolgt der Autor die verschiedensten Versöhnungsversuche zwischen Glauben und Wissen auf Kosten der *Unvergleichbarkeit* der Schrift. Verfällt er selbst einem »Bibilizismus«?

Was bleibt für den Menschen nach einer zweitausendjährigen christlichen Überlieferungsgeschichte in der Auslegung der Schrift übrig, wenn alles dem Verdikt der Unzulänglichkeit verfällt, was nach »Selbstsicherung« aussieht? Ist die Selbstliebe des »natürlichen Menschen« nicht auch ein biblisches Faktum? Könnte die geschöpfliche Basis für das Gespräch mit Gott durch die Erniedrigung des Menschen zum »Sünder« ganz und gar nicht allzu schmal werden? Kann der Mensch denn nur auf des Messers Schneide wahrhaft glauben? Gott ist doch der Schöpfer Himmels und der Erde (Jer 33, 10–21; Jes 48, 12–13), und er trägt das Weltall durch sein mächtiges Wort (Hebr 1, 3). Wirschings Beantwortung der Frage,

was schriftgemäss sei, betont mit Recht die »kirchenkritische und kirchenüberschreitende Gewalt« der Schrift. In dieser Hinsicht steht er in der Nachbarschaft zu Theologen wie H. J. Iwand, P. Schütz und E. Käsemann. Was diese Einsicht für die Möglichkeit der Begründung des Lehramtes im katholischen Verständnis bedeutet, müsste erst noch gefragt werden. Die Antwort ist vom Grundriss des Buches her betrachtet zu einseitig neutestamentlich, ja allzu christlich angelegt. In ihr bricht viel zu wenig der Sinn für die unauflösbare *Einheit der Schrift* durch, und es ist deshalb nicht überraschend, dass in der Beweisführung Wirschings die biblisch vielfältig bezeugte Glaubenserfahrung der *Einheit von Schöpfung und Geschichte* nicht zum Zuge kommt. Vielleicht ist dies mit ein Grund für die eigentümliche *Negativität* in der Auslegung des Menschseins. Ist der Mensch in Wahrheit wirklich nur: »der durch die Geschichte umgetriebene und in die Zeit ausgesetzte Mensch des Unheils«? Muss die »Selbstfindung« und »Selbstverbesserung des auf Gott angelegten Menschen« vor dem Wort der Schrift nur als Selbstherrlichkeit ausgelegt werden? Verkündet das Evangelium, »insofern es das Kreuz Jesu aufrichtet, gerade das Scheitern und nicht positive Möglichkeiten der menschlichen Existenz«? Kommt eine solche Einschränkung der menschlichen Glaubensweise nicht der Kierkegaardschen Existenzdialektik gefährlich nahe? Wussten umgekehrt die Griechen in Aischylos und Sophokles nicht um die unheimliche Rätselhaftigkeit des Menschseins, die keine kosmische Harmonie ausgleicht? Spricht z. B. der Chor der thebanischen Alten in der »Antigone« nicht allerschütternd von der Sterblichkeit des Menschen? Vor allem aber, warum treten in der Berufung auf die Lebenskraft des Schriftwortes *Israel* und das *Judentum des 20. Jahrhunderts* dergestalt zurück, dass man schon von einem kirchlich-christozentrischen Engpass sprechen muss? So notwendig es heute ist, die christliche Hoffnung nicht mit den Antrieben zu den verschiedensten Weltverbesserungsplänen zu identifizieren, also auf der Differenz von Heil und Geschichte zu bestehen, so kann doch nicht behauptet werden, dass sie von der Welt nichts erhoffe. Im Gegenteil: biblische Hoffnung ist Hoffnung *in Weltbindung und Weltvertrauen kraft des Bundes*, den Gott mit Himmel und Erde geschlossen und den er, christlich verstanden, durch die Menschwerdung seines Sohnes in Jesus von Nazareth besiegelt hat.

Wirsching hat die Souveränität des Wortes Gottes gegenüber philosophisch-spekulativen, dogmatischen, religionswissenschaftlichen Auslegungsprinzipien überzeugend aufgewiesen und so die Erkenntnis gefestigt, dass das Ärgernis der geschichtlichen Ortung der Offenbarung nicht ins »Allgemeingültige« abstrahiert werden kann. Aber der Weg läuft nicht einfach »vom Sinai nach Golgatha und also vom tötenden Gesetz zum schöpferisch befreienden Evangelium Jesu Christi«. Das ist eine Verzeichnung der alttestamentlichen Glaubenserfahrung und der unzerstörbaren Hoffnung Israels von Abrahams Auszug bis zur Gründung des Staates Israel und darüber hinaus. Was schriftgemäss ist, muss zwar jedes Geschlecht neu erfahren und erfragen. Doch diese grosse, Umkehr heischende Frage ist *unverkürzt* von der biblischen Botschaft im Ganzen aus mit ihren *tragenden* Widersprüchen und ohne christliche Überlegenheitsansprüche zu stellen. Walter Strolz

JACOB BERNARD AGUS: Dialogue and Tradition. The Challenges of Contemporary Judeo-Christian Thought. New York, London 1971. Verlag Abelard-Schuman. XVI, 621 Seiten.

Dieser Sammelband von Vorträgen, Vorlesungen und Artikeln eines Rabbiners der Reformbewegung in den USA beleuchtet den christlich-jüdischen Dialog von verschiedenen Seiten.

Der Band ist in fünf Teile von unterschiedlichem Umfang (I, II + IV ca. 110 S.; II 30 S.; V 200 S.) eingeteilt.

Der erste Teil gilt dem christlich-jüdischen Gespräch, indem der erste Beitrag (speziell für den Sammelband geschrieben) Sinn und Gründe des Dialogs erklärt. Dieser Teil blickt auf die Entwicklung des Dialogs zurück, setzt sich mit Äusserungen von J. Daniélou und Kardinal Bea auseinander, stellt jedoch in den Vordergrund die Aufgaben und Methoden des Dialogs in der Zukunft, auf praktischer gemeinsamer Arbeit wie auch im Rahmen des Studiums des Neuen Testaments und der Rabbinischen Literatur.

Der zweite Teil ist eine Auseinandersetzung mit den Historikern, wobei eine sehr sachliche und nüchterne Polemik mit dem bekannten englischen Historiker A. Toynbee zentral ist. Hier weist Agus Fehlinterpretationen und böswillige Behauptungen Toynbees zurück und erklärt den Tatbestand aus jüdischer Sicht. Der dritte Teil gilt dem Dialog mit den »neuen Atheisten«: zwei Beiträge zur »Gott-ist-tot-Bewegung« und »Gott nach der Katastrophe«; zwei Versuche, in einer säkularisierten Welt als religiöser Mensch der Generation von heute einige Überlegungen nahezubringen.

Der vierte Teil gilt wiederum einem Dialog, dem mit anderen säkularen Ideologien, vor allem im Zeitalter »nach Auschwitz«. Der wohl aufschlussreichste und am meisten Neues bietende ist der fünfte Teil. Er ist der längste und enthält 10 Beiträge, die nicht besser zusammenzufassen sind als unter der Überschrift »Dialogue within Judaism«.

Der zweite Beitrag, der eigens für diesen Band geschrieben wurde, erklärt das Wesen und die Aufgaben des liberalen Judentums, natürlich aus US-amerikanischer Sicht und aus den z. T. pragmatischen Lösungen, die dort gefunden worden sind. Zugleich aber bietet Agus auch eine interessante Behandlung der Probleme Assimilation, Integration und des Wegs in die Zukunft. Nicht allein die Bewegung des Liberal Judaism wird vorgestellt, sondern auch die Aufgaben und das Selbstverständnis des »Conservative Movement«.

Ein weiterer bemerkenswerter Beitrag in diesem Teil behandelt die Prophetenfigur in der modernen hebräischen Literatur, wobei Agus mit M. Shoham endet und so die israelische hebräische Literatur nicht mehr behandelt. Für den deutschen Leser, der die Situation des christlich-jüdischen Gespräches im deutschsprachigen Raum kennt, ist dieser Band ein interessanter, lehrreicher Einstieg in den Dialog, der seit Jahrzehnten in den USA geführt wird.

E. Brocke

CHANOCH ALBECK: Einführung in die Mischna. (Studia Judaica VI). Berlin-New York 1971. Verlag de Gruyter. 493 Seiten.

In der von E. L. Ehrlich herausgegebenen Reihe der »Forschungen zur Wissenschaft des Judentums« bietet Band VI die von T. und P. Galewski aus dem Hebräischen besorgte Übersetzung dieser bereits 1960 in Tel Aviv und Jerusalem erschienenen »Einführung in die Mischna«. Die wissenschaftlich eher konservativ, durch starkes Zutrauen zur Überlieferung geprägte Darstellung ist als zuverlässiges Handbuch für jede Bibliothek unentbehrlich. In der deutschsprachigen Literatur findet sich nichts vergleichbares.

R. P.

GERSION APPEL, M. EPSTEIN, H. LEAF (Hrsg.): Samuel K. Mirsky Memorial Volume Studies in Jewish Law, Philosophy, and Literature. Sura Institute for Research Jerusalem, New York 1970, Yeshiva University. Engl. Teil 285 Seiten, hebr. Teil 316 Seiten.

Mit dieser Festschrift, die durch den Tod des orthodoxen Gelehrten, der zugleich eine Figur des öffentlichen jüdischen Lebens in den USA war, zu einem Gedenkbuch wurde, liegt noch einmal ein klassisch zu nennender Band jüdischer Gelehrsamkeit orthodox rabbinischer Prägung im besten Sinn vor. Die Qualität der englischen und hebräischen Arbeiten ist durch die Herkunft der meisten Mitarbeiter aus der Yeshiva-University, N. Y., und dem dort und in Israel bestehenden »Sura«-Institut abgesichert.

S. K. Mirsky, 1899 in Russland geboren, lernte und lehrte in Palästina, liess sich 1926 in den USA nieder, wo er bis zu seinem Tod 1967 als Rabbiner, Herausgeber von Zeitschriften und Professor für rabbinische Studien mit Akzent auf dem Mittelalter wirkte. Das ihm gewidmete Buch versammelt Studien aus sehr verschiedenen Gebieten unter klaren Einteilungen. Arbeiten zur Bibel sind nicht enthalten, und es wäre unangebracht, auch über das Judentum hinausgreifende Überlegungen zum Dialog mit anderen Gemeinschaften zu suchen. Um so reicher ist dafür das Gebiet der Halakha, das der mittelalterlichen Bibel-exegese, das der Ethik und auch das der Aggada bedacht. Die historiographischen und biographischen Artikel interessieren in diesem Zusammenhang wohl weniger. Im hebräischen Teil finden sich, bis auf die persönlichen Reminiszenzen, sehr »technische« Beiträge, mehrere kleine Editionen von mittelalterlichen Ritualwerken, Responsen und Bibelkommentaren von unterschiedlicher Bedeutung. Hervorzuheben: Eliezer Goldman: Maimonides' View of Prophecy; interessant Y. B. Be'ery zum Verhältnis von C. N. Bialik und R. Abraham I. Hakohen Kook; insgesamt 20 Beiträge. Im englischen Teil sind die ersten Artikel zu »Aspekte der Halakha« empfehlenswert und von allgemeinem Interesse: W. S. Wurzbarger: Covenantal Imperatives; J. Faur: Law and Justice in Rabbinic Jurisprudence. Auch in II: Philosophie und Ethik, verdienen einige Beiträge hervorgehoben zu werden: N. Lamm: Study and Prayer – their Relative Value in Hassidism and Mitnagdism; für moderne Orthodoxie charakteristisch ist A. Radkowsky: The Relationship Between Science and Judaism. Von speziellerem Interesse sind M. Luban: Triennial Haftorot, und N. N. Bronznick: Attributes of Prophecy in the Rabbinic View. Auch D. Mirsky über die »Fiktiven Juden« in der englischen Literatur zwischen 1890 und 1920 und I. Goldberg über Ch. S. Slonimski, einen jüdischen Verbreiter populärer Wissenschaft im 19. Jhd., sind beachtenswert. Zu bemängeln sind die uneinheitliche hebräische Transkription und eine zum Teil unzuverlässige englische Betitelung der hebräischen Beiträge (Borer, Weinberg und Goldman). Alles in allem ein würdiges Gedenken für einen vielseitig tätigen Lehrer und ein Spiegel moderner amerikanischer Orthodoxie in ihren Stärken und Schwächen.

Michael Brocke

PAUL ARNSBERG: Die jüdischen Gemeinden in Hessen. Anfang, Untergang, Neubeginn. Frankfurt a. M. 1971. Societäts-Verlag. 2 Bände, 516/500 Seiten.

Dieses gehaltvolle Werk ist die Frucht sechsjähriger Vorbereitungen durch eine weltweite Fragebogen-Aktion und intensive Arbeit; es behandelt ein Zentrum deutscher

und jüdischer Tradition. Gross-Frankfurt ist dabei nicht berücksichtigt, jedoch so bedeutende und ehrwürdige Judengemeinden wie diejenigen von Worms, Mainz, Oppenheim oder Friedberg. Es handelt sich also um ein »Kernland des deutschen Judentums«, wie Max Willner, der Vorsitzende des Landesverbandes der jüdischen Gemeinden in Hessen, in seinem Geleitwort mit Recht bemerkt. Der Verfasser hat als Doktor der Rechte, als ehemaliger Vorsitzender der Frankfurter Zionistischen Vereinigung und Mitglied der Gemeindevertretung der dortigen israelitischen Gemeinde sowie des Direktoriums des Zentralrates der Juden in Deutschland alle Voraussetzungen dafür mitgebracht, ein wissenschaftlich hervorragendes, von Objektivität, weitreichender Bildung und historischem Bewusstsein zeugendes Werk zu schaffen; den Lesern der Frankfurter Allgemeinen Zeitung ist er durch zahlreiche Besprechungen und sonstige Beiträge bestens bekannt. In dem vorliegenden Werk, das ähnliche frühere Unternehmungen in anderen deutschen Bundesländern ergänzt und übertrifft, werden nach einer ausführlichen Einführung (S. 9–22) die in Frage kommenden Orte mit Judengemeinden alphabetisch behandelt; es folgt ein Register der Personen, der jüdischen Friedhöfe und ein Literaturverzeichnis.

Zu jedem einzelnen Ort ist die Geschichte der jüdischen Gemeinde anhand der Quellen und von ihrem Beginn bis zur Jetztzeit sorgfältig und ausführlich dargestellt. Schon hierdurch wird das Werk zu einer Fundgrube für den Historiker, weit über seinen eigentlichen Gegenstand hinaus. Wie es nicht anders sein kann, bietet die Geschichte mehr als genug an fesselnden, zum Teil herzbewegenden Einzelheiten, namentlich dort, wo sie die Zeiten der Verfolgung darstellt. Hierbei möge die Gewissenhaftigkeit des Autors besonders erwähnt werden, die auch Schattenseiten jüdischen Verhaltens (z. B. das Überhandnehmen von »Wucherzinsen« in Hanau während des 19. Jahrhunderts; vgl. Bd. I, S. 320) nicht verschweigt, oder seltene Lichtblicke, wie die mutige Haltung des späteren Widerstandskämpfers Adam von Trott zu Solz (vgl. Bd. II, S. 118).

Überall hat sich der Verfasser bemüht, auch das Schicksal der Verfolgten in fremden Ländern und Kontinenten bis zur jüngsten Gegenwart darzustellen; eine grosse Zahl bedeutender Persönlichkeiten, berühmte Familien, Gelehrte, Künstler, Politiker, Männer der Wirtschaft usw. werden hierbei erwähnt. Natürlich hat der beschränkte Raum hier manche Grenze gezogen, die man im Einzelfall bedauern mag; auch ist es verständlich, dass die Würdigung dieser oder jener Persönlichkeit nicht immer voll ihrem Rang entspricht. Als Beispiele seien erwähnt Levin Goldschmidt (Bd. I, S. 424), Hans Rothfels (Bd. I, S. 429), Heinrich Dernburg (Bd. II, S. 34) und Hugo Sinzheimer (Bd. II, S. 435), von denen angesichts ihres Ranges wohl etwas mehr hätte ausgesagt werden können. Dafür findet man aber auch manche überraschende Einzelheit erwähnt, etwa den Aufenthalt des Nobelpreisträgers S. J. Agnon in Bad Homburg (Bd. I, S. 396 ff.) oder die sympathische Verhaltensweise von Lettow-Vorbeck vom April 1933, als er einem jüdischen Arzt helfen wollte, der sich im Kolonialkrieg bewährt hatte (Bd. I, S. 129). Unter den grossen Namen, denen der Leser begegnet, seien noch erwähnt Franz Rosenzweig, Friedrich Gundolf, Franz Marc, Carl Zuckmayer, Walter Rathenau, Chaim Weizmann und Karl Wolfskehl. Dies nur als bescheidene Andeutung dafür, dass wohl jeder Leser aus diesem Buch Anregung und

Belehrung schöpfen wird. Tief nachdenklich legt man es aus der Hand; wie war eine solche Selbstverstümmelung möglich, die alle jene im Deutschum wurzelnden Menschen jüdischen Glaubens und jüdischer Herkunft aus dem Lande trieb, misshandelte oder vernichtete?

Hans Thieme

RICHARD BARNETT (Hrsg.): *The Sefardi Heritage. Essays on the History and Cultural Contribution of the Jews of Spain and Portugal. Volume 1: The Jews in Spain and Portugal. Before and After the Expulsion of 1492.* London 1971. Verlag Vallentine and Mitchell. – New York. Ktav v. 640 Seiten.

Das Erbe des sephardischen Judentums scheint fast dem Vergessen anheimgefallen, seiner Geringschätzung jedenfalls sind wir noch Zeugen. Die spanisch-portugiesische Judenheit, die gut die Hälfte der gesamten mittelalterlichen Judenheit ausmachte und mehrere Jahrhunderte lang Glanz und Ausstrahlung des Judentums leben und erleben durfte, sie und ihre Nachfahren zerstreuten sich von 1492 ab von Fez über Alexandria nach Damaskus, von Bayonne und Rouen nach Amsterdam, Emden und Altona, sie siedelten neu in Lucca, Smyrna und Saloniki. Sie nahmen sehnstüchtiges Erinnern an Iberien mit sich und bewahrten Balladen in einem archaischen Kastilianisch, die in Spanien selbst längst vergessen sind. Sie liebten an solchen Orten zu leben, an denen Einschränkungen der Freiheit christlicherseits und Belästigungen selten waren. Gegen Ende des 17. Jhdts. sank ihre Bedeutung innerhalb des Judentums, angesichts des demographischen und kulturellen Wachstums der aschkenasischen Judenheit. Vor der deutsch-nationalsozialistischen Ausrottung des mediterranen Sephardentums in seinen bedeutendsten europäischen Zentren machte es etwa ein Zehntel des gesamten Judentums aus. Mit Abnahme und Zerstörung verringerten sich auch kulturelle Beiträge und Einflüsse innerhalb und ausserhalb des Judentums. Der Vorrang des aschkenasischen Judentums lässt uns viele bedeutende Namen moderner Juden geläufig sein, bekannte Sepharden zu nennen, fällt hingegen nicht einfach, es sind nicht viele, Montefiore, Adolphe Crémieux, Disraeli, oder ein Vorläufer des politischen Zionismus, R. Jehuda Alkalay. Es ist besonders in Israel zur Gewohnheit geworden, alle orientalischen Juden als Sephardim zu bezeichnen, was gewiss unrichtig, wenngleich verständlich ist. Haben doch auch viele Sepharden ihre alte Sprache, Ladino oder Judäo-Spanisch, aufgegeben und sprechen wie etwa die orientalischen Juden Arabisch oder Türkisch. Die Entstehung neuer und die Stärkung alter sephardischer Zentren in den USA, Lateinamerika und Israel, das Bewusstsein, dass es bald zu spät sein könnte, das kaum bekannte Erbe aufzuzeichnen und zu deuten; der Wunsch, wieder an die Tradition anzuschliessen und den verbliebenen Glanz der spanischen Judenheit und ihrer Nachfahren des 16. und 17. Jhdts. wieder zu lebendigem Eigentum zu machen und das Bedürfnis, aus dem kulturellen und qualitativen Minderheitsstatus gegenüber dem aschkenasischen Judentum auszubrechen, diese und mehr Faktoren führen seit einigen Jahren zu einer immer deutlicher sich anzeigenden Bereitschaft in einzelnen judäischen Disziplinen, sich dem sephardischen Erbe der letzten 400–500 Jahre zu widmen. Studienprogramme in »sephardischer Kultur« werden eingerichtet, ein Forschungszentrum ist in Jerusalem geplant, die Geschichte der »Conversos«, der Zwangs- und Neu-

christen in Spanien nach 1492, findet ihre Chronisten. Die spanisch-jüdische Literatur und das riesige Corpus des Romancero (und Cancionero) wird aus Manuskripten ans Licht gehoben und aus dem Mund der letzten Sänger und Erzähler registriert. Seine volkstümlichen Balladen und »Romanzen« in Ladino sind eine unschätzbare Fundgrube für Hispanologen und Ladinisten und die Liebhaber alter Folklore überhaupt, wovon die Popularität des Romancero Sefardi in Israel zeugt. Das vorliegende, ungemein preiswerte Buch bietet einem durchaus breiten Leserkreis einen reichen Ausschnitt aus diesen vielseitigen Bemühungen, der aus den erwähnten nicht minder vielschichtigen Beweggründen herrührt. Es ist in der Diversität seiner siebzehn Beiträge geeignet, sowohl in das »spanische« und in das daraus entstandene spätere »sephardische« Judentum einzuführen als seine Kenntnis zu vertiefen. Wie es bei solchen Sammelwerken, deren Herausgabe sich oft über Jahre hinzieht, zu sein pflegt, weist auch dieses einige Mängel auf. Das sind weniger die nicht überdurchschnittliche Qualität einzelner Artikel als einige Doppelungen und die mangelnde Konsequenz in der Endredigierung und der Transskription. Es sind recht viele Druckfehler, syntaktische und orthographische Fehler etc. stehengeblieben, die vermeidbar wären. Nun, das Buch ist viersprachig: Englisch, Spanisch, Französisch und Hebräisch, wobei den spanischen Aufsätzen und dem hebräisch verfassten englische Resumés beigegeben sind. Die Beiträge behandeln das geistige Erbe der Sephardim allgemein, das Judäospanische, den Romancero, »Archäologie« des jüdischen Spanien, Buchmalerei, jüdische Philosophie und Wissenschaft bis zur Vertreibung, die Genera und Geschichte der hebräischen Dichtung, hebräische und biblische Studien, die Responsen- und Dezisorenliteratur, die »Conversos« im Spanien des 15. und 16. Jhdts., die portugiesische Inquisition des 16. Jhdts., Spanien und die spanischen Juden. Die bekanntesten Namen sephardischer Studien sind vertreten: Cantera y Burgos, C. Roth, G. Vajda, Millas Vallicrosa, F. Perez Castro, H. Beinart, Ramon Menendez Pidal etc. Ein zweiter Band, der hoffentlich weniger Vorbereitungszeit braucht und etwas sorgfältiger redigiert sein müsste, soll die Sepharden in ihren Diasporen nach 1492 beschreiben. Er wird auch die Register enthalten. Trotz der kleinen Mängel ist die Empfehlung für jeden kulturgeschichtlich, judaistisch und hispanistisch Interessierten ohne eigentliche Reserve.

M. Brocke

H. H. BEN-SASSON and S. ETTINGER (Hrsg.): Jewish Society through the Ages. London 1971. Vallentine and Mitchell. 352 Seiten.

Dieses Buch stellt eine vorzügliche Einleitung in Probleme jüdischer Religionsgeschichte und jüdischer Geschichte dar. Die 19 Artikel enthalten Themen von der biblischen Periode bis zur Moderne. Die Autoren sind mit wenigen Ausnahmen Professoren an der Hebräischen Universität Jerusalem. Es ist unmöglich, im einzelnen auf die Beiträge einzugehen, erwähnen wollen wir nur einiges: Wichtig erscheint uns der Artikel von Y. Baer über soziale Ideale zur Zeit des 2. Tempels. Ebenso wesentlich ist die Studie von E. E. Urbach über den talmudischen Weisen, seinen Charakter und seine Autorität. Andere Arbeiten behandeln das provenzalische Judentum (I. Twersky) oder die spanisch-jüdische Gesellschaft (H. Beinart). Über den Chassidismus schreibt S. Ettinger und über die nationale jüdische Bewegung Jacob Katz. Dieser Artikel ist insofern aktuell, als sonst selten in so komprimierter Form

das Wesen des Zionismus und seine Entwicklungsgeschichte vor Herzl dargestellt werden. Katz zeigt, wie selbst in Zeiten der Aufklärung und des Rationalismus sich die alte messianische Vorstellung teilweise säkularisieren und für den jüdischen Nationalismus nutzbar machen liess (Rabbi Jehuda Alkalay, Z. H. Kalischer). Dabei ist ganz interessant festzustellen, dass zwar der alte Messianismus transformiert wurde, antisemitische Entwicklungen aber keinerlei Rolle spielten (wie später bei Herzl oder dem russischen Zionismus als Antwort auf Pogrome).

Das Buch enthält ferner Aufsätze von so bedeutenden Gelehrten wie R. J. Zwi Werblowsky (Messianism in Jewish History) und David Flusser: Die soziale Botschaft von Qumran. Hoffentlich lassen sich viele von diesen seriösen Studien belehren.

E. L. Ehrlich

CHARLES BERLIN (Compiler and editor): Index to Festschriften in Jewish Studies. Harvard College Library, Cambridge (Mass.), und Ktav Publishing House, New York, 1971; XL und 326 Seiten.

Das noch nicht sehr umfangreiche bibliographische Instrumentarium der Judaistik in ihren einzelnen Auffächerungen ist über den engeren Rahmen der Disziplin hinaus kaum bekannt. Das wäre nichts Bemerkenswertes, wenn nicht die Judaistik in einzelnen Aspekten eng mit anderen Wissenschaftszweigen verwandt wäre, die ihr in immer grösserem Masse Beachtung zu schenken bereit und auf sie angewiesen sind. Da sind insbesondere die Exegeten und Religionsgeschichtler zu nennen, die Historiker und die Zeitgeschichtler. Die alttestamentlichen Exegeten, weil die wissenschaftliche Erforschung der hebräischen Bibel an jüdischen Instituten und in hebräischer Sprache allmählich in ihr Blickfeld rückt; und die Neutestamentler wissen heute sehr wohl, dass NT und frühe Kirche nicht in sich selber ruhen.

Für Judaisten aller Arbeitsgebiete, Bibliker, Historiker und sonst punktuell jüdische Themen berührende Geisteswissenschaftler ist deshalb empfehlenswert, auf diesen hervorragenden Index von Festschriften »jüdischer Studien« hinzuweisen. Charles Berlin ergänzt hiermit die beiden einschlägigen Nachschlagewerke, nämlich Jacob R. Marcus/Albert Bilgray, »An Index to Jewish Festschriften«, Cincinnati, 1937 (53 FS; denen auch manches entgangen war, was Berlin noch mitaufnimmt), und das mehr für die Bibel, weniger für die Judaistik wichtige Werk von Dorothy Rounds: »Articles on Antiquity in Festschriften: the Ancient Near East; The Old Testament; Greece; Rome; Roman Law; Byzantium; An Index.« Cambridge (Mass.), 1962 (bis 1954). Berlin registriert die erstaunliche Zahl von 243 Festschriften zwischen ca. 1937 und Juni 1970 mit etwa 6700 Beiträgen!

Damit ist der Wert dieses Werkzeuges schon hinreichend belegt. Berlins Index wird sich für die Zukunft leicht ergänzen und verlängern lassen. Seit 1969 nämlich erscheint jährlich ein fast 200 Seiten starker: »Index of Articles on Jewish Studies«, hg. von I. Joel, Jerusalem, The Magnes Press; bis jetzt Nr. 1 – 1966 (1969); Nr. 2 – 1967 (1970); Nr. 3 – 1968 (1971); Nr. 4 – 1969 (1972), der auch die FS aufschlüsselt. Das zusätzlich zur Bibliographie von »Kirjat Sepher«, dem Organ der jüdischen National- und Universitätsbibliothek in Jerusalem!

Berlin ist nicht engstirnig in der notwendigen Auswahl des Materials vorgegangen. Er hat alle, auch die auf den ersten Blick irrelevant scheinenden Aufsätze geprüft, so dass auch »obskure« Veröffentlichungen und weit abliegende The-

men erfasst werden konnten. Beschränkt aufgenommen wurden Artikel zur traditionellen rabbinischen Literatur (Novellae, Responsa) und zum NT, da dieses Material andernorts ausreichend indiziert wird. Dennoch sind die Massstäbe sehr weit ausgelegt, so daß auch der Nicht-Judaist, so z. B. der Alttestamentler oder der Islamist, aus dem sauber produzierten, fast völlig druckfehlerfreien (!) Band grossen Nutzen ziehen kann, denn er erschliesst ein ganzes Korpus von Literatur, das der FS, über die thematische Begrenzung hinaus. Berlin stellt seine Prinzipien vor (IX–XV), gibt dann eine alphabetische Liste aller 243 FS. S. 1–118 ist der Verfasserindex; 119–319 enthält den Sachindex mit 1600 Stichworten. Die meisten Artikel sind zweimal, manche bis viermal verschieden erfasst (»Bibel« mit allen Unterteilungen: S. 134–157).

Durch ausgewogene, weder zu differenzierte noch zu pauschale Stichwortwahl und -zahl und die Querverweise ist das riesige Material leicht zugänglich. Ein Index, der uneingeschränkt empfohlen werden kann.

Michael Brocke

MARTIN BUBER. Briefwechsel aus sieben Jahrzehnten. I: 1897–1918. Hrsg. und eingeleitet von Grete Schaefer in Beratung mit Ernst Simon und unter Mitwirkung von Rafael Buber, Margot Cohn und Gabriel Stern. Heidelberg 1972. Verlag Lambert Schneider. 606 Seiten.

Wer dem Werk Martin Bubers immer wieder Anregung für das Denken und Weisung für den eigenen Weg verdankte, freute sich seit langem auf das Erscheinen des seit Jahren angekündigten Briefwechsels. Nun liegt der 1. Band auf dem Tisch. Er ist überaus sorgfältig ausgestattet. Für den Einband hat man das Leinen der Jubiläumsausgabe der Werke Hegels gewählt. Und der Satz hält sich an das grosse Vorbild der Ausgabe der Briefe Franz Rosenzweigs. Druckfehler wird man vergebens suchen. Mit einem Wort: das Buch ist schön. Und das darf es auch sein.

Wichtiger als das ästhetische Äussere, das den Eindruck erwecken könnte, es handle sich um ein Werk vornehmlich für Germanisten, ist das, was der Band zu sagen hat. Wer Buber bislang nur von seinen Werken kannte, wird hier mit der ganzen Härte der geschichtlichen Existenz Bubers konfrontiert. Diese Existenz erscheint in den Dokumenten, die uns nun vorliegen, zugleich als eine im höchsten Sinn »einzelne« wie eine völlig in die Geschichte der Zeit hinein verwobene Existenz. Ernst Simon hat recht, wenn er in seiner Einleitung darauf aufmerksam macht, dass in den vorliegenden Briefen eigentlich das »Privatissimum« fehlt. Zu dem Gespräch mit dem »ganz persönlichen« Buber kommt es eigentlich nirgends. Selbst nicht in den Briefen der jungen Liebe zwischen Martin Buber und Paula Winkler. Den überaus privaten Briefen der Frau antwortet Buber so, dass ihm dabei eigentlich immer auch ein grösseres Publikum über die Schultern schauen kann. Es ist in den Briefen von Bubers Aufgaben die Rede. Es werden Stellen aus der Schrift und der jüdischen Überlieferung zitiert. Und es überrascht auch nicht, dass Paula und Martin Buber sich gegenseitig jahrelang mit »lieber Maugli« anreden. Das Menschenjunge aus Kiplings Dschungelbuch wurde beiden gleichsam zum Symbol der gemeinsamen Aufgabe, vor der die Differenz der Geschlechter keine Rolle mehr spielte. Man hat guten Grund anzunehmen, dass dieses Zurücktreten des »Privatissimum« nicht allein durch die (notwendige) Auswahl aus den Briefen bedingt ist. Buber war ganz und gar eine politische Existenz (wenn man diesen Begriff nur weit

genug fasst): Literat und Lehrer, der die öffentlichen Geschicke zu seinen eigenen Geschicken machte.

Eine der wichtigsten Früchte, die der Leser des Briefwechsels haben wird, ist deshalb auch, dass er denn eben diesen Geschichten lebendig begegnet. Er lernt Theodor Herzl und das Werden der zionistischen Bewegung aus nächster und unmittelbarer Anschauung kennen. Er erlebt den spannungsgeladenen, unter dem Eindruck des furchtbaren Pogroms von Kischinew stehenden 6. Zionistenkongress in Basel (1903) mit. Er sieht dem Redakteur der »Welt« und später dem Herausgeber des »Juden« in die Karten. Man meint gerade angesichts dieser Einblicke in die entscheidenden Jahre des Zionismus unmittelbar vor Herzls Tod einen Augenblick lang, dass die Briefe vor allem für den Historiker von Bedeutung sein werden. Man wird sich aber vor Augen halten müssen, dass eigentlich auch erst vor diesem konkreten politischen Hintergrund die ganze Bedeutung der Buberschen Wende zu dem »Glauben Israels« und zu der »Menschheit« erkannt werden kann.

Für die Intensität, mit der Buber gerade in der ersten Epoche seines Lebens mit dem deutschen Geistesleben verbunden war, geben die vielen Briefe Zeugnis, die er (nicht nur) als Lektor von Rütten und Loening mit Dichtern, Philosophen und Gesellschaftswissenschaftlern wechselte. Franz Kafka fehlt da ebensowenig wie Else Lasker-Schüler (»Ein Wolf war bei Ihnen ... – und Sie sprachen von Literatur«), wie Hugo von Hofmannsthal, Walter Benjamin, Hermann Hesse, Franz Werfel, Karl Wolfskehl, Stefan Zweig und wie andererseits Franz Oppenheimer, Fritz Mauthner und Georg Simmel. Welcher Reichtum!

Überaus aufschlussreich ist auch der umfangreiche Briefwechsel mit Gustav Landauer. Wenn ich recht sehe, ist dieser Briefwechsel mit 26 Briefen Landauers an Buber und 25 Briefen Bubers an Landauer überhaupt der umfangreichste, der in dem vorliegenden Band abgedruckt ist. In ihm wird jene grosse und starke Freundschaft sichtbar, die für die Anthropologie des jungen Buber so entscheidend geworden ist. Landauer scheut sich denn aber auch nicht, den »Kriegsbuber« in die Schranken zu fordern (433). Die Situation, die durch diesen Brief vom 12. 5. 1916 offenbar wird, ist von geradezu weltgeschichtlicher Tragweite. Landauer, der für die Juden auf die russische Revolution hofft, steht dem Buber gegenüber, der – Landauers Ansicht nach – den Einsatz der Juden in dem Krieg der Nationen deckt.

Sollte man sagen, was man in dem Band vermisst, so sind es etwa Briefe Bubers an Kinder. Gibt es keine Briefe Bubers an seine eigenen Kinder? Ein wenig traurig stimmt es auch, dass in dem ganzen Band kein einziger hebräischer Buchstabe vorkommt. Hätte man nicht zumindest bei den Faksimileswiedergaben einen der kräftigen, in deutscher Sprache, aber mit hebräischen Lettern geschriebenen Briefe des Grossvaters Salomon Buber abdrucken sollen?

Die über 100 Seiten starke Einleitung, die Grete Schaefer in der Form einer Biographie dem ganzen Briefwerk voranstellt, ist ein guter und verlässlicher Führer. Sie ist kenntnisreich und klug geschrieben. Sie differenziert nuancenreich und hebt die entscheidenden Knotenpunkte des Schicksals Bubers hervor. Eine grosse Hilfe ist auch das von Gabriel Stern verfasste Glossar. Es dürfte dem nichtjüdischen Leser den Zugang zu den Briefen sehr erleichtern und wird ihm nebenbei manches Wissen vermitteln. Auf den zweiten Band der Ausgabe, der für die Begegnung zwischen Judentum und Christentum noch

wichtiger sein wird als der erste, weil er die Briefe bringen wird, die Buber vor allem in den 20er Jahren mit christlichen Theologen wechselte, darf man gespannt sein.

Bernhard Casper, Augsburg

MARTIN BUBER: Der Weg des Menschen nach der chassidischen Lehre. 6. Aufl. Heidelberg 1972. Verlag Lambert Schneider. 56 Seiten.

Das neu aufgelegte Büchlein wurde in seiner ersten Auflage im FR XIII (1960/61), S. 111, rezensiert. Die optisch-drucktechnisch sehr gefällige Neuauflage ist für erholsame Stunden, die zur Glaubensvertiefung und -auseinandersetzung genutzt werden wollen, sehr geeignet. Wer auch nur einigermaßen meditativ veranlagt ist, wird aus den einfachen chassidischen Erzählungen leicht auf die grundlegenden jüdisch-christlichen Kontrapunkte und auf Gemeinsames stossen.

C. Th.

WOLFGANG BUNTE: Texte zur Religion des Judentums aus Talmud und Midrasch. Neukirchen 1972. Neukirchener Verlag. Heft 1: Leben und Tod (64 Seiten), Heft 2: Heiligung und Erwartung (71 Seiten), Heft 3: Fest und Feier (63 Seiten).

Die hier vorgelegten hebräischen Texte (ohne Punktation) sollen den Studierenden helfen, einen Zugang zur rabbinischen Literatur zu finden. Der Stoff wurde systematisch geordnet, Stellenverzeichnisse finden sich am Schlusse jedes Heftes. Zu Beginn der Texte wird jeweils eine knappe Zusammenfassung des Inhalts geboten. Über die Auswahl der Texte wird man immer verschiedener Meinung sein können, und eine »Auswahl« erfordert Beschränkung. Man wird aber wohl fragen dürfen, ob die Ethik (»Wohltätigkeit und Liebeswerke«, Heft 2, Seite 12–16) mit 4 Seiten nicht etwas zu knapp behandelt worden ist, und man kann auch verschiedener Meinung darüber sein, ob die Texte nicht weitere Verbreitung fänden und öfter gelesen würden, wenn der Autor sie punktiert hätte. In der vorliegenden Form dienen sie allein als Unterrichtsmittel für Seminarien, mit Punktation wären sie auch gerade wegen der systematischen Auswahl als Belegstellen und Nachweise wichtig gewesen. Es gibt eine Art von Wissenschaftlichkeit, die sich in ein Ghetto eingelt. Wem soll das helfen?

E. L. Ehrlich

SAMUEL S. COHON: Jewish Theology. A Historical and Systematic Interpretation of Judaism and its Foundations. Bd. 1 der Collected Writings. Assen 1971. Royal Van Gorcum Ltd. XVIII u. 481 Seiten.

Systematische (und historische) Aufrisse jüdischer Theologie sind nicht sonderlich häufig, zudem ist »jüdische Theologie« eine relativ junge Disziplin und kann zuweilen ihr Angeregtsein von Theologie, nämlich christlicher, und die Modellierung ihres Systems unter deren Einfluss noch nicht abstreifen, wiewohl die Ansätze dazu nicht fehlen. So verdient das Erscheinen des vorliegenden Werkes Beachtung, ist es doch seit einigen Jahrzehnten stiller geworden um theologische Gesamtdarstellungen. Das Werk stammt aus dem Nachlass des 1959 im Alter von 71 Jahren verstorbenen reformierten Rabbiners und Professors am Hebrew Union College. Es ist unvollendet und unbearbeitet, mit Bibliographie (unzulänglich) und einem guten Sachregister versehen, ediert worden. Laut Vorwort ist das Manuskript von den Professoren J. Petuchowski und L. H. Silbermann gelesen worden. Der Herausgeber selbst bleibt jedoch ungenannt. Die Zeit der Abfassung des Manuskripts ist nicht angegeben; man wird recht gehen in der Annahme, dass es in den frühen fünfziger Jahren im wesentlichen fertiggestellt war. Das Werk

enthält eine Einleitung in das Wesen jüdischer Theologie und die Abgrenzung der Theologie von den anderen Wissenschaften. Abschnitt 1 versucht eine ausführliche Definition von »Judentum« und behandelt zuerst die Fragen um Glauben und Dogma. Abschnitt 2 geht der Lehre von Gott nach: Wege zu Gott, jüdische Beweise für die Existenz Gottes, die Attribute Gottes, jeweils untergliedert in biblische, rabbinische und philosophische Aussagen und Autoren; das Manuskript ist nicht vollendet, so dass das Kapitel »Moderne Gottesbeweise« nicht über Kant hinaus geführt worden ist. Abschnitt 3 geht auf Natur und Bestimmung des Menschen ein: die jüdische Auffassung von der menschlichen Natur, Freiheit und Determinismus, die Seele und ihre Unsterblichkeit und schliesslich »unsere Unsterblichkeit«. Geplant, jedoch nicht geschrieben, waren Abschnitte 4 und 5: Das jüdische Jahr und die Synagoge und ihr Ursprung. Wie aus dieser Anlage ersichtlich wird, ist der Zugang nicht sonderlich stark von moderner jüdischer Theologie und ihren Versuchen einer Strukturierung, etwa unter den Themen Gott, Torah, Volk, Land, Völker o. ä. beeinflusst, sondern geht einen von früheren reformtheologischen Entwürfen vorgezeichneten Weg in Anlehnung an christliche Systematisierungen. Das wertet sie nicht ab, erlaubt jedoch nur geringe Originalität. Die einzelnen Bestandteile sind unterschiedlich detailliert ausgearbeitet, das Ganze aber wird zusammengehalten von einem durchziehenden integrierenden Zug, bemüht, die Kontinuität und Einheitlichkeit der jüdischen Religions- und Theologiegeschichte herauszustellen. Dies und die klare Sprache machen es als solide, keineswegs zu einseitig reformiert ausgerichtete, wenngleich etwas überholt idealistische Darstellung für jeden »gebildeten Leser« geeignet, der ein nicht zu technisches Buch sucht, das für weite Kreise im Judentum noch repräsentativ ist.

Michael Brocke

ISRAEL DAVIDSON: Thesaurus of Mediaeval Hebrew Poetry. (Ošar haš-širah vehap-pijjut). Introduction H. J. Schirmann. Leicht verkleinerter Nachdruck der Ausgabe 1924–1933 u. 1938. New York 1970, Verlag Ktav. 4 Bände, XCVI, 418; XIV, 490; XII, 544; XVIII, 606 Seiten.

Ktav hat sich mit seinen Reeditionen an die Spitze der zahlreichen Reprintunternehmen, die sich der Judaica annehmen und zuweilen auch deren Käufer ausnehmen, gesetzt, und das dank einer überlegten Publikationspolitik, nicht zuletzt auch wegen der wichtigen, den Nachdrucken vorangesetzten neugeschriebenen Einführungen und Forschungsübersichten, die von anerkannten Spezialisten verfaßt sind.

I. Davidson und Jefim (Chajim) Schirmann sind zwei der bedeutendsten Erforscher der so lange und immer noch vernachlässigten hebräischen Dichtung. Es war daher nötig, dass Schirmann in seiner Einführung die Entwicklung dieses Forschungsgebietes Revue passieren lässt, ausführlich auf Aufbau, Bedeutung, Begrenzung und fortdauernden Wert des Thesaurus eingeht und schliesslich die Erträge der Jahre 1935 bis 1970, die wahrlich nicht gering sind, mit bibliographischen Angaben knapp erschliesst. Die wachsende Beschäftigung mit der weltlichen und religiösen Dichtung aus der Kairoer Genizah mit ihren vielen verschiedenen Veröffentlichungen, die gerade in den dreissiger Jahren einsetzte, macht es unmöglich, Davidsons Thesaurus einmal zu komplettieren und auf einen neuen Stand zu bringen. Diese Unmöglichkeit zeigt sich im Aufbau des Thesaurus selbst: so enthält Band 1 das Verzeichnis der

ausgeschöpften, zumeist gedruckten Quellen, das Verzeichnis aller Anfänge mit dem Buchstaben Aleph (8980 Nummern) und eine erste Ergänzung zu Aleph mit weiteren 273 Nrn.

Bde. 2 und 3 enthalten die Buchstaben Beth-Kaph bzw. Lamed-Taw. Band 4 gibt eine Ergänzung des Verzeichnisses der Quellen; Ergänzungen zu allen Buchstaben, davon 2351 Nrn. zu Aleph; dann weitere Quellenangaben für einzelne Stücke, schließlich ein Namensverzeichnis aller Pajtanim und Dichter (von talmudischer Zeit bis zum Beginn der Haskalah), ein knappes Sachregister zu den Stücken, das nach Gattungen und Inhalten ordnet (so etwa Dichtung über die 14 Glaubensartikel, zu Sabbatai Zwi, Stücke über Ärzte, historische Lieder usw.).

Beigegeben ist das 1938 separat erschienene Schluss-supplement mit weiteren Quellen und Dichtungen. Hieran zeigt sich, wie dieses unentbehrliche Werk – es registriert ca. 36 000 Stücke und 2800 Autoren! – von Anfang an mit der Flut der Neuentdeckungen kämpfen musste, so dass der Benutzer des Werks schon hier an mehreren Stellen nachschlagen muss.

Alle weitere Arbeit aber baut auf diesem ungemein umfassenden und sorgfältigen Index auf, erschliesst er doch fast alle gedruckten Quellen wie nicht wenige Mss. und erleichtert so denjenigen, die Manuskripte katalogisieren und herausgeben, die Arbeit auf eine Weise, wie sie wenigen anderen judaistischen Forschungszweigen verfügbar ist. Vielleicht wird in einem oder zwei Jahrzehnten eine umfassende, stets ergänzungsfähige Kartei der hebräischen Dichtung erstellt sein.

Das wird jedoch die Bedeutung dieses Neudrucks nicht schmälern, den auch alle jene benutzen sollten, die sich keineswegs mit der Dichtung um ihrer selbst willen beschäftigen, sondern sie bei Darstellungen jüdischer Frömmigkeit nicht ganz zu vergessen bereit sind.

M. Brocke

SIMON DUBNOW: Weltgeschichte des jüdischen Volkes. Kurzgefasste Ausgabe in drei Bänden, in Verbindung mit dem Verfasser bearbeitet von Dr. A. Steinberg. 2. Auflage mit Epilog 1919–1929. Jerusalem 1971: The Jewish Publishing House Ltd. Bd. I 541 Seiten, Bd. II 555 Seiten, Bd. III 750 Seiten. Gesamtauslieferung: Standard-Buchverlags-AG, 8032 Zürich.

Nach fast vier Jahrzehnten wird ein bedeutendes Werk der Geschichtsschreibung selber zur Quelle der Geistesgeschichte und des Geschichtsverständnisses eines Historikers in seiner Zeit. Was gerade auf dem Gebiet der jüdischen Geschichte in den letzten 40 Jahren erarbeitet wurde, muss jedes Geschichtswerk aus den ersten Dezenen dieses Jahrhunderts obsolet machen.

Dubnows monumentales Geschichtswerk hat sich weniger durch originelle oder besonders tiefeschürfende oder übermässig sorgfältige Verwertung der Quellen ausgezeichnet als durch die Perspektive des Verfassers, der ein fast schon später Ausläufer der jüdischen Aufklärung war, zu Beginn Kosmopolit und später jüdischer Kulturnationalist im Sinne Achad Ha'am. Dubnows Geschichtsverhältnis und Werk beeinflussten wesentlich einen Teil der jüdischen Jugend in Russland. Unter diesem Gesichtspunkt sollte man die nun nachgedruckte »Weltgeschichte des jüdischen Volkes« in drei Bänden lesen.

Dubnow tut Historiosophie und Spiritualismus ab, um die Geschichte einer jüdischen Nation zu schreiben. Er bedient sich soziologischer Methoden, »die sozial-ökonomischen Vorbedingungen der jüdischen Sonderexistenz«

werden für ihn voll bedeutsam. Da er aber »die Totalität des nationalen Lebens nie aus den Augen verliert«, vermag er hierbei die Einseitigkeit der »materialistischen Geschichtsauffassung« zu vermeiden (I. 13). Die von Dubnow (und vielen anderen Historiographen) gewählte Methode wird in der Ausführung zum vertretenen Programm. Das macht sich bereits in der Periodisierung der jüdischen Geschichte bemerkbar, die sich »danach zu richten hat, welcher Teil des Volkes nach dessen Loslösung vom Boden Palästinas, seinem ersten natürlichen Zentrum, der jeweilige Träger der nationalen Hegemonie war« (I. 13).

So viel Programm konnte auch nicht ohne Einfluss auf die Wertung der Fakten bleiben. Wenn Dubnow auch die Gefahr eines materialistischen Geschichtsverständnisses erkannt haben mag, der Gefahr des nationalisticen Geschichtsverständnisses (ein Symptom seiner Zeit) ist er immer wieder erlegen. Und er, der sich immer wieder kritisch mit der jüdischen Assimilation auseinandersetzte, wurde hier wohl selber ein Opfer weltanschaulicher Assimilation. Die Wirkkraft religiöser Gedanken und Bewegungen, die im Judentum von Anfang an ganz entscheidend war, auch zu einer Zeit schon, da es ein jüdisches Staatswesen gab, wird von ihm häufig falsch eingeschätzt. Typisch hierfür ist z. B. seine Beurteilung der Sadduzäer und Pharisäer. Die ersteren nennt er eine staatspolitisch, die letzteren eine kulturpolitisch eingestellte Gruppe (I. 241). Die Zeloten sind ihm an erster Stelle eine politische Bewegung: »zum politischen Fanatismus gesellte sich religiöse Exaltation« (I. 321). Dass religiöse Exaltation zur politischen Konsequenz führen kann, war für Dubnow vielleicht nur schwer zu begreifen – und zu verstehen.

Die »Weltgeschichte des jüdischen Volkes« erschien zuerst in einer zehnbändigen Ausgabe. Um dieses Werk auch einem grösseren Leserkreis, besonders aber der jüdischen Jugend zugänglich zu machen, wurde von A. Steinberg in Verbindung mit S. Dubnow das Werk in einer kürzeren, dreibändigen Fassung herausgegeben; so ist es dann 1937/38 erschienen. Die Kürzung wurde so vorgenommen, dass die Essenz des Werkes in der Tat erhalten blieb, auch die Bücher und Paragraphen entsprechen der grossen Ausgabe. Allerdings wurde dabei auf den gesamten wissenschaftlichen Apparat und die Exkurse (die selbst in der grossen Ausgabe zu knapp sind) verzichtet, so dass diese Ausgabe im Gegensatz zur grossen Ausgabe für den wissenschaftlichen Gebrauch kaum zu verwenden ist. Sie war als volkstümliche Ausgabe gedacht. Das Werk ist gewiss gut lesbar und mag manchen noch ansprechen. Aber der polemische und zuweilen aggressive Stil Dubnows und seine fragwürdig gewordenen Werturteile sind für manche Leser nur noch dann erträglich, wenn sie die Zeit berücksichtigen, in der dieses Werk entstand, und auch die geistige Situation des Mannes, der es schuf.

Arnold Goldberg

ENCYCLOPAEDIA JUDAICA V. Jerusalem 1972. Keter Publishing House Ltd., 16 Bände¹

Franz Rosenzweig bemerkte bei der Rezension der Bände der Encyclopaedia Judaica, die in den zwanziger Jahren in Deutschland erschien, in der Zeitschrift »Der Morgen«, dass die Encyclopaedien ihr Entstehen dem Rückgang des spezifisch jüdischen Wissens bei den Juden

¹ Entnommen mit freundlicher Genehmigung des Verfassers und der Schriftleitung aus »Das Parlament« (22/43). Bonn, 4. 11. 1972, S. 14. Hrsg.: Bundeszentrale für politische Bildung.

verdankten. Der neuzeitliche Jude habe gegenüber seinem Vorfahren in der Zeit vor der Emanzipation ein grosses Mass an profanem Wissen gewonnen, zugleich aber weitgehend den Zugang zum traditionellen Wissen verloren. Auf der Basis einer historisch-kritischen Forschung und unter Verwendung der Mittel der Philologie stellten die Pioniere der Wissenschaft des Judentums noch einmal im 19. Jahrhundert das zusammen, was Geschichte und Kultur des Judentums ausmacht, und gaben so einen Überblick über Quellen und Erbe jüdischen Denkens.

Zu einem guten Teil waren es deutsche Juden, die die Wissenschaft des Judentums entwickelten und ausbauten. Sie taten es, zum Teil, wie z. B. Leopold Zunz und Moritz Steinthal, um wenigstens das Erbe zu retten. Sie taten es zum anderen Teil, so z. B. Abraham Geiger, um das Judentum aus Verkrustungen zu befreien, also in ausgesprochen reformerischer Absicht. Die Ergebnisse ihrer Forschungen kamen freilich nur einem relativ kleinen Kreis wissenschaftlich vorgebildeter Leser zugute. Die Encyclopaedien, die zu Beginn dieses Jahrhunderts erschienen sind, versuchen, die Forschungsergebnisse, wie sie dank der Methoden der Wissenschaft des Judentums gewonnen wurden, nun einem breiteren Leserkreis zugänglich zu machen. Sie erreichen nicht nur jüdische, sondern auch nichtjüdische Leser und vermitteln ihnen ein zuverlässiges Bild der jüdischen Kultur.

Wiewohl deutsche Juden einen wesentlichen Anteil an der Entwicklung der Wissenschaft des Judentums hatten, sind die ersten Encyclopaedien nicht in Deutschland, sondern in England und Russland erschienen. Am Anfang steht die englischsprachige *Jewish Encyclopedia*, deren 12. und letzter Band 1906 erschien. Es folgt die sechzehnbandige russische Encyclopaedie. Darauf folgte eine zehnbändige hebräischsprachige Encyclopaedie.

Die russischsprachige Encyclopaedie gab vor allem über das osteuropäische Judentum Auskunft. Die anspruchsvollste dieser Encyclopaedien war aber die in Deutschland erscheinende *Encyclopaedia Judaica*. Sie war das Ergebnis des nach dem Ersten Weltkrieg zunehmenden Interesses an jüdischen Fragen innerhalb der deutschjüdischen Intelligenz. Von ihren Herausgebern überlebte vor allem Dr. Nahum Goldmann, der nach dem Zweiten Weltkrieg den Plan zu einer neuen Encyclopaedie fasste. Zwar war schon während des Weltkrieges 1939–1943 die *Universal Jewish Encyclopedia* erschienen, doch waren damals viele Dinge noch so sehr im Fluss, dass endgültige Urteile noch nicht abgesehen werden konnten. Auch sind die wichtigsten Ereignisse für das Judentum des 20. Jahrhunderts erst das Ergebnis des Zweiten Weltkrieges: 1. das Ausmass der Vernichtung der europäischen Judenheit, soweit sie im Machtbereich der Nazis leben musste, und 2. das Entstehen des Staates Israel. Von da aus wird es verständlich, daß eine neue Encyclopaedie in Angriff genommen werden konnte, die die Wandlungen des 20. Jahrhunderts zu berücksichtigen hatte.

Zu den politischen Ereignissen, die einen nachhaltigen Einfluss auf das Judentum in der ganzen Welt haben sollten, kommen viele Ereignisse, die zu einem neuen Nachdenken und Überprüfen der alten Positionen zwangen. Erst nach dem Zweiten Weltkrieg wurden die Funde von Qumran gemacht, die neues Licht auf die Vielfalt der religiösen Formen des Judentums am Ende der Zeit des 2. Tempels warfen. Erst jetzt konnte über die Rolle der Essener wirklich Klarheit gewonnen

werden. Die Forschungen von Gershom Scholem und seiner Schüler erschlossen einen grossen Bereich der mittelalterlichen jüdischen Mystik, der bis dahin nur ungenügend bekannt war oder über den unzutreffende Vorstellungen bestanden. Die jüdische Kunst, die bis vor wenigen Jahrzehnten nur als eine Randerscheinung der jüdischen Kultur betrachtet wurde, ist nunmehr in ihrer wahren Bedeutung entdeckt worden. All dies rechtfertigte die Herausgabe der neuen *Encyclopaedia Judaica*. Da der überwiegende Teil, mehr als die Hälfte, der Juden heute englischsprachig ist, war es nur logisch, daß die neue Encyclopaedie in Englisch erscheinen sollte. Es darf allerdings nicht verschwiegen werden, dass ihr als wichtigste Voraussetzung die in Israel herausgegebene *Encyclopaedia Hebraica* vorausgeht.

In den frühen sechziger Jahren begannen die Vorarbeiten mit einem doppelten Editionsstab, einem in Philadelphia und einem in Israel. Es stellte sich jedoch heraus, dass es besser war, die Vorbereitungsarbeiten an einem Ort zusammenfliessen zu lassen, so wurde Jerusalem zum eigentlichen Sitz der Editionstätigkeit. In Professor Cecil Roth (1899–1970), der ein unermüdlicher Arbeiter war und durch Monographien zu den verschiedensten Problemen jüdischer Geschichte hervorgetreten ist, konnte der ideale Hauptherausgeber gewonnen werden. Nach seinem Tode übernahm die Gesamtleitung Dr. Geoffrey Wigoder.²

Die *Encyclopaedia Judaica* ist erstaunlich schnell vollendet worden. Wenn 1967 als der Anfang der eigentlichen Arbeit an der Encyclopaedie gewertet werden darf, dann waren es nur fünf Jahre, die bis zum Erscheinen der Gesamtausgabe benötigt wurden, denn im Gegensatz zu den meisten sonstigen Encyclopaedien erschienen alle Bände zum gleichen Datum, Anfang 1972.³ Diese Leistung war nur möglich, weil die Arbeit weltweit verteilt wurde. Neben den Mitarbeitern aus Israel und den USA stehen Judaisten aus allen Kontinenten. Der Index-Band zählt eine Liste von 300 Editoren auf, zu denen noch 1800 Autoren (Contributors) kommen. Ein interner Stab von 150 Angestellten überarbeitete und übersetzte die Artikel. Die 16 Bände sind so gegliedert, daß Band 1 die Introduction und den Index enthält, während Band 2 bis Band 16 die einzelnen Artikel bringen.

Der Index erweist sich hilfreich zur Orientierung. Um ein Beispiel zu nennen: Wenn man sich über das Verhältnis Kirche und Judentum orientieren will, so wird man zunächst wohl unter dem Stichwort »Church« nachschlagen. Dort steht aber nur ein umfassender Artikel über das Verhältnis der katholischen Kirche zu den Juden und ein weiterer Artikel über die Kirchenväter und die Juden.³ Wer sich über das Verhältnis der evangelischen

² Vgl. u. S. 111.

³ Vgl. o. S. 10, Anm. 2. »Der Leiter des israelischen Keter-Verlags Chaim Herzog und der israelische Gesandte in Rom Amiel Najar überreichten Paul VI. am 17. 2. 1972 die Encyclopaedie. Herzog wiederholte in einer Pressekonferenz, »dass die Überreichung an den Papst als ersten ausländischen Staatschef... die Hoffnung ausdrücken sollte, das Werk möge zur Vertiefung und Verbesserung des Verhältnisses zwischen Kirche und Judentum beitragen, so wie es vom Vatikanischen Konzil geplant war. Die schriftliche Widmung für den Papst erwähnt »sein bleibendes Interesse für das Volk des Buches«... Chaim Herzogs Familie hatte schon früher manche Kontakte mit dem Heiligen Stuhl. Sein Vater, Oberrabbiner Isaak Herzog, traf kurz vor dem Zweiten Weltkrieg Papst Pius XII. und dann öfters den Nuntius Roncalli (später Johannes XXIII.), um beide um Hilfe für die verfolgten Glaubensbrüder zu bitten. Sein Bruder, Jakob Herzog, Di-

Kirche zum Judentum orientieren will, ist auf den Index angewiesen. Er wird dort das Stichwort Protestantismus finden und unter ihm noch viele Verweise, z. B. auf Martin Luther, Johannes Calvin, Zionismus, nicht zuletzt auch auf Lutheran Church etc. Der Index mit seinen über 2000 Spalten erweist sich also als sehr hilfreich beim Aufsuchen von Artikeln und insbesondere von Problemen, denen nicht ein besonderer Artikel gewidmet ist. Zugleich wird durch den Index ein Sachproblem in seinen verschiedensten Querverbindungen gespiegelt. Bei kontroversen Fragen, wie z. B. dem Verhältnis von Kirche und Judentum, wurden auch nichtjüdische Gelehrte zu Rate gezogen. Das soll jedoch nicht heissen, dass jüdische Autoren von christlichen Fragen etwa ausgeschlossen gewesen wären. David Flusser z. B., der in Rowohlt's Monographie Jesus gewürdigt hat, ist auch der Verfasser des Artikels über Jesus in der *Encyclopaedia Judaica*. Sein Kollege, Professor Zwi Werblowsky, hat den Grundsatzartikel über Christentum (Christianity) verfaßt. Manche der Artikel nehmen den Umfang einer Monographie an. Erwähnt sei ausdrücklich der Artikel von S. A. Birnbaum, der auf 70 Spalten einen Abriss der hebräischen Palaeographie gibt, wie sie seit Jahrzehnten ein dringendes Desiderat war. Seinem Artikel ist ausgezeichnetes Bildmaterial beigegeben. Überhaupt verdient die grosszügige Ausstattung mit ein- und mehrfarbigen Illustrationen besonders hervorgehoben zu werden.

Keine *Encyclopaedia*, kein Lexikon, bei dem nicht Wünsche offenbleiben. Es ist leicht, aufgrund eigener Forschung Ungenauigkeiten in einzelnen Artikeln festzustellen, leicht könnte man mancherlei Einwände im einzelnen und Verbesserungsvorschläge anbringen. Auf eine Unschönheit sei grundsätzlich hingewiesen: Es ist sehr schade, dass im Gegensatz zu der in den zwanziger Jahren in Deutschland erschienenen *Encyclopaedia Judaica* und im Gegensatz zu der in Deutschland auch sonst üblichen Weise nur Geburts- und Todesjahr der in den Artikeln dargestellten Einzelpersonlichkeiten, nicht jedoch Tag und Monat der Geburt und des Todes angegeben werden, auch da nicht, wo es sich um neuzeitliche Personen handelt, bei denen diese Daten hätten ermittelt werden können. Auch Präzisierungen wären in einzelnen Artikeln durchaus noch wünschenswert gewesen. Vielleicht ist es die Raumnot, die gelegentlich zu einer allzu knappen Darstellung in biographischen Artikeln verführt hat. Insgesamt ist die *Encyclopaedia Judaica*, und dies auf Jahrzehnte hinaus, ein unentbehrliches Handbuch für jeden, der sich ernstlich mit der Geschichte und Kultur des Judentums, der Situation im Nahen Osten, des Staates Israel und insbesondere der Geschichte des Zionismus beschäftigen will.

Willehad Paul Eckert

rektor des Amtes beim israelischen Ministerpräsidenten, hatte die Kontakte zwischen Israel und dem Vatikan in häufigen persönlichen Besuchen aufrecht erhalten, bis sie vom jetzigen Gesandten in Italien . . . weitergeführt werden konnten . . . *Chaim Herzog* war übrigens der erste Militärgouverneur des arabischen Teiles von Jerusalem. Noch während des kurzen Krieges (1967) erliess er einen strikt befolgten Befehl, die heiligen Stätten zu schonen und zu schützen. Es war in der Armee zu diesem Zweck sogar eine besondere Truppeneinheit geschaffen worden, wohl ein Primat Israels in der Kriegsgeschichte . . . Das waren, wie man andeutungsweise erfahren konnte, auch noch die Themen der herzlich und freundschaftlich verlaufenden privaten Unterredung des Papstes mit seinen israelischen Gästen . . .
Aus: »Allgemeine unabhängige jüdische Wochenzeitung« (XXVII/10), Düsseldorf, 10. 3. 1972.

LOUIS FINKELSTEIN (Editor): *Sifre on Deuteronomy*. New York 5729 (1969). Republished by the Jewish Theological Seminary of America. 432 Seiten.

Dieser Band ist ursprünglich von der Gesellschaft zur Förderung der Wissenschaft des Judentums im Jahre 1940 in Berlin erschienen, aber angesichts der damaligen Situation nicht mehr verbreitet worden. Es ist daher sehr zu begrüssen, dass nunmehr in New York ein Neudruck dieser wichtigen Midraschausgabe erfolgt. Finkelstein beschreibt in dem hebräischen Vorwort zur 2. Auflage dieses Heldenepos von Juden in Berlin, die angesichts ihres Unterganges ein Manuskript wie dieses in den Druck brachten und darüber wachten, dass diese Ausgabe damals erscheinen konnte. Es ist gut, diese wichtige Midraschausgabe nun wieder benutzen zu können.

E. L. Ehrlich

LOUIS FINKELSTEIN: *Pharisaism in the Making. Selected Essays*. New York 1972. Ktav Publishing House. 459 Seiten.

Finkelstein darf heute als der Doyen der jüdischen Wissenschaftler bezeichnet werden; er hatte viele Jahre dem renommierten Jewish Theological Seminary in New York vorgestanden, ein Institut, das Hunderte von konservativen Rabbinern ausbildete und an dem die bedeutendsten Gelehrten ihrer Zeit wirkten, früher Louis Ginzberg s. A., heute Saul Lieberman. Der vorliegende Band stellt den Abdruck von Aufsätzen aus mehr als 4 Jahrzehnten dar. Finkelstein hat gelegentlich die Tendenz, gewisse Stellen aus der rabbinischen Literatur extrem früh zu datieren. Aber abgesehen davon handelt es sich hier um wesentliche Studien zur Religionsgeschichte des nachbiblischen Judentums. Zu erwähnen wäre hier die jüngste Arbeit (1969) über den Ursprung der Phariseer, ferner eine Arbeit über das Buch der Jubiläen und die rabbinische Halacha, schliesslich eine besonders instruktive Studie über die Entstehung der »Amidah«, des »Hauptgebets« des jüdischen Gottesdienstes. Andere liturgische Studien behandeln das Tischgebet. Viele werden froh sein, diese wertvollen Arbeiten nun in einem Band zusammenzuhaben. Sach- und Stellenregister erleichtern das Nachschlagen.

E. L. Ehrlich

ROBERT GORDIS: *The Biblical Text in the Making. A Study of the Ketiv-Qere. Augmented Edition with a Prolegomenon*. New York 1971. 1. Aufl. 1937. Ktav Publishing House. LVI + 219 Seiten.

Das jetzt vom Ktav Verlag neu aufgelegte Buch ist 1937 als eine Dissertation des Dropsie College veröffentlicht worden. An Stelle einer neuen Einleitung wurde diesem Werk der Text eines Vortrages des Autors zu diesem Thema vorangestellt (gehalten auf dem 2. Weltkongress für jüdische Studien in Jerusalem, vgl. Tarbiz, Bd. 27, 1958, S. 144–169). Die Arbeit ist eine sehr breit angelegte Untersuchung der Ketiv-Qere-Varianten der Massora (d. h. der Unterschiede zwischen dem verbindlich tradierten geschriebenen Text der Bibel und den Anweisungen, wie dieser Text an bestimmten Stellen in Abweichung gelesen werden soll). Damit sollte auch ein Beitrag zur Geschichte des massoretischen Textes erbracht werden.

Gordis setzt sich kritisch mit den bis dahin (und auch heute noch) vertretenen Theorien zur Entstehung des massoretischen Textes und der Ketiv-Qere Varianten auseinander. Überzeugend ist der Nachweis, dass das Qere keine Korrektur des Textes sein soll (S. 15 ff.), schon deshalb, weil die Massora nicht korrigieren, sonder präservieren wollte. Statistisch sind nur 18 % der Qere-Anweisungen als bessere Lesarten dem Ketiv vorzuziehen.

Gordis rechnet mit einer langen und komplexen Entwicklung. Ursprünglich sollte das Qere blasphemische oder anstössige Lesungen verhindern. Eine weitere Gruppe von Qere-Anweisungen sollte das falsche Lesen des defektiven Konsonantentextes verhindern. Eine grosse Anzahl der Qere-Varianten tradiert jedoch nur *variae lectiones*, die beim Vergleich der als gut erkannten Handschriften übernommen wurden.

Überzeugend wendet sich Gordis gegen die Annahme, dass der massoretische Text zur Zeit R. Akibas endgültig fixiert wurde. Die hermeneutischen Methoden Akibas und dessen Lehrers Nachum Isch Ganso setzen einen fixierten Konsonantentext bereits voraus. Der Text wurde noch vor der Zerstörung des Heiligtums fixiert an Hand von Manuskripten, die sich im Heiligtum befanden. Allerdings blieben noch viele unkorrigierte Handschriften in Umlauf (Qumran). Gordis Schlüsse stützen sich dabei auch wesentlich auf die rabbinische Tradition.

Seiner Untersuchung legte Gordis das ganze von ihm erkannte Material von 1350 Varianten zugrunde, die in sehr gut klassifizierten Listen dargeboten werden. Dank dieser Listen ist das Buch auch ein leicht zu handhabendes Hilfsmittel zum Studium der Ketiv-Qere-Varianten.

Arnold M. Goldberg

BENJAMIN GROSS: Le messianisme juif. Paris 1969, Librairie Klinksiek. 381 Seiten.

Immer wieder zeigt sich in kirchlichen Kreisen eine bestürzende *Unkenntnis des Judentums*. Kürzlich sagte ein Rabbiner: »Wir haben keinen anderen Wert, denn als Vor-, Nach- oder Anti-Christen in Erscheinung zu treten. Das Judentum hat in den Augen auch der in bester Absicht handelnden Kritiker keine Eigenständigkeit.«

In diesem Buch geht es darum, an Hand von Ausführungen des bedeutenden Lehrers des Judentums, des Maharal von Prag (Maharal = unser Lehrer Rabbi Liwa) nachzuweisen, wie die *Substanz Israels in der Hoffnung* (8) besteht. Die Besinnung auf das Ziel der Geschichte wurde im 16. Jahrhundert nach der Katastrophe des Judentums in Spanien bedrängend, und man kann verstehen, dass die richtungweisenden Aussagen dieses Lehrers für das Judentum nach Auschwitz besonderes Gewicht gewonnen haben.

Mit einem seiner Zeit weit vorauseilenden Scharfblick wies dieser Lehrer des Judentums darauf hin, dass für das Judentum nur die Alternative einer *Rückkehr nach Israel* bestehe – das wäre seiner Meinung nach die Normalisierung – oder aber das allmähliche Verschwinden dieses Volkes, das durch Assimilation oder Verfolgung in Erscheinung treten und sich durchsetzen würde (47). Diese Rückkehr als Heimkehr hat messianischen Charakter (220).

Dass Israel auf dieses Ziel zugehen kann, verdankt es einzig und allein der auf Grund der einseitigen Initiative des lebendigen Gottes ergangenen *Erwählung* (115), die nicht abhängig ist vom Verhalten des Erwählten; dieser ist eingeladen und aufgefordert, überall und immer »Zeuge des Absoluten« (121) zu sein. Dieses Zeugnis von Gottes Macht zielt auf die Vollendung der Welt, macht aber zugleich aufmerksam auf ihren unvollendeten Zustand. Dafür steht das von Israel so leidvoll erlebte *Exil* im weitesten Sinn des Wortes gut; es ist nur Provisorium, und so ein Zeichen der Erlösung (221).

So ist auch die Zeit im Exil eingebunden in die grosse Hoffnung des *Messianismus*, der Offenheit für Zeit und Zukunft bedeutet (334). Von diesem Ziel her ergibt sich eine unerschütterliche Gelassenheit gegenüber den in der Welt tobenden Stürmen. »Auf Grund dieser unerschöpf-

lichen Kraft (der Verbundenheit mit Gott) ist Israel in ruhiger Heiterkeit mit dabei im Kampf der Nationen und wertet ihre Revolutionen als Revolten in der Hoffnung auf die letzte Verheissung« (155). Damit ist aber nicht gemeint, alles in der Welt sich selbst zu überlassen. Im Gegenteil! »Israel ist Symbol und Aufruf an das menschliche Gewissen, damit es die Bequemlichkeit einer frühzeitigen Ansiedlung in einer des Entwurfes Gottes unwürdigen Welt ablehnt.« (341). Der Messianismus lädt ein zu einem Sichmühen um die Vollendung (334) und zu einer »Dynamik der Aktion« (335) in einer Welt, die durch menschliche Bemühungen in einem fortschreitenden Masse ihre Einheit und damit ihre Vollendung finden soll. Dabei spielen weder die Frage nach der Person des Messias noch nach einem klar umrissenen Inhalt der messianischen Botschaft noch nach dem Datum des Eintreffens einer solchen Zeit eine entscheidende Rolle. Kern und Stern des Messianismus bleibt für Israel »die Gewissheit, dass die Berufung des Menschen jenseits seines gegenwärtigen Schicksals liegt«. (341). Das Beste steht noch aus – und darum darf man bei allem Engagement das Warten und Hoffen nicht vergessen noch verlernen.

In diesem Buch wird man in einer ausgezeichneten Weise in das Leben und Denken des Judentums eingeführt; dabei wird deutlich, dass das Judentum immer auch ein Zeuge einer über die Welt hinausreichenden, aber darum gerade unserer Welt geltenden Hoffnung ist, ohne dabei über der Zukunft die gegenwärtige Stunde zu versäumen und zu verträumen.

Rudolf Pfisterer

JOSEPH GUTMAN (Hrsg.): No Graven Images, Studies in Art and the Hebrew Bible. New York 1971. KTAV Publishing House. LXIII. 599 Seiten.

Es handelt sich um eine Geschichte der jüdisch-spätantichristlichen religiösen Kunst von solcher Profundität, kritischer Distanz und Vielseitigkeit, dass ihr künftig ein Platz als unentbehrliches Standardwerk gesichert ist. Dem Herausgeber ist man vor allem aus drei Gründen dankbar. Zunächst verfasste Joseph Gutman selbst acht Artikel von insgesamt 137 Seiten. Seine Arbeiten tragen folgende Titel: Prolegomenon; The Second Commandment and the Image in Judaism; A Note on the Temple Menorah; Torah Ornaments, Priestly Vestments, and the King James Bible; The illustrated Jewish Manuscript in Antiquity: The present State of the Question; The Jewish Origin of the Ashburnham Pentateuch Miniatures; Judeo-Persian Miniatures; Leviathan, Behemoth and Ziz: Jewish Messianic Symbols in Art. Zum zweiten gelang es Gutman, die in diesen Gebieten heute führenden Kunstgeschichtler zur Mitarbeit zu gewinnen. Besonders zu nennen sind: Carl-Otto Nordström (The Temple Miniatures in the Peter Comestor Manuscript at Madrid; The Water Miracles of Moses in Jewish Legend and Byzantine Art), Heinz Ludwig Hempel (Zum Problem der Anfänge der AT-Illustration; Jüdische Traditionen in frühmittelalterlichen Miniaturen); E. R. Goodenough (Early Christian and Jewish Art); Georg Kretschmar (Ein Beitrag zur Frage nach dem Verhältnis zwischen jüdischer und christlicher Kunst in der Antike), Cecil Roth (A Masterpiece of Medieval Spanish-Jewish Art: The Kennicott Bible) und Heinrich Strauss (Jüdische Quellen frühchristlicher Kunst: Optische oder literarische Anregung?). Der dritte Grund zur Hochachtung besteht darin, dass Gutman eine klare wissenschaftliche Methodik besitzt und mit dieser auch seine Mitarbeiter beeinflussen konnte. Im »Prolegomenon« (S. IX–LXIII) fasst

er seine und seiner Mitarbeiter Methodik und Zielvorstellungen zusammen. In »The ›Second Commandment‹ and the Image in Judaism« (3–16) schlägt er die Grundproblematik der Geschichte der religiösen Kunst der Juden und der Christen an. Eine nur literarische, ausserhalb des geschichtlichen Kontextes stehende Analyse des zweiten Gebots des Dekaloges (Ex 20, 4 f.; Dt 5, 8 f.) erbrächte das Ergebnis, jede figürliche religiöse Kunst sei als gottwidrig abzulehnen. Demgegenüber stellt sich aber schon die Bibel positiv zum Tempelbau Salomos (vgl. 1 Kön 5–9), der ein eminent religiöses Kunstwerk war. Hinter Ex 20, 4 f. steht »a semi-nomadic experience, an experience whose forms persisted even into the subsequent sedentary milieu« (5). Mit der Veränderung der gesellschaftlichen Verhältnisse in der davidisch-salomonischen Zeit und in späteren Perioden ergab sich ein relativ neues Verständnis des Bilderverbots. Man kann die jüdisch-christliche Kunstgeschichte nur bei Berücksichtigung der jeweils neuen soziologischen Gegebenheiten verstehen.

Die zentralen Fragen der heutigen Kunstgeschichtler über die Ursprünge der christlichen Kunst werden besonders durch die in den dreissiger Jahren unseres Jahrhunderts freigelegten Fresken der Synagoge von Dura Europos am Euphrat (Mitte des 3. Jhs. n. Chr.) bestimmt. Es handelt sich dabei um die bisher »ältesten bekannten Zeugnisse nicht nur der monumentalen jüdischen Wandmalerei, sondern auch immer noch der biblischen Historienbilder überhaupt« (H. L. Hempel, S. 90). Die frappanten charakteristischen Ähnlichkeiten, bzw. der auffallende Stilzusammenhang zwischen den Dura-Fresken und jenen an der Via Latina und in Ravenna (5./6. Jh.) lassen die These vom primär jüdischen Ursprung der christlichen Kunst sehr wahrscheinlich werden. Die Anfänge der jüdischen Kunst, vor allem in Form von Buchmalereien, sind schon in vorchristliche Zeit zu datieren. Die Bedeutung des jüdisch-hellenistisch-heidnischen Alexandrien als Ausgangspunkt der christlichen Kunst gerät dadurch eher in den Hintergrund. Heute ist auch die Theorie überwunden, nur ein laxes, das Gesetz wenig kennendes Judentum habe in der Spätantike kunstschaftend gewesen sein können. Wie E. E. Urbach von der Hebräischen Universität Jerusalem überzeugend darlegte, wurde das Verbot der Bildanfertigung nach dem Bar Kochba-Aufstand (132–135 n. Chr.) von den traditionstreuen Rabbinen laxer gehandhabt, »aber nicht... aus Schwäche, indem den Rabbinen die Führung der Massen entglitt, sondern... aus Stärke, da die Gefahr der Anbetung dieser Werke, also des Götzendienstes, die ratio legis des biblischen Bildverbots, bei den Juden schon lange nicht mehr bestand« (H. Strauss, S. 370).

Neben der gründlichen Behandlung von Ursprungsfragen bestehen weitere Vorteile in der so umfassend wie möglich gehaltenen Bibliographie, in der gründlich geführten Auseinandersetzung mit verschiedenen Kunstthesen und in der reichen und informativen Bebilderung (gut 180 Photographien und Skizzen antiker, mittelalterlicher und neuzeitlicher religiöser Kunst). Last not least ist auch auf die über blosser Kunstgeschichte hinausweisende Bedeutung dieses Sammelbandes für die Religionsgeschichte hinzuweisen. Religiöse Kunst war zu allen Zeiten ein in Typologie gefasster Reflex geschichtlicher Ereignisse und Anschauungen. Sie hat sehr oft polemischen Charakter. Die Kain-Abel-Darstellungen sind ein gutes Beispiel dafür. Sie verraten weiterhin ein dualistisches und anti-jüdisches Denken: »Die Kirche will triumphieren über die Häretiker, die in Kain symbolisiert sind« (P. F. Brau-

de, S. 574). Mit Ausnahme des bibelkritisch eher schwachen Artikels von Harald Riesenfeld: »The Resurrection in Ezekiel XXXVII and the Dura Europos Paintings« (S. 120–155) ist das vorliegende Sammelwerk eine Dokumentation erster Güte.

Clemens Thoma

HERMANN HAKEL: Die alte Hagada und andere israelische Erzählungen. Tübingen-Basel 1972. Horst Erdmann Verlag. 398 Seiten.

Eine neue Sammlung von Prosatexten aus verschiedenen jüdischen Kulturkreisen, umfangreich und dafür preiswert. Der Titel »... israelische Erzählungen« ist ungerechtfertigt und nicht wenig irreführend. Gewiss, es ist Israelisches darin enthalten, aber die Relationen, in denen es zu anderem, nicht eigentlich Israelischem, steht, sind etwas unbefriedigend, so dass man den Schluss ziehen kann, das Etikett »israelisch« sei allein um seiner Anziehungskraft willen benutzt worden. Der Herausgeber, dessen jiddische Geschichten aus aller Welt (Der Mann, der den Jüngsten Tag verschief; dtv 742) ein Erfolg waren, hat das sehr heterogene Material fünffach gegliedert:

1. Historisches; 2. Biblisches; 3. Israelisches; 4. Erinnertes; 5. Folkloristisches.

Das ist zwar keine literarischen Gesichtspunkten folgende, aber doch eine grundsätzlich zu rechtfertigende Einteilung. H. Hakel füllt diesen Rahmen mit zuweilen verwunderlichem Inhalt. »Historisches« setzt ein mit einem geschichtlichen Überblick von Josef Kastein, einem Essay, nicht einer Erzählung. Agnons Text »Die Heilige Sprache als Schriftsprache« hingegen ist nichts »Historisches«, sondern ein eigenwilliges, individuelles, naiv-tiefgründiges »Programm« des grossen Schriftstellers, keine Erzählung. »Biblisches« beginnt mit einem schönen Auszug aus dem grossen Roman des französisch schreibenden (Israeli?) Lucien Elia: »Les ratés de la diaspora« (was nicht vermerkt ist). Elia schildert, auf der Struktur der Sündflut- und Noaherzählungen aufbauend, Neueinwanderer in Galiläa. Hier also wird im biblischen Bild etwas eminent Israelisches beschrieben. Die Abteilung »Israelisches« nimmt etwa die Hälfte des Bandes ein. Wer darin eine ausgewogene oder gar repräsentative Auswahl aus dem modernen hebräischen Erzählgut der »eretz-israelischen«, der vorstaatlichen Phase, etwa von 1917 an oder der israelischen Periode seit 1948 suchen würde, sähe sich recht enttäuscht. Dazu fehlen zu viele Namen. Auch wenn man die enge Definition der Sparte »Israelisches«, die der Hg. gibt: »Israelisches, behandelt die zionistische Neubesiedlung des Gelobten Landes«, anzunehmen bereit ist, vermisst man doch bedeutendere Texte angesichts manches kleinen Genrebildes ohne Tiefgang. So interessant vieles ist, so verdienstlich, dass man endlich einmal Josef Chajim Brenner, Schin Schalom oder Josef Aricha (nicht Arischa!) u. a. deutsch kennenlernen kann, so mager ist doch insgesamt die »israelische« Ausbeute. Von den mehr als 30 Autoren leben etwa 14, davon schreiben nur 8 hebräisch. Es gibt deutsche Texte und aus dem Jiddischen, Polnischen, Englischen, Französischen, Ungarischen und Hebräischen Übersetztes. Wo ist da eigentlich ein Unterschied zwischen Literatur von Juden, hebräischer und israelischer Literatur? Die eigentliche literarische Szene Israels ist wenig vertreten (Schin Schalom, I. Oren, B. Tammuz, Josef Bar-Josef, Aharon Appelfeld). Liebhaber von »Volkstümlichem« kommen eher auf ihre Kosten.

Nun, es ist unfair, eine verdienstliche Sammlung, die farbig ist, viel Unbekanntes bringt und auch manches literarisch Wertvolle, so zu behandeln, wie es der Rezensent augen-

blicklich tut. So zahlreich sind jüdische und wirklich israelische Sammlungen noch nicht, dass man es sich leisten könnte, sie allein unter literarischen und literargeschichtlichen Kriterien zu beurteilen. Fassen wir zusammen, was Kritik herausfordert: die Bezeichnung »israelisch« ist sowohl vom Inhalt als unter literaturwissenschaftlicher Hinsicht und Periodisierung nur zum Teil berechtigt. Es gibt keine Quellenangaben, und Übersetzer werden nur gelegentlich namentlich genannt. Dazu sei erlaubt, einen nicht unbegründeten Verdacht zu äussern. Mindestens sieben Erzählungen, bei denen es ohne Angabe des Übersetzers einfach heisst: »Aus dem Hebräischen«, finden sich alle miteinander in einer 1965 in Israel englisch erschienenen Sammlung »Hebrew Short Stories« in zwei Bänden. Sollten die Texte nicht aus dem Hebräischen übersetzt sein, sondern aus dem Englischen? (s. S. 124, wo das englische Wort »Passover« stehengeblieben ist). Der Verdacht liegt mehr als nahe. Die Transkription ist nicht einheitlich, das Glossar enthält einige Unrichtigkeiten. Das Buch ist in Wien entstanden, ein wenig Kontakt mit dem Institut für Judaistik an der dortigen Universität hätte nichts geschadet.

Ein akzeptables Mass von gutem Lesestoff zu erschwinglichem Preis befriedigt noch keineswegs alle unsere Ansprüche, wenn es sich als israelisch betitelt und darauf setzt, dass die Leser hierorts nichts anderes an hebräischer und israelischer Literatur kennen, als was ihnen wohlmeinend, aber unzulänglich präsentiert wird. Michael Brocke

LOUIS JACOBS: *Hasidic Prayer*. Routledge & Kegan Paul. London 1972. 195 pp.

Den Chassidismus kennen viele allein durch die zahlreichen Schriften von Martin Buber. Sein Verdienst liegt vor allem darin, diese wesentliche jüdische Bewegung überhaupt weiten Kreisen bekanntgemacht zu haben. Da er jedoch keine Quellen vorlegt, sondern mit der Darbietung des Stoffes zugleich seine Interpretation vorgenommen hat, bedarf es weiterer Studien, um dieses so reizvolle und tief in die jüdische Religionsgeschichte hineinragende Phänomen zu verstehen. Dem dienten bisher die Studien von G. Scholem, J. G. Weiss und Rivka Schatz-Uffenheimer. Mit dem Werk von Louis Jacobs erhalten wir nun eine weitere wichtige Arbeit über dieses Thema. Um es gleich vorwegzunehmen: Das Verdienst des vorliegenden Buches liegt vor allem darin, dass L. Jacobs zahlreiche theoretische Quellen des Chassidismus ins Englische übersetzt und entsprechend verarbeitet. Damit ergänzt der Verf. wesentlich das von Buber gebotene Material. Jacobs behandelt das chassidische Denken an einem konkreten Beispiel: am Gebet. Die Wahl gerade dieses Themas liegt nahe, denn schon im Talmud wird die Meinung vertreten, Gebet sei wichtiger als gute Taten (Ber. 32 b). Freilich ist das rechte Gebet erst Folge einer Beschäftigung mit der Tora und guter Taten. Diese sollten nicht vernachlässigt werden, wenn gleich das Torastudium dann auch im Chassidismus einen anderen Stellenwert erhielt als das Gebet. Die Umwertung traditioneller Werte ergab sich schliesslich ohne weiteres durch die mystische Verankerung des Chassidismus. Da Gott die einzige wirkliche Realität darstellt, wird alles andere zu einem »bittul ha-jesch«, d. h. zur Auflösung von allem anderen, also auch des Ego. Im Gebet jedoch gelangt der Mensch zu Gott, selbst wenn er kein Wissen besitzt, dafür aber Hingabe an Gott zeigt und sich auf ihn konzentriert. Freilich bedurfte der Chassid intensiver Vorbereitungen zum Gebet. Im übrigen wird beschrieben, dass die Chassidim laut

beteten, ihren Körper dabei bewegten, mit den Händen schlugen etc. Im übrigen soll das Gebet freudig rezipiert werden. Der Terminus für die Konzentration beim Gebet lautet »kavvanah«. Der Begriff als solcher ist nicht neu, wird aber durch die Chassidim in eine neue mystische Dimension gebracht. Gebet im Chassidismus erfolgt schliesslich mit ekstatischer Leidenschaft: »hitlahavut«. Es ist verdienstvoll, dass L. Jacobs auch die Responzenliteratur heranzieht.

Das vorliegende Buch ist nicht nur für Religionswissenschaftler wichtig, sondern überhaupt für jeden, der sich für religiöses Denken interessiert. Hier wird wieder einmal deutlich, wie pluralistisch Judentum war und ist, und welche Dimensionen die jüdische Mystik auch noch in der Neuzeit besass. E. L. Ehrlich

F. LOVSKY: *L'Antisémitisme chrétien. Textes choisis*. Paris 1970. Les Éditions du Cerf. 394 Seiten.

Lovsky, ein hier leider nicht sonderlich bekannter protestantischer Theologe aus Frankreich, der sich seit Jahren intensiv mit den Fragen des Verhältnisses von Judentum und Christentum und den Möglichkeiten zur Ökumene auseinandersetzt (s. sein: *La déchirure de l'absence, essai sur les rapports de l'église du Christ et du peuple d'Israël*, Calmann-Lévy, Paris, 1971), legt hier eine wirklich brauchbare und kommentierte Textsammlung zum Antisemitismus der Christen vor, die weite Verbreitung finden sollte. Es ist ein handliches Buch mit zuverlässigen Quellenangaben, die Texte werden jeweils kurz situiert, kommentiert und in eine sinnvolle Abfolge gebracht; es lässt sich daher auch fortlaufend lesen. Ein ausführliches Inhaltsverzeichnis, ein geographischer Index nach Ländern und ein nach Jahrhunderten angelegter chronologischer Index sowie bibliographische Hinweise erschliessen das Werk, das ohnehin gut strukturiert ist: auf eine 50seitige Einleitung folgen acht Kapitel über die Perpetuität des Prologs, über theologischen Antisemitismus der »Verwerfung« und der »Bestrafung«, über religiösen Antisemitismus und die Demütigung Israels, über die »Verbrechen« der Juden, über den politischen, den ökonomischen und den rassistischen Antisemitismus. Ein notwendiges und nicht dilettantisches Buch. M. Brocke

CÉCILE LOWENTHAL-HENSEL (Hrsg.): *Mendelssohn-Studien. Beiträge zur neueren Kultur- und Wirtschaftsgeschichte*, Band 1. Berlin-München 1972. Verlag Duncker und Humboldt. 190 Seiten, 8 Seiten Kunstdrucktafeln.

Seit 1967 besteht eine Mendelssohn-Gesellschaft in Berlin, die es sich zur Aufgabe macht, die weitverzweigte Geschichte der Familie Mendelssohn zu dokumentieren. Die Mitglieder der Familie und die Kreise um sie herum waren für fast zwei Jahrhunderte im Kultur- und Wirtschaftsleben Berlins und Deutschlands aktiv und nicht ohne Einfluss, wie etwa aus der sehr interessanten, wenn gleich ideologischen Studie dieses Bandes über das private Bankhaus Mendelssohn von Wilhelm Treue hervorgeht. Der Band ist als erster der neuen Mendelssohn-Studien »programmatisch« angelegt, er spannt den Bogen vom Philosophen Moses Mendelssohn, über den der bekannte Judaist und Mendelssohnforscher und -herausgeber A. Altmann schreibt (Das Menschenbild und die Bildung des Menschen nach M. M.) bis hin zu Paul Mendelssohn-Bartholdy, dem Mitbegründer der Agfa. Ein englischer Beitrag behandelt Felix Mendelssohn und seine Beziehungen zur befreundeten Familie Alexander

in London, enthaltend einen Briefwechsel und einen ebenfalls unbekannten Bericht über Felix Mendelssohns Tod. Die Herausgeberin veröffentlicht zahlreiche Briefe an Paul Mendelssohn-Bartholdy, der sie als Leutnant im Krieg von 1870 in seiner Satteltasche verwahrt hatte. Sie wurden zufällig entdeckt und illustrieren die Zeit von 1870 sehr lebendig und ohne Prätention. Briefe von Max Reger an den Schwiegersohn von Felix Mendelssohn-Bartholdy, den Juristen Adolf Wach, und ein Verzeichnis der Musikautographen der komponierenden Schwester von Felix Mendelssohn-Bartholdy, der vielleicht zu Unrecht vergessenen Fanny Hensel, welche sich im Mendelssohn-Archiv befinden. Die folgenden Bände werden des Interesses sicher sein können. M. Brocke

JOHANN MAIER: Geschichte der jüdischen Religion. Von der Zeit Alexanders des Grossen bis zur Aufklärung mit einem Ausblick auf das 19./20. Jahrhundert. Berlin-New York 1972. Walter de Gruyter Verlag. 641 Seiten.
S. o. S. 19 f.

BRUCE J. MALINA: The Palestinian Manna Tradition. The Manna Tradition in the Palestinian Targums and its Relationship to the New Testament Writings. Leiden, 1968. E. J. Brill, 111 Seiten.

Der Verf. bietet zunächst eine Analyse sämtlicher Manna-Traditionen im AT. Dann untersucht der Autor die Manna betreffenden Texte des pal. Targum. Er stellt hier in Übersetzung Codex Neofiti I und Pseudo-Jonathan nebeneinander. Dabei kommt Malina zu dem Ergebnis, dass die Targume teilweise vormishnaische alte Traditionen enthalten. Im übrigen lassen sich beim Vergleich zwischen AT und Targum ganz typische Methoden erkennen, wie der Midrasch im allgemeinen arbeitet: Eingehendere Datumsangabe, wenn diese im AT fehlt, Deutung von Gründen für Handlungen, wenn diese nicht explicit angegeben werden, Einfügung von Bräuchen oder Geboten, die zur biblischen Zeit noch nicht gebräuchlich waren, sondern erst durch die rabbinische Tradition in Anwendung kamen. Dies gilt besonders für den Sabbat, wofür es gerade im Targum zu Ex. 16 mehrere signifikante Beispiele gibt (V. 5.23.29).

Der Targum vermittelt auch eine gute Gelegenheit, die »Philosophie« der Erzählung zu bieten, d. h. über den biblischen Bericht hinausführende religiöse Gedanken einzufügen, die teilweise auch einer Art von Spiritualisierung der Geschichte dienen. Das Volk Israel in totale Abhängigkeit von Gott zu bringen, sei einer der Gründe für die Manna-Spende gewesen, oder das Manna sollte die Menschen zu Gottes Wort bringen. Schliesslich vermag man sogar eschatologische Komponenten in dieser Geschichte zu entdecken.

Im NT wird die Manna-Tradition 1. Kor 10, 3; Apok 2, 17, Joh 6, 31 ff. behandelt. In 1 Kor 10, 1–5 benutzt Paulus typische Midraschmethoden der Spiritualisierung und der Ausdehnung, wobei seine jüdischen Quellen nicht mehr genau definierbar sind. In Apok 2, 17 ist vom verborgenen Manna die Rede, damit ist offenbar jenes Manna gemeint, das erst in der kommenden Welt zu finden sein wird (vgl. Mekilta zu 16, 25). Joh 6, 31 ff. schliesslich ist ein charakteristisches Beispiel für einen spezifisch christlichen Midrasch, wo ausgehend von einem alttestamentlichen Bericht, in diesem Fall der Mannaspense, der alte Text auf eine neue Situation angewendet wird: Wie das Manna vom Himmel kam, so auch Jesus. Hier findet eine scharfe Spiri-

tualisierung statt, indem die Gottesspeise Manna in Parallele zu Jesus gesetzt wird, der als »Brot des Lebens« bezeichnet wird, und wer davon isst, lebt in Ewigkeit (6, 48 ff.).
E. L. Ehrlich

A. MARMORSTEIN: Studies in Jewish Theology (The Arthur Marmorstein Memorial Volume). Hrsg. v. J. Rabinowitz und M. S. Lew. Gregg International Farnborough 1970. XLVI, 228 Seiten engl., 92 Seiten hebr.

Dies ist der unveränderte Druck des 1950 in London erschienenen Gedenkbuchs für A. Marmorstein (1882–1946), der sich einen bleibenden Namen gemacht hat mit seinen Büchern über die altrabbinische Lehre vom »Verdienst« und die Lehre von Gott. Dieser Band hat seinen Wert durch die vollständige Bibliographie Marmorsteins mit zahlreichen Beiträgen zur rabbinischen Theologie und anderen judaistischen Gebieten. Marmorstein war ein sehr fruchtbarer Schreiber, und es ist verdienstlich, dass einige seiner bedeutenderen Studien hier gesammelt vorliegen, denn sie bieten immer eine Fülle von Quellenmaterial, dessentwegen allein schon Marmorstein Aufmerksamkeit gebührt. Der Band enthält die (engl.) Aufsätze: The Background of the Haggadah (über die Auseinandersetzung mit Marcion und Marcioniten) sowie über die Diatribe und ihre Beziehungen zur Haggadah. Studien über die Einheit Gottes, »Imitatio Dei«, den Heiligen Geist, die Auferstehung von den Toten und die Teilnahme am ewigen Leben, jeweils nach rabbinischer Theologie und Legende, und eine Darstellung der Auseinandersetzungen zwischen Christentum und Judentum im dritten Jahrhundert; sie bilden den englischen Teil. Die drei hebräischen Aufsätze behandeln den Glauben an Dauer und Beständigkeit Israels, den Erlösungsgedanken, ebenfalls in den Homilien und Aggadot der alten Rabbinen, sowie Ansichten über den historischen Wert der Aggada.

Man tut Marmorsteins materialreichen Studien kein Unrecht, wenn man ihren Leser und Benutzer zu Vorsicht gegenüber einzelnen Zuschreibungen und Schlussfolgerungen mahnt. Diese Sammlung bleibt bemerkenswert auf einem Gebiet, das mehr dergleichen Studien dringend nötig hätte.

Michael Brocke

HEINRICH A. MERTENS: Religionen in Ost und West (Topos-Taschenbücher 6), Düsseldorf 1972. Patmos-Verlag. 221 Seiten.

Das vorliegende Buch will dem Leser ermöglichen, Religion mit Religion zu vergleichen; der Autor stellt vor: Hinduismus, Buddhismus, chinesischen Universalismus, Judentum, Christentum, Islam. Nach Nennung der jeweiligen Religion folgen eine kurze einleitende Einordnung und eine Wertung ihrer Stellung als Weltreligion; in jeweils 8 Abschnitten werden dann Vorgeschichte, Leben und Lehre des Stifters, Urgemeinde, Lehren über den Stifter, Grundzüge, Ausbreitung, geschichtliche Differenzierungen und heutige Veränderungen der jeweiligen Religion, schliesslich ihr Verhältnis zu anderen Religionen besprochen. Dass dieses Schema u. a. auch bei der Darstellung des Judentums versagt, wird der aufmerksame Leser leicht bemerken, etwa im zweiten Abschnitt, der über Mose zu informieren unternimmt, obwohl er mit der Feststellung beginnt: »Das geschichtlich Gesicherte im Leben des Mose, der schliesslich zum Stifter der israelitischen Religion wurde, ist so gut wie Null« (S. 95)! Das Schema versagt auch bei der Darstellung des Christentums. Beide Religionen werden ihrem Selbstverständnis nach nicht zureichend beschrieben, der Standpunkt bleibt zu äusser-

lich, die Zusammenstellung der Aspekte zu zufällig, die Aussage oft zu flach.

Dem Bändchen ist ein »Kleines Fremdwortlexikon« (S. 211–217), das auch nicht durchweg hilfreich ist, und ein Anhang mit Literatur zur Darstellung der einzelnen Religionen (nicht zum Christentum! Warum?) beigegeben.

R. P.

JACOB NEUSNER: *There we sat down. Talmudic Judaism in the Making.* Nashville New York 1972. Abingdon Press. 158 Seiten.

Die Produktion des amerikanischen Judaisten und Religionswissenschaftlers J. Neusner, Brown University, Providence, Rhode Island, ist nurmehr schwer zu überblicken. U. a. veröffentlichte Neusner eine fünfbandige »History of the Jews in Babylonia« bei Brill, Leiden, 1965–1970. Jeder an der jüdischen Geschichte und Religionsgeschichte Interessierte, der sich nicht in der Lage sieht, dieses Opus zu studieren, findet in dem vorliegenden Paperback einen befriedigenden und übersichtlichen Auszug aus dessen Material.

Das Buch visiert den amerikanischen, und nicht nur den amerikanischen, Studenten der Religionswissenschaft. Neusner resümiert die Ergebnisse des grossen Werks, die ihm für das Studium der Religionen wichtig scheinen. Die Frage, die er beantworten will, ist: »Welcherart war der Charakter des Judentums im Zeitalter der Formierung der klassischen jüdischen Tradition (d. h. = babylonischer Talmud) und am Ort der Entstehung des heiligen Buchs dieser Tradition?«

Das bedeutet nicht theologische Darstellung und Beurteilung oder soziologisch-historische Betrachtung für sich genommen, sondern das Studium religiöser Institutionen und Ideen und den Aufweis sozialen religiösen Wandels in der babylonischen Judenheit. Das Zentralproblem ist: »Wie setzten einige wenige (= die rabbinischen Gelehrten) ihre Vision und ihren Willen in einer sehr alten religiösen Gemeinschaft durch und machten sie einer neuen Interpretation all dessen, was vorausgegangen war, konform?« Die Zeit von 100 v. Chr. bis 640 n. Chr. wird nach drei Schlüsselbegriffen untersucht: Macht, Mythos und Funktion.

Das führt zu interessanten, recht wenig bekannten Aspekten des babylonischen Judentums mit seiner theologischen und politischen Konkurrenz von Exilarchat »aus dem Samen Davids« und den torazentrischen Rabbinen.

Das Buch ist eine gut lesbare Einführung in die Probleme des babylonischen Judentums. Zeittafel, Karten, ein Anhang über den babylonischen Talmud, bibliographische Empfehlungen und ein Glossar ergänzen ein nützliches, wenngleich kritisch zu lesendes Buch.

M. Brocke

HARRY M. ORLINSKY, *Understanding the Bible through History and Archeology.* New York 1972. KTAV Publishing House. 292 Seiten.

Den Hauptbestandteil dieser Arbeit bildete ursprünglich als »Ancient Israel« ein Teilband der Sammlung »The Development of Western Civilization«, herausgegeben von der Cornell University Press. Der Autor versucht, unter Wahrung der Allgemeinverständlichkeit, einen kurzen Aufriss der Geschichte Israels darzustellen. Das Verhältnis zwischen Gesellschaft und Wachstum der biblischen Traditionen wird besonders hervorgehoben. Das erklärt dann auch den Aufbau dieses Werkes. Neben dem geschichtlichen Bericht stehen parallel hebräische Bibeltexte, ihre Übersetzung in modernes Englisch, Illustrationsmaterial, Karten, Tafeln und ausserbiblische Texte.

Die englische Übersetzung ist, abgesehen von einigen wenigen Varianten, der autorisierte Text, der im Auftrag der Jewish Publication Society of America herausgegeben wurde. Eine ausgesprochene Aufgeschlossenheit gegenüber modernen Errungenschaften der neueren Bibelwissenschaft fällt sofort auf. Sicher, liebgewordene und tief verwurzelte Traditionen werden nicht über Bord geworfen, aber so kann man z. B. doch überrascht sein, Informationen über die zwei verschiedenen Berichte der Landnahme zu bekommen (Jos 10–11 und Jos 15–19 / Ri 1), die nur als Bausteine einer eventuellen geschichtlichen Rekonstruktion in Betracht kommen können.

Das wirkt sich ganz besonders in einigen Randbemerkungen über die charakteristische Eigenschaft der hebräischen Literatur aus, jede Autorität grundsätzlich in Frage zu stellen. Sogar Gott wird hierbei nicht ausgenommen; doch wird dieser Unabhängigkeitsdrang deutlich abgegrenzt gegenüber einem sogenannten prometheischen Rebellismus, der sich nicht mit grundsätzlichen Fragen begnügt. Starke Betonung findet auch in diesem Werk der Bundesgedanke als Leitfaden durch die ganze Hl. Schrift. Weitere Hilfe wird dem Leser, dem Religionslehrer oder dem Fortgeschrittenen anhand angepasster Bibliographien geboten. Ein Bibelstellenregister, ein allgemeines Sach-, Personen- und Ortsnamenregister, eine Zeittafel und Königslisten machen aus der Arbeit eine wertvolle Hilfe für jeden Bibelleser.

Der Aufbau dieses Werkes gibt somit einen höchst interessanten Einblick in die enge Verflochtenheit geschichtlicher Daten, orientalischer Gesellschaftskunde und archäologischer Entdeckungen.

D. Kinet

RUDOLF PFISTERER: *Von A–Z. Quellen zu Fragen um Juden und Christen.* Herausgegeben von Fritz Mybes. Gladbeck 1971. Schriftenmissions-Verlag. 463 Seiten.

Wie nötig eine solche Quellensammlung ist, weiss jeder, der ein wenig im Schul- oder Hochschulunterricht steht und immer wieder auf Fragen des Verhältnisses wie des Selbstverständnisses von Judentum und Christentum im Lauf der Geschichte stösst. Deshalb sind Quellensammlungen wie diese grundsätzlich sehr zu begrüßen.

Die hier vorliegende Sammlung ist alphabetisch angeordnet und umfasst 58 Stichwörter, wobei zu jedem Stichwort einige Einleitungssätze gegeben sind und manchmal auch Unterteilungen in verschiedene Aspekte, wobei auch dann vor jedem einige Sätze zur Definition oder Erklärung stehen.

Gerade aber, weil eine solche Sammlung so wichtig ist, ist bedauerndswert, daß diese gar keine talmudischen oder rabbinischen Quellen enthält, nicht einmal zu ganz innerjüdischen Begriffen wie Bar-Mitzwa oder Beschneidung. Natürlich ist dies nicht ganz einfach, doch ist es unabdingbar. Vielleicht liegt es z. T. auch an dem Fehlen solcher Quellen, dass viele Ungenauigkeiten enthalten sind, wie z. B. »Sie (die Beschneidung) wird kurz nach der Geburt vollzogen ...« (S. 69). Sie wird am 8. Tag vollzogen. Die geringe Zahl der Quellen aus dem Hebräischen ist es nicht allein, die einige Verzerrungen zustande kommen liess. So sind zum Stichwort Bar-Mitzwa nur 1 1/2 Seiten angeführt mit 8 Quellen, davon 2 von Jacob Soetendorp und 4 von Hermann Wouk (!), wobei die erste Quelle so beginnt: »Meine Vorbehalte gegen die amerikanische Bar-Mitzwa sind...« (S. 61). Bei so knappen Angaben zu einem Stichwort wäre es geboten, doch zuerst einmal dem unwissenden Leser Quellen über den Sinn und den Gehalt der Bar-Mitzwa

zu bieten und nicht mit Vorbehalten zu beginnen. Zentral jedoch mögen Stichwörter wie Messias, Mission oder Ökumene sein, in denen es darum geht, zu zeigen: »Der Weg muss von der Koexistenz zur Einheit führen, die nicht mit irgendeiner Uniformität gleichgesetzt werden darf« (S. 275). Hier ist das Stichwort Messias (S. 247–258) recht ausgewogen dargestellt, zugleich auch der Versuch gemacht, die Vielfalt der Messiasvorstellungen im Judentum zu skizzieren. Doch Abschnitt 3 »Die Hoffnung auf den Messias kann mit der Befreiung aus Unterdrückung ... gleichgesetzt werden; dies bedeutet weithin eine Aufgabe des Messianismus im Judentum« (S. 257), bringt nur fünf Quellen, ausschliesslich aus der Reformbewegung, drei von ihnen aus dem Jahr 1845, eine aus dem Jahr 1842 und eine von 1847. Aus einer Zeit also und einer Richtung, die nicht ausreichen, um einen solchen Aspekt wirklich zu beleuchten.

Schon unter dem Stichwort »Messias«, doch stärker noch bei »Mission« und »Ökumene« wie auch in »Gespräch und Bekehrung« u. a. kann man sich des Eindrucks nicht erwehren, dass dem Autor aus frommer Überzeugung heraus daran gelegen ist, die Juden eines Tages doch als Christen zu treffen. Der Autor geht aus von einem Volksgottesverständnis wie: »Die Einheit des Volkes Gottes darf nicht im Sinne einer starren, von Menschen gefügten Uniformierung missverstanden werden« (S. 97). Deshalb heisst das Stichwort auch nicht »Volk Gottes«, sondern erscheint als »Einheit – des Volkes Gottes«.

Zur Methode sei noch zu sagen, dass oftmals nur aus zweiter oder dritter Hand zitiert wird (z. Bsp. Heinrich Heine wird nach E. L. Ehrlich zitiert, S. 69) auch dort, wo es leicht wäre, an die Originale heranzukommen. Es werden auch einige Zitate mehrfach gebracht (Bsp. Leo Baeck zu »Ökumene« S. 275 und zu »Einheit – des Volkes Gottes« S. 98 das gleiche Zitat abgedruckt). Ein Verweis hätte genügt.

So sehr also eine solche Handreichung für Pädagogen und Theologen begrüssenswert ist und diese hier vorliegende auch nützlich sein kann, so muss dieses Buch doch recht kritisch benutzt werden. Die Auswahl der Quellen, das christliche Selbstverständnis des Autors und der ab und an durchscheinende missionarische Zug machen einen kritischen Zugang erforderlich.

E. Brocke

ELLIS RIVKIN: *The Shaping of Jewish History, a radical New Interpretation*. New York 1971. Charles Scribner's Sons. 256 Seiten.

Inwieweit die vorliegende Analyse der jüdischen Geschichte »radikal« ist, weiss ich nicht, aber der Verf. bietet hier wirklich einen neuen »approach«, und es ist sicher eines der wichtigsten Bücher über jüdische Geschichte, die seit langem erschienen sind. Rivkin ist kein Kleinkrämer, der aus einer Fussnote ein Buch macht, sondern er sieht die grossen Linien, welche die Entwicklung des jüdischen Volkes bestimmen. Jeder, der besondere Interessen hat, wird in »seinem« Kapitel etwas Interessantes finden. Wir halten z. B. das Kapitel über die Pharisäer für besonders stimulierend. Dies vor allem für Christen. Es ist ja bekanntlich fast ein neurotisches Phänomen, dass die pharisäische Bewegung von christlichen Theologen eigentlich nicht wahrgenommen zu werden vermag und die grössten Erfolge bisher sich darauf beschränkten, gegen das pharisäische Judentum keine Verbalinjurien mehr zu schleudern. Was eigentlich an geistigen Werten dahintersteht, wird selten verstanden. Daran ist gewiss nicht nur eine extreme christliche Rechtfertigungstheologie oder ein

übersteigertes Gnadenbedürfnis schuld, sondern das Unvermögen, im pharisäischen Judentum eine grosse religiöse Bewegung zu sehen, die nicht als eine momentane Moderichtung wirkte, sondern entscheidende Wirkungen für viele Jahrhunderte gehabt hat. Rivkin weist darauf hin, und das ist ein ebenso einfacher wie richtiger Gedanke, dass eigentlich Christen sich sehr tief in das pharisäische Judentum versenken müssten, denn ihm allein verdanken sie ihre ganze Auferstehungstheologie, die der Expharisäer Saulus–Paulus nun auf das Golgathageschehen anwendet. Den Auferstehungsglauben hatten erst die Pharisäer ins Judentum integriert; ihre Gegner, die Sadduzäer, besaßen ihn bekanntlich nicht. Im übrigen wird die eigentliche Leistung der Pharisäer selten richtig verstanden: Sie retten ein Judentum, das seinen Staat, seinen Tempel und sein Selbstvertrauen verloren hat, über die Zeiten, indem sie diesem Volk neue Institutionen schaffen bzw. diese verankern, so dass die Juden nicht nur Rom überwinden, sondern sich auch gegen das Christentum behaupten konnten. Alles, was später folgte, war entweder eine Variation oder eine Entwicklung pharisäischer Modelle.

Ein weiterer wichtiger Gedanke des Buches ist das Problem von Kapitalismus und Judentum, die Frage nämlich, welcher Zusammenhang zwischen diesen beiden Phänomenen besteht, und Rivkin kommt zum Ergebnis, dass die Emanzipation erst erfolgte, nachdem der Kapitalismus sich durchgesetzt hatte, weil er die Freiheit der Individuen ermöglichte.

Es besteht kein Zweifel, dass dieses originelle Buch gelesen werden sollte. Ob sich wohl ein deutscher Verleger findet, der eine Übersetzung ins Deutsche herausbringt? Es stimmt, dass dieses Buch nicht von jungen zornigen Israelis handelt, auch finden sich darin keine Lovestories, aber es ist wahrscheinlich das aktuellste Buch über Judentum der letzten Jahre. Eine neue Interpretation, möge sie viele zur kritischen Auseinandersetzung anregen.

E. L. Ehrlich

PETER SCHÄFER: *Die Vorstellung vom Heiligen Geist in der rabbinischen Literatur. Studien zum Alten und Neuen Testament*, Band XXVIII. München 1972. Kösel-Verlag. 186 Seiten.

Schäfers Freiburger Dissertation geht auf ein Studium der Theologie und Judaistik in Bonn zurück. Ein zweijähriger Aufenthalt in Jerusalem ermöglichte dem Autor, »die Materialsammlung in einer Vollständigkeit anzulegen, wie sie nur dort erreichbar ist«.

Formal lehnt sich Schäfers Arbeit an das Werk seines Lehrers A. M. Goldberg an: »Untersuchungen über die Vorstellung der Schechinah in der frühen rabbinischen Literatur.« Schäfer, der sich auf die Auswertung von Mischna und Tosephta, der Talmudim, der wichtigsten Midraschim und der Targumim beschränkt, lässt die Qumran-Texte, die Pseudepigraphen und das Neue Testament unberücksichtigt; er legt zunächst den rabbinischen Text in deutscher Übersetzung vor, analysiert und interpretiert ihn kurz und kommt erst nach dieser Sichtung aller zu einem Themenkreis gehörigen Stellen zu Ergebnissen. Dazu betont er selbst in der Einleitung: »Darstellung und Anordnung der Themen sind der rabbinischen Literatur nicht inhärent, sondern Ergebnis einer nachträglichen Systematisierung. Diese Systematisierung war notwendig, um die Anschauung der Rabbinen über den hl. Geist verständlich zu machen, sie soll kein Versuch sein, eine Theologie des hl. Geistes zu konstruieren.« Der Autor ist sich also bewusst, dass jeder Versuch einer wissenschaftlichen

Erfassung und einer systematischen Einordnung rabbinischen Schrifttums unvermeidbar zu einem unlösbaren Problem führen muss, dass die Judaistik über eine Vorläufigkeit ihrer Methoden noch lange nicht hinaus ist. Das Verdienst von Schäfers Arbeit besteht unter anderem darin, diesem Problem nicht auszuweichen, sondern es klar auszudrücken und anschliessend zu zeigen, wie man auch mit vorläufigen Methoden zu überzeugenden Ergebnissen gelangen kann.

Im ersten Teil der Arbeit wird die Beziehung zwischen hl. Geist und Prophetie untersucht, wobei sich zeigt, dass die Rabbinen wesentlich mehr Gestalten des Alten Testaments prophetische Gaben zuschreiben als die Bibel selbst. Neben den bekannten und anerkannten Propheten werden auch die Erzväter, einige Frauen, in manchen Texten sogar das ganze Volk als prophetisch begabt verstanden. Prophetie ist in jedem Fall Offenbarung durch Gott. Dabei erweist sich der hl. Geist weder als mit Gott identisch noch als von Gott unabhängig: er ist der *Mittler* der Offenbarung Gottes, der den Propheten zum *Träger* der Offenbarung werden lässt. Heiliger Geist ist also niemals eine »Seinsweise« Gottes, sondern bestenfalls eine »Offenbarungsweise«, wobei sich Gott entweder individuell an den einzelnen Propheten wendet oder sich kollektiv dem Volk Israel als ganzem offenbart.

Die Unterscheidung zwischen »Seinsweise« und »Offenbarungsweise« erweist sich als besonders wichtig im zweiten Teil der Arbeit. Hier wird die Lokalisierung des hl. Geistes untersucht, das heisst seine Bindung an das Heiligtum in Jerusalem, und dort an die Schechinah, die Einwohnung Gottes in seiner Wohnstatt. Während die Schechinah eindeutig »Seinsweise« Gottes ist, kann der hl. Geist immer nur »Offenbarungsweise« Gottes sein: er ist als an die Schechinah und ihre Anwesenheit im Heiligtum gebunden vorzustellen, und zwar als Mittler zwischen der anwesenden Gottheit und dem jeweiligen Offenbarungsträger. (Deswegen sind Schechinah und hl. Geist auch niemals einfach austauschbare Begriffe oder Wirklichkeiten, wie Schäfer mit Goldberg gegen Abelson, Mar-morstein und Hamp zu zeigen sucht.)

Ist aber die Wirkung des hl. Geistes an das Bestehen des Heiligtums und die Anwesenheit der Schechinah gebunden, so ergibt sich aus der Zerstörung des Heiligtums und der Entfernung der Schechinah die Frage nach Aufhören oder Weiterwirken des hl. Geistes. Mit einer einzigen Ausnahme stimmen die Rabbinen überein, dass es im Zweiten Tempel keine Mitwirkung des hl. Geistes gab, weil die Schechinah nicht anwesend war. Darin sieht Schäfer den Beweis, dass das Wirken des hl. Geistes eher als ein nationales Charisma denn als eine Auszeichnung des Einzelnen verstanden wurde: werden Zerstörung des Heiligtums und Entfernung der Schechinah als Strafe Gottes für die Sünden ganz Israels angesehen, so kann das Aufhören der Wirkung des hl. Geistes nur als ein Teil dieser Strafe verstanden werden. Das ergibt sich auch daraus, dass zwar einzelne Gestalten wie Hillel und Schmu-el der Kleine für würdig gehalten wurden, den hl. Geist zu empfangen, dass sie aber dieser Gabe nicht teilhaftig werden konnten, weil das Zeitalter es nicht erlaubte.

Anscheinend im Gegensatz zum Aufhören der Wirkung des hl. Geistes stehen einige Texte, die die Gabe des hl. Geistes zwar nicht in Verbindung mit dem Heiligtum und der Schechinah oder der Prophetie ausweisen, aber doch als »Lohn« für den Einzelnen: für seine persönliche Heiligkeit, für die Erfüllung der Gebote, für Lernen und Tun der Tora, Verkündung der Tora, gute Werke oder Hingabe

für Israel. Es muss angenommen werden, dass der hl. Geist hier nicht als nationales Charisma, sondern als persönliche Gnadengabe verstanden wurde. Da aber die Rückkehr des hl. Geistes ins Heiligtum nach Israels Umkehr (Teschubah) und der Wiedererrichtung des Tempels für die Rabbinen ausser Zweifel steht, und da die Zeit zwischen Aufhören des hl. Geistes und seiner Wiederkehr von Israel im Geiste der Umkehr und der aktiven Vorbereitung auf die endzeitliche Rückkehr ins Heiligtum erlebt wird, kann auch die zwischenzeitliche Gabe des hl. Geistes als Lohn für einzelne als Vorbereitung des ganzen Volkes auf die Endzeit verstanden werden und braucht somit nicht im Widerspruch zu stehen zu der verbreiteteren Ansicht der Rabbinen »Aufhören — Wiederkehr«.

Dieses Beispiel scheint bezeichnend für Schäfers Bemühung, aus seinen textkritischen Untersuchungen theologische Ergebnisse zu gewinnen, ohne damit den Texten Gewalt anzutun. Dabei zeigt sich erneut: rabbinische Vorstellungsweisen in theologische Denkschemen einordnen zu wollen, muss problematisch bleiben. Weil aber Schäfer sich dieser Problematik stellt, weist er mit seiner ausschliesslich auf rabbinische Texte beschränkten Arbeit den Leser des Neuen Testaments indirekt daraufhin, dass sich in einer systematischen Theologie des hl. Geistes — oder einer anderen neutestamentlichen Wirklichkeit — notwendig Verallgemeinerungen und Abstraktionen finden müssen, die nicht im Sinn der Redaktoren des Neuen Testaments sein können, weil sie ihrer Vorstellungswelt fremd sind. Damit zeigt sich, dass die Judaistik — bei aller zugegebenen Vorläufigkeit ihrer Methoden — neutestamentliche Exegese erhellend und christliche Theologie infragestellend hilfreich werden kann. Das erneut zu verdeutlichen, ist nicht das geringste Verdienst von Schäfers Arbeit.

Michael Marsch

MOISE SCHWAB: Index of Articles Relative to Jewish History and Literature Published in Periodicals, from 1665 to 1900. Augmented Edition with an Introduction and Edited List of Abbreviations by Zosa Szajkowski. (Nachdruck des »Repertoire des Articles ... 1909 bzw. 1914–1923). New York 1971. Ktav. XVI, 539 und 196 Seiten.

Wir weisen empfehlend auf diesen vollständigen und mit Korrekturen versehenen Neudruck einer jüdischen und judaistischen Bibliographie hin, die über 100 Zeitschriften und andere Publikationen zwischen 1665 und 1900, vor allem aber im 19. Jahrhundert, erschlossen hat und auch heute noch für denjenigen von grossem Wert ist, der über die neuere Geschichte des Judentums arbeitet bzw. bei judaistischer Arbeit auch an der Sekundärliteratur vor 1900 interessiert ist, was in diesem Fach unverhältnismässig wichtiger ist als in zahlreichen anderen. Die edierte Liste der Abkürzungen hätte sorgfältiger und in den Angaben vollständiger angelegt sein müssen.

M. Brodke

ANDREW SHARF: Byzantine Jewry from Justinian to the Fourth Crusade. London 1971. Verlag Paul Routledge & Kegan. 239 Seiten.

Es besteht kein Zweifel, dass hier ein wichtiges und nützliches Buch anzuzeigen ist. Der Verfasser beginnt mit der Darstellung der Juden in der Zeit Justinians, wo sich uns ein verwirrendes Bild von Verfolgung und Degradierung seitens der Kirche bietet, aber auch von jüdischer Stärke, Attraktivität des Judentums und schwacher Anwendung judenfeindlicher Gesetze. Das Buch enthält zahlreiche wesentliche politische, religions- und geistesgeschichtliche Pro-

blemkreise. Neben die Konfrontation mit den Christen tritt die mit Arabern und Karäern. Der Leser wird diesem Buch vieles entnehmen können, was ihm bisher unbekannt war. Durch die arabische Eroberung wurden die jüdischen nationalen Gefühle frustriert. Die Folge waren zahlreiche Aufstände unter national-messianischem Vorzeichen. So wird in diesem Zusammenhang von einem persischen Juden Abu Isa al-Ispahani berichtet (Ende 7. Jh.) oder vom einem Severus, der sich als Inkarnation des Moses betrachtete. Ein wichtiges Kapitel ist auch die Auswertung des Reisetagebuches von Benjamin von Tudela, der 1168 Byzanz besuchte, ein Werk, das auch sonst als wertvolle Geschichtsquelle verwendet wird. Darin findet man etwas von dem reichen Pluralismus, den das Judentum selbst im Mittelalter gebildet hat, wenn Benjamin von Tudela etwa davon schreibt, dass er auf Cypern Rabbaniten (also Juden, die das rabbinische Judentum bejahen), Karäer und »Epikorsi« fand. Die Letztgenannten sind solche Juden, die aus der jüdischen Gemeinschaft ausgeschlossen wurden, weil sie den Sabbat entweihen und den Sabbat am Vorabend des Sonntags hielten. Da wir aus jener Zeit wenig andere Quellen über Juden und Judentum besitzen, hat sich schon immer die Frage nach der Zuverlässigkeit der Darstellung von Benjamin von Tudela gestellt. Scharf prüft dieses Problem nun am Beispiel von Benjamins Beschreibung von Konstantinopel, wo wir natürlich auch andere Quellen besitzen. Scharf kommt zu dem Resultat, dass Benjamin ein guter und zuverlässiger Beobachter war. Benjamin kam aus Tudela, einem Teile Spaniens, den die Christen den Muslimen wieder entrissen hatten.

Ein wichtiges Kapitel des Buches ist das, in welchem der Verf. das innere Leben der Juden beschreibt (Kap. 8). Die jüdischen Gelehrten des byzantinischen Italien beschäftigten sich neben dem Talmud auch mit der Mystik. Die Hechalot-Literatur sowie das Sefer Jezira waren die wesentlichen Quellen dieser Mystik. Im byzantinischen Italien entstand auch in der Mitte des 10. Jahrhunderts eine jüdische Historiographie, das Buch Josippon ist eine hebräische Version von Josephus' *Antiquitäten*; es besitzt wenig eigenen historischen Wert, erlangte aber grosse Verbreitung. Schliesslich entstand dort in jener Zeit auch eine reiche liturgische Literatur. Aus dem Buch von A. Scharf ist viel zu lernen.

E. L. Ehrlich

SELMA STERN: *Ihr seid meine Zeugen. Ein Novellenkranz aus der Zeit des Schwarzen Todes 1348/49.* München 1972. G. Müller. 294 Seiten.

Selma Stern-Taubler, Historikerin von hohem Rang, der wir das monumentale Werk »Der preussische Staat und die Juden« verdanken, legt erst jetzt in deutscher Sprache jene Erzählungen vor, die sie zwischen 1942–44, während ihres Exils in den Vereinigten Staaten, zwar auf deutsch niedergeschrieben, aber nur in englischer Übersetzung veröffentlicht hatte. Geschichte und Geschichten, Geschichte und Dichtung sind nah miteinander verwandt. Friedrich Schiller beweist es oder in neuerer Zeit Ricarda Huch und Gertrud Bäumer. Diese Geschichten hier von Tod und Untergang der jüdischen Gemeinden von Speyer und Frankfurt, Köln, Mainz und Strassburg waren jedoch für die Verfasserin das Rettende, weil es das Erhellende war: Alles, was sie zu ihrer Zeit an unvorstellbarem Grauen miterleben musste und überleben durfte, war schon einmal und immer von neuem in der Geschichte des jüdischen Volkes vorgekommen, und immer wieder war auch die Sinngebung des Sinnlosen im Glauben an

den Gott der Väter und sein Gesetz geschehen! Der wissenschaftlichen Hilfsmittel für ihre eigentliche Arbeit beraubt, fand die Historikerin mit sicherem Instinkt in alten Chroniken die Kunde von »unerhörten Begebenheiten«, welche nach Goethe, den sie zitiert, die Novelle erst ausmacht, erkannte im Spiegel der furchtbaren Vergangenheit das Medusenhaupt der Gegenwart, erstarrte aber darüber nicht zu Stein, sondern erglühte in warmer Menschlichkeit, die sie ihren Gestalten, darunter auch Nicht-Juden, zuwendet. Die geschichtlichen Ereignisse sind in eine Familiengeschichte verwoben, die auf die Wurzeln ihrer eignen Herkunft verweist: Jener Eleasar aus Weil der Stadt, dessen Kinder in den verschiedenen Gemeinden zum Zeugnis aufgerufen werden, ist der Stammvater ihres eignen Geschlechts.

Vor einem solchen Werk verstummt jeder an sich mögliche Einwand gegen das literarische Genus und dessen Bewältigung. Es ist glorreich für eine Glaubensgemeinschaft, Märtyrer zu haben, aber es ist schamvoll für eine Glaubensgemeinschaft, andere zu Märtyrern zu machen. Gewiss aber bilden die Blutzeugen aller Glaubensgemeinschaften die endgültige und wahre Ökumene der Märtyrer.

Paulus Gordan OSB, Rom

VOLKER WAGNER: *Rechtssätze in gebundener Sprache und Rechtssatzreihen im israelitischen Recht.* Ein Beitrag zur Gattungsforschung, Berlin 1972. Verlag Walter de Gruyter (BZAW 127). 72 Seiten.

Die Leipziger Dissertation stellt einen weiteren, interessanten Beitrag zu der (gerade in jüngerer Zeit wieder lebhaft gewordenen) Diskussion um die Gattungen des israelitischen Rechts dar, die sich an A. Alts grundlegende Untersuchung über »die Ursprünge des israelitischen Rechts« (1934) angeschlossen hat. Gerade die Tatsache, dass es hierbei zu keinem Konsens der Forschung gekommen ist, veranlasst den Verfasser, »die Frage nach den Gattungen des israelitischen Rechts noch einmal von Grund auf zu durchdenken«, was heissen soll: »beginnend mit den Texten, ihrer Traditions- und Literaturgeschichte sowie ihren Interpretationsmöglichkeiten und -grenzen« (1). Die Untersuchung beschränkt sich auf die – nach Alt für das apodiktische Recht charakteristischen – Rechtssätze in gebundener Sprache, die in Reihen stehen. Von diesen sind die Talionsformel, die *mô-t-jûmat*-Reihe und die *'arûr*-Reihe als Rechtsnormen zu verstehen, die dem Bereich der zwischen den einzelnen Gemeinschaften geltenden Gerichtsbarkeit innerhalb des nomadischen Rechts zugehören, während die *lo'-t'egallæ*-Reihe keinen Rechtstext darstellt, sondern eine Sammlung von Verboten mit pädagogischem Charakter nicht näher bestimmbarer Herkunft. Die Arbeit kommt zu dem Ergebnis, dass es im Gegensatz zu der von Alt eingeführten Unterscheidung zwischen dem (gemein-orientalischen) kasuistischen Recht und dem (typisch israelitischen) apodiktischen Recht in den alttestamentlichen Rechtstexten wie in der altorientalischen Rechtsliteratur nur eine einzige Gattung gibt, den »Rechtssatz«, der sich gattungskritisch dadurch auszeichnet, daß in ihm formal ein »Fall« mit einer »Folge« verknüpft ist und inhaltlich juristische Stoffe behandelt werden. Seinen (ursprünglichen) Sitz im Leben hat der Rechtssatz im profanen Lebensbereich der Gerichtsbarkeit bzw. der Rechtswissenschaft, während die im Alten Testament begegnende Verflechtung von Recht und Kult erst ein sekundärer Vorgang ist.

P. W.

R. WELTSCH (Hrsg.): Year Book XVI (Leo Baeck Institute). London 1971. East and West Library. 334 Seiten.

Das Gewicht und die Fülle dieses Jahrbuchs mit dreizehn Beiträgen gebührend zu würdigen, übersteigt hier den Rahmen. Das Tel Aviver *Mitteilungsblatt, Wochenzeitung des Irgun Olej Merkas Europa*¹, hat die Einleitung zu diesem Jahrbuch von Robert Weltsch in deutscher Übersetzung wiedergegeben und schreibt dazu: »Sie zeigt erneut die ganze Weite des Überblicks und die Tiefe der historischen Einsicht in jüdisches Schicksal, über die Robert Weltsch verfügt – Eigenschaften, die in dem Aufbau der Jahrbücher ihren prägnanten Ausdruck finden. Die hier vorgelegte Einleitung vermittelt von dem geistigen Hintergrund des Buches einen Eindruck, der nur schwer von einer Besprechung erreicht werden kann.«² Angesichts der Reichhaltigkeit auch der einzelnen Beiträge wird hier daher nur eine kurze Übersicht gegeben, ein Herausgreifen einzelner Beiträge würde dem Ganzen nicht gerecht. Hauptthemen dieses Bandes sind Auswanderung und Einordnung, Assimilation und Widerstand. Das Jahrbuch enthält nachstehend genannte sechs Abschnitte mit den jeweils im Titel angegebenen Beiträgen: I. Religiöse Strömungen: Von *Moshe Schwarcz*: Religiöse Strömungen und allgemeine Kultur². Behandelt werden insbesondere die Stellung von: Hermann Cohen, Abraham Geiger, Samson Raphael Hirsch, Franz Rosenzweig. Dem Aufsatz liegt ein Vortrag zugrunde, den Professor Schwarcz auf einer Konferenz des Leo-Baeck-Instituts im Juni 1970 in Jerusalem auf Iwrit gehalten hat (vgl. dazu auch: Franz Rosenzweig und seine Stellung in der jüdischen Philosophie. S. u. S. IM 5 ff.). – Von Michael A. Meyer: Jüdische religiöse Reform und Wissenschaft des Judentums. – Die Positionen von Zunz, Geiger und Frankel. – II. Auswanderung und Einwanderung: *Jacob Toury*: Jüdische manuelle Arbeit und Auswanderung. Statistische Berichte aus einigen bayrischen Distrikten (1830–1857). (Behandelt Zusammenhänge von Judengesetzgebung, Änderung der Berufsstruktur und Wanderbewegung der Juden.) – Von *Herbert Strauss*: Die Einwanderung und Einordnung der deutschen Juden in den USA. – III. Juden in österreichischer und deutscher Politik: Von *Walter B. Simon*: Jüdisches Votum in Österreich. – Von *George L. Mosse*: Deutsche Sozialisten und die jüdische Frage in der Weimarer Republik (enthält auch dokumentierte Ausführungen zur Haltung der Linken in der Judenfrage!). – IV. Ein Symposium über das mitteleuropäische Judentum: Von *William A. Jenks*: Die Juden in der Habsburger Monarchie. 1879–1918. – Von *Donald L. Niewyk*: Die ökonomische und kulturelle Rolle der Juden in der Weimarer Republik. – Von *Andrew G. Whiteside*: Kommentar zu den Papieren von William A. Jenks und *Donald L. Niewyk*. – Von *Wolfgang Sauer*: Kommentar zu dem Papier von Donald L. Niewyk. – V. Memoiren und Dokumente: Von *R. Moldenhauer*: Jüdische Petitionen an die deutsche Nationalversammlung in Frankfurt 1848/49. – Von *Hans Liebeschütz*: Aby Warburg (1866–1929) als Interpret der Kultur (behandelt Leben und Werk des Hamburger Gelehrten). – VI. Briefe: Von *A. Paucker*: Einige Hinweise zum Widerstand (enthält u. a. Abschiedsbrief von Marianne Joachim [Mitglied der sog. Baum-Gruppe, 21 Jahre alt] an ihre Eltern, Berlin-Plötzensee, den 4. März 1943,

¹ In: Jg. XL, Nr. 48 vom 1. 12. 1972.

² Auf S. 10 hat der Druckfehlerteufel sich eingeschlichen: Verlieblichung statt: Verleiblichung.

unmittelbar vor ihrer Hinrichtung. – Eine reichhaltige Bibliographie und ein Index beschliessen auch diesmal das Werk.

G. L.

ROBERT WELTSCH: An der Wende des modernen Judentums. Betrachtungen aus fünf Jahrzehnten. (Veröffentlichung des Leo-Baeck-Instituts). Tübingen 1972. Verlag J. C. B. Mohr (Paul Siebeck). XXII. 309 Seiten. 1 Bild. Besprechung folgt in der nächsten Folge.

ERIC ZIMMER: Harmony and Discord. An Analysis of the Decline of Jewish Self-Government in 15th Century Central Europe. New York 1970. Vertrieb: Bloch Publishing Co. Yeshiva University Press. 264 Seiten.

Die jüdische Gemeinde, kehillah, war Jahrhunderte hindurch Fundament und Entfaltungsraum des Judentums. Das ist nirgendwo deutlicher abzulesen als an Struktur und Leben der mitteleuropäischen Geschichte des Mittelalters vom 11. bis zum 15./16. Jhdt. Dieses sorgfältig geschriebene und flüssig lesbare Buch, das sich auch durch viele Quellentexte auszeichnet, analysiert jede einzelne Institution der jüdischen Gemeinde im Deutschland des 15. Jahrhunderts. Das 15. Jhdt. wurde deswegen gewählt, weil es in den Studien zur Geschichte der Gemeinde und einzelnen Gemeinden eher vernachlässigt worden ist und weil die rabbinischen Quellen, besonders die Responsenliteratur des 15. Jhdts., noch nicht genügend ausgeschöpft worden sind, was Zimmer zu tun anstrebt, und weil sich am 15. Jhdt. sowohl die Blüte der gemeindlichen Organisation als auch der langsame Verfall der jüdischen Autonomie und Selbstverwaltung darstellt. Daher auch der Titel.

Die Einleitung gibt einen knappen Abriss der Geschichte der Gemeindeorganisation vom 11.–15. Jhdt., die Gründe für die Verleihung der ersten Privilegien durch Bischof Rüdiger von Speyer und Heinrich IV. und der Entwicklung der Städte nach den Kreuzzügen mit ihren sozialen, politischen und wirtschaftlichen Folgen für die Juden, nicht zuletzt durch das Entstehen der bürgerlichen Kaufmannsschicht, deren Konkurrenz die Juden allmählich in das Investitions- und Bankgeschäft zwingt. Trotz des Abstiegs im politischen und sozialen Status und Prestige legten die jüdischen Gemeinden Wert darauf, sich weiterhin in allen internen Angelegenheiten selbst zu verwalten. Hier setzt das Buch ein und analysiert bis in die Einzelheiten hinein die verschiedenen Bereiche jüdischer Autonomie und des Kontakts und der Interferenz mit ausserjüdischen Behörden.

Kap. 1 untersucht die Verwaltung, den Gemeinderat, die Rechte der Gemeindemitglieder, den »cherem haj-jischub« (d. i. die Möglichkeit, sich vor unerwünschtem Zuzug zu sichern) und die Verordnungen. Wiewohl es sich im 2. Kap. um die Steuern handelt, Weisen ihrer Eintreibung, Steuerbefreiung, »Freibeträge« und »Abschreibungen«, Zuzug und Wegzug, ist dies äusserst interessant, weil es die Komplexität der damaligen Probleme einer jüdischen Gemeinde zeigt und die differenzierten Methoden, sie in dieser lebenswichtigen Frage zu lösen, sowohl für die Gerechtigkeit in der Gemeinde als gegenüber den immer sehr anspruchsvollen Steuererlässen der Städte, Kaiser, Könige und Bischöfe.

Die Gerichte und ihre verschiedenen Instanzen, die Gerichtsverfahren werden in Kapitel 3 behandelt; auch das dornige Problem der Inanspruchnahme nichtjüdischer Gerichte, an die sich im 15. Jhdt. mehr und mehr Juden vor allem in finanziellen Streitfragen wandten, und das gewiss auch aus Gründen der schwindenden religiösen Autorität des talmudisch-rabbinischen Rechts mit seiner im 15. Jhdt.

geringer werdenden Durchsetzbarkeit. Die Einschaltung nichtjüdischer Rechtsinstanzen bei internen Auseinandersetzungen war ein wesentlicher Faktor der Auflösung des Systems der jüdischen Gemeinde im Abendland. Weiter sind dargestellt die Kategorien der Strafen: körperliche, soziale und geldliche Bussen. Kap. 5 studiert die bedeutendste Institution, das Rabbinat; die Quellen seiner Autorität, den Bann, seine verschiedenen Funktionen, den Lebensunterhalt des Rabbiners, die Qualität seiner Ausbildung und die Haltung der »Laien« zu den Gelehrten und Richtern, das wachsende Problem der Belastung der Energie der Gemeinden durch oft erbitterte Kontroversen zwischen einzelnen Rabbinern, die ja freizügig waren und etwa eine neue talmudische Akademie andernorts gründen konnten, was den Eingesessenen oft wenig lieb war; ferner ihre Einsetzung durch nichtjüdische Autoritäten. Es schliesst sich an die Untersuchung der zwischengemeindlichen Beziehungen und ein Kapitel über die Beziehungen mit der nichtjüdischen Umwelt: politische und rechtliche, die Eintreibung der »normalen« und der »ausserordentlichen« Steuern und die Strafen, Verfolgungen und immer neuen Vertreibungen, daneben aber auch die sozialen und geschäftlichen Beziehungen mit den Christen.

Das Buch bringt keineswegs nur Neues, doch gelingt ihm eine sauber gearbeitete umfassende Darstellung des politischen und gesellschaftlichen Lebens der jüdischen Gemeinden in einem Jahrhundert zwischen grossen Erschütterungen. Es kann sowohl dem Mediävisten als dem allgemein interessierten Leser empfohlen werden, zumal es ein wohlthuendes Gegengewicht bildet gegen alle (populären) Darstellungen, die einseitig das äussere Geschehen und die (negativen) Einwirkungen der Aussenwelt herausheben.

Michael Brocke

SCHALOM BEN-CHORIN: Bruder Jesus. Der Nazarener in jüdischer Sicht. München 1967. Paul List Verlag. 249 Seiten.

–: Der dreidimensionale Mensch. Der Mensch der Bibel und der Moderne. Trier 1971. Paulinus-Verlag. 180 Seiten. S. u. S. 101.

Das Buch von Ben-Chorin mit dem Titel Bruder Jesus hat nun schon ein kleines Stück Geschichte hinter sich; rund fünf Jahre sind seit seiner Veröffentlichung vergangen. Eine Besprechung im üblichen Sinn, eine Vorstellung des Buches an eine mögliche Leserschaft, wäre daher kaum mehr sinnvoll, zumal die Thematik ins Zentrum dessen gehört, was die Leser des FR bewegt. Vielleicht könnte ein später Hinweis aber dann von Nutzen sein, wenn er in Kritik und Gegenkritik einige Gedanken der Überlegung formuliert, welche die Situation des jüdisch-christlichen Gesprächs betreffen – aufgezeigt und bewusst gemacht im Blick auf die genannten Publikationen von Schalom Ben-Chorin.

Ben-Chorin hat zu seinem Buch »Bruder Jesus« viel allgemein gehaltene Zustimmung erfahren. (Gemeint ist die Zustimmung von christlicher Seite, denn sie steht für uns im Brennpunkt des Interesses). Solches vermerkt man mit Dankbarkeit gegenüber denen, welche diese Zustimmung aussprachen.

In der Detaillierung der Kritik fällt dann – trotzdem, oder vielleicht auch gerade deswegen – manches auf, das zu einer selbstkritischen Hinterfragung Anlass geben sollte. Zum Nutzen aller am Gespräch Beteiligten möchten wir auf einige Punkte zu sprechen kommen.

1. Vielleicht liegt es oft an einer mangelnden Möglichkeit zur Kontrastierung, wenn wir Fortschritte im Gespräch nicht recht als das wahrzunehmen imstande sind, was sie

gerne sein möchten und wohl auch sein müssten (in der Beurteilung von uns aus gesehen). Wenn ein Jude wie Schalom Ben-Chorin, der von der Sache etwas versteht, über Jesus von Nazareth schreibt, muss das dann so ausfallen wie das Buch unseres Autors? Ist das selbstverständlich? Wären eigentlich als Stationen der Entwicklung nicht vielmehr noch zurückliegende, hier also bereits überschrittene Positionen zu erwarten? Ist es nicht erstaunlich, dass wir nach einer so langen Zeit der Erstarrung und sodann der gegenseitig disqualifizierenden Auseinandersetzung (Ausnahmen dürfen nicht verallgemeinert werden) und schliesslich eines auf weite Strecken erzwungenen Schweigens – und das alles nur in einem halben Jahrhundert unserer unmittelbaren Zeitgeschichte gerechnet – nun einen so positiven Beitrag zum Gespräch über Jesus von jüdischer Seite erhalten? Dürfen wir das einfach für selbstverständlich hinnehmen? Der Realist, so scheint mir, dürfte das doch wohl nicht; seine Perspektive hätte ihn das schwerlich erwarten lassen!

2. So manche Zustimmung, die man dankbar entgegennimmt, trägt aber bei näherem Zusehen doch noch Züge einer hoffentlich nun für immer zu Ende gehenden Zeit. Gemeint sind jene Züge, welche Gesprächsoffenheit und Selbstkorrektur auf der anderen Seite (hier: der jüdischen) zu sehr unter dem Blickwinkel einer »Bekehrung« im Sinne einer Vereinnahmung für den eigenen, schon immer bezogenen Standpunkt sehen möchten; es bleibt dann wenig oder gar nichts für eine allseitige, also auch von der eigenen Seite her zu vollziehende neue Zukehr zu der Sache, um die es geht.

3. So man von christlicher Seite erhobene Kritik an Schalom Ben-Chorin eigenkritisch untersucht, so fällt einem vielleicht doch recht bald auf, dass viele Momente dieser Kritik eigentlich nicht auf dem Verhandlungsniveau des Autors stehen. Das ist keine Wertung, sondern eine nüchterne Feststellung. Wenn Ben-Chorin einen Sachverhalt auf neutestamentlicher Ebene anspricht, dann muss man ihm auf dieser Ebene und mit den dort ausweisbaren Argumenten und Möglichkeiten begegnen. Sind nicht, um es einmal in vorsichtig-anfragender Form zu sagen, zu viele Momente der Detail-Kritik von christlicher Seite aus im Grunde viel späteren dogmatischen und frömmigkeitsgeschichtlichen Perspektiven ohne genügende sachliche Prüfung in die (zur Verhandlung anstehende) neutestamentliche Ebene zurückverlagert? Hat der christliche Kritiker, dessen Anliegen ja nur zu deutlich wird, sich wirklich – besser als der Autor, dem er dies entgegenhält – an Texten des Neuen Testaments orientiert? Hat er die unmittelbaren zeitgeschichtlichen Zusammenhänge wirklich besser studiert, um sachlicher als der kritisierte Autor mit ihnen operieren zu können? Oder zeigt sich der christliche Kritiker nicht zu oft von dem befangen, was abzubauen und zu verlassen er dem jüdischen Gesprächspartner mit grosser Selbstverständlichkeit nahegelegt – nämlich den Bezug auf die unmittelbaren Gegebenheiten, die aus einer langen Tradition (eines polemischen Gegeneinander) stammen? Wie soll der jüdische Autor mit guten Gründen seine Tradition bedenkenlos zurückstellen können, wenn der christliche Gesprächspartner sich dazu gar nicht bereit zeigt, insoweit es seine christlichen überkommenen Anschauungen anbelangt?

Heisst das aber nun, dass es keinen eigenen, eigentlich christlichen, theologischen und historischen, in jeder Weise korrigierenden Gesprächsbeitrag mehr geben könne? Ganz und gar nicht! Aber: Korrekturen können nur dann überzeugen, wenn sie sachlich ausweisbar sind. Was wir meinen, wird sogleich deutlich werden.

Wenn unser Autor z. B.: hier sicher noch zu sehr im nachhinein vergangener Zeiten stehend (aber wer könnte sich denn davon einfach befreien?) im Blick auf Zeugung und Geburt Jesu von einer »dunklen Herkunft« spricht (Bruder Jesus, 30 ff.) und diese auch noch durch die Evangelien bestätigt findet (wenn auch gegenläufig, wie sich versteht, vgl. den Satz »Im Evangelium wird dieses Dunkel vom Lichte des Wunders überstrahlt«, S. 34), dann hat Ben-Chorin eben ganz einfach sachlich nicht recht. Von den Evangelien aus gesehen – ganz kritisch gesehen – ist das Reden von einer »dunklen Herkunft« eine bloße Mutmassung, über deren Seriosität und infolgedessen Qualität kein Wort zu verlieren ist: sie muss sich selbst richten. Eine solche Mutmassung hat in den neutestamentlichen Schriften nicht den geringsten Anhaltspunkt – wie immer man ihn auch suchen möchte, positiv oder negativ. Auf die neutestamentlichen Schriften aber muss man sich stützen, weil keine anderen Quellen vorliegen, die sich auch nur vergleichsweise ins Feld der Diskussion führen liessen. Gerade die neutestamentlichen Schriften aber kennen, was die Fragen um Geburt und Herkunft Jesu angeht, sehr wohl verschiedene Interessenlagen. Das älteste der uns vorliegenden Evangelien (das des Markus) thematisiert eine derartige Fragestellung überhaupt nicht; das Matthäus- und das Lukasevangelium thematisieren sie, wobei wir mit ziemlicher Sicherheit heute nur eines sagen können, dass nämlich die Diskussion um das uns so interessierende Wie (der Thematisierung und deren Folgerungen) im Raum neutestamentlicher Wissenschaft den klärenden Höhepunkt noch längst nicht überschritten hat. Für oder gegen was im einzelnen also eine Angabe oder eine Darstellung matthäischer oder lukanischer Prägung sich anführen lassen, das lässt sich, gemessen an heutiger verantwortungsbewusster Wissenschaftlichkeit, gar nicht so leicht sagen, wie man das gerne hätte. (Feststellungen dieser Art sollten aber alle Seiten zur Zurückhaltung mahnen). Das Johannesevangelium hingegen zeigt sich, wie man aus dem Wortlaut bereits leicht ablesen kann, an vielen Fragen nicht (noch nicht, nicht mehr oder ganz einfach überhaupt nicht?) interessiert: die Fleischwerdung des Wortes interessiert, diese Fleischwerdung interessiert als Tatsache der Offenbarung und des Heils; Fragen eines Wie in den Massen unseres (oder überhaupt eines späteren) Interesses werden eben nicht gestellt.

Aber alle diese Fragen tragen, soweit sie überhaupt anklingen, wenigstens soweit, dass wir einen sachlich ausweisbaren Bezug herzustellen vermögen, bereits einen eindeutigen theologischen Charakter. Was Schalom Ben-Chorin diskutieren möchte und mit den Worten von einer »dunklen Herkunft« zu beschwören sucht, das ist von den Evangelien her und selbst von dem noch viel früher schreibenden Paulus aus gesehen kein Gegenstand der Erörterung (oder gar insgeheimer Aufarbeitung = Vertuschung). Etwas anderes ist es dann, ob man das, was sich in den Evangelien ausgesagt findet (kritisch am Text erhoben), dann auch für möglich und wahr halten will – bzw. wie man sich um eine entsprechende Interpretation für damals, heute usw. bemüht. – Zweifellos ist die genannte Stelle wohl die schwächste in Ben-Chorins ganzem Jesus-Buch. Und, noch einmal sei es in ganzer Deutlichkeit gesagt, nicht etwa deswegen, weil spätere theologische Denkweisen oder – Gewohnheiten dem entgegenstehen – sie ist dies allein schon aus der kritischen Befragung der neutestamentlichen Texte heraus. – Auf eine solche Mutmassung hin sollte man also Ben-Chorin widersprechen, aber sachlich-nüchtern und mit den entsprechenden Argumenten.

Der Autor ist nach allem, was seine Publikationen ausweisen, sehr gesprächsbereit: dass er in der Lage ist, hinzuzulernen, das steht ausser Frage (es ist viel mehr offen, ob wir auf »christlicher Seite« aufweisen können, dass wir mit ihm Schritt zu halten vermögen!). Es hat also wenig Sinn, wollte man Ben-Chorin unsachlich (weil auf einer anderen Ebene) oder beleidigt oder gar gereizt begegnen – all das geschieht aber immer wieder, natürlich unter einem anderen Vorzeichen... Gerade aber, wenn wir erwarten wollen, dass wir in einem Gespräch weiterkommen, müssen wir auf dem sachlichen Boden des Argumentierens bleiben: Ben-Chorin liefert dazu die Beweise, dass wir dann am besten vorankommen könnten.

Eine andere Anschauung Ben-Chorins hat nicht weniger die Gemüter erhitzt als die bereits genannte von der Herkunft und Geburt Jesu: jene, wonach der Autor es wahrscheinlich zu machen sucht, dass Jesus verheiratet gewesen sei. Auch hier geht christliche Kritik oft unbesehen in emotionale Angriffe über.

Um es klar zu sagen: ich bin der persönlichen Überzeugung, dass Jesus nicht verheiratet war. Und ich glaube, dass diese Überzeugung sich auch bestens aus den neutestamentlichen Schriften belegen und verdeutlichen lässt. Dabei *kann* man, und zwar sehr scharf historisch-kritisch vorgehend, alle spätere christologische Entwicklung (und deren mögliche Interessen) aus dem Spiel lassen. Jesu Botschaft, konkret: seine Predigt, und seine Person lassen sich am ehesten verstehen als prophetisch (in welchem Sinn man auch diesen Begriff dann des Näheren zu erklären geneigt sein mag). Jesus steht (hierin ist er sicher Johannes dem Täufer vergleichbar) am Anfang einer »Bewegung«. Das heisst: er gehört gerade nicht zu den – wie man heute sagen würde (aber sachlich ist das schon immer so, wie zahllose Beispiele zeigen) – »institutionalisierten« Leuten. Er gehört nicht zu »den Priestern« oder »den Schriftgelehrten« – wiewohl das, was er tut, sehr viel mit dem zu tun hat, was die genannten Gruppen auszeichnet. Jesus ist kein Mann einer bestehenden Institution, er hat ein ausgeprägtes und auf die Kürze eines Lebens hin gesehen umfangreiches Programm: die Verkündigung des Gotteswillens, wie er ihn versteht und die Menschen lehren möchte (»Gottesherrschaft«); dahinter steht, das lässt sich leicht einsichtig machen, etwas der Art nach ganz anderes als das, was das Leben eines Priesters oder Schriftgelehrten ausmacht (das ist feststellend und in keiner Weise wertend, geschweige denn abwertend gesagt). Die Geschichte der Menschheit und der Religionen kennt viele Persönlichkeiten dieser Art. Jesus ist so von der Bedeutung seiner Sendung und von der Kürze der Zeit, die zur Verfügung steht, überzeugt und beansprucht, dass die Frage nach einer Ehe gar nicht in den Horizont des Lebens treten kann. Das ist mit kurzen Worten verdeutlicht, was ein komplizierter Tatbestand auf dem Boden neutestamentlicher Schriften für höchst wahrscheinlich zu erachten verlangt.

Damit ist, von der Sendung und dem Verhalten Jesu her, über den Wert der Ehe als solcher zunächst einmal gar nichts gesagt. Auch hier dürfte man sehr gut beraten sein, wenn man sieht, dass Fragen dieser Art im ganzen Neuen Testament nicht *als solche thematisiert* sind: Jesus ist gewiss unverheiratet gewesen, einige seiner Jünger waren es vielleicht auch (ob zeitweilig, ob immer, dafür fehlen die Anhaltspunkte), Petrus war es mit Sicherheit nicht – und andere Jünger Jesu waren es bestimmt auch nicht. Wichtiger als alle Vermutungen ist die Tatsache, dass die zweifellos von Jesus geübte Ehelosigkeit (»um des Himmel-

reiches willen«) nirgendwo im Neuen Testament als solche thematisiert wird: und schon gar nicht erscheint sie als »besondere Bedingung« für irgendetwas.

Man sollte also Ben-Chorin diese neutestamentlichen Sachverhalte bedenken lassen. Es wäre schwerlich sinnvoll, mit späteren Anschauungen Eindruck machen zu wollen. Darauf könnte sich Ben-Chorin – mit Recht – nicht einlassen. Ebensovienig kann man sich, wie es immer wieder geschieht, auf Johannes den Täufer (man beachte den Unterschied zu dem oben Gesagten!) in der Weise berufen, dass man von ihm auf Jesus hin ableitet: was er getan habe, müsse Jesus um so mehr getan haben. Nicht anders mit dem beliebten Hinweis auf die »Mönche« von Qumran: Jesu Predigt ist nicht die der Qumran-Essener, so viele terminologische und andere Anklänge sich im Neuen Testament auch finden mögen. Aus den Qumran-Essenern und ihrem Verhalten, ihrer Lebensführung usw. lässt sich für Jesus genau so wenig »ableiten« wie aus dem späteren christlichen Mönchtum. Damit ist über die Qualitäten eines solchen Lebens gar nichts gesagt. Man darf aber die verschiedenen Stadien der geschichtlichen Erfahrung nicht beliebig durcheinanderwürfeln – und daraus Folgerungen in nicht zugehörige Ebenen ziehen. Das Gespräch mit Schalom Ben-Chorin dürfte aber, wie ein Blick in sein Buch »Der dreidimensionale Mensch« zeigt, erst eröffnet sein. Auch »Bruder Jesus« ist ein Stück aus dem Unterwegssein eines Menschen, der uns *suchen* und *fragen* und *lernen* lehren kann.

Damit ist der Zusammenhang mit der neuen Publikation »Der dreidimensionale Mensch« angesprochen. Man sollte eigentlich vieles, was der Verfasser in »Bruder Jesus« gesagt hat, auf dem Untergrund dieses neuen Buches zu bedenken und zu verstehen suchen. Denn es kann kein Zweifel daran sein, dass sehr vieles erst so verständlich werden kann, weil dieses Buch die Zusammenhänge offenlegt. Zugleich zeichnet sich aber ein weiterer Fortschritt, auch in manchen noch sehr heiklen Fragen, ab. Der 3. Abschnitt unter der Überschrift »In Sünden geboren – Immaculata« ist dafür ein beredtes Beispiel. Freilich, Ben-Chorin teilt noch nicht persönlich eine mögliche Vermittlung (in der schwierigen Frage der »Jungfrauengeburt«), wie sie sich etwa aus chassidischem Judentum des 18. Jahrhunderts gewinnen liesse (gleichgültig, wieviel diese Vermittlung nun sachlich abwerfen würde). Aber ist es nicht ein sehr wichtiger Schritt, dass Ben-Chorin diese Möglichkeit überhaupt einmal – von sich aus – ins Spiel bringt, auch wenn er sie (zunächst einmal jedenfalls) noch entschieden ablehnt? Jede echte Möglichkeit eines Weiterkommens beginnt doch mit einer ernsthaften Konfrontation, in die man sich selbst bringt – und damit anzeigt, dass man sich nicht billig der Fragestellung entziehen will.

Aber – es ist höchste Zeit, dass wir uns einigen anderen Aspekten dieses Buches zuwenden. Man darf sagen, dass man selten auf rund 180 Seiten eines kleinformatigen Buches mit so vielen ernsten Fragen des Glaubens, der Theologie, der menschlichen Entwicklung (besonders in Fragen Offenbarung), der Geschichte jüdisch-christlicher Religiosität in solcher Schlichtheit, in so prägnanter Kürze und mit solch umsichtigem Scharfsinn konfrontiert wird. Was andere nur furchtbar kompliziert sagen können (was man nur zu gut verstehen kann), das vermag Schalom Ben-Chorin in grosser Einfachheit zu sagen, wobei er das, was es zu berücksichtigen gilt, genau im richtigen Augenblick und mit der gebotenen Beschränkung zu sagen weiss. Und darauf zielte eigentlich unsere Bemerkung zu Eingang dieser »Besprechung« schon ab: sind die grossen

Themen der Verkündigung des Gotteswillens, der Glaubensbotschaft und der Erschliessung der Möglichkeiten eines Glaubens nicht längst für uns – auf dem Boden jüdisch-christlicher Offenbarungsreligion – so weit gemeinsam, dass wir uns viel mehr um diese uns allen gemeinsamen grossen Fragen bemühen sollten, statt uns zu sehr in den Detailfragen, die aus anderen (und grossenteils vergangenen) Zeiten stammen, aufzuhalten? Ist das Zeugnis, das uns eint, nicht viel kostbarer als die Trennung in Fragen, die wir meist doch nicht einfach zu lösen vermögen?

Wer möchte eigentlich Schalom Ben-Chorin, dem Juden, nicht zuhören, wenn er in seinem letzten Abschnitt seines Buches, überschrieben »Unsterblichkeit«, nach einer schonungslosen Erörterung dessen, was es heute dazu an kritischen Voraussetzungen zu klären gibt, schliessen zu dürfen meint:

»Ich glaube, dass über diese letzten Dinge eigentlich nur in der Form der Frage gesprochen werden kann. Fertige Antworten erscheinen mir fast frevelhaft. Das Mysterium darf nicht entschleiert werden. Das Allerheiligste bleibt unbetretbar.

Auf die Frage, die in uns und mit uns lebt, gibt es keine formulierbare Antwort, aber das schliesst die Hoffnung nicht aus.

Nicht alles in unserem Leben ist formulierbar. Das Letzte und Höchste entzieht sich der Definition. Hier muss es noch einmal gesagt sein: Wer wollte die Liebe erschöpfend beschreiben?

Es gibt ein Schweigen, in welchem paradoxerweise die Stimme Gottes spricht. Es ist das Schweigen, in dem Elia die Stimme Gottes offenbarte (1 Kön 19, 12).

Diese Stimme feinen Schweigens spricht zu uns auch von der Unsterblichkeit, von der Auferstehung, von der Hoffnung, die mit uns geboren wird, aber nicht mit uns stirbt.« (S. 173).

Ob er, der Jude Schalom Ben-Chorin, nicht auch für den Christen einer der wenigen Lehrer sein wird, welche in unserer Zeit – von einer späteren Beurteilung aus gesehen – »den Rückweg aus der Immanenz in die Transzendenz« eröffnet haben?

O. K.

SCHALOM BEN-CHORIN: Judentum und Christentum im technologischen Zeitalter. Drei Essays. Meitingen-Freising 1972. Kyrios Verlag (Theologie und Leben 8). 55 Seiten.

In diesem schmalen Bändchen legt Verf. drei Reden vor – er selber spricht im Vorwort von vier –, die, ursprünglich 1970 bei einem christlich-jüdischen Jugendtreffen in Israel (I) und anlässlich der Woche der Brüderlichkeit in der BRD (II und III) gehalten, den christlich-jüdischen Dialog auf Fragen der heutigen pluralistischen Gesellschaft ausdehnen wollen (Vorwort).

»Judentum und Christentum vor dem Forum des technologischen Zeitalters« (S. 11–28) fordert, dass sich beide Religionen den Fragen der technisierten Welt stellen und sich deren Mittel für die Verkündigung nutzbar machen. Dabei gilt es jedoch, die geistige Substanz des Glaubens zu bewahren.

»Fremdling und Verfremdung« (S. 29–46) behandelt das Problem der Minderheiten. Nicht nur in jeder Gesellschaft kann man plötzlich fremd und Minderheit werden: Fremdheit und Verfremdung gehören zum Wesen eines jeden Menschen, ein Schicksal, das nur in der Hoffnung auf Gott ausgehalten werden kann. »Einerlei Recht« (S. 47–54) analysiert 3 Mose 24, 22 und 4 Mose 15, 15 f.: gleiche Verpflichtung und gleiches Recht für Einheimische wie für

Fremde. Diese Gleichheit aller darf aber nicht nur Duldung oder gleiche Chancen aller bedeuten, sondern verlangt die wirkliche Liebe zum Nächsten als dem von Gott geschaffenen Bruder.

Das Buch wird manchen Leser enttäuschen. Gewiss knüpft Verf. an manche klaren Beispiele aus Judentum und Staat Israel (die Probleme der arabischen Arbeiter eingeschlossen) an, aber die Ergebnisse aus den langen, mit zu vielen den Gedankengang eher zerreisenden als erhellenden Zitaten aus mit Literatur und Philosophie vollgepfropften Erörterungen sind kaum konkret, manche Ausführungen allzu knapp, die Schlussthesen hinreichend bekannt. Man hätte auf die zu Recht aufgeworfenen Fragen eine praktischere, fassbarere Antwort erwarten dürfen, selbst wenn Abt Laurentius Klein in seinem Geleitwort bereits einschränkt, Ben-Chorin sei ein »theologischer Schriftsteller«, der »keine organisatorisch-technischen Lösungen vorlegen will« (S. 8). Zudem behandeln die beiden letzteren Beiträge Themen, die in jeder Gesellschaft und in jedem Zeitalter aktuell sind oder zumindest sein sollten, so dass gerade sie dem den ganzen Band zusammenhaltenden anspruchsvollen Titel nicht ganz gerecht werden.

Dennoch sollten die drei Essays zum eigenen Nachdenken über die hier angesprochenen Fragen anregen. Damit geben sie einen gewiss nicht zu übersehenden Anstoss für das weitere Gespräch zwischen Juden und Christen, das sich nicht in allgemeinen Diskussionen erschöpfen darf.

Kleinere Druckfehler (z. B. Israeli statt Israelit, S. 48) fallen nicht ins Gewicht. Das Bändchen schliesst mit einem Gebet und einem Segen.

Hans Jürgen Höller

Im Nachgang zu FR XXIII/1971, Seite 145:

SCHALOM BEN-CHORIN: *Mutter Mirjam, Maria in jüdischer Sicht*. München 1971. Paul List Verlag. 224 Seiten.

Zu dieser Besprechung über »*Mutter Mirjam, Maria in jüdischer Sicht*« möchten wir auf eine Reihe uns zugegangener Zuschriften aus Leserkreisen bemerken, dass der Rezensent, Dr. Pinchas Lapide, wie auch der Autor des Buches, *Schalom Ben-Chorin*, durch ihr Bemühen und ihre Schriften zum und über das Verständnis von Juden und Christen bestens bekannt sind (vgl. u. a.: Pinchas Lapide, Rom und die Juden [in: FR XIX/1967, S. 172 f., vgl. u. S. 116 ff.]; Schalom Ben-Chorin, vgl. ebd.). Der Rezensent, Dr. P. Lapide, hat seine Gedanken »aus jüdischer Sicht« dargelegt. Diese decken sich daher nicht mit allgemein jüdischem oder christlichem Glaubensverständnis.

Wir möchten annehmen, dass die folgende, uns zugegangene polemische Besprechung von John M. Oesterreicher unsere freundschaftliche Verbundenheit mit den oben Genannten nicht stört, sondern die Diskussion über diese in der Theologie und Religionswissenschaft noch offenen Fragen in gewohnter Weise anregt (Anm. d. Schriftleitung d. FR).

In der letzten Folge des FR hat Pinchas Lapide das Lob dieses Buches gesungen. Ich fühle mich verpflichtet, diesem uneingeschränkten Lob zu widersprechen. Ich tue das nicht leichthin, da ich Schalom Ben-Chorin persönlich kenne und von ihm nur Freundlichkeit erfahren habe. Gerade mein Respekt für ihn zwingt mich aber, meinem Unbehagen Ausdruck zu geben.

Um nicht missverstanden zu werden, möchte ich betonen, dass ich an das Buch nicht mit falschen Erwartungen herangetreten bin. Es hat mich nicht überrascht, geschweige denn schockiert, dass sich Ben-Chorin von den katholischen Dogmen über Maria distanziert, dass er vielmehr bekennt: »Wer war Mutter Mirjam? Nicht die selige Jungfrau, nicht die Himmelskönigin, die mit Leib und Seele in den Himmel aufgenommen wurde, nicht der Stern der Meere, nicht die Siegerin über die Ur Schlange, nicht das Urbild der Kirche« (S. 7).

Was mich enttäuscht – ich bedaure es sagen zu müssen –, ist der journalistische Charakter des Buches. So löblich

auch Ben-Chorins Vorhaben ist, es ist ihm m. E. nicht gelungen, das Bild Mariens in seiner Ursprünglichkeit – des Mädchens von Nazareth, der jungen jüdischen Mutter eines Sohnes ohnegleichen – darzustellen. Wenn man sein Buch aus der Hand legt, erinnert man sich an mehrere Skizzen, manche eindrucksvoll, andre eher verzeichnet, sonst aber geht man leer aus. Kein wie immer geartetes Bild Mariens bleibt im Gedächtnis haften.

Könnte es einfach daran liegen, dass Ben-Chorin nicht jenes Verhältnis zu seinem Thema hat, das zum Gelingen eines bedeutsamen Werkes notwendig ist? Selbst ein Stilleben erfordert, dass der Apfel, die Teekanne, das Seidentuch oder was immer sonst der Maler abbildet, ihm etwas bedeuten; sie müssen wie ein Teil von ihm sein. Wenn er aber lebendige Wesen malen will, dann muss sein Herz mit Sympathie und Liebe zu ihnen erfüllt sein. Ohne Liebe geht es nun einmal nicht, ohne Liebe gibt es keine Kunst, die zum Herzen spricht. *Mutter Mirjam* hat mein Herz völlig kalt gelassen. Liegt das an mir, dem Beschauer, oder an Ben-Chorin, dem Darsteller? Es muss doch etwas bedeuten, dass er immer wieder von »der Maria« spricht. Ich kenne keinen Schriftsteller, der von Moses, R. Akiba, Einstein oder Golda Meir als dem Moses, dem R. Akiba, dem Einstein oder der Golda Meir sprechen würde.

Wie tief die Distanz, die Fremdheit zwischen Ben-Chorin und seinem Thema sind, zeigt unter andrem seine Interpretation der Begegnung Jesu mit Seiner Mutter bei den Hochzeitsfeierlichkeiten zu Kana. Mariens zarte, da nur angedeutete Bitte: »Sie haben keinen Wein mehr« wird bei Ben-Chorin zu einer »merkwürdigen Begrüssung«, ja »vielleicht hämischen Bemerkung« (S. 122). Jesu Antwort, die, ins Hebräische rückübersetzt, lautet: »Was [ist] mit dir und mir«, ist eine in der Bibel öfters vorkommende Wendung, deren Bedeutung nur aus den Umständen, der Person des Sprechers und der des Angesprochenen erschlossen werden kann.

Als Elijah bei der Witwe von 'Zarefat, deren Mehltopf und Olkrug er zuvor so gesegnet hatte, dass sie nicht länger Hunger litt, wieder einkehrte, diesmal aber ihren Sohn dem Tode nahe fand, wird er mit den Worten empfangen: »Was habe ich mit dir zu tun, Gottesmann?« (1 Kö 17, 18). Buber überträgt: »Was haben ich und du gemein, Mann Gottes?« – eine Übertragung, die sich Ben-Chorin für die Antwort Jesu an Seine Mutter zu eigen macht. Im Mund der Witfrau ist die Wendung ein Ausdruck der Seelenangst. In der Person des Propheten tritt ihr die Welt des Göttlich-Unbekannten, des Wunders und der Überraschung entgegen, die allem menschlichen Ermessen entzogen ist. Ja, sie sieht sich dem *mysterium tremendum* gegenüber, fährt sie doch fort: »Du bist gekommen, um mich an meine Sünde zu erinnern und meinen Sohn zu töten!« Elijah ist nicht etwa gekränkt, sondern gibt ihr in der Kraft Gottes den Sohn voll des Lebens wieder.

Im Munde Jesu ist die Frage: »Was mit dir und mir?« nicht eine »harte, lieblose, schroffe, ja beleidigende Antwort«; sie ist weder »unehrerbietig« noch »offenbar äusserst zornig« (S. 122). Wie sehr ich mich auch bemühe, Ben-Chorin zu verstehen, ich kann nicht umhin zu sagen, dass er, nicht Jesus, der Heisspohn ist. Wovon Jesus Seine Mutter überzeugen will, ist, dass von nun an Sein Leben einem neuen Gesetz gehorcht. Blutbande können Sein Handeln nicht bestimmen, nur der Wille des Vaters, von dem Er sich gesandt weiss. Gott allein entscheidet, wann die Stunde von Jesu Selbstoffenbarung kommt. Unser Autor, der seiner sicher ist, dass Jesus sich mit Seiner

Mutter wie mit Seinen »Brüdern« und »Schwestern« überworfen habe, und der daher die Worte Jesu als verhüllte Drohung deutet: »Du wirst noch sehen, was aus dem Missachteten wird« (S. 123) – das soll Jesus in dem Augenblick sagen, da Sein öffentliches Wirken gerade beginnt! –, wird vielleicht erwidern: Das klingt sehr schön, ist aber nicht überzeugend, da Jesus Seine Mutter nicht »Mutter«, sondern »Weib« nennt. (»Weib« stammt wohl noch aus Luthers Zeit; heute hat es unerfreuliche Nebentöne, so dass die Übersetzung »Frau« vorzuziehen ist.)

Auch die Anrede »Frau« wirkt auf Menschen unsrer Zeit befremdend, sie ist aber keine »unerhörte Beleidigung«, wie Ben-Chorin uns gern glauben machen möchte. Er schreibt: »Wir haben dafür keine Parallele im jüdischen Sprachgebrauch« (S. 123). Billerbeck hingegen berichtet: In Hillels Haus (etwa 20 v. Chr.) waren alle Vorbereitungen zu einem Festmahl getroffen, als ein Armer erschien und Hillels Gattin bat: »Frau, ich muss heute Hochzeit halten, habe aber keine Ausrichtung für das Hochzeitsmahl.« Hillels Gattin scheint die Anrede keineswegs als kränkend empfunden zu haben, da sie dem Armen alle nötigen Speisen gab, um seine Gäste gebührend begrüßen zu können (Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch [Beck, München] II, 201). Als der Gefangene seiner Interpretation kann Ben-Chorin die Worte Mariens: »Alles, was Er euch sagt, das tut!« (Jo 2, 6) nur als »fast zusammenhanglos« (S. 123) abtun. Sie zwingen ihn nicht, wie sie sollten, zu einer Neubesinnung und Revision seiner These.

Selbst wenn die von Billerbeck berichtete Episode unecht oder unglaublich sein sollte, dann bleibt immer noch der wiederholte Gebrauch der Anrede »Frau« im Johannes-evangelium, der mit Ben-Chorins Deutung nicht in Einklang zu bringen ist. Zur sündigen Samaritanerin, die Jesus keineswegs zurückstossen will, die Er vielmehr mit einer seltenen *délicatesse du cœur* behandelt, sagt Er: »Glaube mir, Frau« (Jo 4, 21). Die in tiefer Trauer nach Seinem Leichnam suchende Maria Magdalena fragt Er: »Frau, warum weinst du?« (Jo 20, 13, 15). Am Kreuz, da Er um Vergebung für Seine Kreuziger bittet und einem Seiner Mitgekreuzigten das Paradies verheißt, gibt Er Seiner Mutter ein letztes Zeichen Seiner Sorge: »Frau, Dein Sohn!« (Jo 19, 26). Angesichts der zitierten Stellen kann der vorurteilsfreie Leser kaum Zweifel hegen, dass die Anrede »Frau!« weder feindselig noch ablehnend, noch ehrfurchtslos ist.

Ich habe mich so lange bei der Kanaperikope aufgehalten, um zu zeigen, wie unser Autor arbeitet. Da ich Ben-Chorin gerecht zu werden wünsche, habe ich, ihm folgend, die Historizität der Erzählung angenommen und von ihrem möglichen Gleichnischarakter, ihrem Wert als eines der johanneischen Zeichen abgesehen. Ebenso habe ich Rahners Auffassung ausser acht gelassen, dass »die unsemitische Anrede »Frau« Jesus wohl erst bei der Ausgestaltung der Überlieferung in den Mund gelegt worden [ist], wodurch der Evangelist seine Verehrung für Maria bzw. die Jesu für Seine Mutter ausdrücken will« (LThK, VII, 26) – eine Auffassung, die der Ben-Chorins schnurstracks zuwiderläuft.

Ben-Chorin scheint stets von vorgefassten Meinungen auszugehen und seine Hypothesen als bewiesen anzusehen, sobald er sie ausgesprochen hat. So sieht er z. B. in Judas nicht etwa einen Mann, den Enttäuschung oder Übelwollen zum Verrat getrieben hat, sondern das Opfer seines eignen Eifers. Durch seine Handlung will er Jesus zwingen, sich in all Seiner Macht und Herrlichkeit zu

offenbaren. »Judas war sicher, dass gegenüber den Repräsentanten des jüdischen Establishments einerseits und des römischen Imperialismus andererseits sich sein Rabbi, Jesus, als der Überlegene erweisen werde, dass das Reich Gottes über die Reiche dieser Welt triumphieren werde« (S. 127). Das ist eine interessante Hypothese. Was mich an ihr irritiert, ist nicht so sehr die Tatsache, dass ihr jegliches Fundament in den Evangelien fehlt, sondern die Sicherheit, mit der sie vorgetragen wird.

Ben-Chorin ist der Meinung, dass die wahre Gestalt Mariens durch eine Wolke unsren Blicken entzogen wurde, eine Wolke, »gewoben aus Glaube, Liebe und Hoffnung, aus Mythos, Sehnsucht und archetypischen Vorstellungen, aus Weisheit und kindlicher Einfalt, aus Traum und Gebet« (S. 183). Teil dieser Wolke ist das Dogma von Maria, der Gottesgebälerin. Wiewohl »viele dafür spricht, dass Maria in Jerusalem geblieben ist« (S. 150), entscheidet sich Ben-Chorin für die Tradition, dass sie in Ephesus entschlafen sei. Die Gründe dafür sind nicht wissenschaftlicher Natur. Ephesus, so erzählt er seinen Lesern, war die Domäne der Göttin Artemis oder Diana. »Ursprünglich die Göttin der Jagd, ... nimmt sie mehr und mehr hier die Züge der Muttergöttin Kybele an und behält die noch älteren Züge der Mondgöttin. (Wer dünkt hier nicht sofort an die Mutter der Gnade, die auf der Mondsichel steht?)« (S. 19).

Obwohl die Frage rein rhetorisch ist, möchte ich mit Verlaub antworten: Ich bin einer von denen, die es nicht zu diesem Gedankensprung drängt. Bevor ich Ben-Chorin las, war ich so naiv zu glauben, Versuche, christliche Dogmen mit Hilfe hellenistischer Mythologie zu erklären, seien längst als unbrauchbarer Kram in einer akademischen Rumpelkammer abgelegt worden. Dass gerade Ben-Chorin sie wieder aufstöbert, wird mir immer unbegreiflich sein. Wäre er bereit gewesen, sich mit den einschlägigen Fragen ernstlich auseinanderzusetzen, hätte er eine Reihe von Büchern konsultieren können oder, wenn ihm dazu die Zeit fehlte, den Artikel »Jungfrauengeburt« von Elpidius Pax Ofm (LTHK V, 1271). Dort hätte er die schlichte Feststellung gefunden: »Bemerkenswert ist der alttestamentliche Akzent des hellenistisch gebildeten Lukas, der Is 7, 14 indirekt zitiert und damit auf die jüdischen Messiaserwartungen anspielt. Damit werden hellenistische Motive ausgeschlossen.«

Aber Ben-Chorin erklärt einfach, dass der erloschene Ruhm der Artemis-Kybele ein »come-back« erlebte, »als das Konzil von Ephesus Maria erstmalig offiziell den Titel »Gottesgebälerin« verlieh« (S. 20). »Wenn es ... auch umstritten bleibt, wo Maria entschlafen ist, so können wir doch paradoxerweise sagen, dass sie als die bis heute und gerade heute wieder wirksame Mythengestalt in Ephesus geboren wurde« (S. 21). War sich Ben-Chorin bewusst, dass »paradoxal« hier mit »unlogisch« oder »widersinnig« wiedergegeben werden kann?

Wie soll man die Tatsache deuten, dass unser Autor, der uns ein Bild Mariens aus jüdischer Schau zu geben verspricht, sich nicht eingehend mit dem jüdischen Charakter der Kindheitsgeschichte befasst? Wäre er der Aufgabe, die er sich gestellt hat, treu geblieben, hätte er z. B. den in jüdischer Frömmigkeit verwurzelten Lobgesang, der Maria in den Mund gelegt wird, genau untersucht, wäre er seinen grossen Themen nachgegangen: dem Gott der Treue, der zu Seinem Volk steht; Gott, dem Freund der Armen und Anwalt der Unterdrückten; der Niedrigkeit und Erhöhung der Seinen Lobpreis singenden Magd des Herrn – Zeugnis früher Marienverehrung! –, dem Herein-

brechen der Endzeit, wäre er gewiss zu andren Resultaten gelangt.

Es nimmt mich nicht wunder, dass Ben-Chorin die Lehre der bleibenden Jungfräulichkeit ablehnt; wenn er aber seine Ablehnung mit dem Hinweis stützt, dass sich die katholische Theologie aus ihrer Verlegenheit hilft, indem sie Moses' Vision »vom brennenden Busch, der brannte, aber nicht verzehrt wurde (Ex 3, 2)«, als »Beweis für die dauernde Jungfräulichkeit Mariens« verwendet (S. 13), macht er sich seine Sache etwas zu leicht. Er zitiert keine einzige Quelle, aus der hervorgeht, dass in diesem Zusammenhang der brennende Busch je als mehr als ein Bild, ein Gleichnis angesehen wurde; auch sollte er der erste sein, der weiss, dass der Versuch, alle Wahrheiten in der Schrift zu finden, zum jüdisch-rabbinischen Erbe der Kirche gehört.

Was mich besonders verwirrt, ist die Fahrlässigkeit, mit der er die häufige Annahme, dass die in den Evangelien genannten Brüder und Schwestern Jesu tatsächlich Kinder Seiner Mutter sind, behandelt. Er kennt offenbar nicht das umfassende Werk Josef Blinzlers zu diesem Problem oder unterlässt es, die von ihm selbst angeführten Gründe an Blinzlers Gegengründen zu prüfen. Er muss jedoch wissen, dass im Tenach »Bruder« öfters »Anverwandter« bedeutet. Um nur das bekannteste Beispiel zu nennen: Als Abrams und Lots Hirten in Konflikt gerieten, welche der Herden die fruchtbaren Weideplätze benutzen dürften, bat Abram seinen Neffen, den Konflikt nicht in einen bösen Streit ausarten zu lassen. Abrams Begründung war so schlicht wie nur möglich: *ki-anaschim achim anachnu*. Diese Worte werden von jüdischen und christlichen Übersetzern folgendermassen übertragen: »Sind wir ja Brüder«, »Sind wir doch verbrüderete Männer«, »Sind wir doch Anverwandte« (Gn 13, 8). Ben-Chorin bemüht sich nicht im geringsten, sich mit diesem Sprachgebrauch oder andren den seinen entgegengesetzten Argumenten auseinanderzusetzen.

Mit derselben von mir schon beanstandeten Naivität oder Vorliebe für seine eignen Auffassungen wiederholt Ben-Chorin auch in diesem, Maria gewidmeten, Buch seine These vom verheirateten Jesus. Er registriert mit Freuden, dass kürzlich auch der amerikanische presbyterianische Theologe – diese Klassifikation stammt von unsrem Autor – W. E. Phipps in »Was Jesus Married?« die These vom verheirateten Jesus vertreten hat. Ich muss »leider« sagen, dass sich das Buch als eine Eintagsfliege erwiesen hat: es hat wohl einige Schlagzeilen und Zeitungsartikel, nicht aber eine wie immer geartete Auseinandersetzung ausgelöst.

Ben-Chorin erwähnt, dass von Hunderten von bekannten Lehrern der talmudischen Zeit nur einer unverheiratet war, der im zweiten Jahrhundert A. D. lebende Ben Asaj. Unser Autor berichtet zwar, dass Ben Asaj deswegen von seinen Zeitgenossen getadelt wurde. Merkwürdigerweise unterlässt er es, jene eigentümlichen Züge zu erwähnen, die ein vollständigeres Bild dieses Gelehrten geben. Ben Asaj denunziert jeden Mann, der nicht heiratet, aufs schärfste; er vergleicht ihn mit einem Menschen, der Blut vergiesst. Damit traf er eigentlich sich selbst; er war zwar mit R. Akibas Tochter verlobt, liess sie aber jahrelang warten, um sie schliesslich doch nicht zur Frau zu nehmen. Von seinen Kollegen darob gescholten, antwortete er: »Was soll ich denn tun? Ich bin nun einmal der Torah in Liebe verfallen. Sollen sich andre der Fortpflanzung des Menschengeschlechts widmen« (*Jab. 63b; Gn. R. 34, 14*).

Ist dieser Ausspruch nicht in etwa dem Jesu ähnlich, dass es Menschen gibt, die der Ehe entsagen »um des Himmereichs willen« (Mt 19, 12)? Wie dem auch sei, das Argument, dass Jesus verheiratet gewesen sein muss, weil die jüdische Tradition es so verlangte, ist nicht stichhaltig. Abgesehen davon, dass diese Tradition keineswegs so ungeboren ist, wie manchmal behauptet wird – man denke nur an Jeremiah (s. 16, 1 f.) oder die Mönche von Qumran –, so war Jesus gewiss nicht ein Mann, der mit dem Strom geschwommen ist, der nie Seinen, wenn auch dem Herkommen nicht völlig entsprechenden, Weg gegangen ist. Hier zwingt sich die Frage auf, was wohl Ben-Chorin veranlasst, die These vom verheirateten Jesus so sehr herauszustreichen. Ich weiss es nicht. Könnte es sein, dass er, ohne es zu ahnen, der schon von Kierkegaard in seiner »Kritik der Gegenwart« gezeisselten Haltung zum Opfer gefallen ist, das Grosse klein, das Aussergewöhnliche alltäglich zu machen, kurz, alles zu nivellieren?

Meine Kritik wird Schalom Ben-Chorin gewiss nicht froh stimmen; ich hoffe aber, dass er grosszügig genug ist, meinen Freimut nicht übel-, sondern ernst zu nehmen.

Johannes Oesterreicher, South Orange, N. J.

H. J. MARGULL / S. J. SAMARTHA (Hrsg.: Dialog mit anderen Religionen; Material aus der ökumenischen Bewegung. Frankfurt 1972. Verlag Otto Lembeck. 186 Seiten.

Dies ist eine wichtige Sammlung von Material über theoretische, vor allem aber auch praktische Anregung der Ökumene zwischen »Christen und Menschen anderen Glaubens«; sie ist von besonderer Wichtigkeit, da sie die vom Ökumenischen Rat der Kirchen bis heute beschrittenen Wege darlegt.

Der Band ist in zwei Teile unterteilt: der erste enthält drei Texte oder Dokumente von den drei grossen Treffen, die der ÖRK initiiert hat. Das erste Treffen in Ajaltoun/Beirut fand zwischen dem 16. und 25. März 1970 statt, an ihm nahmen 38 Vertreter von Christentum, Buddhismus, Hinduismus und Islam teil. Hier ist das Schlussmemorandum dieser Konsultation als erstes Dokument abgedruckt. Im Mai 1970 traf sich dann ein Kreis von etwa 20 christlichen Theologen in Zürich, um die Ergebnisse der Konsultation von Ajaltoun auszuwerten. Die wichtigsten Punkte aus dem Protokoll dieses Treffens bilden das zweite Dokument. Die beiden Treffen dienten als Grundlage für die Konferenz des Zentralausschusses des ÖRK in Addis Abeba 1971, auf der die Voraussetzungen für eine zukünftige ökumenische Arbeit in der Präambel, aber auch in Fragen und Empfehlungen festgehalten wurde.

Der zweite Teil des Bandes enthält 10 Beiträge, die die Entwicklung im ökumenischen Bereich historisch betrachten, die den Stand der gegenwärtigen Ökumene reflektieren, die praktische sowie theoretische Schlüsse aus den bisher abgehaltenen Treffen ziehen und die Vorschläge für zukünftige Arbeit unterbreiten. Keiner der Beiträge setzt sich theologisch mit der Frage der Ökumene auseinander, doch war dies wohl auch kaum die Absicht der Herausgeber.

Der Band dient als Bestandsaufnahme für die ökumenischen Bestrebungen der Christen, mit anderen Religionen in den Dialog zu gelangen. All die obengenannten Treffen fanden leider ohne den jüdischen Partner statt, deshalb ist es um so erfreulicher, daß in diesem Band auch Beiträge zum Dialog mit dem Judentum enthalten sind, wie der von J. M. Snoek »Jüdisch-christlicher Dialog heute«.

E. Brocke

SAMUEL SANDMEL: *The Several Israels and an Essay: Religion and Modern Man*, New York 1971. Krav Publishing House. 160 Seiten.

Es handelt sich um vier überarbeitete Vorlesungen, die der jüdische Verfasser, Professor am Hebrew Union College in Cincinnati, im Jahre 1968 vor einem christlichen Auditorium an der Duke University hielt. Man ist vom Titel her gespannt, wie Sandmel seine »mehreren Israels« (das hebräische, das christliche und das modernstaatliche) im Hinblick auf das mit einem Fragezeichen versehene »wahre Israel«, einstuft.

Die Fragestellung ist zwar schon alt, erhält aber heute im Zeitalter der christlich-jüdischen Gespräche, der Krise aller Religionen und des sich behaupteten Staates Israel zusätzliche Brisanz. Sandmel verbindet – dies ist wohl-tuend und notwendig – seine Gedankengänge mit Bemerkungen über sein persönliches Identitätsbewusstsein. Jüdisch gesehen sei er ein »Nontraditionalist«, der traditionalistische Positionen im Hinblick auf deren Prämissen »eminently logical« finde (S. 52). Ausserdem sei er weder Zionist, noch Antizionist, »sondern einfach eine Person, deren Auffassung vom Judentum sich teilweise in einem Gebiet der Welt bildete, das gänzlich verschieden von jenen Gebieten ist, in denen die zionistischen Vorstellungen und Programme entstanden« (S. 60). Seine Einstellung zum Christentum umschreibt er in der Einleitung:

Er sei kein Gegner des Christentums, sondern ein »well-wisher of Christianity and Christendom«. Er fühle »a certain specific confidence« zu den Christen und dem Christentum. Auch die Hauptabsicht seiner Arbeit findet sich schon in der Einleitung: Es gehe ihm um Religionskritik, näherhin um das Aufzeigen bestimmter Gefahren, die jeder mit Erhöhungsbewusstsein gekoppelten Lehre inhärent seien. Anschliessend an diese Kritik entwickelt er eine Art religionsphilosophischen Entwurf, wie Christentum und Judentum trotz schwerwiegender Diskrepanzen global zusammenstehen sollten.

Angesichts so weitreichender Ziele fragt es sich, welche Fachkenntnisse Sandmel hauptsächlich zur Anwendung bringt. Es ist weniger erstaunlich, dass er »The Hebrew Israel«, also das Alte Testament (S. 1–28) sowie »The State of Israel« (S. 59–90) mit grosser Liebe und Einsicht zu deuten vermag. Verblüffender ist, dass er das Neue Testament (»The Christian Israel«: S. 29–58) bis in die Feinheiten der modernen Bibelkritik hinein kennt. Er denkt z. B. nicht in Buberschen Kategorien, wenn er die vollständige Unterordnung unter Gott als das mit dem paulinischen Glaubensbegriff hauptsächlich Gemeinte bezeichnet (S. 37). Mit Recht weist Sandmel auch darauf hin, dass sich die Behauptung, die Kirche sei allein das wahre Israel, neutestamentlich nicht decken lässt, sondern erst im 2. Jh n. Chr. auftaucht. In Gal 6, 5 sei eher eine Möglichkeit suggeriert, wonach Christen und Juden Seite an Seite mit ihrem je eigenen Glaubensbewusstsein leben könnten (S. 31).

Befremdend wirkt, dass Sandmel kaum vom pharisäisch-rabbinischen Israel redet. Er weiss doch sicher, dass mögliche christlich-jüdische Solidaritäten eminent vom rechten Verständnis des Pharisäismus abhängen. Eher fragwürdig wirken auch viele essayistische Bemerkungen über Mittelalter und Neuzeit. Gewiss war z. B. die mittelalterliche Kirche leider weithin eine ketzerverbrennende und juden-mordende Institution. Wenn man aber die Geschichte fast nur auf diese Punkte reduziert und ausserdem gewisse Narreteien (etwa die Diskussion darüber, wieviel Engel auf einer Nadelspitze Platz hätten) hervorholt, muss man

sich den Vorwurf der Ungerechtigkeit gefallen lassen (vgl. z. B. S. 44–49).

Die beiden Kapitel »The True Israel?« (S. 91–109) und »Religion and Modern Man« (S. 115–159) gehören inhaltlich eng zusammen. In »Religion and Modern Man« drückt Sandmel seine Überzeugung aus, dass auch die heutigen Menschen »ein inneres Wertsystem« benötigen. »Dieses muss in einem tiefen religiösen Glauben an etwas, das jenseits des alltäglichen Scheins liegt, verwurzelt sein.« Dieses Etwas könnte man in der Terminologie der antiken Griechen als »letzte Realität« bezeichnen (S. 158). In »The True Israel?« geht Sandmel von den vielen verhängnisvollen Zerrissenheiten und Feindschaften in Vergangenheit und Gegenwart aus und meint dazu: »Juden und Christen sind die Erben einer alten Vision einer geeinten Menschheit. Diese Vision ist ein Bestandteil der Religionen, denen wir anhängen und die wir weiter vermitteln. Wenn die Welt je versöhnt werden kann, dann nur durch engagierte Menschen. Das Universale kommt nur durch das Partikulare. Ist nicht dies die grösste Herausforderung an uns als kooperative Einheiten, die Einheit der Menschheit zu suchen? Wir haben die Menschen nicht zu Juden und nicht zu Christen zu machen, sondern zu einer Brüderschaft im Menschsein. Können wir aber, wir Juden und ihr Christen, andere Menschen für diese Einheit gewinnen und noch behaupten, dass wir Juden oder Christen das wahre Israel Gottes sind und dass andere Menschen dies nicht sind? ... Wer ist ein Erwählter Gottes? Ist es ein Volk von Geburt aus, automatisch? ... In einem solchen Sinn bin ich kein Erwählter Gottes. Kein Volk ist es in einem solchen Sinn« (S. 105). Auf S. 109 fordert er Juden und Christen auf, nicht nur Einheit zu predigen, sondern auch die Last der Entzweiung der Menschheit mitzutragen und Vermittler für eine strahlende und unglückliche Welt zu sein.

Alles in allem bildet das vorliegende Buch einen kühnen religionskritischen, religionsphilosophischen und auch theologischen Entwurf, der von den christlichen und jüdischen Dialogikern nicht übersehen werden sollte – auch wenn weder die christliche noch die jüdische Seite alles an ihm bejahen kann.

Clemens Thoma

BONHOEFFER-AUSWAHL: 4 Bände. München-Hamburg 1970. Siebenstern-Taschenbuch-Verlag 149–152. Bd. 1: Anfänge 1927–1933, Bd. 2: Gegenwart und Zukunft der Kirche 1933–1936, Bd. 3: Entscheidungen 1936–1939, Bd. 4: Konsequenzen 1939–1944. Jeder Bd. 189 Seiten.

Diese umfangreiche Auswahl enthält ausführliche Wiedergaben sowohl der von Bonhoeffer selbst herausgegebenen Monographien (»Sanctorum Communio«, »Akt und Sein«, »Schöpfung und Fall«, »Nachfolge«, »Gemeinsames Leben«) wie auch die wichtigsten Partien aus dem zum grössten Teil postum von Eberhard Bethge herausgegebenen Schrifttum: Aufsätze, Predigten, Briefe, Vorarbeiten zu der von Bonhoeffer geplanten »Ethik«, in der er seine eigentliche Lebensaufgabe sah. Grundsätzlich ausgespart blieben nur die Briefe aus dem Gefängnis, weil die berühmt gewordene Ausgabe von »Widerstand und Ergebung« als Band 1 der Siebenstern-Taschenbücher existiert. Sachlich sollte er als 5. Band der Auswahlreihe zugerechnet werden.

Erklärte Absicht dieser Bonhoeffer-Auswahl ist, einem grösseren Kreis von Interessierten den Zugang zu dem manchmal schwer erreichbaren Schrifttum Bonhoeffers zu erleichtern. Zudem sollte Bonhoeffer in allen Perioden

seines Wirkens gleichmässig zu Worte kommen. Diesem Mann ist wie kaum einem anderen das Schicksal widerfahren, dass Elemente seines Denkens von dem sie tragenden Hintergrund gelöst werden und dann in Zusammenhängen wiederkehren, in denen Bonhoeffer kaum mehr zu erkennen ist.

Im Unterschied zu allen anderen Bonhoeffer-Ausgaben bietet diese Auswahl den Stoff in streng chronologischer Reihenfolge. Zur sauberen Analyse ist es gut zu wissen, in welcher Zeit und in welchem Kontext eine Aussage unser Gehör beansprucht. Diese Methode legt sich auch deswegen nahe, weil Bonhoeffers Leben und Werk deutliche Zäsuren mit unverkennbaren Akzenten aufweist. Die Unterscheidung zwischen der akademisch-theologischen, der engagiert-kirchlichen und der politisch-konspirativen Periode ist nahezu klassisch geworden. Natürlich sind die Inhalte nie exklusiv, und die Grenzen überschneiden sich vielfach.

Im 1. Band finden sich in der Hauptsache Dokumente aus der akademischen Tätigkeit (1927–1933). Zumindest die Auszüge aus »Sanctorum Communio« und »Akt und Sein« sind sprachlich etwas kompliziert. Eine der interessantesten Beobachtungen besteht darin, wie bei Bonhoeffer mit wachsendem Engagement seine Sprache einfacher, zupackender und an nicht seltenen Höhepunkten geradezu schön wird. Der 2. Periode als der längsten (1933–1938) und abwechslungsreichsten mussten 2 Bände zur Verfügung gestellt werden. Hier gibt es eine Fülle von Stellungnahmen zu aktuellen Ereignissen, insgesamt ein Spiegelbild jener tumultuarischen Jahre mit hohem Informationswert. Den größten Raum nehmen jedoch Wiedergaben aus der Christologie-Vorlesung und aus der »Nachfolge« und dem »Gemeinsamen Leben« ein. Der 4. Band endlich enthält vornehmlich politisch orientierte und gefüllte Texte aus den Jahren 1939–1944. Besonders ausführlich kommt hier die »Ethik« zu Wort. Wenn sie auch Fragment geblieben ist, zeigt sie doch gerade in ihren immer neuen Ansätzen, dass eine Ethik ihren Namen nur dann verdient, wenn sie ganz dicht an den Existenzproblemen der jeweiligen Zeit bleibt. Sie kann niemals immer und überall gültige, »absolute« Ethik sein wollen. Dann muss sie notgedrungen absolut nichtsagende Ethik bleiben. Bonhoeffer schrieb seine ethischen Versuche als einer, der selber unversehens mit Hand anlegen musste an einer aus Verwirrungen und Trümmern neu zu gewinnenden Gestalt verantwortlichen Lebens. Die singuläre Bedeutung seiner Arbeiten liegt darin, dass er wie kein anderer das ungewöhnliche Tun einer ungewöhnlichen Zeit reflektierend und Handlungen vorbereitend in den Rang des Allgemeingültigen erhob.

Dem aufmerksamen Leser der Auswahl wird nicht entgehen, wie sich trotz der breit gestreuten Thematik, dem Engagement an sehr verschiedenen Orten und Gelegenheiten und der unterschiedlichen Akzentuierung eine einheitliche Linie durch das ganze Lebenswerk Bonhoeffers hindurchzieht. Es widerstrebte ihm, immer wieder dasselbe zu sagen. Sein Denken war — wie man das heute nennt — progressiv-dynamisch. Andererseits brauchte er sich aber auch niemals zu widerrufen. Sehr frühe Erkenntnisse kehren später in anderen Zusammenhängen, auf anderer Höhenlage und meist auch mit grösserer Dringlichkeit wieder. Rückwärts betrachtet ist das Ganze von einer beeindruckenden Kontinuität und Geschlossenheit.

Besonders instruktiv ist in diesem Zusammenhang Bonhoeffers Stellungnahme in der *Judenfrage*. Er war unter

den deutschen Theologen einer der ersten, der in dieser Frage das Zentrum der nationalsozialistischen Unmenschlichkeit und darum auch den zentralen Punkt des nationalsozialistischen Kampfes gegen Kirche und Christentum sah. Selbst ein Mann wie Karl Barth war bei allem Abscheu vor dem Nationalsozialismus im allgemeinen und seinem Antisemitismus im speziellen lange Zeit der Meinung, dass es sich theologisch gesehen in dieser Frage um einen Nebenschauplatz handle. Erst durch Bonhoeffer habe er gelernt, wie er in einem späten Brief an Eberhard Bethge schreibt, wie gründlich er sich in dieser Sache geirrt habe. Auf den Boykott jüdischer Geschäfte am 1. April 1933 und die Einführung des »Arierparagraphen« für den staatlichen Bereich am 7. April antwortete Bonhoeffer unmittelbar mit dem Aufsatz »Die Kirche vor der Judenfrage« (II, 22 ff. Manuskript fertiggestellt am 15. April). Wenn Bonhoeffer hier auch noch ein sehr konservativ-lutherisches Staatsverständnis vertritt und es dem Staat konzidiert, eine solche Frage der Situation angemessen gesetzlich zu regeln, so löst er sich de facto vom ersten Augenblick an von den eigenen Voraussetzungen, wenn er folgende sehr weitgehende kirchliche Verhaltensweisen ins Auge fasst: 1. Die Kirche muss den Staat nach dem legitimen Charakter seines Handelns fragen. 2. Sie muss sich allen Opfern des staatlichen Handelns in besonderer Weise verbunden wissen. 3. Sie muss gegebenenfalls nicht nur bereit sein, die Opfer unter dem Rad zu verbinden, sondern dem Rad selbst in die Speichen zu fallen. Wohlgedenkt: Bonhoeffers Widerspruch entzündete sich nicht erst an der Frage, ob die staatlichen Gesetze auch in der Kirche Anwendung finden dürften. Dagegen gab es eine breite Opposition. Bonhoeffer war von Anfang an der Meinung, dass die Kirche nur dann *rechte* Kirche sei, wenn sie nicht ihre eigenen Belange vertrete, sondern sich die Sache der Stummen und Entrechteten, die sonst keinen Fürsprecher haben, zueigen mache. Das gehöre zum Minimum kirchlicher Substanz, wie zu betonen er nicht müde wurde. Wenn er in den langen und bitteren Auseinandersetzungen zwischen Kirche und Staat nicht nur einer der mutigsten Verteidiger der Bekenntenden Kirche war, sondern intern immer mehr zu einem ihrer schärfsten Kritiker wurde, dann deswegen, weil er auch die Bekenntende Kirche in der Frage des Eintretens für die Juden von wenigen Ausnahmen abgesehen versagen und sie immer mehr und ausschliesslicher mit der Sorge um ihren eigenen Bestand beschäftigt sah. Bonhoeffers eigenes Engagement in dieser Sache ist unvergleichlich intensiver und umfangreicher als die literarische Hinterlassenschaft, die darüber existiert. Erschöpfende Auskunft hierüber gibt es nur in den einschlägigen Partien der grossen Bonhoeffer-Biographie von der Hand Bethges.¹

Otto Dudzus, Köln

WALTRAUD HERBSTTRITH (*Teresia a Matre Dei OCD*): Edith Stein. Meitingen-Freising 1972. Kyrios-Verlag. 55 Seiten.

Vor 30 Jahren wurde Edith Stein in Auschwitz getötet.² Zu ihrem Gedächtnis legt ihre Mitschwester aus dem Kölner Karmel nach einigen größeren Veröffentlichungen jetzt ein kurzgefaßtes Lebens- und Persönlichkeitsbild vor. Bemerkenswert (S. 25/27) die Hinweise auf den

¹ S. o. S. 35, Anm. 2.

² Vgl. Angela Rozumek: Edith Stein – Zum Gedächtnis ihres Todes vor 25 Jahren. In: FR XIX/1967, S. 63 ff. (Anm. d. Red. d. FR).

Briefwechsel mit Prof. Roman Ingarden, einem polnischen Husserlschüler, der seit 1913 mit ihr bekannt, seit 1916 nah befreundet war. S. 55 wird erfreulicherweise mitgeteilt, dass die Herausgabe bisher ungedruckter Briefe und des 2. Teils der Autobiographie vorbereitet wird. Es sei die Bitte erlaubt, beides möchte uns möglichst ungekürzt (wie die Briefe an Hedwig Conrad-Martius) zugänglich gemacht werden.

Angela Rozumek

NADESCHA MANDELSTAM: Das Jahrhundert der Wölfe. Eine Autobiographie, Frankfurt 1971. S. Fischer Verlag. 497 Seiten.

Die Menschen in der Sowjetunion sind seit dem 20. Parteitag der KPdSU uns näher gerückt; wir wissen mehr über sie, und wenn auch immer wieder versucht wird, den Weg der Entstalinisierung rückgängig zu machen, der Prozess, der nun einmal begonnen hat, kann nicht mehr zurückgedreht werden; die Demokratisationsbewegung unter den Intellektuellen ist eines von vielen Zeichen dafür, ihr Ausdruck ist die Samistad-Literatur, die trotz vieler Unterdrückungsmassnahmen, trotz Zwangsarbeitslager und Einweisungen in Irrenanstalten nicht mehr verschwindet. Nadescha Mandelstam beschreibt ihr Leben mit dem grossen Lyriker Ossip Mandelstam, der 1938 von ihrer Seite gerissen wurde und den man irgendwo ermordet hat. In diesem Buch werden viele Begegnungen mit bedeutenden Schriftstellern beschrieben, mit Pasternak, Anna Achmatowa, Gorkij, Paustowskij u. a. Mandelstams gehörten bald zu den Verfolgten, und was einer an Menschlichkeit wert war, konnte man daraus erkennen, wie man sich zu diesen Verfolgten stellte, die ja total verarmt waren und die oft faktisch vom Betteln leben mussten.

Dokumentarischen Wert besitzt die Schilderung von Stalins Gespräch mit Pasternak über Ossip Mandelstam. Überhaupt ist das Buch für die Zeitgeschichte wichtig, für das, was in der Sowjetunion geschehen ist und in freier Weise auch heute noch geschieht. Es ist wahrlich kein Zufall, dass sich totalitäre, inhumane Diktaturregime vor allem und zuerst immer gegen geistige Menschen wenden. Davon gibt dieses Buch ein eindrückliches Zeugnis.

E. L. Ehrlich

CARSTEN NICOLAISEN (Bearb.), hrsg. von Georg Kretschmar im Auftrag der Ev. Arbeitsgemeinschaft für kirchliche Zeitgeschichte: Dokumente zur Kirchenpolitik des Dritten Reiches.¹ Bd. I. Das Jahr 1933. München 1971. Chr. Kaiser Verlag. 222 Seiten.

Was noch der Nestor der Geschichtsschreibung des Kirchenkampfes, K. D. Schmidt, vor seinem Tode geplant und durch Mitarbeiter begonnen hatte, das wird nun in veränderter und wesentlich erweiterter Form mit dem ersten Band vorgelegt: eine Dokumentation, die durch vollständige oder auszugsweise Wiedergabe von Reden, Runderlassen, Memoranden, Schriftwechseln, Presseberichten usw. die durchaus nicht einheitlichen Auffassungen staatlicher und parteilicher Organe von der einzuschlagenden Kirchenpolitik widerspiegeln soll. Dabei vermittelt sich der Eindruck, den C. Nicolaisen auch in seiner Einleitung vertritt, dass – wenigstens zunächst – den staatlichen Stellen nicht an einer weltanschaulichen Konfrontation gelegen war, sondern aus taktischen Gründen die Tendenz zum Arrangement vorherrschte, freilich mit dem

Nahziel, durch Kontrollen ein freies innerkirchliches Kräftespiel zu beobachten und es, wenn nötig, zu zähmen. Die von den Kirchen erwarteten relativ geringen Konzessionen sollten das »Geschäft« annehmbar machen und es beschleunigen. Das Konkordat mit Rom wurde zügig geschlossen; die einheitliche protestantische Reichskirche mit einem Hitler ergebenen Oberhirten war ein Konzept, an dem sich Partei und Protestantismus noch wundreiben sollten.

Manches bekannte, viel bisher unveröffentlichtes Material aus staatlichen und kirchlichen Archiven ist hier im vollen Bewusstsein der Nötigung zur Auswahl zusammengestellt worden. Die glänzend orientierenden, über Funktionen und Lebensdaten der auftretenden Personen hilfreich informierenden Anmerkungen kommen schon einem zeitgeschichtlichen »Who is who?« nahe. Das Werk genügt in Anlage, Übersichtlichkeit, Registern und Präzision auch einem strengen wissenschaftlichen Massstab.

Pfarrer Wolfgang Gerlach, RS-Lennep

LOTTE PAEPCKE: Ein kleiner Händler, der mein Vater war. Heilbronn 1972. Eugen-Salzer-Verlag. 103 Seiten.

Die Geschichte ihres Vaters, die Lotte Paepcke in diesem Buch erzählt, ist die Schilderung des Schicksals eines deutschen Juden, der die Judenverfolgung der nationalsozialistischen Zeit überlebt hat, weil er »Glück« im Unglück hatte. Es wird kein Name genannt, das Buch will keine Biographie sein. Es ist eine exemplarische Erzählung.

Sie erinnert an das oft über dem Grauen vor den Millionen Ermordeten vergessene innere und äussere Erleiden jener aus alteingesessenen Familien stammenden Juden, die sich Deutschland vor 1933 zugehörig gefühlt, sich in die Gesellschaft und Kultur des Landes eingefügt geglaubt und dazu beigetragen hatten. Bis dann mit einem Schlag alles dies ausgelöscht, nicht mehr wahr zu sein schien. Es macht nicht den geringsten Wert dieser Erzählung aus, dass sie diese Seite des jüdischen Schicksals zeigt.

Der kleine, witzige Mann, der in diesem Buch ganz konkret und anschaulich geschildert wird, war ein Beispiel dafür. Er hatte seine Heimat geliebt, fühlte sich im Ersten Weltkrieg als Jude gerufen, sein Land verteidigen zu helfen, auch wenn ihn dabei Zweifel beschlichen. Umso lieber wirkte er dann in der Weimarer Republik für das Gemeinwohl. Es war sein Stolz, für seine süddeutsche Geburtsstadt als Vorstand des Stadtparlaments sorgen zu dürfen. Aber als ein SA-Mann vor seinem Ledergeschäft »Kauft nicht bei Juden« schrie, als er verhaftet wurde und ins KZ musste, aus dem er als geschlagener Mann wieder zurückkam, wusste er, dass all sein Bemühen vergeblich gewesen war. Der Riss in seinem Herzen konnte nie wieder ganz heilen. Kurz vor dem Krieg gelang es ihm noch, mit seiner Frau in die Emigration nach Amerika zu gelangen. Als er später heimkehrte, fühlte er sich zwar wieder wohl in der geliebten Stadt, wenn auch mit Skepsis gegen die Menschen – »nur ein Deutscher konnte er nicht mehr werden, die Deutschen hatten ihm ihr Nein gesagt«.

Bewegend sind in eindringlicher Sprache die kleinen Freuden und das grosse Leid des Mannes geschildert, die Not in der Fremde, die Heimkehr und der stille Tod. Das künstlerisch geformte Buch Lotte Paepckes ist eine ausgezeichnete Erzählung und ein Dokument zugleich.

Dr. Rupert Giessler

¹ Vgl. auch »Jahr der Illusionen. Dokumente zur Kirchenpolitik 1933«. In: Deutsches Allgemeines Sonntagsblatt, Hamburg, 24. 10. 1971. Dort entnommen mit freundlicher Genehmigung des Rezensenten und der Schriftleitung.

STEFAN SCHWARZ: Sage nie, du gehst den letzten Weg. Tatsachenroman. München 1970. Verlag Franz Ehrenwirth. 240 Seiten.

DERS.: Die jüdische Gedenkstätte in Dachau. Herausgegeben vom Bayrischen Landesverband der Israelitischen Kultusgemeinden in Bayern. München 1972. 40 Seiten.

Der Titel des erstgenannten Buches »ist dem Lied des Dichters H. Glück, das er für die jüdischen Kämpfer im Getto von Wilna geschaffen hat, entnommen. Sie sangen es noch mit dem letzten Atem ihres Lebens im heroischen Kampf um die Würde und Freiheit des Menschen. Es gab ihnen Mut und Glauben an den ewigen Sieg der Gerechtigkeit.« Dieser Band gehört somit in die zeitgeschichtliche Literatur, er ist mehr ein Bericht als ein Roman. Er ist ein Zeugnis. Er schildert den leidvollen Weg, einen Weg voller Schrecken von zwei Brüdern, wobei dem jüngeren, Milan, bei der Verhaftung die Flucht gelang. Ein wahres Erlebnis. Aber dieses eindringliche Buch zeugt nicht allein von dem Dunklen, es zeugt auch davon, dass in den Tagen der Unmenschlichkeit es noch Menschliches gab und was das bedeutete. Das Buch wurde verfasst, damit der Mensch »aus dem Bösen das Gute lernen und zur Einkehr . . . angeregt werden soll« (S. 239).

Man sollte das Nachwort zuerst lesen. Dort heisst es: »Der Blick nach rückwärts enthält auch die Mahnung zum Vorwärts!« (Ernst Bloch). In diesem Sinne könnte das Buch vielen dienen, auch heute noch.

Die *Gedenkschrift über Dachau*, über das erste im Jahre 1933 in der NS-Zeit errichtete Konzentrationslager¹, erschien kurz vor der Olympiade, im August 1972^{1a}. »Die Tausende, die an dieser Stätte begraben sind, symbolisieren . . . die Millionen, die in Auschwitz, Treblinka, Majdanek und vielen anderen Stätten ihr tragisches Ende gefunden haben« (S. 3).

Von den Tausenden jüdischer Opfer dieser Stätte setzt diese Schrift eigens *Enzo Sereni* ein Denkmal, der in Israel zum Symbol der jüdischen Märtyrer von Dachau wurde. Als Sohn eines jüdisch-italienischen Universitätsprofessors in Rom erwarb er den Doktor der Philosophie, ging nach Israel – damals Palästina –; er gehörte zu den Gründern des Kibbuz Givat Brenner, organisierte eine Rettungsaktion für jüdische Verfolgte in Deutschland und in den besetzten Ländern. Im Mai 1944 sprang er mit dem Fallschirm über Florenz ab, wurde gefangengenommen und in Dachau am 18. 11. 1944 ermordet. Sein Leben ist ein Symbol gegen Intoleranz und Verfolgung².

Das Titelblatt der Gedenkschrift zeigt das Eingangstor zu der 1967 errichteten jüdischen Gedenkstätte in Dachau: »Die Überwindung der Trostlosigkeit des Stacheldrahtes wird durch zwei zu Türgriffen ausgebildete Ölweige behutsam angedeutet. Sie sollen, in Anlehnung an eine Bibelstelle, die Hoffnung versinnbildlichen, dass Israel blühen werde wie die Lilie und schön sein wie ein Ölbaum (Hosea 14, 6 und 7)« [S. 1].

Die jüdische Gedenkstätte ist unweit der katholischen »Todesangst-Christi«-Kapelle³ und der evangelischen »Versöhnungskirche«⁴.

Zu dem an der Südseite gelegenen Tor der jüdischen Gedenkstätte, das die gesamte Südfront absperrt, gelangt man über eine 18 m lange Rampe, die in die Tiefe von 1,80 m führt. Sie ist so breit wie der ganze Eingang.

Die Seitenwände der Rampe sind mit Basaltlava verblendet und tragen zwei eiserne, stacheldrahtähnliche Geländer. Aussen- und Innenwände bildet einheitliches Haussteinmauerwerk aus Basaltlava, das sich gegen Norden erhöht, nach oben verjüngt und in einer kreisförmigen Öffnung endet.

Aus dieser Öffnung ragt eine Lisene aus israelischem Marmor, einen siebenarmigen Leuchter – die Menora – tragend.

Im Innern sind 70 Bronzearme als Kerzenleuchter in die Wand eingelassen, die den 70 Ältesten bei Moses entsprechen.

An der Ostwand, rechts vom Eingang, ist ein Steinpult aus schwarzem schwedischen Granit eingelassen, an welchem das Trauergebet – Kaddisch – gesprochen wird. Über diesem Gebetspult befindet sich eine Tafel mit dem eingemeisselten Wort JISKOR, er gedenkt. Zu beiden Seiten sind Messingbehälter angebracht, in denen Fackeln entzündet werden können.

Auf dieser Seite befindet sich auch das Ewige Licht, ein Ölbehälter mit Docht.

Während der Nazi Herrschaft waren die Juden gezwungen, sofern es möglich war, in Verstecken, in Bunkern und im Untergrund ihr Leben zu retten.

Der Planer hat deshalb die Gedenkstätte in die Tiefe gebaut.

An die düsteren Zeiten der Jahre 1933 bis 1945 wird der Besucher schon beim Herannahen an die Gedenkstätte erinnert. Er tritt sie über die Rampe, an deren beiden Seiten sich ein symbolisierter Stacheldraht erhebt, der auch die Konzentrationslager umschlossen hatte.

Rampen waren es auch, auf die die Häftlinge in den Vernichtungslagern aus den Waggons der Transporte ausgeladen und in die Gaskammern gejagt wurden.

Beim Eintritt in die Halle richtet sich der Blick nach oben, auf die runde Öffnung an der höchsten Stelle des Baukörpers. Von dorthier strahlt Licht in das Dunkel des Raumes, eine Versinnbildlichung der Hoffnung, welche im Judentum tief verwurzelt ist.

Am Ende steht die Erlösung, das Ziel ewigen jüdischen Hoffens – hier ausgedrückt durch den siebenarmigen Leuchter aus Peki'in-Marmor. Der Ort Peki'in in Israel soll immer, auch in den schwersten Zeiten, zumindest von einem Juden bewohnt gewesen sein, wodurch die Kontinuität des Judentums und seine Verbundenheit mit Israel symbolisiert werden soll.

Über dem Eingang zur Gedenkstätte ist folgender Psalmvers eingemeisselt:

»Stelle, o Ewiger, ihnen eine Warnung hin!
Erfahren sollen die Völker, dass sie Sterbliche sind«
Selah (9,21) [Vgl. a. O. S. 35 ff.].

G. L.

¹ Bis Kriegsende wurden dort etwa 200 000 Männer, Angehörige aus 23 Nationen, eingeliefert; von diesen haben schätzungsweise 30 000 das Lager nicht mehr lebend verlassen. (Vgl. u. a.: *Johann Neubäusler*, Wie war das in Dachau? München 1960. S. 4 f., 23 ff.).

^{1a} S. o. S. 55 ff.

² Vgl. *Clara Urquhart / Peter Ludwig Brent*, Enzo Sereni: A Hero of our Times. London 1967. Robert Hale. 176 pp.

³ Vgl. Ansprache: *Bischof Dr. Franz Hengsbach* anlässlich der Ein-

weihung am 5. 8. 1960 (»Liebe siege über die Gewalt«. In: FR XIII/1961, S. 4 f.; Gedächtniskapellen für die Opfer des »Dritten Reiches«. In: FR XIV/1962, S. 58; Papst Paul VI. zur Weihe der »Regina Pacis«. In: FR XV/1964, S. 110 (errichtet zum Gedenken an die deportierten Italiener). Kloster und Kirche »Karmel Hl. Blut Dachau« (geweiht 22. 11. 1964).

⁴ Vgl. Evangelische Versöhnungskirche in Dachau. In: FR XV, S. 110.

WILHELM STERNFELD / EVA TIEDEMANN: Deutsche Exil-Literatur 1933–1945. Eine Bio-Bibliographie. Zweite, verbesserte und stark erweiterte Auflage. Mit einem Vorwort von Hanns W. Eppelsheimer. Heidelberg 1970. Verlag Lambert Schneider. 606 Seiten. Sternfeld-Tiedemann ist zu einem Begriff geworden, und die jetzt endlich sprunghaft anschwellende Arbeit der Erfassung, Sichtung und Würdigung der deutschsprachigen Exil-Literatur zwischen 1933 und 1945, auch vorher und danach, verdankt diesem voluminösen Handbuch entscheidende Anregung.

Schliesslich war diese inzwischen über 1800 Autoren verzeichnende Bio-Bibliographie 1962 die erste systematische Bestandsaufnahme der Exilliteratur. Auch in der Vielzahl der Teams, die sich mit einzelnen Autoren, einzelnen Ländern und Teilgebieten, wie Zeitschriften, Verlagen, Sekundärliteratur etc. beschäftigen, wird dieses Nachschlagewerk seinen Platz behalten. Etwas mehr Vollständigkeit, etwas mehr Ausführlichkeit in den biographischen Angaben und ein klar erkennbares Konzept in Aufnahme und Nichtaufnahme von nach 1945 erschienener Literatur hätten sich allerdings gerade diejenigen gewünscht, die nicht in der Lage oder nicht daran interessiert sind, das ganze Feld und alle Bibliographien zu überschauen, sondern einfach schnell und zuverlässig »nachschlagen« wollen. M. Brocke

PINCHAS E. LAPIDE: Brennpunkt Jerusalem. Eine israelische Dokumentation. Trier 1972. Spee-Verlag. Aus dem Englischen von Klaus Schmidt. 361 Seiten.

Der Autor, Historiker und seit 1967 stellvertretender Leiter des Staatl. Presseamtes in Israel, verarbeitet hier seine bereits 1968 in dem Werk »Rom und die Juden«¹ formulierten Thesen über die Auseinandersetzungen um Jerusalem zu einer eigenen Studie, einer – wie im Titel erfrischend offen angemerkt – israelischen Dokumentation.

Dass hier nicht wieder einer von vielen historischen Abrissen über die Heilige Stadt geboten wird, sondern der Autor versucht, an Hand aktueller Tagespolitik handfeste Interessengruppen, die für sich Jerusalem beanspruchen, zu charakterisieren, mag die Begegnung zwischen Golda Meir und Papst Paul Anfang dieses Jahres zeigen, dessen Pressesprecher mitteilte, die Haltung des Vatikan zum Thema Jerusalem sei unverändert².

»Jerusalem war fast von den Tagen der Gründung an ein internationales Problem«, verschärft durch die Gründung des Staates Israel, auf den Höhepunkt getrieben durch die Wiedervereinigung der Stadt nach dem Sechstagekrieg 1967.

In umfangreichen Analysen beschreibt Lapide drei der Hauptgegner eines solchen Jerusalem: die christlichen Kirchen, deren Haltung nur durch den jahrhundertlang geschürten Anti-Judaismus zu kennzeichnen ist – mit einer gewissen Genugtuung über ein Umdenken in kirchlichen Kreisen werden einige Kirchenmänner verschiedener Konfessionen zitiert, die von der einseitigen, egozentrischen Haltung der christlichen Kirchen, vorab der katholischen, abrücken –, den politisch engagierten Islam, dem es nicht nur um den freien Zugang zu seinen Heiligen Stätten geht – erst seit der Wiedervereinigung 1967 steht, wie Lapide mit Recht betont, allen drei monotheistischen

Religionen jede Heilige Stätte in Jerusalem ohne Einschränkung offen –, und die UNO, deren inkonsequente und araberfreundliche Nahost-, speziell Israelpolitik, zum Widerspruch herausfordern muss³.

Mit fast minuziöser Genauigkeit breitet Lapide umfangreiches Material aus, das über Jerusalem zur Verfügung steht: Pressemitteilungen, Dokumente aus Konferenzen, Resolutionen der einzelnen Interessengruppen und natürlich die Regierungsverlautbarungen, besonders aus dem Religionsministerium, als israelische Haltung.

Hier geht es Verf. besonders darum, den unerschütterlichen Willen der Israelis klarzumachen, Jerusalem, endlich wiedervereinigt, um keinen Preis aufzugeben, die militärischen Erfolge durch vorbildliche kulturelle Leistungen zurückzudrängen und der Öffentlichkeit zu zeigen, dass erst seit 1967 Jerusalem für alle frei ist und eine Internationalisierung, wie sie der Vatikan fordert, also eine »Vatikanisierung eines Stückes Jerusalemer Innenstadt«, keineswegs die Auseinandersetzungen um diese Stadt beenden, sondern nur neue, folgenreiche Probleme schaffen würde.

Doch eine kurze Kritik an diesem spannend geschriebenen Buch soll nicht unterlassen werden:

Lapide macht es sich gerade in der Auseinandersetzung mit den verschiedenen UNO-Beschlüssen und den Forderungen der arabisch-islamischen Seite gelegentlich etwas zu einfach. Bei der gegenwärtigen Machtkonstellation in der UNO kann es nicht genügen, deren Haltung entschieden zu kritisieren: plausible Argumente, Gegenpositionen müssten aufgezeigt werden.

Auch eine intensivere Auseinandersetzung mit der Bevölkerungsstruktur der Jerusalemer Altstadt wäre zu wünschen: Nur mit Dokumentationen, mit Statements lassen sich menschliche Probleme nicht lösen; was tun die jüdischen Bewohner der Neustadt für ein Miteinander mit den Moslems im anderen Bezirk der Stadt? Welche psychologischen Schranken müssen überwunden werden, um zu einer Zusammenarbeit zwischen Religionsministerium und den einzelnen moslemischen Kirchenführern zu kommen, die nicht von Angst vor Übervorteilung getrieben, sondern von gegenseitiger Achtung und Gleichberechtigung getragen ist?

Schliesslich sei noch eines betont: Das umfangreiche dokumentarische Material, das für eine sachliche Auseinandersetzung mit dem Problem Jerusalem unentbehrlich ist, hätte m. E. stärker hervorgehoben werden müssen; leider machen viele eingestreute Geschichten um Konferenzen, Namenslisten ganzer Delegationen, Begrüssungsansprachen und viele Privatmeinungen einzelner die zitierten Belege zu einer mehr unübersichtlichen und zerdehnten Materie. Vielleicht hätte ein Register mit den Seitenzahlen der wichtigsten Dokumente oder gar ein eigener Dokumentenanhang diese journalistische Überwucherung verhindern können.

Dieses breit angelegte, engagiert geschriebene Buch ist für jeden, der sich mit dem Brennpunkt Jerusalem auseinandersetzen und nicht nur eigene Vorstellungen zum besten geben will, unumgänglich: Hier hat er eine mit Akribie gesammelte Materialfülle, die die ganze Breite dieses Problems ausleuchtet. Allerdings sollte sich der Leser dabei vor Augen halten, dass auch an dieser, von israelischer Seite vorgetragenen Analyse, sicher in einigen Fällen noch Korrekturen möglich sind.

Hans Jürgen Höller

¹ S. FR XIX, S. 172. (Alle Anmerkungen d. Red. FR.)

² S. o. S. 10.

³ Vgl. u. S. IM 38 f.

MAXIM und GABRIEL SHAMIR: Die Geschichte Israels in Briefmarken. Tel Aviv 1972. Verlag Hakesher P.O.B. 6161 (Sabra Books, American Israel Publishing Co. Ltd.). 75 Seiten mit 98 farbigen Abbildungen. Aus dem Englischen von Sylvia Ranan.

Es war ein guter Einfall der Brüder Shamir, die zu den bedeutendsten Graphikern Israels zählen und neben vielen Briefmarken, Medaillen, Münzen und Banknoten auch das israelische Staatswappen entworfen haben (Klappentext), die Geschichte ihres Landes in seinen Briefmarkenmotiven darzustellen.

Text und Bilder des schmalen Bandes wollen als Einheit gesehen werden: meist drei bis vier gut reproduzierte Marken, die nicht nach ihrem Erscheinungsdatum, sondern dem gemeinsamen Motiv zusammengestellt sind, werden in knappen Textabschnitten jeweils auf der linken Seite erläutert.

Behandelt werden die Themenkreise: Staatsgründung, Wappen und Fahne, Unabhängigkeitskrieg, Einwanderer, soziale Einrichtungen, Kibbuz und Moschaw, Bewässerung und Aufforstung, Exportartikel, Wissenschaft und Technik, religiöses Leben, Museen, Musik, Sport, Tourismus, Schifffahrt, Luftverkehr, jüdische Hilfsorganisationen, Jerusalem, Militär und Entwicklungshilfe, also nahezu alle Bereiche eines modernen Staates. Dabei werden im Text und in den Abbildungen häufig Geschichte und Personen des alten Israel in den Überblick einbezogen, ebenso die letzten hundert Jahre in Palästina vor der Staatsgründung gewürdigt.

Allerdings hätte den manchmal zu sehr vereinfachenden Erläuterungen etwas mehr Sorgfalt gebührt, der geringe zur Verfügung stehende Raum besser für Sachaussagen als für Impressionen genutzt werden können. Der schwerfälligen Übersetzung hätte eine stilistische Überarbeitung gutgetan.

Die 98 ausgewählten Briefmarken zeugen, gerade durch ihren Vergleich untereinander, von der Vielfalt graphischer Möglichkeiten; sie zeigen die besondere Handschrift jedes Künstlers und halten anschaulich eine fast 25jährige Arbeit an einem solch alltäglichen Gebrauchsgegenstand fest. Mit gleichem Recht hätte das Buch den Titel »Die Geschichte der Briefmarken in Israel« bekommen können.

Ein Anhang bietet dem Fachmann alle notwendigen Angaben über die hier gezeigten Briefmarken: Titel, Ausgabedatum, Wert der Marke oder der Serie, Farben, Zählung, Entwurf, Art des Drucks und ausführende Druckerei. Die jeweilige Auflage ist leider nicht vermerkt.

Es bleibt noch zu erwähnen, dass die Verfasser keineswegs eine Werbeschrift für ihre eigenen Arbeiten vorlegen wollten: nur ein Viertel der hier ausgewählten Marken ist von ihnen entworfen.

Der Philatelist, aber auch jeder Graphikfreund, der die Entwicklungen in Israel nicht ausser acht lassen will, wird an dem hübschen Buch Gefallen finden.

Hans Jürgen Höller

YIGAL YADIN: Bar Kochba. Archäologen auf den Spuren des letzten Fürsten von Israel. Aus dem Englischen von Hertha Balling. Hamburg 1971. Hoffmann und Campe Verlag. 270 Seiten mit 7 Landkarten, 80 Farbfotos, 124 schwarz-weißen Fotos und 25 Zeichnungen.

Yadin, Professor für Archäologie an der Hebräischen Universität in Jerusalem, legt hier einen ausführlichen Bericht über die Grabungskampagnen 1960/61 in der jüdischen Wüste am Rand des Toten Meeres vor, der ähnlich konzipiert ist wie sein 1967 im gleichen Verlag erschienenes,

bereits im 30. Tausend deutsch aufliegendes Buch über »Massada – der letzte Kampf um die Festung Herodes«¹. Die hier zu besprechende Grabung fand wichtige Dokumente aus der Zeit des Zweiten Aufstands (132–135 n. Chr.), des blutigen Kampfes der Juden unter ihrem Anführer Bar Kochba – in jüdischen Quellen heisst er häufig Bar (oder Ben) Koziba – gegen die römische Besatzung. Bisher war von ihm nur wenig bekannt, seine eigentliche Rolle in diesen drei entscheidenden Jahren kaum auszumachen: lediglich einige Münzen trugen seinen Namen, wenige Hinweise fanden sich bei antiken Historikern. So lag der sensationelle Erfolg der Grabungen im Auffinden von 15 aramäisch, hebräisch und griechisch geschriebenen Briefen und Anordnungen Shimeon Bar Kochbas an seine Untergebenen (Strafandrohung, Getreidebeschlagnahme, taktische Befehle an seine einzelnen Lagerchefs).

Wegen seiner Schwierigkeiten war das Gelände in vier verschiedene Sektionen eingeteilt, doch ist es Yadin nicht zu verargen, wenn er auf den meisten Seiten seines Buches den von ihm betreuten Abschnitt behandelt: dort wurden tatsächlich die bedeutendsten Funde gemacht.

Nach einem einleitenden Kapitel, das die Zeit vom Ersten bis zum Zweiten Aufstand skizziert, und der breiten Schilderung der vielen Expeditionsvorbereitungen beschreibt der Verf. eingehend die phantastischen Funde in der »Briefhöhle« im Nordhang von Nahal Hever (Kap. 5–10): unversehrte Metallgefässe; hauchdünne Glasschalen; ein Psalmenfragment (Verse aus Pss 15 und 16); ein Papyrusbündel mit 35 Ehe-, Verkaufs-, Pacht- und Darlehensverträgen, die alle für eine einzige Frau verfasst waren; Kleidungsstücke, die zu den frühesten bisher aus römischer Zeit gefundenen zählen; die bereits erwähnten Briefe und die Gebeine derer, die vor den Römern in die Höhlen geflohen und dort umgekommen waren.

Die letzten Abschnitte (11–16) schildern die zweite Grabung im Frühjahr 1961 und die mühsame Schreibtischarbeit, die verschiedenen Textzeugen zu entziffern. Ein Zwischenkapitel (13) gibt einen kurzen Überblick über vier andere Grabungsstätten, in denen Spuren Bar Kochbas gefunden wurden: das Herodium, Qumran, Massada und die Festung Bethar.

Als umfangreicher Anhang, den man dankbar begrüßen wird, sind dem Band beigegeben: Hinweise auf Bar Kochba in Talmud und Midrasch und in nichtjüdischen Quellen; ein kleines, in manchen Worterklärungen leider zu knappes Glossar; eine kurze, fast nur hebräische und englische Arbeiten verzeichnende Bibliographie, die für die hier besprochene Ausgabe unbedingt mit einschlägigen deutschsprachigen Publikationen hätte angereichert werden müssen, und ein ausführliches Sach- und Namenregister.

Mit Akribie hat Yadin das umfangreiche Material zusammengetragen. Es liegt somit ein Forschungsbericht vor, der auch der Fachwelt einen ausreichenden ersten Überblick geben kann, vor allem aber ein breites Publikum zu informieren und für Archäologie und nicht zuletzt dadurch für die Geschichte des alten Israel und des jüdischen Volkes zu interessieren vermag.

Die geschickte »journalistische Aufbereitung« des teilweise spröden Stoffes – Fotos, Anekdoten und Grabungsergebnisse sind ineinander verzahnt – lässt den Leser die mühevollen Planung und den technischen Aufwand eines solchen Unternehmens erfahren; sie lässt ihn die aufregende Zeit zwischen der Entdeckung eines Fundes und seiner Identifizierung, aber auch die ganze Enttäuschung miterleben, die die Archäologen nach tagelangem ergebnislosem Suchen

¹ S. FR XXII/1970, S. 147.

befällt. Hier wird ein spannender Einblick gegeben in die Methoden anderer Wissenschaften (z. B. Medizin), die zur Beweisführung herangezogen werden müssen, hier wird die Zeit des Aufstandes mit all ihren Leiden wieder lebendig.

Lediglich manche Doppelungen mit den Einleitungskapiteln des Massadabuches sind anzumerken; sie lassen sich jedoch kaum vermeiden, wenn der Bericht nicht lückenhaft sein soll.

Wie in seinem ersten Buch betont der Verf. immer wieder, dass diese Grabung zu einem Grossteil ihren Erfolg den vielen freiwilligen Helfern aus aller Welt, den Studenten, Jugendgruppen und dem israelischen Militär verdankt, und dass er besonders stolz darauf ist, gerade ein Stückchen der Geschichte des eigenen Volkes wiederentdeckt zu haben.

Der flüssige deutsche Text zeigt die Sachkunde und das Einfühlungsvermögen der Übersetzerin. Der sorgfältig ausgestattete Bildband dieses fesselnden Ausgrabungsberichts von Y. Yadin darf nachdrücklich empfohlen werden.

Hans Jürgen Höller

Bibliographische Notizen

ariel. Berichte zur Kunst und Bildung in Israel. Herausgegeben von der Abteilung für kulturelle und wissenschaftliche Beziehungen des Jerusalemer Aussenministeriums. Nr. 14. Frühling 1972. 96 Seiten.

Diese Vierteljahresschrift widmet 52 Seiten ihres Umfangs (darunter einen Teil mit vortrefflichen Abbildungen und farbigen Illustrationen) Beiträgen, die die Eröffnung des neuen Tel-Aviver Kunstmuseums im Frühjahr 1972 angehen. Darin kommt zum Ausdruck, dass dieses Kunstmuseum »sich als ein dynamisches Kunst-Institut« versteht, das zahlreiche Funktionen übernommen hat. Die Aufsätze stammen von bekannten, einflussreichen Autoren (u. a. von: Dr. *Haim Gamsu*, früher Leiter des Museums, von *Bruno Zevi*, Professor für Kunst und Architektur an der Universität von Rom, dem Musikologen an der Tel-Aviver Universität *Nathan Mischori*, von *Aharon Katzir* [Katchalsky], ehem. Präsident der Israelischen Akademie der Wissenschaften und Geisteswissenschaften). Das Heft bringt ferner u. a.: von dem Judaisten, Rabbiner *Theodore Friedmann*: »Der Talmud in Neuausgaben« und von *Arnold J. Band* eine Besprechung der posthumen Veröffentlichung von S. J. Agnons letztem Roman »Schira«, der genau ein Jahr nach seinem Tode erschien.

Nr. 15, Sommer 1972, 124 Seiten, bringt vielseitige, wertvolle Beiträge, wie u. a. von *Hugo Bergmann*: Der Segensspruch, von dem israelischen Dichter *David Schachar* aus seinem Kurzgeschichtenband »Der Tod des kleinen Gottes« die Novelle »Bruria«, von *Ramon Diaz*: Tamara Rikmanns Radierungen, von *Geoffrey Wigoder*: Bar Kochba, Vorsitzender in Israel, Über Yadins Ausgrabungen sowie von *G. Wigoder*, als Redaktionsmitglied der *Encyclopaedia Judaica*¹, »Die neue *Encyclopaedia Judaica*«. *David Davidovitz*, der Kurator des Tel-Aviver Museums für Ethnographie und Volkskunde, hat beigezeichnet »Jüdische Hochzeitsbräuche. Kettuboth, Siwlonoth und Hochzeitssteine« (mit z. T. auch farbigen Illustrationen). *Dora Sowdon* schreibt über »Die israelische Welt des Tanzes«. Andere literarische Aufsätze und Beiträge über das Theater vervollständigen dieses ungemein reichhaltige Heft. Hervorzuheben sind wiederum Ausstattung und Abbildungen.

G. L.

¹ S. o. S. 87 ff.

ERICH DAUZENROTH: Zum Schicksal Janusz Korczaks und seiner Kinder. In: Frankfurter Hefte 27, 8 (1972) S. 587–592.

S. o. S. 64.

KURT SCHWERIN: German Compensation for Victims of Nazi Persecution. In: Northwestern University Law Review, Vol. 67, No. 4. (Chicago, September – Oktober 1972), Northwestern University School of Law. p. 479–527.

Der Verfasser, Professor of Law Emeritus und Bibliothekar der Northwestern School of Law (juristisches Examen 1934, Universität Breslau), bietet in diesem Beitrag einen ausgezeichneten Überblick über die Geschichte der Rückerstattungs- und Entschädigungsgesetzgebung, ihren Hintergrund, ihre Ergebnisse und Folgen (seit Beginn bis 1972). Gestützt auf reichhaltige, zitierte Literatur, ermöglicht die Schrift eine dankenswerte, klare und zuverlässige Orientierung über dieses komplexe Gebiet und füllt damit eine Lücke aus.

Infolge Eingangs spät nach Redaktionsschluss dieser Rundbrief-Folge ist eine eingehendere Würdigung leider nicht mehr möglich.

G. L.

FRANÇOISE SMYTH-FLORENTIN: L'exode: les étapes d'une mémoire vivante. In: *Lumière et Vie*, Nr. 108 (Lyon, 1972) S. 57–71.

In diesem Artikel wird der interessante Versuch unternommen, die Geschichte Israels mit ihren Höhen- und Tiefpunkten unter ein beherrschendes Thema, das des Exodus, zu stellen. Dabei erscheint der Exodus zugleich als der – immer gültige und notwendige – Bruch mit der Vergangenheit und als der Aufbruch in die von Gott eröffnete Zukunft. Dieser Weg aus der Unterdrückung in Ägypten wird zum eindringlichen Mahn- und Merkmal für die Rechts- und Sozialordnung der Befreiten; sie besteht, wie das prophetische Zeugnis immer wieder unterstreicht, in der Solidarität mit den Unterdrückten. Gott will freie Menschen und keine Sklaven. Das tatsächliche Verhalten Israels ist aber die – von den Propheten getadelte – Vergesslichkeit, die in einem Trauen auf die Götter der Umwelt und in Untreue gegenüber Gottes Weisungen besteht. Diese Missachtung Gottes bringt über Israel mancherlei Katastrophen, die aber unter dem Vorzeichen des Exodus nur Züchtigung im Sinne einer Zurechtweisung sind. Denn die Untreue Israels hebt die Treue Gottes nicht auf, der zum Exodus – und das heisst konkret: zur Rückkehr und Heimkehr – steht, indem er sein Volk nicht allein lässt, sondern ihm durch seine gnadenhafte Initiative immer neu die Chance des Anfangs gewährt.

Es ist der Verfasserin gelungen, einen wesentlichen Aspekt der Geschichte Israels darzustellen, der auch seine Auswirkungen auf die Existenz der Kirche und der Christen hat.

Rudolf Pfisterer

Schallplatte

»LASS MEIN VOLK ZIEHEN«, Berichte und Gespräche mit Juden in der Sowjetunion. Eine Dokumentation von Rolf Vogel und Itzak Katz. 30 cm Langspielplatte, Harmonia Mundi Nr. HM 70321. Freiburg i. Br. 1972.^{1,2}

¹ Die Platte trägt folgenden Vermerk: »Der Reinerlös dieser Schallplatte kommt dem »Aktionskomitee für die Juden in der Sowjetunion, gemeinnütziger Verein, Aachen«, zugute.«

² Nach Redaktionsschluss: Antworten und Fragen. Das Problem der Sowjetischen Juden. Eine Publikation der Informationsabteilung des Aussenministeriums, Jerusalem. Dezember 1972. 23 Seiten. Enthält: Hintergrund. Das Wesen des Problems und seine Entstehung. Die Linke im Westen und das Judenproblem in Sowjetrußland. Wie das Problem zu lösen ist.

Im Unterschied zu anderen Berichten sind diese zu hören, denn es handelt sich um eine Schallplatte mit Berichten und Gesprächen mit Juden in der Sowjetunion.

Das »Aktionskomitee für die Juden in der Sowjetunion« hat eine originelle Weise gefunden, um den Juden in Moskau, Riga, Kiew, Leningrad und Belgorod Solidarität zu bekunden, andererseits uns allen hier die Möglichkeit zu bieten, aus der Situation der Juden in der UdSSR authentische Berichte zu vernehmen.

Die auf der Platte aufgezeichneten Telefongespräche sind nicht an irgendeinem Abend des Jahres 1972 geführt und aufgenommen worden, sondern am 28. März, am Pessachabend, dem Fest, das zum Gedenken an den Auszug der Kinder Israels aus Ägypten gefeiert wird. Die Teilnehmer am Sederabend in Düsseldorf feierten diesen Abend gemeinsam mit den Juden in der Sowjetunion.

Die Frage des Abends aus der Haggada, die der jüngste der Versammelten stellt: »Was unterscheidet diese Nacht

von allen anderen Nächten?« wurde über den Äther von Moskau aus gestellt; und neben den vier ausgesprochenen Antworten der Pessachhaggada war noch ein Zusätzliches unausgesprochen geblieben – die Solidarität, die die Düsseldorf-Gemeinde mit Rabbiner Adi Assaby und das »Aktionskomitee« den Juden in der Sowjetunion bekundeten.

Rolf Vogel (Herausgeber der »Deutschland Berichte«) hat gemeinsam mit Itzhak Katz diese Schallplatte geschaffen; sie beide sprechen auch die Verbindungstexte und Erläuterungen, denn oftmals ist der Empfang nicht klar und ungestört, und einige der Gesprächspartner sind des Deutschen nicht ganz mächtig.

Eine solche Dokumentation zu haben, gerade jetzt, da die sogenannte »Kopfsteuer« für die auswanderungswilligen Juden aus der UdSSR heftig umstritten ist – ist aktueller denn je.
Edna Brocke

16 Aus unserer Arbeit

In memoriam Robert Raphael Geis s. A.

Rabbiner Dr. Robert Raphael Geis verschied am 18. Mai 1972, die Todesanzeige ergänzt dieses Datum mit »Erev Shavuoth«. Es war also der Vorabend des Wochenfestes, das an den Bund Gottes mit den Menschen erinnert, an den Bund, der die Verheissung in sich schliesst. Dies scheint mit Persönlichkeit und Leben des Heimgegangenen trostvoll im Einklang zu stehen (vgl. u. S. 113).

In einem Schreiben vom 28. Januar 1952 aus Amsterdam, in dem Rabbiner Geis mitteilte, dass er das nordbadische Landesrabbinat bald übernehmen würde, ist der folgende Passus besonders kennzeichnend für ihn: »Was mich dazu bewogen hat, sind vor allem meine christlichen Freunde, die ich nicht alleinlassen möchte, und weil es vielleicht doch nicht unwichtig ist, dass in Deutschland Judentum von ein paar Menschen dargestellt und . . . gelebt wird.« Dafür, dass Dr. Geis damals kam, und für das, was er uns, vielen und dem gemeinsamen Anliegen bedeutet hat, können wir ihm nicht genug danken. Damals, als es nach dem Grauen darum ging, in Neubeginnung einen neuen Weg zu finden im Verhältnis zu Juden und zwischen Christen und Juden. Abgesehen davon, dass es kaum mehr Juden gab – junge Leute kannten keine Juden mehr –, schien Dr. Geis auch in besonderer Weise berufen, bei dieser Aufgabe zu helfen. Und er tat es. Auch im »Rundbrief« spiegelt sich in diesbezüglichen Beiträgen wieder, wie er das Wesentliche signalisierte und auch im gegebenen Augenblick »den Finger auf Wunden zu legen wusste«.

Es kann an dieser Stelle nicht dargestellt werden, was er u. a. in seinen Vorträgen in Arbeitsgemeinschaften für Schüler und Studenten vermittelte. In der Zeit seines nordbadischen Landesrabbinats hat er so manche Fahrt auch nach Freiburg unternommen. Drei Semester lang kam er jeweils von Karlsruhe nach Freiburg und leitete im Rahmen des Studium Generale an der hiesigen Universität Colloquien mit ausgiebigen Diskussionen¹.

Nachstehend sind einige Absätze von Dr. Geis selbst über das christlich-jüdische Religionsgespräch wiedergegeben, ferner das Gedenkwort von Dr. Manfred Seidler, einem der christlichen Freunde, und der Nachruf von Dr. Ernst Ludwig Ehrlich.

G. L.

In: Robert R. Geis: »Gottes Minorität«. Aus:

*Geschichte des christlich-jüdischen Religionsgesprächs*²

»... bedeutsam aber ist es, wenn das Judentum – kaum aus der Angst vor den Kirchen befreit – ein so vielfältiges Ja zu dem Juden Jesus von Nazareth findet, indem es jüdischen Glauben und jüdische Hoffnung, jüdisches Leid und jüdische Not, jüdisches Wissen und jüdische Erwartung wiederentdeckt und das bei der grössten Reserviertheit, wenn nicht Aggression der christlichen Theo-

logie gegenüber dem Judentum. Auch hier erweist es sich einmal mehr, welche Segnung im Geistigen ein Minoritätenschicksal zu sein vermag, der Zwang zur Konfrontation, die Bereitschaft zum Umdenken und die durch allen Rationalismus noch machtvoll durchbrechende Hoffnung auf eine Grenzen sprengende Erlösung.

Manchen Christen mag bei diesen [hier nicht wiedergegebenen] Ausführungen die Diskussion über Wesen und Bedeutung Jesu viel zu kurz gekommen sein. Uns schiene es ebenso respektlos, wollten wir als Juden die Glaubensgewissheit in Jesus Christus übersehen, die gerade in noch nahen Tagen viele den Märtyrertod willig auf sich nehmen liess, wie es uns unverständlich bleibt, dass ein Martyrium über lange Jahrhunderte – es gäbe gewiss auch viel anderes zu nennen – die Echtheit jüdischen Glaubens nicht bezeugen soll. Über gelebten, erlittenen und erkämpften Glauben lässt sich nicht streiten. Nur konfessioneller Hochmut kann das übersehen, mag er sich auch mit einem zu nichts verpflichtenden Bekennermut verbrämen. Juden werden jedenfalls nie verstehen, wie Glaubenseifer nicht allein ein Mahnendes und Forderndes an eben den Glaubenden bedeuten soll. . . .

. . . Von der jüdischen Bibel her ist es über alle jüdischen Epochen deutlich geblieben, dass die Grundlage der gläubigen Erwartung in der Konkretion des Bundes, der Erfüllung in der Zeit, der Herbeiführung des Gottesreiches liegt. Auch das Politische kann davon nicht ausgeklammert werden. Das sollte ganz deutlich sein. Vielleicht ist christlicher Judenhass nicht zum wenigsten ein Hass gegen die jüdische Bibel, die jeder allegorischen Behandlung zum Trotz ihr Mahnendes behalten hat, die unüberhörbare Frage nach dem Tun des Menschen, seinem Entstehen für das Heil. . . .

. . . Das Jahr 1933 signalisiert das Schweigen, das Wegsehen auf der einen, das Sterben auf der anderen Seite. Es zeigt jedoch auch ein anderes, zukunftsweisendes. Hitler, der dem Gewissen, »dieser jüdischen Erfindung«, den Kampf ansagt, hat im dämonischsten Dunkel aufleuchten lassen, dass dieses jüdische Gewissen letztlich auch das christliche Gewissen ist, ja dass Juden und Christen – was so lange vergessen wurde – aus derselben Wurzel leben. Christen durften für ihren Glauben sterben, wie

¹ Im Sommersemester 1953/54 wurde das Thema behandelt: »Geschichte der Juden in Deutschland seit der Emanzipation«, im Wintersemester 1953/54 »Jüdischer Messianismus« (vgl. »Rundbrief« VI/21/24, S. 60).

² München 1971. S. 192 ff. (Vgl. FR XXIII, S. 130).

Juden für ihn sterben mussten. Das erklärt den gewaltigen und erschütternden Unterschied in der Zahl der Blutopfer. Blutiger Abgrund zwischen altem und neuem Glaubensvolk, letztes Geheimnis über Israel ist dies.

... Beide, Christen und Juden, hätten eine gemeinsame Aufgabe zu erfüllen. Beide hätten sich jetzt nach Jahrhunderten des Nichtverstehens unendlich viel zu sagen, beide einander brüderlich beizustehen. Beide sind in der Welt als gläubige Minoritäten — oder sie sind ein Nichts. Das Schisma bleibt bei alledem bestehen, das will durchstanden werden. K. H. Miskotte, der grosse Christ und Theologe, meint, wir müssten uns immer wieder in Erinnerung rufen, »dass das Schisma von Kirche und Synagoge nur dann grossartig, schrecklich und fruchtbar ist, wenn beide das Alte Testament im vollen Sinn als Gotteswort anerkennen«³. Wie sehr das stimmt, wissen heute kaum Juden noch Christen, bestenfalls wird es von wenigen auf beiden Seiten erahnt. Der Häresie sollten wir uns gegenseitig nicht mehr zeihen, zu deutlich sprach die Geschichte, sie wird weitersprechen. Willig oder unwillig werden wir damit konfrontiert bleiben. «

Der »Frankfurter Allgemeinen Zeitung« Nr. 128 vom 6. Juni 1972 entnehmen wir mit freundlicher Genehmigung ihrer Redaktion und des Verfassers, leicht gekürzt, den folgenden Beitrag:

Robert Raphael Geis 4.7.1906 bis 18.5.1972
von Dr. Manfred Seidler

Der Rabbiner und Professor — der Lehrer und Bekenner — hat zwanzig Jahre lang in dem Land, das gründlich genug erfahren hatte, dass »wer den Juden schlägt, den Christen mit meint«, den Partner für den Dialog zwischen dem alten und dem neuen Gottesvolk zu finden gehofft.

Wem dieser Dialog — nach 1945 zaghaft von den Christen begonnen, mit Anspruch und Auftrag von R. R. Geis aufgenommen und auf die evangelischen Kirchentage getragen — wichtig war, hat Robert Raphael Geis gekannt. Evangelische und katholische Theologen verehrten in ihm den Freund. Doch sein Tod ist von der Öffentlichkeit dieses Landes nicht bemerkt worden. Das ist kennzeichnend.

R. R. Geis war unbequem, wie Amos unbequem war. Das Gespräch zwischen Juden und Christen — von ihm bewusst in der Nachfolge Franz Rosenzweigs und Leo Baecks übernommen — war ihm nicht einfach verständnisstiftende Vermittlung, sondern Konsequenz seines Verstehens von »Gottes Minorität«. Was die jüdische Minderheit ist und unter eschatologischem Anspruch bleibt — eben Gottes Minorität —, gelte auch den Christen. Juden und Christen stehen endlich unter der gemeinsamen Pflicht: der Majorität der Welt Liebe und Gerechtigkeit zu weisen und sich für den Frieden in der Welt einzusetzen. So war er dem orthodoxen Juden ein Liberaler, dem Liberalen ein grenzüberschreitender Eiferer, dem eifernden Christen ein Unbelehrbarer, allen ein Ärgerer. Vielen aber war er ein Frommer. ...

Geis hat Geschichte studiert — in Breslau, wo er auch seine erste Ausbildung als Rabbiner fand. Er wurde Lehrer an deutschen Gymnasien, Rabbiner einer Gemeinde, die er — nach seinen Worten — das erste Mal vollständig fand im KZ, in dem Augenblick, als einer der ihren vor ihrer aller Augen zu Tode gemartert wurde. Seine Gemeinde sprach das älteste und einzige Gebet ihrer Hoffnung: »Höre, Israel, dein Gott ist einzig.«⁴ Er hat in

³ K. H. Miskotte, Wenn die Götter schweigen. Vom Sinn des Alten Testaments. München 1964.

⁴ Vgl. FR XIII/1961, S. 23.

Israel überlebt, kam früh nach Deutschland zurück, überliess das Landesrabbinat von Baden nach einiger Zeit einem anderen, schlug 1956 dem Bundespräsidenten Heuss den Wunsch ab, offizieller Vertreter des überlebenden Judentums in Deutschland zu sein (»Hier gibt es nichts mehr zu vertreten«), wohnte lange in Düsseldorf, war Honorarprofessor für Judaistik an der Pädagogischen Hochschule in Duisburg und endlich Honorarprofessor an der Universität Göttingen. Schon sein zweites Semester dort konnte er nicht mehr beenden.

Robert Raphael Geis hat sich in der Auseinandersetzung mit den vielfältigen Erscheinungen theologischer und nicht nur theologischer Erstarrung verzehrt. Nur wenige Menschen sind zu einer Anteilnahme fähig, wie sie ihn charakterisiert. Dies zeigte sich auch in seiner Bereitschaft — wie oft ging sie über seine Kräfte —, Zeit zu haben, wenn ernste Fragen seine Antwort oder seinen Rat suchten. Er sprach immer zu Freunden, ob die Fragenden Professoren, Mitglieder von Gremien, Studenten oder Schülergruppen waren. Gerade Schüler konnten ihn immer gewinnen. Für viele junge Menschen in Deutschland ist er sicher der einzige Rabbiner gewesen, dem sie in ihrem Leben begegneten — und begegnen werden: wann immer sie einmal Geschichten des Rabbi Nachman lesen sollten, sie werden sich an »Aba Geis« erinnern fühlen, an seine anschauliche Sprache, die einfache Terminologie, die Anekdoten und an den — bei allem leidenschaftlichen Ernst — immer warmherzigen Humor und daran, wie dies alles das, was er zu sagen hatte, einprägsam sein liess, dass man es nicht vergessen kann, wie niemand ihn vergessen wird, der ihn gekannt hat. «

Robert Raphael Geis zum Gedenken von
*Dr. Ernst Ludwig Ehrlich*⁵

Am 18. Mai 1972 ist in Baden-Baden, wo er zuletzt lebte, Rabbiner Prof. Robert R. Geis dahingegangen. Er war in jeder Beziehung ein aussergewöhnlicher, nicht einreihbarer Mensch, und würde das Wort nicht heute zum Klischee geworden sein, müsste man ihn einen *Nonkonformisten* nennen. Vor dem Kriege wirkte er in München und Kassel, nach 1939 ging er nach Palästina, ab 1946 war er wieder in Europa, zuerst in Holland und der Schweiz (Zürich), schliesslich seit 1952 in Deutschland, wo er bis 1956 Landesrabbiner in Baden war. Dann zog er sich als freier Wissenschaftler nach Düsseldorf zurück, wurde schliesslich Honorarprofessor an der Pädagogischen Hochschule in Duisburg, zuletzt auch an der Universität Göttingen.

Neben einer Reihe von Aufsätzen sind vor allem zwei Bücher zu nennen: Vom unbekannten Judentum (Herderbücherei Band 102, 1961), ferner Gottes Minorität, Beiträge zur jüdischen Theologie und zur Geschichte der Juden in Deutschland, Kösel-Verlag, München 1971; in diesem Band sind einige Aufsätze enthalten, die bleiben werden; das gleiche gilt für die Einleitung zu dem gemeinsam mit seinem Freund H. J. Kraus herausgegebenen Band: Versuche des Verstehens, Dokumente jüdisch-christlicher Begegnung aus den Jahren 1918 — 1933 (Chr.-Kaiser-Verlag, München, 1966).

R. R. Geis war ein Rabbiner, aber er hatte keine Gemeinde. Überblickt man dieses Leben — es währte ja nur 65 Jahre —, so erscheint einem rückblickend diese Tatsache höchst verständlich. Es war für ihn letztlich ein un-

⁵ Dr. Ehrlich schrieb diesen Beitrag mit der zusätzlichen Überschrift »Rabbiner ohne Gemeinde«. Wir entnehmen ihn mit freundlicher Genehmigung des Verfassers aus: Israelitisches Wochenblatt (72/22), Zürich, 2. 6. 1972, S. 13.

zumutbares Unternehmen, sich in den Rahmen einer Gemeinde einzuordnen. *Geis sprengte diesen Rahmen*, und er hat darunter gelitten, wie alle, die es tun, die dazugehören wollen und es doch nicht können, die nicht freiwillig sich absondern, sondern innerlich dazu gezwungen werden. Aber diese Gemeindelosigkeit, das Unzumutbare eines Amtes, hat dann gerade dazu geführt, dass Geis Freunde gehabt hat, verehrt wurde, geschätzt, ja geliebt. Und es waren vor allem protestantische Freunde, die ihm nicht nur die Treue hielten, sondern ihm auch durch alle Nöte der Krankheiten und der Widrigkeiten mit Menschen halfen: Allen voran *H. J. Kraus* in Göttingen, einer jener grossen Freunde Israels aus dem Glauben ihrer wirklich gelebten christlichen Existenz, *Helmut Gollwitzer* und *Dieterich Goldschmidt*, um nur einige zu nennen. Diese Freunde hatte Geis bei der Arbeit in der *Arbeitsgemeinschaft Juden und Christen beim Deutschen Evangelischen Kirchentag* gewonnen, ein Unternehmen, das von 1961 bis 1969 die Begegnung von Juden und Christen erheblich gefördert hatte und wo Geis auf jüdischer Seite die führende Stellung einnahm.

Und hier zeigte sich das für manche Paradoxe: *Geis war ein Sprecher des Judentums*, gerade weil er sich von allen äusseren Bindungen des Amtes, der Einreihungen und der Gruppierungen befreit hatte. Und seine Stimme wurde in der Welt mehr gehört als die anderer, weil er kein homi-

letischer Schönredner war, keinen Tiefsinn bot, der sich bei näherem Zusehen als Luftblase entpuppte, sondern sich selbst preisgab in der geistigen und politischen und sozialen Not unserer Zeit. Natürlich musste er gegen eine Gesellschaft Stellung nehmen, die nicht einmal den bescheidensten Versuch unternimmt, die Jugend in ihrem Aufbegehren zu verstehen, und in der panischen Angst, das allzu schnell Zusammengeraffte wieder zu verlieren, nach starken Männern ruft. In dieser Haltung wusste Geis sehr genau, an welche Institution der israelisch-jüdischen Geschichte er anknüpfen konnte, und er hat auch die in gewissen jüdischen Kreisen unpopulären Angriffe gegen ein deutsches Presseimperium nicht gescheut, das nicht deshalb tabu sein darf, weil der Konzernherr auch israelische Einrichtungen beschenkt. Geis hatte sich schliesslich damit abgefunden, dass für ihn nur noch wenige Freunde zählten und es sich für ihn nicht mehr lohnte, sich mit den Gruppen einzulassen.

Robert Raphael Geis hätte noch gerne gelebt, viel gearbeitet, Ausgefeiltes geschrieben, Klares gedacht. Mannigfache Krankheiten haben ihn in den letzten Jahren daran gehindert. Seine Frau und zwei Kinder sind zurückgeblieben — und vielleicht ein Dutzend Freunde. Das mag nicht viel sein, im Grunde ist es sehr viel, denn sie werden ihn nicht vergessen.«

Zum Gedenken an Lili Sertorius

* 26. Mai 1901 in Köln, † 16. Juli 1972 in München

Wir trauern um Lili Sertorius. Schon seit Herbst 1948 war sie mit dem Kreis um den »Rundbrief« verbunden. Das »Memorandum der Arbeitsstelle des Rundbriefs« in Nr. 4/Juli 1949 nennt sie auch unter den Mitgliedern des »Beirats«¹. Doch bedarf es dieser Daten nicht, um auszusagen, was sie uns war und bleibt. Ihre Existenz und — mit den Worten von Dr. Auguste Schorn (s. u.) — »die eigentümliche Intensität ihres Denkens« sind uns eine besondere Verpflichtung und bleibender Dank. Sie hat an den Anliegen des Rundbriefs teilgenommen und bei besonderen Gelegenheiten manches verfasst — was sonst niemand und gerade zum gegebenen Zeitpunkt derart ausgezeichnet hätte tun können. Genannt sei: Die Inhaltswiedergabe von »Die Judenfrage vor dem Zweiten Vatikanischen Konzil von Msgr. Carli«. Es war ein bedrückendes Moment, die Drucklegung der Dokumentation zu »Nostra Aetate«² eilte, als dieser unerlässliche Beitrag in der italienischen Zeitschrift noch erschienen war. Lili Sertorius sprang ein und übernahm die zuverlässige Übersetzung und Inhaltswiedergabe. Und wieder einmal gab es Zeitnot bei der Dokumentation über den Sechs-Tage-Krieg. In einem geräuschvollen Raum war der auf Französisch gehaltene Vortrag von Professor Neher auf Tonband aufgenommen. Professor Neher erhielt das danach geschriebene Manuskript auf einer Fahrt nach Israel zur Durchsicht und war des Lobes voll über ihre Übersetzung³. L. Sertorius half auch grundlegend bei der Erstellung des »Systematischen Gesamtregisters über den Inhalt FR Jahrgang I-XX/1948–1968«. Auf ganz anderem Gebiet liegend sei ferner genannt ihre Besprechung der »Szenischen Dichtungen« von Nelly Sachs: »Zeichen im Sand«⁴.

Wir verdanken das folgende Gedenkwort Dr. Auguste Schorn, bezeichnenderweise überschrieben: »Spiritualität und Intensität«⁵ und bringen von Lili Sertorius selbst auszugsweise »Gedanken über den Tod«⁶.

Spiritualität und Intensität

Zum Gedenken an Lili Sertorius

Am 16. Juli starb plötzlich, wenn auch für ihre Freunde nicht unerwartet, in einer Münchener Klinik Dr. Lili Ser-

¹ Das. V, S. 19.

² FR XVI/XVII/1965, S. 31 ff.

³ FR XIX/1967, 4 ff.

⁴ Vgl. FR XV/XVI, 136 ff.

⁵ Mit auch freundlicher Genehmigung seiner Redaktion entnommen aus: »Christ in der Gegenwart« (24/34), 20. 8. 1972.

⁶ Auzugsweise entnommen aus: »Orthodoxe Stimmen«. Übernationale Zeitschrift. München, 1. Vierteljahr 1972. (19/Nr. 73). S. 52–54. (Auszug: S. 53 f.).

torius. Ihr Name wird in Freiburg vor allem durch ihre langjährige Tätigkeit an der Herder-Korrespondenz fortleben, für die Karlheinz Schmidhüs sie 1946 als erste und engste Mitarbeiterin holte. Was Lili Sertorius für die unter schwierigsten äusseren Bedingungen begonnene Zeitschrift, im Augenblick ihrer Entstehung ein wahres Pionierunternehmen, bedeutet hat — durch ihre eminente Sprachbegabung, ihren geistigen Elan und die eigentümliche Intensität ihres Denkens —, wird man kaum hoch genug einschätzen können. Nachdem sie aus Gesundheitsgründen aus der Redaktion ausgeschieden war, hat sie in dem ihr noch verbleibenden Jahrzehnt eine neue, erstaunlich fruchtbare, obwohl meist im Verborgenen bleibende Tätigkeit entfaltet. Die Mitfeier der byzantinischen Liturgie in dem kleinen benediktinischen Priorat Cureglia bei Lugano, das ihr schon früh Asyl und ein Stück Heimat geworden war, wie auch mannigfache persönliche Begegnungen liessen sie immer tiefer in die Spiritualität und Theologie der Ostkirche eindringen. Vorgrimler vertraute ihr für den 1969 erschienenen zweiten Band der »Bilanz der Theologie im 20. Jahrhundert« die Darstellung der »Orthodoxen Theologie im 20. Jahrhundert« an. Nach langem »Balancieren zwischen Ost und West«, wie sie es scherzhaft nannte, schloss sie sich im Herbst 1971 auch äusserlich der Orthodoxie an. Mitten aus ihren Arbeitsplänen, die, wie sie zuversichtlich hoffte, der Erschliessung der spirituellen Kräfte des christlichen Ostens für die Gesamtkirche zugute kommen sollten, wurde sie abberufen und starb in einer inneren Heiterkeit und Gelassenheit, von der Archimandrit Peterfalvy an ihrem Grab bezeugte, er habe solche Ergebung in den Willen Gottes nur bei sehr wenigen Menschen gefunden.

Auguste Schorn

Gedanken über den Tod von Dr. Lili Sertorius

Lili Sertorius schrieb diese Gedanken im Frühjahr 1972, einige Monate vor ihrem schnellen Tod⁶.

»... Wir sterben nicht vom Leben weg, wir finden im Tod — wenn auch, bis zur Auferstehung allen Fleisches,

noch unvollständig – ein neues Leben, ob wir daran glauben oder nicht. Christi Gegenwart im Tod ist da für alle, unabhängig von unserem Gedanken; aber sie ist ein unendlicher Trost für den, der glaubt. Darum – während unser Leib und unser von den Sünden der Gefallenheit belasteter Geist wie seit Adams Fall vor dem Tod erschrickt – muss unserem Glauben der Tod zum Freund werden. Unerträglich wäre die Vorstellung, wir müssten immer weiter dieses unser irdisches Leben leben, gefangen in der Sündenschuld der Welt, eingeschlossen in unseren verdunkelten Verstand, unsicher in unserem Unglauben und ständig von Irrtum und Schuld bedroht. Unerträglich wäre wirklich dieses irdische Leben ohne den Tod, der Tod aber öffnet uns die Freiheit. Jene Freiheit, die wir suchen, weil wir das Ebenbild des Unendlich Freien in uns tragen, jene Freiheit, die wir im Leben höchstens bruchstückweise erringen können und allzu oft verfehlen. Selbst die Heiligen – diese freiesten unter allen Menschen – gelangen erst durch den Tod an das Ziel ihrer Schau, zur völligen Freiheit ihrer Liebe.

Der Tod, sofern er das Zerreißen unserer vitalen Ganzheit ist, ist zweifellos ein furchtbares Übel – aber soweit er durch Christi Tod der Beginn des neuen Lebens ist, können wir ihn mit Sehnsucht erwarten. Dieses Doppelwesen des Todes, die Verflechtung von Übel und Gnade, wird uns immer ein Mysterium bleiben. Und doch dürfen wir vielleicht vertrauen, dass bei diesem gewaltigsten Eingriff in unsere Person Gottes Entscheidung, dass jetzt – jetzt! – der Augenblick gekommen ist, wo der Einzelne dem Tod begegnen soll, die wahre Ursache ist und dass es auch Gottes Entscheidung ist, die uns im Tode unserer Geliebten entgegentritt. Sie sind ja unseresgleichen, und was für uns gilt, gilt auch für sie. Wenn wir sterben, sterben wir dem Herrn, wie Paulus sagt. Welch ein Trost, dann zu wissen, dass das Licht, das wir hier funken, vielleicht im Gnadenstrom der Kirche in ganzen Strahlen empfangen, uns am Ende mit vollem Glanz erwartet, dass es uns zwar unsere absolute Unzulänglichkeit aufdeckt, aber zugleich auch die Liebe, mit der wir es hier suchten, vollkommen erfüllt.

Aber diesen Trost des Glaubens können wir oft nicht lebendig in uns fühlen. Da der Tod mit der Sünde in die Welt gekommen ist und also zum Übel gehört, verdeckt das Übel allzu oft die Gnade. Der Tod kann sanft kommen, als Erlösung im Alter oder im Frieden der Weisheit, er kann rasch »zuschlagen« durch Unfall oder Krieg, er kann mit langen und schrecklichen Qualen, mit der ganzen Rebellion des Fleisches am Ende tödlicher Krankheiten kommen. Aber die Krankheit ist nicht der Tod. Die Krankheit ist, sozusagen, ein »anderes Übel«, ein Übel, das auch dann ebenso qualvoll erscheinen kann, wenn es nicht zum Tode führt, wenn wir von der Krankheit wieder genesen. Wir sagen oft, dass der Tod einen Menschen von seinen Leiden erlöst hat. Das ist natürlich nicht die Erlösung, die der gläubige Christ meint. Erlöst hat Christus die Menschheit vom Tod, von jener Todverfallenheit, die durch die Sünde in die Welt kam und keine Auferstehung kennt, nichts weiss von der gottebenbildlichen Menschennatur. Er hat den Tod zum Durchgang gemacht zu jenem ewigen Leben des Auferstandenen. Von den physischen Leiden »erlöst« uns der Tod aber nur zum Tod, wie zu einem Schlaf der Vergessenheit: diejenigen, die an Gott glauben, ebenso wie die, die nicht an ihn glauben. Unser Leib und unsere Seele bringen in den Todesqualen die Vernichtbarkeit der gefallenen Menschheit zum Ausgesprochenen, wie sie es ähnlich auch in Krankheitsqualen tun, die nicht zum Tode führen; sie offenbaren im Sinne des

Psalmisten: »Ach wie garnichts sind alle Menschen...«. Wir wissen selber oft nicht, was in der Tiefe unserer Seele vorgeht, während wir sichtbar so sehr leiden; wir können höchstens aus der Analogie der Todesqualen mit anderen Krankheitsqualen, die wir überleben, schliessen, dass etwas im Menschen tiefer ist als diese Leiden und dass dieses Innerste in tiefer Verborgenheit vielleicht Gottes Barmherzigkeit begegnet, während nach aussen nur Qual zu sehen ist.

Wir haben in diesem Leben viel Grund zur Furcht – aber nicht nur vor dem Tod, sondern vor allem, was mit der gefallenen Natur zusammenhängt: Sünde, Leid, Krankheit, Alter, Tod. Doch die Furcht geht auch in uns nur den gefallenen Teil unserer gesamten Person an. Wir besitzen aber auch jenes andere Herz, das der Heilige Geist berührt und das jubelt, wenn wir unsere Gefangenschaft verlassen«.

Dieser Ausdruck eines jubelnden Herzens spricht ebenfalls aus dem von ihr selbst gewählten Text zu der nach ihrem Tod gedruckten Gedenkzettel:

*»Eure Freude wird niemand von Euch nehmen
Johannes 16, 22.«*

In dieser Freude gedenken wir ihrer und bleiben ihr dankbar verbunden. Gertrud Luckner

Gesucht wird Material zum Thema: Christentum-Judentum in der NS-Zeit

Für eine historisch wissenschaftliche Arbeit über Christen und Juden (besser gesagt: »der Mensch«) in der NS-Zeit wenden wir uns mit folgender Bitte an Sie:

Über die organisatorischen und theologischen Zusammenhänge des Kirchenkampfes gibt es bereits viele Arbeiten. Unser Anliegen aber richtet sich auf Quellenmaterial, das die Empfindungen, die Haltung und das tatsächliche Verhalten von Einzelpersonen und (oder) Gruppen aller Bevölkerungsgruppen wiedergibt.

Wir suchen *Quellenmaterial* z. B. aus persönlichem und Familienbesitz (u. a. Nachlässe), Briefe, Tagebücher, Memoiren usw., die Aufschluss geben über folgende Fragen:

1. Die gegenseitige Beziehung zwischen Eltern und Kindern, die u. a. in der Schule, der Hitlerjugend u. ä. solchen damaligen Einflüssen ausgesetzt waren.
2. Gegenseitiges Verhalten zwischen Lehrern aller Gattungen und Schülern; wie verhielten sich Lehrer und Erzieher gegenüber den Erziehungsprogrammen und Einflüssen der damaligen Machthaber?
3. Die Empfindungen und Reaktionen einzelner bzw. von Gruppen gegenüber den Gleichschaltungsbestrebungen des Regimes.
4. Die »innere Emigration« von Individuen, der Geistlichkeit oder Laien (d. h. selbstauferlegte Isolierung, Resignation oder passiver Widerstand).
5. Reaktionen auf die Verfolgung von Christen, Juden oder sonstiger Personen (d. h. Hilfe jeder Art für die Verfolgten).

Ohne erteilte Erlaubnis von seiten des Eigentümers wird kein Dokument veröffentlicht. Da es sich um eine sozial-religionsgeschichtliche Arbeit handelt, werden Namen von Privatpersonen nicht genannt. Das Material wird dem Absender nach Empfang kurzfristig zurückgesandt. Für Material oder Anschriften und Hinweise auf Besitzer von solchem Quellenmaterial wären wir Ihnen sehr dankbar.

Anschrift: Dr. Gertrud Luckner, Freiburger Rundbrief, D 78 Freiburg/Br., Postfach 420.

Es ist uns nicht leicht geworden, den 1948, wie wir meinen, damals zeitgemässen Untertitel zu ändern. Nun aber, 24 Jahre später, haben die biblischen und die christlich-jüdischen Fragestellungen sich nicht unbeträchtlich verschoben. Daher haben wir uns zu dem neuen Untertitel:

»Beiträge zur christlich-jüdischen Begegnung«
entschlossen;

Entgegen unserer Vorankündigung im Freiburger Rundbrief XXIII / 1971 (siehe Seite 172, Antwortkarte am Schluss des Heftes) enthält das vorliegende Heft des FR »IMMANUEL« in seiner ganzen Auflage (s. u. S. 124 ff. = S. IM 1 ff.). Wir konnten uns dazu entschliessen, weil das Echo auf die Vorankündigung ermutigend gross ist. In den *Registern* dieser Jahresfolge des FR ist »IMMANUEL« nicht berücksichtigt. Es ist vorgesehen, später für »IMMANUEL« separate Register herzustellen.

17 Systematische Übersicht über die Literaturhinweise

Ia Bibel und Theologie

R. Augstein: Jesus Menschensohn	64
E. Bammel (Ed.): The Trial of Jesus	67
H.-W. Bartsch: Jesus, Prophet und Messias aus Galiläa	67
Sch. Ben Chorin: Bruder Jesus. D. Nazarener in jüd. Sicht	99
Klaus Berger: Die Amen-Worte Jesu. E. Untersuchung z. Problem d. Legitimation in apokalypt. Rede	67
Godfried Bomans: Der Jordan fliesst nicht in den Tiber. Auf d. Suche nach d. Ursprung d. Glaubens	68
Ingo Broer: D. Urgemeinde u. das Grab Jesu. E. Analyse der Grablegungsgeschichte i. NT	68
Chr. Burchard: Der 13. Zeuge. Traditions- u. kompositionsgesch. Untersuchg. z. Luk Darstellg. d. Frühz. d. Paulus	69
A. Dauer: D. Passionsgeschichte im Joh-Ev. E. traditions-gesch. u. theolog. Untersuchg. zu Joh 18, 1–19, 30	69
Die Jesus-Geschichte: D. NT f. Kinder. Erz. v. W. Beneker	69
J. M. Efrd (Hrsg.): The Use of the Old Testament in the New and other Essays	69
R. Feneberg: Chr. Passafeier u. Abendmahl. E. bibl. hermen. Untersuchg. d. ntl. Einsetzungsberichte	69
J. Gnllka: D. Epheserbrief. Herders theol. Kommentar z. NT, hrsg. von A. Vögtle / R. Schnackenburg. Bd. X/2	70
Kl. Haacker: D. Stiftung d. Heils. Z. Struktur d. joh. Theol.	70
E. Jenni/Cl. Westermann (Hrsg.): Theolog. Handwörterbuch z. AT Bd. I	71
Judentum im chr. Religionsunterricht. Beiträge v. Joh. Maier / H. Kremers / J. F. Konrad / P. E. Lapide	71
K. Kertelge: »Rechtfertigung« bei Paulus	71
W. Kornfeld: D. Buch Lev.	71
H.-J. Kraus: Bibl.-theolog. Aufsätze	72
P. E. Lapide: Ökumene aus Christen u. Juden [s. u. II]	72
G. Liedke (Hrsg.): Frieden – Bibel – Kirche	72
M. Limbeck: V. d. Ohnmacht d. Rechts. Untersuchungen z. Gesetzeskrit. d. NT	73
U. B. Müller: Messias u. Menschensohn i. jüd. Apokalypsen u. i. der Offenbarung d. Joh	73
A. Neber: L'essence du prophétisme	74
K.-H. Oblig: D. theolog. Begründung d. ntl. Kanons i. d. alten Kirche	74
N. Perrin: Was lehrte Jesus wirklich? Rekonstr. u. Deutg.	74
G. v. Rad: Weisheit in Israel	74
J. Rademakers: Au fil de l'évangile selon St. Mt 1. Texte, 2. Lecture continue	75
K. Rahner / O. Semmelroth (Hrsg.): Theol. Akademie IX	75
H. Graf Reventlow: Rechtfertigung im Horizont des AT	75
Nic. H. Ridderbos: Paulus. Ein Entwurf s. Theologie	76
Ders.: D. Psalmen. Stilist. Verfahren u. Aufbau m. bes. Berücksichtigung v. Ps 1–41	76
Rich. L. Rubenstein: My Brother Paul	76
S. Sandmel: The Several Israels and an Essay: Religion and modern man	105
R. Schnackenburg: D. Joh-Ev. II. Teil, Komm. z. Kap. 5–12	70
E. Schüssler-Fiorenza: Priester für Gott. Studien z. Herrschafts- u. Priestermotiv i. d. Apk	78

Seite

Siegfr. Schulz: D. Evang. n. Joh	79
Françoise Smyth-Florentin: L'exode: les étapes d'une mémoire vivante (In: Lumière et vie, 108)	111
V. Vajta (Hrsg.): D. Evang. u. d. Bestimmung d. Menschen. Gottes Heilshandeln u. d. gesellsch. Verantwortung d. Menschen	79
A. Vögtle: D. Evang. u. d. Evangelien	79
Ders.: Messias u. Gottessohn	79
F. Weinreb: D. jüd. Wurzeln d. Mt-Evang.	80
A. Weiser: D. Knechtsgleichnisse d. synopt. Evangelien	80
R. Mc Lachlan Wilson: Gnosis u. NT	80
Joh. Wirsching: Was ist schriftgemäss?	81
Ib Jüdische Geschichte und Judentum	
J. B. Agus: Dialogue and Tradition. The Challenges of contemporary judeo – christian thought	81
Ch. Albeck: Einführung i. d. Mischna (Studia Judaica VI)	82
»Antworten und Fragen«. D. Problem d. sowjet. Juden. Hrsg.: Informationsabt. d. Aussenminist. Jerusalem	111
G. Appel/M. Epstein/H. Leaf (Hrsg.): Samuel K. Mirsky. Memorial Volume Studies in Jewish Law, Philosophy, and Literature	82
Paul Arnsberg: Die jüd. Gemeinden in Hessen. Anfang, Untergang, Neubeginn. 2 Bde.	82
Richard Barnett (Hrsg.): The Sefardi Heritage. Vol. 1: The Jews in Spain and Portugal before and after the expulsion of 1492	83
Sch. Ben Chorin: Der dreidimensionale Mensch. [s. u. II]	99
Ders.: Judentum und Christentum im technolog. Zeitalter	101
H. H. Ben-Sasson / S. Ettinger (Hrsg.): Jewish Society through the Ages	84
M. Buber: Briefwechsel aus 7 Jahrzehnten. I.: 1897–1918	85
Ders.: D. Weg d. Menschen n. d. chass. Lehre	86
W. Bunte: Texte zur Religion d. Judentums aus Talmud u. Midrasch. Heft 1–3	86
S. S. Cohon: Jewish Theology. A historical and systematic interpretation of Judaism ... Bd. 1	86
Israel Davidson: Thesaurus of Mediaeval. Hebrew Poetry (Introd. H. J. Schirmann)	86
S. Dubnow: Weltgeschichte d. jüd. Volkes. Kurzgef. Ausg. 3 Bde. 2. Aufl. m. Epilog	87
Encyclopaedia Judaica. Jerusalem 1972, 16 Bde.	87
L. Finkelstein (Ed.): Sifre on Deuteronomy	89
Ders.: Pharisaism in the Making. Selected Essays.	89
R. Gordis: The Biblical Text in the Making. A Study of Ketiv-Qere	89
B. Gross: Le messianisme juif	90
Jos. Gutman (Hrsg.): No Graven Images, Studies in Art and the Hebrew Bible	90
Kl. Haacker: D. Stiftung d. Heils [s. o. I a]	70
H. Hakel: D. alte Hagada u. andere israel. Erzählungen	91
L. Jacobs: Hasidic Prayer	92
Joh. Maier: Kontinuität u. Diskontinuität. Jüd. Erbe im chr. Glauben. (In: Judentum im chr. Relig.unt. [s. o. I a])	71

Seite

	Seite		Seite
<i>H.-J. Kraus</i> : Bibl.-theolog. Aufsätze	72	II Christlich-jüdische Beziehungen	
<i>P. E. Lapide</i> : Oekumene aus Christen u. Juden	72	<i>Sch. Ben Chorin</i> : Bruder Jesus. [S. o. I a]	99
»Lass mein Volk ziehen.« Berichte u. Gespräche m. Juden i. d. U.d.S.S.R. Dokumentat. (Schallplatte) [s. u. IV]	111	<i>Ders.</i> : D. 3dimensionale Mensch. D. Mensch d. Bibel u. der Moderne.	99
<i>F. Lovsky</i> : L'Antisémitisme chrétien. Textes choisis	92	<i>Ders.</i> : Judentum u. Christentum im technolog. Zeitalter	101
<i>Ders.</i> : La déchirure l'absence, essai sur les rapports de l'église du Christ et du peuple d'Israël	92	<i>Ders.</i> : Mutter Mirjam. Maria in jüdischer Sicht	102
<i>C. Lowenthal-Hensel</i> (Hrsg.): Mendelssohn-Studien Bd. 1	92	<i>Judentum im chr. Religionsunterricht</i> [s. o. I a]	71
<i>Job. Maier</i> : Geschichte d. jüd. Religion. Von d. Zeit Alexanders d. Grossen bis z. Aufklärung m. Ausblick auf d. 19./20. Jh.	93	<i>J. Bomans</i> : Der Jordan fliesst nicht in d. Tiber [s. o. I a]	68
<i>B. J. Malina</i> : The Palestinian Manna Tradition in the Palestinian Targums and its Relationship to the New Testament Writings	93	<i>P. E. Lapide</i> : Ökumene aus Christen u. Juden	72
<i>A. Marmorstein</i> : Studies in Jewish Theologie. (Hrsg. v. J. Rabinowitz/M. S. Lew)	93	<i>H. J. Margull/S. J. Samartha</i> (Hrsg.): Dialog mit anderen Religionen. Aus der ökum. Bewegung	104
<i>H. A. Mertens</i> : Religionen in Ost u. West	93	<i>S. Sandmel</i> : The Several Israels and an Essay: Religion and modern man [s. u. Ia]	105
<i>U. B. Müller</i> : Messias u. Menschensohn i. jüd. Apokalypsen u. i. d. Offenb. d. Joh	73	<i>Fr. Weinreb</i> : D. jüd. Wurzeln d. Mt-Evang.	80
<i>Jacob Neusner</i> : There we sat down. Talmudic Judaism in the Making	94	III Verfolgung und Widerstand	
<i>Ders.</i> : History of the Jews in Babylonia. 5 Bde. [1965–70]	94	<i>Bonhoeffer-Auswahl</i> : 4 Bde. Bd. 1: 1927–1933, Bd. 2 1933–1936, Bd. 3: 1936–1939, Bd. 4: 1939–1944	105
<i>H. M. Orlinsky</i> : Understanding the Bible through History and Archeology	94	<i>Erich Dautenroth</i> : Zum Schicksal Janusz Korczaks und seiner Kinder. In: Frankfurter Hefte (August 1972) ⁸	111
<i>Lotte Paepke</i> : Ein kleiner Händler, der mein Vater war	94	<i>W. Herbstrieth</i> : (Teresia a Matre Dei OCD): Edith Stein	106
<i>R. Pfisterer</i> : Von A–Z. Quellen z. Fragen um Juden u. Chr.	107	<i>N. Mandelstam</i> : D. Jahrhundert d. Wölfe. E. Autobiographie	107
<i>E. Rivkin</i> : The Shaping of Jewish History; a radical new Interpretation	94	<i>Johann Neubäusler</i> : Wie war das in Dachau?	107
<i>Rich. L. Rubenstein</i> : My Brother Paul	76	<i>Carsten Nicolaisen</i> (Bearb.): Dokumente z. Kirchenpolitik des Dritten Reiches. Bd. I, Das Jahr 1933	107
<i>S. Sandmel</i> : The Several Israels and an Essay: Religion and modern man	105	<i>L. Paepke</i> : Ein kleiner Händler, der mein Vater war	107
<i>Peter Schäfer</i> : Die Vorstellung vom Hl. Geist i. d. rabbin. Literatur. Stud. z. AT u. NT	95	<i>Stefan Schwarz</i> : Sage nie, du gehst den letzten Weg	108
<i>Moise Schwab</i> : Index of Articles Relative to Jewish History and Literature. Publ. in Periodicals (1665–1900)	95	<i>Ders.</i> : Die jüd. Gedenkstätte in Dachau	108
<i>A. Sharf</i> : Byzantine Jewry from Justinian to the 4. Crusade.	96	<i>Kurt Schwerin</i> : German Compensation for the Victims of Nazi Persecution	111
<i>Françoise Smyth-Florentin</i> : L'exode: les étapes d'une mémoire vivante	111	<i>Sternfeld/Tiedemann</i> : Dtsch. Exil.-Literatur 1933–45	109
<i>Selma Stern</i> : Ihr seid meine Zeugen. Ein Novellenkranz aus d. Zeit des Schwarzen Todes 1348/49.	97	IV Zionismus und Staat Israel	
<i>Volker Wagner</i> : Rechtssätze in gebundener Sprache und Rechtssatzreihen im israel. Recht	97	<i>ariel</i> Nr. 14, Nr. 15	111
<i>F. Weinreb</i> : D. jüd. Wurzeln im Mt-Evang. [s. o. I a]	80	»Antworten u. Fragen«. D. Probleme d. sowj. Juden [s. o. I b]	111
<i>R. Weltsch</i> (Hrsg.): Year Book XVI (Leo Baeck Institute)	98	<i>Sch. Ben Chorin</i> : Judentum u. Christen i. technolog. Zeitalter	101
<i>Ders.</i> : An d. Wende d. modern. Judentums. Betrachtgen. aus 5 Jahrz.	98	<i>P. E. Lapide</i> : Brennpunkt Jerusalem. E. israel. Dokumentat.	109
<i>E. Zimmer</i> : Harmony and Discord. An Analysis of the Decline of Jewish Self-Government in 15th Century Central Europe	98	»Lass mein Volk ziehen.« Berichte u. Gespräche m. Juden in der U.d.S.S.R. (Schallplatte) [s. u. I b]	111
		<i>Maxim/Gabriel Shamir</i> : D. Gesch. Israels in Briefmarken	110
		<i>Y. Yadin</i> : Bar Kochba. Archäologie auf den Spuren des letzten Fürsten von Israel	110

Wie in den vorangegangenen Rundbriefen ist im vorliegenden Heft unter den gleichen Hauptgesichtspunkten, jeweils alphabetisch geordnet, die darin verarbeitete Literatur verzeichnet, um deren Auffindung zu erleichtern.

18 Systematisches Register über den Inhalt Jg. XXIV

Standortsangabe der Sparten siehe 3. Umschlagseite

I. Aufsätze und Berichte

I/1. Bibel und Theologie

»Judentum und Kirche: Volk Gottes«. Bericht über ein intern. theol. Symposium in Luzern, 28. bis 30. 9. 1972, Clemens Thoma SVD

Das gelobte Land u. das jüd. Volk, David Flusser

I/2. Katechese

Christliches Verhalten gegenüber den Juden

I Karfreitagsfürbitte f. d. Juden vom Missale Pius' V. zum Missale Pauls VI., Pfr. W. Sanders

II Judentum im Religionsunterricht. D. Aussagen über d. Juden in d. bibl. Arbeitsbüchern für d. Religionsunterricht, Georg Bubolz / Ingrid Maisch

III Die Ahnfrau (nach Gen 12–16, Hebr. 11, 11–17). Ein Unterrichtsversuch, Elisabeth-G. Latzel

I/3. Jüdische Geschichte und Judentum

Das gelobte Land und das jüdische Volk, David Flusser

Buchbericht über Joh. Maier: Eine neue »Geschichte der jüd. Religion«, Clemens Thoma

Seite

26

30

32

5

19

117

Die Epoche des 2. Tempels im Lichte d. griech. u. röm. Literatur. Ursachen u. Aspekte d. Judenfeindschaft in d. Antike. Vortrag am 13. 1. 1942 in Jerusalem von (*Jochanan*) Hans Lewy. A. d. Hebr. übers. u. bearb. v. M. Brocke

I/4. Kirche und Synagoge

»Judentum u. Kirche. Volk Gottes« (s. u. I/1), Cl. Thoma
Golda Meir beim Papst
Ein Interview der Ministerpräsidentin
»Die Begegnung mit dem Papst bedeutet einen Meilenstein«
Karfreitagsfürbitte für d. Juden vom Missale Pius' V. zum Missale Pauls VI., Pfr. W. Sanders

I/5. Ökumene

»Judentum u. Kirche. Volk Gottes«, Cl. Thoma (s. u. I/1)
Jude u. Christ – einander im moslemischen Frühmittelalter nähergekommen, Gabriel Grossmann OP
»Die Begegnung Meir's mit dem Papst bedeutet einen Meilenstein«

I/6. Christen und Juden

»Kirche u. Judentum. Volk Gottes«, Cl. Thoma (s. u. I/1)
Das gelobte Land u. das jüd. Volk, David Flusser
Jude u. Christ einander im moslemischen Frühmittelalter nähergekommen, Gabriel Grossmann OP
Zionisten und Christen, Veröffentlg. Hugo Bergmann
Gelebter Dialog. P. Gordan OSB z. 21. 6. 1972, B. Jaspert
Christliches Verhalten den Juden gegenüber I–III (Pfr. W. Sanders, G. Bubolz / I. Maisch, Elis.-G. Latzel (s. o. I/2)
Judentum, Christentum, Antisemitismus in Mittelalter u. Neuzeit. Curriculum des Leistungskurses im Fach Geschichte f. d. Sekundarstufe II, gymnasialer Bereich, Hrsg. Kultusministerium Ba.-Wttbg.

I/8. Verfolgung und Widerstand

Dietrich Bonhoeffer: »Widerstand u. Ergebung«, Buchbericht Pfr. Otto Dudzus
Biographisches über Dietrich Bonhoeffer
Der Glaube schlägt eine Brücke zur Versöhnung, Predigt zur 1. Wiederkehr des Tages der Seligsprechung v. Maximilian Kolbe, Bischof Dr. Franz Hengsbach

I/9. Sühne und Wiedergutmachung

S. o. I/8.

I/10. Staat Israel

Golda Meir beim Papst
»Keine Änderung« und doch »historisch«, Israelit. Wochenbl.

I/11. Kirche und Christen in Israel – Kirche und Israel

Papst Paul VI. empfängt die israelische Ministerpräsidentin Golda Meir in Privataudienz am 15. 1. 1973

I/13. Jerusalem u. die Hl. Stätten

S. o. I/11 [bes. S. 10]

I/14. Juden und Araber

Jude und Christ – einander im moslemischen Frühmittelalter nähergekommen, Gabriel Grossmann OP
Israelis u. Araber
I Zur Araber-Frage, Pinchas Sapir (19. 11. 1972)
II Vom Recht, Kaffee zu trinken; – Ehre Deinen Vater – heute, Gabriel Stern
III Israelische Jugend am Ramadan-Fest im arabischen Dorf. – D. Land bei d. Höhle d. Rabbi Schimon bar Jochai

I/15. Erzählungen und erzählende Berichte

S. o. I/14, zu II u. III

Seite

Seite

I./II. Tagungen

- | | | |
|----|---|----|
| 20 | »Judentum und Kirche«, Volk Gottes«. Internationales Symposium der Theolog. Fakultät Luzern und The Institute of Judaeo – Christian Studies, Seton Hall University USA, Luzern 28. bis 30. 9. 1972 | 3 |
| 3 | Veranstaltungsreihe d. Ges. zur Erforschung von Eretz-Israel u. seiner Altertümer, Jerusalem 13. 1. 1942: »Die Epoche des 2. Tempels im Lichte d. griech. u. röm. Literatur. Ursachen u. Aspekte der Judenfeindschaft in d. Antike«, (<i>Jochanan</i>) Hans Lewy (Übers., Bearb.: M. Brocke | 20 |

IV. Rundschau

- | | | |
|----|--|----|
| 3 | IV/1. Bibel und Theologie | |
| 6 | Das Ökumenische Institut f. Höh. Theol. Studien in Jerusalem, s. Symposium 24. bis 27. 9. 1972 | 58 |
| | Die Josephsgeschichten d. Bibel u. d. Nahostproblem. Bibel-Woche, Bericht Oda Hagemeyer OSB | 62 |
| | IV/3. Jüdische Geschichte und Judentum | |
| 3 | Kain rastet nicht | 44 |
| 5 | Vor der Klagemauer Jerusalems, Rosemarie Tscheer | 45 |
| 6 | Die Begegnung der Kulturen in der Philosophie des Mittelalters, W. P. Eckert OP | 61 |
| 14 | IV/5. Ökumene | |
| 16 | Ökum. Gedenkgottesd., Abteik. d. Dormitio – 22. 9. 1972 | 51 |
| 26 | Ökumen. Konferenz von Repräsentanten jüd. Gemeinschaften u. d. Kath. Kirche (Marseille, 18.–20. 12. 1972) | 57 |
| | Das Ökumenische Institut f. Höh. Theol. Studien in Jerusalem. Einweihung u. Symposium, 24. bis 27. 9. 1972 | 58 |
| 38 | Die Begegnung der Kulturen in d. Philosophie des Mittelalters, W. P. Eckert OP (s. o. IV/3) | 61 |
| | IV/6. Christen und Juden | |
| 33 | Ökumenische Gedenkfeier in der Hl. Geist-Kirche in Interlaken am 8. 9. 1972, Gabriel Grossmann OP | 52 |
| 36 | Ökumenische Konferenz von Repräsentanten jüd. Gemeinschaften u. d. Kath. Kirche (s. o. IV/5) | 57 |
| 37 | D. Ökum. Institut f. Höh. Theol. Stud. i. Jerus. (s. o. IV/5) | 58 |
| | Die Begegnung der Kulturen in d. Philosophie des Mittelalters (s. o. IV/3, IV/5) | 61 |
| | Die Josephsgeschichten der Bibel u. das Nah-Ost-Problem. Bibel-Woche. Bericht, Oda Hagemeyer OSB | 62 |
| 8 | IV/8. Verfolgung und Widerstand | |
| | Kain rastet nicht | 44 |
| 10 | Vor der Klagemauer Jerusalems (s. o. IV/3) | 45 |
| | Gedenkstunde der Religionsgemeinschaften im ehem. KZ Dachau (28. 8. 1972) | 55 |
| | IV/9. Sühne und Wiedergutmachung | |
| 8 | Gedenkstunde im ehem. KZ Dachau (s. u. IV/8) | 55 |
| | IV/11. Kirche und Christen in Israel – Kirche und Israel | |
| 8 | Der »Osservatore Romano«: Kein Ende der Gewalttätigkeit (9. 9. 1972) | 48 |
| | Papst Paul VI. zum vielfachen Mord auf dem Flughafen Lod u. Terroranschlag in München | |
| 6 | a »Grausamer Gewaltakt in Tel Aviv« Papst Paul VI. zum Angelus am Fronleichnam, 1. 6. 1972 | 49 |
| 12 | b Paul VI. zum Terroranschlag in München in der Generalaudienz, 6. 9. 1972 | 49 |
| 12 | Paul VI. zum Angelus am 10. 9. 1972 | 50 |
| 14 | Beileidstelegramme Paul VI. zum Terroranschlag in München: Botschaft über die Apostolische Delegation in Jerusalem für den israelischen Staatspräsidenten – über die Apostolische Nuntiatur in Bad Godesberg für den Präsidenten der BRD | 50 |

Seite		Seite	
	Erklärung Kardinal Döpfners zum Attentat arabischer Terroristen auf israelische Olympiateilnehmer, 5. 9. 1972	X Ansprache bei der Ökumenischen Gedenkfeier, Inter-laken 8. 9. 1972 (s. o. IV/6)	52
	Telegramm des Vorsitzenden der Deutschen Bischofskonferenz an den israel. Botschafter in der BRD, Ben Horin	B I Die Flugzeugentführung der Lufthansa-Maschine und die Befreiung der Mörder von München (29. 10. 1972)	54
	Gedenkgottesdienst im Münchener Liebfrauentum (6. 9. 1972), Kardinal Döpfner gedenkt der Opfer u. ruft zur Verbundenheit mit dem israel. Volk auf	II Eskalation der Brutalität	54
	Aufruf von Dr. Hermann Schäufele, Erzbischof von Freiburg (7. 9. 1972)	Ein Versuch mit dem »Kleinen Frieden«. Gedenkfeier für Sr. Aline Batut NDS, 29. 9. 1972 (s. o. IV/11)	60
	Kirchen in Israel an Staatspräsident Shazar (6. 9. 1972)	Die Begegnung der Kulturen in der Philosophie des Mittelalters, W. P. Eckert OP	61
	Die ersten 25 Jahre des lateinischen Patriarchats	D. Josephsgesch. d. Bibel u. d. Nah-Ost-Problem (s. o. IV/6)	62
	D. Ökum. Institut f. Höh. Theol. Stud. i. Jerus. (s. o. IV/5)		
	Ein Versuch mit dem »Kleinen Frieden«. Gedenkfeier für Sr. Aline Batut NDS, 21. 9. 1972 in Ein Karem, Ansprache Kalman Yaron	IV./II. Tagungen	
IV/12. Deutschland und Israel			
D. Mordanschlag arab. Terroristen auf d. israel. Olympiamannsch. i. München u. d. Flugzeugentführ. d. Lufthansa-Maschine mit d. Befreiung der überlebenden Attentäter	A Zum Mordanschlag in München	2. Jahrestagung des internat. jüdisch-katholischen Verbindungsausschusses von Repräsentanten jüd. Gemeinschaften u. d. kath. Kirche (18.–20. 12. 1972, Marseille)	57
III Die Ansprache von Bundespräsident Dr. Gustav Heinemann bei der Trauerfeier im Olympia-Stadion für die Opfer des Terroranschlags, 6. 9. 1972	IV Staatspräsident Shazar an Bundespräs. Heinemann	Symposium anlässlich der Einweihung des Ökumenischen Instituts für Höhere Theolog. Studien, Jerusalem-Tantur vom 24.–27. 9. 1972 »Das Heil in Christus als Problem u. Verheissung«)	58
V Die Wochenzeitung des »Irgun Olej Merkaz Europa«, Tel Aviv 15. 9. 1972 über München	B Die Flugzeugentführung der Lufthansa-Maschine u. die Befreiung der Mörder von München	5. Internationaler Kongress für mittelalterliche Philosophie in Madrid, Córdoba u. Granada vom 5.–12. 9. 1972 (»Begegnung der Kulturen von Judentum, Christentum u. Islam«)	61
C Entschliessung der Deutsch-Israelischen Gesellschaft anlässlich ihrer Mitgliederversammlung, Bonn, 8. 12. 1972		Die Joseph-Geschichten der Bibel u. das Nah-Ost-Problem, Bibel-Woche im Hedwig-Dransfeld-Haus, August 1972	62
IV/14. Juden und Araber		VI. In memoriam	
D. Mordanschlag arab. Terroristen u. d. Flugzeugentführung d. Lufthansa-Maschine mit d. Befreiung d. überlebenden Attentäter (5. 9. und 29. 10. 1972) (s. o. IV/12)	II Die Hintergründe des Blutbads in München	Rabbiner Dr. Robert Raphael Geis, 18. 5. 1972	112
III Die Ansprache von Bundespräsident Dr. Heinemann bei der Trauerfeier am 6. 9. 1972 (s. o. IV/12)	V »Irgun Olej Merkaz Europa« (s. o. IV/12)	Dr. Lili Sertorius, 16. 7. 1972	114
VI Kein Ende der Gewalttätigkeit? »Osservatore Romano«, 9. 9. 1972 (s. IV/11)	Äusserungen Papst Paul VI. (s. o. IV/11)	VII. Aus unserer Arbeit	
Äusserungen von Kardinal Döpfner u. Erzbischof Dr. Hermann Schäufele (s. o. IV/11)		VII/5. Ökumene	
		In den Registern dieser Jahresfolge des FR ist »IM-MANUEL« nicht berücksichtigt (s. u. S. 124 ff. = S. IM 1 ff.). Separate Register sind später vorgesehen.	116
		VII/6. Christen und Juden	
		Neuer Untertitel für FR	116

19 Personenregister Jahrgang XXIV¹

Das Personenregister umfasst alle Namen einschliesslich der Namen und Autoren aus dem Alten Testament und Neuen Testament, jeweils nachgewiesen mit Seitenangabe.

Berufsbezeichnungen oder Titel sind soweit übernommen, als es der eindeutigen Bestimmung von Personen dienlich ist. Statt des im Deutschen gebräuchlichen ß ist das international üblichere ss verwendet.

Vornamen sind bei neuzeitlichen Namen nachgestellt, bei Namen des Altertums oder Mittelalters ist hingegen die natürliche Wortfolge beibehalten oder der bekannteste Teil des Namens vorangestellt. – Für arabische oder hebräische Namen ist die Schreibweise verwendet, in der sie am häufigsten im FR erscheinen. – Nicht in allen Fällen konnte der Vorname angegeben werden.

Aaron (AT) S. 6	Agus, Jacob Bernhard S. 81 f.	Amri El Fah(i)ri (Abu Muhammad) S. 46
Abaelard, Peter S. 62	Aischylos S. 9	Anderson, Hugh S. 70
Abel (AT) S. 45, 53, 56, 91	Akiba, Rabbi S. 4, 90, 102, 104	Angelus Silesius (Joh. Scheffler) S. 48 ff.
Abi-Jonah, Michael S. 7	Albeck, Chanoch S. 82	Antigone S. 81
Abelson, J. S. 96	Albert der Grosse S. 61	Anubis (AT) S. 62
Abraham S. 4 f., 13, 20, 29 f., 52, 59, 74, 81, 104	Albright, William F. S. 62	Aphrodite S. 21
Abu Ijad S. 46	Alessandrini, Federico S. 8 f.	Apion S. 25
Abu Isa al-Ispahani S. 63	Alexander der Grosse S. 19, 21 ff., 93	Apostata, Julian S. 20
Achmatowa, Anna S. 107	Alexander, Jamai S. 92	Appel, Gerson S. 82
Adam S. 62, 77, 115	Alkalay, Jehuda, Rabbi S. 83 f.	Appelfeld, Aharon S. 91
Adler, Maximilian S. 20	Allen, J. E. S. 67	Appleton, George, Erzbischof S. 60
Agnon, Samuel Josef S. 83, 111	Allmen, Jean-Jacques von S. 58 f.	Arafat, Yassir S. 45 f.
	Alt, A. S. 97	Jeanne d'Arc, s. u. Johanna la Pucelle, Hl. S. 17
	Altizer, Thomas S. 78	Arendt, Hannah S. 43
	Altmann, Alexander S. 7, 92	

¹ Betreffend »Immanuel« s. o. S. 116.

- Aricha, Josef S. 91
 Aristoteles S. 20, 22
 Arnsberg, Paul S. 82
 Artemis-Kybele S. 103
 Aschthor-Strauss, Eli S. 6
 Assaby, Adi, Rabbiner S. 112
 Assad, Hafiz S. 45
 Aseneth S. 69
 Augstein, Rudolf S. 64 ff., 76
 Augustinus S. 17
 Augustus, Kaiser S. 15
 Auvergne, Wilhelm von S. 61
 Averroes s. u. Ibn Roschd
 Avriel, Ehud S. 11

 Bacht, Heinrich SJ S. 75
 Baeck, Leo S. 95, 98, 113
 Baer, Yitzhak F. S. 84
 Bärt, Johanna S. 15
 Bäumer, Gertrud S. 97
 Bafle, Corrado, Erzbischof, Nuntius S. 50
 Balling, Hertha S. 110
 Bammel, Ernst S. 67
 Band, Arnold J. S. 111
 Bar-Josef, Josef S. 91
 Barker, Margaret S. 67
 Bar-Kochba, Simeon S. 6, 91, 110 f.
 Barnett, Richard S. 83
 Barth, Karl S. 4, 35 f., 106
 Barth, Markus S. 4
 Bartsch, Hans-Werner S. 67
 Bata (AT) S. 62
 Batut, Aline NDS S. 60 f.
 Bauer, Johannes B. S. 80
 Bauer, Karl-Heinz S. 64
 Baur, Andreas S. 32
 Baur, Benedikt, Erzabt S. 16
 Bea, Augustin, SJ, Kurien-Kardinal S. 16, 28, 82
 Be'ery, Yehoshua B. S. 82
 Behrend-Rosenfeld, Else s. u. Rosenfeld, Else S. 163
 Bein, Alex S. 11
 Beinart, Haim S. 27, 84
 Beltritti, James Joseph, Patriarch, Erzbischof S. 57
 Ben Aharon, Jizchak S. 48
 Ben Aphn S. 62
 Ben Asaj S. 104
 Ben Chorin, Schalom S. 58, 71, 79, 99 ff.
 Ben-Horin, Eliashiv S. 50, 54 f.
 Ben Jochai(s) Schimeon s. u. Simeon b. Jochai
 Ben-Sasson, Haim Hillel S. 84
 Benedikt XV., Papst S. 11
 Bencker, Wilhelm S. 69
 Benelli, Giovanni, Erzbischof S. 9 ff.
 Benjamin (AT) S. 62
 Benjamin von Tudela S. 97
 Benjamin, Walter S. 85
 Berger, Klaus S. 65, 67
 Bergmann, Hugo S. 14 f., 111
 Berlin, Charles S. 84
 Bernanos, Georges S. 16 f.
 Bethge, Eberhard S. 33 ff., 105 f.
 Bialik, Chaijim Nachman S. 82
 Bialik, Mossad S. 20
 Bileam (AT) S. 26
 Bilgray, Albert S. 84
 Billerbeck, Paul S. 103
 Birnbaum, S. A. S. 89
 Blanvalet, Lothar S. 34
 Blinzler, Josef S. 67, 104

 Bloch, Ernst S. 72, 108
 Bomans, Godfried S. 68
 Bonhoeffer, Christine S. 34
 Bonhoeffer, Dietrich S. 33 ff., 105 f.
 Bonhoeffer, Karl S. 36
 Bonhoeffer-Hase, Paula v. S. 36
 Borer, Yehuda S. 82
 Bornkamm, Günther S. 75
 Brand, Joel S. 42
 Brandt, Willy S. 54
 Braude, P. F. S. 91
 Brenner, Josef Chajim S. 91
 Brent, Peter Ludwig S. 108
 Breschnew, Leonid S. 45
 Bria, Ion S. 59
 Brickner, Balfour, Rabbi S. 58
 Brocke, Edna S. 63, 82, 95, 104, 112
 Brocke, Michael S. 3, 20, 70, 82, 84, 85 ff., 92 ff., 96, 99, 105, 109
 Broer, Ingo S. 68 f.
 Bronznick, Norman N. S. 82
 Brownlee, William Hugh S. 70
 Brüggeboes, Wilhelm S. 31
 Buber, Martin S. 12, 14, 79, 85 f., 92
 Buber, Paula (geb. Winkler) S. 85
 Buber, Rafael S. 85
 Buber, Salomon S. 85
 Bubolz, Georg S. 30
 Buddha S. 78
 Bugnini, A. S. 28
 Bultmann, Rudolf S. 36, 65
 Burchard, Christoph S. 69, 74
 Burckardt, Carl S. 74
 Burghardt, Walter SJ S. 59
 Bunte, Wolfgang S. 86

 Cäsar, Gajus Julius S. 21
 Caligula S. 24
 Calvin, Johannes S. 40, 89
 Câmara, Hélder Pessoa, Erzbischof S. 16
 Cantera y Burgos S. 84
 Carinci, Alberto S. 27
 Carli, Luigi, Bischof S. 114
 Carnic, Emilijan S. 59
 Carolina Maria de Jesus S. 55
 Casper, Bernhard S. 79, 86
 Castro, Perez F. S. 84
 Catchpole, D. R. S. 67
 Cham (Ham, AT) S. 30
 Chiappero, Pier-Giorgio, Bischof S. 57
 Chouraqui, André S. 60
 Christou, Panayotis S. 59
 Cicero, M. Tullius S. 20
 Clemens I., Papst S. 26
 Cohen, Hermann S. 98
 Cohn, Margot S. 85
 Cohon, Samuel S. S. 86
 Colbi, Saul B. S. 51, 57
 Colomer, Eusebio S. 62
 Comestor, Peter S. 90
 Congar, Yves, OP S. 59
 Conrad-Martius, Hedwig S. 107
 Conze, Werner S. 43
 Cremieux, Adolphe S. 83
 Crescas, Chasdai S. 61
 Cresson, Bruce S. 70
 Croner, Helga S. 3
 Crown, Arie u. Ida S. 59
 Cruz Hernandez, Miguel S. 61
 Culmann, Herbert S. 54
 Cullmann, Oskar S. 59

 Dalenoord, Jenny S. 69
 Damme, Dirk van S. 3

 Daniel (AT) S. 15, 62
 Daniélou, Jean S. 82
 Dante, Alighieri S. 17
 Dantine, Wilhelm S. 79
 Dauer, Anton S. 69
 Dauzenroth, Erich S. 64, 111
 David (AT) S. 59, 73, 94
 Davidson, Israel S. 86
 Davidovicz, David S. 111
 Davies, William D. S. 70
 Dechs, Henri van S. 51
 Deissler, Alfons S. 3 f.
 Delbrück, Hans S. 34
 Démann, Paul, NDS S. 27 f.
 Dernburg, Heinrich S. 83
 Diana S. 103
 Diaz, Ramon S. 111
 Dietzfelbinger, Hermann, Bischof S. 51
 Diltthey, Wilhelm S. 34
 Disraeli, Benjamin S. 83
 Döpfner, Julius, Erzbischof, Kardinal S. 37, 44, 50 f.
 Dohnanyi, Hans von S. 34
 Dotto, Gianni S. 62
 Dreschner, Günther S. 44
 Dubnow, Simon S. 87
 Dudzus, Otto S. 33, 106
 Dupuy, Bernhard, OP S. 58

 Eakin, Frank E. S. 70
 Eban, Abba S. 8, 10 f., 54
 Eber, Josef S. 43
 Ebner, Ferdinand S. 79
 Echnaton (AT) S. 62
 Eckert, Willehad Paul, OP S. 3, 61, 89
 Meister Eckhart S. 61
 Efrid, James M. S. 69
 Ehrlich, Ernst Ludwig S. 43, 64, 67, 74 ff., 81 f., 84, 86, 89, 92 f., 95, 97, 107, 112 f.
 Eichmann, Adolf S. 42
 Eid, Salah S. 63
 Einstein, Albert S. 34, 102
 Elia, Lucien S. 91
 Elija (Elias, AT) S. 3, 101 f.
 Elliger, Karl S. 71
 Eltester, W. S. 67
 Ephraim (AT) S. 62
 Epiphanes, Antiochus S. 24 f.
 Eppelsheimer, Hanns W. S. 119
 Epstein, Morris S. 82
 Eshkol, Levi S. 11
 Esra (AT) S. 21, 72 f.
 Etchegaray, Roger, Erzbischof S. 57 f.
 Ettinger, Samuel S. 84

 Fattal, Antoine S. 6
 Faur, Jose S. 82
 Federmann, Yekutiél S. 58
 Feneberg, Rupert S. 69
 Ferdinand von Aragon, König S. 62
 Finkelstein, Louis S. 89
 Fischer, Hubert S. 31
 Flusser, David S. 5, 71, 84, 89
 Fohrer, Georg S. 19
 Fontane, Theodor S. 34
 Frank, Anne S. 33
 Frankel, Ernst S. 98
 Franquesa, Adalbert, OSB S. 59
 Franz-Josef, Kaiser S. 14
 Friedmann, Theodore, Rabbiner S. 111
 Friedrich, G. S. 79
 Friedrich, Leonhard S. 52
 Frör, Kurt S. 33

- Fuchs, Josef S. 75
Fürst, Julius S. 7
- Gajowniczek, Franciszek S. 37
Galewski, Pessach S. 82
Galewski, Tamar S. 82
Gamm, Hans-Joachim S. 43
Gamso, Nachum Isch S. 90
Gamsu, Haim S. 111
Geiger, Abraham S. 88, 98
Geis, Robert Raphael, Rabbiner S. 112 ff.
Gerhardt, Paul S. 17
Gerlach, Wolfgang S. 107
Gersonides s. u. Leo ben Gerson
Gibel, Inge S. 49
Giessler, Rupert S. 64, 107
Ginzberg, Louis S. 21
Glatte, Helmut S. 51
Glück, Nelson S. 108
Gnilka, Joachim S. 70, 78
Görres, Ida Friederike S. 18
Goethe, Johann Wolfgang S. 34, 97
Goldberg, Arnold M. S. 87, 90, 95 f.
Goldberg, J. S. 82
Goldman, Eliezer S. 82
Goldmann, Nahum S. 88
Goldschmidt, Dietrich S. 114
Goldschmidt, Levin S. 83
Goldstein, Bernard R. S. 62
Gollwitzer, Helmut S. 114
Gomulka, Wladislaw S. 44
Goodenough, Erwin R. S. 90
Goppel, Alfons S. 51, 55
Gordan, Günther, s. u. Gordan, Paulus, OSB
Gordan, Paulus, OSB, s. u. Gordan, Günther S. 16 ff., 97
Gordis, Robert S. 89 f.
Gori, Alberto, Patriarch, Erzbischof S. 57
Gorkij, Aleksej S. 107
Gotthelf, Jeremias S. 34
Graf, Georg S. 7
Gross, Benjamin S. 90
Grossmann, Gabriel, OP S. 6, 44, 52
Grüber, Heinrich S. 42
Grüninger, Paul S. 42
Gruner, Helene S. 15
Grynszpan, Herschel S. 41
Gundolf, Friedrich S. 83
Gut, Walter S. 4
Gutman, Joseph S. 90
Guttmann, Julius S. 20
- Haacker, Klaus S. 70 f.
Haam, Achad S. 87
Hadad, Salim S. 14
Hadrian, röm. Kaiser S. 24
Hänggi, Anton, Bischof S. 4
Haentjes, Werner S. 55
Hagar (AT) S. 33
Hagemeyer, Oda, OSB S. 64
Hai, Gaon S. 7
Hakel, Hermann S. 91
Hammadi, Nag S. 70
Hamer, Jérôme, OP S. 58
Hamp, Vinzenz S. 68 f., 96
Hanapes, Nicholas von S. 57
Harnack, Adolf S. 34
Harrisville, Roy S. 79
Hartmann, Nikolai S. 34
Hasler, V. S. 68
Hassel, Kai-Uwe von S. 51
Haushofer, Albrecht S. 34
Hedwig, Hl. S. 37
- Hegel, Friedrich Wilhelm S. 85
Heidegger, Martin S. 66
Heine, Heinrich S. 95
Heinen, Karl, SAC S. 62
Heinemann, Gustav S. 44, 46 ff., 64, 142
Heinemann, Isaak S. 20
Heinrich IV. S. 98
Hekataios von Abdera S. 20, 22 f.
Hempel, Heinz Ludwig S. 90 f.
Hengsbach, Franz, Bischof S. 37, 108
Hensel, Fanny S. 93
Herbststrith, Waltraud s. u. Teresia a Matre Dei OCD S. 106
Herodes d. Gr., König S. 110
Herodot S. 21
Herten, Joachim S. 78
Herzl, Theodor S. 11, 84 f.
Herzog, Chaim S. 88 f.
Herzog, Isaak, Oberrabbiner S. 88
Herzog, Jakob S. 88
Hesburgh, Theodore M., CSC S. 59
Heschel, Abraham S. 74
Hesekiel, Ezechiel (AT) S. 15
Hesse, Hermann S. 85
Heuss, Theodor S. 113
Hilger, Hans S. 31 f.
Hillel S. 96, 103
Himmler, Heinrich, Reichsführer SS S. 43
Hiob (AT) S. 7, 74
Hirsch, Samson Raphael S. 98
Hiskijahu S. 22
Hitler, Adolf S. 41 ff., 112
Hoch, Marie-Thérèse, NDS S. 3
Hoehner, H. H. S. 67
Höller, Hans-Jürgen S. 64, 102, 109 ff.
Hofer, Walther S. 43
Hofmannsthal, Hugo von S. 85
Holl, Adolf S. 64
Holl, Elias S. 34
Homer S. 78
Honal, Gerhard S. 64
Horbury, W. S. 67
Horn, Martha S. 15
Hosea (Osee, AT) S. 108
Hruby, Kurt S. 3
Huch, Ricarda S. 97
Hug (AT) S. 62
Hussar, Bruno, OP S. 60
Hussein, Abd el-Latif S. 8
Husseini, Russi Abd'El Kader S. 46
Hyazinth S. 37
Hyman, Arthur S. 61
- Iber, G. S. 66
Ibn Beatriq Said S. 7
Ibn Roschd (Averroes) S. 61
Ibn Thibbon Jhudah, Rabbi S. 7
Ingarden, Roman S. 107
Isabella von Kastilien, Königin S. 62
Isaak (AT) S. 5, 13, 33
Ismael (AT) S. 13
Iwand, Hans-Joachim S. 81
- Jacobs, Louis S. 92
Jacobs, Maurice S. 70
Jakob (AT) S. 5, 62
Jakobus der Jüngere (Alphei) (NT) S. 80
Japhet (AT) S. 30
Jarring, Gunnar S. 13
Jaspers, Karl S. 34
Jaspert, Bernd S. 16
Jenks, William A. S. 98
Jenni, Ernst S. 71
Jeremia (AT) S. 15, 81, 104
- Jeremias, Joachim S. 28, 65, 68
Jesaja (AT) S. 4, 15, 81, 103
Jesus Sirach S. 70, 75
Joel, I. S. 84
Joachim, Marianne S. 98
Johanna la Pucelle, Hl. s. u. Jeanne d'Arc
Johannes (Apk) S. 73 f., 78, 93
Johannes, Evangelist S. 2, 28, 52, 65, 67 ff., 73, 79, 93, 100, 103, 115
Johannes der Täufer S. 53, 100 f.
Johannes XXIII., Papst S. 17, 28, 72, 88
Joseph (AT) S. 7, 62 ff., 69
Josephus S. 24
Josua (AT) S. 62, 70, 94
Jungmann, Josef Andreas, SJ S. 26
Juvenal S. 25
- Kain (AT) S. 44 f., 53, 56, 91
Kaiser, Odilo, OP S. 67 ff., 79 f., 101
Kafka, Franz S. 85
Kaldany, Hanna, Bischof S. 57
Kalischer, Zwi Hirsch S. 84
Kambyses S. 25
Kant, Immanuel S. 34, 86
Kasimir der Grosse, König v. Polen S. 40
Kastein, Josef S. 91
Käsemann, Ernst S. 69, 81
Katz, Itzak S. 111
Katz, Jacob S. 84
Katzir, Aharon S. 111
Keel, Othmar S. 33
Kehl, Nikolaus S. 79
Keller, Gottfried S. 34
Keller, Werner S. 43
Kertelge, Karl S. 78
Khoury, Salim S. 60
Kinet-Mynecke, Dirk S. 72, 76, 94
Klearchos S. 20, 22
Klein, Günter S. 64
Klepper, Jochen S. 55
Kluxen, Wolfgang S. 61 f.
Koenige (AT) S. 91, 101 f.,
Kogon, Eugen S. 64
Kolbe, Maximilian Maria, OFM S. 37 f., 56
Kollek, Teddy (Theodore) S. 59
Konrad, J. F. S. 71, 73
Konstantin d. Gr., Kaiser S. 7, 40
Kook (Kuk), Abraham Isaak, Oberrabbiner S. 82
Korczak, Janusz (Henryk Goldzmit) S. 64, 111
Kornfeld, Walter S. 62, 71 f.
Kostka, Stanislaus S. 37
Kottmann, Karl A. S. 62
Kozlowiecki, Adam, SJ, Erzbischof S. 55
Kraus, Hans-Joachim S. 72, 76, 113 f.
Kremers, Heinz S. 71
Kretschmar, Georg S. 90, 107
Krinetzki, Leo S. 33
Krol, John, Kardinal, Erzbischof S. 37
Kronawitter, Georg S. 55
Kruijf, Theo C. de S. 3
Küchler, Max S. 33
Künzle, Walter S. 3
Küstermeier, Rudolf S. 59
- Laghi, Pio, Nuntius S. 10
Lamm, Hans S. 51
Lamm, Norman S. 82
Landauer, Gustav S. 85
Lapide, Pinchas E. S. 8, 11, 71 ff., 102, 109
Lasker-Schüler, Else S. 85

- Latzel, Elisabeth-Gertrudis S. 33
 Lazareth, William S. 79
 Leaf, Hayim S. 82
 Lentzen-Deis, Fritzleo S. 75
 León, Luis de S. 62
 Lerche, Gottlieb S. 15
 Lessing, Gotthold Ephraim S. 6, 34 f.
 Levi ben Gerson (abgek. Gersonides, Leo Hebraeus) S. 62
 Lew, M. S. S. 93
 Lewy, (Jochanan) Hans S. 20 f.
 Lichten, Joseph S. 58
 Liebermann, Saul S. 89
 Liebeschütz, Hans S. 98
 Liedke, Gerhard S. 73
 Lilienthal, David, Rabbiner S. 63
 Limbeck, Meinrad S. 73
 Liwa, Rabbi S. 90
 Llull, Ramón S. 62
 Löhrer, Magnus S. 3
 Loewenstein, Kurt S. 48
 Lonning, Inge S. 67
 Lot S. 104
 Lovsky, F. S. 92
 Lowenthal-Hensel, Cecile S. 92
 Luban, Marvin S. 82
 Luckner, Gertrud S. 3, 29, 32, 43, 57, 98, 108, 111 f., 115
 Lukas, Evangelist S. 15, 37, 49, 53, 65 f., 69, 81, 100
 Luther, Martin S. 16, 35, 40, 67, 89, 103
 Mac Rae, G. W. S. 67
 Maier, Hans S. 51
 Maier, Johann S. 19 f., 71, 93
 Maisch, Ingrid S. 30, 71
 Maleachi (AT), Prophet S. 74
 Malina, Bruce J. S. 93
 Manasse S. 62
 Mandelstam, Nadescha S. 107
 Mandelstam, Ossip S. 107
 Mann, Golo S. 43
 Mann, Jacob S. 7
 Mann, Thomas S. 64
 Marc, Franz S. 83
 Marcus, Jacob R. S. 84
 Margull, H. J. S. 104
 Maria s. u. Mirjam (Miriam) (NT)
 Maria Magdalena S. 103
 Markion S. 66
 Markus, Evangelist S. 32, 49, 65, 68 ff., 70, 72, 76, 100
 Marmorstein, Arthur S. 93, 96
 Marsch, Michael S. 3, 96
 Marx, Karl S. 41
 Matthäus, Evangelist S. 15, 31, 65, 69, 75, 80, 100, 104
 Maurer, Armand S. 62
 Mauthner, Fritz S. 85
 Mc Afee Brown, Robert S. 59
 Mc Lachlan Wilson, Robert S. 80
 Medina, Jorge S. 59
 Meir, Golda S. 8 ff., 32 f., 102, 109
 Mendelssohn-Bartholdy, Paul S. 92 f.
 Mendelssohn, Felix S. 40, 92 f.
 Mendelssohn, Moses S. 92 f.
 Menendez Pidal Ramon S. 84
 Mensching, Wilhelm S. 52
 Merk, Bruno S. 51
 Merkel, Helmut S. 67 f.
 Merneptah (AT) S. 6, 62
 Mertens, Heinrich A. S. 93
 Meyer, Michael A. S. 98
 Micara, Clemente, Kardinal S. 27
 Millas Vallicrosa S. 84
 Minear, Paul S. 58 f.
 Mirjam (Miriam – Maria) (NT) S. 33, 102 ff.
 Mirsky, Samuel K., Rabbi S. 82
 Mischori, Nathan S. 111
 Miskotte, K. H. S. 113
 Moeller, Charles S. 58 f.
 Moffitt, John S. 18
 Mohammed S. 12, 59
 Moldenhauer, Paul S. 98
 Montana, Frank S. 59
 Montefiore, Moses H. S. 83
 Montini, G. B., Kardinal (später Paul VI.) S. 17
 Morgan, Robert S. 67
 Moses (AT) S. 4, 6, 22 ff., 32 f., 53, 55, 57, 62 f., 70 ff., 91, 93, 96 f., 101 f., 104
 Moses Maimonides S. 61
 Moses, Siegfried S. 14
 Mosis, Rudolf S. 72
 Mosse, George L. S. 98
 Müller, Heinrich S. 15
 Müller, Ulrich B. S. 73
 Mugavero, Francis, Bischof S. 58
 Muhassan, Zuheir S. 45
 Murphey, Martha S. 59
 Mustafa Saat A'Din S. 45
 Mybes, Fritz S. 94
 Nachmann, Rabbi S. 113
 Nachum Isch, Gamso S. 29
 Nagy, Gyula S. 79
 Najar, Amiel E. S. 9, 11, 88
 Nasser, Gamal Abd el S. 63
 Nathan S. 6
 Natorp, Paul S. 34
 Navé, Pnina (Levinson) S. 12
 Neher, André, Rabbiner S. 74, 114
 Neuhausler, Johann, Bischof S. 108
 Neuenzeit, Paul S. 68
 Neusner, Jacob S. 94
 Nicolaisen, Carsten S. 107
 Niewyk, Donald L. S. 98
 Noah (AT) S. 4, 31
 Noe (AT) S. 30
 Norden, Günther van S. 43
 Nordström, Carl-Otto S. 90
 Noth, Martin S. 16, 33
 Oesterreicher, John M. S. 3 f., 27, 102, 104
 Ohlig, Karl-Heinz S. 74
 Omari El Fahri S. 46
 O'Neill, J. C. S. 67
 Oppenheimer, Franz S. 85
 Oppenheimer, John F. S. 44
 Orlinsky, Harry M. S. 94
 Oren, Izchak S. 91
 O'Shaughnessy, Ignatius A. S. 58 f.
 Ottinger, Emil S. 64
 Otto, Walter F. S. 34
 Outler, Albert S. 59
 Paepcke, Lotte S. 107
 Panikkar, Raymond S. 59 f.
 Pasternak, Boris S. 107
 Pauker, Arnold S. 98
 Paul VI., Papst S. 8 ff., 17, 26, 28 f., 44, 49 f., 57 f., 88 f., 108 f.
 Paul, Jean S. 34
 Paulus, Apostel S. 5, 15, 18, 30, 32, 52, 58, 65 f., 68 ff., 72, 76 ff., 93, 95, 100, 102, 105
 Pauly-Wissowa S. 22
 Paustowskij, Konstantin S. 107
 Pearson, William S. 55 f.
 Perlitt, Lothar S. 73
 Perrin, Norman S. 74
 Pesch, Rudolf S. 64, 71, 73 ff., 79 f., 82, 94
 Peterson, Erik S. 27
 Petrus (Apostel) S. 100
 Petuchowski, Jakob J. S. 86
 Pfisterer, Rudolf S. 90, 94, 111
 Philo von Alexandrien S. 5, 20
 Phipps, William E. S. 104
 Pines, Shlomo S. 61
 Pius V., Papst S. 26
 Pius X., Papst S. 11
 Pius XII., Papst S. 10 f., 27, 42
 Platon S. 22
 Plutarch S. 34
 Pobe, John S. 67
 Poliakov-Wulf, Josef S. 43
 Pollmann, Erich-Walter S. 76
 Pontius Pilatus S. 31 f., 67, 69
 Pompejus S. 25
 Pope, Marvin S. 70
 Poseidonios S. 25 f.
 Poriphar (AT) S. 62
 Pross, Harry S. 43
 Ptolemäus von Lucca S. 22
 Puttkammer, Jesco von S. 51
 Rabinowitz, J. J. S. 93
 Rad, Gerhard von S. 29, 74 f.
 Rademakers, Jean S. 75
 Radkowsky, Alvin S. 82
 Rahner, Karl SJ S. 36, 61, 75
 Ranan, Sylvia S. 110
 Rathenau, Walter S. 83
 Reger, Max S. 93
 Reinach, Théodore S. 21
 Reissmüller, Johann Georg S. 45
 Reventlow, Henning S. 75 f.
 Richardson, P. S. 67
 Ridderbos, Nicolaus H. S. 76
 Riegner, Gerhart S. 58
 Rifai El Said S. 46
 Rijk, C. A. S. 3, 58
 Rikmann, Tamara S. 111
 Rilke, Rainer Maria S. 34
 Riesenfeld, Harald S. 91
 Rivkin, Ellis S. 95
 Robinson, James M. S. 62
 Robinsohn, Saul B. S. 43
 Rösseler, Heinrich S. 31
 Roger, Jean, AA S. 60
 Roncalli, A. G., Nuntius (später Johannes XXIII.) S. 88
 Rosen, Pinchas S. 14
 Rosenfeld, Else s. u. Behrend-Rosenfeld, Else S. 43
 Rosenzweig, Franz S. 79, 83, 85, 87, 98, 113
 Root, Howard S. 59
 Roth, Cecil S. 43, 84, 88, 90, 95
 Rothfels, Hans S. 83
 Rotkirchen, Livia S. 14
 Rowley, H. H. S. 62
 Rozumek, Angela S. 106 f.
 Rubens, Peter Paul S. 35
 Rubenstein, Richard L. S. 76 ff.
 Rüdiger von Speyer, Bischof S. 98
 Ruhnau, Heinz S. 55
 Saadya Gaon (Sa'adjah ben Josef al-Fajjumi, Gaon) S. 7
 Sabbatai Zwi S. 7

- Sacharja (AT) S. 15
 Sachs, Nelly S. 114
 Sadat El Anwar S. 13, 45
 Saladin, Sultan¹ S. 6
 Salama, Ali Hassan S. 46
 Salomo (AT) S. 91
 Samartha, S. J. S. 104
 Sanders, Wilm S. 26
 Sandmel, Samuel S. 105
 Sapir, Pinchas S. 12
 Sara (AT) S. 33
 Sauer, Wolfgang S. 98
 Saulus-Paulus S. 95
 Seidel, Auguste S. 15
 Sefardi, Romancero S. 84
 Seidler, Manfred S. 113
 Seiffert, Rudolf S. 55
 Selah S. 108
 Semmelroth, Otto S. 75
 Seneca, Lucius Annaeus S. 25
 Sereni, Enzo S. 108
 Sertorius, Lili S. 114
 Shamir, Gabriel S. 110
 Shamir, Maxim S. 110
 Sharf, Andrew S. 96 f.
 Sharet, Moshe S. 11
 Shazar, Zalman S. 11, 44, 47, 51
 Shoham, Matitjahu S. 82
 Siegmann, Henry, Rabbi S. 58
 Silbermann, Lou H. S. 86
 Silenius, Axel S. 43
 Simeon (Schimeon) ben Jochai(s), Rabbi S. 14
 Simmel, Georg S. 85
 Simon, Ernst S. 85
 Simon, Walter B. S. 98
 Sinzheimer, Hugo S. 83
 Siotis, Marcos S. 59
 Sittler, Josef S. 59, 60, 79
 Skydsgaard, K. S. 59
 Slater, Gabriel AA S. 57
 Slonimski, Chaim Selig S. 82
 Slutsky, Léon S. 7
 Smith, Moody D. S. 70
 Smyth-Florentin, Françoise S. 111
 Snoek, Johan M. S. 104
 Soetendorp, Jacob, Rabbiner S. 94
 Sokolow, Nahum S. 11
 Sontheimer, Kurt S. 43, 95
 Sophokles S. 81
 Sowdon, Dora S. 111
 Suenens, Léon-Joseph, Kardinal, Erzbischof S. 44
 Szajkowski, Zosa S. 96
 Szczesny, Gerhard S. 64
 Schachar, David S. 111
 Schaefer, Grete S. 85
 Schäfer, Peter S. 95 f.
 Schäufele, Hermann, Erzbischof S. 44, 50 f.
 Schaller, Bernd S. 74
 Schalom, Schin S. 91
 Schatzker, Chaim S. 43
 Schatz-Uffenheimer, Rivka S. 92
 Schauff, Karin S. 18
 Schedl, Claus S. 62
 Scheffler, Wolfgang S. 43
 Schelkle, Karl Hermann S. 31
 Scherer, Alice S. 33
 Schiller, Friedrich S. 97
 Schilling, Konrad S. 43
 Schirmann, (Chajim) Jefim S. 86
 Schlink, Edmund S. 59
 Schloss, Rolf W. S. 43
 Schmid, Josef S. 68 f.
 Schmid, Rudolf S. 3
 Schmidt, Klaus S. 109
 Schmidt, Kurt Dietrich S. 107
 Schmidthüs, Karlheinz S. 114
 Schmitt-Vockenhausen, Hermann S. 51
 Schmucl der Kleine S. 96
 Schnackenburg, Rudolf S. 70, 79 f.
 Schneider, Reinhold S. 35
 Schoenberger, Gerhard S. 44
 Scholem, Gerschom S. 19, 88, 92
 Schorn, Auguste S. 114
 Schott, Anselm S. 27 ff.
 Schrirah, Gaon S. 7
 Schubert, Kurt S. 3
 Schulz, Siegfried S. 79
 Schüssler-Florenza, Elisabeth S. 78
 Schütz, Paul S. 81
 Schwab, Moise S. 96
 Schwabe, Moritz S. 20
 Schwarcz, Moshe S. 98
 Schwarz, Stefan S. 108
 Schweid, Eliezer S. 61
 Schweizer, Eduard S. 64, 79
 Schwerin, Kurt S. 111
 Stakemann, Orgies S. 64
 Stalin, Josef S. 44
 Steck, Odil Hannes S. 73
 Stein, Edith (Teresia Benedicta a Cruce s. u.) S. 33, 106
 Steinberg, A. S. 87
 Steinschneider, Moritz S. 7
 Steinthal, Moritz S. 88
 Sterling, Elenore S. 43, 95
 Stern, Gabriel S. 12, 85
 Stern, Selma S. 97
 Sternfeld, Wilhelm S. 109
 Stifter, Adalbert S. 34
 Stinespring, William Franklin S. 70
 Stöhr, Martin S. 71
 Strauss, Heinrich S. 98
 Strauss, Herbert A. S. 90 f.
 Strolz, Walter S. 81
 Tacitus, Publicus Cornelius S. 20 f., 23 ff.
 Tammuz, Benjamin S. 91
 Tannenbaum, Marc, Rabbi S. 58
 Tell El Wasfi S. 45 f.
 Teresia Benedicta a Cruce, s. u. Stein, Edith
 Teresia a Matre Dei OCD s. u. Herbsttrith, Waltraud
 Theophrast S. 22
 Theodosius S. 40
 Thieme, Eva S. 3
 Thieme, Hans S. 83
 Thieme, Karl S. 43
 Thoma, Clemens SVD S. 3, 5, 19, 74, 86, 91, 105
 Thomas von Aquin S. 61
 Thomas, Rudolf S. 62
 Thunberg, Lars S. 79
 Thyn, Hartwig S. 73
 Tiberius, Alexander S. 25
 Tiedemann, Eva S. 109
 Timm, H. S. 66
 Titus S. 24
 Toury, Jacob S. 98
 Toynbee, Arnold S. 82
 Trajan, Marcus Ulpius S. 23 f.
 Treue, Wilhelm S. 92
 Tritton, Arthur Stanley S. 6
 Trott zu Solz, Adam von S. 83
 Trutwin, Werner S. 30 ff.
 Tscheer, Rosemarie S. 45
 Tschibangu, Th. S. 59 f.
 Twersky, Isadvre S. 84
 Uellenberg, Gisela S. 64
 Urbach, Ephraim E. S. 84, 91
 Urquhart, Clara S. 108
 Vajda, Georges S. 61, 84
 Vajta, Vilmos S. 79
 Vallerger, Joseph, Patriarch, Erzbischof S. 57
 Vergani, Antonio S. 57
 Vernet, F. S. 27
 Vernet, Juan S. 61
 Villot, Jean, Kardinal S. 10, 37, 50
 Vogel, Hans Jochen S. 51
 Vogel, Rolf S. 111 f.
 Vögtle, Anton S. 70, 79
 Vogelweide, Walther von der S. 35
 Wach, Adolf S. 93
 Wagner, Volker S. 97
 Wahle, Hedwig NDS S. 3, 73
 Watt, W. M. S. 7
 Wazir El Kalil S. 46
 Weimar, Peter S. 97
 Weinberg, Raphael S. 82
 Weinreb, Friedrich S. 80
 Weiser, Alfons S. 80
 Weiss, J. G. S. 92
 Weiss, Peter S. 4
 Weizsäcker, Carl Friedrich von S. 34
 Weizmann, Chaim S. 83
 Wellhausen, Julius S. 72
 Weltsch, Robert S. 47, 98
 Werblowsky, R. J. Zwi S. 57 f., 84, 89
 Werfel, Franz S. 85
 Westermann, Claus S. 71, 79
 Westphalen, Ludger S. 43
 Wheeler, Robinson H. S. 70
 Whiteside, Andrew G. S. 98
 Wiesheu, Johannes S. 30 f.
 Wigoder, Geoffrey S. 88, 111
 Wilhelm, Kurt S. 43
 Willebrands, Jan G. M., Kardinal S. 58
 Willner, Max S. 83
 Wintermute, Orval S. 70
 Wirsching, Johannes S. 81
 Wojtyla, Karol, Erzbischof, Kardinal S. 37
 Wolf, Hugo S. 35
 Wolfskehl, Karl S. 83, 85
 Wouk, Hermann S. 94
 Wright, Ernest G. S. 62
 Würthwein, Ernst S. 69
 Wurzbürger, W. S. S. 82
 Wyszynski, Stefan, Kardinal, Erzbischof S. 37
 Yadin, Yigael S. 110 f.
 Yaron, Kalman S. 60
 Young, Douglas S. 60
 Zahrnt, Heinz S. 64
 Zarafat (AT) S. 102
 Zeus S. 21
 Zevi, Bruno S. 111
 Zimmer, Eric S. 98
 Zuckmayer, Carl S. 83
 Zunz, Leopold S. 88, 98
 Zweig, Stefan S. 85

¹ Erster ayyubischer Sultan (1169–1193)

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.

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.].

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

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 entgegen. 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 Segenspruch 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 Erlebnistheologie 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 Jeschaia 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 Gerschom 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 Hebraeatis, 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 Deuterjesaja gewesen seien. Nach Deuterjesaja 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 tiefergreifender 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'hamistanech 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 taufte 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 rassistischen 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 rassistischen 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 rassistischen 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 Rauschning 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 rassistische 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. Rauschning, 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 Thorah 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 jahrhundertealten 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 Koranlegung 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