

FREIBURGER RUNDBRIEF

Beiträge zur christlich-jüdischen Begegnung

Aus dem Inhalt Vatikanische Richtlinien und Hinweise für die Durchführung der Konzilserklärung »Nostra aetate«, Nr. 4, vom 3. 1. 1975. Wortlaut Kommentar von Clemens Thoma SVD

Franz Mussner: Theologische »Wiedergutmachung«. Am Beispiel der Auslegung des Galaterbriefes

». . . dass alle bei des Ewgen Namen rufen, ihm dienen mit vereinter Schulter.« Ansprache anlässlich des ökumenischen Gottesdienstes in der Kirche von Judenstein von Ze'ev W. Falk

Zum Heiligen Jahr
Papst Paul VI.: Aus Ansprachen um die Jahreswende 1974/75
Das Heilige Jahr und seine Ursprünge im jüdischen Jubeljahr
von Rabbiner Marc H. Tanenbaum

»Jesu Verhältnis zum Judentum. Das Judentumsbild im christlichen Religionsunterricht«

Nachum N. Glatzer: Jüdische Ijob-Deutungen in den ersten christlichen Jahrhunderten

J. H. Nota SJ: Edith Stein und der Entwurf für eine Enzyklika gegen Rassismus und Antisemitismus

Zur Erinnerung an Dompropst Bernhard Lichtenberg,
Predigt am 5. 11. 1973 von Alfred Kardinal Bengsch

Strukturen der Gemeinschaft und des Gemeinwesens im Judentum
von Uriel Tal

Israel, die UNO und die UNESCO

Juden und Christen auf dem 84. Deutschen Katholikentag, 11.–15. 9. 1974

»Frieden im Nahen Osten.« Predigt über 2 Kö 6, 8–23 in der ev.-reform. Kirchengemeinde Uitikon-Waldegg von Pfarrer H. P. Veraguth



Dokumente des heutigen religiösen Denkens und Forschens in Israel. Hebräische Veröffentlichungen aus Israel in deutscher Übersetzung III/1974. Hrsg.: Ökumenisch-Theologische Forschungsgemeinschaft in Israel und Freiburger Rundbrief

FREIBURGER RUNDBRIEF

Beiträge zur christlich-jüdischen Begegnung

XXVI. Folge 1974/Nr. 97/100

Freiburg, Dezember 1974

1	Vatikanische Richtlinien und Hinweise für die Durchführung der Konzilerklärung »Nostra aetate«, Nr. 4, vom 3. 1. 75	3
A	Der Wortlaut	3
B	Kommentar von Professor Dr. Clemens Thoma, Luzern	5
2	Theologische »Wiedergutmachung«. Am Beispiel der Auslegung des Galaterbriefes. Von Dr. Franz Mussner, Professor f. ntl. Exegese, Universität Regensburg	7
3	»...dass alle bei des Ewgen Namen rufen, ihm dienen mit vereinter Schulter«. Ansprache anlässlich des ökumenischen Gottesdienstes in der Kirche von Judenstein am 25. 8. 1974. Von Dr. Ze'ev W. Falk, Professor für Familien- und Erbrecht, Hebräische Universität Jerusalem	12
4	Zum Heiligen Jahr	13
A	Ansprachen Papst Pauls VI. um die Jahreswende 1974/75 (I An die Kardinäle, 23. 12. – II Zur Eröffnung des Heiligen Jahres, 24. 12. – III An Repräsentanten jüdischer Gemeinschaften d. intern. jüd. Komitees, 10. 1. 75)	13
B	Das Heilige Jahr und seine Ursprünge im jüdischen Jubeljahr. Von Rabbiner Marc H. Tanenbaum, Direktor des internationalen jüdischen Komitees f. interreligiöse Konsultationen, New York	15
	Zwei Briefe aus Rom an den FR (I von Kardinal Willebrands – II von Kardinal Pignedoli)	15
5	Jesu Verhältnis zum Judentum. Das Judentumsbild im christlichen Religionsunterricht. I Bericht über ein Symposium in der Bischöflichen Akademie Aachen. Von Dr. Willehad P. Eckert OP – II Jesusgestalt und Judentum in Lehrplänen, Rahmenrichtlinien und Büchern für den Religionsunterricht. Von Studiendirektor Herbert Jochum, Fachleiter f. kath. Religion am Staatlichen Studienseminar, Neunkirchen/Saar	21
6	Jüdische Ijob-Deutungen in den ersten chr. Jahrhunderten. Vortrag von Dr. Nachum N. Glatzer, Prof. f. Jüd. Geschichte an der Brandeis-Universität/USA, gehalten an der Theol. Fakultät Luzern	31
	Margarete Susman: Aus »Das Buch Hiob u. d. Schicksal des jüd. Volkes«	34
7	Edith Stein und der Entwurf für eine Enzyklika gegen Rassismus und Antisemitismus. Von Dr. J. H. Nota SJ, Professor für Philosophie an der Brock-University in St. Catharines/Ontario (Kanada)	35
8	Der Papst und der Massenmord (holocaust). Von Alec Randall, London	41
9	Zur Erinnerung an Dompropst Bernhard Lichtenberg. Predigt von Alfred Kardinal Bengsch, Berlin, 5. 11. 1973	43
10	Strukturen der Gemeinschaft und des Gemeinwesens im Judentum. Von Dr. Uriel Tal, Professor für moderne jüdische Geschichte an der Universität Tel Aviv	45
11	Israel, die UNO und die UNESCO (u. a.: I Wortlaut d. israel.-syrr. Abkommens, Genf, 31. 5. 1974 – II Israels Isolierung – III Die Palästinenser [3 Karten] – IV Palästina-Resolution der UNO – V Wortlaut d. Resolutionen der 18. Generalkonferenz d. UNESCO vom 7. u. 20./21. 11. 1974 – Äusserungen der Solidarität für Israel)	49
	TALI SUREK: Auf einer israel. u. arab. Friedensausstellg.: Zeichnungen, Malereien, Verse jüd. u. arab. Kinder (2/75)	51
	Am 24. 12. 1974 »Heiligabend« und »Id el Adha« in Jerusalem	61
	ELIE WIESEL: Aus »Against Despair«	64
12	Rundschau (u. a.: [Katholiken u. Juden auf dem 84. Dt. Katholikentag in Mönchengladbach, Sept. 1975: I Chr.-jüd. Gemeinschaftsfeier, A Liturg. Text, B Ansprachen: 1 Begrüssung Weihbischof Josef Buchkremer, 2 Landesrabbiner N. P. Levinson, 3 Weihbischof Buchkremer ü. Ez 37, 1–6; 11–14. II Podiumsdiskussion: Erwartung d. Herrschaft Gottes im Judentum u. Christentum mit Gesprächsvoten von Bernh. Casper, E. L. Ehrlich, H. L. Goldschmidt] – Ökumenische Konferenz offiz. Repräsentanten jüd. Gemeinschaften u. d. kath. Kirche am 7.–10. 1. 1975 in Rom – Synodalbeschlüsse in d. Bistümern Chur, St. Gallen u. Basel über das Verhältnis zu d. Juden – Warum studiert man Exegese in Jerusalem? [Warum Exegese in Jerusalem? von Prof. E. W. Pax OFM, »Freisemester« in Jerusalem im Josephshaus d. Dormitio von Prof. F. Mussner. III Ein Studienjahr 1973/74 im Josephshaus von cand. theol. Rasch] – Erklärung des Weltkirchenrates über Jerusalem – Msgr. Ph. F. Pocock, Erzb. d. r.-kath. Kirche, Toronto/Kanada: »Jerusalem als Hauptstadt Israels« – Requiem f. Oskar Schindler in St. Salvator, Jerusalem)	65
13	Literaturhinweise (u. a. M. Buber: Briefwechsel Bd. II; F. Mussner: Der Galaterbrief; A. Nissen: Gott u. d. Nächste; J. Pfammatter/F. Furger: Judentum u. Kirche; Brunner-Traut: Die 5 grossen Weltreligionen; H. G. Adler: Der verwaltete Mensch; »Le Saint Siège et les Victimes de la Guerre«, Vol. 6 u. Vol. 8; Jerusalem [Merian])	86
14	Aus unserer Arbeit: In memoriam Marianne Hapig (1894–1973)	132
15	Systematische Übersicht über die Literaturhinweise	133
16	Systematisches Register über den Inhalt Jg. XXVI – 17. Personenregister Jg. XXVI	134
	»IMMANUEL«, Dokumente des heutigen religiösen Denkens u. Forschens in Israel, III/1974, Herausgeber: Ökumenisch-Theologische Forschungsgemeinschaft in Israel u. Freiburger Rundbrief (u. a. Shemaryahu Talmon: Der interkonfessionelle Dialog in Israel. Rückblick u. Ausblick – David Rudavsky: Hebräischstudien unter Christen – Rachel Rosenzweig: Die Verantwortung des Geisteswissenschaftlers – Yehoshua' Efron: Das Synhedrion und die »Gerousia« während des 2. Tempels. Zusammenfassung von Coos Schoneveld)	139–160 / IM 1–22

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 2)

An unsere Leser

Die ausserordentlichen Kostensteigerungen für Herstellung und Versand unseres »Rundbriefs«, insbesondere die ungewöhnlich erhöhten Papierpreise bedeuten eine erhebliche Erschwerung unserer Arbeit. Dies veranlasst uns, alle, die sich diesem Anliegen verpflichtet wissen und alle, die diese sich fortgesetzt ausweitende Arbeit unterstützen und weiterhin zu fördern wünschen, auf ihre Mithilfe anzusprechen.

Wir danken im voraus allen, die uns damit helfen, das in hoher Auflage und in aller Welt verteilte Heft und die damit verbundene Arbeit in der bisherigen Weise fortzusetzen. Die vorliegende Jahress Ausgabe musste aus den schon genannten Gründen um einige Beiträge, z. B. Literaturberichte, gekürzt werden. Sie sollen im nächsten Heft nachgetragen werden. Wir bitten besonders die Rezensenten und Verlage um Verständnis.

Das starke Echo, das der Rundbrief in all den Jahren seines Bestehens allseits gefunden hat, ermutigt uns, das heute noch mehr als vor sechsundzwanzig Jahren notwendige Werk weiterzuführen. Den an alle Mitarbeiter, Förderer und Interessierte unten ausgesprochenen herzlichen Dank geben wir auch an dieser Stelle weiter.

Die Herausgeber

Berichtigung: Seite 54 zu I, links, Abs. 2, sowie rechts, Abs. 4, ist der Terminus »Generalkonferenz« korrekterweise in Verbindung mit »Vereinten Nationen« zu ersetzen durch »Vollversammlung«.
Auf den Seiten 56 und 57 ist der Terminus »Generalversammlung« hingegen zu ersetzen durch »Generalkonferenz«.

Voraussichtlich in Folge XXVII: Christliche und jüdische Wege in die Zukunft. Bericht über ein Symposium in Luzern von Clemens Thoma – Vatikanische Richtlinien in jüdischem und christlichem Echo – Die Verbindung zwischen Volk und Religion im Judentum. Eine Tagung in Rom, veranstaltet von SIDIC vom 16.–19. 2. 1975 – Das wissenschaftliche Werk von David Flusser von Clemens Thoma – Himmler als Ideologe. Buchbericht von Uriel Tal – In: »IMMANUEL«: Die jüdischen Wurzeln des Dreimal-Heilig von David Flusser – Yechezkel Kaufmann, Historiker und Philosoph des biblischen Monotheismus von Benjamin Uffenheimer – Erlösung und der Anbruch der Erlösung von Yeshayahu Leibowitz – Aus dem Dunkel ins helle Licht von Shlomo Pines.

Der Freiburger Rundbrief erscheint in unregelmässiger Folge. Unkostenbeitrag für dieses Heft DM 15,- und Zustellgebühr (Folge XXVI, Nr. 97/100). – 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.

Gesamtherstellung: Druckhaus Rombach+Co GmbH, Freiburg im Breisgau

1 Vatikanische Richtlinien und Hinweise für die Durchführung der Konzilserklärung »Nostra aetate«, Nr. 4 vom 3. Januar 1975

Wortlaut und Kommentar

A Der Wortlaut

*Vatikanische Richtlinien und Hinweise für die Durchführung der Konzilserklärung »Nostra aetate«, Nr. 4**

Die Erklärung des II. Vatikanischen Konzils »Über das Verhältnis der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen« *Nostra aetate*, Nr. 4)¹ vom 26. Oktober 1965 bedeutet einen entscheidenden Wendepunkt in der Geschichte der Beziehungen zwischen den Juden und den Katholiken.

Der historische Kontext, der die Initiative des Konzils dabei weitgehend bestimmt hat, war die Erinnerung an die Verfolgungen und die Massenhinrichtungen von Juden, die in Europa in der Zeit vor dem Zweiten Weltkrieg und während des Krieges geschehen sind.

Obgleich das Christentum innerhalb der jüdischen Religion entstanden ist und bestimmte Wesenselemente seines Glaubens und seines Kultes von ihr empfangen hat, ist die Kluft zwischen beiden immer tiefer und weiter geworden, bis hin zum völligen Verkennen des anderen auf beiden Seiten.

Nach zwei Jahrtausenden, die allzu oft durch gegenseitige Unkenntnis und offene Feindschaft geprägt waren, eröffnete die Erklärung »Nostra aetate« den Weg zum Zustandekommen oder zur Fortsetzung des Dialogs mit dem Ziel eines besseren gegenseitigen Verstehens. Seitdem sind in den vergangenen neun Jahren in verschiedenen Ländern zahlreiche Initiativen unternommen worden. Sie haben zu einer besseren Erkenntnis der Bedingungen geführt, unter denen neue Beziehungen zwischen Juden und Christen zustande kommen und sich weiterentwickeln können. Nun scheint der Augenblick gekommen, aufgrund der Richtlinien des Konzils einige konkrete Hinweise zu geben, gestützt auf Erfahrungen und in der Hoffnung, dass sie zur Verwirklichung der in dem Konzilsdokument dargelegten Zielsetzungen eine Hilfe sein könnten.

Im Hinblick auf dieses Dokument mag hier die einfache Erklärung genügen, dass die geistlichen Bande und die historischen Beziehungen, die die Kirche mit dem Judentum verknüpfen, jede Form des Antisemitismus und der

Diskriminierung als dem Geist des Christentums widerstreitend verurteilen, wie sie ja auch bereits aufgrund der Würde der menschlichen Person an und für sich verurteilt sind. Darüber hinaus entsteht aus diesen Banden und Beziehungen die Verpflichtung zu einem besseren gegenseitigen Verstehen und einer neuen gegenseitigen Hochschätzung. Konkret bedeutet dies im besonderen, dass die Christen danach streben, die grundlegenden Komponenten der religiösen Tradition des Judentums besser zu verstehen und dass sie lernen, welche Grundzüge für die gelebte religiöse Wirklichkeit der Juden nach ihrem eigenen Verständnis wesentlich sind.

Im Anschluss an diese grundsätzlichen Erwägungen sollen hier nun einige erste Vorschläge zur praktischen Durchführung auf verschiedenen Ebenen des Lebens der Kirche unterbreitet werden mit dem Ziel einer gesunden Entwicklung der Beziehungen zwischen den Katholiken und ihren jüdischen Brüdern.

1. Der Dialog

In der Tat sind die Beziehungen zwischen Juden und Christen, wo sie überhaupt vorhanden sind, im grossen und ganzen noch kaum über das Stadium des Monologes hinausgekommen: um so wichtiger ist, dass nun ein wirklicher Dialog entsteht.

Der Dialog setzt den Wunsch voraus, sich gegenseitig kennenzulernen und diese Kenntnis zu entwickeln und zu vertiefen. Er ist ein hervorragendes Mittel zur Erlangung eines besseren gegenseitigen Verstehens und eines tieferen Bewusstseins von dem Reichtum der eigenen Tradition. Das gilt besonders vom jüdisch-christlichen Dialog. Eine weitere Bedingung des Dialogs ist der Respekt gegenüber der Eigenart des anderen, besonders gegenüber seinem Glauben und seinen religiösen Überzeugungen.

Gemäss ihrer von Gott gegebenen Sendung soll die Kirche ihrem Wesen nach der Welt Jesus Christus verkünden (*Ad gentes*, Nr. 2).^{1a} Den Juden gegenüber soll dieses Zeugnis für Jesus Christus nicht den Anschein einer Aggression erwecken; so ist den Katholiken aufgegeben, dafür Sorge zu tragen, dass sie ihren Glauben leben und verkünden im konsequent durchgehaltenen Respekt gegenüber der religiösen Freiheit des anderen, wie sie das II. Vatikanische Konzil lehrt (in der Erklärung *Dignitatis*

* In: L'Osservatore Romano, Wochenausgabe in deutscher Sprache (5/2), Vatikanstadt, 10. 1. 1975, S. 1 f. [Anmerkungen * bis 1^a d. Red. d. FR].

¹ Vgl. in FR XVIII/1966, S. 28 f.

^{1a} Vgl. a. a. O. S. 20

humanae).^{1b} In gleicher Weise werden sie bestrebt sein, die Schwierigkeiten zu verstehen, die die jüdische Seele, gerade weil sie von einem sehr hohen und reinen Begriff der göttlichen Transzendenz geprägt ist, gegenüber dem Geheimnis des fleischgewordenen Wortes empfindet.

Wenn es wahr ist, dass auf diesem Gebiet noch immer eine Atmosphäre eines weit ausgebreiteten Misstrauens vorherrscht, das sich aus einer beklagenswerten Vergangenheit herleitet, sollen die Christen ihrerseits ihren Anteil an Verantwortlichkeit dafür anerkennen und daraus praktische Folgerungen für die Zukunft ziehen.

Ausser dem brüderlichen Gespräch sollen auch Zusammenkünfte von Fachleuten gefördert und ermutigt werden zum Studium der vielfältigen Probleme, die mit den grundlegenden Überzeugungen des Judentums und des Christentums zusammenhängen. Eine Öffnung und Weitung des Geistes, eine Haltung des Misstrauens gegenüber den eigenen Vorurteilen, Takt und Behutsamkeit sind dabei unentbehrlich, wenn man seinen Partner nicht, und sei es auch ungewollt, verletzen will.

Unter Umständen, die es möglich und auf beiden Seiten erwünscht erscheinen lassen, empfiehlt sich auch eine gemeinsame Begegnung vor Gott im Gebet und in der schweigenden Betrachtung, die sich dahin auswirken wird, dass die Demut und die Öffnung des Geistes und des Herzens entsteht, wie sie für eine tiefe Erkenntnis des eigenen Ich und des anderen notwendig sind. Anlässe für eine solche Gebetsgemeinschaft sind besonders grosse Anliegen wie Gerechtigkeit und Frieden.

II. Die Liturgie

Bekanntlich gibt es zwischen der christlichen und der jüdischen Liturgie Verbindungen. Die jüdische Liturgie ist ebenso wie die christliche Liturgie bestimmt durch die Gemeinschaft des Lebens im Dienste Gottes und der Menschheit aus Liebe zu Gott, wie sie sich in der Liturgie verwirklicht. Von besonderer Bedeutung für die jüdisch-christlichen Beziehungen ist die Erkenntnis der gemeinsamen Elemente des liturgischen Lebens (Gebetstexte, Feste, Riten usw.).

Man soll bemüht sein, besser zu verstehen, was im Alten Testament von eigenem und bleibendem Wert ist (vgl. *Dei verbum*, Nr. 14–15),^{1c} da dies durch die spätere Interpretation im Licht des Neuen Testaments, die ihm seinen vollen Sinn gibt, nicht entwertet wird, so dass sich vielmehr eine wechselseitige Beleuchtung und Ausdeutung ergibt (ebd. Nr. 16).^{1d} Dies ist um so wichtiger, als die Christen durch die Liturgiereform immer häufiger mit den Texten des Alten Testaments in Berührung kommen. Die Kommentare zu den biblischen Texten sollen ohne Zurückdrängung des ursprünglichen Charakters des Christentums die Kontinuität unseres Glaubens mit dem des Alten Bundes im Sinne der Verheissungen ins rechte Licht stellen. Wir glauben, dass diese seit der ersten Ankunft Christi erfüllt sind – indessen ist es ebenso wahr, dass wir noch in der Erwartung ihrer vollkommenen Erfüllung bei seiner glorreichen Wiederkehr am Ende aller Zeiten stehen.

Was die liturgischen Texte angeht, soll man darum besorgt sein, in der Homilie eine gerechte Auslegung zu geben, besonders da, wo es sich um Abschnitte handelt, die scheinbar das jüdische Volk als solches ins schlechte Licht setzen. Unser Bemühen soll dahin gehen, das christliche

^{1b} Vgl. a. a. O. S. 12 ff.

^{1c} a. a. O. S. 9.

^{1d} a. a. O. S. 10.

Volk so zu unterrichten, dass es zu einem rechten Verständnis dieser Texte in ihrem wahren Sinn und in ihrer Bedeutung für den Gläubigen von heute gelangt.

Die mit der Übersetzung biblischer Texte beauftragten Kommissionen sollen ihre besondere Aufmerksamkeit darauf richten, auf welche Weise einzelne Ausdrücke und ganze Abschnitte, die von ungenügend unterrichteten Christen tendenziös missverstanden werden könnten, wiederzugeben sind. Selbstverständlich kann es nicht darum gehen, biblischen Text zu verändern, es ist aber Aufgabe einer Übersetzung, die zum liturgischen Gebrauch bestimmt ist, den eigentlichen Sinn eines Textes herauszuarbeiten,² und zwar unter Berücksichtigung der exegetischen Forschung.

III. Lehre und Erziehung

In den vergangenen Jahren ist, wenn auch noch eine grosse Arbeit zu leisten bleibt, schon ein besseres Verständnis des Judentums an und für sich und in seiner Beziehung zum Christentum erreicht worden, dank der Belehrung durch die Kirche, des Studiums und der Forschungsarbeit der Wissenschaftler, und ebenso als Frucht des Dialogs, wo ein solcher zustande gekommen ist. Hierzu sind folgende Tatsachen erwähnenswert:

– Im Alten und im Neuen Bund spricht derselbe Gott, »der die Bücher beider Testamente inspiriert hat und ihr Urheber ist« (*Dei verbum*, Nr. 16).^{1d}

– Das Judentum war in der Zeit Christi und der Apostel eine sehr komplexe Wirklichkeit, es umfasste eine ganze Welt von Tendenzen, von spirituellen, religiösen, sozialen und kulturellen Werten.

– Man darf das Alte Testament und die sich darauf gründende jüdische Tradition nicht in einen solchen Gegensatz zum Neuen Testament stellen, dass sie nur eine Religion der Gerechtigkeit, der Furcht und der Gesetzlichkeit zu enthalten scheint, ohne den Anruf zur Liebe zu Gott und zum Nächsten (vgl. *Deut* 6, 5; *Lev* 19, 18; *Mt* 22, 34–40).

– Jesus stammt wie seine Apostel und ein Grossteil seiner ersten Jünger aus dem jüdischen Volk. Indem er sich als Messias und Sohn Gottes offenbarte (vgl. *Mt* 16, 16), als Überbringer einer neuen Botschaft, des Evangeliums, hat Jesus sich immer dazu bekannt, die frühere Offenbarung zu erfüllen und zu vollenden. Und obgleich die Lehre Jesu etwas zutiefst Neues darstellt, beruft er sich doch wiederholt auf die Lehre des Alten Testaments. Das Neue Testament ist sehr tief durch seine Beziehungen zum Alten Testament geprägt. So erklärt das II. Vatikanische Konzil: »Gott, der die Bücher beider Bünde inspiriert hat und ihr Urheber ist, wollte in Weisheit, dass der Neue im Alten verborgen und der Alte im Neuen Bund erschlossen sei« (*Dei verbum*, Nr. 16).^{1d} Auch macht Jesus Gebrauch von Lehrmethoden, die denen der Rabbis seiner Zeit ähnlich sind.

– Über den Prozess Jesu und seinen Tod sagt das Konzil: »Was sich bei seinem Leiden ereignet hat, kann man weder allen damals lebenden Juden ohne Unterschied noch den heutigen Juden zur Last legen« (*Nostra aetate*, Nr. 4).^{1e}

^{1e} a. a. O., S. 29

² So bedeutet der Ausdruck »die Juden« im Johannesevangelium im Kontext bisweilen »die Führer der Juden« oder »die Feinde Jesu« – diese Ausdrücke sind eine bessere Übersetzung des Gedankens des Evangelisten, wobei der Anschein vermieden wird, als sei hier das jüdische Volk als solches gemeint. Ein anderes Beispiel ist der Gebrauch der Worte »Pharisäer« und »Pharisäismus«, die heute einen durchaus pejorativen Klang haben.

– Die Geschichte des Judentums geht nicht mit der Zerstörung Jerusalems zu Ende. Und in ihrem weiteren Verlauf hat sich eine religiöse Tradition entwickelt, deren Ausgestaltung jedenfalls reich an religiösen Werten ist, wenn sie auch, wie wir glauben, nach Christus eine zutiefst verschiedene Bedeutung hat.

– Mit den Propheten und dem Apostel Paulus »erwartet die Kirche den Tag, der nur Gott bekannt ist, an dem alle Völker mit einer Stimme den Herrn anrufen und ihm ›Schulter an Schulter dienen‹ (Soph 3,9)« (*Nostra aetate*, Nr. 4).

Die notwendige Information über diese Fragen betrifft alle Ebenen der christlichen Lehre und Bildung. Unter den Mitteln dieser Information sind die folgenden von besonderer Bedeutung: Handbücher der Katechese, Geschichtswerke, Medien der Massenkommunikation (Presse, Radio, Film, Fernsehen).

Die wirksame Verwendung dieser Mittel setzt eine vertiefte Ausbildung der Lehrer und Erzieher in den Schulen, Seminaren und Universitäten voraus.

Die wissenschaftliche Erforschung der Probleme des Judentums und der jüdisch-christlichen Beziehungen soll gefördert werden, besonders in den Bereichen der Exegese, der Theologie, der Geschichte und der Soziologie. Die katholischen Universitäten und Forschungseinrichtungen, möglichst in Verbindung mit anderen ähnlichen christlichen Instituten, wie auch die einzelnen Fachleute sind eingeladen, ihren Beitrag zur Lösung dieser Probleme zu leisten. Wo es möglich ist, sollen Lehrstühle für das Studium des Judentums geschaffen werden, die Zusammenarbeit mit jüdischen Gelehrten soll ermutigt werden.

IV. Soziale und gemeinschaftliche Aktion

Die bewusste Überzeugung vom Wert der menschlichen Person, des Ebenbildes Gottes, ist Bestandteil der jüdischen und der christlichen Tradition, die sich auf das Wort Gottes gründet. So muss sich die Liebe zu demselben Gott umsetzen in ein wirksames Handeln zugunsten der Menschen. Juden und Christen sollen im Geist der Propheten bereitwillig zusammenarbeiten zur Förderung von Gerechtigkeit und Frieden im örtlichen, nationalen und internationalen Bereich.

Dieses gemeinsame Tun kann in gleicher Weise dazu dienlich sein, die gegenseitige Kenntnis und Wertschätzung zu steigern.

Schlussbemerkung

Das II. Vatikanische Konzil hat den Weg gezeigt, wie eine vertiefte Brüderlichkeit zwischen Juden und Christen zu erreichen ist. Bis dahin liegt jedoch noch eine weite Wegstrecke vor uns.

Das Problem der Beziehungen zwischen Juden und Christen ist ein Anliegen der Kirche als solcher, denn sie begegnet dem Mysterium Israels bei ihrer »Besinnung auf ihr eigenes Geheimnis«. Es ist also von bleibender Bedeutung auch in den Gegenden, in welchen es keine jüdischen Gemeinden gibt. Ebenso hat dieses Problem auch einen ökumenischen Aspekt: Die Rückkehr der Christen zu den Quellen und den Ursprüngen ihres Glaubens, der im Alten Bund gründet, ist ein Bestandteil der Suche nach der Einheit in Christus, dem Eckstein.

In diesem Bereich sollen die Bischöfe im Rahmen der allgemeinen Disziplin der Kirche und ihrer Lehre, wie sie durch das Lehramt allumfassend verkündet wird, die geeigneten pastoralen Initiativen ergreifen. So werden sie

z. B. auf nationaler oder regionaler Ebene Kommissionen oder Sekretariate dafür errichten oder eine kompetente Persönlichkeit ernennen mit dem Auftrag, die Anweisungen des Konzils und die hier vorgelegten Anregungen in der Praxis zu verwirklichen.

Für die Gesamtkirche hat Papst Paul VI. am 22. Oktober 1974 diese »Kommission für die religiösen Beziehungen zu dem Judentum« errichtet, die mit dem Sekretariat für die Einheit der Christen verbunden ist.³ Diese spezielle Kommission soll, gegebenenfalls in Zusammenarbeit mit anderen Christen, die religiösen Beziehungen zwischen Juden und Katholiken fördern und anregen. Sie steht dabei im Rahmen ihrer Kompetenz allen interessierten Gremien zur Verfügung, um sie zu informieren und ihnen bei der Durchführung ihrer Aufgaben in Übereinstimmung mit den Direktiven des Hl. Stuhles zu helfen.

Sie hat den Wunsch, diese Zusammenarbeit weiter zu entwickeln im Sinne einer guten und wirksamen Verwirklichung der Richtlinien des Konzils.

Gegeben zu Rom, am 1. Dezember 1974

JOHANNES Kard. WILLEBRANDS

Präsident der Kommission

P. Pierre-Marie de Contenson, OP
Sekretär

³ S. u. S. 74 (Anm. d. Red. d. FR).

B Kommentar*

Von Professor Dr. Clemens Thoma, Luzern

Wenn nach langem Regen, Nebel oder Schnee plötzlich und unerwartet wieder einmal die Sonne scheint, freut man sich, auch wenn noch kein ganz blauer Himmel und noch keine Klarsicht auf die fernen Berge vorhanden ist. Ähnlich muss sich mancher christlich Interessierte, über vaticanische Interna jedoch Uninformierte, gefühlt haben, als das vorliegende Dokument der Öffentlichkeit zugänglich gemacht wurde. Der in letzter Zeit z. B. durch seine unverständliche – in dieser Form wohl von niemandem geforderte – Reaktion auf die Capucci-Affäre¹ kompromittierte und so jede uneingeschränkte Solidarität mit ihm selbst blockierende Vatikan bewies unerwartet seine eindeutige Christlichkeit in Sachen Juden und Judentum. Ein näheres Studium dieses Dokumentes fördert zwar noch Mängel und Lücken zutage. Trotzdem darf man sich über die vorliegenden, dem Geist des Zweiten Vatikanischen Konzils, besonders der Juden-Deklaration *Nostra aetate* Nr. 4, verpflichteten »Richtlinien und Hinweise« freuen – vor allem dann, wenn man auch die Hoffnung aufbringen kann, dass der Vatikan selbst eines Tages die angekreideten Mängel beheben und die festgestellten Lücken ausfüllen wird.

Für ein genuines Verständnis dieses Dokumentes sind zunächst einige Hinweise auf Umstände und Motive, die (vermutlich) zur Promulgierung führten, erforderlich (I). Dann wird eine Beurteilung der wichtigsten Aussagen versucht (II). Schliesslich soll kurz aufgezeigt werden, wohin der nun entschieden beschrittene Weg des Vatikans wohl führen wird (III).

* Zu: Richtlinien und Hinweise für die Durchführung von »*Nostra aetate*«, Nr. 4 (s. o. S. 3) [Alle Anm. d. Red. d. FR].

¹ S. u. S. 83 ff.

I. Umstände und Motive

Verfasserin bzw. Endredaktorin des Dokuments ist die am 22. Oktober 1974 konstituierte »Kommission für die religiösen Beziehungen zum Judentum«. Die etwa fünfjährige Vor- und Formgeschichte des Dokuments ist heute nicht mehr von Belang. Jedenfalls konnte die neue Kommission zum Teil ernten, was sie nicht gesät hatte. Entscheidender sind Hinweise auf die »innerbetriebliche« Stellung der neuen Kommission im Vatikan. Sie ist dem Einheits-Sekretariat angegliedert und hat religiös-ökumenische, nicht politisch-diplomatische Zielsetzungen. Ihr jüdisches Gegenüber ist »The International Jewish Committee for Interreligious Consultations«.^{1a} Die Kommission hat auch eine gleichaltrige und gleichrangige »Schwester«, die in andern Räumen des Vatikans ihre Verbindungen anknüpft: »Die Kommission für die religiösen Beziehungen zum Islam«.²

Die strukturelle Lage der Kommission für die religiösen Beziehungen zum Judentum ist also sehr gut. Der Vatikan verhandelt mit den jüdischen und islamischen Partnern grundsätzlich getrennt und versucht auch die Verhandlungsbereiche (Diplomatie, Politik und Religion) strikt auseinander zu halten. Im Gegensatz zu manchen heutigen »Dialogikern« hat der Vatikan also erkannt, dass es hybrid und sinnlos wäre, die differenzierten und äusserst heiklen christlich-jüdisch-islamischen Probleme an einem und demselben Tisch bereinigen zu wollen. Er redet mit seinen Gesprächspartnern auch nicht als Vertreter der Christenheit, sondern nur im Namen der Katholiken. In der Einleitung wird deshalb vermerkt, das Konzilsdokument *Nostra aetate* Nr. 4 bedeute »einen entscheidenden Wendepunkt in der Geschichte zwischen den Juden und den Katholiken« (also nicht allen Christen!).

Die neue Kommission musste sehr schnell handeln. Bereits etwa 40 Tage nach ihrer Konstituierung (am 1. Dezember 1974) wurde das französisch verfasste Dokument offiziell signiert. Man wollte also eine Kehrtwendung demonstrieren. Der Hauptgrund ist wohl einleuchtend. Angesichts der heutigen gefährlichen jüdenfeindlichen Weltstimmung und antijüdischer Agitationen globalen Ausmasses kann sich der Vatikan ein fortgesetztes Schweigen einfach nicht mehr leisten. In letzter Zeit wurde er von einflussreichen Nachrichtenmagazinen, von christlichen Basisgruppen sowie von angesehenen Literaten und Theologen verstärkt angegriffen. Er hege unchristlich-antijüdische Absichten. Besorgt und hämisch, zu Recht und zu Unrecht, wurde darauf hingewiesen, der Vatikan habe schon vor kurzem, nämlich in der unseligen Nazizeit, durch zuviel diplomatisches Taktieren und durch zu langes Schweigen den Juden in akuter Todesnot zu wenige Rettungsringe zugeworfen. Da zudem heute ein eindeutiges Wort gegen jede Form von Antijudaismus wesentlich leichter und gefahrloser als damals sei, wirke das Schweigen der obersten kirchlichen Behörde zum heutigen Antijudaismus grell antichristlich.

II. Einige wichtige Aussagen

1) Auffallend an der etwas langen *Einleitung* des Dokuments ist eine imponierend ehrliche Diagnose. Es wird z. B. gesagt, die Kluft zwischen dem Christentum und der jüdischen Religion sei im Verlaufe der Geschichte immer tiefer und breiter geworden »bis hin zum völligen Ver-

kennen des anderen auf beiden Seiten«. Im ersten Hauptabschnitt wird sogar eingestanden, die Beziehungen zwischen Juden und Christen seien »noch kaum über das Stadium des Monologs hinausgekommen«. Hinter diesen und anderen Sätzen steckt viel kirchliche Selbstkritik, und zwar eine eindeutige Selbstkritik, als sie seinerzeit das Zweite Vatikanum den Juden gegenüber aufbrachte. Bei der Promulgierung von *Nostra aetate* im Jahre 1965 mokierten sich viele Kommentatoren über die ziemlich farblose, kaum eine deutliche Selbstbeziehung beinhaltende Aussage, die Kirche »beklage« alle Formen des Antijudaismus.

2) Was im ersten Hauptabschnitt über den *Dialog* gesagt wird, hat hohes Niveau.

Missverständlich sind jedoch die Unterabschnitte 3 und 6 (letzter Unterabschnitt).

Den dritten Unterabschnitt könnte man als Aufforderung zu einer vorsichtigen bis raffinierten Judenmission verstehen. Inzwischen (am 10. Januar) wurde aber auf einer vatikanischen Pressekonferenz im Beisein der offiziellen jüdischen Gesprächspartner erklärt, dieser Passus sei nicht so gemeint. Es gehe einzig um das bekennende Zeugnis für Christus vor allen Menschen, auch vor den Juden³.

Ähnlich unglücklich ist auch der letzte Unterabschnitt des Dialog-Teiles geraten. Er enthält eine allgemeine und sanfte Empfehlung zum gemeinsamen jüdisch-christlichen Beten. Die vatikanischen Redaktoren haben doch sicher gewusst, welche jüdische Weichstelle sie mit dieser Suggestion getroffen haben. Spätestens seit den Tagen der Makkabäer stehen die traditionstreuen Juden mit Blut und Leben dafür ein, dass dem einen und einzigen Gott Israels auch ein spezifischer Kult dargebracht werden müsse. Man dürfe Gott nicht nach der Weise der Nichtjuden verehren und anrufen. Das Volk Gottes dürfe keinen Synkretismus im Gottesdienst dulden. Der wahre Jude sei auch in seinem Gebetsleben ein Nonkonformist mitten unter den Menschen und Völkern. Das Dokument hätte also in der Gebetsfrage die Erwartungen von vornherein niedrig ansetzen müssen. Es wird einem traditionsverbundenen Juden schon viel zugemutet, wenn er mit Christen zusammen bei christlich gefärbten offiziellen Begegnungen Psalmen oder das wirklich nichts Un- oder Antijüdisches enthaltende Vaterunser beten soll.

3) Im vierten Unterabschnitt des zweiten Teiles, der unter dem Titel »Die Liturgie« steht, ist ein merkwürdiger »Ausrutscher« passiert. Wer sich nur einigermaßen in jüdischen Belangen auskennt, weiss, dass sich das Judentum primär nicht als Religion versteht, sondern als Volksgemeinschaft mit eigener (religiöser, kultureller, sozialer etc.) Tradition und Lebensweise. Er weiss auch, dass an diesem primär volkshaften Selbstverständnis sehr viel hängt: die jüdischen Rückkehrbewegungen nach Zion und der sich nicht abweisen lassende jüdische Wille zur Staatswerdung im Land der alttestamentlichen Väter! Wie alle kirchlichen Verlautbarungen der neueren Zeit redet auch das vorliegende Dokument bis zu diesem Unterabschnitt immer nur von jüdischer Religion. Hier aber taucht unversehens der Begriff »das jüdische Volk« auf. Im folgenden Satz wird aber gleich wieder eine Abschwächung vorgenommen, so, als hätten die Verfasser Angst vor ihrem eigenen Mut bekommen. Die Abschwächung geschieht dadurch, dass dem Ausdruck »das jüdische Volk« der Ausdruck »das christliche Volk« gegenübergestellt wird. Da der christlich-theologische

^{1a} S. u. S. 74 f.

² S. u. S. 74.

³ S. u. S. 75, 4a.

Volksbegriff (die Kirche als Volk Gottes) analoger Natur ist, wird schlussendlich niemand legitimerweise aus diesen zwei Sätzen herauslesen können, die Kirche habe hier zum ersten Mal in der neueren Geschichte den zionistisch-jüdischen Volkscharakter theologisch anerkannt! Als Kommentator ist man allerdings neugierig, ob dieser Wechsel der Begriffe einfach passierte oder ob er gewollt war. Für mich ist diese Neugier deshalb legitim, weil mir eine hochgestellte jüdische Persönlichkeit, die vor einiger Zeit in Papstaudienz war, den Eindruck vermittelte, Papst Paul VI. sei sich des Begriffsunterschiedes zwischen jüdischem Volk und jüdischer Religion bewusst, und er kenne auch die Konsequenzen dieses Unterschiedes. Es ist unverbindlicher, wenn man von christlicher Warte aus von jüdischer Religion spricht, als wenn man dem jüdischen Volkscharakter eine christlich-theologische Relevanz gibt!

Die übrigen Abschnitte des Liturgie-Teiles wollen eindrückliche und möglichst konkret gefasste Aufrufe vor allem an homiletische, katechetische und seelsorgerliche Institutionen sein. Man könnte aus ihnen folgenden hochgestochenen, an die Leiter, Lehrer und Studenten dieser Institutionen gerichteten Wunschsatz bilden: Wer sich noch nie mit wenigstens einigen Selbstzeugnissen der pharisäischen Bewegung zur Zeit Jesu befasst hat und wer noch nicht begriffen hat, dass die neutestamentliche Polemik u. a. auch eine literarische Gattung ist, also anders beurteilt werden muss, als es der isolierte Wortgebrauch suggeriert, der sollte keine Erlaubnis erhalten, auf die Kanzel zu steigen oder als Katechet vor Schüler zu treten!

4) Was im dritten Teil über *Lehre und Erziehung* steht, ist ebenfalls von weitreichender Bedeutung. Auf allen Ebenen des christlichen Unterrichts, in allen Ausbildungsstätten und bei allen Massenmedien sollten solide Voraussetzungen für fachliche Informationen und für fruchtbare theologische Ansätze über das Judentum erarbeitet werden. An katholischen Universitäten sollten Lehrstühle für Judaistik errichtet werden. Diese hätten Ausstrahlungs-orte für andere Bildungsinstitutionen zu sein. Gängige Geschichtsklitterungen und falsche Klischees über das Judentum sollten überall zum Verschwinden gebracht werden. In der Schweiz wurde in diesen Belangen bereits einiges geleistet. An der Theologischen Fakultät Luzern wurde vor 3 Jahren ein Lehrstuhl für Bibelwissenschaft und Judaistik errichtet. Die Schweizer Lehrbücher sind in Sachen Judentum nicht die schlechtesten. Es gibt rührige christlich-jüdische Arbeitsgruppen. Die Synode 72 hat sich der Frage nach der christlichen Haltung dem Judentum gegenüber vorbildlich angenommen. Es bleiben aber noch

viele Desiderate bestehen. Besonders auf der Ebene der Katecheten- und Religionslehrer-Ausbildung hat sich die Wichtigkeit der Judentumsfrage noch zu wenig herumgesprochen. Man habe ohnehin zu viele Lernstoffe und Bildungsziele. Es fehlt vor allem an der nötigen Koordination und am allseitigen Willen, Lehrpläne und Prüfungsanordnungen zu modifizieren. Für die Bundesrepublik und für Österreich scheint ähnliches zu gelten. Hoffentlich wird unser Dokument hier neue Impulse bewirken. Leicht wird es nicht sein, wenn man sich z. B. die sandigen Getriebe verschiedener Hochschulen vor Augen hält.

III. Zukunftsperspektiven

Der Vatikan ist also nicht (mehr) antijüdisch. Er ist vielmehr bereit, am Abbau der eingesenken christlich-jüdischen Feindschaft kräftig mitzuhelfen. Eine neue Ära gegenseitiger religiöser Freundschaft und gegenseitigen theologischen Austausches soll nach seiner Vision anbrechen. Er geht bei seinen Bemühungen taktisch klug vor, indem er versucht, den ganzen riesigen christlich-jüdischen Problemkreis aufzugliedern und die jeweiligen Teilprobleme gesondert zu behandeln. Er möchte alles vermeiden, was zu vorzeitiger Kollision zwischen verfeindeten Brüdern führen könnte. Es fragt sich jedoch, ob diesen Balance-Akten Dauer beschieden sein kann. Eines Tages wird der Vatikan mit dem ganzen jüdischen Volk, inklusive dem israelischen Staatsvolk, nicht nur mit dem religiösen Teilaspekt des Judentums theologisch ernst machen müssen. Er wird sich nolens-volens auch mit den religiös-historischen Bindungen des Volkes Israel an das Land der alttestamentlichen Väter auseinandersetzen müssen. Diese Notwendigkeit wird ihm auch aus innerkirchlichen und innertheologischen Voraussetzungen her zuwachsen. In der sich verschärfenden christlichen Glaubenskrisen wird nämlich manch einer leichter an das künftige Kommen Christi in Herrlichkeit glauben können, wenn er mitglauben kann, dass der Gott Israels und Vater Jesu Christi den Nachkommen Abrahams die biblischen Landverheissungen einlösen wird. Das religiöse und das politische Geschehen innerhalb des Judentums kann so zur Stütze für den christlichen Glauben werden. Man kann also nur hoffen, beten, mitdenken, mitringen und mitarbeiten, dass die heutige grausame Welt- und Staatspolitik rund um das Land Israel weder die christliche noch die islamische noch die jüdische Hoffnung auf das Endheil aller Menschen erstickt. Bereits jetzt sind die politischen Ereignisse im Nahen Osten zum mitbestimmenden Schicksal für alle Völker der Welt – auch für die katholische Kirche – geworden.

2 Theologische »Wiedergutmachung«

Am Beispiel der Auslegung des Galaterbriefes

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

Es gibt gegenüber dem Judentum nicht bloss eine moralische und ökonomische Wiedergutmachung, sondern ebenso dringend eine theologische. Wir meinen damit, dass die christliche Theologie und insbesondere die

christliche Exegese sich die Frage vorlegen muss, ob sie nicht die Schriften des Neuen Testaments oft in einem »antijüdischen« Sinn ausgelegt hat, und zwar entgegen den eigentlichen Aussageabsichten des Neuen Testaments

selbst. Es geht im folgenden nicht um das Problem, ob im Neuen Testament selbst »Antijudaismus« anzutreffen ist – dieser Frage ist man im christlich-jüdischen Gespräch schon einmal auf einer Tagung in der Evangelischen Akademie in Arnoldshain eingehend nachgegangen¹, sondern, ob sich in der *Auslegung* des Neuen Testaments durch christliche Theologen ein Antijudaismus breit gemacht hat. Dies sei im folgenden an der Auslegung bestimmter Aussagen des Galaterbriefes nachgeprüft, wobei naturgemäss auf das Gesamt der paulinischen Theologie, speziell auf die »Rechtfertigungslehre« des Apostels zu blicken ist. Der Galaterbrief scheint nämlich dafür das geeignete Objekt zu sein, vor allem dann, wenn es stimmt, was der jüdische Religionswissenschaftler E. L. Ehrlich einmal zum Verfasser dieses Beitrags sagte: »O dieser Galaterbrief, was hat der für ein Unheil in der Geschichte angerichtet!« Wir fragen deshalb: Geht dieses »Unheil«, das der Galaterbrief in der Geschichte angerichtet hat, nämlich gegen die Juden, auf das Konto des Briefes selbst oder seiner Auslegung durch christliche Theologen?² Wir gehen zur Beantwortung von einer Frage aus.

I. Gegen wen hat Paulus seine Rechtfertigungslehre entwickelt?

Der ehemalige Jude Paulus hat seine Rechtfertigungslehre, die auf dem Sola-fide- und Sola-gratia-Prinzip beruht, bekanntlich zum ersten Mal im Galaterbrief entwickelt, dessen Abfassungszeit man heute in den Herbst des Jahres 57 n. Chr. datiert.³ Ihr »Basissatz« lautet: Wir wissen, »dass nicht gerechtfertigt wird ein Mensch aus Werken des Gesetzes, sondern nur durch Glauben an Christus Jesus« (Gal 1, 16a), und anschliessend schreibt der Apostel gleich noch einmal: »Aus Werken des Gesetzes wird nicht gerechtfertigt werden jegliches Fleisch« (2, 16c), d. h. niemand. Die eindeutig kontrastive Formel »nicht aus Werken des Gesetzes« – kontrastiv zur Gegenformel: »(sondern nur) durch Glauben« – klingt aufs Erste »antijüdisch«, nämlich in dem Sinn: Die Juden suchen die Rechtfertigung »aus den Werken der Tora«, die Christen dagegen »durch den Glauben«. M. a. W.: Der aus dem Galaterbrief zitierte »Basissatz« der paulinischen Rechtfertigungslehre hat deutlich eine polemische Spitze, die sich aufs Erste gegen die Juden bzw. die jüdische Rechtfertigungslehre zu richten scheint. Wir wissen alle, dass der Jude in der Tat das eschatologische Heil in Zusammenhang bringt mit der Tora gemäss ihrer eigenen Maxime, wie sie klassisch in Lev 18, 5 (zitiert von Paulus in Gal 3, 12) formuliert ist: »Wer sie (ihre Weisungen) tut, wird in ihnen das Leben haben«, d. h. das Heil. Das ist die Überzeugung des gläubigen Judentums bis zum heutigen Tag.

Aber wir müssen nun folgendes bedenken: Als Paulus den Galaterbrief schreibt, hat er bereits über 20 Jahre das Evangelium in der Mission verkündigt. Jetzt erst fixiert er schriftlich die Sätze seines »Evangeliums«, das er unter

den Heiden verkündigt (vgl. Gal 1, 11), also die Sätze seiner Rechtfertigungslehre sola fide et sola gratia. Was hat ihn dazu veranlasst? Nicht eine jüdische Gegenpredigt gegen sein Evangelium, sondern Mitchristen, die ein christliches Pseudoevangelium in deutlich antipaulinischer Frontstellung entwickelten. Gewiss stammten diese Leute, seine Gegner, ursprünglich wahrscheinlich aus dem Judentum, waren also Judenchristen, obwohl es christliche Forscher gibt, die sie aus dem Heidenchristentum hervorgehen lassen. In diesem Zusammenhang braucht auf dieses Problem nicht näher eingegangen zu werden.⁴ Denn worauf es ankommt, ist die wichtige Feststellung, dass Paulus seine Rechtfertigungslehre nicht gegen das Judentum entwickelt hat, sondern gegen Mitchristen, die nach seiner Überzeugung ein »anderes Evangelium« als er verkündigten, »wo es doch gar kein anderes gibt« (Gal 1, 6f). Dieser Hinweis von mir scheint zwar offene Türen einzuweisen, in Wirklichkeit tut er das aber gerade nicht, wie die Auslegungsgeschichte des Galaterbriefes zeigt, die in der konkreten Durchführung der Auslegung sich oft von einem bewusst-unbewussten »Antisemitismus« leiten lässt oder jedenfalls liess. Auch das scheinbar »Selbstverständliche« liegt, wie die menschliche Erfahrung zeigt, nicht immer auf der Hand, und oft ist es so: Erst wenn das Selbstverständliche ausdrücklich genannt ist, klingt es »selbstverständlich«, und dann sagen auf einmal alle: Natürlich ist es so und nicht anders! »Natürlich« setzt sich Paulus nicht mit den Juden auseinander, sondern mit seinen Gegnern aus dem Christentum, mit ihren Schlagworten und Einwänden. Sobald man aber diese scheinbare »Selbstverständlichkeit« entdeckt, fällt es einem plötzlich wie Schuppen von den Augen, wie ich aus meiner eigenen Erfahrung weiss, die ich bei der Auslegung des Briefes im Laufe der Arbeit gewonnen habe. Weil die christliche Auslegung des Galaterbriefes (und ebenso des Römerbriefes) diese »Selbstverständlichkeit« oft nicht oder nicht genügend beachtet hat, empfanden oder empfinden Juden den Galaterbrief als ein urkirchliches Dokument, das mitverantwortlich gemacht wird für das Unheil, das Christen im Laufe der Geschichte den Juden angetan haben. In Wirklichkeit kämpft der Apostel im Galaterbrief, genau wie im Römerbrief, nicht gegen seine Volksgenossen und ehemaligen Glaubensgenossen, sondern gegen ein christliches Pseudoevangelium. Dies klar zu sehen, hat nicht bloss den Rang eines hermeneutischen Schlüssels für die Auslegung des Briefes⁵, sondern gehört zu den Akten der theologischen Wiedergutmachung der christlichen Theologie gegenüber dem Judentum.

Diese »Wiedergutmachung« soll im folgenden zunächst im Hinblick auf eine beliebte Formulierung, mit der man die jüdische Religionspraxis (ab-)zuqualifizieren versucht hat, durchgeführt werden, nämlich im Hinblick auf das Schlagwort vom »Leistungsprinzip« in der jüdischen Glaubensausübung, das gerade bei der Auslegung des Galaterbriefes eine wichtige Rolle gespielt hat und spielt.

II. Jüdisches »Leistungsprinzip«?

Um niemanden von meinen christlichen Fachkollegen zu verletzen, nenne ich jetzt keine Namen, die mit dem

¹ Vgl. W. Eckert, P. N. Levinson, M. Stöhr (Hg.), Antijudaismus im Neuen Testament? Exegetische und systematische Beiträge (München 1967); weiter: S. Légasse, L'antijudaïsme dans l'Évangile selon Matthieu, in: M. Didier (Hg.), L'Évangile selon Matthieu. Rédaction et théologie (Gembloux 1972) 417–428; M. Barth, Was Paul an anti-Semite?, in: JES 5 (1968) 78–104. [Vgl. »Antijudaismus im Neuen Testament?« in FR XVIII/1966, 76 ff.].

² Aufmerksam wurde ich auf diese Frage durch die intensive Beschäftigung mit dem Galaterbrief bei meiner eigenen Kommentierung; vgl. F. Mussner, Der Galaterbrief (Herders Theol. Kommentar zum NT IX) (Freiburg/Basel/Wien 1974). [S. u. S. 92 ff.].

³ Vgl. Mussner, ebd. 11.

⁴ Vgl. zur »Gegnerfrage« die Ausführungen in meinem Kommentar, 11–29; dazu noch die umfassende Monographie von J. J. Gunther, St. Paul's Opponents and their background. A Study of Apocalyptic and Jewish Sectarian Teachings (NT Suppl. XXXV) (Leiden 1973), deren Thesen freilich erst nachgeprüft werden müssen.

⁵ Vgl. dazu Mussner, Galaterbrief, 29.

Schlagwort »Leistungsprinzip« im Hinblick auf die jüdische Erfüllung der Weisungen der Tora gearbeitet haben oder arbeiten. Ich selbst habe das lange Zeit getan, bis ich eines Tages das Unrecht erkannte, das wir mit diesem Schlagwort dem Judentum und seinem Selbstverständnis laufend zufügen. Ich frage jetzt vielmehr: Warum kann man die jüdische Religionspraxis und das jüdische Glaubensverständnis nicht mit dem Wort »Leistungsprinzip« charakterisieren und qualifizieren? Es sind vor allem drei Elemente, die das jüdische Glaubensverständnis bestimmen: *emunāh*, Verwirklichung in Werken, Heiligung des Alltags.⁶ Das Substantiv *emunāh* kommt von dem Zeitwort *אמן*, das im Hiphil die Bedeutung hat: sich sicher wissen, als zuverlässig ansehen, glauben (an Gott, d. h. ihm trauen). Der jüdische »Glaubensbegriff« betont also sehr stark das Moment des Vertrauens. Der Jude kann sich aber genausowenig wie Jesus den Glauben oder besser das Glauben ohne Verwirklichung in einem konkreten »Tun« vorstellen. N. Oswald bemerkt dazu: »Glauben im jüdischen Verständnis ist nicht ein Erfahren oder Erfasstwerden von ihm oder etwas, sondern ein Tun und Schaffen, ein Vollführen und Bewirken . . . ein Aktivum der Tat mit dem Akzent der Verwirklichung«. Und schliesslich ist für den Juden der Glaube als Gehorsam gegen die Tora Gottes Heiligung des Alltags; denn dies ist der eigentliche Sinn der Weisungen der Tora nach jüdischer Auffassung: Wer sich täglich und in allem dem Joch des Gesetzes unterwirft, entprofaniert dadurch den Alltag und heiligt das ganze Dasein. Judentum ist darum Religion der Heiligkeit! Auch dazu sagt N. Oswald Treffliches: »Das menschliche Leben ist nicht wertlos und banal, sondern es verdient auch in seinen elementarsten Äusserungen zielbewusst gelenkt und göttlich durchdrungen zu werden. Die Erfüllung eines Gebotes ist daher nicht das Ducken unter die Peitsche des Gesetzgebers, sondern, im rechten Verständnis, die Beglückung, dem Vergänglichen in göttlicher Weisung Ewigkeitswert geben zu können.« Für den frommen Juden gibt es eigentlich keine *Adiaphora* im Alltag. Alles ohne Ausnahme geschieht unter dem Auge Gottes; der Jude befolgt die Weisungen der Tora deswegen, um jeden Augenblick seines Lebens, bei Tag und bei Nacht, *sub specie Dei* zu leben. Die Tora weist ihn in ein solches Leben ein. Ich frage: Was hat das mit dem berüchtigten »Leistungsprinzip« zu tun? Nicht das geringste!

Mit dem »Leistungsprinzip« hängt auch jenes Vorurteil christlicher Theologie zusammen, dem Judentum ginge es vor Gott nur um »Verdienste«, und sein Gott sei »der Gott der Waage«. Zur Widerlegung verweise ich jetzt nur auf den Spruch des Rabban Jochanan ben Zakkai: »Wenn du die Tora in reichem Masse gehalten hast, so tue dir nichts darauf zugute; denn dazu bist du geschaffen« (Abot II, 8b). Die Weisungen der Tora erfüllt der fromme Jude, weil ihre Weisungen von Gott stammen und weil der Jude weiss, dass er im Gewissen verpflichtet ist, den heiligen Willen Gottes, wie er sich in der Tora manifestiert, zu erfüllen und das Leben im Alltag zu heiligen. Auch Paulus dispensiert den Juden keineswegs von der Erfüllung der Weisungen der Tora,

wenn er auch überzeugt ist, dass für den Christusgläubenden ein anderer Heilsweg aufgetan ist, der Weg des Glaubens an den gekreuzigten und auferstandenen Christus; vgl. Gal 5, 3: Wer »sich beschneiden lässt, ist verpflichtet, das ganze Gesetz zu halten«. Selbstverständlich erwartet der Jude, genau wie der Christ, dass Gott es nicht vergessen wird, wenn jemand sich ein Leben lang bemüht hat, seinen heiligen Willen zu erfüllen. Warum sollte Gott denn das vergessen? Und warum sollte der Mensch nicht hoffen dürfen, dass es Gott nicht vergisst? Wer den Juden zum »Verdienstesammler« macht, hat keine Ahnung von der jüdischen Glaubensexistenz und vom Sinn der Tora im Leben des Juden. Gewiss sollte auch der Jude den Hinweis des Apostels in Gal 6, 13 nicht überhören, dass auch Beschnittene die Tora nicht beobachten.

III. Wem gehört Abraham?

In Gal 3, 6 f. schreibt Paulus: »Wie Abraham: Er glaubte Gott, und es wurde ihm zur Gerechtigkeit angerechnet (vgl. Gen 15, 6). Erkennt also: Die *aus Glauben*, diese sind Söhne Abrahams.« Hier scheint die Abrahamssohnschaft exklusiv auf jene »aus Glauben« (sc. und nicht auf jene »aus Werken des Gesetzes«) eingeschränkt zu werden, so dass aufs Erste der evangelische Neutestamentler G. Klein mit seiner Formulierung Recht zu haben scheint: Gal 3, 6 »hat den Abbau der jüdischerseits präbaptisierten Abrahamssohnschaft und die Reklamation Abrahams als des ausschliesslichen Ahnherrn der Christen zum Ziel . . . Da nun aber die *πίστις* eine erst mit dem Christusgeschehen eröffnete und nur in Einstellung darauf erschwingliche Existenzweise ist (vgl. V. 23ff.), so ist bereits damit festgestellt, dass es ausserhalb der christlichen Gemeinde keine Abrahamssohnschaft gibt und es ante Christum eine solche überhaupt niemals gegeben hat.«⁷ Gewiss hat die Formulierung des Apostels »die *aus Glauben*, diese sind Söhne Abrahams« exklusiven Sinn, aber gegen wen formuliert Paulus denn so? Doch nicht gegen die Juden, sondern gegen seine christlichen Gegner, die, wie viele Exegeten heute annehmen,⁸ mit der Parole hausieren gingen: »Wir sind die wahren Söhne Abrahams«, weil wir zum Glauben an den Messias Jesus hinzu auch noch das Gesetz beachten. Gegen diesen in den Augen des Apostels völlig unberechtigten Exklusivanspruch seiner Gegner stellt er richtig, wer (unter den Christen!) »Söhne Abrahams« sind: jene »aus Glauben«. Nicht den Juden, sondern seinen Gegnern spricht er die wahre Abrahamssohnschaft ab, die jene für sich beanspruchten. In der Auslegung des Galaterbriefes wird häufig übersehen, dass Paulus sich laufend mit der Gegenpredigt, dem Pseudoevangelium seiner Gegner auseinandersetzt und nicht mit den Juden.⁹ Von den »Juden« spricht Paulus im Galaterbrief überhaupt nur viermal: in 2, 13 sind damit die Judenchristen von Antiochien gemeint; in 2, 14.15 und 3, 28 ist »Jude«

⁷ Individualgeschichte und Weltgeschichte bei Paulus. Eine Interpretation ihres Verhältnisses im Galaterbrief, in: *ders.*, *Rekonstruktion und Interpretation. Gesammelte Aufsätze zum Neuen Testament* (München 1969) 180–224 (203).

⁸ Vgl. dazu *Mussner*, Galaterbrief, 221, Anm. 221.

⁹ Dies übersieht Klein völlig. Vgl. zur Auseinandersetzung mit Klein auch K. *Beiger*, Abraham in den paulinischen Hauptbriefen, in: *MüThZ* 17 (1966) 47–89; W. G. *Kümmel*, »Individualgeschichte« und »Weltgeschichte« in Gal. 2, 15–21, in: B. *Lindars* und S. S. *Smalley* (Hg.), *Christ and Spirit in the New Testament* (Festschr. f. C. F. D. Moule) (Cambridge 1973) 157–173.

⁶ Vgl. dazu besonders N. *Oswald*, Grundgedanken zu einer pharisäisch-rabbinischen Theologie, in: *Kairos* 6 (1963) 40–58; H. *Kosmala*, Hebräer – Essener – Christen (*Studia Post-Biblica* 1) (Leiden 1959) 97–116 (»Der vordringliche Glaubensbegriff«); M. *Buber*, Zwei Glaubensweisen (Zürich 1950); F. *Mussner*, Der Jakobusbrief (Freiburg/Basel/Wien 1967) 135.

Herkunftbezeichnung ohne jeden antijüdischen Akzent. Es geht im ganzen Abschnitt Gal 3, 6–18 um die Einbeziehung der Völker in die dem Abraham von Gott zugesagte Verheissung, »dass gesegnet sein werden in dir alle Völker« (Gal 3, 8; Gen 18, 18). Sollen die Völker in den Segenszusammenhang mit Abraham kommen, dann kann das nicht auf einem »physischen«, sondern nur auf einem spirituellen Weg erfolgen, eben über den Weg des Glaubens an den Juden und Messias Jesus Christus. Niemand sagt Paulus im Galater- oder Römerbrief, dass die Juden von der Segensverheissung Abrahams ausgeschlossen seien. Er sagt das auch nicht in dem Abschnitt Gal 4, 21–31, wie häufig in der christlichen Auslegung behauptet wurde und wird.

IV. Antijüdische Auslegung von Gal 4, 21–31

Der Text lautet: »4, 21 Sagt mir, die ihr unter dem Gesetz leben wollt, hört ihr das Gesetz nicht (sc. was es euch zu sagen hat)? 22 Denn es steht geschrieben: Abraham hatte zwei Söhne, einen von der Sklavin und einen von der Freien. 23 Aber der von der Sklavin ist fleischgemäss erzeugt, der von der Freien dagegen durch eine Verheissung. 24 Was alles allegorisch gemeint ist; denn diese sind (bedeuten) zwei Testamente: das eine (stammt) vom Berg Sinai, das zur Sklaverei gebiert; das ist Hagar. 25 Der Sinaiberg liegt freilich in Arabien¹⁰, aber er entspricht dem gegenwärtigen Jerusalem; denn es befindet sich mit seinen Kindern in Sklaverei. 26 Das obere Jerusalem dagegen ist frei, das unsere Mutter ist. 27 Denn es steht geschrieben (Is 54, 1): Freue Dich, Unfruchtbare, die nicht gebiert, brich in Jubel und Schreie aus, die nicht in Wehen liegt. Denn viele sind die Kinder der Einsamen, mehr (Kinder hat sie) als jene, die den Mann besitzt. 28 Ihr aber, Brüder, seid entsprechend (genau wie) Isaak Verheissungskinder. 29 Aber wie damals der dem Fleisch nach Gezeugte den dem Pneuma nach Gezeugten verfolgte, so auch jetzt. 30 Aber was sagt die Schrift? Vertreibe die Sklavin und ihren Sohn! Denn nicht soll Erbe sein der Sohn der Sklavin mit dem Sohn der Freien (vgl. Gen 21, 10). 31 Deshalb, Brüder, sind wir nicht Kinder einer Sklavin, sondern Kinder der Freien.« Gerade in der Auslegung dieses Textes hat der Antijudaismus in der christlichen Exegese seine besondere Triumphe gefeiert. Den Anlass dazu gaben insbesondere die Aussagen des Textes, dass die Sinaigesetzgebung »zur Sklaverei gebiert« und dass das »jetzige Jerusalem« »sich mit seinen Kindern in Sklaverei« befindet. Vor allem aber der V. 30: »Aber was sagt die Schrift? Vertreibe die Sklavin und ihren Sohn! Denn nicht soll Erbe sein der Sohn der Sklavin mit dem Sohn der Freien« (vgl. Gen 21, 10). Die Fragen, um die es besonders geht, sind folgende: Wer ist in der allegorischen Sicht des Apostels die Sklavin und ihr Sohn, die vertrieben werden und nicht Erben sein sollen? Sind damit die Juden gemeint? Diese Frage bejahten viele christliche Exegeten, und gerade deshalb betrachten Juden den Galaterbrief als mitschuldig am theologischen und politischen Antisemitismus. Wird hier nicht die Kirche vom Apostel geradezu aufgefordert, die Juden zu »vertreiben« (»vertreibe die Sklavin und ihren Sohn!«)? Und wird hier nicht Israel vom eschatologischen Heil ausgeschlossen? (»nicht soll Erbe sein«). So bemerkte etwa der katholische Neutestamentler A. Bispington in seinem

Kommentar¹¹ zu Gal 4, 30: »Die Galater sollen in diesen Worten typisch die Ausschlussung der unbekehrten, unter der Knechtschaft des Gesetzes stehenden Juden aus dem Messiasreich finden und zugleich auf die Gefahr hingewiesen werden, der sie sich durch ihren fleischlichen Sinn, durch ihren Rückfall ins Judentum aussetzen, nämlich auf den Verlust der ewigen Erbschaft«; oder der evangelische Ausleger A. Oepke¹²: »Hagar, d. h. das ungläubige Israel, wird ausgestossen und vom (messianischen) Erbe ausgeschlossen«. U. Luz meint in seinem Buch »Das Geschichtsverständnis des Paulus«¹³: »Hier ist die Verwerfung der Juden explizit ausgesprochen«. Mit dem Hinweis auf die »Verfolgung« ist auf die Aussage von Gal 4, 29, also auf den vorausgehenden Vers, abgehoben: »Aber wie damals der dem Fleisch nach Gezeugte den dem Pneuma nach Gezeugten verfolgte, so auch jetzt«; so würden auch »jetzt« die Juden die Christen verfolgen. In besonders scharfer Diktion hat dazu einst Bispington bemerkt: »die fleischlichen Juden verfolgen die durch den hl. Geist erzeugten Christen. Und wie es im Beginne der Kirche war, wie Christus selber von den Juden verspottet wurde und ihnen zum Hohngelächter diente . . ., so ist es noch immer und so wird es sein bis zum Ende der Tage«. Andere christliche Exegeten redeten ähnlich, auch nach 1945 noch, obwohl wir unterdessen wissen könnten, dass die Geschichte genau das Gegenteil lehrt. Wer hat wen verfolgt? Die Juden die Christen oder die Christen die Juden? Wenn wir die Antwort vor 1945 noch nicht zu kennen glaubten, heute kennen wir sie.

In Wirklichkeit setzt sich Paulus auch in dem Abschnitt 4, 21–31 nicht mit den Juden, sondern mit seinen Gegnern und ihren Schlagworten auseinander. Sie sind es, die ihn und sein Evangelium bis nach Galatien »verfolgen«, und die Galater werden von ihm aufgefordert, seine Gegner aus ihrer Mitte zu entfernen. Das kann hier alles nicht näher ausgeführt werden; ich muss auf meinen Kommentar verweisen.¹⁴ Wahrscheinlich gingen die Gegner des Apostels bei ihren Angriffen gegen ihn und sein Evangelium auch mit dem Schlagwort hausieren: »Jerusalem ist unsere Mutter«, weil sie sich damit auf den »Vorort« des Christentums und die Urapostel berufen wollten, um sie als »die Massgebenden« (vgl. Gal 2, 2.6) gegen Paulus auszuspielen. Paulus redet jedenfalls in dem ganzen Abschnitt 4, 21–31 ständig mit Blick auf die Situation, die durch das Auftreten seiner Gegner in Galatien hervorgerufen worden war. Nicht den Juden, sondern seinen christlichen Gegnern droht er den Ausschluss vom eschatologischen Erbe an! Dies endlich klar in der Auslegung zu sehen, gehört zur Durchführung der theologischen Wiedergutmachung der Christen an den Juden. Und dazu gehört schliesslich auch noch die folgende Frage, die durch Gal 3, 10 veranlasst ist.

V. Wer ist von Gott verflucht?

»Denn welche immer aus Werken des Gesetzes sind, stehen unter einem Fluch« (Gal 3, 10). Weil es den Juden um die treue Erfüllung der Weisungen der Tora geht, scheinen sie jene zu sein, »die aus Werken des Gesetzes sind« und scheinen so – nach Paulus – »unter einem Fluch« zu stehen. Warum meint das der Apostel? Er gibt

¹¹ Erklärung des zweiten Briefes an die Korinther und des Briefes an die Galater (Münster ³1883).

¹² Der Brief an die Galater (Berlin ²1957).

¹³ München 1968 (285).

¹⁴ Vgl. hier 316–334.

¹⁰ Zu dieser Übersetzung vgl. die Auslegung in meinem Kommentar.

sofort selbst die Antwort: Weil die Schrift in Deut 27, 26 sagt: »Verflucht ist jeder, der nicht verharrt bei allem, was geschrieben steht im Buch des Gesetzes, um es zu tun«. D. h.: Wer die Weisungen der Tora nicht befolgt, dem droht der Fluch Gottes; denn die Tora verlangt Verwirklichung. Der evangelische Alttestamentler M. Noth glaubte die harte Feststellung machen zu müssen,¹⁵ dass zur Zeit der Abfassung des Deuteronomiums (»im Laufe des 7. Jahrhunderts«) der in ihm angedrohte Fluch schon begonnen hatte, »eine reale Wirklichkeit zu werden«,¹⁶ nämlich für Israel. »Es gibt keine menschliche Möglichkeit, daran noch etwas zu ändern«.¹⁷ Denkt aber der Apostel wirklich dabei nur an die Juden (und evtl. noch an gesetzestreue Judenchristen) oder an alle Menschen, also auch an die Heiden? Von den Juden ist im Kontext wieder überhaupt keine Rede, und wie aus dem die Heidenchristen miteinschliessenden »uns« in 3, 13 hervorgeht, denkt der Apostel in der Tat dabei nicht bloss an Israel, sondern an alle Menschen, weil ja nach Röm 2, 12–16 auch den Heiden die Forderungen des Gesetzes ins Herz geschrieben sind und auch die Heiden sie nicht erfüllen. Nach der Überzeugung des Apostels steht die ganze Menschheit wegen ihrer Übertretungen des Willens Gottes »unter einem Fluch«; vgl. Röm 3, 19: »Die ganze Welt ist vor Gott schuldig geworden«; 3, 22f: »Da ist kein Unterschied; denn alle (ob Juden oder Heiden) haben gesündigt und entbehren der Herrlichkeit Gottes«. Der Apostel versteht also das »jeder (ist verflucht)« von Deut 27, 26 in Gal 3, 10 in einem universalen, keinen Menschen ausnehmenden Sinn! ὅσοι ist verallgemeinerndes Relativum (= alle ohne Ausnahme!), und nur christliche Selbstgerechtigkeit kann Gal 3, 10 auf die Juden beschränken, ganz gegen den »universalgeschichtlichen« Text des Briefes. Paulus hat nicht so gedacht wie Noth und der christliche Antisemitismus. Vielmehr: »Gott hat *alle* unter Ungehorsam zusammengeschlossen, um sich aller zu erbarmen« (Röm 11, 32). So denkt der Gott Israels, der auch der Gott Jesu und des Apostels Paulus ist, in Wirklichkeit.

VI. »Ganz Israel wird gerettet werden« (Röm 11, 26)

Es ist Zeit, dass dem theologischen Antijudaismus in der christlichen Theologie und Exegese ein Ende bereitet wird. Wir christlichen Theologen müssen endlich den Mut zu einem »Lernprozess« aufbringen, und wer ihn aufbringt, dem fällt es wie Schuppen von den Augen. Dem Referenten ist es jedenfalls so ergangen; die Erarbeitung seines Kommentars zum Galaterbrief war ein solcher Lernprozess. Sich von den gewohnten und auf langen Überlieferungen beruhenden Auslegungsschablonen zu trennen, war und ist nicht leicht. Es klingt wie eine Selbstverständlichkeit, die nachträglich jedermann bestätigt: Paulus setzt sich im Galaterbrief nicht mit den Juden auseinander, sondern mit dem Pseudoevangelium seiner christlichen Gegner, mögen diese ursprünglich auch aus dem Judentum gekommen sein. Aber Selbstverständlichkeiten werden oft erst zu solchen, nachdem sie endlich ausgesprochen sind. Erst eine blutige Geschichte hat uns die Augen dafür geöffnet, dass man in der christlichen Theologie über die Juden anderes sprechen muss als nur den Satz: »Ihr Juden habt Jesus umgebracht!« Paulus

sagt aufschlussreicherweise diesen Satz nie, wohl aber schreibt er in Röm 11, 26: »Ganz Israel wird gerettet werden«, und in 11, 1 fragt er: »Hat etwa Gott sein Volk verworfen?«, und er antwortet: »Nimmermehr! Ich selbst bin doch Israelit, Nachkomme Abrahams, aus dem Stamme Benjamin. Gott hat sein Volk, das er vorher erwählt hat, nicht verstossen.« Warum kommt Paulus in Röm 9–11 überhaupt auf Israel und sein Endheil zu sprechen? E. Käsemann hat darauf in seinem hervorragenden Kommentar zum Römerbrief die richtige Antwort gegeben¹⁸: »Der Apostel kann an Israel nicht vorübergehen, weil seine Theologie es mit dem Heil der Welt zu tun hat. Andererseits ist dieses Heil nicht von dem der übrigen Welt zu trennen«. M. a. W.: Das Endheil der Welt hängt nach Paulus mit dem Endheil Israels aufs engste zusammen! So entspricht es schon der alttestamentlichen Glaubensüberzeugung. Die christliche Theologie hat das leider bis in unsere Zeit weithin vergessen. Wer ist denn der eigentliche Adressat von Röm 9–11? Der Adressat ist niemand anderer als die junge Kirche von Rom, an die der Römerbrief von Paulus geschrieben wurde. Der evangelische Neutestamentler G. Eichholz legt sich in seinem tüchtigen Paulusbuch¹⁹ die Frage vor, warum Paulus in seinem Brief an die römische Gemeinde auf das Thema »Israel« zu sprechen kommt, und er antwortet: Weil der Apostel die junge Kirche von Rom »in der Gefahr begriffen sieht, Israel – abzuschreiben, Israels Erwählung als gegenwärtig nicht mehr gültig anzusehen«. Und so bedarf die Kirche »dringend der *Information über Israel*. Die Kirche muss wissen, was es um Israel ist, weil sie sonst nicht mehr weiss, was es um sie selbst ist (vgl. Röm 11, 25)«.²⁰

Die theologische Wiedergutmachung an Israel, um die es uns in diesem Referat geht, kann sich also schliesslich nicht bloss auf eine »Wiedergutmachung« beschränken; vielmehr muss die Kirche endlich erkennen, dass ihr Schicksal mit dem Israels unlösbar verbunden ist; denn sie ist nach Röm 11, 17 nur »Teilnehmerin an der fetten Ölbaumwurzel«, womit Paulus Israel meint, und darum soll »der Wildling« Kirche endlich aufhören – so mahnt der Apostel in 11, 18 –, sich gegen die (alten) Zweige zu rühmen. »Rühmst du dich aber, (so wisse): nicht du trägst die Wurzel, sondern die Wurzel dich«. Theologische Wiedergutmachung christlicher Theologie gegenüber Israel muss deshalb am Ende in den *Dank an Israel* einmünden und in das *gemeinsame Lob* des gemeinsamen Vaters, der sich aller erbarmen wird, ob Juden oder Heiden²¹.

¹⁸ An die Römer (Tübingen 1973) 302.

¹⁹ Neukirchen-Vluyn 1972.

²⁰ Ebd. 291.

²¹ Es könnte jemand gegen unseren Versuch einer theologischen »Wiedergutmachung« einwenden: Was Paulus im Galater- und Römerbrief über die Rechtfertigung des Menschen sagt, gehe doch auch den Juden an. Das dem Juden bis heute am Herzen liegende Gesetz, die Tora, sei doch nach Paulus kein Heilsfaktor mehr, auch wenn er in Röm 7, 12 sagt, das Gesetz sei heilig und das Gebot sei heilig und gerecht und gut. Dagegen ist zu sagen: Der christliche Theologe möge nie vergessen, dass *der Mensch als solcher* der Adressat der paulinischen Rechtfertigungslehre ist; sie drängt von ihrem Wesen her »über den Horizont einer nur jüdischen Adressatenschaft« hinaus, wie Eichholz mit Recht bemerkt hat (Die Theologie des Paulus im Umriß, 226). In der paulinischen Rechtfertigungslehre kommt »die faktische Wirklichkeit des Menschen zur Sprache... wie sie dem Menschen selbst so nicht durchsichtig ist« (ebd. 64). Das soll nicht heissen, dass die paulinische Apokalypsis des Menschen den Juden nichts angehe; aber darüber muss dieser selber nachdenken, wie auch der Christ selber darüber stets neu nachdenken muss, um nicht der Selbstgerechtigkeit zu verfallen.

¹⁵ In seinem Aufsatz: »Die mit des Gesetzes Werken umgehen, die sind unter dem Fluch«, in: Gesammelte Aufsätze zum Alten Testament (München 1957) 155–171.

¹⁶ Ebd. 168.

¹⁷ Ebd. 169.

3 »...dass alle bei des Ewgen Namen rufen, ihm dienen mit vereinter Schulter«^{*/**}

Ansprache anlässlich des ökumenischen Gottesdienstes
in der Kirche von Judenstein am 25.8.1974^{***/*}

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

Die Kirche am Judenstein bei Rinn in Tirol mit den Gebeinen des Knaben Andreas gehört zu den Wallfahrtsstätten mit den verhängnisvollen Fällen, in denen Juden des Ritualmords angeklagt wurden.¹ Der Fall des »Anderl« geht auf das Jahr 1462 zurück. Ein altes, auf barocke Traditionen zurückgehendes »Anderl-Spiel« wurde 1954 wieder aufgeführt, dann auf 5 Jahre verboten² und seither ist es nicht wieder zur Aufführung gelangt. Im Laufe der letzten Jahre wurden anstosseregende Votivtafeln, Figurengruppen usw. entfernt. Anregungen zufolge sollten – wie z. B. in der anglikanischen Kathedrale von Lincoln (England) – derartige »Gedenkstätten« in Sühnstätten für das dem jüdischen Volk in der Geschichte von Christen angetane Unrecht umgewandelt werden³. (Vgl. FR XIV/1962, S. 59). (Die Red. d. FR).

Obwohl ich an dem ökumenischen Gottesdienst nicht teilnehmen kann, fühle ich mich doch verpflichtet, zwei Segenssprüche vorzutragen, den einen Segensspruch angesichts der Stelle einer Blutlüge, wie sie immer noch auf dem Deckengemälde im Bild festgehalten wird, den anderen Segensspruch angesichts der Tafel, die die Anklage gegen die Juden als eine Legende hinstellt.^{3*} »Gesegnet seist Du, Herr, unser Gott, König des Universums, der so lange Zeit hindurch die Verletzung seines Willens erduldet.

Gesegnet seist Du Herr, unser Gott, König des Universums, der einen unerhörten Kult aus diesem Ort beseitigte. So wie ein unerhörter Kult aus diesem Ort beseitigt wurde, so möge er auch an anderen Orten beseitigt werden, und die Herzen seiner Anhänger mögen zurückkehren zu Deinem Dienst.«

»Ja, dann erwandle ich den Völkern entsühnter Lippe, dass alle bei des Ewgen Namen rufen, ihm dienen mit vereinter Schulter« (Zephanja 3, 9).^{**}

* Zephanja 3,9. Überschrift und Anmerkung d. Red. d. FR.

** Übersetzung nach: Die Hl. Schrift, ins Deutsche übertragen von N. H. Tur-Sinai (H. Torczyner). Mit hebräischem Text. Jerusalem 1954. The Jewish Publishing House Ltd. 4 Bände. (Alle Anm. d. Red. d. FR).

*** Aus dem Englischen übersetzt.

**** Für die Veranstaltung des ökumenischen Gottesdienstes und der Internationalen Jugendveranstaltung zeichneten verantwortlich der Internationale Rat der Christen und Juden und die Aktion gegen den Antisemitismus, Wien. Ausser Professor Falk sprachen auch Prälat Alois Stöger, Abt von Wilten als Hausherr der Kirche sowie Rev. W. W. Simpson (London), der Generalsekretär des Internationalen Rates der Christen und Juden. Die hier wiedergegebene Ansprache von Z. W. Falk verdanken wir Professor Falk selbst, der sie uns in englischer Sprache zur Verfügung stellte.

¹ Vgl. FR XII, 1959, S. 66 sowie Kurt Hruby: Verhängnisvolle Legenden und ihre Bekämpfung. In: »Judenhass – Schuld der Christen?«. Herausgg. von W. P. Eckert/E. L. Ehrlich. S. 301 ff.

² Vgl. FR VIII/1955, S. 48; IX/1956, S. 47.

³ Vgl. FR XIV/1962, S. 59.

^{3*} Anstatt der entfernten Texte und Votivtafeln ist auf dieser Tafel folgende Erläuterung angebracht:

»Die Kirche von Judenstein ist den unschuldigen Kindern und dem seligen Andreas von Rinn geweiht. Sie wurde auf Betreiben des Haller Damenstiftarztes Hypolit Guarinoni 1670 bis 1671 erbaut. Erst 1730 wurde das Gewölbe mit sehr elegantem Stuck versehen.

Das Leiden, das durch die falsche Beschuldigung verursacht wird, so wie durch das tatsächlich diese Kirche immer noch entweihe Deckengemälde, ist nicht das Leiden von Juden, sondern das Leiden von Gott selbst.

Deswegen ist die Blutlüge, der Antisemitismus im allgemeinen und die Massenvernichtung von Millionen unschuldiger Menschen unter der NS-Herrschaft nur das logische Resultat falscher Gottesvorstellungen. Wie in dieser Kirche zu sehen ist, beruht der Antisemitismus auf quasi-christlichen Wurzeln und kann nicht überwunden werden ohne vollkommene Reue. Er beruht auf der christlichen Dichotomie von Christ und Antichrist, von Gott und Teufel und hier von Spiritualität gegenüber der Realität [Materialität]. Es ist das Problem der christlichen Religion, wie man mit der Tatsache fertig werden kann, dass Jesus vom jüdischen Volk abgelehnt wurde, und wie man den negativen Einfluss der Passionsgeschichte in den Evangelien überwinden kann.

Moderner Rassismus und Nationalismus sind nur die säkularen Produkte des quasi-christlichen Antisemitismus. Auch die neuerliche Kritik am jüdischen Staat ist oft nur der Ausdruck quasi-christlichen Ressentiments gegen jüdische staatliche Macht.

Diese Kirche ist in der Tat ein Gedenkmal für die Entfremdung des Menschen von Gott und von seinen Mitmenschen. Denn die Liebe zu Gott lässt sich nicht trennen von der Liebe zum Menschen. Und die Liebe zum Menschen erkennt man nicht an der Liebe zu dem Menschen, der mit uns blutsverwandt ist, sondern zu

Die Deckengemälde schufen 1776 Franz und Josef Giner aus Thaur. Es sind die einzigen Bilder, die von diesen Künstlern erhalten sind. Im Falle des seligen Andreas von Rinn handelt es sich um eine Legende. Die Legende sagt, dass 1462 das dreijährige Kind einer Witwe, die auf den Feldern von Amras arbeitete, in ihrer Abwesenheit von seinem Paten an durchreisende Männer verkauft wurde. Das Kind hat sich offenbar gestraubt und dürfte geschrien haben, so dass die Männer im Zorn den kleinen Anderl auf einem Stein im Wald umbrachten. Über diesem Stein wurde 200 Jahre später diese Kirche erbaut. Es ist also klar, dass dieses Ereignis nichts mit dem jüdischen Volk zu tun hat. Die künstlerische Bedeutung der Kirche liegt mehr in den Stukturen, Deckenbildern und dem schönen Hochaltar, als in der Architektur.

Dazu vermerken die Mitglieder der »Aktion gegen den Antisemitismus«: »Obwohl wir diese Erläuterung als grossen Fortschritt betrachten und anerkennen, finden wir nach reiflicher Überlegung, dass es – um klarzustellen, dass die Kirche von dem drei Jahrhunderte alten Unrecht abrückt – wünschenswert wäre, den Satz:

»Es ist also klar, dass dieses Ereignis nichts mit dem jüdischen Volk zu tun hat.«

durch die folgende Formulierung zu ersetzen:

»Diese Legende wurde in früheren Zeiten als authentisches Ereignis dargestellt und die Tat zu Unrecht den Juden zur Last gelegt.«

In: »Mitteilungsblatt der Aktion gegen den Antisemitismus« Nr. 49. (Wien, März 1974) S. 3.

jenem, der uns ungleich ist. Mit einem Ausdruck Voltaires müssen wir unserem Mitmenschen sagen, dass wir ihm vielleicht nicht ein Wort von dem glauben, was er sagt, dass wir aber willens sind, unser Leben zu riskieren, um sein Recht auf Existenz und auf sein Selbstverständnis zu beschirmen.

Aber diese Kirche ist zum Teil auch eine Anklage gegen die Judenheit und das Judentum. Wie der zionistische Denker Ascher Ginzburg (Ahad Haam) zeigte, kommt manchmal Zweifel auf angesichts der vollständigen Isolierung des jüdischen Volkes. Ihr fragt: Ist es möglich, dass jeder unrecht haben kann und die Juden recht haben? Ja, das ist möglich. Die Blutbeschuldigung beweist, dass es möglich ist; denn die ganze Welt war im Unrecht, und die Juden waren im Recht. Selbstverständlich ist die Tatsache, dass wir isoliert sind, nicht schon für sich allein ein Beweis zu unseren Gunsten, aber das Gegenteil ist auch kein Beweis. Wir müssen den Mut haben, wenn es nötig ist, allein zu stehen.

Die Abwendung von dem ungeheuerlichen Kult ist noch keine Genugtuung, der falsche Zeuge schaut uns noch von der Decke aus an. Darum beten wir, dass ebenso wie die ersten Schritte in der rechten Richtung getan wurden, Gott den zuständigen Autoritäten den Mut eingeben möge, den Rest auch zu entfernen.

Überdies erwarten wir – ebenso wie die Blutbeschuldigung als bössartige Verleumdung erkannt wurde –, dass auch andere Missverständnisse zwischen Juden und Nichtjuden beseitigt werden.

Denn obwohl viele in der Welt zwar das jüdische Recht auf Existenz als Recht auf Existenz von Individuen anerkennen, so anerkennen sie dennoch immer noch nicht das Recht der jüdischen Nation, jüdischer Souveränität und jüdischer Teilhabe an der internationalen Völkergemeinschaft.

Die Nationen der Welt haben in der Tat ihre Verpflichtung gegenüber Gott und gegenüber der Heilsgeschichte nicht erfüllt, solange sie nicht der jüdischen Nation Gerechtigkeit widerfahren lassen. Denn wenn die Juden Knechte Gottes sind, so heisst das nicht nur, dass sie Ihm persönlich nahe sind, sondern dass sie ein

»Königtum von Priestern und ein heiliges Volk« sind. Erst nach der internationalen und geistigen Anerkennung des Staates Israel durch die christliche Welt wird diese Welt dem Volk Gottes volle Gerechtigkeit erwiesen haben. Die Rabbinen sagen freilich, dass – als Israel aus dem Land verbannt war [»was exiled from the land«] –, dies gegen das göttliche Gesetz der schwerste Schlag war. Gerechtigkeit gegenüber dem jüdischen Volk und dem jüdischen Staat ist einer der wichtigsten Schritte, um die Erlösung zuwege zu bringen.⁴ Andererseits ist das jüdische Volk zur Rückkehr berufen, um seine Berufung Gott und der Welt gegenüber zu erfüllen. Wahrhaftig, Israel hat mehr als dreitausend Jahre lang ausgeschaut nach der Welt. Israel hat sich nicht als den einzigen Sohn angesehen, aber als den erstgeborenen, den einen, der den Fussspuren unseres Vaters im Himmel zuerst folgte.

Mit den Worten von Isaias »... Und offen halten deine Tore ständig... dir zuzubringen Völkertruppen...«⁵ Dein Volk dann: alle sie Gerechte...«⁶; und die Rabbinen erklärten, dieser Text besage nicht, dass die Proselyten Israels eintreten würden; sondern die Gerechten aus den anderen Völkern und Glaubensanschauungen; denn ein Nicht-Jude, der seinen Glauben bewahrt, ist ebenso würdig wie der jüdische Hohepriester.

Am Schluss des Segens haben wir den Weg erwähnt, auf dem das Herz der Welt zu Gott zurückgewandt werden kann: »Ja, dann erwandle ich den Völkern entsühnte Lippe...«^{*} Wenn wir uns alle hüten, Böses zu sprechen, uns vor Verleumdung und Hass hüten, dann wird gegenseitige Liebe und Brüderlichkeit entstehen. Lasst uns diese Kirche im Gedächtnis bewahren, auf dass wir niemals unbegründete Anklagen nachsprechen und angesichts von Propaganda kritisch sind. Wenn wir uns hüten, Böses zu sprechen und davor hüten, solches zu tun, dann werden wir imstande sein voranzuschreiten und »alle den Namen Gottes rufen und ihm dienen mit vereinter Schulter«.^{*}

⁴ Vgl. Uriel Tal: Jüdisches Selbstverständnis und das Land u. d. Staat Israel. In: FR XXIII/1971. S. 27 ff. (insbes. S. 29 f.).

In: »Mitteilungsblatt der Aktion gegen den Antisemitismus« Nr. 49.

⁵ Is 60, 11.

⁶ Is 60, 21.

4 Zum Heiligen Jahr

A Ansprachen Papst Pauls VI. um die Jahreswende 1974/75

I Aus der Ansprache Papst Pauls VI. an das Kardinals-Kollegium und die römische Kurieanlässlich der Übermittlung der Weihnachtswünsche am 23. Dezember 1974¹

»... Wie können wir am Vorabend der Eröffnung des Heiligen Jahres in dieser Stadt, der »Mutter- und Hauptstadt« des katholischen Erdkreises, nicht auch einer anderen Stadt gedenken, der Stadt Jerusalem. Sie ist die »Heilige Stadt« der christlichen Welt. Sie ist zugleich der Mittelpunkt der Liebe und der jahrhundertealten Sehnsucht jenes Volkes, das Gott in seinem geheimnisvollen Ratschluss auserwählt hat und in dem er ein Vorzeichen

für jenes »sein« Volk gesetzt hat, in dem wir selbst uns wiedererkennen.² Und sie ist zugleich der grossen Religionsfamilie des Islams teuer. Wie sehr wünschten wir, dass sie, anstatt Anlass fortgesetzter Streitigkeiten zu sein, zum Mittelpunkt der brüderlichen Begegnung für alle die werde, die den einen Gott anbeten, zu einem Symbol des Friedens für alle Völker des Heiligen Landes und des Nahen Ostens!

Diesem edlen und doch so leidgeprüften Land und allen übrigen Teilen der Erde, in denen – wie in dem uns immer teuren und unseren Gedanken stets gegenwärtigen Irland – blutige Auseinandersetzungen und Gewalttätigkeiten immer wieder das Zusammenleben der Bürger stören, gilt unser Friedenswunsch. Es ist der Wunsch für einen gerech-

¹ In: L'Osservatore Romano. Wochenausgabe in deutscher Sprache (5 1). Vatikanstadt, 3. 1. 1975. S. 5.

² Hervorhebung d. Red. d. FR.

ten Frieden, für einen Frieden, der auf der Versöhnung und Besänftigung aller in hochherziger gegenseitiger Eintracht gründet, für einen Frieden, der frei macht und zur Zusammenarbeit in der Gesellschaft führt, für einen Frieden, der gerade im beginnenden Jahr der geistlichen Erneuerung und Versöhnung um so stärker zum Gegenstand des Engagements aller werden sollte . . .«

II Aus der Ansprache Papst Pauls VI. bei der Christmette am 24. Dezember 1974 zur Eröffnung des Heiligen Jahres¹

»Unser Wort, das nun das Wagnis unternimmt, die Botschaft von Weihnachten und die symbolische Sprache dieses Heilig-Jahr-Ritus zu deuten, ist einfach und kurz: Kommt alle! Ja, kommt, meine Brüder und Schwestern! Es ist ein Wort mit vielen Bedeutungen! Möchtet ihr doch seinen Widerhall in der Tiefe eurer Herzen vernehmen! Und möchtet ihr euch bemühen, es zu verstehen.

Vor allem deswegen, weil dieses Wort die ganze Welt erreichen möchte. An alle Menschen richten wir diese von Herzen kommende Einladung wie einen aufrüttelnden Ruf: Kommt alle! Das Wort hallt wider in dieser Basilika, aber es ist an alle Gläubigen gerichtet, an die ganze Kirche, die aus den vier Himmelsrichtungen der Erde ihren Blick hierher richtet: . . .

Und sogleich weitet sich unsere Einladung aus und ergeht an die weiten Kreise der nichtchristlichen Menschheit. Sie hat denselben Klang, aber einen anderen, wenn auch nicht weniger achtungsvollen und herzlichen Akzent. Auch ihr, befreundete Menschen, seid eingeladen, auch ihr seid erwartet bei dieser Begegnung unserer Brüderlichkeit. Unsere Stimme bebt – aber vor Ergriffenheit, nicht aus Unsicherheit – *wenn wir hervorheben, dass diese Einladung auch – und in gewissem Sinne besonders – für euch gilt, die ihr in Abraham mit uns und unserem Glauben verbunden und noch immer Kinder seiner, bei uns bereits wirksamen Verheissung seid*^{2/3}.

Und noch immer nicht erstirbt unser Ruf. Er möchte auch die Fernstehenden erreichen, die Umherirrenden, die Einsamen und Entmutigten . . .«

¹ A. o. S. 3.

² Hervorhebung d. Red. d. FR.

³ Vgl. Pius XII. zur Eröffnung des Hl. Jahres 1950: »Allen denen, die den Messias verehren – ohne Ausschluss derer, welche ihn in aufrichtiger, aber überflüssig gewordener Erwartung als in der Verkündigung der Propheten Verheissenen und noch nicht Gekommenen verehren – . . . öffnen wir für sie alle auch Unsere Arme und Unser Herz« (In: FR III, 10/11, Januar 1951, S. 3).

III Ansprache von Papst Paul VI. an Repräsentanten jüdischer Gemeinschaften*

Am 10. Januar empfing Papst Paul VI. in Privataudienz die Mitglieder des Internationalen Verbindungskomitees zwischen der katholischen Kirche und dem Weltjudentum, die sich zu ihrer 4. Jahresversammlung in Rom aufhielten. Die Gruppe wurde angeführt vom Präsidenten des 1971 gegründeten Komitees, Kardinal Jan Willebrands.¹ Zu Beginn der Audienz richtete der Generalsekretär des Jüdischen Weltkongresses, Dr. Gerhart Riegner, eine Grussadresse an Paul VI. Der Papst wandte sich dann mit folgender Ansprache an die Anwesenden:

* In: L'Osservatore Romano. Wochenausgabe in deutscher Sprache. (5/5). Vatikanstadt, 31. 1. 1975, S. 4 f., unter der Überschrift: »Dialog in gegenseitiger Achtung. Ansprache des Papstes an Vertreter des Weltjudentums.« (Alle Anmerkungen d. Red. d. FR).

¹ S. u. S. 74 f.

Meine Herren!

In Ihrer Eigenschaft als katholische und als jüdische Mitglieder des Verbindungskomitees zwischen der katholischen Kirche und dem Weltjudentum haben Sie vor etwas mehr als einem Jahr in Antwerpen beschlossen, Ihre vierte Jahresversammlung in Rom abzuhalten. Wir haben uns über diese Entscheidung gefreut, dass Sie diesmal in dieser Stadt zusammenkommen wollten, die das Zentrum der katholischen Kirche ist. Dadurch ist auch diese brüderliche Begegnung heute möglich geworden.

Ihre Tagung findet statt, bald nachdem wir im vergangenen Oktober eine Kommission der katholischen Kirche für die religiösen Beziehungen zum Judentum geschaffen haben.² Die erste bedeutsame Handlung dieser Kommission war vor einigen Tagen die Veröffentlichung der »Richtlinien und Vorschläge« zur Anwendung des Konzilsdekretes *Nostra aetate* auf den Bereich der Beziehungen zwischen Juden und Christen.

Wir wollen nun nicht im einzelnen auf dieses Dokument eingehen, das die zentrale Autorität der katholischen Kirche an ihre Gläubigen gerichtet hat: zweifellos war es, zusammen mit der Frage nach den Menschenrechten und anderen Problemen, eines der Themen gemeinsamer Untersuchung und Überlegung, denen sich Ihre Tagung widmete.

Dieses Dokument führt die Schwierigkeiten und Gegensätze vor Augen, von denen die Beziehungen zwischen Christen und Juden in den vergangenen zweitausend Jahren leider immer wieder belastet waren. Wenn eine solche Mahnung auch heilsam und unerlässlich ist, so sollte doch nicht vergessen werden, dass es im Laufe der Jahrhunderte nicht nur Gegensätze zwischen uns gab. Noch immer können zahlreiche Menschen bezeugen, was von der katholischen Kirche während des letzten Krieges in Rom, auf das energische Auftreten Papst Pius' XII. hin – dafür sind wir selbst Zeuge –, und von vielen Bischöfen, Priestern und Gläubigen in den verschiedenen Ländern Europas getan worden ist, um schuldlose Juden, oft sogar unter Lebensgefahr, vor der Verfolgung zu retten.³

Wie könnte man ausserdem, bei Betrachtung der Gesamtgeschichte, über die Beziehungen zwischen jüdischem und christlichem Denken hinweggehen, denen oft allzu wenig Beachtung geschenkt wird. Wir erinnern hier nur an den Einfluss, den in verschiedenen Epochen auf die gebildetsten Kreise der Christenheit das Denken des grossen Philo von Alexandrien ausübte, der vom hl. Hieronymus für den »grössten Gelehrten der Juden« gehalten wurde, ein Urteil, das unter anderem auch der gelehrte Franziskaner, der hl. Bonaventura, wieder aufnahm. Und gerade weil die katholische Kirche vor kurzem den 700. Todestag sowohl des hl. Bonaventura als auch des berühmten Philosophen und Theologen, des hl. Thomas von Aquin, beging, die beide im Jahre 1274 gestorben sind, denken wir natürlich an die zahlreichen Stellen, wo unser Doctor Angelicus Bezug nahm auf das Werk des zu Beginn des 13. Jahrhunderts in Ägypten verstorbenen gelehrten Rabbiners Moses Maimonides, besonders auf dessen Erklärungen zum mosaischen Gesetz und zu den Geboten des Judentums.

Andererseits fand aber auch das Denken des Thomas von Aquin in der Schultradition des mittelalterlichen Juden-

² S. u. S. 74.

³ Vgl. u. S. 41 ff.

tums zunehmende Verbreitung. Wie zum Beispiel die Forschungen der Professoren Charles Touati, von der Hochschule Paris, und Joseph Sermoneta, von der Hebräischen Universität in Jerusalem, ergaben, bestand am Ende des 13. Jh. und im 14. Jh. im lateinischen Westen eine eigene jüdische thomistische Schule.^{3a}

Das sind nur einige Beispiele unter vielen anderen. Sie geben Zeugnis davon, dass es in verschiedenen Zeiten auf bestimmter Ebene eine echte und tiefe gegenseitige Wertschätzung und die Überzeugung gegeben hat, dass wir voneinander etwas zu lernen haben.

Wir sprechen Ihnen gegenüber den ehrlichen Wunsch aus, dass in zeitgemässer Weise auf einem Gebiet, das ja über den begrenzten Bereich eines rein spekulativen Gedankenaustausches hinausgeht, ein echter Dialog zwischen Juden und Christen entstehen möge.

Ihre Anwesenheit hier, als angesehenste Vertreter des Weltjudentums, beweist, dass dieser persönliche Wunsch bei Ihnen Widerhall findet. Unsere Worte sowie die Anwesenheit des seiner Aufgabe so treu dienenden Kardinals und Präsidenten der Kommission für die religiösen Beziehungen zum Judentum und ebenso unserer Brüder im Bischofsamt, des Erzbischofs von Marseille und des Bischofs von Brooklyn, sagen Ihnen deutlich, mit welcher Loyalität und kollegialer Geschlossenheit die katholische Kirche heute die weitere Entwicklung des Dialogs mit den Juden wünscht, zu dem uns das II. Vatikanische Konzil mit dem Dekret *Nostra aetate* (vgl. Nr. 4) den ersten Anlass gegeben hat.

Wir hoffen, dass dieser in grosser gegenseitiger Achtung geführte Dialog uns nicht nur helfen wird, einander besser zu verstehen, sondern auch dahin führt, dass wir

^{3a} Vgl. dazu *Marcel (Jacques) Dubois* OP: Begegnung zwischen chr. Scholastik u. jüd. Philosophie an der Hebräischen Universität Jerusalem. In: FR XX/1968, 28 ff.

alle den Allmächtigen und Ewigen besser kennen und treu die Wege gehen lernen, die uns derjenige vorgezeichnet hat, der nach den Worten des Propheten Osea (11, 9) als der Heilige mitten unter uns ist und es nicht liebt zu zerstören.

Wir wagen den Gedanken, dass die eben wiederholte feierliche Ablehnung jeder Form von Antisemitismus durch die katholische Kirche und unsere Aufforderung an alle Katholiken, aufmerksam darauf zu achten und zu lernen, »welche Grundzüge für die gelebte religiöse Wirklichkeit der Juden nach ihrem eigenen Verständnis wesentlich sind«, auf katholischer Seite die Voraussetzungen für eine segensreiche Entwicklung schaffen. Und wir sind sicher, dass Sie Ihrerseits und aus Ihrer Sicht mit unserem Bemühen übereinstimmen, das nur im gegenseitigen Verständnis sinnvoll und fruchtbar werden kann.

Mit der Sympathie und Freundschaft, die in unserer Ansprache vor dem Heiligen Kollegium am 23. Dezember angeklungen war, sprechen wir Ihnen persönlich, Ihren Familien und vor allem dem ganzen jüdischen Volk unsere besten Wünsche für Glück und Frieden aus.

(O. R. 11. 1. 75)

Zuvor hatte Dr. Gerhart Riegner⁴ in einer Grussadresse an Papst Paul VI. seine Genugtuung über die erneute Verurteilung des Antisemitismus durch die katholische Kirche zum Ausdruck gebracht. Riegner äusserte auch die Hoffnung, dass der begonnene Dialog zwischen Katholiken und Juden zu einer noch umfassenderen Wertschätzung der Stellung führe, die Volk und Land in der jüdischen Tradition einnehmen. »Erfreut nehmen wir die Einladung zu gemeinsamem sozialen Handeln an«, sagte er. Der Kampf für Gerechtigkeit und weltweiten Frieden ist nach seinen Worten »ein grundlegendes Gebot des Judentums«. »Wir wünschen lebhaft«, so fügte Riegner hinzu, »mit den Christen für die soziale Gerechtigkeit und für den Frieden mit allen und überall zusammenzuarbeiten«. Eine solche Zusammenarbeit kann nach Ansicht Riegners sehr zum gegenseitigen Verständnis und zur Achtung voneinander beitragen.

⁴ S. o. S. 14, S. 75.

B Das Heilige Jahr 1975 und seine Ursprünge im jüdischen Jubeljahr

Von Rabbiner Marc H. Tanenbaum, Direktor des Internationalen Jüdischen Komitees für Interreligiöse Konsultationen, New York*

Vorwort

Bei kürzlichen Gesprächen über das Heilige Jahr 1975 mit mehreren angesehenen katholischen Bischöfen, Priestern und Ordensfrauen wurde ich gebeten, Begriff und Praxis

des Jubeljahres im biblischen und rabbinischen Judentum zu erklären und inwiefern sich damit womöglich mit den katholischen Feiern des Heiligen Jahres Folgerungen verbinden lassen.

Diese Anfragen regten mich an, das beiliegende Dokument auszuarbeiten. Ich beabsichtige mit diesem Aufsatz lediglich, die Auffassung vom Jubeljahr im Judentum und in

* Aus dem englischen Original ins Deutsche übertragen (Anm. d. Red. d. FR).

ZWEI BRIEFE AUS ROM an den Freiburger Rundbrief

Aus einem Brief von Kardinal Willebrands, Präsident des Sekretariats zur Förderung der Einheit der Christen, Rom, 29. August 1974¹

»... Ich möchte Sie bei dieser Gelegenheit zu dieser aufopfernden und fruchtbaren Arbeit aufrichtig beglückwünschen. Mit dieser Veröffentlichung leisten Sie – nunmehr seit einem Vierteljahrhundert – einen bedeutsamen Beitrag für jene gegenseitige Kenntnis von Christen und Juden, die das 2. Vatikanische Konzil so dringend gefordert hat. Möge der Herr Sie und Ihre so verdienstvolle Arbeit reichlich segnen ...

Johannes Card. Willebrands, Präsident.«

¹ Mit freundlicher Erlaubnis von Kardinal Willebrands veröffentlicht aus einem Antwortschreiben, auf Übersendung des FR XXV.

Aus einem Brief von Kardinal Sergio Pignedoli, Präsident des Sekretariats für die Nichtchristen, Rom²

»... In seinem Antwortschreiben nennt Seine Eminenz Kardinal Pignedoli diesen Rundbrief »ein sehr geeignetes Instrument für den Dialog mit den Juden und für die Betrachtung des Erlösungsgeheimnisses in der Welt. Dies wegen des reichen Inhalts, der wohlabgewogenen Bewertungen und der ernsthaften Forschungsarbeit.«

² Erhalten über die Apostolische Nuntiatur in Deutschland, Bonn, 2. 8. 1973 (antwortlich einer Übermittlung des FR XXIV).

jüdischer Geschichte darzustellen, und möchte es katholischen – und anderen christlichen – Autoritäten überlassen, irgendwelche Folgerungen aus dieser Grundlagenuntersuchung zu ziehen, die für die christliche Observanz des Heiligen Jahres geeignet sein mögen.

Damit verbinde ich die Hoffnung, dass eine solche Betrachtung über die jüdischen Ursprünge des Jubeljahres zur Förderung von Verständnis und gegenseitiger Achtung zwischen Christen und Juden, besonders das ganze Heilige Jahr hindurch, beitragen möge.

Ich übergebe dieses Dokument mit dem Wunsch und der Bitte, mir Kommentare, Kritiken oder andere Reaktionen zuzusenden, um so zur weiteren Vertiefung meiner eigenen Überlegungen über dieses grosse biblische Thema und der Tradition beizutragen.

Januar 1974

Marc H. Tanenbaum

Das Heilige Jahr 1975 und das jüdische Jubeljahr

Das von Papst Paul VI. zur Heilighaltung durch die katholischen Gläubigen als ein Jahr der Erneuerung und der Versöhnung proklamierte Heilige Jahr 1975 ist häufig als der »Jubilaeus Christianorum«, das christliche Jubeljahr, charakterisiert worden. Dieser Hinweis bezieht sich auf das Jubeljahr, das seinen Ursprung im biblischen Judentum hat. Es mag daher nützlich sein, etwas vom Brauch und der Bedeutung des Jubeljahres zu verstehen, wie es in ungefähr 3000 Jahren jüdischer Geschichte entwickelt und erlebt wurde.

Das Wort »Jubel« kommt vom hebräischen Ausdruck »Jobel«, was »jubelnd« oder »frohlockend« bedeutet. Es weist auf das Ertönen des Schofar – des Widderhorns – am Versöhnungstag hin, das den Beginn eines Jubeljahres verkündete. Josua 6, 4 spricht von »Schofrot ha-yoblim«, Posaunen aus Widderhorn. Jom Kippur, der Versöhnungstag, und das Jubeljahr hatten vieles gemeinsam. Die Hauptabsicht von beiden war eine »Wiedergeburt«. Der Versöhnungstag bot Gelegenheit, den Menschen von der Sklaverei der Sünde zu befreien und ihm zu ermöglichen, ein neues Leben zu beginnen, ein Leben mit Gott und mit seinen Mitmenschen. (Versöhnung wird von den Rabbinen als eine Vorbedingung zum *Eins-Sein* verstanden). Das Jubeljahr seinerseits hatte die Befreiung des einzelnen aus den Fesseln der Armut zum Ziel und die Beseitigung der verschiedenen wirtschaftlichen Ungleichheiten im jüdischen Gemeinwesen, entsprechend den Forderungen sozialer Gerechtigkeit. Da der Versöhnungstag die Bereinigung der Herzen aller Mitglieder der Gemeinschaft zur Selbstdisziplin und zum Opfer, die für eine derartige geistliche Bereinigung notwendig waren, umfasste, wurde er von der jüdischen Tradition als der am besten geeignete Tag angesehen zur Eröffnung eines solchen Jahres der gemeinschaftlichen und zwischenmenschlichen Läuterung besonders in sozialen und wirtschaftlichen Belangen.

So bedeutend war das Gesetz über das Jubeljahr, dass es, ebenso wie der Dekalog, der göttlich inspirierten, auf dem Berge Sinai offenbarten Gesetzgebung zugeschrieben wurde (Lev 25, 1).

Es konnte keinen aufwühlenderen Aufruf an das Gewissen zur Eröffnung des Jubeljahres geben als das Blasen des Schofar, das die Offenbarung der Zehn Gebote einleitete. Der prophetische Text der Torah, der an diesem Tag in den Synagogengottesdiensten in der ganzen Welt gelesen wird, ist aus Jesaja 58 entnommen und wurde anscheinend an einem ein Jubeljahr einleitenden Versöhnungstag vorgetragen. Jesaja tadelt die Heuchelei und die Unwür-

digkeit eines Rituals ohne Rechtschaffenheit. Am feierlichsten Fasttag des Jahres erinnert er sein Volk daran, dass Gebet und Fasten allein nicht genügen. Das »Üben in Gerechtigkeit« und die »Liebe zur Barmherzigkeit« müssen Hand in Hand gehen mit einem »demütigen Wandel mit deinem Gott«.

Welchen Zielen sollte durch die Befolgung des Jubeljahres gedient werden? Die Bibel stellt vierfache Verpflichtungen heraus, die sämtlich auf die Verwirklichung einer Befreiung im aktuellen Leben des Gottesvolkes ausgerichtet sind als Grundvoraussetzung oder als Folge seiner geistigen Befreiung:

- a) Menschlich – Befreiung der Sklaven.
- b) Wirtschaftlich – die Versittlichung des Gebrauchs von Eigentum und materiellen Gütern.
- c) Ökologisch – Befreiung des Landes.
- d) Erzieherisch – die Schaffung einer geistigen Demokratie, indem das Jubeljahr der intensiven Unterweisung aller Männer, Frauen, Kinder und »ortsansässigen Fremden« in der Lehre der Torah gewidmet wird.

Einige wenige Worte zur Erläuterung jedes dieser Themen des Jubeljahres:

Nach Anordnung der Beobachtung des Sabbatjahres (Schemittah) regelt die Bibel das Jubeljahr mit folgenden Worten:

Und du sollst dir sieben Jahressabbate zählen sieben Jahre siebenmal, so dass dir die Zeit der sieben Jahressabbate neunundvierzig Jahre sei. Dann sollst du Posauenschall ergehen lassen im siebenten Monat am Zehnten des Monats; am Tag der Sühnung sollt ihr die Posaunen ergehen lassen durch euer ganzes Land. *Und ihr sollt das fünfzigste Jahr heiligen und Freilassung ausrufen im Land für alle seine Bewohner; ein Jubel¹ soll es euch sein; da sollt ihr zurückkehren, ein jeder zu seinem Besitz und ein jeder zu seiner Familie sollt ihr zurückkehren* (Lev 25, 8 ff.)².

a) *Menschliche Befreiung* – Die Verkündung der Freiheit war nicht eine Erklärung abstrakter Rechte, philosophischer oder theologischer Prinzipien. So, wie sie im jüdischen Leben verstanden und gelebt wurde, verhinderte sie die Versklavung einer Person durch eine andere und verlangte die tatsächliche Freilassung der Sklaven mit ihren Familien. Sklaverei war eine allgemeine – und meist grausame – Einrichtung in der antiken Welt. Während das biblische und rabbinische Gesetz ausserstande war, das tief verwurzelte Sklavensystem abzuschaffen, versuchte die jüdische Gesetzgebung, die Übel der Sklaverei zu entlarven, ihre Roheit zu zügeln und das harte Los der Sklaven zu verbessern. Dem Unglücklichen wurde der Schutz des privatrechtlichen Religionsgesetzes gewährt, und so stattete dies ihn mit menschlicher Statur und menschlichen Rechten aus – etwas, was praktisch für den Sklaven nirgendwo in der antiken Gesellschaft vorgesehen war.

Späterhin im Text Lev 25, 39 ff., in einem Abschnitt, den rabbinische Kommentatoren »Praktische Nächstenliebe« nennen, besteht die Bibel auf humaner und gleichwertiger Behandlung eines vertraglich verpflichteten

¹ Jedes 50. Jahr wurde als Freijahr kundgetan durch das Blasen des Widderhorns (Jobel [vgl. o.], auch jowel = Ton des Widderhorns). (Anm. 1 u. 2 d. Red. d. FR).

² In der Übersetzung wurden die Zitate entnommen aus: *Die Heilige Schrift*, neu ins Deutsche übertragen von N. H. Tur-Sinai (Harry Torczyner): The Jewish Publishing House Ltd., Jerusalem 1954¹, deutsch-hebräische Auflage. Standard Buch-Verlag AG, Zürich 1954. 4 Bände.

Knechtes, d. h. eines solchen, der aus eigenem freien Willen sich selbst einem Dienstherrn verkauft hat, um seiner verzweiferten Not zu entrinnen:

»Und wenn dein Bruder neben dir verarmt und sich dir verkauft, so sollst du dich seiner nicht zum Sklavendienst bedienen. Wie ein Mietling, wie ein Beisass soll er bei dir sein, bis zum Jubeljahr soll er bei dir dienen. Dann gehe er frei von dir, er und seine Kinder mit ihm; und er kehre zurück zu seinem Geschlecht, und zu dem Besitz seiner Väter soll er zurückkehren. Denn *meine* Knechte sind sie, da ich sie aus dem Land Mizraim geführt habe; sie sollen nicht verkauft werden, wie man Sklaven verkauft.«

Die Rabbinen achten darauf, dass der Arme dein Bruder bleibt und auf brüderliche und mitfühlende Weise zu behandeln ist. Du sollst nicht zulassen, dass er in die Tiefen des Elends hinabsinkt, denn dann ist es schwer, ihn wieder aufzurichten, sondern komme ihm zu Hilfe – »richte ihn auf« – zu der Zeit, wenn seine Mittel zu schwinden beginnen. Selbst wenn er ein »Fremdling« oder ein »Beisass« sein sollte, so soll er in der Bezeichnung »dein Bruder« miteinbezogen sein und soll Hilfe erhalten durch günstige, zinslose Darlehen³. Der Ausdruck, dass »dein Bruder bei dir *lebe*«, bedeutet, dass es des Israeliten persönliche und allgemeine Pflicht ist, dafür zu sorgen, dass sein Mitmensch nicht Hungers sterbe. Die Rabbinen bestanden darauf, dass das grosse Grundprinzip des »du sollst deinen Nächsten lieben wie dich selbst«⁴ in der jüdischen Gesellschaft eine Wirklichkeit sein muss.

Wenn das Missgeschick eines Menschen ihn zwang, sich selbst in Knechtschaft zu verkaufen, musste die Würde des Knechtes geschützt werden. Wie einen »gedungenen Knecht« durfte ihm keine niedrige oder entwürdigende Arbeit gegeben werden, sondern nur landwirtschaftliche Verrichtungen oder Facharbeit, so wie sie von einem freien Arbeiter ausgeführt wurden, der für eine Saison gedungen wird.

Sollte der Arme der Vater einer Familie sein, wenn er sich in Knechtschaft verkauft, muss der Dienstherr die Kinder in seine Obhut nehmen und sie unterhalten. Die Rabbinen lehrten, dass der befreite Sklave von seinen Verwandten mit Herzlichkeit und Freundlichkeit empfangen werden soll und ihm keine Geringschätzung wegen seiner früheren Knechtschaft gezeigt werde.

Da das Volk Gottes aus Seinen Knechten besteht, die Er aus dem Land Ägypten geführt hat, kann ein Israelit darum niemals mehr anders als dem Namen nach Sklave irgendeines Dienstherrn sein⁵. »Denn *Mir* sind die Kinder Israels Knechte; Meine Knechte sind sie« – und sie sollen nicht Knechte von sterblichen Knechten sein, weil Gottes Bund den Vorrang hat (*Sifra, Behar Sinai 7:1*). Die Rabbinen bestimmten, dass ein Hebräer nicht öffentlich auf dem Sklavenmarkt verkauft werden darf, sondern dass der Verkauf privat durchgeführt werden soll, um jede mögliche Demütigung zu vermeiden. Im rabbinischen Recht werden die Bestimmungen, die das Verhältnis zwischen einem Dienstherrn und seinem Sklaven regeln sollen, in allen Einzelheiten festgelegt; sie beruhen auf dem

Prinzip, dass Herr und Knecht Verwandte sind; z. B. darf dem Sklaven keine minderwertigere Nahrung oder Unterkunft im Vergleich zum Dienstherrn zugeteilt werden. Freundlichkeit und Rücksichtnahme sollen das Betragen des Israeliten gegenüber seinen weniger begünstigten Brüdern und Schwestern charakterisieren.

Die menschenwürdige Behandlung, die von den biblischen und rabbinischen Gesetzen für den heidnischen (d. h. den nicht jüdischen) Sklaven gefordert wird, stimmte überein mit der für den jüdischen Sklaven verlangten. Philo, der alexandrinische Moralphilosoph, der eine Generation vor Jesus lebte und dessen Lehren und Gedanken die sittliche Atmosphäre jüdischen Lebens in jener unruhigen Zeit widerspiegeln und auch in den Evangelien ihre Entsprechung fanden, riet in seiner Funktion als Rabbi den jüdischen Gläubigen: »Verhalte dich gut gegenüber deinen Sklaven, so wie du Gott bittest, dass Er sich dir gegenüber verhalten möge. Denn so wie wir sie anhören, so werden auch wir erhört, und wie wir sie behandeln, so werden auch wir behandelt werden. Lasst uns Erbarmen zeigen, so dass uns Gleiches mit Gleichem entgolten wird.«

b) *Wirtschaftliche Befreiung* – »In diesem Jubeljahr kehrt ihr zurück, ein jeder zu seinem Besitz« (Lev 25, 13).

Dieses Gesetz über das Jubeljahr verlangte obligatorisch die Rückgabe allen gekauften Landes an den ursprünglichen Besitzer und sorgte für die gleichmässige Verteilung des Eigentums. Die fortwährende Anhäufung von Land in den Händen von wenigen wurde verhütet, und denen, die das Schicksal oder Missgeschick in Armut gestürzt hatte, wurde eine »neue Chance« gewährt.

Die Einrichtung des Jubeljahres war ein ausserordentlicher Schutz vor der moralischen und geistigen Degradierung durch die Armut. Indem die Anhäufung von Haus und Land in den Händen weniger verhindert wurde, wurde Verarmung vermieden und Generationen unabhängiger Grundbesitzer Sicherheit verliehen⁶. Dies bedeutete in der Erfahrung der Menschheit einen ungewöhnlichen, ja revolutionären Durchbruch durch Einführung von Moral in das Wirtschaftsleben.

Nach der Torah »ist die Erde Gottes«, und alles Land galt anerkanntermassen als Pachtgut Gottes. »Das Land aber soll nicht für immer verkauft werden; denn Mein ist das Land; denn Fremdsassen seid ihr bei dir⁷. Und in dem

³ Das Verbot, auf Darlehen Zins zu fordern, führte in jeder organisierten jüdischen Gemeinde zur Errichtung einer *Gemillus Chassodim*-Gesellschaft, um dem Armen zinslose Kredite zur Verfügung zu stellen. (Vgl. Deut 23, 20).

⁴ Lev 19, 19 (Anm. d. Red. d. FR).

⁵ Nach Exodus 21, 2 f. und Deut 15, 12 f. dient der Hebräer, der sich in Knechtschaft verkauft, seinem Herrn sechs Jahre lang und wird im siebenten frei. Sollte das Jubeljahr eintreten, bevor seine sechs Dienstjahre vorüber sind, erhält der Knecht seine persönliche Freiheit zur selben Zeit zurück, zu der sein Erbteil im Jubeljahr an ihn zurückfällt.

⁶ Das Gesetz, welches Behausungen innerhalb einer ummauerten Stadt betraf, war verschieden von dem Verkauf eines Feldes betreffenden, wonach die Behausung durch ihren Besitzer nicht später als ein Jahr nach dem Verkauf zurückgekauft werden kann, und es fällt im Jubeljahr nicht wieder an seinen ursprünglichen Besitzer zurück (Lev 25, 29). Der Grund für diese Unterscheidung ist, dass in einer ummauerten Stadt besondere Umstände bestanden. Nach dem rabbinischen Kommentar, *Meschebb Hakbmah*, waren die »ummauerten Städte« Festungen, die zum Schutz der Einwohner im Fall eines feindlichen Angriffs getarnt waren. Es war daher nötig, dass alle Einwohner mit jedem geheimen Durchgang, Keller oder Zufluchtsort in der Stadt vertraut waren. Ausserdem war es praktisch notwendig, dass sie gut miteinander bekannt waren, um in der Lage zu sein, gemeinsam zu handeln zwecks gemeinsamer Verteidigung und um des Schutzes willen.

⁷ Den Satz »denn ihr seid Fremdlinge und Beisassen bei Mir« kommentierend, erklärt der Midrasch *Obel Yaakov* (Die Zelte Jakobs): »Der Herr sagte zu Israel: »Die Beziehung zwischen euch und Mir ist immer die von Fremdlingen und Beisassen! Wenn ihr in der Welt wie Fremdlinge leben werdet, in Erinnerung daran, dass ihr nur für eine Zeitlang hier seid, dann werde Ich ein Beisasse mitten unter euch sein, indem Meine Gegenwart (*die Schechina*) fortdauernd bei euch verweilt. Aber wenn ihr euch als Ansässige betrachtet, als ständige Besitzer des Landes, auf welchem ihr lebt, während das Land in Wirklichkeit nicht euch, sondern Mein ist, wird Meine Gegenwart gleich einem Fremdling sein, da sie nicht in eurer Mitte verbleiben wird. Du, o Israel, und Ich können jedenfalls nicht Fremdlinge und Ansäs-

ganzen Land eures Besitzes sollt ihr Einlösung gewähren für das Land« (Lev 25, 23 ff.).

Der Israelit, der freiwillig oder unter irgendwelchem Druck sein Land einem anderen verkaufte, verkaufte nicht das Eigentumsrecht auf das Land, sondern den Rest der Pacht – bis zum nächsten Jubeljahr, wenn alle Pachtzinsen gleichzeitig erloschen. Das Land kam dann an seine Familie zurück, ungeachtet aller gegenteiligen Kaufkontrakte. Seine Kinder genossen so denselben Vorteil eines »fairen Starts«, wie ihre Väter ihn vor ihnen hatten.

Die Schrift verkündet die Gesetze des Landbesitzes mit folgenden Worten: »Und wenn ihr eurem Nächsten etwas verkauft oder etwas kauft aus der Hand, so sollt ihr nicht einer den anderen übervorteilen. Nach der Zahl der Jahre seit dem Jobel sollt ihr von eurem Nächsten kaufen; nach der Zahl der Erntejahre soll er euch verkaufen« (Lev 25; 15, 16). Die rabbinischen Kommentare bemerken, dass diese Stelle eine Zinsübervorteilung ausschloss (»ihr sollt einer den anderen nicht übervorteilen«). Da das Land selbst Gottes ist, war der Boden kein eigentliches Verkaufsobjekt, sondern nur das Ergebnis der Arbeit eines Menschen auf dem Boden, d. h. nur der Ertrag konnte ein Verkaufsobjekt sein. Daher ist das, was auf den Käufer übertragen wird, nicht das Land, sondern die Anzahl der Ernten, die der nachfolgende Pächter genießen würde.

Die Vorschriften des Sabbatjahres umfassen auch die Erlassung aller Geldverpflichtungen (*Schemittat Kesafim*) unter Israeliten, wobei dem Gläubiger ebenfalls untersagt wird, irgendeinen Versuch zur Eintreibung seiner Forderung zu unternehmen (Deut 15, 1 ff.). Während das Gesetz über das Jubeljahr diese Massnahme nicht hat, wirkt es aber im selben Geist, da es als das Jahr der Befreiung der Knechte dient, deren Armut sie in ein Dienstverhältnis bei anderen gezwungen hat. Dieses Gesetz des Sabbatjahres wirkt als Verjährungsbestimmung oder als Konkursordnung für den armen Schuldner, indem es seine Verpflichtung für eingegangene Schulden aufhebt und indem es ihm ermöglicht, sein Leben neu im gleichen Schritt mit seinem Nachbarn zu beginnen ohne Furcht, dass sein zukünftiges Einkommen durch seine früheren Gläubiger beschlagnahmt wird.

Bezeichnenderweise dehnten die Rabbinen die Gesetze der Schuldenbefreiung (*Schemittat Kesafim*) auch auf Länder ausserhalb Palästinas aus, beschränkten jedoch die Landbefreiung (*Schemittat Karka-ot*) auf Palästina während der Zeit des Zweiten Tempels. Die Schuldenbefreiung war offensichtlich unabhängig vom Heiligen Land und umfasste die Befreiung des Armen von seinen Schulden in jedem Land und in einer bestimmten Frist. Andererseits hemmte dieses Konkursrecht alle geschäftlichen Unternehmen, mit denen die Juden beschäftigt waren, nachdem sie landwirtschaftliche Betätigungen weitgehend aufgegeben hatten. Hillel der Ältere (1. Jahrhundert nach der Zeitenwende) änderte dann das Gesetz ab durch die Einführung des *Prosbul*, eines Dokumentes, das den Schuldenerlass im Sabbatjahr umging, als ein Mittel zur Ermunterung der Leute, notwendige kleine Darlehen zu gewähren. Der Schuldenerlass war zweifellos für den armen Schuldner gedacht, obgleich auch der Reiche Vorteil ziehen mochte aus dem allgemeinen Gesetz. Doch gibt die Mischna der Genugtuung der Rabbinen über den Schuldner, der keinen

Gebrauch vom Sabbatjahr zur Entlastung von Schuldverpflichtungen macht, vollen Ausdruck. Die Rabbinen wünschten nichtsdestoweniger, dass »die *Schemittah*-Gesetze nicht vergessen werden sollen« (Talmud, Gittin 36 b).

Gemäss einem Zitat, das Oberrabbiner Joseph Hertz in seinem Pentateuch-Kommentar (S. 533) anführt, bemerkte Heinrich Heine, dass die Torah nicht das Unmögliche anstrebt – die Abschaffung des Eigentums, sondern die *Ver-sittlichung* des Eigentums, indem sie versucht, es in Einklang mit Billigkeit und Gerechtigkeit zu bringen mittels des Jubeljahres. »Nicht der Schutz des Eigentums, sondern der Schutz der Menschlichkeit ist das Ziel des mosaischen Gesetzes«, schrieb Henry George. »Sein Sabbat und sein Sabbatjahr sichern sogar dem Allergeringsten Ruhe und Rast. Mit dem Blasen der Jubeltrompeten wird der Sklave frei, und eine Neuverteilung des Landes sichert von neuem dem Ärmsten seinen gerechten Anteil an den Wohltaten des gemeinsamen Schöpfers.«

c) *Ökologische Befreiung* – »Ein Jobel soll es, das fünfzigste Jahr, euch sein; ihr sollt nicht säen und seinen Nachwuchs nicht ernten und an seinen unbeschnittenen Weinstöcken keine Lese halten. Denn ein Jobel ist es, heilig soll es euch sein; vom Feld weg dürft ihr seinen Ertrag essen« (Lev 25, 11 f.).

Das Jubeljahr teilt die Merkmale des Sabbatjahres. Es tritt in dieser Welt, dieser realen Welt, in Kraft und wird erst möglich nach Inbesitznahme des Landes Palästina durch die Israeliten. »Wenn ihr in das Land kommt, das Ich euch gebe« (Lev 25, 2). Die Bibel bestimmt, dass man sein Feld und seinen Weingarten sechs Jahre lang bestellen soll, dass jedoch während des Sabbatjahres das Land brachliegen (Ex 23, 10 f.) und befreit sein soll von der Bestellung. »Aber im siebenten Jahr soll ein Sabbat vollkommener Ruhe sein für das Land, ein Sabbat dem Ewigen; dein Feld sollst du nicht besäen und deinen Weinberg nicht beschneiden. Den Nachwuchs deines (vorigen) Schnittes sollst du nicht abmähen und die Trauben deines beschnittenen Weinstocks sollst du nicht lesen; ein Sabbatjahr sei es für das Land« (Lev 25, 4–6).

Bezeichnenderweise personifiziert die Torah das Land, indem sie zu verstehen gibt, dass ihm die Achtung und die Sorgfalt gebühren, die einer Person geschuldet werden. »Wenn ihr in das Land kommt, das ich euch gebe, so soll das Land dem Ewigen einen Sabbat feiern« (Lev 25, 2). Das Land soll im siebenten Jahr ruhen, wie das menschliche Wesen am siebenten Tage ruht. Der Israelit soll während dieses Jahres weder selber den Boden bestellen noch irgend jemandem gestatten, dies an seiner Stelle zu tun. Wie die Freiheit des einzelnen ein Grundprinzip der Torah war, genau so auch die Freiheit des Landes von dem absoluten Besitztum des Menschen. Das Land gehört Gott und ist für Seine Zwecke zu treuen Händen. Die Bedeutung dieses einzigartigen Gesetzes war unter anderem, das Land vor der Gefahr der Ausschöpfung zu bewahren.

Da der Sabbat mehr bedeutete als eine Einstellung der Arbeit und ein Gott geweihter Tag war, sollte auf ähnliche Weise während des Sabbatjahres der Boden Ihm geweiht werden, indem er den Armen und dem Getier des Feldes zur Verfügung gestellt wurde (Ex 23; 10, 11).

Diese Zuneigung wird von der Torah in folgender Weise festgesetzt: »Es sei aber der Sabbat des Landes für euch zum Essen, für dich und für deinen Knecht und für deine Magd, sowie für deinen Mietling und für deinen Beisassen, die sich bei dir aufhalten. Auch deinem Vieh und für das

sie zugleich sein. Wenn du den Fremdling darstellst, dann werde Ich der Ansässige sein, und wenn du den Ansässigen darstellst, muss Ich der Fremdling sein.« Die Rabbinen wandten diese Vorschrift sowohl auf Landbesitz in der Diaspora wie auch im Heiligen Land an.

Getier, das in deinem Land ist, sei all sein Ertrag zum Essen« (Lev 25, 6 f.).

Frucht und Korn, die von selbst wuchsen, durften im Sabbatjahr gepflückt und gegessen, jedoch nicht gespeichert werden. Der Hinweis: der »Sabbatertrag . . . soll euch als Nahrung dienen« wird im Hebräischen mit der Pluralform (»la-chem«) ausgedrückt, um alle jene zu umfassen, die von dieser Vorkehrung Nutzen haben sollen, die Nichtisraeliten einbezogen (*Sifra*). Was bisher für den privaten Erwerb gesät worden war, soll nun geteilt werden mit allen Gliedern der Gemeinschaft – dem Besitzer, seinen Dienern und den Fremdlingen, die gleichberechtigt sind zum Verzehr des natürlichen, wildwachsenden Ertrags des Bodens. Die Vorsorge schliesst auch die Fütterung von Haustieren ein und auch die von wilden Tieren in Feld und Wald, die in der gesamten Schrift durchweg mit liebevoller Sorge berücksichtigt sind. Sie gehören zu Gottes Schöpfung, und als solche sind sie mitumfasst von Seinem Erbarmen und Seiner Liebe. »Es fühlt der Rechtliche den Hunger seines Viehs« (Sprüche 12, 10).

d) *Pädagogische Befreiung* – Durch Deuteronomium 31, 9 ff. werden wir belehrt: »Und Mosche schrieb diese Weisung auf und gab sie den Priestern, den Söhnen Levis, die die Bundeslade des Ewigen trugen, und allen Ältesten Israels. Und Mosche gebot ihnen und sprach: »Nach Ablauf von sieben Jahren zur Festzeit des Erlassjahres, am Fest der Hütten, wenn ganz Jisrael kommt, um vor dem Angesicht des Ewigen, deines Gottes, zu erscheinen, an den Ort, den Er erwählen wird, sollst du diese Weisung in Gegenwart von ganz Jisrael vor ihren Ohren vorlesen. Versammle das Volk, die Männer und die Frauen und die Kinder und auch den Fremdling, der in deinen Toren ist, damit sie hören und damit sie lernen, den Ewigen, euren Gott, zu fürchten, und bedacht sind, alle Worte dieser Weisung zu üben. Und auch ihre Kinder, die es nicht wissen, sollen hören und lernen, den Ewigen, euren Gott, zu fürchten alle Tage, die ihr auf dem Boden lebt, dahin ihr den Jarden durchschreitet, um ihn in Besitz zu nehmen«.

Das siebente Jahr und das Jubeljahr sollten volkspädagogischen Zwecken dienen. Bestimmte Massnahmen sollten ergriffen werden, um sowohl die Männer und die Frauen, die Kinder wie auch die ansässigen Fremdlinge mit den sittlichen und geistigen Lehren und Pflichten der Torah bekannt zu machen. Josephus macht mit Recht darauf aufmerksam, dass – während das beste Wissen in alten Zeiten gewöhnlich als Geheimlehre behandelt wurde und auf einige wenige beschränkt war – es die Ruhmestat des Moses war, eine allgemeine Erziehung des gesamten Volkes Israel eingeleitet zu haben.

Nachdem er die Torah schriftlich niedergelegt hat, gibt Moses sie in die Hände der Priester und Ältesten – der religiösen und weltlichen Häupter des Volkes – und macht es ihnen zur Pflicht, sie regelmässig dem versammelten Volk vorlesen zu lassen. Die Religion sollte im Judentum nicht nur Angelegenheit der Priester allein sein. Das gesamte Corpus der religiösen Wahrheit ist darauf ausgerichtet, ewig dauernder Besitz des gesamten Volkes zu sein. Dieses Gebot ist der Grundgedanke der geistigen Demokratie, die durch Moses errichtet wurde. Die Torah ist das Erbe der *Volksschar Jakobs* (Deut 33, 4).

»Um es im Bereich des (modernen) Arbeiters auszudrücken, so würde ein alle sieben Jahre einmal abgehaltener Jahreskursus in Naturwissenschaft, Recht, Literatur und Theologie an einer Universität so etwas wie die moderne Entsprechung für einen der Vorteile sein, die das

Sabbatjahr dem alten Hebräer bot« (F. Verinder, *Short studies in Bible Land Laws*; zitiert in: Oberrabbiner Hertz, *Kommentar zum Pentateuch*, S. 531).

Die Torah lediglich einmal alle sieben Jahre in einer öffentlichen Versammlung »zu hören« würde nicht genügen. Man sollte sie »lernen«, d. h. zum Gegenstand des Studiums machen. Überdies muss die Torah zur Lebensregel gemacht werden, und ihre Lehren müssen »befolgt« werden. Die Rabbinen wirkten im Geist des Mose, des Gesetzgebers, als sie bestimmten, aus der Torah das Buch des Volkes zu machen, als sie bestimmten, dass die Torah zum Buch des Volkes gemacht werden sollte durch ihre Übersetzung in die Volkssprache und ihre Erläuterung für die Allgemeinheit. Sie gingen weit über die Forderung hinaus, dem Volk alle sieben Jahre ein Stück des Deuteronomiums vorzulesen. Sie teilten die Torah in 156 Teile und liessen an jedem Sabbat in der Synagoge einen Abschnitt lesen, um so die Lesung der ganzen Torah innerhalb von drei Jahren zu ermöglichen. In der grossen und einflussreichen jüdischen Gemeinde in Babylon bestand sogar der Brauch, die ganze Torah innerhalb eines Jahres zu lesen, und dieser Brauch wurde schliesslich in der ganzen Diaspora zur Regel.

Die Geschichte des Jubeljahres

Eine Reihe von Wissenschaftlern haben gefragt, ob die Einrichtung des Jubeljahres jemals tatsächlich in Kraft war. Nach dem Bibelwissenschaftler Prof. Heinrich Ewald ist »nichts sicherer, als dass das Jubeljahr einst jahrhundertlang eine Wirklichkeit im Volksleben Israels war«. Der Prophet Ezechiel spricht von seiner Nichtbefolgung als von einem der Zeichen, dass über das Volk jetzt »das Ende kommt«, wegen seiner Missetaten. Er erwähnt »das Jahr der Freiheit«, in dem eine Landschenkung an den ursprünglichen Besitzer zurückfallen muss.

Prof. S. R. Driver bemerkt: »Es ist unvorstellbar, was manchmal angenommen worden ist, dass die Institution des Jubeljahres nur ein Gesetz sei, das auf dem Papier steht; wenigstens, soweit es das Land betrifft, . . . muss es aus alten Zeiten in Israel stammen.«

Die massgebende *Jewish Encyclopedia* stellt fest, dass »das Jubeljahr vor allem eingeführt wurde, um die ursprüngliche Verteilung des Heiligen Landes unter den (israelitischen) Stämmen unangetastet zu erhalten und um die Vorstellung der Versklavung an Menschen zu verwerfen«. Der Beweis hierfür wird abgeleitet von dem Wissen, dass das Sabbatjahr und das Jubeljahr nicht eingeführt wurden, bevor das Heilige Land erobert und unter die israelitischen Stämme und ihre Familien verteilt worden war. Es wird gesagt, das erste Sabbatjahr soll einundzwanzig Jahre nach der Ankunft der Hebräer in Palästina stattgefunden haben und das erste Jubeljahr dreiunddreissig Jahre später. Erst als alle Stämme im Besitz Palästinas waren, wurde das Jubeljahr gehalten, jedoch nicht nachdem die Stämme Ruben, Gad und der Halbstamm Manasse ins Exil geschickt worden waren. Auch wurde es nicht anders als dem Namen nach befolgt während des Bestehens des zweiten Tempels, als die Stämme Juda und Benjamin assimiliert worden waren. Nach der Eroberung Samarias durch Salmanassar wurde das Jubeljahr dem Namen nach befolgt in der Erwartung der Rückkehr der Stämme und bis zum endgültigen Exil durch Nebukadnezar (586 v. Z.).

In nachexilischer Zeit wurde das Jubeljahr gänzlich ignoriert, obwohl auf der strengen Befolgung des Sabbatjahres

bestanden wurde. Dies jedoch nur gemäss einer rabbinischen Verordnung; aber nach dem mosaischen Gesetz ist gemäss Rabbi Jehuda (170–220 n. Z.) das Sabbatjahr abhängig vom Jubeljahr und hört auf zu bestehen, wenn es kein Jubeljahr gibt.

Das Gebiet des Heiligen Landes, in welchem das Sabbatjahr in Kraft war, schloss in der Zeit des ersten Tempels alle Besitztümer der ägyptischen Auswanderer (*«Ole Mizrayim»*) ein; das entsprechende Territorium erstreckte sich südlich von Gaza, östlich des Euphrat und nördlich des Libanon-Gebirges. Ammon und Moab im Südosten waren ausgeschlossen. In der Zeit des Zweiten Tempels wurde das Gebiet der babylonischen Auswanderer (*«Ole Babel»*), die von Esra angeführt wurden, auf das Territorium westlich des Jordan und im Norden bis nach Akko festgelegt. Das Gebiet Palästinas war in drei Teile geteilt, Judäa, Galiläa und die transjordanischen Bezirke, wo das Sabbatjahr mehr oder weniger streng eingehalten wurde.^{7a}

Wie oben angedeutet (vgl. o. S. 18), dehnte die rabbinische Verordnung die Schuldenbefreiung (*Schemittat Kesafim*) auf Länder ausserhalb Palästinas aus, beschränkte jedoch die Landbefreiung (*Schemittat Karka-ot*) auf Palästina innerhalb von Esras Grenzen – Grenzlinien der Besetzung während der Zeit des Zweiten Tempels. Die Schuldenbefreiung war offensichtlich unabhängig vom Heiligen Land, sie sollte den Armen in jedem Land von seinen Schulden befreien und zwar innerhalb einer festgesetzten Frist. Das Problem der Ermutigung zur Gewährung von Darlehen wurde gelöst durch Einführung der gesetzlichen Fiktion des *Prosbul* durch Hillel den Älteren: Man umging den Schuldenerlass im Sabbatjahr, indem man Schulden, die beim Eintreffen des siebten Jahres nicht getilgt wurden, einem Gerichtshof anvertraute. Die Mischna spricht ausdrücklich von der Zufriedenheit der Rabbinen mit dem Schuldner, der vom Sabbatjahr keinen Gebrauch macht, um von seinen Verpflichtungen entbunden zu werden. Dennoch wünschten die Rabbinen, dass »das Schemittah-Gesetz nicht vergessen werden soll« (Talmud, Gittin 36 b). Während der Jahrhunderte nach der Zerstörung des Tempels in Jerusalem im Jahre 70 n. Z. wurde das Sabbatjahr in der Diaspora ungleichmässig und zumeist nur nominell eingehalten. Die Landbefreiung (*Schemittat Karka-ot*) jedoch wurde in der Regel in Palästina beachtet, wo ansässige jüdische Gemeinden in jedem Jahrhundert anzutreffen waren. Die *Jewish Encyclopedia* stellt fest: »Während des Sabbatjahres verzehren die Juden des Heiligen Landes nur die in transjordanischen Gebieten angebauten Erzeugnisse«.

Als 1888/89 das Sabbatjahr 5649 (vom symbolischen Datum der Schöpfung an gerechnet) herannahte, bekämpften die aschkenasischen Rabbiner in Jerusalem jeden Kompromiss und jede Modifikation der Sabbatjahrverpflichtungen. Am 26. Oktober 1888 erliessen die Rabbiner J. L. Diskin und Samuel Salant die folgende Erklärung:

»Da das Schemittah-Jahr 5649 herannaht, unterrichten wir unsere Brüder, die Ansiedler, dass ihnen nach unserer Religion nicht erlaubt ist zu pflügen, zu säen oder zu ernten noch Andersgläubigen zu gestatten, diese landwirtschaftlichen Tätigkeiten auf ihren Feldern zu verrichten (ausser solchen Arbeiten, die notwendig sein sollten, um die Bäume in gesundem Zustand zu erhalten, was gesetzlich erlaubt ist). Da die Ansiedler bisher bestrebt waren, Gottes Gesetz zu befolgen, werden sie, darauf vertrauen

wir, dieses biblische Gebot nicht verletzen. Auf Anordnung des Bet Din der Aschkenasim in Jerusalem.«

Gegen Ende des 19. Jahrhunderts wurde ein von führenden Juden in Jerusalem herausgegebenes Bittgesuch um Geldmittel an die Juden ausserhalb des Heiligen Landes gerichtet, um den Anwohnern die Einhaltung des Sabbatjahres zu ermöglichen. Dr. Hildesheim, Präsident der Gesellschaft *Lema'an Zion* (Um Zions willen) in Frankfurt am Main, sammelte Spenden für diesen Zweck. Als Baron Edmond v. Rothschild durch Rabbiner Diskin darüber informiert wurde, dass die Gesetze des Sabbatjahres nach wie vor gültig sind, gab er den Siedlern, die unter seiner Schirmherrschaft in landwirtschaftlichen Niederlassungen in Palästina arbeiteten, die Weisung, die Arbeit während des Sabbatjahres einzustellen.

Datierung des Jubeljahres

Nach talmudischen Berechnungen ereignete sich der Einzug der Israeliten in Palästina im Jahr 2489 nach der Schöpfung, und es vergingen 850 Jahre oder sieben Jubeljahre seit jenem Zeitpunkt bis zur Zerstörung des ersten Tempels. Denn der erste Jubeljahrzyklus begann nach der Erlangung des Landes und seiner Aufteilung unter den israelitischen Stämmen, welche 14 Jahre in Anspruch nahm, und das letzte Jubeljahr begann am »zehnten Tag des Monats (Tischri) im vierzehnten Jahr nach der Eroberung der Stadt« (Ez 40, 1), nämlich am Neujahrstag dieses Jubeljahres. Josua feierte das erste Jubeljahr und starb knapp vor dem zweiten.

Die babylonische Gefangenschaft dauerte siebenzig Jahre. Esra heiligte Palästina im siebenten Jahr des zweiten Einzuges, nach dem sechsten Regierungsjahr des Darius, als der Tempel von Jerusalem geweiht wurde (Esra 6, 15 f.; 7, 7). Der erste Zyklus des Sabbatjahres (*Schemittah*) begann mit der Einweihung durch Esra.

Der Talmud gibt als Regel zur Feststellung des *Schemittah*-Jahres an, dass man der Anzahl der Jahre seit der Zerstörung des zweiten Tempels ein Jahr hinzuzählt und sie dann durch sieben teilt oder dass man je 100 Jahren zwei hinzuzählt und die Summe durch sieben teilt (Talmud, Abodah Zarah 96).

Jüdische Sachverständige sind sich nicht einig über das genaue Sabbatjahr; sie legen die Worte »Abschluss des Shebi'it« ungleich aus; diese können nämlich sowohl das letzte Jahr des Zyklus als auch das Jahr nach dem Zyklus bedeuten; ebenso steht es bezüglich des Beginns des Sabbatjahres im Exil: entweder von dem Jahr an, als die Zerstörung des Tempels geschah, oder vom danach folgenden Jahr an. Maimonides (1135–1204 n. Z.) begann den Zyklus mit dem Jahr, das der Tempelzerstörung folgte. Eine in Jerusalem zusammengerufene Konferenz von Rabbinern, die mit der von den Rabbinern von Safed, Damaskus (Syrien), Saloniki (Griechenland) und Konstantinopel ausgesprochenen Meinung übereinstimmte, setzte das Sabbatjahr ihrer Zeit auf das Jahr 1552 (5313 seit der Schöpfung) fest, gleichlautend mit der Auffassung des Maimonides und auch mit der Praxis der ältesten Mitglieder der jüdischen Gemeinschaften im Orient, welche die Sabbatjahre einhielten.

Nach dieser Berechnung würde das Jahr 1974 das 20. Jahr des gegenwärtigen Jubeljahrzyklus ausmachen.

Die Bedeutung der Zahl »Sieben«

Der Zyklus geheiligter Jahreszeiten im Judentum kreist um das System der Sabbate – des Sabbats am Ende der Woche, Pfingsten (Schabuoth) am Ende von sieben Wochen;

^{7a} Vgl. o. S. 19 f. (Anm. d. Red. d. FR).

der siebente Monat, Tischri, als der geheiligte Monat, der ausgezeichnet ist durch die heiligen Tage von Rosch Haschanah und Jom Kippur. Der Zyklus wird ergänzt durch das Sabbatjahr und durch das Jubeljahr, das nach einer »Woche« von Sabbatjahren folgte.

In der Kabbalah bedeutet die Zahl Sieben eine symbolische Zeiteinteilung und ist Gott geweiht. Diese mystische Überlieferung hält daran fest, dass die Dauer der Welt 7000 Jahre beträgt und dass das siebentausendste Jahr, das Millennium, der Grosse Sabbat des Herrn, ist (Sanhedrin 97 a).

In seiner klassischen Vorstellung vom Messias verbindet Maimonides, der grosse Philosoph und rabbinische Weise, das Sabbatjahr und das Jubeljahr mit der messianischen Ära. Maimonides erklärt im elften und zwölften Paragraphen seiner Sammlung »Gesetze über die Einsetzung von Königen«:

»Der Messias wird einst auftreten und das Königtum Davids in seiner vormaligen Macht wiederherstellen. Er wird das Heiligtum aufbauen und die Versprengten Israels sammeln. Alle Rechtssatzungen werden in seinen Tagen die frühere Geltung wiedererlangen wie ehemals. Man wird Opfer darbringen und die Brach- und Jubeljahre beobachten, ganz nach der in der Torah enthaltenen Vorschrift. Derjenige aber, der nicht an ihn glaubt oder nicht auf sein Erscheinen harret, leugnet nicht bloss die übrigen Propheten, sondern auch die Torah und unseren Lehrer Moses.«⁸

⁸ Aus: *Gershom Scholem*: Zum Verständnis der messianischen Idee im Judentum. Aus: *Judaica*, Bibliothek Suhrkamp, Frankfurt/M. 1963. Verlag Suhrkamp, S. 58 f. (Anm. d. Red. d. FR). – Im Original: *The Messianic Idea in Judaism*, by Gershom Scholem, Schocken Books, 1972, pp. 28–29.

5 Jesu Verhältnis zum Judentum. Das Judentumsbild im christlichen Religionsunterricht

I Bericht über ein Symposium in der Bischöflichen Akademie Aachen vom 1./2. November 1974*/**

Von Dr. Willehad Paul Eckert OP

In Zusammenarbeit mit dem christlich-jüdischen Gesprächskreis beim Zentralkomitee der Deutschen Katholiken veranstaltete die Bischöfliche Akademie des Bistums Aachen ein Symposium unter dem Titel »Jesu Verhältnis zum Judentum. Das Judentumsbild im christlichen Religionsunterricht«, das im August-Pieper-Haus stattfand. Die Einladung richtete sich an Schulbuchautoren und Verlagslektoren, Studienseminarleiter und Fachreferenten der Kultusministerien, Exegeten und Religionspädagogen der Hochschulen und Universitäten, Synodalen und Schulreferenten der Bistümer und Landeskirchen. Dank intensiver Werbung kam ein Teilnehmerkreis von rund 60 Personen zustande. Die Teilnehmer erwiesen sich als durchweg für die Fragestellung kompetent. Professoren, Dozenten, Lehrbeauftragte, Lehrer waren die Berufsbezeichnungen. Auch Redakteure und Publizisten waren vertreten. Erfreulicherweise hatten wenigstens einige Schulbuchautoren der Einladung Folge geleistet. Hinsichtlich der Verlagslektoren sowie der Schulreferenten der Bistümer muss jedoch Fehlanzeige gemeldet werden. Drei Bischöfe hatten ein Grusswort gesandt. Der Ortsbischof hatte sein Grusswort zugleich mit der Entschuldigung, nicht an der Tagung teilnehmen zu können, verbunden.

Am ersten Tag stand die Theorie im Vordergrund. Unter dem Stichwort Jesu Verhältnis zum Judentum, zur grundsätzlichen Erhellung des Problems referierten als Jude Dr. Ernst Ludwig Ehrlich, Basel, als christlicher Exeget Dr. Franz Josef Schierse, Niederbreitbach, als Judaist Professor Dr. Johann Maier, Köln.

* Vgl. u. S. 24 ff.: H. Jochum: Jesugestalt und Judentum in Lehrplänen, Rahmenrichtlinien und Büchern für den Religionsunterricht.

** S. u. S. 24, Anm. *.

Ernst Ludwig Ehrlich gab zunächst einen Überblick über die Stellung der Juden in früheren Jahrhunderten zu Jesus unter dem Stichwort »Polemik durch Ignorierung«, eine Haltung, die auch nicht durch einzelne anerkennende Aussagen wie die des Moses Maimonides aufgehoben wird, der Jesus wie Mohamed immerhin eine Sendung für die heidnische Welt zubilligte. So wertvoll diese Einzelzeugnisse sind, so wenig wurden sie effektiv für eine Wandlung im Verhältnis der Juden zu Jesus, der als Exponent einer als feindlich empfundenen Religion erscheinen musste. Erst seit dem Zeitalter der Emanzipation konnten sich Juden intensiver mit der Gestalt Jesu beschäftigen. Das Interesse der jüdischen Gelehrten geht dabei stärker als das der Christen auf den jüdischen Hintergrund, von dem aus Jesus zu verstehen ist. Begreiflicherweise haben die jüdischen Gelehrten kaum Interesse an der Christologie, dafür um so mehr an dem Zusammenhang der Lehren Jesu mit gleichzeitig im Judentum vertretenen Ansichten. Wenig neue Ideen, wohl aber Aktualisierungen sind in der Verkündigung Jesu festzustellen. Im Gegensatz zum Christentum stellt das Judentum nie nur einen Lehrer in seine Mitte, wohl aber eine Kette der Lehrer. So ist es doch wohl auch kein Zufall, dass die Bibel das Grab des Moses verschweigt. Bemerkenswert war nun, dass Ernst Ludwig Ehrlich einerseits die Nähe Jesu zu bestimmten Richtungen innerhalb seiner Zeit betonte, zugleich aber auch die Uneinreihbarkeit Jesu unterstrich. Jesus ist zwar nicht absolut einzigartig, gleich vielmehr in vielem den Lehrern seiner Zeit, z. B. den Pharisäern. Aber trotzdem ist er durch seine Uneinreihbarkeit so ausgezeichnet, dass er sich nicht auf einen bestimmten Typus festlegen lässt. Sein Selbstbewusstsein weckt den Glauben der Jünger,

am Kreuz sei sein Leben nicht vollendet. Pilatus ebenso wie die Juden sahen in Jesus den Menschen. Die Urgemeinde aber konnte sich damit nicht abfinden. Nicht, was geschieht, sondern was geglaubt wird, ist entscheidend. Insofern muss also die Interpretation des Kreuzesgeschehens von Ostern her durch die Urgemeinde von den Juden zur Kenntnis genommen werden. Das freilich kann nicht entbinden von der Aufgabe, den geschichtlichen Jesus zu finden. Nachdrücklich betonte Ernst Ludwig Ehrlich, dass zwischen dem Christusbild der Kirche und dem Jesusbild der Juden keine Brücke bestehen kann. Daher empfindet er Formeln wie die »Der Glaube Jesu verbindet uns, der Glaube an Jesus trennt uns« als missverständlich und somit wenig geeignet, das Verhältnis von Juden und Christen zueinander zu bestimmen. Trotz seiner Uneinreihbarkeit kann Jesus für Juden doch nie mehr als ein Lehrer unter anderen Lehrern sein. Dennoch dürfte für Christen nicht uninteressant sein, was Juden über den Menschen Jesus zu äussern vermögen; denn gerade in diesen Äusserungen vollzieht sich eine Rückgabe von Welt und Geschichte an die christliche Religion, indem so die bestehende historische Situation, in der Jesus gelebt hat, stärker herausgearbeitet wird.

Franz Josef Schierse sprach zunächst über die Problematik exegetischer Methoden und begann mit dem Eingeständnis, dass der Exeget stets notwendig unterwegs sei, wohl wissend, dass die Wahrheit von heute sich morgen als der Irrtum von gestern erweisen kann. Besonderes Augenmerk hat den Fragen der Tradition und Redaktion zu gelten. Nach der Überzeugung des Referenten muss der Exeget nicht nur über eine analytische Kraft, sondern zugleich auch über die Intuition des Historikers für geschichtliche Zusammenhänge verfügen. Der neutestamentliche Exeget hat insbesondere die Sprachgewohnheiten der neutestamentlichen Schriften zu beachten. Bei aller Gemeinsamkeit Jesu mit den zeitgenössischen Lehren im Judentum dürfen doch Unterschiede und Gegensätze nicht unterschlagen werden. Nach der Überzeugung des Referenten ist Jesus aus der Täuferbewegung hervorgegangen. Während aber Johannes der Täufer als Bussprediger für die jüdischen Ehegesetze starb, tut Jesus einen entscheidenden Schritt über die Taufbewegung hinaus. Er setzt darum ein neues Zeichen: das Sündermahl, denn an die Stelle der johanneischen Gerichtspredigt tritt die jesuanische Heilspredigt, das Heilsangebot an alle. Was zunächst als Akzentverschiebung erscheint, erweist sich im Fortgang als der Grundartikel des Evangeliums. Der Unterschied von Gerechten und Ungerechten wird durch die zuvorkommende Gnade Gottes aufgehoben. Die zum Teil fragwürdige Anhängerschaft Jesus erklärt sich durch das Heilsangebot an das ganze Israel, also auch an die Sünder, die Verlorenen, die Ausgestossenen. Zwar wird Jesu Gegnerschaft zu den Pharisäern aus der Sicht der späteren Auseinandersetzung in den Evangelien geschildert. Dennoch war schon in Jesus selbst eine Gegnerschaft zu den Pharisäern angelegt, deren Frömmigkeit vom Referenten nicht bestritten wird. Schierse betont, dass die Pharisäer keine Formalisten waren, dass die Treue in der Erfüllung des Willen Gottes Respekt verdient. Doch stellt er ihnen entgegen die Liberalität Jesu, die freilich nicht mit Laxheit verwechselt werden darf; denn wenn Jesus das Gesetz relativiert, so will er gerade dadurch den Willen Gottes absolut setzen. Das Besondere der

Sendung Jesu sieht Schierse darin, dass er die Herrschaft des Gesetzes über Gott gelockert habe, indem er die freie schöpferische Initiative betonte, das Recht, sich frei und bedingungslos für den Nächsten einzusetzen. Die Kritik Jesu an den Frömmigkeitsübungen seiner Zeit sei nur zu verstehen im Horizont der Botschaft von der Barmherzigkeit Gottes. Weniger deutlich als der Gegensatz zwischen den Pharisäern und Jesus ist der zwischen ihm und den Saduzäern. Hier sind die Quellen leider recht unergiebig. Offenbar gab es keine ernsthafte Auseinandersetzung zwischen Jesus und den Saduzäern bis zur Tempelaustreibung, die als ein Angriff gegen die damalige Kultpraxis verstanden wurde. Die Saduzäer haben dann im Bund mit den Römern gegen Jesus einen Prozess angestrengt. Das kann nicht ganz ungewöhnlich gewesen sein; denn Flavius Josephus weiss noch von dem später stattfindenden Prozess gegen Jesus ben Chanan zu berichten, dem ebenfalls Tempel- und Kultkritik zum Vorwurf gemacht wurden. Während sich zur Zeit Jesu die Diskussion um konkrete ethische Probleme drehte, galt sie nach Ostern seiner Gottessohnschaft. Doch hat Paulus nicht etwa die Christologie erst erfunden. Sie muss auf dem Selbstzeugnis Jesu fussen. Unter diesem Gesichtspunkt muss auch seine Predigt vom Gottesreich betrachtet werden.

Johann Maier gliederte sein Thema in zwei Blöcke. Im ersten umriss er die Aufgabe des Judaisten in Abgrenzung zum gläubigen Juden wie zum christlichen Theologen. Für ihn ist Judaist eine neutrale Berufsbezeichnung wie auch etwa Arabist, Anglist, Romanist. Es geht ihm also nicht um das Zeugnis, sondern um die Sicht des Wissenschaftlers, des Philologen und Historikers. Dieser steht nun freilich vor der gemeinsamen Problematik, in einer Linie mit Theologen und den jüdischen Forschern, der Schwierigkeit des Quellenbefundes. Die geringe Zahl der zur Verfügung stehenden Quellen bietet ein weites Feld für Ermessensurteile. Unser Bild vom Frühjudentum ist zumindest unvollständig. Funde wie die von Qumran können es in mancherlei Hinsicht noch verändern. Grundsätzlich gilt, dass das Neue Testament besser erforscht ist als die Quellen ausserhalb der neutestamentlichen Schriften. Da bleibt für das Neue Testament dann noch immer die Unsicherheit, welche Jesusworte als echt gelten dürfen. Im Gegensatz zum Neutestamentler ist die Aufmerksamkeit des Judaisten nicht auf die jüdische Geschichte im Zeitalter Jesu begrenzt. Er hat Judentum als Gesamterscheinung zu würdigen. In dieser ist die Zeit Jesu nur ein Moment. Während für das christliche Bewusstsein das Alte Testament auf Christus hinführt, betrachtet der Judaist die alttestamentliche Zeit als einen Teil der jüdischen Geschichte. Die Bücher der Heiligen Schrift sind für ihn Quellen wie alle anderen auch. Folglich kann er auch Jesus nur als historische Gestalt wie andere historische Gestalten bewerten. Der Judaist sieht in der jüdischen Geschichte ein Kontinuum. Während der christliche Theologe an dem besonderen der Worte Jesu interessiert ist, muss sich der Judaist die Frage stellen, was denn als Judentum bei Jesus gelten darf. Er kann noch nicht übersehen, dass die Juden seiner Zeit nicht des besonderen Jesu bewusst waren. Daher erklärt sich der Mangel an ausserbiblischen Zeugnissen über Jesus. Noch der Talmud zeugt mehr vom Reflex der Polemik als von einer wirklichen Kenntnis Jesu. Eben deswegen behält das neutestamentliche Zeugnis ein so aussergewöhnliches Gewicht. Im zweiten Teil seiner

Ausführungen ging Johann Maier auf die bestimmenden Faktoren und Probleme im Judentum der neutestamentlichen Zeit ein. Er schilderte die allgemeine Situation und besonders das Geschichtsbild und die Zukunftshoffnungen der einzelnen Gruppen. Kein Wunder, dass die Etablierten den Zukunftshoffnungen der anderen kühl gegenüberstanden. Besonders ging der Referent auf die Erfüllung des Gotteswillen nach dem Verständnis der verschiedenen Gruppen ein. Die Stichworte waren dabei für ihn: Auslegung, Bräuche und Autoritätsproblem – Buchstabe und Geist – Praktikierbarkeit und Gruppenbildung – der Richtungspluralismus und die Autorität des Synhedrion. Dann konzentrierte er seine Aufmerksamkeit auf die Hauptprobleme um die Diskussion um Jesus. Notwendigerweise kehrten dabei eine Reihe der Stichworte wieder. Vier Hauptprobleme benannte er: 1. die Gottesherrschaft, 2. Torah und Brauchtum, 3. das Verhältnis zum Mitmenschen, 4. der Anspruch Jesu. Zuletzt behandelte er dann noch Jesus in seiner Stellung im Rahmen der jüdischen Gruppenbildung. Von den Ausführungen des Referenten scheinen mir besonders bemerkenswert folgende Feststellungen zu sein. Wenn Jesus die Strafe der Rebellen erlitt, den Tod am Kreuz, wie ihn Rom verhängte, so war dafür nicht sein Selbstverständnis entscheidend, sondern das, was die Behörden von ihm dachten. Seine Rede vom Nahen des Gottesreiches wurde als politisch empfunden bzw. missverstanden. Die politische Komponente stand für Jesus jedenfalls nicht im Vordergrund. Schwieriger ist es allerdings, genau positiv sagen zu können, was mit der Gottesherrschaft gemeint war, jedenfalls nicht eine Aufhebung der Torah. Sonst wären die Pharisäer kaum bereit gewesen, mit ihm zu sprechen. Man kann auch Jesus nicht unterstellen, dass er den Tempel einfach abgelehnt habe. Er hat ihn nicht einmal gemieden. Wenn er Kultkritik übte, war das nicht ungewöhnlich; denn diese findet sich auch bei den Propheten. Der Sinn der Tempelreinigung dürfte in der Ankündigung der Tempelzerstörung gesehen werden.

Im Zusammenhang der Gottesreichpredigt stellt sich nun die Frage nach dem Anspruch Jesu. Dabei muss nun festgestellt werden, dass historisch nicht zu ermitteln ist, als was sich Jesus verstanden hat. Eine gewisse Vorsicht ist angebracht, wenn man als Wissenschaftler hier eine Aussage wagen soll. Der Judaist kann feststellen, dass beachtliche Ansprüche im Judentum möglich sind. Auch ein Messiasanspruch bedeutet dabei keinen Verstoss gegen das Judentum. Allerdings enthält ein derartiger Anspruch ein grosses Risiko, nämlich das Risiko des Scheiterns. Die Anklage auf Gotteslästerung wäre nicht durch einen Messiasanspruch, sondern erst durch die Reklamation der Gottessohnschaft zu begründen. Tatsächlich wurde ja Jesus laut der Inschrift auf dem Kreuz nicht wegen Gotteslästerung, sondern als König der Juden verurteilt. Festzuhalten ist Jesu Selbstverständnis in seiner Funktion für die anderen, für die verlorenen Schafe. In diesem Sinne muss auch sein Gang nach Jerusalem als Ausfluss seines Sendungsbewusstseins interpretiert werden. Wenn Jesus vom Judentum seiner Zeit abgegrenzt werden soll, dann ist erst recht zu fragen, was das Judentum damals wollte. Somit stellt sich die Aufgabe, Jesus im Rahmen der Gruppenbildung seiner Zeit zu würdigen.

Der Abend brachte den ersten Einstieg in die Praxis. Professor Dr. Peter Jansen, Bonn, sprach über »Jesusgestalt und Judentum in den Medien für den Religionsun-

terricht«. Er führte Beispiele aus Tonbildserien, Kurzfilmen und Fernsehproduktionen vor. Die Medien müssen nach seiner Überzeugung so ausgewählt sein, dass sie die Auseinandersetzung des Schülers mit dem Thema und seinen Zielen intensivieren. Es sollen keine rein kognitiven, sondern affektive Lernziele angeschnitten werden. Die audiovisuellen Medien müssen also emotionale Erlebnisse vermitteln. Die Gefahr der Manipulation ist dabei freilich nicht auszuschliessen. Die audiovisuellen Mittel müssen im Unterricht vor- und nachbereitet werden. Den Begleittexten muss daher grosse Aufmerksamkeit geschenkt werden. Die vorgeführten Beispiele zeigten, wie schnell Filme veralten. Was in der Mitte der sechziger Jahre hilfreich war, ist heute oft kaum mehr zur Erreichung der Unterrichtszwecke geeignet. In der Diskussion wurde festgestellt, dass vor zu langen Sendungen ebenso gewarnt werden muss wie vor grösseren Folgen. So ist z. B. die vierteilige Sendung über Judentum und Christentum des Schulfernsehens im WDR zu lang, weil die Aufmerksamkeit des Schülers für eine Unterrichtsgruppe nicht länger als 6 bis 8 Stunden gegeben ist. Die Sendefolge erfordert aber eine weit grössere Reihe von Unterrichtseinheiten. Für die Zukunft wäre zu wünschen, dass genauer festgestellt wird, was besser durch Hörfunk und was besser durch eine Fernsehsendung dargestellt werden kann.

Der zweite Tag sollte mehr noch als der erste der Praxis dienen. Doch führte das erste Referat wieder ganz in die Theorie zurück. Professor Dr. Gerhard Bellinger, Münster, sprach über »die jüdische Jesusgestalt im christlichen Religionsunterricht«. Seine Aufgabe war es, Konsequenzen aus neueren Forschungen für das Christusbild künftiger Unterrichtsmedien zu ziehen. Doch blieb er die Erörterung dieser besonderen Aufgabe weitgehend schuldig. Statt dessen begab er sich in den Bereich der Jesusforschung bzw. der Exegese. Er ging zunächst von der richtigen Feststellung aus, dass der christliche Religionsunterricht sich nicht nur auf die Bekämpfung antisemitischer Vorurteile beschränken dürfe, sondern die jüdische Jesusgestalt zu würdigen habe. Jesus ging nicht nur aus dem jüdischen Volk hervor, sondern auch seine Lehre war jüdisch. Zur Erschliessung von Person und Lehre Jesu dienen sowohl exegetische als historisch kritische als religionssoziologische Methoden. Letztere seien allerdings noch nicht genügend entwickelt. Die Gemeinsamkeit Jesu mit den jüdischen Gruppen seiner Zeit dürfe nicht übersehen werden, allerdings ebensowenig auch das Unterscheidende. Dieses Unterscheidende sieht der Referent in der Predigt von der Gottesherrschaft, die in engem Zusammenhang mit Jesu Gesetzesverständnis steht. Das Neue liegt für ihn in der Aufforderung zum Handeln, zum Initiativwerden. So hat das Gebot der Feindesliebe appellativen Charakter. Es begnügt sich nicht mit der Forderung, Böses zu erdulden, sondern aktiv zu werden, die Wange hinzuhalten. Aus der Notwendigkeit wird die freie Aufforderung zum Handeln. Sie ist verbunden mit der Zusage des Reiches Gottes. Diese Zusage ist ein Angebot für alle. Darum wendet sich Jesus vorzüglich gerade an die Verlorenen. Der Gesetzeserfüllung geht das Heilsangebot voraus. Das frei gewährte Angebot ist Einladung zur in Freiheit gegebenen Antwort. Die historisch-jüdische Jesusgestalt, das war die letzte Forderung des Referenten, muss in den Glauben an Christus eingehen. Aber sie darf in ihn nicht aufgehen.

Dieses Referat löste die intensivste *Diskussion* auf der Tagung aus. Eine Reihe von Formulierungen hatten bei einem Teil der Hörer zu Missverständnissen geführt. Vor allem wurde Anstoss an Formulierungen genommen wie die vom Übersteigen Jesu, vom Transzensus über den Rahmen der jüdischen Ethik seiner Zeit, seine Gegenüberstellung von der Aufforderung Jesu zur Spontaneität gegenüber der Betonung des Verpflichtungscharakters des Gesetzes. So erklärte Professor *Leo Prijs*, dass jeder Jude das Neuverständnis der Christen im Sinne des Messiasglauben Jesu respektieren werde, jedoch notwendigerweise Einwendungen machen müsse und empfindlich reagiere, sobald die Rede von ethischen Überhöhungen sei. Die Ethik einer Religion über die einer anderen zu stellen, halte er für bedenklich. Frau Professor *Nave Levinson* fand, das Initiative sei gerade typisch jüdisch. Das Gesetz sei Aufforderung zum initiativen Handeln. Professor *Johann Maier* unterstrich das Thema der Gottesherrschaft als springenden Punkt. Man müsse nämlich beachten, dass Torah nicht nur Forderung, sondern auch Heilsgabe und Heilmittel darstelle. Das entbinde nun freilich nicht von der Frage, was denn mit Jesus an Neuem gekommen sei. Was Jesus ankündigt, ist das eschatologische Heil. Hier ist aber nun der Mechanismus zu beachten, der auch bei anderen Messiasbewegungen auftaucht. Mit Jesu Predigt musste kein Bruch mit der Tradition gegeben sein. Aber offensichtlich ändert sich doch etwas, nämlich die Motivation. Die anderen, z. B. die Pharisäer, die der Überzeugung sind, dass die eschatologische Zeit noch nicht gekommen ist, dass das Reich noch nicht angebrochen ist, müssen über die Konsequenzen der Jesuanischen Predigt besorgt sein. Die Sorge der Pharisäer ist verständlich. Denn in der Überzeugung vom nahen Ende kann man die Torah in einem neuen Licht sehen. So kann das Personale und Spontane stärker in der Predigt Jesu als bei den Pharisäern betont sein. Akzente also können wechseln. Wenn die Pharisäer damit rechneten, die Kontinuität bewahren zu müssen, dann stand eben für sie das Bewahren an erster Stelle. Damit also wäre ein gewisser Gegensatz zu Jesus gegeben. Doch ist immerhin zu beachten, dass die eschatologische Naherwartung mit ihren Konsequenzen sich nicht durchhalten liess, dass zudem Jesu Verkündigung kein einheitliches Torah-Verständnis auf jüdischer Seite gegenüberstand, schliesslich das Judentum als Ganzes sich auf ein solches nicht festlegen lässt. Was ist es z. B. mit dem Torah-Verständnis des Reformjudentums? Was ist der Grund,

dass auch ein liberaler Jude von seinem Judesein überzeugt sein darf? Worin unterscheidet er sich vom Christen? Gerade der vermittelnde Standpunkt von *Johann Maier* machte deutlich, dass von der Ethik her eine Abgrenzung Jesu vom Judentum nicht möglich ist. Will man sie dennoch versuchen, so führt notwendig die Betonung des Besonderen von der Ethik Jesu zu einer Verkleinerung der jüdischen Ethik. Die Herausstellung der Sonderheit Jesu kann nur über die Christologie erreicht werden. Das Referat von *Professor Bellinger* erbrachte den Beweis, dass ein sogenannter progressiver Ansatz unter Umständen weniger zum jüdisch-christlichen Verständnis beiträgt als ein traditionsgebundener. Dieses Ergebnis wurde in eigentümlicher Weise noch einmal bestätigt durch das Referat von Studiendirektor *Herbert Jochum* aus Hüttigweiler über »Jesusgestalt und Judentum in Lehrplänen, Rahmenrichtlinien und Büchern für den Religionsunterricht«. (S. u.)

Dieses Referat ging auf den Wandel der Situation des Religionsunterrichtes ein, insbesondere die Ergebnisse der Unterrichtsreform seit der Einführung der Curricula-theorien seit 1968. Im Gegensatz zum hermeneutischen, Text analysierenden Unterricht, wird jetzt ein aktualisierter gefordert. Die Bibelinterpretation wird zurückgedrängt. Damit aber ist auch der Platz für das Judentum in der christlichen Katechese mehr denn je gefährdet. An Beispielen jüngster Religionsbücher zeigte der Referent die Gefahren einer voreiligen Aktualisierung auf, der Gleichsetzung von Juden und Etablierten. Die Kritik an den Etablierten, den Vertretern der Ordnung, den Behörden etc. schlägt dann leicht in eine neue Form des Antisemitismus um. Unter neuen Formulierungen können sich längst verdrängt geglaubte Klischees wieder einschleichen. Immerhin gibt es Beispiele, in denen das Judentum sachgerecht dargestellt wird.

Die Tagung machte die Notsituation der Religionspädagogik nur allzu deutlich. Zu Recht wurde festgestellt, dass das Übel nicht durch gelegentliche Tagungen behoben werden kann. Daher wurde die Forderung nach einer institutionellen Verankerung erhoben. Auf evangelischer Seite ist eine solche bereits gegeben durch die Forschungsgruppe Judentum im Unterricht an der Pädagogischen Hochschule Rheinland, Abt. Duisburg. Möglichkeiten, etwas Ähnliches im katholischen Arbeitsbereich ebenfalls zu schaffen, wurden im Anschluss an die Tagung von dem ständigen Gesprächskreis Juden und Christen beim Zentralkomitee der deutschen Katholiken erörtert.

II Jesusgestalt und Judentum in Lehrplänen, Rahmenrichtlinien und Büchern für den Religionsunterricht

Von Studiendirektor Herbert Jochum, Fachleiter für katholische Religion am Staatlichen Studienseminar, Neunkirchen/Saar*

Vom 1. bis 2. November 1974 fand in der bischöflichen Akademie in Aachen eine ausserordentlich gut besuchte Tagung statt, die sich mit dem Thema befasste: »Jesu Verhältnis zum Judentum. Das Judentumsbild im christlichen Religionsunterricht«. Angeregt war diese Tagung vom Christlich-Jüdischen Gesprächskreis beim Zentralkomitee der deutschen Katholiken (Bonn). Vor allem jüdische und christliche Theologen, Religionspädagogen, Publizisten und Schulbuchautoren hatten sich zu diesem Symposium zusammengefunden.*** Besondere

Beachtung fand der im folgenden abgedruckte, gekürzte Vortrag von Studiendirektor *Herbert Jochum*.

* Die Beiträge der Tagung erscheinen im Herbst 1975 als Sammelband. *Willehad Paul Eckert/Hans Hermann Henrix* (Hrsg.): »Jesu Verhältnis zum Judentum. Das Judentumsbild im christlichen Religionsunterricht« beim Einhard-Verlag, Aachen. Der hier wiedergegebene Beitrag von Herbert Jochum ist ein gekürzter Vorabdruck zu diesem Band.

** S. o. S. 21 ff.

Vorbemerkung

Wenn man vielleicht geglaubt hatte, dass die Behandlung des Judentums im Religionsunterricht nach den Seelisberger Thesen¹, nach den wichtigen Arbeiten von P. Démann², F. Houtart³ und T. Filthaut⁴ weniger problematisch geworden sei, so wurde man durch die Ausführungen Jochums auf erschreckende Weise eines anderen belehrt. Der Verfasser zeigt hier auf Grund einer Analyse von Schulbüchern und Richtlinien, dass weiterhin eine doppelte gefährliche Problematik besteht: Einmal werden in Neuansätzen des Religionsunterrichts, vor allem in der unreflektierten und unkritischen Anwendung der (in sich schon fragwürdigen) problemorientierten Methode bei der Behandlung Jesu die Juden immer stärker in die Position des Establishments, der Gesetzesstarren, der Antipoden jeglicher sinnvoller Reformarbeit hineingedrängt. Sie bilden die dunkle Hintergrundstaffage, auf der sich dann das Wirken Jesu um so effektvoller abhebt. – Zum anderen muss man feststellen, dass in zahllosen Büchern und Publikationen das Thema Judentum gar nicht oder nicht angemessen vorkommt.

Die Ausführungen Jochums erweisen sich so als ungemein anregend. Aber sie können nicht alles leisten, sondern sie geben für die weitere Arbeit viele Impulse, z. B. folgende:

Es müsste alsbald eine Synopse und kritische Beurteilung der z. Z. gültigen Richtlinien und Curricula erstellt werden. Jochum hat für diesen Aufsatz schon einige Dokumente gesammelt, die hier aus Raumgründen leider nicht mit abgedruckt werden können. Die Arbeit der vollständigen Sammlung und der kritischen Sondierung bezüglich der Behandlung des Judentums wäre noch zu leisten.

Ferner müssten die eher etwas unsystematisch zusammengestellten Zitate und Einblicke in einzelne Unterrichtswerke

durch eine gezielte Untersuchung der wichtigsten, heute in den Schulen benutzten Unterrichtswerke erweitert werden. Die Schulbücher sollten dabei am besten nach Grund-, Haupt-, Real-, Berufsschule und Gymnasium sowie nach den verschiedenen Schulstufen gesondert dargestellt werden. So könnte man etwa dem Vorwurf, Jochum »picke anrüchige Stellen heraus«, leicht begegnen.

Überdies sollten auch diejenigen Schulbuchautoren ermutigt werden, die in ihren Arbeiten den Ertrag aus dem christlich-jüdischen Gespräch der Nachkriegszeit eingebracht haben. Jochum tut das gelegentlich. Ich glaube aber, dass man hier auf mehr Arbeiten hinweisen könnte, z. B. auf die von Kremers oder Ptassek. Wenn dies nicht geschieht, so könnten sich diese Autoren entmutigt fühlen. Eine pauschalisierende Aburteilung der gegenwärtigen religionspädagogischen Arbeit täte niemandem gut. Auch hier könnten die guten Anregungen Jochums weiter ausgeführt werden.

Zum Schluss eine Anregung. Wir haben in den letzten Jahren einen Boom religionspädagogischer Schriften erlebt. Viel Überflüssiges ist dabei auf den Markt gekommen. Aber Wichtiges ist auch unterlassen worden. Könnte nicht der Deutsche Katecheten-Verein, der so viele Unterrichtsmodelle entwickelt hat, seine Aufmerksamkeit auch diesem Thema zuwenden? Wir brauchen Modelle und Medien für die verschiedenen Schulstufen und Schularten. Bis jetzt fehlt selbst eine brauchbare Dia-Reihe. Und könnte nicht eben derselbe Katecheten-Verein die Publikationen, in denen das Judentum zwar nicht Hauptgegenstand ist, wohl aber im Kontext anderer Fragen vorkommt, auch kritisch auf ihre historische und theologische Sicht des Judentums untersuchen? Dies wäre auch eine wichtige Aufgabe für die bestehenden bischöflichen Kommissionen, die Lehrbuchentwicklung und Lehrbuchgenehmigung zu verantworten haben. Werner Trutwin, Bonn

Dass die Verkündigung der Frohbotschaft Jesu Christi in Kirche und Schule zum Antijudaismus der Christen geführt hat, ist in der umfangreichen Antisemitismus-Diskussion unumstritten. Umstritten ist lediglich, ob und in welcher Weise sich säkulare Motive aus den religiösen herausbildeten oder als unabhängige hinzutreten.

Sozialpsychologische Untersuchungen zeigen, dass auch heute noch, fast 30 Jahre nach Auschwitz, der christliche Religionsunterricht bei vielen Schülern antijüdische Vorurteile weckt.⁵

Dieser Befund macht eine Überprüfung dessen, was im christlichen RU über die Juden gesagt wird, dringend erforderlich.

Deshalb sollen im folgenden die neueren und neuesten Lehrpläne, Rahmenrichtlinien und Bücher für den RU auf die Frage hin untersucht werden, was, wie und wann von den Juden gesprochen wird.

Der in diesem Rahmen nur möglichen kursorischen Untersuchung liegen 37, meist katholische Lehrpläne zugrunde. Pläne der Sonderschulen und Berufsschulen sowie Pläne aus der DDR sind nicht berücksichtigt. Aus

¹ S. Thesen christlicher Lehrverkündigung im Hinblick auf umlaufende Irrtümer über das Gottesvolk des Alten Bundes. Die 1950 in Schwalbach revidierte Fassung der Seelisberger Thesen von 1947. 1965 stilistisch überarbeitet, in: FR XVI/XVII, Juli 1965, S. 60 f.

² Die Juden in der christlichen Katechese, in: FR V, 17/18, August 1952, S. 12 ff.

³ F. Houtart/J. Giblet: Les Juifs dans la Catéchèse. Löwen 1969. Vgl. FR XXII/1970, S. 45 ff.; Joseph Solzbacher: Die Juden in der Katechese.

⁴ Theodor Filthaut: Israel in der christlichen Unterweisung. München 1963. Kösel-Verlag. (Anm. 2–4 vgl. u. Anm. 6 [Anm. 1–4 d. Red. d. FR]).

⁵ Vgl. Heinz Kremers, Das Judentum im Evangelischen Religionsunterricht. In: Judentum im christlichen Religionsunterricht. Schriften der Evangelischen Akademie in Hessen und Nassau. Hrsg. von Hans Kallenbach und Willi Schemel, Bd. 93, Frankfurt 1972, S. 46–76 (dort Literaturangabe).

der Fülle der Bücher, Materialien, Text- und Arbeitshilfen, Modelle zum RU konnte nur eine Auswahl getroffen werden, die sich einmal auf die verschiedenen Schulstufen erstrecken sollte und die zum anderen Publikationen neuesten Datums den Vorzug gab.

Um das Weiterwirken bestimmter Aspekte des konventionellen Judentumsbildes wie auch die Veränderungen, um die man sich in Ansätzen in den letzten Jahren müht, zu verdeutlichen, sei hier das Judentumsbild der überkommenen Katechese kurz skizziert.

Das Judentumsbild der Katechese⁶

In langer Entwicklung hat sich folgendes katechetisches Grundschema herausgebildet:

Jesus von Nazareth, geboren in der »Fülle der Zeit«, trat ein in ein politisch zerstrittenes, religiös und moralisch degeneriertes Judentum. Sein Wirken, begleitet von augenfälligen Wundertaten, signalisiert das Ende eines im Heilsplan Gottes vorgesehenen, aber durch mensch-

⁶ Vgl. etwa folgende Analysen katechetischer Literatur:

P. Démann: La catéchèse chrétienne et le peuple de la bible. Cahiers Sioniens. Numéro spécial (N° 3–4). Paris 1952. – Ekkehard Krippendorff/Dieter Bielenstein: Erziehungswesen und Judentum. Die Darstellung des Judentums in der Lehrerbildung und im Schulunterricht. Hrsg. vom Verband Deutscher Studentenschaften (VDS). München 1960. – Theodor Filthaut: Israel in der christlichen Unterweisung. Schriften zur Katechetik. Hrsg. von J. Goldbrunner. Bd. II, München 1963. – Otto Klineberg/Tullio Tentori/Franco Crespi/Vincenzo Fillipone Thaulero: Religione e pregiudizio. Analisi di contenuto dei libri cattolici di insegnamento religioso in Italia e in Spagna (Sperry Center for Intergroup Cooperation). Libera Università Internazionale degli Studi Sociali Pro Deo. Collana di Studi Sociologici 6. Cappelli 1968. – François Houtart/Geneviève Lemerminier: Les Juifs dans la catéchèse. Étude sur la transmission des codes religieux. Editions Vie Ouvrière, Bruxelles 1972. – Claire Huchet Bishop: How Catholics look at Jews. Inquiries into Italian, Spanish and French Teaching Materials. Paulist Press New York, Paramus, Toronto 1974. – Eine vergleichbare umfassende Analyse deutschsprachiger katechetischer Literatur liegt nicht vor.

liche Entartung gescheiterten Heilsweges und einen radikalen Neuanfang der Zuwendung des liebenden Vatergottes, der in das »neue Israel«, die Kirche mündet.

Die verstockten und verblendeten Juden wollten sich weder von den immer präziser werdenden alttestamentlichen messianischen Weissagungen, die sich in unüberbietbarer Eindeutigkeit an Jesus erfüllten, noch durch dessen Wundertätigkeit überzeugen lassen. Doch sehr wohl wissend um die Göttlichkeit dieses Mannes, vor dem sie nicht bestehen konnten, betrieben diese »bösen Formalisten« und »verstockten Heuchler« in einem letzten Versuch des Sich-Aufbäumens gegen Gottes heilsgeschichtliche Pläne aus Hass und (oft auch) aus Mordgier nach einem Scheinprozess, einer »elenden Gerichtskomödie«, den Tod des gefährlichen Nazareners. Ihre Selbstverfluchung vor Pilatus ging in dem von den »räuberischen Horden« der Zeloten verursachten apokalyptischen Strafgericht Gottes, dem Untergang Jerusalems, in Erfüllung. Die Verwerfung des Messias brachte die Verwerfung des jüdischen Volkes mit sich. Die Gottesmörder wurden zerstreut, ihre staatliche und religiöse Existenz hatte ein Ende gefunden.

Im Verlaufe der weiteren Geschichte des »neuen Gottesvolkes« werden die Juden nicht mehr erwähnt, es sei denn in ganz wenigen Ausnahmen als Einzelpersonen, wo sie als ahasverische Gestalten Zeugnis ablegen für die Verworfenheit ihres Volkes oder, die im rabbinischen Elternhaus vorenthaltenen messianischen Weissagungen entdeckend, konvertieren und so Zeugen für die Wahrheit des Christentums werden. Die Leiden des jüdischen Volkes sind, dort wo sie überhaupt Erwähnung finden, gerechte Folgen ihrer böswilligen Verwerfung des Messias.

Diese »Lehre der Verachtung« (Jules Isaac) gehört, zumindest was die Lehrpläne und Bücher zum Religionsunterricht angeht, der Vergangenheit an.

An die Stelle selbstgefälliger Sicherheit im heilsgeschichtlichen Umgang mit dem Judentum ist heute heilsame Verunsicherung und vielfaches Bemühen getreten, Judentum sachgerechter und wohlwollender darzustellen.

Den Schülern begegnet Judentum zunächst im sog. Alten Testament, in der Zeitgeschichte Jesu, innerhalb der Kirchengeschichte, soweit sie überhaupt noch Thema des RU ist, und in einigen wenigen Ausnahmen als eigenständiges Thema, das Judentum heute betreffend, oder auch im Verhältnis zum Christentum.

Ein Überblick soll zeigen, wie an diesen vier Brennpunkten heute von Juden gesprochen wird.

Dabei soll deutlich werden, wie im Gefolge von problemorientiertem RU und gefährlich verkürzter Jesus-Darstellung unbewusst ein Judentumsbild entsteht, das weniger religiös, sondern vorchristlich-antik motivierte antijüdische Vorurteile erneut wecken kann.

Judentum und Altes Testament

Die Katechese des AT hatte bezüglich der Darstellung der Geschichte Israels zwei Methoden entwickelt: die der Kontinuität und die der Diskontinuität.⁷

Die Methode der Kontinuität sah im AT das heilspädagogische Mühen Gottes am Werk, das, zwar durch Schwächen und Unvollkommenheiten seines auserwählten Volkes erschwert, doch alles in allem nicht ohne Wert war, da es den Aufstieg zur wahren Humanität, zu Christus brachte, der alles in sich aufnahm und zur Vollendung brachte. So war die Kirche bereits im AT

⁷ Vgl. Houtart, Les Juifs a. a. O. S. 66.

präsent, die typologische Schrifterklärung liess in den Personen, den Ereignissen und Institutionen des AT bereits die Vorbilder Christi und der Kirche erkennen.

Die zweite Methode, die der Diskontinuität, stellte in den Mittelpunkt ihrer Arbeit am AT prophetische Texte, deren Schmähreden von neuem dem Judentum zur Zeit Jesu galten. Die Geschichte Israels wurde beschrieben als eine lange Folge von Treulosigkeit, Abfall, Unglaube mit Golgotha als Höhepunkt. Israel rechtfertigte so seine Absetzung und die Ersetzung durch die Heiden im neuen Volk Gottes.

Diese beiden Methoden, wenn auch sprachlich geglättet, finden weitere Verwendung dort, wo die überkommene Bedeutung des AT als heilsgeschichtliche Vorstufe der Kirche aufgezeigt wird. So findet sich im heute noch geltenden »Rahmenplan für den katholischen RU an den Gymnasien in der Bundesrepublik Deutschland« von 1969 folgende Durchsicht durch das AT:

»Die Propheten lehrten Israel, die eigene Geschichte als Heilsgeschichte zu begreifen. Das Alte Bundesvolk reagierte unsicher in der dramatischen Gegenüberstellung der eigenen Selbständigkeit mit der feindlichen Umwelt. In seinem Sicherheitsbedürfnis verstrickte es sich in gefährliche Bündnissysteme, es blieb die Versuchung, in die magische Abhängigkeit der Naturreligionen zurückzufallen; schliesslich umzäunte es sich mit Riten und genauen Vorschriften, so dass es in der legalistischen Periode des Pharisäismus, in der Zeit Jesu, vorläufig an Gott scheiterte« (S. 17).⁸ So »überrascht und enttäuscht (Gott) das damalige Judentum« (S. 18).

Auf diesem Hintergrundklischee des an sein – wenn auch vorläufiges – Ende gekommenen Judentums hebt sich die Botschaft Jesu wohlthuend ab:

»Das unerhört Neue der christlichen Botschaft kann nur erahnt werden, wenn der spätjüdische und der damalige römisch-hellenistische Umkreis lebendig dargestellt wird« (S. 13).

Die Katechese der Vergangenheit hat traurige Beispiele dieser »lebendigen Darstellung« zur Genüge hervorgebracht.

Das »unerhört Neue« der Botschaft Jesu wird dreifach konkretisiert: »Überwindung der völkischen Gegensätze« (S. 13), »Überwindung der sozialen Deklassierung« (S. 13), »Überwindung der religiösen Vorurteile« (S. 14).

»Die Bindung an Christus macht« infolgedessen »frei von Gesetzhlichkeit für den Gehorsam Christi, vom Egoismus für den Dienst am Menschen, von nationaler Enge für katholische Weite« (S. 23).

Ein Beispiel von vielen soll den Aufstieg zur Humanität durch die oben aufgezeigte Methode der Kontinuität verdeutlichen. Das Thema »Schuld und Strafe oder Vergeltung und Vergebung« in einer Beobachtungsstufe soll an der heilsgeschichtlichen Klimax

»Lamedhied (1 Mose 4, 23–24) – Mosaïches Gesetz (3 Mose 24, 17–21) – Jesu Liebesgebot (Lukas 6, 27–31)«⁹

dargestellt werden.

Eine weit grössere Zahl neuerer Lehrpläne und Religionsbücher verzichtet auf diese negative Sicht des AT: Sie versuchen das eigene Wort des AT zur Geltung zu bringen, indem sie die religiöse Thematik im Kontext der politischen und kulturgeschichtlichen zu eruieren suchen. Das AT bleibt Glaubensdokument des Volkes Israel in seinem bleibenden Anspruch für die Christen, auch ohne

⁸ Vorgesehen für Klasse 9.

⁹ Freie Hansestadt Hamburg: Richtlinien und Lehrpläne. Lehrplan Religion auf der Beobachtungsstufe, S. 7 f.

christologische Auslegung, weil die Stimme desselben Gottes darin vernehmbar ist.

Es zeigt sich allerdings, dass dieser zweite didaktische Ansatz der Behandlung des AT der Versuchung zur bloss bibelkundlichen Betrachtung nicht immer widersteht.

Grundsätzlich leistet die Behandlung unter diesem didaktischen Ansatz wenig für eine sachgerechtere Darstellung des Judentums, da die dem Schüler doch ferne stehende Geschichte Israels selten bis ins heutige Judentum verlängert wird. Ansätze dazu sind da; hier jedenfalls bietet sich eine Fülle von Möglichkeiten, im Aufzeigen des geschichtlichen Weiterlebens alttestamentlicher Ereignisse, oder auch vom heutigen Judentum ausgehend die Entstehung solcher Traditionen aufweisend, das Judentum als eine weiterexistierende lebendige Religion bewusst zu machen.

In dem Masse, in dem die religionsunterrichtliche Konzeption um Aufweis der gesellschaftlichen Relevanz von Religion bemüht ist, dient das AT in ausgewählten Texten der Sensibilisierung, Problematisierung, Artikulation und Lösung heutiger meist gesellschaftspolitischer Fragen. So soll zum Beispiel

»an David die Problematik des Königtums als Beispiel für den bis heute fortdauernden Konflikt zwischen Macht und Recht«

aufgezeigt werden.¹⁰

Die gesellschaftspolitische Relevanz von Religion ist vornehmlich ihre gesellschaftskritische Funktion, die man an den Propheten, und da insbesondere an der Religionspädagogik liebstem Kind, an Amos, demonstriert. Das AT wird in Dienst genommen, die Reformbedürftigkeit heutiger gesellschaftlicher Wirklichkeit aufzuzeigen.

Stellt man auch diesem didaktischen Ansatz die Frage, was er zur Überwindung des antijüdischen Vorurteils bei Christen beiträgt, so muss die Antwort eine negative sein.

Das Judentum zur Zeit Jesu

Es gibt keine Pläne und Bücher mehr, die dem zeitgenössischen Judentum nicht besondere Beachtung schenken. Allenthalben ist der Versuch spürbar, einmal theologische Erkenntnisse über die Komplexität und Vielgestaltigkeit, die religiöse Kraft des Judentums zur Zeit Jesu einzubringen, wie auch zum andern durch eine wohlwollende, versöhnliche Sprache dem Entstehen antijüdischer Affekte vorzubeugen. Das aber gelingt meist nur dort, wo dem Auftreten Jesu eine eigenständige Einführung in das zeitgenössische Judentum vorangestellt wird. Eine solch positive Darstellung am Beispiel der Pharisäer soll hier gegeben werden. In einer 12seitigen Einführung »Jüdische Gruppen zur Zeit Jesu« und »Die jüdische Religion« eines Unterrichtswerkes für die Mittelstufe des Gymnasiums¹¹ kann der Schüler folgen-

»Der Name Pharisäer (...) bedeutet »Abgesonderte« und weist auf die Zurückhaltung dieser Gesetzestreuen hin, die sie gegenüber anderen Gruppen wahrten. Ihre Zahl war nicht sehr gross, doch hatten sie zur Zeit Jesu bedeutenden Einfluss im ganzen Land. Während die Sadduzäer den einen Tempel in Jerusalem beherrschten, bildeten die vielen Synagogen überall in Judäa und Galiläa das hauptsächlichste Wirkungsfeld der Pharisäer. Die nicht sehr einträgliche Tätigkeit an den Synagogen brachte sie dem

Volk nahe. Hier fanden sie grosse Anerkennung. Die Pharisäer waren zumeist Bauern, Handwerker und Kaufleute. Sie hatten keine priesterlichen Ämter. Die geistigen Führer dieser Laienbewegung betätigten sich in den Synagogen und in besonderen Schulen als »Schriftgelehrte« (Rabbinen). Auch im Synhedrium waren sie mit einer beträchtlichen Anzahl von Mitgliedern vertreten« (S. 85).

Die Ursprünge der Pharisäer in der Makkabäerzeit, ihr Kampf um die religiöse Freiheit der Juden, ihre Stellung zu den Römern werden beschrieben, und ihre Bedeutung für das Überleben des Judentums nach der Zerstörung Jerusalems wird aufgezeigt.

»Männer ihres Geistes waren es, die, ohne den Namen »Pharisäer« beizubehalten, das Judentum der späteren Jahrhunderte formten. Im Talmud, dem heutigen Buch des orthodoxen Judentums, und im Gottesdienst der Synagoge lebt der Geist der Pharisäer bis heute weiter« (S. 85).

Zur religiösen Charakterisierung dieser bedeutenden Gruppe wird u. a. ausgeführt:

»Im Mittelpunkt ihres religiösen Lebens stand die Ehrfurcht vor Gottes Gesetz (Torah). Sie glaubten, dass eine gewissenhafte Erfüllung des Gesetzes den Menschen vor Gott rechtfertige und schliesslich die verheissene Endzeit mit den Heilsgütern des Friedens und der Gerechtigkeit herbeiführe... Weil aber im Gesetz des Moses nicht alle Situationen des Lebens berücksichtigt waren, versuchten sie, auf neue Fragen neue Antworten zu geben... Sie passten die Torah den veränderten Zeiten an. Auch für diese »mündliche Tradition« verlangten sie peinlich genaue Beachtung. Da die einfachen Leute diese Bestimmungen im einzelnen weder kennen noch befolgen konnten, schauten manche Pharisäer mit Hochmut auf diese »Sünder« herab. – Unter den Pharisäern gab es aber viele ausgezeichnete Männer von lebendiger Frömmigkeit und Gesetzestreue, die von Liebe zu Gott und zum Nächsten erfüllt waren« (S. 85 f.).

Im weiteren wird das Verhältnis Jesu zu den Pharisäern, ihre besondere Nähe zu ihm, aber auch der Konflikt dargestellt, der sich an »Jesu Sünderliebe und seinem Umgang mit Zöllnern« einerseits und der pharisäischen Gesetzeskasuistik andererseits entzündete. Es wird darauf hingewiesen, dass im Prozess gegen Jesus die Pharisäer kaum auftreten. Der Vorwurf der Heuchelei in den Evangelien muss als »Kampfausschuss« verstanden werden, die keine sachliche Kennzeichnung aller Pharisäer sein will und kann, sondern jede Einstellung trifft, in der es »Veräusserlichung, Widerspruch zwischen Lehre und Leben, Überbetonung von Gesetz und Kult an Stelle von Gerechtigkeit, Erbarmen und Liebe gibt«. Der Autor schliesst:

»Für immer wird es erschütternd bleiben, dass es zwischen Jesus und den Frömmsten seiner Zeit zu einem so tiefen Bruch kam« (S. 87).

In ähnlicher Weise werden die Sadduzäer, Zeloten, Essener und die Frommen im Land dargestellt. Ein weiteres Kapitel behandelt die jüdische Religion im Blick auf das Frömmigkeitsleben in der jüdischen Familie, der Synagoge, der grossen jüdischen Feste. Ein eigenes Kapitel stellt Jesus dar in seiner jüdischen Religiosität und schliesst mit dem Hinweis und Abdruck der sog. Judenerklärung des II. Vatikanischen Konzils, in der Hoffnung auf ein neues Verhältnis zwischen Christen und Juden nach soviel begangenem und erlittenem Unrecht in einer gemeinsamen Geschichte.

¹⁰ Entwürfe lernzielorientierter Lehrpläne für die Orientierungsstufe. Kath. Religion. Hrsg. Saarland 1973 (Themenfeld: David).

¹¹ Werner Trutwin: Evangelium Jesu Christi. Geschichte und Verkündigung des Neuen Bundes. Düsseldorf 1969.

Wenn auch in dieser Darstellung manche Einzelheiten unstimmt sein mögen oder nicht deutlich genug geworden sind, so wird nur der dieses neue Reden von den Juden würdigen können, der das Reden in der Vergangenheit kennt.

Ist das Bemühen um eine sachgerechte Darstellung des Judentums zur Zeit Jesu in vorausgehenden Kapiteln spürbar, so tauchen überkommene Klischeevorstellungen sofort wieder auf, wenn Jesu öffentliches Wirken zur Sprache kommt. Die pharisäische Gesetzestreue wird zum Legalismus, zur Kasuistik mit negativem Beigeschmack, zum religiösen Vorurteil, und dies alles sehr schnell wieder zur jüdischen Religiosität schlechthin verallgemeinert. Die Pharisäer – gelegentlich auch die Sadduzäer – werden zu seinen »Feinden«, die ihn »hassen« und seinen Tod betreiben. Das Volk, das ihm einstens noch als Messias zujubelte, verwirft ihn.

Auffallend ist nun, dass die Passion Jesu und die Rolle der Juden im Gegensatz zu früheren Plänen und Büchern stark in den Hintergrund getreten ist. Da gerade die Behandlung der Passionsgeschichte leicht antijüdische Affekte hervorbrachte, ist diese Zurückhaltung zu begrüssen. Sie resultiert sicherlich aus der Erkenntnis, wie wenig als historisch gesichert an Prozess und Passion Jesu an den als kerygmatisch erkannten Texten auszumachen ist. Die historisch-kritische Methode, die in vielen Lehrplänen zum Lerngegenstand geworden ist, verbietet die historisierende Wiederholung der Texte. Damit aber wird die Auseinandersetzung Jesu mit dem Judentum, die eben früher in der Passion ihren Höhepunkt hatte, zurückverlagert in das öffentliche Wirken Jesu. Wie durch diese Akzentverlagerung das jahrtausendealte, religiös durch Gottesmord begründete christliche Verwerfungsurteil über die Juden im Konzept eines problemorientierten RU zum Wiederaufleben eines vorchristlichen, sozial begründeten antijüdischen Vorurteils wird, soll jetzt aufgezeigt werden. Da das Judentum zur Zeit Jesu immer durch die Gestalt Jesu gesehen wird, ist es erforderlich, in wenigen Strichen das heutige Jesusbild in seinen dominanten Zügen zu skizzieren.

In der jüngsten Zeit- und Theologiegeschichte wird die menschliche Person Jesu mit grossem Interesse bedacht. Theologische, populärwissenschaftliche, neomarxistische Publikationen, wiederkehrende Behandlung in der Massenpresse und den Massenmedien, das Phänomen der Jesus People, die Möglichkeit der musikalischen Vermarktung sind deutliche Anzeichen einer neuen Jesus-Renaissance, die am Menschen Jesus von Nazareth orientiert und interessiert ist. Über die Qualität dieser Jesus-Frömmigkeit, wenn überhaupt, braucht hier nicht diskutiert zu werden. Jedenfalls zeigt sich, dass der Schüler, gegen das vom kerygmatischen Christusbild her geprägte Jesusbild der kirchlichen Verkündigung wie auch des verkündigenden RU längst immunisiert, vom Menschen Jesus ansprechbar ist. Dogmatische Vor- und Fehlverständnisse der Schüler von der Art scheinbar unauflöslicher Negativ-Fixierungen, Grosskirchenallergie und die Suche nach Identifikationsangeboten oder zumindest Orientierungshilfen verschaffen dem historischen Jesus von Nazareth, losgelöst von kirchlicher Vermittlung und dogmatischer Unkenntlichmachung, eine Chance.

Da im curricularen Konzept von Schule der Schüler mit Qualifikationen für heutige und zukünftige Verwendungssituationen ausgestattet werden soll, ist eine wohl immer vorläufig bleibende Beschreibung der Welt, für

die qualifiziert werden soll, zu leisten. Diese Welt wird weithin entworfen als eine Welt voller Aporien, von Zwängen und einengenden Konventionen, von Hunger und Durst nach Gerechtigkeit, Freiheit, Solidarität, von Macht und Unterdrückung, von Angst und menschlicher Entfremdung.

Der Heranwachsende, vielfach von sozialpolitischem Engagement, nimmt Zuflucht zu den grossen Verweigerungen, in einer auf Leistung und Profit abgestimmten Gesellschaft sich eine Rolle im Dienste der Etablierten zuweisen zu lassen.

Auf der Suche nach dem eigenen Standort, nach Selbstbestimmung in allen Dimensionen und Bereichen seines Lebens wird dem Schüler der nicht-angepasste Aussenseiter Jesus zur Identifikation angeboten. Die Aussenseiterrolle Jesu, der zur Solidarität einlädt, muss aufgezeigt werden in seiner Solidarisierung mit den Aussenseitern seiner Gesellschaft.

Einige Beispiele dieses dominanten Aspekts am heutigen Jesusbild, die sich beliebig fortsetzen liessen:

Zunächst zum Aussenseiter Jesus selbst.

In den »Rahmenrichtlinien der Primarstufe in Hessen: Kath. Religion«¹² lernt der Schüler:

»Jesus erfährt Armut, Not, Elend, Unterdrückung, Verachtung, Ausgeschlossenheit und stellt sich auf die Seite der Armen, Verachteten und Unterdrückten: Herbergsuche, Geburt in einem Stall, Hirten, Flucht, Sündermahl, Auswahl der Freunde, Leiden und Sterben« (S. 13 f.).

Das dazugehörige Lernziel lautet:

»Erfahren, dass Jesus schon während seiner Kindheit Not, Gefahren und Verfolgungen ausgesetzt war. Bewusst werden, dass viele Menschen Jesus nicht aufnahmen, ihn ablehnten und bekämpften« (S. 13 f.).

In anderem Zusammenhang:

»Jesus steht auf der Seite der Notleidenden.
Er wird verfolgt – Er ist allein:
Er muss mit seiner Familie nach Ägypten fliehen.
Er hat keinen festen Wohnsitz.
Er wird verraten und den Menschen ausgeliefert.
Seine Freunde verlassen ihn.
Er hat die Menschen getröstet.
Er hat Kranke geheilt.
Er hat Trauernde getröstet.
Er hat Hungernden zu essen gegeben« (S. 30, vgl. S. 71).¹³

Erstaunlich ist, mit welcher Unbekümmertheit hier historisches Wissen in Anspruch genommen wird und vor allem historische und kerygmatische Aussagen ohne Beachtung des literarischen Genus auf die Ebene affirmativen Redens gebracht wird.¹⁴

Auf die Frage: »Wo würde Jesus heute auf die Welt kommen?« soll der Lehrer »Unterprivilegierte in der ganzen Welt aufzählen lassen« (S. 46).

»Jesus stellt sich auf die Seite der Menschen, die schuldig geworden sind« (S. 73).

Dies ist an ausgewählten Texten zu illustrieren:

»Jesus isst bei Zöllnern und Sündern. Er redet mit der Sünderin, die von allen¹⁵ gemieden wird. Joh 4, 7 ff. Er steht zu dem Räuber, der seine Tat bereut, Lk 23, 43« (S. 74).

¹² Hrsg. Der Hessische Kultusminister, o. J.

¹³ a. a. O. 4. Klasse.

¹⁴ Obwohl der Lehrplan weiss, dass »die Bibel keine Beschreibung des Lebens Jesu – keine Biographie« (S. 48) ist und verschiedenartige literarische Genera umfasst (vgl. S. 48, 50).

¹⁵ Sperrung von H. Jochum.

Diese soziale Seite des Jesusbildes wird an den einzelnen Kapitelüberschriften eines Schulbuches für 8- bis 12-jährige¹⁶ überdeutlich:

- »Die Samariter werden verachtet« (40).
- »Gibt es minderwertige Menschen?« (43).
- »Die Zöllner« (44).
- »Jesus und die Zöllner« (44).
- »Jesus isst und trinkt mit Zöllnern und Sündern« (46).
- »Ausgestossene in unserer Gesellschaft« (48).
- »Alle Menschen sind gleich« (50).
- »Vor-Urteile« (51).
- »Jesus und die Kinder« (52).
- »Jesus und die Ehebrecherin« (54).
- »Sind die Strafgefangenen allein schuld?« (61).

Neben der Solidarisierung des Aussenseiters Jesus mit den Aussenseitern seiner Gesellschaft ist Jesu unbekümmerter Umgang mit dem Gesetz der zweite wesentliche Charakterzug.

In einem Unterrichtsmodell »Revolution mit Jesus?«¹⁷ erfährt der Schüler:

- »Jesu Verhalten gegenüber einer Aussenseitergruppe der jüdischen Gesellschaft (Aussätziige, Mk 1, 40–45 par.) und seine Einstellung zu den Normen seines Volkes (Sabbat, Mk 2, 23–28) zeigen: Er war darin revolutionär, dass er souverän mit Konventionen und religiös-sozialen Normen umging. Er setzte sie ausser Kraft, wo sie ihn hinderten, sich in tieferem Verständnis von Gottes Willen dem Mitmenschen zuzuwenden« (Lehrerheft S. 21).

In den Lehrplänen der Sekundarstufe II taucht dieser Aspekt ebenfalls auf, wenn auch andere hinzukommen. Im Lehrplan Religion der Freien Hansestadt Hamburg¹⁸ wird ein Entwurf »Jesus und die Gottesherrschaft« in den Zusammenhang der menschlichen Weltverantwortung gebracht, wobei Möglichkeiten aufgezeigt werden sollen, »wie die menschliche Lebenswirklichkeit als verheissungsvolles Aufgabenfeld angenommen werden kann« (S. 43). Wie das geschehen könnte, wird am »Verhalten Jesu« gezeigt:

- »Demonstrative und provokative Durchbrechung
- a) des Tempelkults (Ritualismus, Selbstsicherung des jüdischen Volkes) – Mt 21, 9–19 (Mt 24, 2; 26, 61)
- b) krankheitserregender bzw. lebensfeindlicher Normen und Verhaltensregelungen – Mk 2, 23–28, 3, 1–6; Mt 15, 1 ff.; (Mt 23, 1 ff.)
- Umkehrung der Fragestellungen und Voraussetzungen der Gegner (Ideologiekritik); Eröffnung weiterführender Fragestellungen – Mt 12, 9 ff.; Lk 10, 29–37; Mt 15, 1–20; Lk 11, 27, 28; Joh 8, 1–11
- Zuwendung zu Zöllnern, Dirnen, Bedrückten, Aussenseitern, Zukurzgekommenen
- Eröffnung einer neuen, offenen Sozietät – Mt 12, 46–50; Mt 8, 18–22; Mt 4, 18–22; (Lk 14, 15–24); (Mt 5, 47); Lk 8, 1–3
- Heilung Verhaltensgestörter oder psychosomatisch Erkrankter« (S. 44).

In der Frage straffällig gewordener Jugendlicher ist die »Stellung Jesu zum Gesetz für die gegenwärtige Diskussion um die Begründung des Strafrechts«¹⁹ zu berücksichtigen. Ebenso ist »das Ungenügen des gesetzlichen Denkens, das dem schuldig Gesprochenen nicht gerecht zu werden vermag (Vorurteile, Sündenbockprojektion, ritualisierte Rache), auch bei sich selbst (zu) entdecken und mit

dem voraussetzungslosen Liebeshandeln Jesu gegenüber Aussenseitern und Etablierten der Gesellschaft (zu) konfrontieren«.¹⁹ In der Frage des Ausländerrechts im Zusammenhang mit dem Gastarbeiterproblem sollen die Schüler »darlegen können, wie das Jesusgleichnis (Mt 20, 1–15)²⁰ oder Jesu Gesetzeskritik (Mk 2, 23–28) dem Hörer die Wahrheit eröffnen will, dass jedes positive Recht (hier: Ausländerrecht) von der Bedürfnislage des Menschen her legitimiert werden muss«.²¹

In Themenskizzen wie »Krieg und Frieden« (1341 ff.), »Futurologie« (1346 ff.), »Kausalität und Freiheit« (1356 ff.), um nur einige zu nennen, wird letztlich im normbrechenden Aussenseiter Jesus die christliche Legitimation der Mitsprache gesucht.

Dem normbrechenden Aussenseiter Jesus korrespondiert das sich sichern wollende Gesetzesdenken des Judentums, und so wird Jesus, »indem er als Jude mehr war als ein Jude« (1271), nicht nur zur »Herausforderung für die Gerechten«, sondern für »das Judentum« (1271) überhaupt.

Die Neuentdeckung des Menschen Jesus von Nazareth müsste eigentlich, so sollte es scheinen, nicht nur eine tatsächlich ergriffene Chance von Juden sein, mit Christen in ein Gespräch über Jesus zu kommen, sondern auch als Chance für den Christen genutzt werden, den Juden Jesus und seine Brüder damals und heute richtiger zu sehen.

In einigen Zitaten ist es bereits angeklungen. Die Glaubwürdigkeit Jesu als Aussenseiter kann nur aufrechterhalten werden, wenn man ihn seiner Gesellschaft gegenüberstellt. Der alle Normen und Konventionen sprengende Jesus wird glaubwürdig nur gegenüber einer stark gesetzlich eingeengten Gesellschaft. Die zum wahren Menschsein befreiende Humanität Jesu überzeugt erst dann, wenn man ihn abhebt von einer die Menschlichkeit einengenden, verkürzenden oder gar unmöglich machenden Umwelt. Jesu Solidarisierung mit den Unterprivilegierten wird einsichtig, wenn sein Gegenüber den Part des etabliert Privilegierten übernimmt. Das muss nicht unbedingt mitgesagt sein. Das Gegenüber stellt sich im dialektischen Denken des Gegenbegriffs von selber ein. Wenn man vom historischen Jesus spricht, spricht man auch von den Juden, auch wenn man sie nicht eigens erwähnt. Jesus gerät offensichtlich in die stärkste Identitätskrise, jedenfalls in den Augen der Autoren, wenn ihm die Hintergrundfolie des Judentums weggenommen wird. Unter dem Zwang, das Neue des Evangeliums, das Besondere der Botschaft Jesu zu artikulieren und unter dem pädagogischen Zwang, es überzeugend und verständlich zu artikulieren, schafft man sich unbewusst den Kontrast im Juden, der den Menschen feind ist.

Im Themenfeld »Das Neue des Evangeliums« der Orientierungsstufe Saar heisst es:

- »Jesus verkündet den Armen die Frohe Botschaft. UZ Die übersteigerten Forderungen der Gesetzestreuern als unmenschlich durchschauen. Das Verhalten Jesu als Beispiel für echte Mitmenschlichkeit bewerten. UA Lk 19, 2–9; Lk 2, 36–40; 44–48; Lk 18, 9–14
- Jesus streitet sich mit den »Gerechten«

¹⁶ Jesuskurs. Ein Sachbuch für 8- bis 12-jährige von Brigitte Blasius und Karl-Heinz Ohlig. Kösel/Patmos 1973.

¹⁷ Röhm/Sissenich, Revolution mit Jesus? Calwer/Kösel 1972.

¹⁸ S. 26, Anm. 9.

¹⁹ Vorläufiger Lehrplan für evgl. und kath. Religionslehre für die Klassen 11 bis 13. Amtsblatt des Kultusministeriums Baden-Württemberg, 22. August 1974, 23. Jg., Sondernummer 1, S. 1338.

²⁰ Arbeiter im Weinberg.

²¹ Vorläufiger Lehrplan Baden-Württemberg a. a. O. S. 1337.

UZ Beispiele für ein enges Gesetzesdenken im Spätjudentum benennen. Den Widerspruch Jesu dagegen als Befreiung vom engen Gesetzesdenken charakterisieren und bewerten.

UA Mt 21, 31; Mk 2, 15–16; Mk 7, 1–2. 5–13; Mk 2, 23–24. 27; Mt 6, 2–6.²²

Schüler des 3. Schuljahres sollen »davon erzählen, dass Jesu Liebe zu den Menschen zum Ärgernis für seine Gegner wird«. Der dazugehörige Inhalt: »Menschen nehmen an Jesus Anstoss, weil er den Menschen höher wertet als die Gesetzesvorschriften« (S. 93)²³. Die Schüler sollen »beschreiben, wie Jesus wegen seines Einsatzes für die Menschen selber ausgestossen und zu Tode gebracht wird« (S. 68)²³.

In Büchern zum RU liest sich das so:

»Auch viele Juden sagten von manchen Menschen:
Die sind nichts wert.

Das sagten sie von den Hirten und von den Zöllnern, von den Knechten und von den Dienern, von den Andersgläubigen und von den Heiden, auch von Frauen und Kindern.
Was aber tut Jesus?

Er geht hin zu den Menschen, die arm sind und nichts gelten. Er kümmert sich um die Menschen, von denen die anderen nichts wissen wollen. Er stellt sich auf die Seite der Schwachen. Er hilft den Kranken und heilt sie.

So zeigt Jesus: Für Gott gibt es keine Wegwerfmenschen.«²⁴

Im Grundschulband für die Viertklässler des gleichen Unterrichtswerks können die Schüler lesen:

»Viele Juden hatten vergessen,
wozu die Weisungen Gottes da sind.

Sie dachten nicht an die Menschen.

Sie dachten nur an die Gebote.

Sie dachten:

Das wichtigste ist,
dass wir alle Gebote und Vorschriften befolgen,
ganz genau, jeden Buchstaben.

Dann sind wir richtig.

Dann sind wir gerecht.«²⁵

Das Bild, das von den Juden, auch von den heutigen, im Herzen dieser Grundschulkinder entsteht, berechtigt zu schlimmsten Befürchtungen.

Und so muss Jesus schliesslich auch sterben, nicht »obwohl er ein guter Mensch war, sondern, weil er ein guter Mensch war.«²⁶

Diese gesetzeshörige Inhumanität der Juden verbindet sich mit einer gefährlichen Aktualisierung im Konzept des problemorientierten RU in einem Schulbuch für die 3. und 4. Klasse.²⁷ In einer Unterrichtsreihe über Wundergeschichten, die »gegen Not und Leid und ungerechte Zustände« und gegen Menschen, »die nichts ändern wollen«, protestieren, sollen die Pharisäer und Schriftgelehrten als Gegner Jesu aufgefunden werden.

»Diese dachten: Zuerst müssen alle aufgestellten Gesetze erfüllt werden, dann kann ein Mensch zum Reich Gottes

gehören. Wenn jemand zum Beispiel den Sabbat nicht genau nach Vorschrift hält, will Gott nichts mit ihm zu tun haben. Wenn es einem Menschen schlecht geht, ist das wahrscheinlich Gottes Strafe. Da können wir nichts machen.«²⁸

Der aktuelle Vergleichstext stammt aus einer Zeitung. Er trägt die Überschrift: »50 Jahre alte, körperbehinderte Frau – Kehrwoche vernachlässigt – gekündigt.«²⁹ Was war geschehen? Eine Wohnungs- und Siedlungsbaugesellschaft kündigte einer 50 Jahre alten, körperbehinderten Frau, weil sie die Kehrwoche nicht eingehalten hatte, mit dem Hinweis auf Mietvertrag und Pflicht und Schuldigkeit der Mieterin, den Vertrag zu halten.

Wer den Part der auf ihr Recht pochenden Siedlungsgesellschaft im biblischen Text übernimmt, bleibt wohl ohne Diskussion.

Der Verstoss der Jünger gegen das Sabbatgebot der Juden wird aktualisiert am Beispiel einer Mutter, die ihren Kindern erlaubte, trotz Verbot der Wohnungsgesellschaft auf dem Rasen zu spielen. Das Amtsgericht gab im Urteil des nachfolgenden Prozesses der Wohnungsgesellschaft recht. Das Ehepaar wurde verwahrt, sich an die gegebenen Vorschriften zu halten. Bei einer weiteren Übertretung drohe ihm eine Geldstrafe in unbegrenzter Höhe oder Gefängnis bis zu 6 Monaten.³⁰

In einem zusammenfassenden Text heisst es dann ausdrücklich:

»Was für die Juden Sabbat hiess und hohen Wert hatte, heisst heute für manche: Recht auf Parkplätze, Zierrasen, Ruhe und Ordnung; Recht auf Einrichtungen, die den Erwachsenen nutzen.«³¹

Abgesehen von der Unvergleichbarkeit der hier verglichenen Positionen, der Verschiebung der religiösen Frage zur bloss sozialen, geraten die Pharisäer und Schriftgelehrten und sehr bald auch »die Juden« auf die Seite der Etablierten, der hartherzigen und unmenschlichen, hier immerhin noch anonymen Institution Wohnungsgesellschaft.

Die Juden als Legalisten, Etablierte, Menschenverächter sind die Juden, die man braucht, um den Normbrecher, Aussenseiter und Menschenfreund Jesus profilieren zu können.

Es ist überdies zu befürchten, dass das Anstössige, das Skandalöse dieses provokatorischen Tuns Jesu nicht handlungswirksam wird zugunsten der Aussenseiter unserer Gesellschaft, sondern sich affektiv gegen die Etablierten und wiederum gegen die Juden wendet und so erneut Sündenbock-Projektionen ermöglicht. Dies um so mehr, als der dogmatischen Abstraktion des Judentums zur Zeit Jesu eine ebensolche Abstraktion von Gesellschaft korrespondiert, die aus dem mangelnden »weltlichen« Sachverstand des Religionspädagogen herrührt. Wird dieses soziologische Konstrukt einmal als unsachgemäss entdeckt und damit die dahinterliegende apologetische Tendenz eines solchen Unterrichts entlarvt, wird der Zugewinn Jesu³², den er zunächst an der ersten Überzeugungskraft des profanen gesellschaftlichen Kontextes erfuhr, sich ins Gegenteil kehren.

²² Orientierungsstufe Saar: Kath. Religion (ohne Seitenzählung).

²³ RU – Primarstufe. Hrsg. von Peter Jansen. Benziger/Schroedel 1974.

²⁴ Wie wir Menschen leben 2. Verfasser Günter Weber. Herder 1972, S. 87.

²⁵ Wie wir Menschen leben 4. Ebenso 1974. Dieses Buch ist von den Bischöfen zugelassen und gilt als das offizielle kath. Grundschulbuch in der BRD; hier S. 44.

²⁶ Zielfelderplan. Erlösung, Kreuz und Auferstehung. Curriculum-elemente zum Themenfeld IV, 3/9, S. 14. Vgl. auch S. 29.

²⁷ Schalom. Ein Arbeitsbuch für den RU im 3. und 4. Schuljahr. Diesterweg: Frankfurt 1974, 2. Aufl.

²⁸ Schalom a. a. O. S. 110.

²⁹ Schalom a. a. O. S. 112 f.

³⁰ Schalom a. a. O. S. 131 f.

³¹ Schalom a. a. O. S. 132.

³² Vgl. J. V. Sandberger: Das Alte Testament im Religionsunterricht. In: Der Evangelische Erzieher, Heft 3/1974, S. 158 f.

6 Jüdische Ijob-Deutungen in den ersten christlichen Jahrhunderten

Vortrag von Professor Dr. Nachum N. Glatzer^{*/**}, Brandeis University, Waltham, Massachusetts/USA, gehalten am 18. 2. 1974 an der Theologischen Fakultät Luzern

Die Ijob-Gestalt übte auf die Gelehrten des Frühjudentums eine ausgesprochene Faszination aus. Dennoch sind uns nur kleine Sammlungen von Sprüchen und Auslegungen zu diesem Thema überliefert wie zum Beispiel in bBB 15a–16b oder jSota 20c–d¹. Andere Ijob-Deutungen sind nur verstreut zu finden. Immerhin ist ein »Midrasch Ijob«¹ in Jalkut Shimoni 891 erwähnt. Einige Fragmente eines solchen »Midrasch Ijob« wurden von S. A. Wertheimer veröffentlicht.

Oberflächlich gesehen ergibt sich aus all diesen Bruchstücken kein zusammenhängendes Bild von dem, was die Ijob-Gestalt für die Rabbinen des Frühjudentums bedeutete. Allenfalls lässt sich vermuten, dass ein grösserer »Midrasch Ijob« tatsächlich existiert hat, aber nur bruchstückweise überliefert wurde. Zu den Themen dieses Midrasch mögen gehört haben: das genaue Datum der Versammlung in Sachen Ijob, Satans Anklage, vielleicht auch die Dauer von Ijobs Leidenszeit sowie Spekulationen über den Verfasser des Buches und Erörterungen über die Verwendungsmöglichkeiten des Ijob-Buches in der Liturgie.

Um einen Eindruck der verschiedenen Themen zu vermitteln, mit denen sich die überall verstreuten Texte zum Buche Ijob beschäftigen, sei zunächst eine kleine Auswahl gegeben: Ijob ist einer der »sieben Propheten, die über die Völkerwelt weissagten« (bBB 15b). Anderswo ist Ijob »ein gerechter Heide« (jSota 20d), der später in den Plan verwickelt wurde, das Volk Israel bereits in Ägypten zu zerstören (jSota 11a). Ein anderer Text wieder bezeichnet Ijob als jenen »Sündenbock«, der Satan beschäftigt hält, um damit den Auszug der Kinder Israels aus Ägypten zu ermöglichen (Midr. Ex R. 21,7). Wieder ein anderer Text bezeichnet die Freunde Ijobs als »heidnische Propheten« (bBB 15b). Gleich darauf aber wird das Sprichwort zitiert: »Entweder einen Freund haben gleich den Freunden Ijobs oder den Tod« (bBB 16b). Die Beziehung zwischen Ijob und seinen Freunden scheint die Gelehrten besonders beschäftigt zu haben: »Solange sich Ijob gegen seine Freunde wandte und seine Freunde gegen ihn, herrschte die göttliche Strafe vor, als sie aber Frieden schlossen miteinander und Ijob für seine Freunde betete, wandte sich Gott ihm wieder zu« (Pesikta Rabbati 38). Dieses Thema der Beziehung zwischen Ijob, Gott und den Freunden erreicht seinen Höhepunkt in einem Text, in dem sich Israel als Ganzes mit dem Ijobschicksal identifiziert, zunächst mit der Tragödie, dann aber auch mit der Erlösung Ijobs durch Gott. Das Wort »Ich bin der

Mann« (Klgl 3,1) wird verstanden »Ich (= Israel) bin Ijob« (Midr. Klgl R. 3,1). Auch der Prophet Jeremia verglich – nach dem Zeugnis eines rabbinischen Textes – die Leiden Zions mit den Leiden Ijobs und sah in der Tröstung Ijobs eine Vorwegnahme der Tröstung Jerusalems (Pesikta de Rab Kahana 16). Es gab schliesslich auch die vereinzelte Meinung, Ijob habe nie existiert und sei nie von Gott erschaffen worden, sein Schicksal sei nur eine Allegorie (tradiert durch einen Schüler Samuel b. Nahmanis [bBB 15a]).

Oberflächlich betrachtet, lassen sich also keinerlei einheitliche Züge in der Ijob-Gestalt der Rabbinen erkennen. Geht man jedoch etwas tiefer, so entdeckt man zumindest ein gewisses Spannungsfeld, innerhalb dessen sich die Gedanken der Gelehrten im Anschluss besonders an Ijob 1 und 2 bewegen. Wir wollen die Pole dieser Spannung nennen: Ijob: heiliger Dulder oder Rebell?

1. Die Ijob-Gestalt in den ältesten Deutungsphasen

Die ältesten uns greifbaren Deutungen des biblischen Buches Ijob stammen aus dem 3./2. Jh. vor unserer Zeitrechnung. Sie sind im »Testament Ijobs« enthalten (vgl. M. de Jonge, Pseudepigrapha Veteris Testamenti Graece. Bd. 2: Testamentum Iobi, Leiden 1970). Diese Deute-schrift, die gewöhnlich unter die »Pseudepigraphen« eingereiht wird, schildert uns Ijob als den vollkommen Frommen. Ijob zerstört in diesem Werk zunächst die von seinen Zeitgenossen verehrten Statuen Satans. Satan rüstet daraufhin zum Kampf gegen Ijob. Dieser ist bereit, aus Liebe zu Gott alle Leiden zu erdulden. Dadurch gerät er aber in eine starke Isolierung. Sogar seine Frau fordert Ijob auf, Gott zu fluchen und zu sterben. Ijob aber weist sie zurück. Die drei Freunde kommen, um Ijob zu trösten. Sie sind bestürzt ob seines harten Leidensschicksals. Ijob beschwichtigt sie: »Ich werde euch meine Glorie zeigen. Mein Thron ist in der oberen Welt. Könige vergehen, Herrscher fallen. Mein Reich aber währt in Ewigkeit.« Ijobs Freunde kritisieren diese Geringschätzung irdischer Macht, Ijobs Glaube aber erweist sich als unerschütterlich: »Mein Herz hat seine Wurzeln im Himmel, wo es keine Unruhe gibt. Wer ermisst die Tiefen des Herrn?« Sogar die Ärzte, die die Freunde mitgebracht haben, Ijob zu heilen, werden von Ijob zurückgewiesen: »Meine Heilung kommt von Gott, dem Schöpfer der Ärzte, dem Schöpfer allen Heils.« So müssen in diesem »Testament Ijobs« schliesslich die Freunde ihren Irrtum bekennen und sich von Gott ihre Schuld vergeben lassen – »durch seinen Diener Ijob«. Jetzt muss auch Satan erkennen, dass er Ijob niemals besiegen kann. Leider fehlt in der erhaltenen Version des »Testaments Ijobs« der Bericht über die Wiederherstellung Ijobs. Der Schluss ist uns aber bekannt: »Es steht geschrieben, dass er (= Ijob) auferstehen wird mit denen, die der Herr auferwecken wird.« Dieser letzte Satz ist ein wörtliches Zitat aus der LXX-Version des biblischen Ijob-Buches (vgl. Ijob, LXX, 42, 17a: Schluss-Satz).

* Dieser Vortrag wird mit Erlaubnis von Prof. Glatzer hier etwas verkürzt wiedergegeben. Prof. Glatzer konnte diese Wiedergabe nicht korrigieren.

** Eine andere Version dieser Vorlesung erschien im »Bulletin of the Institute of Jewish Studies«, vol. II, 1974, London, unter dem Titel »The God of Job and the God of Abraham«.

¹ Folgende für das rabbinische Schrifttum verwendete Abkürzungen bedürfen hier einer Erklärung: b = babylonischer Talmud. BB = Baba Bathra (talmudischer Traktat). j = jerusalemischer Talmud. m = Mishna. Midr. = Midrasch. R = Rabba (grosse Midraschsammlung). [Anm. Clemens Thoma.]

Die Vermutung liegt nahe, dass das »Testament des Ijob« für die Bestrebungen, Heiden zum Judentum zu bekehren, in Dienst genommen wurde.

Eine hebräische Version des »Testaments des Ijob« findet sich in einem Nachtrag zu den »Abot de Rabbi Nathan«, der als Manuskript in der Vatikanischen Bibliothek gefunden wurde. Auch hier wahrt Ijob, versucht durch Satan, seinem Gott die Treue. Alle Welt sieht ein, »dass niemand Ijob gleichkommt«! Satan ist vom Himmel gestürzt. Gott versammelt alle Engel und lobt Ijob für seine vollkommene Hingabe. Die Engel beten, und Gott hat Erbarmen, er heilt den Dulder und segnet ihn.

Die Überlieferung des demütigen, geduldigen Heiligen findet sich auch in der Kirche (vgl. Jak 5,11; 1 Clemens an die Korinther 17). Im ersten Clemensbrief erscheinen Abraham, Ijob und Mose als Beispiele der Demut. Später findet sich diese Überlieferung in der syrischen Version der »Apocalypsis Pauli«, in den Apostolischen Konstitutionen und in den Schriften des Theodor von Mopsuestia. Auch islamische Quellen und spätere Traditionen enthalten verschiedene Traditionen ähnlicher Natur über Ijob. Sie alle fassen sehr wahrscheinlich auf dem vorchristlichen »Testament Ijobs«.

II. Ijob in der midraschisch-talmudischen Literatur

Auch in der rabbinischen Literatur gibt es Stellen und Abschnitte, die Ijob als grosses Frömmigkeitsvorbild preisen. Ein Midrasch der Wertheimer-Sammlung (Leket Midraschim to Ijob 29,13) preist Ijobs Liebestaten. Ijob ermahnt einen Mann in Not: »Vertraue auf Gottes Gnade; Er hat dich nicht verlassen und wird dich nie verlassen!«. Weiter wird Ijob zusammen mit Abraham, dem König Ezekiah und dem Messias als einer der vier Männer genannt, die Gott »von innen her« erkannt haben (Midr. Num R. 14,2). Auch war Ijobs Name einer der sieben, die in die sieben Arme des Tempelleuchters eingraviert waren (Targ. Sheni I). Ausserdem hat Ijob gleich Noah und Daniel eine »neue Welt« schauen dürfen (Tanchuma Noah 5). An einer andern Stelle heisst es, Ijobs Gebet sei rein und lauter gewesen (Midr. Ex R. 12,4). Auch als Vorbild der Nächstenliebe wird Ijob gern zitiert: Er half Witwen und Waisen (bBB 16a), seine Tore standen allen weit offen (Midr. Gen. R. 66,1), er tröstete die Leidenden, die Blinden, die Tauben, die Lahmen (Tanchuma, ed. Buber (wajjišlah 8), er übte Gerechtigkeit gegenüber den Armen (Pesikta Rabbati 33).

Über diese Aufzählung guter Werke und Eigenschaften Ijobs hinausgehend gibt es Ansätze zu einer theologischen Interpretation seiner Persönlichkeit und seines Werkes. »Ijob wollte die ganze Welt vom Strafgericht befreien. Er sprach nämlich: Herr der Welt, Du hast den Ochsen erschaffen, und seine Hufe sind gespalten (= als Zeichen der Reinheit), Du hast das Paradies erschaffen und die Hölle, Fromme und Frevler: Wer kann Dich aufhalten? Antwort der Freunde: Gott hat den bösen Trieb erschaffen, aber als Gegenmittel schuf er die Torah« (bBB 16a).

Nach Aussage einiger Texte erreicht Ijob bei Gott, dass sein Erbarmen grösser ist als sein Strafgericht, und zwar dadurch, dass Ijob nicht nur für sich selbst, sondern auch stellvertretend für andere seine Prüfungen demütig erduldet. »Er litt in dieser Welt, und Gott belohnte ihn doppelt dafür« (Midr. Ex R. 31,3). »Die Frommen – das lernen wir von Ijob – nehmen das Mass der Züchtigung und ebenso freudig das Mass des Guten an« (Leket Midr. Ijob 2,10). Einige Texte versuchen, Ijobs harte Worte

gegen Gott zu entschuldigen, indem sie sie psychologisch deuten: »Auch wenn er harte Worte gegen Gott äusserte, so wissen wir doch, dass man einem Leidenden seine Sprache nicht vorwerfen darf« (tradiert durch Rabba, bBB 16b).

Wie aber steht es mit Ijobs Frau? Während das biblische Buch die Frau sagen lässt: »Fluche Gott und stirb!«, stützt sich die talmudische Tradition auf folgendes Wort des Ijob-Buches: »Das Gute nehmen wir an von Gott, das Böse nehmen wir nicht?«, wobei das »wir« Ijob und seine Frau meint. »Wir sehen, dass Ijob seine Frau in seine eigene Frömmigkeit mit aufgenommen hat« (Abba b. Kahana im Midr. Gen R. 19,21). Sogar das »Fluche Gott und stirb« findet an einer Stelle eine positive Auslegung: »Fluche Gott und stirb« bedeutet soviel wie: »Bete zu Gott, dass du sterben darfst als guter und aufrechter Mensch, bevor mehr Sünde und Leiden über dich kommen« (Leket Midraschim Ijob 2,9). Dieselbe Textstelle begründet ihre eigene positive Interpretation: »Es ist nicht denkbar, dass er ein guter Mensch war und sie nicht.«

In dieser Gruppe talmudischer Aussagen ist das Bild Ijobs also das eines makellosen, gottesfürchtigen Mannes, ein Beispiel selbstloser Frömmigkeit und Gottesergebenheit.

III. Ijob und Abraham: Zwei Beispiele der Frömmigkeit

Ich möchte die Vermutung vortragen, dass in der früh-rabbinischen (also auch frühchristlichen) Periode zwei exemplarische Gestalten monotheistischer Frömmigkeit nebeneinander existierten: Abraham und Ijob. Abraham, der Freund und Liebhaber Gottes; Ijob, der fromme, ergebene Dulder! Beide waren bekannt als Gegner des Götzendienstes ihrer Familien, beide fanden den Weg zu dem Einen Gott, von dem sie auch durch die Versuchungen Satans und durch Prüfungen und Leiden nicht wieder abzubringen waren. Dadurch wurden beide zu Vorbildern der Frömmigkeit Israels und jener, die Israels Glauben annehmen oder übernehmen wollten. Dabei erscheint die Idealisierung Abrahams älteren Datums zu sein als die Verherrlichung Ijobs, wobei Abraham als Ideal-Gestalt einigen Einfluss auf die spätere Gestaltung des Ijobs-Bildes gehabt haben dürfte. Abrahams vorbildhafte Bedeutung als homo religiosus erscheint in der Traditionsliteratur im »Testament Abrahams« (überliefert in zwei griechischen Versionen und zuerst ediert von M. R. James in: J. A. Robinson, Texts and Studies II, Cambridge 1893) und in der »Apokalypse Abrahams« (in einer altslawischen Version erhalten, deutsch zuerst publiziert von G. N. Bonwetsch, Studien zur Geschichte der Theologie und Kirche, Leipzig 1897).

Im »Testament Abrahams« ist Abraham »Gottes geliebter Freund«, ausserdem ein »Freund der Fremden«. Er ist auch ein Fürsprecher für eine Seele beim himmlischen Gericht. Auf seine Fürbitte hin werden 7000 Sklaven zu neuem Leben erweckt. Als er stirbt, befiehlt Gott, dass er ins Paradies gebracht werde, vereint mit den Gerechten und den Heiligen. In der »Apokalypse Abrahams« (vermutlich vom Ende des ersten vorchristlichen Jahrhunderts) wird Abraham als Bilderstürmer und Verkünder des wahren Gottes gefeiert. Azazel, der Vertreter der bösen Mächte, wird gewarnt, diesen Gerechten gar nicht erst zu versuchen. Im siebten Himmel darf Abraham die zukünftigen Leiden Israels schauen, gleichzeitig aber auch die messianische Erlösung und die Rückkehr des Volkes Israel in das Land Israel.

Diese Schriften (Testament und Apokalypse Abrahams und Testament Ijobs) schildern also zwei Fromme einer längst vergangenen Zeit: beide ohne Sünde, beide dem Satan Widerstand leistend. Ijob wird als Mann des Glaubens aufgefasst, Abraham als Patron Israels.

Die Verherrlichung Abrahams, die lange in vorchristlicher Zeit aufkam, setzte sich im Midrasch fort. Was Ijob in rabbinischer Zeit betrifft, sahen wir, dass es innerhalb der midraschischen Literatur *eine* Richtung gab, die am Motiv des frommen, gottergebenen Dulders festhielt.

Die Koexistenz *zweier* beispielhafter Gestalten musste jedoch im Verlauf der Zeit zu Schwierigkeiten führen. Sind beide von gleicher Statur, oder ist der eine dem anderen untergeordnet? Warum soll es überhaupt neben Mose noch zwei führende Zeugen reinen Glaubens geben? Vielleicht noch dies: Erlaubt *der Text* des Buches Ijob eine zweifelsfreie Sicht eines frommen, gottergebenen Ijobs?

IV. Wer ist grösser: Abraham oder Ijob?

Einige Midraschim fassen den Ijob grösser auf als den Abraham. Andere verstehen beide als von gleichem Rang. Anders wiederum erscheint Ijob als dem Abraham unterlegen.

Laut bBB 15b war R. Jochanan aus Tiberias (gest. 279 n.) der Meinung, Ijob sei grösser als Abraham. Abraham werde zwar (Gen 22,12) als Gottesfürchtiger bezeichnet. Von Ijob aber werde mit mehr Ausdrücken des Lobes geredet. In Ijob 1,8 heisse es nämlich, er sei »untadelig und rechtschaffen, gottesfürchtig und das Böse meidend« gewesen. »Niemand auf Erden« sei ihm gleich.

Von Texten, die Abraham und Ijob als ebenbürtig hinstellen, sei jener des R. Meir zitiert, der sagt, beide liebten Gott, denn Gottesfurcht, die beiden von der Schrift bestätigt wird, schliesst Gottesliebe ein (bSota 31a). Einen andern Beweis für die Gottesliebe des Ijob sieht Joshua b. Hyrkanos in dem Ijob-Vers: »Wenn Gott mich auch tötet, so hoffe ich trotzdem auf Ihn« (Ijob 13,15). Dieser Midrasch-Text endet dann mit einer dramatischen Wendung: »R. Joshua sagte: Wer könnte dich, Jochanan ben Zakkai, vom Tod erwecken? Während deines ganzen Lebens lehrtest du, Ijob habe Gott nur aus Furcht gedient... nun aber lehrt Joshua, deines Schülers Schüler, dass er aus Liebe handelte« (mSota V, 5). – Implizit ist eine Gleichstellung Abrahams und Ijobs auch in jenem Midrasch gegeben, der von den Leiden spricht, die von Gott ursprünglich Abraham zugedacht waren, dann aber Ijob auferlegt wurden (Midr. Num R. 17,2).

Schliesslich aber bildete sich eine ganze Tradition heraus, die Ijob als Abraham unterlegen darstellt, indem sie auf alle möglichen Schwächen Ijobs hinweist, so dass er fast in Gegensatz zu Abraham gerät, um dessen Grösse nur noch gewaltiger erstrahlen zu lassen. Diese neue Überlegenheit Abrahams betrifft alle Bereiche menschlicher Existenz. Ijob rühmt sich z. B., auf keine Jungfrau hinzuschauen. Abraham dagegen beteuert – in midraschischer Sicht – er habe nicht einmal auf seine eigene Frau geschaut (tradiert von Rab, bBB 16b). Nach Midr. Gen. R. 49,17 fragte Abraham bei der Sodom-Geschichte vorsichtig nach der göttlichen Gerechtigkeit. Ijob habe rundweg erklärt: »Nur eines ist wahr, darum spreche ich es aus: Unschuldige und Frevler rafft Er hin« (Ijob 9,22). Nach Midr. Ps 26,2 war Abraham ein Mann von Güte und Mässigung, Ijob dagegen sei unbeherrscht gewesen: »Was hab ich dir getan?« (Ijob 13,23). Abraham zeigte Mitleid, als er für Abimelek betete, Ijobs Reden an die Freunde

hätten Hochmut offenbart (Pesikta Rabbati 38). Ijob gegenüber, der seine guten Taten aufzählt: Er habe die Hungrigen ernährt und die Nackten gekleidet, antwortet Gott: »Nicht einmal die Hälfte der Taten Abrahams hast du erreicht« (Abot de Rabbi Nathan 1,7). Anderswo hält Elifas dem Ijob vor: Wie kannst du dich mit Abraham vergleichen wollen? Abraham bestand zehn Prüfungen, du aber hattest nur eine einzige zu erleiden (Tanh. Buber, wajišlah 8). Eine Zuspitzung des Gegensatzes zwischen Abraham und Ijob finden wir schliesslich in dem rabbinischen Text von den sieben Arten von Pharisäern. Ijob gilt als Beispiel eines Pharisäers aus Furcht (vor Gott), während Abraham als Beispiel eines Pharisäers aus Liebe erscheint (jBer 14b).

Alle diese Gegenüberstellungen von Ijob und Abraham sind keine blossen Homiletik. Mit ziemlicher Sicherheit kann angenommen werden, dass wir es hier mit einer Polemik zu tun haben, einer Polemik gegen die Ijob-Deutung im »Testament des Ijob« und in verwandten Aggadot. Die Kritik an Ijob scheint die Tendenz gehabt zu haben, die Einzigartigkeit Abrahams hervorzuheben bzw. das Problem der Koexistenz *zweier* beispielhafter Gestalten durch Hervorhebung *einer* Gestalt zu lösen. Mitgewirkt haben mag auch der Wunsch, den Text des biblischen Ijobbuches ernst zu nehmen, in dessen Hauptteil Ijob ja nicht als frommer Dulder, sondern als Rebell gegen die göttliche Ordnung erscheint. Es kann auch sein, dass die »Testament-Ijobs«-Tradition von gewissen Sekten oder Gruppen am Rand des Judentums gepflegt und daher vom normativen Judentum angefochten wurde.

V. Ijob als Rebell gegen die göttliche Ordnung

Es gibt im rabbinischen Schrifttum kritische Aussagen über Ijob auch ausserhalb des Komplexes, der Ijob mit Abraham vergleicht. Ijobs Negierung göttlicher Fürsorge und Gerechtigkeit war der Ausgangspunkt für eine Auseinandersetzung mit dieser Weltansicht als solcher. Für diese Gruppe im Midrasch war Ijob das Musterbeispiel eines Rebellen gegen die göttliche Ordnung. Nach bBB 15b war Ijob ursprünglich ein frommer Heide. Als Heim-suchungen ihn überkamen, begann er zu fluchen und zu schmähen. Zur Strafe wurde er aus der zukünftigen Welt ausgeschlossen. Nach Midr. Dtn R. 2,3 traten die Propheten Israels mit Bitten, Ijob dagegen mit Vorwürfen, vor Gott. In bBB 16a wird Ijob gerügt, weil er sich dem Himmel gleichstellen wollte und vergass, dass ein Diener gegen seinen Meister nicht hadern darf (vgl. auch Midr. Ex R. 31,11; Pesikta de Rab Kahana 29).

Diese und ähnliche Aussagen im Midrasch stellen Ijob als Typus eines Mannes dar, der das Joch der Herrschaft Gottes abgeworfen hat, der in seiner Arroganz dem Herrn des Himmels ebenbürtig gegenüberzutreten wollte. Als solcher musste er bekämpft werden.

VI. Die andere Sicht des Midrasch

Die midraschische Darstellung Ijobs als eines Rebellen stand im Einklang mit dem poetischen Teil des biblischen Ijob-Buches. In einer Hinsicht aber musste das rabbinische Judentum von der Anschauung des biblischen Buches radikal abweichen: in der Auffassung von Gott. Im biblischen Buch sagt Ijob: »(Gottes) Zorn zerriss und hetzte mich. Mit seinen Zähnen knirscht er gegen mich... O Erde, hehle nicht mein Blut. Mein Schrei ist ohne Ruhestatt« (16,9.18). Diese Ausrufe sind voll von Angriffen gegen einen

feindlichen Gott, einen Gott, der den Menschen als seinen Widersacher betrachtet. Gott bleibt bis zu Kapitel 38 stumm. Dort gibt er unerwartet »aus dem Sturmwind« Antwort. Diese Antwort aber ist, obwohl sie an die menschliche Person gerichtet ist, das Wort einer fernen, erhabenen, allmächtigen, allwissenden Gottheit, die den Menschen fragt: »Weisst du . . . ? Kannst du etwas tun in dieser unermesslichen, majestätischen Schöpfungswelt?« Anders im Midrasch! Hier erfährt Ijob ganz andere Eigenschaften der Gottheit. Es ist der Gott der Psalmisten und der talmudischen Meister, der Ijob die Antwort erteilt. Damit aber verliert auch Ijobs Rebellion viel von ihrer Wucht. Sein Trotz ist abgetönt, milder.

Der Midrasch kennt keinen Gott, der Ijob auf seine Antwort warten liesse. Ijob, der erklärt, dass Gott ihn »im Sturmwind schnappt« (9,11), erhält sogleich die göttliche Antwort. In allen Einzelheiten lässt der Midrasch Gott geduldig Naturgeschehnisse beschreiben und die gütige Fürsorge und Planung bezeugen. Es gibt keinen Zufall in der Natur – »und wie sollte Ich Ijob mit Oje (= Feind) verwechseln« (bBB 16a)! Ijobs Anklagen sind beantwortet, sobald sie gemacht werden, und der Antworter ist der gütige, sorgende, liebende Gott (vgl. Midr. Ex R. 30,2).

Der biblische Text spricht von der Aufeinanderfolge der Heimsuchungen, die Ijob treffen. Dagegen der Midrasch: Dass die Tiere zuerst, dann die Dienerschaft, dann die Kinder und erst zuletzt Ijob selbst heimgesucht werden, zeigt uns, dass Gott »der Herr der Gnade« ist (ba'al ha-rah'amim), der die Züchtigungen in Graden kommen lässt (Midr. Lev R. 17,4). Ijob ruft aus: »Ist es gut, dass du Gewalt übst, das Werk deiner Hände verwirfst, aber den Plan der Bösen erleuchtest?« (10,3). Der Midrasch ändert diese scharfe Anklage gegen das göttliche Walten, indem er »die Frage« Ijobs auf einen Einzelfall bezieht, nämlich auf ein im Ehebruch gezeugtes Embryo, dessen Gesichtszüge Gott denen des Ehebrechers ähnlich sein lässt. Ijob wendet sich an den Schöpfer: »Ist es deiner würdig, zwischen dem Ehebrecher und der Ehebrecherin zu stehen?« Gott nimmt daran Anstoss und antwortet: »Ijob, du solltest um Verzeihung bitten!« Dann erklärt Gott, weshalb es richtig ist, den Ehebrecher blosszustellen (Midr. Lev R. 23,12). Das bedeutet also, dass – laut Midrasch – Ijob gar nicht gegen die allgemeine Bedrückung und Ungerechtigkeit protestiert. Es weist nur auf ein Problem hin, das aber mit Hilfe des geduldigen Gottes friedlich gelöst werden kann.

Im biblischen Ijob-Buch überwältigt Gott den Ijob mit seiner Gewalt und seinem Gericht. Im Midrasch »offenbart Gott niemals die Fülle seiner Macht, sondern erscheint jedem je nach seiner Kraft« (Midr. Ex R. 34,1). Darum deutet der Midrasch die Kapitel 38–42 des Ijob-

Buches nicht als göttliche Kritik gegenüber menschlicher Anmassung, sondern als erneuten Beweis göttlicher Fürsorge um des Menschen Wohl. »Manchmal kann die ganze Welt Seine Herrlichkeit nicht fassen, manchmal aber spricht Er zum Menschen zwischen den Haaren seines Hauptes« (Wortspiel: se'arah: Sturmwind und se'ar: Haupthaar: Midr. Gen R. 4,3).

Im biblischen Buch ruft Ijob in seiner Verzweiflung: »Geh ich nach Osten – Er ist nicht da! Nach Westen – ich werde Seiner nicht gewahr!« . . . Norden . . . Süden: »Ich sehe Ihn nicht« (23,8 f.). In der Bibel antwortet Gott nicht. Im Midrasch aber antwortet Gott: »Warum mühest du dich ab – Ich offenbare mich ja dir« (Pesikta de Rab Kahana 40,7). So wandelt der Midrasch den fernen, stummen Gott des Ijob-Buches in den Gott der übrigen Bibel und der rabbinischen Weisen, in die antwortende, Vorsehung übe, um das Geschöpf besorgte Gottheit. Die rabbinische Theologie machte diese Umformung notwendig.

VII. Hauptpunkte der Interpretation

Wenn diese Analyse des talmudisch-midrasischen Ijob-Materials annehmbar ist, ergeben sich folgende Hauptpunkte der Interpretation:

1) Die Tradition des Ijob als heiligen Dulder gründet auf den ersten zwei Kapiteln des biblischen Buches. Sie ist uns im »Testament Ijobs« und in verwandten Midraschim erhalten. Dieser Ijob ist eine Parallelererscheinung zum Midraschbild des Abraham, das im »Testament Abrahams«, der »Apokalypse Abrahams« und in verwandten Midraschim zum Ausdruck kommt.

2) Einspruch wird gegen einen Ijob erhoben, der als Rivale der Frömmigkeit Abrahams verstanden werden könnte, Einspruch wohl auch gegen ein Ijob-Bild, das in der frühen christlichen Theologie eine Rolle zu spielen begann. Diese Erwägungen, vereint mit dem Versuch, dem Wortlaut des biblischen Ijob-Buches Rechnung zu tragen, führten zu einer Darstellung Ijobs als Rebellen gegen die göttliche Leitung dieser Welt.

3) Da aber die Ansicht von Gott, wie sie im Buche Ijob erscheint, von den talmudischen Weisen nicht angenommen werden konnte, sondern dem Glauben dieser Weisen angepasst werden musste, wurde auch die Rebellion Ijobs modifiziert. Sein Aufstand wird als vorläufig interpretiert, ein Aufstand, der von der gütigen Gottheit leicht beigelegt werden konnte. Ijob ist kein Sünder, sondern ein irrendes, der Führung bedürftiges Geschöpf.

Mit diesen Einstellungen zum Buche Ijob und zu seinem Helden legte der Talmud und der Midrasch schon früh, zur Zeit des frühen Christentums, die Grundlage zur mittelalterlichen jüdischen Interpretation dieses merkwürdigen Buches.

In: *Margarete Susman*, Das Buch Hiob und das Schicksal des jüdischen Volkes¹

» . . . Alles was um dies [jüdische] Volk her geschieht, das Geringste wie das Grösste, hat den Charakter der Entscheidung, ist in die messianische Sphäre hineingezogen, gibt sein innerstes Wesen zu erkennen. Es ist dasselbe, was auf der politischen Ebene heute um Palästina sich vollzieht, an dessen Verwirklichung als Heimat des Volkes hinter allen Machtfragen verborgen sich die Geister scheiden. Weil die Entscheidung für das wirkliche Zion heute in Wahrheit keine politische Machtfrage, sondern eine Frage des Menschseins ist und weil auf dem Grunde des Kampfes um Palästina ein anderes, ein vollendetes Zion in messianischer Zeit liegt, darum entscheidet sich an der Entscheidung für oder wider Zion die Gesinnung der Welt. Wie der höchste Tag des jüdischen Volkes der Tag der Versöhnung des Menschen mit Gott ist, die auf der Versöhnung mit allen Menschenbrüdern ruht, so tritt auch alles, was in seinem Namen, was um seinetwillen geschieht, letzthin unter dieses Zeichen . . . «

¹ Erstmals 1946, Zürich, Steinberg-Verlag. Entnommen aus Herder-Bücherei Bd. 318, S. 232 f., Freiburg im Breisgau 1968. Mit einem Vorwort von Heinrich Schlier und einer Einführung von Hermann Levin Goldschmidt. 238 Seiten.

7 Edith Stein und der Entwurf für eine Enzyklika gegen Rassismus und Antisemitismus

Von Dr. J. H. Nota SJ, Professor für Philosophie an der Brock University in St. Catharines/Ontario (Canada)*

Der Entwurf der »Enzyklika gegen Rassismus und Antisemitismus« hat viele Diskussionen ausgelöst. Der nachstehende Beitrag von Professor Dr. Nota SJ ist auch aufschlussreich für den zurückgelegten Weg, den das christlich-jüdische Verhältnis und die Haltung der Christen zum Judentum seit 1938 genommen hat. Aufschlussreich für den Weg, seitdem Pius XI. John La Farge SJ – der sich für die Rassen-gleichheit in den Vereinigten Staaten einsetzte – den Auftrag gab, einen solchen Entwurf zu verfassen.

Um Missverständnisse zu vermeiden, sei vermerkt, dass die eine Titel-angabe »Rassismus« sich an erster Stelle auf die amerikanischen Ver-hältnisse, nämlich auf die Negerfrage, bezieht. Doch hat Gustav Gund-lach SJ gewiss auch an die Juden gedacht, wenn er von »Rasse« spricht, – dem unzutreffenden, damaligen Begriff für Juden. (Die Red. d. FR).

Schon 1933 verfolgte Papst Pius XI. mit wacher Sorge die Übergriffe des NS-Regimes gegen die Juden in Deutschland, musste aber sogleich auch erfahren, wie wenig gegen die Diskriminierungspolitik Hitlers auszu-richten war. Einer Anregung Kardinal Bertrams fol-gend¹, benutzte Kardinalstaatssekretär Pacelli die Rati-fizierung des Reichskonkordats im September 1933, um ebenso wie für die entlassenen katholischen Beamten auch für die getauften Juden einzutreten², stiess dabei jedoch auf den heftigsten Widerstand der Regierungsstel-len, diese Mahnung überhaupt zur Kenntnis zu nehmen.

Es ist mir nicht bekannt, wie weit Staatssekretär Pacelli bei einem solchen Versuch anlässlich der Ratifizierung des Konkordats besonders an eine Dozentin an der Pädagogischen Akademie in Münster, Edith Stein, gedacht hat. Ganz sicher ist es, dass diese Edith Stein, die berühmte Phänomenologin, die erste Assistentin von Edmund Husserl, fünf Jahre vor der Machtergreifung einen tiefen Eindruck auf den damaligen päpstlichen Nuntius Pacelli gemacht hat. Nach ihrem Übertritt vom Atheismus zur katholischen Kirche war sie Dozentin am

Magdalena-Institut in Speyer geworden. Wie sie mir selbst erzählte, hatte sie die Praxis ihrer jüdischen Religion als Mädchen von vierzehn Jahren aufgegeben und fühlte sich erst nach ihrer Rückkehr zu Gott wieder jüdisch. Sie ging mit ihrer Mutter in die Synagoge und betete zusammen mit ihr die Psalmen.

Im Oktober 1928 feierte man in Speyer die Siebenhun-dertjahrfeier der Schule. Nuntius Pacelli war anwesend, als sie im Namen der Dozenten ein Wort des Willkomm-ens sprach. Für Pacelli war diese Begegnung so wichtig, dass er 1953 in einer Privataudienz sagte, er bete jeden Tag zu Edith Stein, und er bat seinen Besucher, alles zu tun, um die Erinnerung an diese grosse Frau lebendig zu halten.

Aber zwischen 1928 und 1953 war viel geschehen, und der Anfang des Kreuzweges für Edith Stein – bis zum Vergasungstod in Auschwitz-Birkenau – war eben dieses Jahr 1933. In diesem Jahr zwangen die Nationalsoziali-sten sie, ihre Vorlesungen aufzugeben.

Es ist klar, dass Edith Stein sich darüber nicht gewundert hat. Sie hat sich in der Zeit der Machtübernahme gar keine Illusionen gemacht, wie so viele andere, sondern sie hat, voraussehend was kommen würde, alles versucht, um ihrem Volke zu helfen. Man liest in den vielen Büchern und Artikeln ausführlich, wie sie 1933 den Augenblick sah, ihrem tiefsten Verlangen zu folgen und in den Karmel einzutreten. Aber m. E. erwähnt und betont man zu wenig, dass sie in derselben Zeit versucht hat, eine Privataudienz bei Pius XI. zu bekommen, um mit ihm über die drohende Gefahr für ihr Volk zu sprechen und ihn um eine Enzyklika darüber zu bitten. Ich zitiere ihre eigenen Worte aus einem Bericht für ihre Mutter Priorin. Sie erzählt, wie sie 1933, als sie an einem Abend die Tür ihres eigenen Hauses nicht öffnen konnte, da sie den Schlüssel vergessen hatte oder da von innen ein Schlüssel steckte, die Einladung eines katholischen Lehrers bekam: »Meine Frau lädt Sie herzlich ein, bei uns zu übernachten.« Das war eine gute Lösung; ich nahm dankend an. Sie führten mich in ein schlichtes Münsteraner Bürger-haus. Wir nahmen im Wohnzimmer Platz. Die freund-liche Hausfrau stellte eine Schale mit Obst auf den Tisch und entfernte sich dann, um ein Zimmer zu richten. Der Hausherr begann ein Gespräch und erzählte, was amerikanische Zeitungen von an Juden verübten Greuel-taten berichteten. Es waren unverbürgte Nachrichten, ich will sie nicht wiederholen. Es kommt mir nur auf den Eindruck an, den ich an diesem Abend empfang. Ich hatte ja schon vorher von scharfen Massnahmen gegen die Juden gehört. Aber jetzt ging mir auf einmal ein Licht auf, dass Gott wieder einmal Seine Hand schwer auf Sein Volk gelegt hatte und dass das Schicksal dieses Volkes auch das meine war. Ich liess den Gastgeber, der mir gegenüber sass, nicht merken, was in mir vorging. Offenbar wusste er nichts von meiner Abstammung. Ich habe in solchen Fällen meist die entsprechende Aufklä-rung gegeben. Diesmal tat ich es nicht. Es wäre mir wie

* Professor Nota SJ (Spezialgebiet: Phänomenologie und Existentialismus) war bis 1967 Professor am »Berchmanianum«, der Philosophischen Fakultät der Jesuiten, 1967 an der Theologischen Hochschule in Amsterdam und seit 1960 und vor seinem Ordinariat an der Brock University häufig Gastprofessor in den USA.

¹ Vgl. Bertram an Pacelli, 2. September 1933 (Druck: Kirchliche Akten über die Reichskonkordatsverhandlungen 1933, hrsg. von Ludwig Volk, Mainz 1969, S. 241 f.): »Wird es möglich sein, dass der Heilige Stuhl ein warmherziges Wort einlegt für jene vom Judentum zur christlichen Religion Bekehrten¹⁴, die selbst oder deren Kinder oder Grosskinder jetzt wegen Mangels der arischen Abstammung in Elend kommen?

Das sind einige der vielen und ernsten Sorgen. Der Episkopat weiss, dass der Heilige Stuhl nicht allen diesen Sorgen Abhilfe schaffen kann. Kann der Heilige Stuhl bei Ratifikation des Konkordats sich Verhandlungen vorbehalten zu tunlichstem Schutze der kirchlichen Belange, für deren Schutz der Geist des Konkordats als einer freundschaftlichen Verständigung unter den höchsten Gewalten die naturgemässe Hand-habe bietet?« [Zu: Anm. 14 s. u. Anm. 2.]

² Vgl. Notiz des Päpstlichen Staatssekretariats, 9. September 1933 (Druck: Staatliche Akten über die Reichskonkordatsverhandlungen 1933, hrsg. von Alfons Kupper, Mainz 1969, S. 381): Bei dieser Ge-legenheit erlaubt sich der Heilige Stuhl noch ein Wort einzulegen für diejenigen deutschen Katholiken, die selbst vom Judentum zur chris-tlichen Religion übergetreten sind oder von solchen zum katholischen Glauben übergetretenen Juden in erster oder entfernterer Generation abstammen, und die jetzt aus der Regierung bekannten Gründen gleichfalls unter gesellschaftlichen und wirtschaftlichen Schwierigkeiten leiden.

eine Verletzung des Gastrechts erschienen, wenn ich jetzt durch eine solche Mitteilung seine Nachtruhe gestört hätte. Am Donnerstag der Passionswoche fuhr ich nach Beuron. Seit 1928 hatte ich dort alljährlich die Karwoche und Ostern mitgefeiert und dabei still für mich Exerzitien gehalten. Diesmal führte mich noch ein besonderes Anliegen hin. Ich hatte in den letzten Wochen immerfort überlegt, ob ich nicht in der Judenfrage etwas tun konnte. Schliesslich hatte ich den Plan gefasst, nach Rom zu fahren und den Heiligen Vater in Privataudienz um eine Enzyklika zu bitten. Ich wollte aber einen solchen Schritt nicht eigenmächtig tun... Obwohl es meiner Natur entsprach, einen solchen äusseren Schritt zu unternehmen, fühlte ich jedoch, dass das noch nicht das Eigentliche sei. Worin aber das Eigentliche bestand, das wusste ich auch nicht. In Köln unterbrach ich die Fahrt... Es war der Vorabend des ersten Freitags im April... Um 8 Uhr abends fanden wir uns zur Heiligen Stunde im Karmel Köln-Lindenthal ein... Ich sprach mit dem Heiland und sagte ihm, ich wüsste, dass es Sein Kreuz sei, das jetzt auf das jüdische Volk gelegt würde. Die meisten verstünden es nicht; aber die es verstünden, die müssten es im Namen aller bereitwillig auf sich nehmen. Ich wollte das tun. Er sollte mir zeigen wie. Als die Andacht zu Ende war, hatte ich die innere Gewissheit, dass ich erhört sei. Aber worin das Kreuztragen bestehen sollte, das wusste ich noch nicht... Meine Erkundigungen in Rom ergaben, dass ich wegen des grossen Andranges [Heiliges Jahr 1933] keine Aussicht auf eine Privataudienz hätte. Nur zu einer »kleinen Audienz« (d. h. im kleinen Kreise) könne man mir verhelfen. Damit war mir nicht gedient. So verzichtete ich auf die Reise und trug mein Anliegen schriftlich vor. Ich weiss, dass mein Brief dem Heiligen Vater versiegelt übergeben ist; ich habe auch einige Zeit danach seinen Segen für mich und meine Angehörigen erhalten. Etwas anderes ist nicht erfolgt. Ich habe aber später oft gedacht, ob ihm dieser Brief nicht noch manchmal in den Sinn kommen mochte. Es hat sich nämlich in den folgenden Jahren Schritt für Schritt erfüllt, was ich damals für die Zukunft der Katholiken in Deutschland voraussagte.³

Hilda Gräf in ihrer Biographie über Edith Stein meint, dass Edith sich in ihrer Einsicht überschätzte. Tatsächlich hat aber die Geschichte der Phänomenologin recht gegeben, da sie aus der Erfahrung zum Verstehen der Realität gekommen war.

Übrigens war Edith Stein nicht die einzige, die in den dreissiger Jahren die Idee einer Enzyklika gegen den Antisemitismus erwähnte und meinte, dass Pius XI. der Papst wäre, ein solches Schreiben zu veröffentlichen. Der niederländische Universitätsprofessor J. Veraart schrieb 1938, dass man einer solchen Enzyklika bald entgegen sehen könne⁴. Er begründet dies damit, dass nach seiner Meinung Pius XI. der grosse Prophet ist, der den Mut hat, seine Stimme gegen die öffentliche Weltmeinung zu erheben. Er hatte den Mut, zu protestieren, nicht diplomatisch, sondern prophetisch und priesterlich. In diesem Geiste hat er viele Male gegen Mussolini gesprochen und geschrieben. In gleichem Geist hat er 1937 – nach den vielen Verletzungen des Konkordats – die Enzyklika »Mit brennender Sorge« erlassen, deren

Entwurf von Kardinal Faulhaber geschrieben und von Pacelli überarbeitet wurde. P. Robert Graham SJ hat mir aber erst 1968 erzählt, dass er bei seiner Arbeit für die Publikation der Dokumente aus dem Vatikanischen Archiv einen Entwurf für eine Enzyklika gegen Rassismus und Antisemitismus gefunden habe. Ende 1972 hat das amerikanische Wochenblatt »National Catholic Reporter« einen Mangel an gutem Geschmack gezeigt, indem es einige Fragmente dieses Entwurfes publizierte mit einem Kommentar, der Anspielungen gegen den damaligen Jesuitengeneral P. Ledóchowski und gegen Pius XII. hinzufügte.

Ich sage: Mangel an gutem Geschmack, denn man hatte diese Dokumente nicht auf ehrliche Weise bekommen. Tatsache ist aber, dass man jetzt einen Teil des Textes kennt. Deshalb haben die Herausgeber des »Freiburger Rundbriefs« mich um einen Beitrag über diesen Entwurf gebeten, darüber, was er tatsächlich, insbesondere über den Antisemitismus enthält, wie er entstand und warum es denn niemals zu einer solchen Enzyklika gekommen ist. Ich will versuchen, auf diese Fragen möglichst gut zu antworten. Aber meine Antwort mag etwas enttäuschend sein. Die Möglichkeiten, den wirklichen Verlauf der Tatsachen festzustellen, sind beschränkt, und mein Gewissen und meine Phantasie sind nicht unbegrenzt, anders als bei Rolf Hochhuth und bei dem Berichterstat-ter des »National Catholic Reporter«.

Zuerst war es ausserordentlich schwer, den vollständigen Text zu bekommen, da wir in dem »National Catholic Reporter« nur einige Fragmente aus dem Entwurf von P. John La Farge SJ zu lesen bekamen. Briefe nach Rom, Paris, Deutschland, Nordamerika erbrachten im allgemeinen zwar einige freundliche Worte, aber nicht den Text. Man habe den Text nicht, hiess es, ich solle aber versuchen, bei... um zu vernehmen, dass man den Text zwar habe, aber der sei doch geheim usw. Allmählich fand ich heraus, dass es vier Fassungen des Textes gibt: englisch, deutsch, französisch, lateinisch. Vermutlich haben die Patres Gundlach, La Farge und Desbuquois gemeinsam an dem Text gearbeitet. Endlich habe ich von P. Edward Stanton SJ, Boston College – der eine von ihm noch zu publizierende Dissertation über P. La Farge geschrieben hat – den englischen Text bekommen. Da die Redaktion der Monatsschrift »The Catholic Mind« sich entschlossen hat, den englischen Text zu publizieren, meinte P. Stanton, dass er auch mir den La-Farge-Entwurf für den »Freiburger Rundbrief« anvertrauen könnte. Ich bin ihm sehr dankbar, dass er mir den Text noch vor der Publikation seiner Dissertation geschickt hat, denn ohne seine Hilfe hätte dieser Aufsatz niemals geschrieben werden können. Meine Versuche, auch die anderen Texte zu bekommen, sind leider gescheitert, obschon Dr. Johannes Schwarte – der eine hoffentlich bald erscheinende Dissertation über P. Gustav Gundlach SJ geschrieben hat –, mir auch ausserordentlich behilflich war. Aber »seine Hände waren gebunden«. Sehr wertvoll ist seine Mitteilung, dass die Fassungen »bis auf die Passagen über den Rassismus und Antisemitismus im engeren Sinne identisch sind...«. Und deshalb möchten wir zuerst einige kritische Bedenken über den englischen Text äussern, um uns später mit P. Gundlachs Fassung zu beschäftigen.

Eine Rekonstruktion der Geschehnisse ergibt folgendes Bild: Pius XI. hat Edith Steins Schreiben gewiss nicht beiseite gelegt und nicht nur formal beantworten wollen. Ihr Brief ist einige Zeit auf seinem Schreibtisch geblieben

³ Teresa Renata de Spiritu Sancto: Edith Stein. Glock und Lutz, Nürnberg 1952⁶, S. 116 ff.

⁴ Prof. Dr. J. Veraart: Joden in Nederland. Paul Brand, Hilversum 1938, S. 20.

und hat ihn auch innerlich bewegt. Der Papst schrieb dann 1937 den Protest gegen den Nationalsozialismus im allgemeinen (zusammen mit der Enzyklika »Divini Redemptoris« gegen den Kommunismus). Und als der Strom des Antisemitismus 1938 nach Italien kam, fasste der Papst den Entschluss, endlich das zu tun, worum Edith Stein schon 1933 gebeten hatte. Im Juni 1938 beauftragte er in einer Privataudienz John La Farge SJ, den Kämpfer für die Rassengleichheit in den Vereinigten Staaten, einen Entwurf für eine Enzyklika gegen den Rassismus und Antisemitismus abzufassen. Pius XI. hatte sein Buch gelesen und schätzte es sehr hoch. Dieser Auftrag war für P. La Farge eine Überraschung, aber dank der Hilfe des Jesuitengenerals Wladimir Ledóchowski konnte er auf die Mitarbeit von Gustav Gundlach SJ rechnen, der mit solchen Fragen schon etwas besser bekannt war, und von P. Desbuquois SJ von der »Action Populaire« in Paris. Das Ergebnis war ein Entwurf von 125 Seiten (Ms. La Farge), zusammengestellt, Paris, Sommer 1938, in drei nicht immer ganz identischen Fassungen: Englisch, Deutsch, Französisch^{4a}, mit dem Titel: »Humani Generis Unitas«, welcher in der lateinischen Übersetzung von P. Heinrich Bacht SJ zu *Societatis unio* geworden ist⁵. Im Oktober desselben Jahres hat W. Ledóchowski den Entwurf erhalten und den Text Ende 1938 oder Anfang 1939 dem Papst überreicht, wie P. Burkhart Schneider SJ im »L'Osservatore Romano« (5. April 1974) berichtet^{5a}.

^{4a} Es ist wohl nicht möglich, den Anteil der einzelnen Mitarbeiter genau zu bestimmen, aber auf Grund der stilistischen Eigenart ist es wahrscheinlich, dass der grössere Teil des Entwurfs, die theoretischen Grundsatzüberlegungen, auf G. Gundlach zurückgehen.

⁵ John La Farge: *The Manner is ordinary*. Harcourt etc., New York 1954. S. 272 f., erwähnt zwar eine Privataudienz beim Papst und seine Gespräche mit W. Ledóchowski sehr begeistert und mit vielen Details, auch spricht er über schwere Arbeit in Paris, aber wir lesen hier kein Wort über den Entwurf.

^{5a} Deutsche Wochenausgabe (3/16–17), Vatikanstadt, 20. 4. 1974, S. 7. Aus: »Zwei neue Bände der Akten und Dokumente des Heiligen Stuhls zur Geschichte des Zweiten Weltkrieges«:

Eine fehlende Enzyklika

In diesem Band wird man einen Text vermissen, mit dem sich in der letzten Zeit die internationale Presse öfters beschäftigt hat. Man hat, wie sich der Leser noch erinnern wird, wiederholt davon gesprochen, dass in den Vereinigten Staaten eine noch unveröffentlichte Enzyklika Pius' XI. gegen die Rassenvergötzung gefunden worden sei, deren Veröffentlichung damals von einer nicht zu überschauenden Tragweite geworden wäre. Tatsächlich arbeiteten im Sommer 1938 die Jesuitenpatres La Farge, Gundlach und Desbuquois im Auftrag des Papstes in Paris an der Vorbereitung eines Dokumentes, das die christliche Lehre über die Einheit des Menschengeschlechts – *Unitas humani generis* war der in Aussicht genommene Titel – gegen alle Rassenideologien darlegen sollte. Das Ergebnis der Arbeit war ein Text von über hundert eng beschriebenen Schreibmaschinenseiten, die in einem spekulativ-theoretischen und etwas schwerfälligen Stil geschrieben sind und mehr die Feder des P. Gundlach als die des P. La Farge verraten. Es existieren von diesem Text drei verschiedene Fassungen in englisch, französisch und deutsch, die nicht immer miteinander übereinstimmen. Die drei Texte, die Ende 1938 oder Anfang 1939 von dem damaligen Generalobern des Jesuitenordens, W. Ledóchowski, an Papst Pius XI. weitergegeben wurden, können nicht als ein eigentliches päpstliches Dokument angesehen werden, sondern höchstens als Entwurf, der noch eine weitere Überarbeitung und Veränderung gebraucht hätte, um in die Form einer eigentlichen Enzyklika gebracht zu werden. Die tatsächliche Situation in jenem Augenblick – der besorgniserregende Gesundheitszustand des Papstes, der wenige Wochen danach starb; die Vorbereitungen für das Zehnjahresgedächtnis der Lateranverträge, das unmittelbar bevorstand – liess eine Weiterbehandlung jenes Entwurfes nicht zu, der wie so manche andere Texte als Torso im Archiv verblieb. Immerhin lassen sich nicht wenige seiner Grundgedanken in Dokumenten Pius' XII. von seiner ersten Enzyklika *Summi Pontificatus* vom 20. Oktober 1939 an finden. Dies erklärt sich durch die Tatsache, dass Pius XII. sich der Mitarbeit von P. Gundlach für die Vorbereitung

Hier fangen die Unklarheiten an. Der Berichtersteller in dem »National Catholic Reporter«, ein ehemaliger Jesuit, hat im Nachlass von John La Farge die Briefe Gustav Gundlachs gefunden. Er hatte noch während seiner Ordenszeit eine Arbeit über John La Farge begonnen, bei seinem Austritt einige Dokumente mitgenommen und diese dann in »National Catholic Reporter« publiziert mit seinem Kommentar. Der Jesuitengeneral habe das Manuskript einige Monate bei sich behalten, da ihn sein Antikommunismus »blind« gemacht habe gegenüber dem Nationalsozialismus. Man habe sogar vermutet, dass Papst Pius XI. es niemals bekommen hätte.

Was soll man dazu sagen? Es ist eine Tatsache, dass Pater Ledóchowski sich grosse Sorgen über die kommunistische Gefahr machte. Er stammte aus Polen, Verwandte aus seiner nächsten Umgebung hatten durch die Kommunisten Schlimmes erlebt. Daher ist es verständlich, dass er – wie P. Bacht mir schrieb – für die Gefahr des Kommunismus auch »allergisch« war. Übrigens bedeutete das gar nicht eine nur negative Einstellung, sondern an erster Stelle ein Bemühen, den Kommunismus überflüssig zu machen durch das Streben nach sozialer Gerechtigkeit und das Aufbauen einer Gesellschaft mit Recht und Besitz für alle^{5b}. Die Angelegenheit ist aber noch etwas komplizierter. Als Pole war P. Ledóchowski nicht nur nicht russlandfreundlich, sondern auch nicht deutschfreundlich. Ihn als blind dem Nationalsozialismus gegenüber zu bezeichnen, ist ganz lächerlich, wie Zeitgenossen, Jesuiten aus der deutschen Provinz jener Tage, mir erzählten. P. Ledóchowski hatte z. B. immer einen sehr guten Kontakt mit dem grossen Gegner des Nationalsozialismus, Friedrich Muckermann SJ. Er hat ihn für geheime Aufträge nach Rom gerufen, seine Zustimmung zur Errichtung eines Archivs in Rom zur Sammlung nationalsozialistischer Dokumente gegeben, und er hat ihn ermutigt, seinen Kampf gegen den Nationalsozialismus in Rom fortzusetzen (Gral, Der deutsche Weg). Es ist höchst interessant, in den Lebenserinnerungen Friedrich Muckermanns über sein ausgezeichnetes Verhältnis zu P. Ledóchowski zu lesen. Allerdings sagt P. Muckermann auch: »So ist doch bisweilen wohl ein antisemitischer Komplex bei ihm hervorgetreten«, aber das war mehr Teil eines grösseren »Komplexes«: der Kampf gegen den Bolschewismus, den er als »einen bewussten Gegenpol zur katholischen Kirche« ansah. »... Wahrscheinlich war es so, dass der General von der religiösen Idee so erfüllt war, dass ihn die politischen Entwicklungen nur insoweit interessierten, als sie die religiöse Idee selber tangierten«. Vielleicht charakterisiert Friedrich Muckermann seine Grundhaltung am besten mit der Wiedergabe eines Wortes von Pius XI., das er von P. Ledóchowski hörte: »Ob Sie nun sagen Nationalsozialismus, Faschismus oder Bolschewismus, es geht doch überall in gleicher Weise um die brutale Macht.«⁶

Leider sind in den Jesuitenarchiven in Rom alle Dokumente über diese Periode zu Beginn des Krieges

von Texten und Ansprachen bediente, die sich auf politische oder soziale Fragen bezogen. Weil es sich also um eine Privatarbeit handelt, die zwar im Auftrag des Papstes als Vorbereitung für ein Dokument des Heiligen Stuhls unternommen worden war, sahen die Herausgeber davon ab, den Text in diese Ausgabe aufzunehmen.

^{5b} J. La Farge, o. c., S. 274 f.

⁶ Friedrich Muckermann, *Im Kampf zwischen zwei Epochen. Lebenserinnerungen*. Matthias Grünewald-Verlag, Mainz 1973, S. 634 f.

vernichtet worden. Es scheint mir nicht wahrscheinlich, dass P. Ledóchowski diesen Befehl gegeben haben würde, sofern er nämlich zu befürchten gehabt hätte, dass die Gestapo seine »Freundschaft« für den Nationalsozialismus in den Dokumenten hätte entdecken können. So wissen wir einfach nicht, warum der Entwurf einige Monate bei dem Jesuitengeneral liegenblieb. Selbstverständlich war P. Gundlach – der, wenn meine Auskünfte richtig sind, nicht mehr in sein Vaterland zurückkehren konnte – darüber ungeduldig und böse. M. E. gründen sich aber die Vorwürfe P. Gundlachs mehr auf einer »incompatibility of personalities« als auf einen Mangel an Einsicht in die Gefahr des Nationalsozialismus bei seinem Ordensoberen oder sogar auf einen Mangel an einer Philosophie des Naturrechts, wie P. Gundlach es gemäss seiner eigenen Philosophie sah. Wenn der Teil über den Antisemitismus in der Fassung P. Gundlachs nicht um vieles besser gewesen ist als bei P. La Farge, dann könnte ich mir denken, dass Ratgeber P. Ledóchowskis ihre Bedenken geäussert haben und ihm z. B. – vielleicht zu seinem Erstaunen – gesagt haben, dass der Teil über den Antisemitismus zwar gut gemeint, aber theologisch und psychologisch sehr schwach war. War es z. B. P. Augustin Bea SJ möglich, den Entwurf zu lesen oder zu korrigieren? Ich persönlich hatte das Glück, in jenen Jahren deutschen Jesuiten zu begegnen, die viel Besseres über Israel zu sagen hatten. Aber darüber bald mehr. Papst Pius XI. hat den Entwurf Ende 1938 oder Anfang 1939 erhalten. Im November hatte er wieder eine Herzattacke gehabt, sich aber schnell erholt. Als er aber den Entwurf bekam, war er vor allem mit der Gedenkrede über die Versöhnung mit dem italienischen Staat im Jahr 1929 beschäftigt, so dass er leider die Angelegenheit mit der Enzyklika aufschob. Anfang Februar hatte er die ganze Nacht an der italienischen Angelegenheit gearbeitet, sich erkältet, und am 10. Februar 1939 ist er gestorben. Sein Nachfolger Pius XII. hat den Entwurf nicht publiziert, aber wohl Gedanken daraus verwendet für seine erste Enzyklika: *Summi Pontificatus*, die sich, da der Krieg schon ausgebrochen war, selbstverständlich mit dem Frieden beschäftigte und in diesem Zusammenhang auch mit dem Gegenstand des ersten Teiles des Entwurfes: Die Einheit des menschlichen Geschlechts. Auch später sieht man noch Spuren des Entwurfes, wahrscheinlich auf Grund der Tatsache, dass P. Gundlach ein fester Mitarbeiter bei den Publikationen des Papstes wurde.

Die Vermutung des »National Catholic Reporter«, dass Pius XII. den Teil über den Antisemitismus ausliess, um den Nationalsozialisten zu gefallen, halten Zeitgenossen für nicht sehr plausibel, ebensowenig wie die wirklichen Historiker, die wissen, dass dieselben Nationalsozialisten sich so sehr bemühten, Kardinal Pacelli nicht als Nachfolger von Pius XI. zu haben, ihn halb-jüdisch nannten. Sie verstanden die Absicht der Enzyklika »Summi Pontificatus« und deren Inhalt: Einheit des menschlichen Geschlechts, Verurteilung des totalitären Staates, Protest gegen Verfolgung, Krieg und Grausamkeiten in Polen – so gut, dass die Publikation in Deutschland verboten wurde und man nur Fragmente, ganz aus dem Kontext gerissen, bekanntgab. Edith Stein war damals in Holland und hat den vollständigen Text dort zu lesen bekommen. Ich kann mir denken, dass es ihr wohl tat zu sehen, dass der Papst erwähnte, dass Jesus sein eigenes Land so sehr liebte, da sie ja auch in den Karmel in Bethlehem gehen wollte. Nie habe ich von ihr ein Wort gegen die Haltung

von Pius XII. gehört. Ich weiss, dass ihre Liebe zur Wahrheit, die man in dem Einleitungsprozess zu ihrer Seligsprechung als einen Mangel an Liebe erwähnt (!), sie nicht gehindert hätte, darüber zu sprechen. Nur das Gegenteil ist bekannt.

Aber sehen wir erst einmal, was der Entwurf der Enzyklika sagt. Als Ganzes ist es nur ein erster Entwurf, der m. E. in dieser Form nicht geeignet war, als eine Enzyklika publiziert zu werden. Den Teil über die Einheit der Menschheit und soziale Gerechtigkeit finde ich sehr gut, und viele Gedanken daraus werden uns in den nächsten Jahren in Enzykliken und Botschaften, besonders in den Weihnachtsbotschaften von Pius XII., begegnen. Auch der Teil über Rassismus ist ausgezeichnet. Hier hören wir John La Farge, den Kämpfer gegen Rassendiskriminierung in den Vereinigten Staaten, wenn der Text sich nicht scheut, sich ganz klar gegen »lynch law« auszusprechen und gegen Christen, die nicht mit Christen anderer »Rasse« in demselben Kirchengebäude Gott verehren wollen. Eine Enttäuschung ist aber die Stelle über eine Mischehe im Sinne einer Ehe verschiedener »Rassen«. Zwar wird das nicht verboten, aber doch der Rat gegeben, sie zu unterlassen. Man kann verstehen, dass eine solche Ehe, besonders in diesen Tagen und dann speziell im Süden der Vereinigten Staaten, praktische Schwierigkeiten für die Partner und ganz bestimmt für ihre Kinder verursachen würde. Aber in Südamerika war die Praxis der Kirche – Gott sei Dank – gerade das Gegenteil gewesen, mit sehr guten Erfolgen. Wenn man aber diese Stelle im Kontext der Rassengesetzgebung in Deutschland in denselben Jahren liest, dann kann man heute sagen: Leider und Gott sei Dank ist dieser Entwurf ein Entwurf geblieben! Dies gilt in demselben Masse, und vielleicht noch mehr, über den folgenden Teil: Gegen den Antisemitismus. Die Fragmente, die man im »National Catholic Reporter« publiziert hat, sind irreführend, da sie nur die »positiven« Stellen des Entwurfes sind und man die negativen Stellen, die sich auf das jüdische Volk beziehen, nicht zitiert. Wiederholen wir nochmals: Wir kennen, trotz unserem Bemühen, nur den Entwurf, den J. La Farge geschrieben hat, aber dieser Entwurf ist teilweise publiziert worden im »National Catholic Reporter«, wieder übernommen von anderen, und er wird in »The Catholic Mind« vollständig zu lesen sein. Deshalb ist es wichtig, einmal darauf hinzuweisen, wie rückständig und unwahr die Theologie über Israel in dem Entwurf ist. Man kann es einigermaßen verstehen, dass J. La Farge, auch wenn er den Entwurf in Europa geschrieben hat, mit den neuesten Entwicklungen nicht so gut bekannt war, wie z. B. sein Mitbruder Gustav Gundlach es hätte sein sollen. Aber andererseits hätte P. La Farge doch wenigstens als Jesuit wissen müssen, dass der Stifter seines Ordens, Ignatius von Loyola, ein wahrer Freund der Juden gewesen ist. Nicht nur, dass er – im Gegensatz zu Luther – »das Heilige Land« besonders liebte, aber es ist auch bekannt, dass er verschiedene Male Zeitgenossen skandalisiert hat, als sie ihn sagen hörten, er würde gerne ein Jude sein. Ein Baske, der Jude sein wollte, in Spanien oder Rom, in jener Zeit! Aber, wie die damals Anwesenden uns erzählen, sagte dann Ignatius: »Doch erst einmal abwarten und zu verstehen versuchen, warum er das möchte. Und er sagte mit grosser Überzeugung, wie schön es wäre, auch nach dem Blut Christus gleich zu sein, dass man auch, wie Ignatius, jüdisch sein wollte.« Eine solche Einstellung spürt man leider nicht bei J. La Farge,

obschon er sich wirklich ehrlich bemüht, möglichst wohlwollend über die Juden zu schreiben. Wir geben eine kurze Zusammenfassung:

N. 131 des Manuskripts sagt, wie der Kampf für Rassenreinheit sich zu einem Kampf gegen die Juden zugespitzt hat. Und das ist in einer grausamen Form der alte Kampf gegen die Juden, den Rom des öfteren verurteilt hat, besonders, wenn man ihn unter dem Vorwand des Christentums führte.

Diese schreckliche Verfolgung aber, so lesen wir in N. 132, hat doch wenigstens, wenn man das sagen darf, eine gute Seite. Und das ist nach N. 133 usw., dass man heute besser erkennen kann, warum Juden anders als alle anderen Menschen sind. Die Judenfrage ist eine Sache der Religion und des Christentums. Nach der Meinung von John La Farge hat die Kirche immer gelehrt, dass das jüdische Volk das einzige Volk ist, das in besonderer Weise von Gott erwählt ist. Diese Erwählung ist zur Erfüllung gekommen, als Jesus Christus aus einer jüdischen Mutter geboren wurde, und seine Sendung und Lehre war die Vollendung der historischen Sendung und Lehre Israels. Leider sieht J. La Farge nur den Aspekt der Vorbereitung, und er macht es noch schlimmer, wenn der Entwurf sagt, dass »die Juden« ihren Erlöser und König verworfen und getötet haben. Auf diese Weise vernichteten sie ihr eigenes Volk, und ihre Führer haben Gottes Fluch über dieses Volk herabgerufen, so dass sie über die ganze Erde herumwandern. Man sollte aber auch betonen, dass keine natürliche Ursache zu finden ist, warum die Juden als Volk noch immer bestehen können. N. 137 gibt dann eine Erklärung mit Hilfe von Texten aus dem Römerbrief, die P. La Farge weiter interpretiert als eine Rückkehr des jüdischen Volkes *als Ganzes* zum Hause ihrer Väter. Die Tatsache, dass die jüdische Religion auch heute noch einen positiven Wert hat, wird nicht erwähnt. P. La Farge spricht nur über Vergangenheit und Zukunft, und deshalb lesen wir von N. 142 an über die Notwendigkeit für die Kirche, ihre Kinder zu schützen vor den Gefahren des jüdischen Unglaubens. Ich ziehe es vor, diese in einer Zeit der Judenverfolgung wirklich unglaublichen Stellen nicht weiter zu zitieren und schliesse diesen Teil mit der Konklusion des Autors: Antisemitismus ist immer falsch.

N. 144 zitiert dann das bekannte Dekret des Hl. Offiziums vom 25. März 1928 gegen den Antisemitismus, aber bringt nicht den Kontext dieses Dekrets. Dieser historische Kontext ist, dass hier eine Bewegung »Die Freunde Israels« verurteilt wurde. Zu dieser Bewegung gehörte u.a. auch Francisca van Leer, eine jüdische Frau aus den Niederlanden, die katholisch geworden war, sich aber noch immer jüdisch fühlte, und die eine Inspiration für viele war. Die Begründung für diese Verurteilung war aber sehr merkwürdig, so dass auch Francisca van Leer mir mit Freude nachher davon sprach: Die Organisation sei überflüssig, weil die Kirche, als solche Freundin Israels, die Gewohnheit habe, immer für Israel zu beten und deshalb aufs schärfste den Antisemitismus verurteile. Verfolgungen, wie der Entwurf in N. 145 usw. erwähnt, bleiben in der Geschichte immer erfolglos, und dieser Antisemitismus – wobei die Kirche selbstverständlich nicht mittun könne und dürfe – werde jetzt zu einer Entschuldigung, auch Christus und die Kirche selbst zu verfolgen. Die Antwort der Kirche auf den heutigen Antisemitismus liege zuerst auf der Ebene der Religion, nicht auf der der Politik. Sie bete, dass die Stunde der Rückkehr der Juden zum Hause der Väter,

die Stunde der Einheit von Juden und Heiden, bald komme, aber sie warnt auch davor, dass jede Rückkehr, besonders von einzelnen Personen, niemals die Folge von indiskretem Proselytismus oder von anderen nicht-reinen Motiven sein darf. Sie dürfe nur aus tiefer Überzeugung und in Freiheit geschehen. Am Schluss (N. 152) sagt der Entwurf, dass unsere Aufgabe darin besteht, so zu leben, dass wir die Rückkehr möglich machen. Das bedeute aber heute: Verteidigung der Rechte von Personen und Familien, Sorge für diejenigen, die in ihrem Elend einen Appell an unsere Liebe und unser Mitleid richten, eine kräftige Verurteilung des Antisemitismus und Rassismus, Mitarbeit mit allen Menschen guten Willens.

Der dritte Teil trägt den Titel: *Die Aufgabe der Kirche zur Einheit des zeitlich menschlichen Lebens* und hat nur indirekt mit unserem Thema zu tun. Viele gute Gedanken dieses Teils kann man später in rein kirchlichen Dokumenten von Pius XII. lesen. Kehren wir zurück zum Text über den Antisemitismus. Wenn man über den Inhalt dieses Textes enttäuscht ist, so sollte man zuerst verstehen, dass eine Theologie des Judentums von 1938 sich nicht mit einer Theologie im Jahre 1974 messen kann. Der Entwurf, den P. La Farge 1938 in Paris schrieb, kann schwerlich auf gleicher Ebene sein wie z. B. die Erklärung der französischen Bischöfe von 1973⁶⁴. Auch Edith Stein mit ihrer grossen philosophischen und theologischen Begabung, mit ihrer warmen Liebe für Israel, überrascht uns einige Male mit Ausdrücken, die wir heute nicht mehr gebrauchen würden. Sie zeigt aber immer eine grosse Offenheit für den bleibenden Wert der Offenbarung im AT und für die bleibende Erwählung ihres Volkes. Sie wollte, wie wir schon erwähnten, auch nach Bethlehem ins Karmelkloster gehen. Und Edith Stein war nicht allein in jenen Tagen. Wir können uns denken, dass John La Farge damals, 1938, noch nicht bekannt war mit Léon Bloy, Charles Péguy, Jacques Maritain (nach dem Krieg ist er Maritain begegnet), aber sein französischer Mitbruder Desbuquois, mit dem er in Paris zusammenarbeitete, soll ihre Publikationen schon damals gekannt haben.

Und ferner P. Gundlach: Ich habe einige Zeit die Hoffnung gehegt, dass seine Fassung in dieser Hinsicht viel besser sein würde als die von P. La Farge. Leider scheint es gerade umgekehrt zu sein. Man hat mir gesagt, dass der Entwurf der Sache nach identisch ist mit dem Artikel »Antisemitismus« von P. Gundlach in der zweiten Ausgabe des »Lexikon für Theologie und Kirche«, 1930. Nur ist der Wortlaut etwas milder und nicht so explizit.

P. Gundlach unterscheidet hier eine völkisch und rassenpolitisch eingestellte Richtung des Antisemitismus von einer staatspolitisch orientierten Richtung. Die erste Richtung »ist unchristlich, weil es gegen die Nächstenliebe ist, Menschen allein wegen der Andersartigkeit ihres Volkstums, also nicht ihrer Taten wegen, zu bekämpfen. Auch wendet sich diese Richtung notwendigerweise gegen das Christentum wegen seines inneren Zusammenhangs mit der Religion des von Gott einst auserwählten jüdischen Volkes... Die zweite Richtung des Antisemitismus ist erlaubt, sobald sie tatsächlich schädlichen Einfluss des jüdischen Volksteils auf den Gebieten des Wirtschafts- und Parteiwesens, des Theaters... mit sittlichen und rechtlichen Mitteln bekämpft.« Der

⁶⁴ S. FR XXV, S. 14 ff.

nächste Paragraph macht die These Gundlachs sehr klar: »Der Antisemitismus der Partei um Adolf Stoecker in Berlin und die Christlichsozialen in Wien ... gehören der zweiten Richtung an.«

So sieht man, dass P. Gundlach in diesem Teil des Entwurfs sich ganz bestimmt von La Farge entfernte, nicht, weil P. La Farge die positiven Werte des Judentums nicht genügend betonte, sondern im Gegenteil, weil P. Gundlach die zweite Richtung des Antisemitismus bejahen wollte. Es ist kaum zu verstehen, dass er sich 1938 nicht bemüht hat, besseren Aufschluss von Sachverständigen, z.B. von Edith Stein (via P. Erich Przywara SJ) oder von seinen Mitbrüdern Wilhelm Klein und Gustav Closen zu erhalten. Persönlich erinnere ich mich noch sehr gut an die Vorlesungen von P. Closen und Peter Browe SJ in Valkenburg (Niederlande) sowie an die Gespräche mit P. Klein, der in diesen Jahren betonte: Israel habe eine spezielle Aufgabe in der Kirche, Hitler wolle die Juden vernichten, aber in der Folge würde Israel sich wieder als Volk bewusst werden. P. Augustin Bea bin ich in jenen Tagen nicht begegnet, aber ich vermute, dass P. Gundlach Kontakt mit ihm über diese Stelle im Entwurf gehabt hat. In Holland hatten wir, wie gesagt, eine Francisca van Leer^{6b} mit ihren Freunden, und ferner sollte ich Martin Wijnhoven erwähnen, der damals schon das Band zwischen Volk und Land Israel so stark betont hat. Ich erwähne nur einige, mit denen ich in jenen Jahren Bekanntschaft gemacht habe. Es scheint aber klar zu sein, dass wir weder im La-Farge-Entwurf noch im Gundlach-Entwurf diese neuen positiven Gedanken über Israel wiederfinden. Deshalb kann ich über diesen Entwurf nur sagen, dass ich es für möglich halte, dass P. Ledóchowski einen Ratgeber in Rom hatte, der etwas mehr über Judentum wusste und über diese allzu traditionelle Theologie nicht begeistert war. Das wäre dann eine andere Erklärung für das Zögern von P. Ledóchowski als die von P. Gundlach, wie wir schon am Anfang dieses Aufsatzes sagten.

Wie dem auch sei, wenn Pius XII. die Enzyklika nicht publiziert hat, dann war es nicht der Grund, dass er Hitler einen Gefallen tun wollte oder dass er ihn zu sehr fürchtete. Einige Monate nach seiner Wahl brach der Krieg aus, der jeden Augenblick zum Weltkrieg werden konnte. Der Papst schrieb *Summi Pontificatus*, einen Aufruf zum Frieden. Aber er tat mehr als schreiben, mehr als man von einem Papst erwartete mit seinen Versuchen, den Krieg zu beenden. Wir wissen heute, dass Pius XII. kein Risiko gescheut hat, als er im ersten Kriegswinter 1939/40 persönlich zwischen dem Abgesandten der deutschen Militäropposition und dem britischen Vatikangesandten Osborne vermittelt hat. Obwohl er seitens der englischen Regierung verbindliche Erklärungen für den Fall eines Staatsstreichs zur Entmachtung Hitlers erlangte, verrann diese letzte Chance zur Wiedergewinnung des Friedens ungenutzt, weil sich die Generäle nicht zum Handeln entschliessen konnten⁷.

Seine Proteste am 10. Mai 1940 gegen den Angriff gegen Belgien, Holland, Luxemburg waren so kräftig und unzweideutig, dass Mussolini mit dem Konzentrationslager drohte, worauf der Papst erwiderte, dazu bereit zu sein, denn in bestimmten Augenblicken könne er als

Papst nicht länger schweigen⁸. Selbst der bekannte Soziologe und Pazifist Professor Gordon Zahn schliesst aus diesen Telegrammen, dass es jetzt für die deutschen Katholiken evident gewesen sein sollte, dass Dienstverweigerung Pflicht wäre⁹. Wenn Rolf Hochhuth 1973 in einem Pressegespräch meint, dass der Papst doch wenigstens in den Niederlanden durch seinen Nuntius gegen die Deportation der Juden hätte protestieren sollen, um auf diese Weise Edith Stein zu retten, dann zeigt er wieder, dass er mit den wirklichen Verhältnissen 1942 nicht bekannt ist. Dieser Nuntius, Msgr. Paolo Giobbe, war am 18. Juli 1940 notgedrungen mit dem übrigen »Corps diplomatique« aus Den Haag abgereist. In Rom hat dann dieser scharfe Gegner des Nationalsozialismus vieles geleistet, um – via geheime Kanäle – Papst und niederländische Bischöfe miteinander in Kontakt zu halten. Deshalb hat der Papst verschiedene Male über Personen, die ein Visum für das besetzte Gebiet Holland bekamen, diese Bischöfe für ihre mutige Haltung und Worte gelobt. Wahrscheinlich hat er doch nicht erfahren, dass Edith Stein, als Opfer nationalsozialistischer Vergeltungsaktion, »der Rache an den Bischöfen«, wegen des Hirtenbriefes über die Judenfrage in Auschwitz-Birkenau vergast worden war^{9a}. Das wussten wir auch in Holland nicht. Aber Hochhuth hat wieder unrecht, wenn er in »Der Stellvertreter« sagt, dass man Edith Stein im Stich gelassen habe. Der niederländische Bischof ihrer Diözese, Bischof G. Lemmens, hat alles versucht, ihr zu helfen, um »unterzutauchen«. Aber sie selbst wollte es nicht. Nach dem Protestschreiben der Bischöfe ist der Bischof persönlich zu dem Hauptdienstleiter der SS gegangen und bekam dann die Versicherung von ihm, dass Edith und ihre Schwester Rosa »unter seinem persönlichen Schutz« stünden. Der Bischof erfuhr erst später, was das bedeutete: Deportation, Auschwitz, Gaskammer¹⁰. Auch bei Frau Dr. Gertrud Luckner zeigte es sich, wie die Geheime Staatspolizei die Radioansprache Pius' XII. zu Weihnachten 1942 verstand. Dies geht aus einem der Berichte der umfangreichen Akten der Geheimen Staatspolizei über Dr. Gertrud Luckner hervor. Bei einer der bei ihr vorgenommenen Kofferkontrollen auf ihren damals ständigen Reisen der Hilfstätigkeit bis zu ihrer Verhaftung im März 1943 entdeckte die Gestapo auch diese Weihnachtsansprache^{10a}. Ein Bericht des Reichssicherheitshauptamts (vom 22. 1. 1943) schreibt von dieser Papstansprache: »Wir verstehen sehr gut, welche Leute der Papst damit meint«¹¹. In der Tat sprach der Papst eine deutliche Sprache. Er spricht in dieser Weihnachtsbotschaft von der kollektiven Verantwortung, auch von

⁸ Anthony Rhodes, *The Vatican in the Age of Dictators 1922–1945*, Hodder and Stoughton, London etc. 1973. S. 243 ff.

⁹ G. Zahn, der in jenen Tagen nicht in Europa war, kann sich nicht vorstellen, dass solche Proteste in Deutschland nicht publiziert werden konnten.

^{9a} Vgl. auch Robert M. W. Kempner: *Edith Stein und Anne Frank. Zwei von Hunderttausend. Die Enthüllungen über die NS-Verbrechen in Holland vor dem Schwurgericht in München. Die Ermordung der »nichtarischen« Mönche und Nonnen*. Freiburg 1968. Herderbücherei 308. S. 85 ff. (Anm. d. Red. d. FR).

¹⁰ Als een brandende toorts. Echt 1970, S. 120 ff.

^{10a} Aus: Bericht vom 8. 3. 1943: »... Hier dauerte ihr Aufenthalt 2 Stunden. In der Zwischenzeit wurde eine Kontrolle des bei der Gepäckannahme des Bahnhofs Bamberg aufgegebenen Koffers der L. vorgenommen. In diesem befanden sich mehrere Exemplare der Ansprache des Papstes zu Weihnachten 1942 und des Advents-Hirtenbriefes des Bischofs Konrad von Berlin, die sie vermutlich als Propagandamaterial mitführt und verteilt ...« (Anm. von Gertrud Luckner).

¹¹ Vgl. A. Rhodes, o. c., S. 272 f.

^{6b} Vgl. FR III, 10/11, S. 7 (Anm. d. Red. d. FR).

⁷ Zu Einzelheiten vgl. Harold C. Deutsch, *Verschwörung gegen den Krieg. Der Widerstand in den Jahren 1939–1940*. München 1969.

»nicht wenigen, von denen, die sich Christen nennen... für die Fehlentwicklung, für die Schäden und für den Mangel an sittlichem Hochstand der heutigen Gesellschaft...« und sagt: »... müssen nicht alle Hochherzigen sich zusammenfinden im Gelöbnis, nicht zu rasten, bis in allen Völkern und Ländern die Zahl derer Legion geworden ist, die entschlossen sind, das Gemeinschaftsleben zu dem unverrückbaren Mittelpunkt seines Kreislaufs, zum göttlichen Gesetz zurückzuführen, die bereit sind, der Persönlichkeit und der in Gott geadelten Gemeinschaft zu dienen!...«

... Dieses Gelöbnis schuldet die Menschheit den Hunderttausenden, die persönlich schuldlos, bisweilen nur um ihrer Nationalität oder Abstammung willen dem Tode geweiht oder einer fortschreitenden Verelendung preisgegeben sind...«^{11/11}*

^{11*} In: Papst Pius XII. Die Friedensordnung der Völker. Die grossen päpstlichen Friedenskundgebungen zu Weihnachten 1939, 1940, 1941 und 1942. Aus: Radioansprache zu Weihnachten 1942. Luzern 1943. Rex-Verlag. S. 46 (Anm. G. Luckner).

Bemerkenswert ist in diesem Text auch, dass der Papst die Verantwortung der Christen für die Nicht-Christen, für die Juden schlechthin, betont und nicht nur über die Verantwortung der Kirche für getaufte Juden spricht. Er gibt hier den kirchenpolitischen Standpunkt auf, um als Gewissen der Welt zu sprechen.

Abschliessend könnte man etwa sagen: Gewiss wäre vieles anders verlaufen, wenn schon 1933 eine gute Enzyklika gegen den Antisemitismus vorgelegen hätte. Man wäre dann in den bischöflichen Kanzleien, in den Pfarrämtern und anderswo hellhöriger gegenüber der nazistischen Judenhetze geworden. Andererseits aber waren die theologischen Konzepte der Zwischenkriegszeit – dies zeigen die vorliegenden Entwürfe zu »*Humani generis unitas*« – noch zu stark von traditionell christlicher Judenfeindschaft belastet. Man kann also nur bedauern, dass damals keine gute Enzyklika herauskam. Gleichzeitig aber muss man froh sein, dass die vorliegenden Entwürfe nie offizielle kirchliche Verlautbarung geworden sind. In diesem Falle wäre es nämlich noch viel schwieriger geworden, später zu dem Kompromisstext von Vaticanum II (*Nostra aetate* 4) zu gelangen.

8 Der Papst und der Massenmord (holocaust)

Von Alec Randall*

Den »Christian Attitudes on Jews and Judaism (IJA), Institute of Jewish Affairs in Association with the World Jewish Congress«, No. 38, London, Oktober 1974, S. 7 ff., entnehmen wir den folgenden Beitrag und geben ihn in deutscher Übersetzung wieder. (Vgl. dazu u. S. 123 f. »*Le Saint Siège et les Victimes de la Guerre*«, Band 6, März 1939 bis Dezember 1940, und Band 8, Januar 1941 bis Dezember 1942.)

Der letzte Band (Band 8) der Serie der Vatikanischen Dokumente bezieht sich auf den Zweiten Weltkrieg. [S. u. S. 123 f.]. Er zeigt einen unmissverständlichen Kontrast zwischen den Erfahrungen Benedikts XV. im Ersten Weltkrieg und denen von Pius XII. im Zweiten Weltkrieg. Benedikt XV. erregte das Missfallen beider Seiten wegen seiner Bemühungen um Frieden; andererseits aber fand er bereitwillige Mitarbeit in seinen caritativen Unternehmungen, seiner ausgedehnten Organisation zur Herstellung der Verbindung mit Kriegsgefangenen oder Vermissten und seinen umfangreichen Schenkungen zur Behebung der Not – welche beiläufig den Heiligen Stuhl beinahe bankrott machten. Pius XII. fand eine erbarmungslosere Welt vor: Die Entchristlichung war fortgeschritten; in Deutschland und Russland bestand eine intensive Feindschaft gegenüber dem Katholizismus und sogar gegenüber jeder Form von Christentum; im Hitler-Deutschland gab es den intensiven Antisemitismus, der sich unter Deutschlands Alliierten ausbreiten und zu der schrecklichen »Endlösung«, dem Mord von mehr als fünf Millionen europäischer Juden, führen sollte. Solche Dinge, die es in Europa vor 1914 nicht gab, erzeugten bei Pius XII. eine zunehmende

qualvoll schmerzliche Enttäuschung ausser dem Kummer und den Sorgen, die schon Benedikt XV. erlebt hatte.

In solch einem, ungefähr 800 Seiten umfassenden Buch, das nur über zwei Jahre berichtet – zwei weitere Bände sollen noch folgen –, finden sich natürlich manche Wiederholungen. Aber es gibt auch einige gut umrissene Perspektiven päpstlicher Aktivität mit einem sehr ausgedehnten Spielraum, der den Fernen Osten ebenso wie den Nahen Osten umfasst. Für den Papst und seine drei Hauptmitarbeiter, den Kardinalstaatssekretär Maglione und seine zwei Assistenten, die Monsignori Tardini und Montini (den jetzigen Paul VI.), waren die folgenden Angelegenheiten ihnen die vordringlichsten Anliegen: Das Schicksal des gläubigen polnischen Volkes, das zwischen zwei unbarmherzigen Feinden eingeschlossen war, Stalins Russland und Hitlers Deutschland; die Verfolgung der Juden. Ihre Hilferufe erreichten den Vatikan durch Rabbiner und jüdische Organisationen, ebenso auch Dankschreiben derselben für das relativ wenige, das getan werden konnte: die Bemühungen, Konkordate aufrechtzuerhalten, besonders das mit Rumänien: das entsetzliche Elend politischer Gefangener, – normale Kriegsgefangene hatten durch die Konvention des Roten Kreuzes etwas Schutz; – aber abgesehen von dem Papst gab es sonst niemanden, der für die Tausende von Priestern, Ordensfrauen und anderen Christen in den Konzentrationslagern eintrat. Unaufhörlich kamen Hilferufe an den Papst für solche Opfer der Verfolgung; immer und immer wieder versuchte der Vatikan, für sie die Genehmigung zur Auswanderung nach Lateinamerika zu erlangen. Das bedeutete fortgesetzten Druck auf die vorgeschlagenen Aufnahmelande und die Bemühung um entsprechende Transit-Visa. Die Zahl erfolgreicher Bemühungen war erbarmungswürdig gering.

* Der Verfasser gehörte früher der britischen Gesandtschaft beim Hl. Stuhl an und ist der Verfasser eines Buches »Der Papst, die Juden und die Nazis« (1963). Der hier wiedergegebene Beitrag erschien im Londoner »The Tablet« vom 31. August 1974 mit dem Vorspann: »Die letzten, vom Vatikan zur Veröffentlichung freigegebenen Dokumente zeigen die humanitären Bemühungen des Papstes, die sowohl von der Achse wie von den Alliierten gehindert wurden.«

Dringende Bittgesuche wurden gemacht für die verfolgten Juden im allgemeinen, aber oft wurde auch ein Spezialgesuch gemacht für zum Katholizismus oder Protestantismus konvertierte Juden in Fällen, in denen die Konversion für aufrichtig und nicht für blossen Opportunismus gehalten wurde. Dem antisemitischen Marschall [Jon] Antonescu in Rumänien¹ wurden die kirchlichen Richtlinien über die Ehe übergeben, um Personen zu retten, die sogenannte »Nicht-Arier« geheiratet hatten. Die Information, die durch Nuntien und Apostolische Delegaten den Vatikan erreichte, war enorm. Am 19. März 1942 schickte der Päpstliche Nuntius in Bern ein Memorandum, das er von dem Vertreter der »Jewish Agency«, des jüdischen Weltkongresses, erhalten hatte, mit der Bitte, der Vatikan möge bei der slowakischen Regierung intervenieren, damit die gegen die slowakischen Juden unternommene Aktion und insbesondere ihre Deportation nach Deutschland gestoppt würde. Das war ganz besonders bitter für den Vatikan, denn das Haupt der slowakischen Regierung war damals ein Priester, Msgr. Tiso. Aber auch er gab den Erpressungen der Nazis nach, und der päpstliche Vertreter in Pressburg erstellte erschreckende Berichte über die Ermordung von Juden in Russland durch die SS. Unglücklicherweise waren die Bemühungen des Vatikans fast immer vergeblich. Die Deportationen gingen weiter. Dem Nuntius in Berlin wurde gesagt, dass keinerlei Vorstellungen irgendwelcher Art in bezug auf Personen ausserhalb des Reiches angenommen würden. Und mehr als einmal sah Msgr. Orsenigo sich gezwungen, den Vatikan darauf hinzuweisen, dass Proteste höchstens noch brutalere Repressalien veranlassen würden. Im Juli 1941 musste sich der St.-Raphaels-Verein in Hamburg auflösen, eine Organisation, die mit einigem Erfolg zur Auswanderung verholffen hatte. Gemäss den Informationen der amerikanischen Regierung an den Vatikan bestand keine Möglichkeit, um für Polen, Letten, Litauer und Juden, die der russischen Regierung unterstanden, zu intervenieren. Nicht nur, dass sie unter den härtesten Bedingungen lebten, sie waren überdies ohne jeglichen geistlichen Beistand.

Der päpstliche Nuntius in Vichy, der sich persönlich an Marschall Pétain wandte und gegen die Rassengesetze protestierte (laut Eilbrief des Nuntius von 25. Oktober 1941) und insbesondere gegen die Exekution vieler französischer Geiseln, bot alle Kräfte weiterhin beharrlich auf. Mit Bezug auf die Rassengesetze teilte Marschall Pétain dem Nuntius mit, dass er die Ausschreitungen bedauere, dass er aber unter dem Druck der Besatzungsmacht stünde. Die französischen Bischöfe sprachen bei verschiedenen Gelegenheiten öffentlich über die herrschenden unmenschlichen Zustände. Zum Beispiel veranlassten im August 1942 die Proteste des Erzbischofs von Toulouse, Msgr. Saliège, die Vichy-Regierung dazu, seine Entlassung vom Papst zu verlangen. Dem wurde nicht Folge geleistet. Kurz danach liess Kardinal Erzbischof von Lyon, Msgr. Gerlier, einen Hirtenbrief von allen Kanzeln seiner Diözese über das gleiche Thema verlesen. Die Behörden versuchten, die Verteilung dieses Hirtenschreibens zu verhindern. Ein langes Memorandum, da-

tiert vom 9. 12. 1942, erwähnt diese Aktion der französischen Hierarchie, fasst alle die entsetzlichen Massnahmen gegen die europäischen Juden zusammen und stellt die französische Aktion dem Schweigen der deutschen Bischöfe gegenüber. Jedoch sollte vermerkt werden, dass die französische Hierarchie schliesslich auch entschied, dass Publizität ihrer Proteste letzten Endes nur noch drastischere Repressalien verursachte.

Der Wunsch des Papstes, eine Organisation zu schaffen, die sich mit den Kriegsgefangenen befasste, scheiterte zunächst. Es war offensichtlich unmöglich, von den Deutschen oder Russen Hilfe zu erhalten; aber auch die britische Regierung weigerte sich, das Werk des Internationalen Roten Kreuzes zu verdoppeln. Allmählich änderte sich diese negative Haltung, und im April 1942 sprach der britische Gesandte beim Hl. Stuhl, Sir D'Arcy Osborne, den Dank seiner Regierung aus für alle Hilfeleistung, die die vatikanischen Autoritäten britischen Kriegsgefangenen in deutscher und italienischer Hand erwiesen hatten. Unter all diesen düsteren Umständen gab es einen grotesken Zwischenfall: Ciano erzählte dem Nuntius für Italien, dass der Duce wegen eines Berichtes über Besuche bei italienischen Kriegsgefangenen in britischer Hand und ihrer »freundlichen Behandlung« sehr Einspruch erhoben habe. Dies, so sagte der Duce, könne auf die noch kämpfenden Italiener demoralisierend wirken.

Für britische Leser wird der in diesem Band zusammengefasste Schriftwechsel zwischen dem Heiligen Stuhl und der britischen Regierung von besonderem Interesse sein, der entweder durch den britischen Gesandten beim Vatikan oder durch Msgr. Godfrey in London stattfand, der dort die Interessen des Vatikans vertrat. Ein besonderer Streitpunkt war die Anspielung des britischen »Foreign Office«, dass der Vatikan unter dem Druck von seiten der italienischen Regierung handelte. Der erste Anlass ergab sich, als Msgr. Godfrey, der instruktionsgemäss handelte, die britische Regierung ersuchte, dem Herzog von Aosta, der sich mit seinen Truppen den Briten in Ostafrika ergeben hatte, eine Botschaft vom König und der Königin Italiens weiterzuleiten. Das »Foreign Office« bemerkte, dass dieses Ersuchen ein Beispiel sei für die Art und Weise, in der der Vatikan dem Einfluss der deutsch-italienischen Achse unterworfen wäre. Solche Sympathie für den Feind, die im Ton der Radiosendungen des Radio Vaticanum zum Ausdruck käme, »wäre ein bedeutender Sieg für die Achse und folglich für die Kräfte der Aggression und des Heidentums«. Eine steifförmliche Entgegnung wurde ausgesandt, um zu zeigen, dass der Heilige Stuhl beabsichtigte, seine Unabhängigkeit und absolute Unparteilichkeit zu wahren. Ein anderes Anzeichen, dass der Vatikan unter italienischem Einfluss stünde, kam, als der Vatikan mit der britischen Regierung die Frage der Aushungerung der griechischen Bevölkerung aufgriff. Der Papst, der Berichte hierüber hörte, instruierte Msgr. Roncalli (den späteren Papst Johannes), nach Athen zu gehen und über die tatsächliche Situation zu berichten. Sein Bericht legte beredt die verzweifelte Ernährungslage in Griechenland dar, und der Heilige Stuhl schlug darauf vor, die britische Regierung solle erlauben, dass einige Nahrungsmittel, die bereits bezahlt waren, nach Griechenland eingeführt werden sollten. Hierauf erteilte das »Foreign Office« wiederholt eine unnachgiebige Absage: Nach internationalem Recht wäre es, so sagten sie, die

¹ Die im englischen Text genannte »Iron Guard« (»Eiserne Garde«) unterstand deren »Führer«, Horia Sima, nicht, wie nach dem englischen Text, etwa damals schon J. Antonescu. (Vgl. in: David Herzig, Die Rettung. Ein zeitgeschichtlicher Bericht. Stuttgart 1967. Seewald Verlag. S. 20 f.; Anm. d. Red. d. FR.)

Verpflichtung der Besatzungsmacht, für den Unterhalt der Bevölkerung des besetzten Landes zu sorgen; eine Lockerung der Blockade würde einen Vorteil für den Feind und eine Verlängerung des Krieges bedeuten. Der Vatikan liess sich jedoch nicht zum Schweigen bringen; es kamen detailliertere Berichte von Msgr. Roncalli, und schliesslich gab die britische Regierung gegen Ende Januar 1942 nach – zehn Monate, nachdem der Heilige Stuhl die Frage angeschnitten hatte – und verkündete im Parlament den Beschluss, als einmalige Unterbrechung der Blockade, Lebensmittel nach Griechenland gehen zu lassen wegen der dort vorherrschenden elenden Situation. Kein Wort über den Anteil des Vatikans an dieser Sache wurde dabei laut. Eine Fussnote in diesem Band deutet an, dass ein deutscher Abgesandter an die griechisch-orthodoxe Kirche, Dr. Gerstenmaier, hierfür verantwortlich war. Er überredete die griechisch-orthodoxen Behörden, sich nicht mehr an den Heiligen Stuhl, sondern statt dessen an den Erzbischof von Canterbury zu wenden. Seiner Berechnung nach würde die deutsche Propaganda Vorteil daraus ziehen, wenn man dem Erzbischof, wie schon zuvor dem Heiligen Stuhl, seine Bitte abschlagen würde; sofern er aber Erfolg hätte, würde die interne Lage in Griechenland sich bessern, und die deutschen Besatzungstruppen würden dadurch sehr entlastet.

Dieser kleine Erfolg der vatikanischen Diplomatie – dem jedoch keine Anerkennung gezollt wurde – ist ein lichter Punkt in der traurigen Parade von Enttäuschungen. Ein anderer Erfolg – der leider nicht von Dauer war – war die Art und Weise, wie der Kardinal Erzbischof von Ungarn und das Staatsoberhaupt Admiral Horthy, die beide unmittelbar von Papst Pius dazu ermuntert

wurden, die Ausrottung einer grossen Anzahl von Juden in jenem Land verzögerten.

Der ganze Band demonstriert die Machtlosigkeit des Papstes, angesichts der entschlossenen und fanatischen ultranationalistischen Kräfte seine Autorität wirksam geltend zu machen, selbst wenn es um katholische Priester ging. Unter den letzten Dokumenten in dieser Sammlung befinden sich zwei, die das Ausmass der »Endlösung«, wie sie von den Nazis praktiziert wurde, enthüllen. Am 19. Dezember 1942 teilte der polnische Botschafter beim Heiligen Stuhl dem Staatssekretariat mit, dass die Anzahl der in Polen von den Nazis getöteten Juden eine Million überschritten habe. Im Ghetto von Warschau wurden allein im Monat Juli 400 000 Juden getötet. Der Oberrabbiner in London richtete am 23. Dezember einen verzweifelten Hilferuf an den Papst, »unser leidendes Volk« zu retten. Die verschiedenen Apostolischen Legaten erhielten Anweisung, zu antworten, dass der Heilige Stuhl alles getan habe, was er konnte. Am 20. Dezember informierte der britische Gesandte den Vatikan über die gemeinsame Erklärung der Vereinten Nationen in bezug auf die deutsche Judenverfolgung und schlug vor, der Papst möge diese Erklärung öffentlich unterstützen und sich an die deutschen Bischöfe wenden. Der Papst konnte auf all diese Vorstellungen nur antworten, er habe alles getan, was er konnte. Die Menge der Berichte von Nuntien und Apostolischen Delegaten zeigt, welchen Druck sie auszuüben suchten, – mit dem Ergebnis, dass sie in einer Sackgasse endeten und zu der Überzeugung kamen, dass unmittelbare öffentliche Aufrufe nur um so brutalere Gegenmassnahmen zur Folge hatten. Der nächste Band wird zweifellos noch viel mehr von diesen schmerzlichen, vergeblichen Bemühungen bringen.

9 Zur Erinnerung an Bernhard Lichtenberg, Dompropst von St. Hedwig zu Berlin

Predigt von Alfred Kardinal Bengsch, Berlin, am 5. November 1973*

Am 5. November, dem 30. Todestag von Dompropst Bernhard Lichtenberg, feierte Kardinal Bengsch in Konzelebration mit Priestern der Pfarreien, in denen Lichtenberg früher wirkte, und mit zahlreichen Gläubigen ein Pontifikalamt. In seiner Predigt, die dem Leben und Leiden Bernhard Lichtenbergs gewidmet war, sagte Kardinal Bengsch:

Heute vor 30 Jahren, am 5. November, dem Herz-Jesu-Freitag des November im Jahre 1943, starb Dompropst Lichtenberg auf dem Transport in das Konzentrationslager Dachau¹. Ich glaube, das ist ein Anlass, den das Bistum Berlin benutzen muss, dieses Mannes zu gedenken. Wir vergessen zu viel. Und manchmal müssen wir mit Beschämung sagen, dass viele Leute ausserhalb der Kirche weniger leicht vergessen als wir.

Dompropst Lichtenberg war eingetreten für die verfolgten Juden² und für alle, die in den Konzentrationslagern sass. Er hat in dieser Kathedrale öffentlich für sie gebetet. Das war für die nationalsozialistischen Macht-

haber Grund genug, ihm Heimtücke vorzuwerfen, ihn zu Gefängnis zu verurteilen und ihn dann der Geheimen Staatspolizei auszuliefern. Wir dürfen es nicht vergessen... Uns aber ist aufgegeben, sein Zeugnis nicht zu vergessen, weil es ein christliches Zeugnis ist. Denn dieses Leben steht unter dem Wort des Evangeliums, das Jesus sagt: »Um meines Namens willen...« Propst Lichtenberg war kein Jurist. Er hat dem Staatsanwalt kaltblütig gesagt: »Was Sie da von Paragraphen gesprochen haben, verstehe ich nicht und interessiert mich auch nicht.« Er ist für das Gebot Christi, und das heisst, um seines Namens willen, in das Leid gegangen. Er war kein Politiker, sondern er hat das ursprünglich christliche Zeugnis gegeben: um des Namens Christi willen und in der Treue zu seinem Gebot, auch wenn es Leid, ja, wenn es das Leben kostet, zu tun, was der Herr geboten hat. Dieses christliche Zeugnis ist es, was wir nicht vergessen dürfen. Denn, meine Brüder und Schwestern, das ist auch uns aufgetragen. Was heisst das, um des Namens Jesu willen? Dies, glaube

* In: »L'Osservatore Romano«. Wochenausgabe in deutscher Sprache. (4/1). Rom, 4. 1. 1974 [Leicht gekürzt].

¹ Von der Gestapo verhaftet am 23. 10. 1941.

² Als Zeugnis und in dankbarer Erinnerung sei, wenn an dieser Stelle auch nur anmerkungsweise, vermerkt: Gelegentlich meiner damaligen Hilfsfahrten führten mich diese seit Winter 1940/41, in Berlin, auch zu Prälat Lichtenberg, um Wege der Hilfe für Juden zu bedenken. Er

war es auch, der mich zu Frau Dr. Sommer schickte, noch ehe diese später, am 15. 9. 1941, die »Hilfsstelle beim Bischöflichen Ordinariat« (Berlin) übernahm. (Vgl. FR XII/1960 Nr. 49, 42 f.) [Anm. G. Luckner].

ich, können wir nach all den Dokumenten, die wir besitzen, am Leben von Lichtenberg ablesen. Es heisst erstens: das Gebot der Liebe. Nicht Hass! Lichtenberg ist nicht als Kämpfer gegen etwas in den Tod gegangen, sondern für etwas, für die Liebe, die Christus gebracht hat, für die Menschen, denen Unrecht geschah, für die Opfer ungerechter Gewalt.

Und dieses Zeugnis ist echt, denn er hat nicht gehasst. Er ist gehasst worden. Aber er hat nicht gehasst. Und das nicht in einer gemütlichen Diskussionsrunde, sondern als ihm hier in den Strassen die Peitsche eines Kutschers über das Gesicht fuhr, und dieser Mann, der wahrlich Temperament und Kraft genug hatte, schweigend das Allerheiligste an sein Herz drückte und weiterging und nicht zurückschlug. Und als er dann im Gefängnis, Jahre später, nackt, von den Schergen zusammengeschlagen, mit dem Gesicht in den Kotkübel gedrückt wurde und danach sagte: »Unser Heiland hat es ertragen, dass er angespien wurde.« Das ist keine Phrase. Das ist auch nicht ein unmännliches Zurückweichen, sondern die grosse Kraft der Liebe.

So ist er Christus nachgefolgt, der am Kreuz gebetet hat: »Vater, vergib ihnen, sie wissen nicht, was sie tun.« Es gibt kein Christuszeugnis im Hass, sondern nur in der Liebe. Und niemand, der den Hass predigt, kann sich auf Lichtenberg berufen – und auch nicht auf Christus.

Um des Namens Jesu willen ging dieser Mann in den Tod, und das heisst zweitens: Er gehorchte dem Willen Gottes. Das war die Quelle seiner Unbeugsamkeit.

Oft hat er gesagt und geschrieben: »der heiligste Wille Gottes«, und er hat unbefangen, manchmal naiv, dem Stil seiner Zeit folgend, »der süsseste Wille Gottes« gesagt, ein Wort, das uns natürlich nicht über die Lippen geht, aber gemeint ist: Dieser heilige Wille Gottes, des Vaters, ist das letzte Mass und die letzte Geborgenheit.

Hinter diesem Wort steht ein Leben des ernstesten Bemühens, der Zucht, des Einsatzes, des Opfers, damit er dann auch sagen konnte im Gefängnis: »Es geschehe der heiligste Wille Gottes.«

Christliches Zeugnis um des Namens Jesu willen, heisst: Der Wille Gottes, des Vaters, ist höchstes Mass, auch dann, wenn es bedeutet, Gott mehr gehorchen als den Menschen.

Wir wissen alle, dass wir in diesem Punkt Vorbehalte haben. Der junge Mensch fragt heute gern: Ist das denn so sicher, was der Wille Gottes ist? Da muss man doch ein bisschen fragen, und vielleicht gibt es auch verschiedene Möglichkeiten. Aber man müsste zur Antwort geben: Wonach, mein Freund, fragst du? Nach dem Willen Gottes oder nach der Praxis, oder nach den Fakten, die dann Gesetz werden, oder nach der öffentlichen Meinung, oder nach dem, was deinem Herzen gerade liegt? Es gibt den Bereich des Unsicheren, es gibt den Bereich, in dem wir fragen müssen – aber fragen, was ist der Wille Gottes!

Es gibt aber auch den Bereich, der klar sein müsste, den Bereich der Gebote Gottes. Gewiss hat Christus alle diese Gebote zusammengefasst in dem einen grossen: Du sollst Gott und den Nächsten lieben. Aber er hat die Tafeln vom Sinai nicht ausgelöscht. Es bleibt der Wert der Wahrheit, es bleibt der Wert des menschlichen Lebens. Dies kann nicht einfach nach unserem Gutdünken gelöscht werden. Und wenn man sagt: Gebot, das ärgert den heutigen Menschen – gibt es irgendeinen Wert, einen sittlichen Wert, der nicht auch befiehlt? Kann ein Mensch sagen: Ich anerkenne, dass die Wahrheit das Menschen-

würdige ist, weil der Mensch als die einzige Kreatur, der das Wort anvertraut ist, wahr sein muss – ohne zugleich zu sagen: Dann muss ich aber die Lüge ablehnen, dann ist sie – und nun muss ich das Wort sagen – verboten? Es gibt keine Bejahung eines hohen Wertes ohne Normen. Und man schreckt zusammen, wenn in einer christlichen Versammlung ein junger Mensch aufsteht und sagt: Redet um Gottes willen in Sachen der Ehe nicht von Normen, redet von Werten. Oder noch deutlicher: Wir müssen Normen ablehnen. Nicht von aussen her wird uns gesagt, die Gebote Gottes sind überholt, auch in unserer Mitte. Dann fragen wir uns: Sind wir im Prinzip so weit weg von dem Grundgesetz der zwölf Jahre des Tausendjährigen Reiches, das da lautete: Recht ist, was dem Volke nützt? Gibt es keinen Wert und keine Norm, denen ich mich beugen muss? Dann wird mein Ich die Norm. Und dann gilt allerdings: Recht ist, was mir nützt. Darum, glaube ich, brauchen wir das Zeugnis solcher Priester wie Lichtenberg, die sagen: Ich beuge mich dem heiligsten Willen Gottes, und daraus die Kraft erhalten, auch allein zu stehen bis in die furchtbare Einsamkeit des Kerkers, von der Lichtenberg demütig und gross sagt: Es gibt Stunden, in denen auch ein Priester verzweifeln kann, aber dank der Gnade Gottes bin ich treu geblieben.

Um des Namens Jesu willen, das heisst drittens für Lichtenberg: als katholischer Priester.

Wenn man eines mit Rührung liest, vielleicht darf man das Wort auch einmal sagen, dann ist es dies, dass Lichtenberg niemals sich auch nur vorstellen konnte, Priestertum wäre eine Amtsfunktion, die man übernehmen und wieder kündigen kann, aus der man sich herausuchen kann, was man mag. Priestertum war sein Leben!

Als er gefragt wurde, was er nach der Haft zu tun gedenkt, gibt er die Antwort: meinem priesterlichen Beruf treu zu bleiben bis zum Tode. Zweimal hat er gesagt, er will mit den Juden in die Deportation gehen, in die Konzentrationslager, getreu dem Wort Jesu: Niemand hat grössere Liebe, als der sein Leben einsetzt für seine Freunde.

Und dann hat er in seiner Leidenszeit – vielleicht dürfen wir es so sagen – »die Messe seines Lebens« gefeiert. Den Wortgottesdienst im Gefängnis, wo er begriff, dass man tausendmal rufen muss: »Herr, erbarme dich!« Und was wir manchmal hier in der Kirche so mit halbem Ohr hören, wenn wir Christus beim Gloria zurufen: »Du allein bist der Heilige, du der Herr, du der Höchste«, hat er bezahlt mit seiner Existenz. In dem Widerstreit der Worte und Meinungen bleibt uns einzig als Richtschnur und Licht das Wort Gottes. Die »Gabenbereitung« hat er gelebt, bis dieser ausgemergelte Leib zum Opfer geworden war, eingefügt in das Kreuzesopfer Christi, und freilich dann auch das Leid, verwandelt zur Gemeinschaft mit der Passion und der Herrlichkeit des Herrn. Da, wo die Liturgie nicht Spiel ist und am wenigsten Spiel unserer Ideen, sondern zugleich Zeugnis – in dieser »Messe seines Lebens« hat er sein Priestertum vollendet...

So möge dieses Gedächtnis an unseren Dompropst Lichtenberg uns helfen, dass wir fähig werden zu dem gleichen Zeugnis: Im Namen Jesu seine Liebe in die Welt tragen und um keinen Preis mithassen, den heiligen Willen Gottes als Norm über unser Leben stellen und dann mit Christus feiern die Messe unseres Lebens, die enden soll in der ewigen *communio*, in der ewigen Vereinigung mit ihm.

10 Strukturen der Gemeinschaft und des Gemeinwesens im Judentum

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

»Jüdische Gemeinschaft verkörpert das Bestreben um Konstituierung einer Gruppe, die der Gegenwart Gottes wert ist«¹.

»Nur eine Vertiefung in die Wesenszüge der mehrtausendjährigen Geschichte der jüdischen Gemeinschaft wird es ermöglichen, die chaotischen Variationen zeitgenössischer Gemeinschaft zu begreifen, die alle auf dieselbe Originalstruktur zurückgehen und immer noch deren unauslöschliches Gepräge enthüllen. Interesse an jüdischer Kommunalgeschichte ist tatsächlich geradezu universal in jüdischen Kreisen. Reformen und Zionisten, orthodoxe Juden und Sozialisten, schiedlich alle Zweige jüdischer Meinungsbildung haben jahrzehntelang intensives Interesse an der Vergangenheit ebenso wie auch an der gegenwärtigen Situation der jüdischen Gemeinschaft bekundet. Eine enorme monographische Literatur ist in den letzten Jahrzehnten entstanden, um die ursprünglichen Informationsquellen der vielen Länder und Zeiten zugänglich zu machen . . . und sie juristischer, soziologischer und historischer Forschung zu unterwerfen . . .«²

Unser Versuch, den Begriff jüdischer Gemeinschaft und jüdischen Gemeinwesens zu erläutern und zu definieren, gründet sich auf die historische Forschung und knüpft an sie an einschliesslich der grossen Zahl von Studien, die seit dem Erscheinen von Barons Werk im Jahre 1948, von Baron selber wie auch von anderen Vertretern der zeitgenössischen »Wissenschaft des Judentums« verfasst wurden.³

Doch ist unser Essay eher eine applikative Studie als ein Torah Leschma, eine Studie, der man um ihrer selbst willen anhängt. Solch eine Verbindung einer historischen Untersuchung mit einem zeitgenössischen Anliegen erfordert die Anwendung einer besonderen Methodik, die uns helfen mag, den gemeinsamen Nenner zu finden, der die verschiedenartigen Formen jüdischer Gemeinschaft und jüdischen Gemeinwesens miteinander eint oder in Beziehung zueinander bringt.

Die Torah, um die sich das jüdische Gemeinschaftsleben entwickelte, umfasst das ganze menschliche Leben, seine physischen Bedingungen, seine bewussten oder unbewussten personalen Motivationen, seine Vorstellungs- und Ausdrucksformen und seine sozialen und politischen Bezüge. Das eigentliche Ziel der Torah und folglich des Judentums ist die Heiligung des Lebens, und zwar mehr als die Rettung der Seele: » . . . Ich rufe Himmel und Erde heute gegen euch zu Zeugen auf, dass ich dir das Leben und den Tod, den Segen und den Fluch vorgelegt habe;

so wähle denn das Leben, auf dass du am Leben bleibst, du und deine Nachkommen . . .«⁴

Darum würde die Methode unserer Aufgabe am besten entsprechen – der Aufgabe, die die Beschreibung und Definierung dieser kommunalen und interkommunalen Formen, in denen das Judentum den Auftrag »Wähle das Leben, auf dass du am Leben bleibst« zu realisieren versucht –, diese Methode wäre der religions-anthropologische Zugang.⁵ Es sind anthropologische, inmitten verschiedener historischer Situationen entwickelte Strukturen, durch die sich der zweckbestimmte Charakter der Torah und folglich der jüdischen Tradition verwirklicht hat. Die Erdhaftigkeit der Torah zeigt an, dass der Mensch imstande ist, seine beiden Wesensarten zu entfalten, sowohl seinen metaphysischen Status als ein »nach Seinem Bilde geschaffenes« Lebewesen und seine Existenz, als seinen natürlichen Status als ein rationales Geschöpf.

Die Grundfeste, auf der dieser Prozess des Wachstums, der Entfaltung sich vollzieht, ist das, was wir mit »Gemeinschaft und Gemeinwesen« meinen; es beginnt mit dem Menschen als Partner in Gottes Bund, setzt sich fort in der Familie, der Gemeinde, der Versammlung, dem Volk oder der ethnischen Gruppe oder vielleicht der Nation und kulminiert in der Weltgemeinschaft.

Es ist diese zyklische Aufeinanderfolge im Judentum, die scharfe Kontraste hervorruft, welche dem Studium des jüdischen Selbstverständnisses oft nicht gerade eine unbefangene Beurteilung erleichtern. Auf der einen Seite ist der ganze Lebenskreis des Juden in Formen verwurzelt, die ursprünglich dazu dienten, das jüdische Volk in seiner priesterlichen Heiligkeit und Aussonderung zu bewahren, so dass seine religiösen Wahrheiten rein und frei von Beeinträchtigungen bleiben konnten. Auf der anderen Seite, besonders in der modernen Zeit, hat das Judentum einen mächtigen Impuls gezeigt, seinen Lebenskreis inmitten der Nationen zu integrieren, entweder um die uralte jüdische Sehnsucht nach Erlösung zu verbreiten, wie z. B. im Reform-Judentum in seiner Anfangszeit, oder auf eine andere Weise, wie es nicht religiöse jüdische Revolutionäre tun, oder wie bei modernen Gesetzestreuern, um die Weltkultur in sich aufzunehmen und an ihr als gleichberechtigter, wenn auch ungleicher Partner, teilzuhaben, häufig in Ausdrücken wie »Torah mit derech erez«^{5a} Torah zugleich mit der Kultur der Welt.

Ein Aspekt des jüdischen Lebenskreises erfordert Trennung von der Welt, von den Nationen; der andere erfordert Teilhabe; der eine tendiert dahin, den Weg zur Identität zu weisen, der andere zur Zusammenarbeit; der eine legt den Nachdruck auf jüdischen Partikularismus, der andere auf jüdischen Universalismus; der eine spiegelt eine starke, nahezu gruppenbiologische Sehnsucht nach Bewah-

* Mit freundlicher Genehmigung des Verfassers entnommen aus: »Conservative Judaism.« Vol. XXVIII, Nr. 2, Winter Issue 1974 und aus dem Englischen übersetzt. (Anm. d. Red. d. FR).

** Diese Abhandlung wurde erstmals vorgetragen auf der »Joint Consultation of the International Jewish Committee of Interreligious Consultation and the World Council of Churches«, am 12. Dezember 1972 in Genf.

¹ Jacob Neusner: »Fellowship in Judaism«, in: Judaism in the Secular Age (London 1970), S. 85.

² Salo W. Baron, The Jewish Community, Phil. 1948 (J. P. S.), Vol. I, S. 29.

³ Louis Finkelstein, Jewish Self-Government in the Middle Ages, New York (1924), 1964; Israel Halpern, Acta Congressus Generalis Judaeorum Regni Poloniae (1580–1764), Jerusalem 1945 (Bialik Inst.) 635 S. (LXXXVIII Hebräisch). Vgl. Ben Zion Dinur, Historical Writings, Vol. I, Jerusalem 1955 (Bialik Inst.), S. 19–68, Hebräisch.

⁴ Deuteronomium 30,19. Vgl. Maimonides, Hildot Teschuba 5,3.

⁵ Vgl. R. J. Werblowsky, »Judaism«, in: Historia Religionum, Handbook for the History of Religions, hrsg. v. C. Jouco Bleeker and Geo Widengren, Vol. II, Leiden 1971, S. 1–3.

^{5a} D. i. in geziemender Haltung gegen Gott (Anm. d. Red. d. FR).

zung der jüdischen Eigenart ab, der andere den Drang nach menschlicher Gemeinschaft.

Mensch und Gemeinschaft

Der Grundpfeiler, auf dem die ganze Gemeinschaftsstruktur ruht, ist der Mensch. Der Mensch ist es, der sich als Schlussstein aller Schöpfung erweist, der Gottes Partner ist und Verwalter Seiner Werke. Der Mensch ist zum Vermittler aufgerufen, um seinen vollen Anteil wahrzunehmen, sowohl in der Vollendung der Schöpfung Gottes wie auch im Prozess der Erlösung der Welt, im Fortschritt. Darum ist der Mensch a priori geschaffen als ein Individuum. Wie die Mischna sagt, wenn sie lehrt, dass Zeugen in schweren Fällen ermahnt werden sollen:

»Für den Menschen fällt die Entscheidung mit einem einzigen Würfel, und sie sind alle gleich; doch während der König der Könige, der Heilige, gepriesen sei Er, jeden Menschen dem Adam nachbildet, ist (dennoch) jeder Mensch einmalig. Darum ist jeder Mensch verpflichtet zu sagen: »Um meinetwillen wurde die Welt erschaffen.«⁶

Doch betont jüdische Tradition zugleich, dass Adam, das Individuum, auch *ben-adam* [Adamssohn] ist, ein Glied des Menschengeschlechts. Das heisst nicht, dass der Mensch nur ein soziales oder politisches Wesen ist; er ist ein Individuum. Aber es ist die Gesellschaft – oder genauer die Welt, die Schöpfung, die als das Medium dient, durch welches die religiöse Berufung des Menschen sich realisiert. Der Mensch als Kollektivwesen ist es, der im ersten Kapitel der Genesis den Auftrag erhält, die Erde und all ihre Kreaturen sich zum Zweck der Kultivierung zu unterwerfen. Wir lernen von den Propheten und sodann von den Weisen: »... Er, der die Erde gebildet hat, schuf sie nicht als Wüste; Er bildete sie, um bewohnt zu werden...«⁷ Darum, so fahren unsere Weisen fort, nahm Gott bei der Erschaffung des Menschen Staub aus allen Teilen der Welt, so dass er überall zu Hause sein konnte.⁸ Einst ist die Universalität des Menschen nach dem halachischen Modell konstituiert worden, sein Lebensweg ist demgemäss die Verwirklichung der Torah in der Welt, in der Gesellschaft, im Menschengeschlecht geweiht. Der Midrasch erzählt uns, dass Ben Zoma, als er eine grosse Volksmenge beieinander sah, ausrief: »Gepriesen seist Du, der Du diese alle erschaffen hast, um mir zu dienen.« In der Erklärung dieses Lobpreises sagte er: »Wie hart muss der erste Mensch in seinem Alleinsein sich geplagt haben, bis er einen Brocken Brot essen oder ein Kleid tragen konnte; aber ich finde alles wohlbereitet. Die verschiedenen Arbeitsleute, vom Bauern bis zum Müller und Bäcker, vom Weber bis zum Schneider, sie alle arbeiten für mich. Darf ich da undankbar sein und pflichtvergessen?«⁹

In der Welt also und unter ihren Bewohnern und in ihren Gemeinschaften findet der Mensch Befreiung von seinem anfänglichen Alleinsein. Darum ist es so, wie Rabbi Joseph B. Soloveitchik sagte: »Die betende Gemeinschaft soll nicht... eine zwiespältige Erscheinung bleiben: ein vorübergehendes Ich, das sich an den Ewigen wendet. Der Zusammenschluss mit anderen ist unerlässlich. Man sollte es vermeiden, für sich allein zu beten. Das gemeinschaftliche Gebet ist von zentraler halachischer Bedeutung.«¹⁰

Der Bund

Der erste Schritt weg vom Alleinsein des Menschen und hin zur Welt geschah durch die Gestaltung des Bundes. Der Bund mit Noah ist naturgemäss etwas, das Gott mit dem Menschengeschlecht verbindet. Nach der jüdischen Tradition ist der darauffolgende Bund in zwei Formen des sozio-religiösen Lebens strukturiert, in der Familie und dem Volk (Gemeinschaft und Gemeinwesen).

Gottes Bund mit Abraham wurde mit dem Haupt einer Familie geschlossen, da das jüdische Volk als eine Gruppe verstanden wurde, die einzigartig, wenn auch nicht exklusiv war durch ihre Nachkommenschaft: »... Du und dein Same nach dir durch ihre Generationen hin zu einem immerwährenden Bund...«¹¹

In dieser Ursprungsperiode der Religionsgeschichte des Menschen taucht die Familie auf als die Wurzel von beidem: der jüdischen Abgesondertheit und des jüdischen Universalismus. Die lebensechte Menschheit hat nach den Weisen ihren Sitz nicht im Leben eines Reklusen, sondern im Familienkreis. Die Familie ist es, welche die wesentlichen moralischen Werte hervorbringt wie gegenseitige Liebe, leibliche Verbundenheit, persönliche Integrität sowie soziale und ökonomische Verantwortlichkeit. Nach dem Midrasch sind es Mann und Frau zusammen, die zuerst den Namen »Mensch« erhielten, weil nur wechselseitige Hilfsbereitschaft, Sorge und Mühe füreinander, die inneren letzten menschlichen Möglichkeiten des Menschen hervorbringt.¹² Daher ist die Familie das erste Beispiel gemeinsamer gegenseitiger Abhängigkeit in der Vereinigung von Leib und Seele, Materie und Geist, Verstand und Gemüt. Das spiegelt sich wider in den beiden Säulen jüdischer Tradition: der Halachah^{12a} und Aggadah.^{12b}

Daher betrachtet das Judentum die Institution der Familie sowohl als eine Freude wie auch als eine Pflicht: Freude für das Individuum und Pflicht gegenüber dem Menschengeschlecht und der Welt. Die hebräische Bibel trägt dem Mann die Zeugung auf. Nach den Weisen können nur im Ehestand Glück, Segen und Friede erreicht werden.¹³ Darum wird derjenige, der eine Familie gegründet hat, einen Haushalt, in dem moralische und soziale Werte wie Treue, Verantwortlichkeit und Liebe praktiziert werden, in der Tradition vorzugsweise auserwählt, um sich vor Gott für das Volk, für das Haus Israel zu verwenden. Das ist einer der Gründe für das Erfordernis, dass der Hohepriester verheiratet war, um die feierlichen Riten des Versöhnungstages vollziehen zu können.¹⁴

Diesem Hintergrund entsprechend ist der ein Jude, der in der Familie Israels – nicht, wie so oft behauptet wird, in der jüdischen »Rasse« – geboren oder adoptiert ist. Er wird ein legitimer Jude dadurch, da er ein Kind Abrahams wird, ein *ben brith*, ein Partner des Bundes.

Der erste Schritt in den Bund ist die Geburt, das Eintreten in die »Existenz«, abgeleitet von »*ex-sistere*«, das heisst »in den Stand kommen«, »ins Sein kommen«. Er wird symbolisiert durch die Beschneidung und aktualisiert in der ersten Gemeinschaft – der Familie.

Der zweite Schritt in die jüdische Gemeinschaft und in das Gemeinwesen wurde ebenfalls durch einen Bund dargestellt, den Bund mit Moses und durch ihn mit dem Volk. Nach Ex 6,2–8 gedachte Gott, als er das Stöhnen der Kin-

⁶ Mischnah, Sanhedrin, 4:5.

⁷ Isaiah 45, 18. Vgl. Yebamoth, 62a.

⁸ Genesis Rabbah, 8:1.

⁹ Tos. Berachot, 7:2. Vgl. Berachot 58a.

¹⁰ Joseph B. Soloveitchik, »The Lonely Man of Faith«, in: Tradition, Bd. VII, Nr. 2, Sommer 1965, S. 37.

¹¹ Genesis 7,7.

¹² Genesis Rabbah 17:2.

^{12a} Die gesetzliche Festlegung einer Vorschrift.

^{12b} Die Erzählung von Begebenheiten.

¹³ Yebamoth, 62a, b.

¹⁴ Mischnah Yomah, I:1.

der Israels hörte, die von den Ägyptern versklavt wurden, Seines Bundes mit Abraham, Isaak und Jakob und versprach: »... Und Ich nehme euch mir zum Volk, und ich will euch Gott sein, ... Ich, der Ewige.« An dieser Stelle kommt die inhärierende Dichotomie von Gemeinschaft und Gemeinwesen – zwischen Aussonderung und Teilhabe, zwischen Identität und Integration – in den Brennpunkt.

Der Bund mit Gott bindet Israel als das jüdische Volk an die Aufgabe, ein heiliges Volk zu sein, auserwählt und ausgesondert. Diese Aussonderung verpflichtet es zur Erfüllung der göttlichen Gebote. Doch beziehen sich diese Gebote nicht nur auf den Himmel, sondern auch auf die Erde, die Welt und ihre Gemeinschaft, auf jedes Teilgebiet der Realität, der physischen ebenso wie der geistigen, auf die Welt als Schöpfung. Der genaue Sinn von Israels Aussonderung ist daher, in der Welt zu leben, ihr Form, Ordnung und Sinn zu verleihen. Um seiner Berufung getreu zu sein, muss der Jude in der Gesellschaft und durch sie wirken, in seiner eigenen Gemeinschaft und durch sie – ebenso wie durch die Weltgemeinschaft. Physische Arbeit ist nicht nur wegen des eigenen ökonomischen Vorteils zu verrichten, sondern sie legt auch sozio-moralische Verantwortlichkeit auf: »Müssiggang, auch bei grossem Reichtum, führt dazu, den Geist (Gottes Gabe) zugrunde zu richten«¹⁵. Intellektuelles Bestreben hat ebenfalls eine soziale Dimension: »Lernen lässt nicht in Vereinsamung geraten«¹⁶. Das Siegel der Torah soll der Welt aufgeprägt werden, ihren Bewohnern und Gemeinwesen, gerade um des Menschen irdischste Sehnsüchte zu befriedigen.

Diese intentionalistische Struktur des Bundes wurde neu aktualisiert in einer der interessantesten Formen jüdischer Gemeinschaft in unseren Tagen, in dem religiösen Kibbutz. In ihm wird »der kommunale Zug der Torah« durch die Erfüllung der Gesetze des Sabbatjahrs und des Jubeljahrs demonstriert. Im Anschluss an die Torah lehrt der religiöse Kibbutz, dass das Individuum in einer landwirtschaftlichen Gemeinschaft nicht die absolute Herrschaft über die hauptsächlichen Produktionsmittel besitzt. Da gibt es Vorbehalte bezüglich des Eigentums am Land: »Denn mein ist das Land, denn Fremdsassen seid ihr bei mir« (Lev 25, 23), und bezüglich der Arbeit: »Denn meine Knechte sind sie ... sie sollen nicht verkauft werden, wie man Sklaven verkauft« (Lev 25, 42); und bezüglich des zur Führung des Haushalts notwendigen Geldes: »Was Du aber von deinem Bruder hast, das mache deine Hand erlassen« (Dt 15,3). Diese Anweisungen beinhalten eine soziale Struktur, in der die Mittel der Produktion – Land, Arbeit und Kapital – reguliert sind, wodurch die Möglichkeit der Armut ausgeräumt wird, die den Menschen entwürdigt und zur Sünde verleitet, und ... um zu verbürgen, dass »kein Armer unter euch sein soll«.¹⁷

Die Gemeinde

Die Gemeinde ist das Medium zur Aktualisierung des Bundes. Sie ist der Kern des jüdischen sozialen Zusammenhalts, die unerlässliche Struktur, die den Menschen instand setzt zu überleben, so dass er Gott dienen kann. Ohne diese notwendige Voraussetzung, wenn er nämlich nicht in seiner eigenen einzigen Gemeinde lebt, kann der Jude weder die Gebote bezüglich der Beziehungen zwischen dem

Menschen und Gott noch jene bezüglich der Beziehungen zwischen Mensch und Mensch erfüllen. Das Schlüsselwort für den Begriff »Gemeinde« findet sich wohl in Deuteronomium 33,4: *Kehillat Jaakov*, »die Gemeinde Jakobs«. Es gibt verschiedene hebräische Ausdrücke für »Gemeinde«: »*Kahal*« (*Ecclesia*), »*Kahal Adonai*« (»die Gemeinde des Herrn«); (später wird der Ausdruck auf die Führerschaft in der *Kehillah* bezogen); auch »*Edah*«, »*Adat Adonai*« oder »*Adat Jisrael*«. Schliesslich gibt es noch den »*Kahal Adat Jisrael*« (die Versammlung der Gemeinde Israels). [... und ganz Israel mit ihm, eine grosse Volksschar].¹⁸

Es ist die einzelne Gemeinde, die es dem Menschen ermöglicht, universalistische Ideen wie Gerechtigkeit oder Friedensbemühungen zu praktizieren. Maimonides sagt in seiner »*Einführung in die Mischna*«: »... Ein Mensch wird sich nicht um Wahrheit mühen, noch das zu tun suchen, was gut ist, wenn er ins Exil geht oder hungrig ist oder vor seinen Feinden flüchtet ...« Wegen dieser vitalen Funktion wird die Gemeinde oft *kehillah kedoschah* genannt, heilige Gemeinde. In der Tat wird das Adjektiv »heilig« vorwiegend auf kommunale Institutionen bezogen, selten auf Personen.

Während das Modell jüdischen Gemeindelebens seinen Ursprung in der biblischen und griechisch-römischen Zeit hat, wird seine Geschichte vielleicht bedeutsamer, wenn man die Dichotomie von Partikularismus und Universalismus untersucht vor dem Untergang der jüdischen Selbstverwaltung des Mittelalters.

Während dieser ganzen Zeit – im Byzantinischen Kaiserreich, in den Tagen der arabischen Eroberung Persiens in der ersten Hälfte des 7. Jahrhunderts, im christlichen Spanien, wo die jüdische Selbstverwaltung ihren Höhepunkt im 13. Jahrhundert erreichte, in Westeuropa und Deutschland vom 11. Jahrhundert an, in Zentraleuropa, in Italien und dann bis zur Abschaffung der Länderkonzilien in Polen, Litauen und Mähren in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts – während all dieser Jahrhunderte und in all diesen Ländern war es die *Kehilla*^{18a}, die als die hauptsächliche Struktur funktionierte, in der der Dualismus von jüdischem Partikularismus und Universalismus aufrechterhalten wurde.

Die Privilegien, die der jüdischen Minderheit von den moslemischen und christlichen Autoritäten gewährt wurden, ermöglichten es den Juden, aktiv an der korporativen Struktur mittelalterlicher Gesellschaften und Staaten teilzuhaben. Viele der sozio-politischen Funktionen, die vom Staat ausgeübt wurden, waren der Mitwirkung jüdischer Selbstverwaltung überlassen. Viele Aspekte des täglichen Lebens – Erziehung, Arbeit, Wohltätigkeit, Steuerwesen, soziale Wohlfahrt, moralische Führung und Regulierung, Aufrechterhaltung der öffentlichen Ordnung, Überwachung der Gebäude und Strassen, sanitäre Kontrolle, Sorge für die Kranken und die Armen und Sorge für die Toten – all dies gehörte zu dem, was Soloveitchik die »halachische Gemeinde« nannte, die »das Gebetsleben« einbezog, »... das der Verwirklichung des göttlichen Gebotes geweiht war«¹⁹.

So wurde das jüdische Gesetz ein entscheidender Faktor und war durchaus nicht ein versteinertes Fossil in der Geschichte der jüdischen Gemeinde. Organisiert wie kleine

¹⁵ Mischnah Ketubot 5:5.

¹⁶ Taanit: 7a.

¹⁷ Tsuril Admanit, »On the Religious significance of the Community«, in: *The Religious Kibbutz Movement – The Revival of the Jewish Religious Community*, hrsg. v. Aryei Fishman, 1957, S. 33.

¹⁸ I Könige 8,65; Joel 2,16; Psalm 40,10; Num 35,24; Num 27,17; Ex 16,1; Num 14,5.

^{18a} Die Kehilla kommt als Würde einer Gemeinschaft zu. (Anm. d. Red. d. FR).

¹⁹ Soloveitchik, a. a. O.

Staaten innerhalb der Körperschaften der grossen Nationen und mehr oder weniger juristische, fiskalische und ekklesiastische Autorität ausübend, waren die jüdischen Gemeinden aufgerufen, das gesamte Leben ihrer Glieder zu regeln. Um den religiös-ethischen Forderungen einer höchst aktivistischen und sozial orientierten Glaubensüberzeugung zu genügen, hatten die Führer dem moralischen Verhalten auch in solchen Domänen ihre spezielle Aufmerksamkeit zu widmen, die heute als naturgemäss ausschliesslich säkular angesehen werden. Der jüdische Richter war in Anspruch genommen, nicht nur durch Verhandlungen in ökonomischen oder privaten Streitigkeiten, sondern auch durch Vermittlungstätigkeit, wenn es sich um Gesuche um Schutzgewährung für die Unterprivilegierten oder um Beilegung ähnlicher Streitfragen von sozialer Bedeutung handelte²⁰.

Mit dem Verschwinden der mittelalterlichen Gemeindeformen in der westlichen Gesellschaft blieb nur noch wenig Spielraum für autonome jüdische Korporierungen. Mit dem Beginn der modernen Emanzipation war der Jude ebenfalls in die in offene Klassen eingeteilte Struktur des modernen Lebens integriert. Als die Prinzipien der Gewissensfreiheit und der Gleichheit der Rechte verwirklicht wurden, versuchte auch der Jude seine Gemeindefradition wieder zu beleben. Mehr noch, seitdem die christlichen Denominationen, besonders in protestantischen Ländern, viele politische Formen aufgegeben hatten, die für die mittelalterliche Kirche charakteristisch waren, erwarteten viele Unterstützer der Emanzipation, dass die jüdische Religion von weltlichen Ingredienzien gereinigt würde und ihre Aktivitäten auf Gottesdienst, religiöse Erziehung und Caritas einschränkte²¹.

Dennoch weigert sich die Judenheit im heutigen Staat Israel und auch weithin in der Diaspora – mit einer Halsstarrigkeit, die nicht immer von der christlichen Welt bewundert wird –, die Interpretation von Gleichheit im Sinne von Uniformität zu akzeptieren. Gleichheit bedeutet nach jüdischem Verständnis das gleiche Recht, eine sozio-religiöse Selbständigkeit inmitten der menschlichen Einheit zu bewahren – mit anderen Worten, das doppelte Prinzip von Abgesondertheit und Teilhabe aufrechtzuerhalten.

Weltgemeinschaft

Als bald nach der Erfüllung der sieben noachitischen Gebote öffnet sich das Tor zu Gott »für jeden, der einzutreten wünscht«²²; es könnte den Anschein haben, dass die Haltung des Judentums gegenüber den Nationen eine schlichte und offene sei, so wie es jüdische Apologeten behauptet haben. In der Tat, viele Aussagen der Weisen, der Philosophen und Theologen, würden diese Auslegung bestätigen. Eine alte rabbinische Legende, die auch in dem neutestamentlichen Pfingstwunder ihren Widerschein gefunden hat, erzählt, dass der Dekalog in siebenzig Feuerzungen verkündet wurde, um den siebenzig Nationen der Erde seine Kenntnis zu vermitteln²³. Ähnliches hören wir, wenn erzählt wird, dass beim Eintritt des Volkes in das Land Kanaan die Worte des Gesetzes in siebenzig Sprachen auf den Steinen des Altars am Berg Ebal eingraviert wurden²⁴.

Doch scheint es, dass eine objektive, wahrheitsgemässe Definition der Beziehung des Judentums zu den Nationen eine viel komplexere Haltung anzeigt. Dieser starke Dualismus, den wir »Separierung und Teilhabe« oder »Identität und Integration« oder »Partikularismus und Universalismus« nennen, kommt hier zum Zuge in der Beziehung des Judentums zur Welt und ihren Gemeinschaften.

Auf der einen Seite gab es da seit den frühesten biblischen Zeiten eine Tendenz zur Unnachgiebigkeit und Härte, besonders wenn die reine Verehrung von Israels einem und heiligem Gott in Gefahr war. Das Bundesbuch verbot jede Verbindung mit heidnischen Völkern, und das deuteronomistische Gesetzbuch verschärfte dies durch das Verbot von wechselseitigen Heiraten oder sogar der Toleranz von Götzenanbetern im Land, damit sie nicht das Gottesvolk zur Abkehr von Ihm verführten. Auch in den Augen der Propheten erschienen die heidnischen Völker als Verkörperungen des Bösen, der Abgötterei und Gewalttätigkeit und der Unreinheit, als Zentren der Arroganz und hochmütigen Gottesverleugnung. So waren sie zum Untergang verdammt, weil sie der von Israel verkündeten Souveränität Gottes widerstanden²⁵.

Die Pharisäer gingen noch weiter; sie stellten ein Interdikt auf über das Essen zusammen mit den Heiden sowie den Genuss von Nahrung oder Wein, die von jenen bereitet waren, und hofften dadurch die Trennung von der nicht-jüdischen Welt zu erreichen²⁶. Das Gesetz duldete prinzipiell jene Heiden nicht, die in götzendienerischen Praktiken engagiert waren, es verweigerte ihnen die Beobachtung der sieben noachitischen Gesetze, der Gesetze der Menschlichkeit: »Du sollst ihnen kein Erbarmen zeigen«, das war die Phrase, die im Umlauf war im Hinblick auf die sieben Stämme von Kanaan wie überhaupt auf alle Götzenanbeter²⁷. Deshalb stellte Maimonides die Regel auf, dass »wo immer das mosaische Gesetz in Kraft ist, das Volk genötigt werden muss, dem Heidentum abzuschwören und die sieben Gesetze Noahs anzunehmen, widrigenfalls sie zum Tode verurteilt würden«²⁸.

Diese alten Wurzeln und ebenso die geschichtlichen Erfahrungen des Judentums unter beiden, dem christlichen und dem muslimischen Regime, die frische Erinnerung an die Massenvernichtung (das Holocaustum) und die ewig gegenwärtige Kriegsgefahr im Nahen Osten, – dies alles wird vielleicht dazu verhelfen, die neuerliche Verhärtung in der Haltung zu erklären, die man bei einer ganzen Anzahl von Juden und Israelis feststellen kann.

Andererseits sagt Maimonides in dem eben zitierten Codex auch: »... Nicht nur der jüdische Volksstamm ist geheiligt im höchsten Grade menschlicher Heiligkeit, sondern jedes menschliche Lebewesen, ohne Unterschied der Geburt, jeder, der den Geist der Liebe und die Macht der Einsicht besitzt, um sein Leben ausschliesslich dem Dienst Gottes und der Ausbreitung dieser Einsicht zu weihen, wer aufrecht vor Ihm wandelt und das Joch des mannigfachen irdischen Begehrens abgeworfen hat ... Gott ist sein Teil und sein ewiges Erbe ...«²⁹. Ebenso wie die exklusive Haltung den Völkern gegenüber in den Lehren der Propheten und Weisen verwurzelt ist, so ist andererseits die friedvolle und universalistische Haltung den Völkern gegenüber ein integraler Bestandteil der jüdischen Tradition

²⁰ Baron, Bd. I, S. 85; Bd. II, S. 291.

²¹ Ders., Bd. I, S. 4.8.

²² Exodus Rabbah, 19:4.

²³ Schabbath 88b.; Exodus Rabbah 5:9; Tanchuma Schmot 22; Midrasch Tehellim, vgl. Apg 2:6.

²⁴ Sotah 35,6.

²⁵ Ex 23,32; Deut 7,2, 20,16 ff.; Is 60,12; 63,6; Sach 14, 2 f.; Joel 4,9–19; Jer 10,25; Ps 9,16,18,20; 10,17.

²⁶ Schabbath 27b.

²⁷ Deuteronomium 7,3. Vgl. Sanhedrin: 57a–59b.

²⁸ Maimonides, Hilchoth Melachim, 8:9–10.

²⁹ Ders., Hilchoth Schmittah Veyovel, 13:13.

und ein verpflichtendes Erbe für das zeitgenössische Judentum.

Das Buch Jona bezeugt, dass Israels Gott seinen Propheten zu den Heiden nach Ninive sandte, um sie zur Umkehr zu bewegen, damit sie Vergebung und Rettung erfahren könnten³⁰. Ferner ist nach der Lehre unserer Weisen ein Nicht-Jude, der die Torah studiert und beobachtet, dem Hohenpriester gleich; denn wenn die Schrift sagt: »Die Gesetze, die ein Mann erfüllt, – er wird durch sie leben«, dann bestätigt sie damit, dass die Praxis lauterer Moral das einzig Wesentliche ist, das Gott erwartet³¹. So wie die Tradition der Exklusivität zu bitteren Gefühlen und harter Haltung gegenüber den Völkern beitrug, so trug die Tradition der Inklusivität zu einer grösseren Offenheit bei, zu einem zunehmenden Streben nach Frieden, so dass Gerechtigkeit walten konnte zwischen Israel und den Völkern.

Die Torah, die mit der Schöpfung beginnt, lehrt, dass es keinen Aspekt des menschlichen Lebens, überhaupt des gesamten Daseins gibt, den man ausserhalb des Bereichs der Religion einordnen könnte. Daher wird das Judentum im gesamten Lebenskreis des Menschen verwirklicht, in seinem leiblichen und geistigen Wachstum im Bund, in der

Familie, der Gemeinde, den grösseren Gemeinschaften, den freiwilligen Verbänden, der Verwandtschaft, dem Volk (oder, für einige, in der Nation und dem Staatsganzen) bis hin in die Welt und ihre Gemeinschaften.

So erfordert jüdische Existenz adäquate Bedingungen zur Entfaltung dieser religiös-anthropologischen Struktur. In der Tat, es scheint, dass vieles in der Geschichte der Juden unter den Völkern als ein unausgesetzter Versuch verstanden werden kann, diese Bedingungen zu erfüllen. Da eine pluralistische soziale Struktur mehr Chancen bietet für die freie Entfaltung der Möglichkeiten einer Person oder eines Volkes, unterstützt das Judentum den Pluralismus und widersetzt es sich der Uniformität.

Diese pluralistische Struktur ist, da sie vom Verständnis der gesamten Schöpfung herrührt, nicht beschränkt auf die Bewahrung separater jüdischer Existenz, sondern schliesst genauso die Welt und ihre Gemeinschaften mit ein. Nach dem jüdischen Credo ist die Erlösung noch nicht gekommen; es wurde kein Versuch unternommen, die verschiedenen Religionen miteinander zu versöhnen. Das Judentum akzeptiert nicht das Christentum oder den Islam und erwartet ebensowenig von anderen Religionen, dass sie das Judentum annehmen. Es ist präzis dieses »halsstarrige« Festhalten an seiner Eigenheit, das dem Judentum das universale gleiche Recht aller bewusst macht, verschieden zu sein.

³⁰ Jona 3,4.

³¹ Midrasch Tehillim, Ps 1,1–2.

11 Israel, die UNO und die UNESCO

Nach dem israelisch-syrischen Truppentrennungsabkommen vom 18. 1. 1974 bringen wir Dokumente im Zusammenhang mit der UNO und der UNESCO betreffend Israel vom Herbst 1974. Einige grundlegende Tatsachen über die Palästinenser werden auch anhand von drei Karten erläutert (s. u. S. 52). Zum palästinensischen Problem finden sich kurze Erörterungen von Ministerpräsident Rabin und Aussen-

minister Allon. Den Veröffentlichungen der UNO und UNESCO stellen wir einen Beitrag aus der »Neuen Zürcher Zeitung«: »Israels Isolierung« voran. Äusserungen der Solidarität für Israel und ein Wort von *Elie Wiesel* aus seinem Epilog »Wider die Verzweiflung« beschliessen diesen Abschnitt (s. u. S. 64). Vorangestellt ist diesem Abschnitt die folgende einschlägige kleine Chronik vom Spätherbst 1974:

Die Behandlung der nahöstlichen Spannungen in der UNO-Vollversammlung 1974 und die Vorgänge im Nahen Osten zur gleichen Zeit. Die folgende eindrucksvolle Gegenüberstellung dieser *Chronik* verdanken wir dem »Institut Kirche und Judentum bei der Kirchlichen Hochschule Berlin« (verfasst Januar 1975, s. u. S. 63*) [D. Red. d. FR].

UNO	Nahost
13. 11.: Arafat hält unter Beifall vieler Delegierter seine Rede vor der Vollversammlung. ¹	
14. 11.: Das Rederecht des israelischen Delegierten wird eingeschränkt, nur die Möglichkeit zum Schlusswort bleibt. ²	14./15. 11.: Zwischenfälle im israelisch-libanesischen Grenzgebiet. Israelischer Einsatz im Libanon.
20. 11.: Die UNESCO beschliesst die Streichung aller Mittel für Ausgrabungen in Jerusalem. ³	19. 11.: Überfall arabischer Terroristen in Bet Shean. Verschärfung im Westjordanland, Demonstrationen und Verhaftungen.
21. 11.: Arabischer Resolutionsentwurf in der Vollversammlung eingebracht.	21. 11.: Ankündigung neuer Attentate durch Palästinenser.
22. 11.: Ausschluss aus jeder regionalen Tätigkeit der UNESCO für Israel, d. h. de facto Ausschluss Israels. ⁴	18.–22. 11.: Besuch der Senatoren Kennedy und Humphrey in Israel. Präsident Ford kündigt verstärkte Wafenhilfe für Israel an.

* Veröffentlicht als Anhang zu dem o. a. Schreiben des Instituts Kirche und Judentum. Eine diesem Anhang beigelegte Dokumentation kann daselbst erbeten werden (s. u. S. 63, Anm. *, 2).

¹ S. u. S. 61 f.

² S. u. S. 51, Anm. 3, S. 62, Anm. 2.

³ S. u. S. 54 f.

⁴ S. u. S. 55.

22. 11.: Annahme von 2 UN-Resolutionen:

1. zum Selbstbestimmungsrecht der Palästinenser, Abstimmungsergebnis: 89 Ja, 8 Nein, 37 Enthaltungen (auch die BRD)⁵;

2. zum Beobachterstatus für die PLO bei der UNO, Abstimmungsergebnis: 95 Ja, 17 Nein (auch die BRD), 19 Enthaltungen.

In beiden wird das Existenzrecht Israels nicht erwähnt.

23.–28. 11.: Generalsekretär Waldheim besucht Israel, Syrien und Ägypten. Ziel: Verlängerung des Mandats der UNO-Truppen auf den Golan-Höhen.

26. 11.: Israel kündigt die Errichtung neuer Betriebe in Ostjerusalem und im Westjordanland an.

Die PLO kündigt in New York an, ihren Kleinkrieg in den besetzten Gebieten zu verstärken.⁶

27. 11.: Syrien stimmt (nach Israel) der Verlängerung des Mandats um weitere 6 Monate zu. Forderung einer baldigen Neuaufnahme der Genfer Nahost-Konferenz, um bis zum 20. 5. 1975 zu einer Lösung zu kommen.

29. 11.: Der Sicherheitsrat der UNO stimmt der Verlängerung des Mandats der UNO-Truppen auf den Golan-Höhen zu.

12. 12.: In der UdSSR-Zeitschrift »Asien und Afrika heute« erscheint ein Artikel, der das Existenzrecht aller Staaten, auch Israels, im Nahen Osten unterstreicht.

18. 12.: Präsident Sadat erklärt sich zur Anerkennung der Existenz Israels bereit.

⁵ S. u. S. 62, Anm. 2.

⁶ Vgl. auch: P.L.O. (Palestine Liberation Organization). A Profile, von A. Yaniv. Jerusalem, September 1974. (Israel Universities Study Group for Middle Eastern Affairs) 65 Seiten. (Alle Anmerkungen d. Red. d. FR).

I Der Wortlaut des israelisch-syrischen Abkommens, Genf, vom 31. 5. 1974¹

Nach dem Wortlaut des israelisch-ägyptischen Abkommens am Kilometer 101 vom 18. 1. 1974² bringen wir auch den folgenden Wortlaut des israelisch-syrischen Abkommens:

A Israel und Syrien werden den Waffenstillstand zu Lande, zur See und in der Luft gewissenhaft beachten und vom Zeitpunkt der Unterzeichnung dieses Dokuments an von allen militärischen Aktionen Abstand nehmen, in Erfüllung der Resolution des Sicherheitsrats der Vereinten Nationen Nr. 338 vom 22. Oktober 1973.

B Die militärischen Kräfte Israels und Syriens werden gemäss den folgenden Grundsätzen getrennt:

1. Alle israelischen militärischen Kräfte werden westlich der als Linie A auf der beigefügten Karte bezeichneten Linie bleiben, ausser im Gebiet von Kuneitra, wo sie westlich der Linie A-1 sein werden.
2. Das gesamte Territorium östlich der Linie A wird unter syrischer Verwaltung stehen, und syrische Zivilisten werden in dieses Territorium zurückkehren.
3. Das Gebiet zwischen der Linie A und der als Linie B bezeichneten Linie auf der beigefügten Karte wird ein Gebiet der Trennung sein. In diesem Gebiet wird die Truppe der Vereinten Nationen zur Überwachung der Truppenentflechtung entsprechend dem Begleitprotokoll stationiert werden.
4. Alle syrischen militärischen Kräfte werden östlich der als Linie B auf der beigefügten Karte bezeichneten Linie stehen.
5. Es wird zwei Gebiete geben, die in Bewaffnung und Streitkräften gleichermassen begrenzt sind, der Vereinbarung gemäss eines westlich der Linie A und eines östlich der Linie B.
6. Den Luftstreitkräften beider Seiten wird gestattet sein, bis zu ihren jeweiligen Linien ohne Einmischung der anderen Seite zu operieren.

C In dem Gebiet zwischen Linie A und Linie A-1 auf der beigefügten Karte werden keine militärischen Kräfte zugelassen.

D Dieses Abkommen und die beigefügte Karte werden von Militärvertretern Israels und Syriens in Genf nicht später als am 31. Mai 1974 innerhalb der ägyptisch-israelischen militärischen Arbeitsgruppe der Genfer Friedenskonferenz unter der Schirmherrschaft der Vereinten Nationen unterzeichnet, nachdem sich dieser Truppe ein syrischer Militärvertreter angeschlossen hat, und unter Beteiligung von Vertretern der Vereinigten Staaten und der Sowjetunion.

Die genaue Ausarbeitung einer detaillierten Landkarte und eines Planes für die Verwirklichung des Auseinanderrückens der Streitkräfte wird von der militärischen Arbeitsgruppe vorgenommen, die sich über die Phasen dieses Prozesses einigt. Die oben beschriebene militärische Arbeitsgruppe wird ihre Arbeit zu diesem Zweck unter der Schirmherrschaft der Vereinten Nationen innerhalb von 24 Stunden nach der Unterzeichnung dieses Abkommens beginnen. Sie wird diese Aufgabe innerhalb von fünf Tagen abschliessen. Die Entflechtung wird 24 Stunden nach dem Abschluss der Aufgabe der militärischen Arbeitsgruppe beginnen. Der Prozess des Auseinander-

rückens wird nicht später als 20 Tage nach seinem Beginn beendet sein.

E Die Bestimmungen der Abschnitte A, B und C werden vom Personal der Vereinten Nationen überwacht werden, das nach diesem Abkommen die Truppe der Vereinten Nationen zur Überwachung der Entflechtung darstellt.

F Innerhalb von 24 Stunden nach der Unterzeichnung dieses Abkommens in Genf werden alle verwundeten Kriegsgefangenen, die jede Seite nach Feststellung des Internationalen Komitees vom Roten Kreuz festhält, repatriert werden. Am Morgen nach Abschluss der Aufgabe der militärischen Arbeitsgruppe werden alle übrigen Kriegsgefangenen repatriert werden.

G Die Leichen aller Soldaten, die jede Seite festhält, werden innerhalb von zehn Tagen nach Unterzeichnung dieses Abkommens zur Beisetzung in ihre jeweiligen Länder zurückgegeben.

H Dieses Abkommen ist kein Friedensabkommen. Es ist ein Schritt auf einen gerechten und dauerhaften Frieden auf der Grundlage der Sicherheitsratsresolution Nr. 338 vom 22. Oktober 1973³ hin.

Das Protokoll zum syrisch-israelischen Truppentrennungsabkommen hat folgenden Wortlaut: (in Übersetzung)

»Israel und Syrien stimmen überein, dass:

es die Aufgabe der Truppe der Vereinten Nationen zur Beobachtung der Truppentrennung (UNDOF) aufgrund des Abkommens sein wird, nach bestem Bemühen den Waffenstillstand aufrechtzuerhalten und dafür zu sorgen, dass er gewissenhaft beachtet wird. Sie wird das Abkommen und das Protokoll hierzu im Hinblick auf die Gebiete der Truppentrennung und der Verdünnung überwachen. Bei der Erfüllung ihrer Mission wird sie sich an die allgemein gültigen syrischen Gesetze und Bestimmungen halten und die Arbeit der örtlichen zivilen Verwaltungen nicht behindern. Sie wird Freiheit der Bewegung geniessen und frei über Nachrichtenverbindungen und andere Einrichtungen, die für ihre Aufgabe erforderlich sind, verfügen. Sie wird mobil und mit persönlichen Waffen defensiven Charakters ausgerüstet sein und solche Waffen nur zur Selbstverteidigung benutzen. Die Stärke der UNDOF soll etwa 1250 Mann betragen, die vom Generalsekretär der Vereinten Nationen in Konsultationen mit den Parteien bei Mitgliedern der Vereinten Nationen, die nicht ständige Mitglieder des Sicherheitsrates sind, ausgewählt werden.

Die UNDOF wird unter dem Kommando der Vereinten Nationen in Gestalt des Generalsekretärs mit Ermächtigung des Sicherheitsrates stehen.

Die UNDOF soll aufgrund des Abkommens Inspektionen vornehmen und darüber den Parteien auf einer regelmässigen Grundlage, nicht weniger oft als einmal alle 15 Tage und zusätzlich auf Antrag einer Partei, Bericht erstatten. Sie wird auf dem Boden die jeweiligen Linien markieren, die auf der dem Abkommen beigefügten Landkarte markiert sind. Israel und Syrien werden eine Resolution des Sicherheitsrates der Vereinten Nationen unterstützen, die die im Abkommen vorgesehene UNDOF ins Leben ruft. Die anfängliche Ermächtigung gilt für die Dauer von sechs Monaten, wobei sie durch eine weitere Entschliessung des Sicherheitsrates verlängert werden kann.

³ a. O. S. 73.

¹ In: Zur Sache. Dokumentationsblätter. Nr. 8, hrsg. von der Presse- und Informationsabteilung der Israelischen Botschaft. Bonn-Bad Godesberg, 31. 5. 1974.

² In: FR XXV/1973, S. 73 f.

II Israels Isolierung

Der »Neuen Zürcher Zeitung«, Nr. 500, 25. 11. 1974, entnehmen wir mit freundlicher Genehmigung ihrer Redaktion den folgenden Beitrag:

Der Ausgang der Palästinadebatte in den Vereinten Nationen¹ markiert eine weitere Etappe der internationalen Isolierung Israels. Angesichts der massiven und erpresserischen Drohung der Araber mit der »Erdölwanne« – gegen die man heute in den industriereichen Ländern ebensowenig gewappnet ist wie vor einem Jahr – sind die Reihen jener Länder lichter geworden, die sich offen für Israel einzusetzen wagen. Der Druck auf den jüdischen Staat, weitere Vorleistungen und Konzessionen zu machen, wird stärker. Die Unterlassungen, die Israel in der Euphorie des Sieges von 1967 gemacht hat, rächen sich – wobei gerechterweise beigefügt werden muss, dass der heute so oft kritisierten israelischen Unbeweglichkeit von damals unverändert die arabische Intransigenz und der Wille zur Auslöschung des Judenstaates gegenüberstanden haben.

Der Triumph der Palästinenser und ihrer arabischen Sekundanten wird vervollständigt durch die jüngsten *Abstimmungen in der UNESCO*², die Israel von der Zusammenarbeit ausgeschlossen und auf der Subventionenliste gestrichen hat. Ein makabres Schauspiel ist da inszeniert worden, das eine groteske Verzerrung aller Proportionen widerspiegelt: Es blieb gerade der *Kulturorganisation der UNO* vorbehalten, einen Staat zu diskriminieren, dessen Volk in der Vergangenheit unendlich viel zu Kultur und Zivilisation der gesamten Menschheit beigetragen hat und das von Moses bis Marx, Freud und Einstein über eine stolze Ahnenreihe verfügt. Wo Hass den Blick trübt und politische Taktik die Beschlüsse diktiert, haben Kunst und Wissenschaft nicht mehr viel zu suchen. Sollte die hier eingeleitete *Politisierung der UNESCO* weiter fortschreiten, so wäre sie bald ihrer eigentlichen Bestimmung beraubt und könnte beliebig als Instrument der Pression eingesetzt werden. Vielleicht sogar einmal gegen die brutalen Eskapaden Idi Amins oder die Verfolgung christlicher Missionare in Tschad...

Auf Ansehen und Glaubwürdigkeit der UNO ist durch die Aktionen gegen Israel ein schwerer Schatten gefallen. Die Vereinten Nationen geraten in Widerspruch mit ihren eigenen Grundsätzen, indem sie heute unter der Fuchtel einer willkürlichen Mehrheit mit Schweigen die Existenzberechtigung eines Staates übergehen, den sie seinerzeit selbst geschaffen haben. Ohne grösseren Protest wird heute das Fernziel der PLO hingenommen. Dieses

aber bleibt die Vernichtung des jüdischen Staates. Die von den Palästinensern verfolgte Endlösung ist die Zerstörung Israels.³

Israel ist nicht unverschuldet in seine gegenwärtige Isolierung geraten. Die Art und Weise aber, wie sie jetzt in der UNO verschärft und demonstrativ vorexerziert wird, ist bezeichnend für den Geist, der augenblicklich in diesem internationalen Forum herrscht. In vergleichsweise idyllischer Zeit hat einst ein Potentat in der Generalversammlung mit dem Schuh auf den Tisch geklopft, um sich Gehör zu verschaffen. Die neue Generation politischer Wortführer aber, die heute den Ton angibt, schickte ihre Vertreter mit einer Pistole in den Plenarsaal. Die Vereinten Nationen drohen zu einem politischen Grand guignol zu werden, dessen Kosten zu alledem in der Hauptsache noch jene Staaten tragen, die hier dauernd beschimpft und verhöhnt werden.

A. C.

³ Dazu aus: »Denkanstösse«, in: *Anlage zum Schreiben des »Instituts Kirche und Judentum bei der Kirchlichen Hochschule Berlin«* (s. u. S. 63, Anm. 2):

Der Staat Israel ist in seiner Geschichte international nie so isoliert worden wie seit dem Herbst 1974.

- Die Aufwertung der Palästinensischen Befreiungsorganisation (PLO) durch die arabischen Staaten,
- der stürmische Empfang und die Rede Arafats vor den Vereinten Nationen (UNO),
- die Beschneidung des Rederechts für den Vertreter Israels in der Vollversammlung der UNO,
- der Ausschluss Israels von der Mitarbeit bei der UNESCO,
- die Palästina-Resolution der UNO vom 22. November 1974, das alles sind alarmierende Hinweise darauf, dass die Weltmeinung, soweit sie von der UNO repräsentiert wird, die Vorstellungen der PLO gutheisst. Was man nur ahnen konnte, wird jetzt unverhüllt in Mehrheitsresolutionen der in der UNO vertretenen Staaten dokumentiert:

Die Auflösung oder Auslöschung des jüdischen Staates wird zum Programm einer Mehrheit der Völker.

In den Resolutionen ist nur von den Rechten der Palästinenser, aber nicht von der Sicherheit des Staates Israel die Rede. Die USA und die Staaten Westeuropas weigern sich zwar, einer Lösung des Nahostkonflikts zuzustimmen, die Israels Existenz direkt bedroht.

Aber ihre Forderungen, dass Israel sich auf die Grenzen vor den Juni-Krieg 1967 zurückzieht, bedeuten in der politischen Konsequenz eine ständige politische, wirtschaftliche und militärische Bedrohung durch arabische Freischärler. Zu wirksamer internationaler Garantie von gesicherten Grenzen Israels waren die Völker der Welt schon vor 1967 weder willens noch in der Lage. Es ist zu befürchten, dass die USA und die Staaten der Europäischen Gemeinschaft wegen ihrer Energieprobleme ihren Verpflichtungen gegenüber Israel in Zukunft noch weniger nachkommen.

¹ Vgl. u. S. 53 (Alle Anmerkungen d. Red. d. FR).

² S. u. S. 54 f.

Tali Surek, 13 Jahre, aus Beer Sheba (jüdisch) auf einer israelischen Friedenausstellung (»Haschalom scheli«) von Zeichnungen, Malereien und Versen jüdischer und arabischer Kinder, Februar 1975.

*Ich hatte eine Schachtel mit Buntstiften
Die leuchteten lustig, frisch und keck,
Und eine andere Schachtel mit Stiften
hatte ich
– da waren die Farben nur kalt.*

*Ich hatte kein Rot für das Blut der Wunden
Hatte kein Schwarz für die Trauer der Waisen
Kein Weiss für die toten Gesichter und
Hände
– kein Gelb für den brennenden Sand.*

*Aber Orangengold hatte ich für die
Freude des Lebens
Und Grün für die Knospen und Gräser
Blau für den hellen Himmel droben
Rosa für Träume und Stille
Und ich setzte mich hin
Und malte den Frieden.*

Aus: »Tali und 10 000 andere Kinder. Friedenausstellung in kriegsbedrohter Zeit.« In: MB. Wochenzeitung des Irgun Olej Merkaz Europa (XLIII/9), Tel Aviv, 28. 2. 1975. Entnommen mit freundlicher Genehmigung der Redaktion des MB. (Nach Redaktionsschluss)

III Die Palästinenser

Einige grundlegende Tatsachen¹

Es gibt 2,8 Millionen Araber palästinensischen Ursprungs.

[vgl. Karte 2 u. 3]

2,2 Millionen leben in dem Gebiet des [ehemaligen] Mandatarstaats Palästina [vgl. Karte 2]. Laut der »United Nations Relief and Works Agency« (UNRWA) leben in Flüchtlingslagern 546 081 registrierte Flüchtlinge.

[vgl. Karte 3]

¹ Carta, Jerusalem; mit auch 3 Karten.

A Das Problem¹

- Israel erkennt die Existenz eines palästinensischen Problems an.
- Die Lösung des Problems muss Teil der Lösung des Konflikts sein, und der Konflikt kann nicht ohne dasselbe gelöst werden.
- Das Problem ist vorwiegend politisch und ist mit der Frage verbunden, ob die arabischen Staaten bereit sind, sich mit der Existenz eines unabhängigen jüdischen Staates im Mittleren Osten abzufinden.

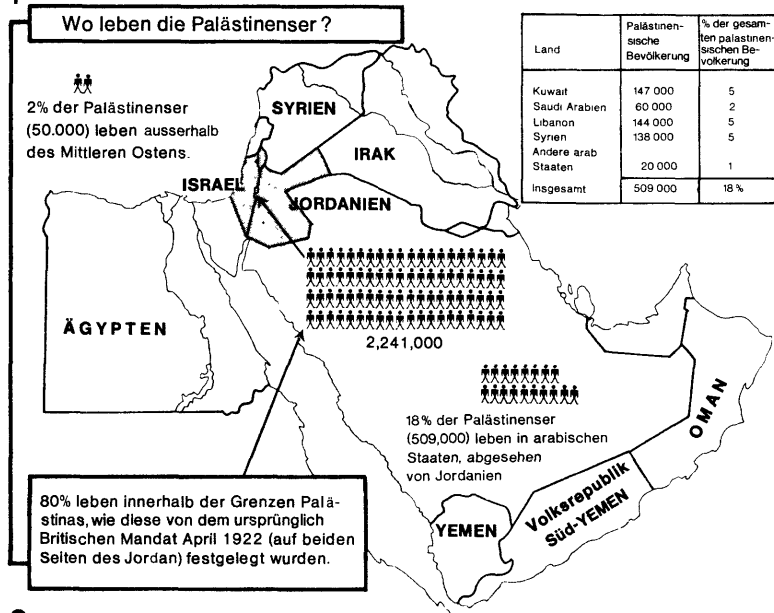
Das Problem ist *nicht*, was die Stereotypen arabischer Propaganda darzustellen versuchen:

- Es ist *nicht* das Problem einer von seinem Land vertriebenen Nation; da die meisten der Palästinenser noch immer innerhalb des Territoriums leben, das das Britische Mandat war, nämlich Palästina.
[vgl. Karte 1]
- Es ist *nicht* hauptsächlich ein Flüchtlingsproblem, da die Zahl der Flüchtlinge in Lagern, nach der UNRWA, ungefähr 600 000 (von 2,8 Millionen Palästinensern) beträgt.
[vgl. Karte 3]
- Es ist *nicht* das Problem eines staatenlosen Volkes, da die meisten Palästinenser die Staatsbürgerschaft der Länder genießen, in denen sie leben.
[vgl. Karte 2]

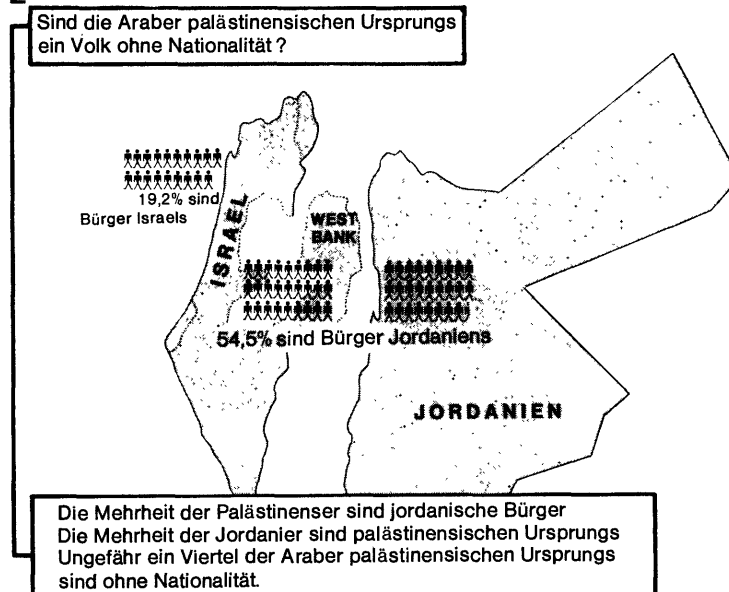
¹ S. u. S. 53, Anm. 1. Vgl. dazu auch a. a. O. Y. Rabin.

Vgl. ferner: Karten über I. Teilung Palästinas nach dem Peel Report 1917; II. Nach dem Beschluss der UNO 29. 11. 1947; III. Grenzen Israels auf Grund des Waffenstillstandes von 1949 (in: FR X/Okt. 1957, 37/40, S. 52).

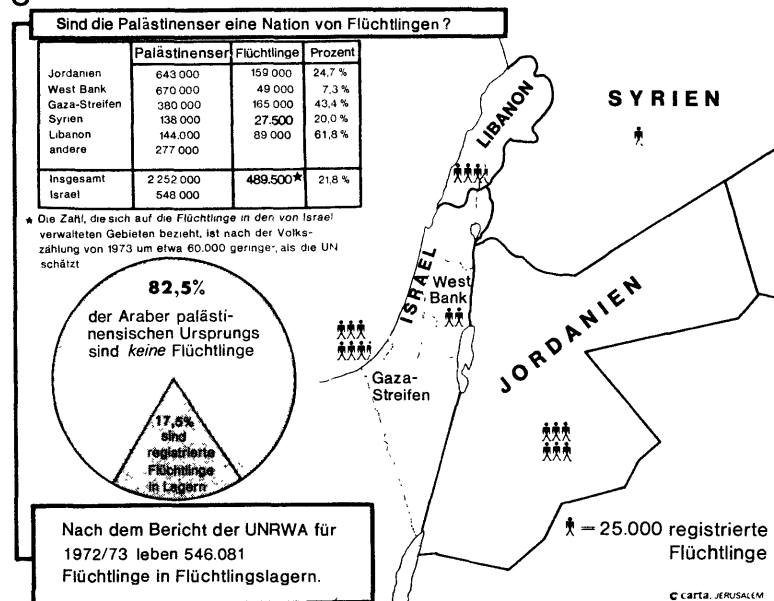
1



2



3



B Was ist das palästinensische Problem?

Ministerpräsident Yitzhak Rabin auf einer Konferenz mit britischen Parlamentariern in London, am 30. Juni 1974¹

Es besteht kein Zweifel, dass dauerhafter Friede im Mittleren Osten ohne eine Lösung des palästinensischen Problems nicht erreichbar ist.

Was ist das palästinensische Problem? Ich glaube, dass es sich aus zwei grossen Streitfragen zusammensetzt, die entsprechend in Beziehung zueinander gelöst werden müssen. Die erste ist die Frage der Selbstbestimmung und die zweite ist eine Lösung des Flüchtlingsproblems.

Niemand kann einer Gruppe von Menschen das Recht der Selbstbestimmung geben oder fortnehmen, wenn sie es wünschen. Es steht uns nicht zu, ihnen dieses Recht zu geben noch steht es uns zu, ihnen dasselbe zu versagen². Ihr

¹ In: Israel, Jordanien und die Palästinenser, Faltblatt, hrsg. vom Israelischen General Konsulat, Philadelphia, Pennsylvania, September 1974. (Aus dem Englischen übersetzt) [D. Red. d. FR].

² Dazu der israelische Aussenminister Y. Allon. Aus: Der temporäre Charakter der verwalteten Gebiete und die palästinensische Frage:

Die gegenwärtige Situation kann natürlich weiterbestehen, bis der Friede erreicht ist. Aber seine Existenz hängt im entscheidenden Masse davon ab, dass wir sie temporär betrachten. In demselben Moment, in dem wir das Zeitweilige mit dem Permanenten identifizieren, müssen wir uns auf Erschütterungen in unserer Position und den bestehenden Grundvorstellungen

Recht auf nationale Selbstbestimmung kann jedoch nicht auf Kosten unseres nationalen Rechts auf Selbstbestimmung gewonnen werden. Das heisst: Wenn 2,4 oder 2,5 Millionen Palästinenser dieses Recht haben, warum sollen 2,8 oder 2,9 Millionen Israelis nicht das Recht haben?

gefasst machen. Es versteht sich von selbst, dass, solange wir keinen Partner für einen Kompromiss haben, die gegenwärtige Situation andauert. Jedoch, wie lange das auch immer der Fall sein mag, wir haben unsererseits – langfristig oder kurzfristig gesehen – keinen einzigen Grund, die gegenwärtige Situation fortzusetzen ... Eine dauerhafte Lösung kann nur eine bilaterale Lösung sein. Sie schliesst jede wirkliche Möglichkeit einer Annektierung aus ... Um eine solche Lösung zu fördern, bedarf es einer Politik, die es den Palästinensern ermöglicht, sich selbst zu helfen ...

Die Palästinenser waren in der Vergangenheit die Extremisten der arabischen Welt. Die Umstände haben sie in die Gemässigten verwandelt ..., weil ihre Haltung uns gegenüber realistischer geworden ist und ihre Skepsis den arabischen Staaten gegenüber gewachsen ist ... Wenn wir mit ihnen zusammen eine Lösung suchen, wahre Lösungen für ihre Probleme und keine imaginären, dann mögen sie noch einen wichtigen Beitrag zu einem künftigen Frieden leisten.

In: Gedanken des israelischen Aussenministers Yigal Allon zu verschiedenen politischen Themen. (In: Israel Bulletin, Sonderausgabe. Hg.: Botschaft des Staates Israel. Presseabteilung. 9 Jg. Bonn-Bad Godesberg, 24. 2. 1975. [Nach Redaktionsschluss]).

IV Wortlaut der Palästina-Resolution der Vollversammlung der Vereinten Nationen vom 22. November 1974¹

FAZ Frankfurt, 25. November. Die Palästina-Resolution der Vollversammlung der Vereinten Nationen vom 22. November hat – nach einer inoffiziellen Übersetzung aus dem Englischen – folgenden Wortlaut:

Die Vollversammlung, –

nachdem sie die Palästina-Frage erörtert, die Erklärung der Organisation für die Befreiung Palästinas, der Vertreterin des palästinensischen Volkes, gehört hat, nachdem sie auch andere Erklärungen während der Debatte gehört hat,

in tiefer Sorge darüber, dass noch keine gerechte Lösung des Palästina-Problems erreicht ist,

und erkennend, dass das Palästina-Problem weiterhin den internationalen Frieden und die Sicherheit gefährdet,

anerkennd, dass das palästinensische Volk ein Recht auf Selbstbestimmung in Übereinstimmung mit der Charta der Vereinten Nationen hat,

ihre ernste Sorge ausdrückend, dass das palästinensische Volk gehindert worden ist, seine unveräusserlichen Rechte zu geniessen, und insbesondere sein Recht auf Selbstbestimmung,

geleitet von den Zielen und Grundsätzen der Charta,

an ihre diesbezüglichen Resolutionen erinnernd, die das Recht des palästinensischen Volkes auf Selbstbestimmung bestätigen, –

1. bestätigt abermals die unveräusserlichen Rechte des palästinensischen Volkes, darunter (a) das Recht auf Selbstbestimmung ohne äussere Einmischung, (b) das

Recht auf internationale Unabhängigkeit und Souveränität;

2. bestätigt abermals auch die unveräusserlichen Rechte der Palästinenser auf Rückkehr in ihre Heimat und ihr Eigentum, aus der sie vertrieben und entwurzelt worden sind, und spricht sich für ihre Rückkehr aus;

3. betont, dass volle Respektierung und Verwirklichung dieser unveräusserlichen Rechte für die Lösung der Palästina-Frage unerlässlich sind;

4. erkennt an, dass das palästinensische Volk eine Hauptpartei bei der Errichtung eines gerechten und dauerhaften Friedens im Nahen Osten ist;

5. erkennt ferner das Recht des palästinensischen Volkes an, seine Rechte in Übereinstimmung mit den Zielen und Grundsätzen der Charta der Vereinten Nationen mit allen Mitteln wieder zurückzuerlangen;

6. ruft alle Staaten und internationalen Organisationen auf, dem palästinensischen Volk in seinem Kampf für die Wiederherstellung seiner Rechte, in Übereinstimmung mit der Charta, ihre Unterstützung zu geben;

7. beauftragt den Generalsekretär, Kontakte mit der Organisation für die Befreiung Palästinas in allen Angelegenheiten, die die Palästina-Frage betreffen, herzustellen;

8. beauftragt den Generalsekretär, der Vollversammlung auf ihrer 30. Sitzungsperiode über die Verwirklichung dieser Resolution zu berichten;

9. beschliesst, den Punkt »Palästina-Frage« in die vorläufige Tagesordnung ihrer 30. Sitzungsperiode aufzunehmen.

¹ In: Frankfurter Allgemeine Zeitung, Nr. 274, 26. 11. 1974.

V Resolution der 18. Generalkonferenz der UNESCO vom 7. und 20./21. November 1974 gegen Israel

*Dem »unesco«-dienst entnehmen wir folgende Mitteilung:**

(UD) Die 18. Generalkonferenz der UNESCO hat eine von 48 Mitgliedstaaten eingebrachte Resolution angenommen, in der Israel wegen seiner Haltung in der Jerusalem-Frage verurteilt wird¹. In der Resolution heisst es, dass Israel »beharrlich historische Merkmale der Stadt Jerusalem verändert und Ausgrabungen unternimmt, die die Denkmäler der Stadt gefährden«. Der Generaldirektor der UNESCO wird aufgefordert, die Hilfe an Israel so lange einzustellen, bis das Land »die Resolution der Organisation peinlich genau respektiert«. Die Abstimmung im Plenum der Generalkonferenz ergab 64 Stimmen für die Resolution und 27 Stimmen dagegen. 26 Staaten enthielten sich der Stimme. Die Delegation der Bundesrepublik Deutschland stimmte

* (21/9-12). Köln, September-Dezember-Ausgabe 1974, S. 3.

¹ S. u.

wie die meisten anderen westlichen Delegationen gegen die Resolution.

In einem zweiten Entscheid ging es um die noch ungeklärte Zugehörigkeit einer Reihe von Mitgliedstaaten zu einer der vier UNESCO-Regionen (Europa; Afrika; Asien/Ozeanien; Lateinamerika/Karibik)². Mit 48 gegen 33 Stimmen bei 31 Enthaltungen wurde der Antrag Israels abgelehnt, der Region Europa anzugehören. Da das Land auch bei keiner anderen Region Aufnahme fand, ist es ihm u. a. verwehrt, an Konferenzen und anderen Aktivitäten, die die einzelnen Regionen betreffen, teilzunehmen. Die Delegation der Bundesrepublik Deutschland stimmte wie die meisten anderen westlichen Delegationen im Plenum der 18. Generalkonferenz für die Aufnahme Israels in die Region Europa. (UNESCO)

² S. u. S. 55.

I. Resolution vom 7. November 1974: Durchführung der Resolutionen der Generalkonferenz und der Entschei- dungen des Exekutivausschusses betreffend Schutz und Erhaltung des Kulturgutes in Jerusalem^{*1}

Die Generalkonferenz

zieht in Betracht die Bedeutung, die die UNESCO gemäss ihrer Verfassung auf den Schutz und die Erhaltung des Erbes von Monumenten von historischem oder wissenschaftlichem Wert legt,

zieht in Betracht ferner die von der Generalkonferenz der Vereinten Nationen angenommene Resolution 2253 von 4. Juli 1967 und die Resolution 2254 vom 14. Juli 1967, in denen Israel aufgefordert wird, Massnahmen zur Veränderung der Rechtsstellung der Stadt Jerusalem rückgängig zu machen und in Zukunft davon Abstand zu nehmen, und im Hinblick auf die Resolution des Sicherheitsrats 267 vom 3. Juli 1969 und die Resolution 268 vom 25. September 1971, in denen das Bedauern über Israels Missachtung der Resolutionen der Vereinten Nationen über die Beibehaltung des Status von Jerusalem ausgesprochen wird,

ist sich bewusst der ausserordentlichen Bedeutung des Kulturguts der Altstadt von Jerusalem wegen ihres einzigartigen kulturellen, historischen und religiösen Wertes, nicht nur für die unmittelbar betroffenen Länder, sondern für die ganze Menschheit,

erinnert, dass seit der 15. Session der Generalkonferenz (1968) die Organisation Israel dringend aufgefordert hat, von jeden archäologischen Ausgrabungen in der Stadt Jerusalem Abstand zu nehmen und von jeder Veränderung ihrer charakteristischen Züge oder ihres kulturellen und historischen Charakters, vor allem in bezug auf christliche und islamische religiöse Stätten (Resolutionen 3342 und 3343 [14 C] und Entscheidungen

* Aus dem Englischen übersetzt (D. Red. d. FR).

¹ Vorgelegt von: Jordanien, Tunesien, Sudan, Oman, Libyen, Mauretanien, Vereinigte Arabische Emirate, Algerien, Syrien, Qatar, Ägypten, Jemen, Bahrain, Irak, Libanon, Marokko, Demokratisches Jemen, Saudi-Arabien, Somalia, Kuwait, Bangladesch, Union der Sozialistischen Sowjet-Republiken, Tschechoslowakei, Malaysien, Afghanistan, Pakistan, Ukrainische Sozialistische Sowjet-Republik, Jugoslawien, Indonesien, Bulgarien, Sri Lanka, Deutsche Demokratische Republik, Byelorussische Sozialistische Sowjet-Republik, Polen.

442 [82 EX], 431 [83 EX], 4.3.1 [88 EX], 4.4.1 [89 EX], 4.3.1 [90 EX] und Resolution 3422 [17 C]), *berücksichtigt*, dass in ihrer 17. Session die Generalkonferenz (Resolution 3.422):

»(A) *feststellte*, dass Israel darauf beharrt, sich den entsprechenden Resolutionen nicht zu fügen, und dass seine Haltung diese Organisation daran hindert, die ihr laut ihrer Verfassung obliegende Aufgabe zu erfüllen;

(B) *aufforderte*, den Generaldirektor zur Fortsetzung seiner Bemühungen, die wirksame Präsenz der UNESCO in der Stadt Jerusalem durchzusetzen und dadurch die tatsächliche Durchführung der von der Generalkonferenz und dem Exekutivausschuss angenommenen Resolutionen zu ermöglichen«,

erinnert, dass der Exekutivausschuss in seiner 94. Session (Resolution 4.4.1):

(A) *überzeugte* durch den Inhalt des Berichts des Generaldirektors über die Mission seines Bevollmächtigten in der Stadt Jerusalem, dass »Israel weiterhin die betreffenden Resolutionen nicht beachtet und dass seine Haltung diese Organisation daran hindert, die ihr laut ihrer Verfassung obliegende Aufgabe zu erfüllen«;

(B) *verurteilte* Israels andauernde Verletzung der betreffenden von der Generalkonferenz und dem Exekutivausschuss angenommenen Resolutionen;

(C) *unterbreitete* die Angelegenheit der Generalkonferenz, um die in deren Kompetenz liegenden entsprechenden Massnahmen zu treffen;

während Israel in absichtlicher und schamloser Weise dem Weltgewissen und der internationalen Gemeinschaft Trotz bietet, indem es beständig die von der Generalkonferenz und dem Exekutivausschuss angenommenen Resolutionen zum Schutz des Kulturerbes der Stadt Jerusalem missachtet;

während die Generalkonferenz nicht untätig bleiben kann angesichts der beharrlichen Verletzung der Resolutionen von seiten Israels;

geleitet durch von der Generalkonferenz seit ihrer 14. Session angenommenen Präzedenzfälle über die ständige Verletzung ihrer Resolutionen und die Verletzung der in der Konstitution niedergelegten Ziele (Resolutionen 11 [14 C], 9.12 und 9.14 [15 C], 8 [16 C] und 10.1 [17 C]):

1. *bestätigt* nochmals alle oben erwähnten Resolutionen und besteht auf ihrer Durchführung;

2. *verurteilt* Israel wegen seiner der in der Konstitution dargelegten Ziele der Organisation widersprechenden

Haltung, indem es nach der illegalen Besetzung der Stadt darauf beharrt, die historischen charakteristischen Züge der Stadt Jerusalem zu verändern und Ausgrabungen zu machen, die für die Monumente eine Gefahr darstellen;
3. *fordert auf* den Generaldirektor, Unterstützung für Israels Erziehungswesen, Wissenschaft und Kultur vorzu-
enthalten, bis es die obengenannten Resolutionen und Entscheidungen gewissenhaft respektiert.

II. Resolution vom 20./21. Nov. 1974 über die Zugehörigkeit zu den Regionen in Hinblick auf die Durchführung regionaler Aktivitäten der Organisation*

Die Generalkonferenz

erinnert an die auf ihrer 13. Sitzung angenommene Resolution 5.91 betreffend Definition der Regionen hinsichtlich der Durchführung regionaler Aktivitäten, bei der der repräsentative Charakter der Staaten ein wichtiger Faktor ist,
ist sich bewusst der Tatsache, dass die in jeder Resolution aufgeführten Gruppen nicht alle Mitgliedstaaten der UNESCO einschliessen,
anerkennt das grundlegende Prinzip, wodurch jeder Mitgliedstaat das Recht und die Pflicht hat, ganz und regelmässig an den regionalen und internationalen Aktivitäten der Organisation teilzunehmen,
wünscht, bemüht zu sein, die Ausübung dieses Rechts und dieser Pflicht durch jeden Mitgliedstaat sicherzustellen,

* Aus dem Englischen übersetzt (Die Red. d. FR).

prüfte das Dokument 18 C/43 betreffs der Definition Regionen im Hinblick auf die Durchführung regionaler Aktivitäten durch die Organisationen,
entscheidet zu vervollständigen die von der 13. Sitzung aufgestellte Liste von Mitgliedstaaten, die an Regionalaktivitäten teilzunehmen berechtigt sind, für die der repräsentative Charakter von Staaten ein wichtiger Faktor ist, wie folgt:

<i>Mitgliedstaaten</i>	<i>Region</i>
Australien	Asien/Kanada
Bangladesch	Asien/Ozeanien
Barbados	Lateinamerika/Karibik
Kanada	Europa
Deutsche Demokratische Republik	Europa
Guinea-Bissau	Afrika
Guyana	Lateinamerika/Karibik
Demokratische Volksrepublik von Korea	Asien/Ozeanien
Malta	Europa
Neuseeland	Asien/Ozeanien
Oman	Arabische Staaten
Portugal	Europa
San Marino	Europa
Singapur	Asien/Ozeanien
Union der Sozialistischen Sowjetrepubliken	Europa; Asien/Ozeanien
Vereinigte Arabische Emirate	Arabische Staaten
Vereinigte Staaten von Nordamerika	Europa
Papua-Neuguinea	Asien/Ozeanien

entscheidet zu prüfen auf ihrer 19. Sitzung irgendwelche unerledigten Fragen zugleich mit Fällen von Staaten, die nach Annahme dieser Resolution Mitglieder dieser Organisation werden können.

VI Offizielle Erklärungen und Äusserungen zu den Resolutionen der UNESCO

A Erklärung von Nathan Bar-Yaakov, Leiter der Israel-Delegation bei der 18. Sitzungsperiode der Generalkonferenz, zur Debatte über Jerusalem am 6. November 1974*

Herr Vorsitzender!

Man hat hier über das muslimische und christliche Erbe gesprochen. Darf ich zunächst das jüdische und universelle Erbe in dieser heiligen Stadt ins Gedächtnis rufen, und zwar mit den Worten des Propheten Jesajas vor mehr als 2500 Jahren; sie mögen uns einen Anhalt für unsere Erwägungen bieten:

»Um Zijons Willen schweig ich nicht / und um Jeruschalaim rast' ich nimmer / bis aufgeht wie das Licht sein Recht / sein Heil wie lohe Fackel / dass schaun dein Recht die Völker / und deine Ehre alle Könige. / Dann heisst man dich mit neuem Namen / den dir des Ewgen Mund benennt . . .

Jeruschalaim, über deine Mauern / hab Wächter ich bestellt / den Tag hindurch / die Nacht hinweg / sie schweigen nie. / Die ihr den Ewgen beschwört / nicht

Rast euch! / Und gebt ihm Rast nicht / bis dass er gründet / bis dass er macht Jeruschalaim / zum Ruhm auf Erden.«
Jesaja 62, 1–3; 6–7

Es kann wenig wundernehmen, dass für Israel Jerusalem der Brennpunkt der jüdischen Geschichte, seiner Sehnsucht, seiner Gebete ist. Jerusalem ist das Symbol ehemaligen Ruhms und moderner Erneuerung.

Israel ist sich des universellen Interesses an Jerusalem und der darin gelegenen heiligen Stätten völlig bewusst. Es gehört zu unseren politischen Grundsätzen, Einheit und Frieden in der Stadt zu wahren, ständigen Zugang zu den Heiligtümern für die Anhänger aller Religionen zu sichern und die kulturellen, historischen und religiösen Werte zu schützen. In diesem Sinne hat meine Regierung im Juni 1967 ihre Absicht bekanntgegeben, die interne Verwaltung und Ordnung für die heiligen Stätten den religiösen Vorstehern der Gemeinschaften, denen diese Stätten gehören, zu übergeben.¹ Gleichzeitig wurde ein »Gesetz zum Schutz der Heiligen Stätten« angenommen, das im allerersten Absatz erklärt: »Die Heiligen Stätten sollen vor Entweihung geschützt werden wie auch vor allem, was den freien Zugang der Angehörigen der verschiedenen Religionsgemeinschaften zu den ihnen

* Aus dem Englischen übersetzt. (Die Red. d. FR).

¹ S. FR XIX/1967, S. 44 f.

heiligen Stätten gefährden oder was ihre Gefühle für diese Stätten verletzen könnte.«² Im Dokument 83 EX/12, S. 7, Abs. 20, Bericht des Generaldirektors des Exekutivorgans, heisst es: »Jerusalem ist eine heilige Stadt, sie ist aber keine tote Stadt. Sie besitzt eine eigne Vitalität, die unvereinbar zu sein scheint mit dem Los einer Stadt, die man als blosser Ansammlung von Antiquitäten ansieht. Wie man auch immer die Probleme angeht, sollte die Erhaltung der Stätten und Denkmäler und vor allem, wenn auch nicht ausschliesslich, die der Altstadt im Zusammenhang mit der Atmosphäre und der Entwicklung Jerusalems gesehen werden.«

In diesem Zusammenhang möchte ich feststellen, dass Israel bei der Entwicklung der lebenden Stadt Jerusalem stets der historischen Schätze und des geistlichen Erbes eingedenk ist und sein wird. Es wird jetzt und in Zukunft dafür Sorge getragen, dass diese für die Einwohner und für die Welt erhalten bleiben.³

Bald nach Einstellung der Feindseligkeiten im Jahr 1967 begann die UNESCO, sich mit der Frage des kulturellen Erbes in Jerusalem zu beschäftigen. Es waren vor allem die Bestrebungen des Generaldirektors, die Konvention zum Schutz von Kulturbesitz im Falle eines bewaffneten Konflikts – allgemein bekannt als die Haager Konvention von 1954 – durch die feindlichen Parteien in Anwendung zu bringen. Diese Konvention wird in der augenblicklichen Situation im Nahen Osten zum ersten Mal in Praxis angewendet. Das bedeutet, dass es sich dabei um einen Test und eine Herausforderung handelt, da die Erfahrungen und Präzedenz in diesem Fall gewiss bedeutsam sein werden, wenn in Zukunft irgendwo anders eine Situation entsteht, die die Anwendung der Konvention wünschenswert erscheinen lassen.

1968 erklärte der unter der Konvention ernannte Generalkommissar in seinem ersten Bericht (78 EX/5): »Die Regierung von Israel hat mir völlige Bewegungsfreiheit gelassen... wenn ich für den Zweck einer Unterhaltung oder Nachprüfung allein sein wollte, so hat man meine Wünsche respektiert.«

Ich möchte auch an unsere Zusammenarbeit mit der UNESCO-Organisation erinnern. Abgesehen von der Durchführung der Haager Konvention machte der Generaldirektor noch weitere Vorschläge, zu denen Israel bereitwillig seine Mitarbeit zusagte. Nach dem Besuch des Sonderberaters Herrn De Angelis D'Ossat z. B. legte der Generaldirektor in seinem Bericht vor der 83. Verhandlung des Exekutivorgans einige Möglichkeiten dar, wie die UNESCO mit Rat und Tat eingreifen könnte. Israels Abgeordneter reagierte positiv und wollte konkrete Vorschläge machen, aber die arabischen Delegierten waren ablehnend und kritisch, so dass nichts geschah.

Bei der 84. Sitzung des Exekutivausschusses erklärte der israelische Beobachter wiederum, dass die israelischen Behörden es wohlwollend erwägen würden, falls der Generalkommissar einen Experten im Sinne der Konvention entsenden wolle. Auch diese Initiative versandete wegen der arabischen Opposition.

Kurz vor der 17. Generalversammlung im Jahr 1972 machte der Generaldirektor wiederum den Vorschlag, einen Experten laut Art. 23 der Haager Konvention zu ernennen. Meine Regierung nahm den Vorschlag wiederum sehr positiv auf, aber da er den arabischen

Delegierten nicht zusagte, musste er von neuem fallengelassen werden. Statt dessen fand bei dieser Generalversammlung wieder eine scharfe Debatte statt, und sämtliche unfundierte Anklagen und Behauptungen wurden nochmals vorgetragen.

In einem Bericht vom September 1969 erklärte der Generaldirektor, dass die Meldungen des Generalkommissars alle Informationen enthielten, deren der Exekutivausschuss bedürfe.

Ich könnte noch mehr aus diesen Berichten des Generalkommissars zitieren. Die Betonung liegt dabei stets auf der Mitarbeit und Bereitwilligkeit von seiten Israels, die Aufgabe des Generalkommissars zur Durchführung seines Mandats zu erleichtern und ihm zu ermöglichen, jederzeit und überall hinzugehen und zu beobachten. Der Generalkommissar hat kein einziges Mal mitgeteilt, dass irgendwelche Schwierigkeiten bestehen, die Konventionsbedingungen zu erfüllen. Das hat aber die Förderer des vorliegenden Antrags nicht daran gehindert, in der ihnen eigenen Ausdrucksweise immer wieder und wieder zu behaupten, Israel habe die Haager Konvention »verletzt«.

Was wirklich verletzt worden ist, ist die Wahrheit. Sie [die Araber] stellen parteiische, unbewiesene, falsche Behauptungen auf und wiederholen sie immer von neuem. Tatsächliches mit Erfundenem zu vermischen und Geschichte neu zu schreiben, ist eine wohlbekannte Taktik, die Taktik der »grossen Lüge«.

Die gemeine Verleumdung, man habe sich auf nicht näher bestimmte Art und Weise bei den christlichen und islamischen Kultstätten eingemischt, ist ein typisches Beispiel. Natürlich gibt es für diese Schmähung keinerlei Beweise. Man wirft das so hin, um Ressentiments und Vorurteile zu erwecken, da ja bekanntlich bei diesen Themen die Gefühle leicht erhitzt und verletzbar sind. All dies, obwohl objektive Beobachter der Haager Konvention und Spezialberater des Generaldirektors der UNESCO nie so etwas behauptet, sondern im Gegenteil die Sorge und Umsicht betont haben, die Israel der Erhaltung des Erbes angedeihen lässt. Die muslimischen und christlichen Behörden sind, wie anfangs betont, völlig selbständig und verantwortlich für die Erhaltung, Erneuerung und Wiederherstellung ihres Religions- und Kultureigentums. Im letzten Bericht des Sonderberaters der UNESCO Professor Lemaire z. B. steht eine Bemerkung darüber, dass die Restaurierungsarbeiten in der Suq-el-Quattani zunächst zu wünschen übrigliessen, dass er aber bei einem zweiten Besuch die angewandten Methoden besser fand.

Hier muss erwähnt werden, dass diese Arbeiten ganz und gar von und durch den Waqf, den muslimischen Kultusrat, ausgeführt werden. Im gleichen Bericht wird auf Erneuerungsarbeiten in der Hl. Grabeskirche hingewiesen; auch dort werden die Arbeiten von den verschiedenen und zuständigen christlichen Stellen unternommen.

Der Abgeordnete der Sowjetunion wies auf diese Teile von Professor Lemaire's Bericht hin, ohne zu wissen, um was es sich eigentlich handelt. Noch hat der Vertreter des Generaldirektors, da man ihn nicht darum gebeten hatte, dem 94. Exekutivausschuss einen mündlichen Bericht gegeben, wie der Sowjetdelegierte behauptet hat.

Es ist interessant, dass die uns vorliegende Erklärung den Bevollmächtigten des Generaldirektors nicht einmal erwähnt; ferner, dass der Generaldirektor laut Hinweis im Dokument 18 C/106 überhaupt nicht aufgefordert

² a. O. S. 43.

³ Vgl. auch: Resolution des Jerusalemer geschäftsführenden Gemeinderats verurteilt die UNESCO-Aktion.

worden ist, einen Bericht für diese Sitzung der Generalversammlung vorzulegen. Im gleichen Dokument erwähnt der Generaldirektor die Umstände der Ernennung einer qualifizierten Person als seinem Bevollmächtigten in Jerusalem. Das geschah aufgrund eines Begehrens bei der 17. Generalversammlung, in der er aufgefordert wurde, eine »wirksame Präsenz« der UNESCO in Jerusalem zu schaffen. Die Mitarbeit der israelischen Behörden wurde natürlich bereitwillig zugesagt und der Generaldirektor war der Ansicht, dass er mit diesem Arrangement dem ihm übertragenen Mandat der letzten Generalversammlung entsprochen habe. Das erwähnt er in dem im Mai 1973 vorgelegten Dokument 92 EX/16. In der uns unterbreiteten Erklärung wird diese konstruktive, positive Abmachung überhaupt nicht erwähnt. Sowohl der Generaldirektor als auch sein Bevollmächtigter werden frisch und frei ignoriert. Der Bevollmächtigte hat aber Jerusalem seit letztem Dezember dreimal besucht. Bei der 94. Exekutivausschusssitzung hat der Generaldirektor einen Bericht über die Tatsachen und Beobachtungen seines Vertreters vorgelegt. Einiges daraus wie folgt:

Betreffs der Ausgrabungen um Haram-esh-Sharif heisst es im Dokument 94 EX/14, Para. 2f: »Nach Prüfung der vorbereiteten Dokumente habe ich den Eindruck, dass die Kritik an den bei den Ausgrabungen angewandten Methoden grundlos ist. Die Grabungen werden von einem sehr qualifizierten Team von Experten jeder Art vorgenommen; allen Aspekten und Perioden der dort gemachten Funde wird grösste Aufmerksamkeit geschenkt. Die gleiche Umsicht lässt man der Erhaltung der Ommajadenpalastruinen und denen der herodianischen Zeit zukommen.«

Hinsichtlich der Ausgrabungen im jüdischen Stadtteil sagt der Bevollmächtigte: »Das Ziel dieser Ausgrabungen ist ein Studium des Substrats der Zone, bevor die 1947 bis 1967 zerstörten Gebäude wiederaufgebaut werden.«

Ich möchte nur nebenbei auf die Daten 1947 bis 1967 hinweisen. Wer hat das Gebiet in dieser Zeit unter sich gehabt? Die jordanischen Behörden waren verantwortlich für die Zerstörung des jüdischen Viertels zwischen 1947 und 1967.

Ich fahre mit Auszügen aus Prof. Lemaïres Bericht fort: »Die Ausgrabungen werden mit grösster Umsicht und äusserst modernen Methoden vorgenommen und haben bereits zu Entdeckungen geführt, die viel zur Geschichte Jerusalems beitragen. Es sind dies vor allem Funde von Teilen der Stadtmauern aus der Königszeit und einem Haus, das von den Truppen des Titus verbrannt wurde, wie auch Strassen und Wohnhäuser, hauptsächlich aus der herodianischen und byzantinischen Zeit.«

Ferner liest man hinsichtlich der Tunnel entlang der Westmauer: »Seit 1971 hat man in den »Tunnels« keine weiteren Arbeiten unternommen.« Über diese Tunnelanlagen möchte ich auch die Worte des Generalkommissars in 87 EX/34 vom Mai 1971 anführen: »Wenn man von den ausgedehnten Arbeiten unterhalb eines wichtigen Teils der Altstadt hört, müsste man annehmen, dass das sehr riskant ist, dass viele Gebäude, Strassenzüge, Marktplätze und vor allem Denkmäler bedroht sind. Hier muss jedoch daran erinnert werden, dass vor allem der bekannte Archäologe Charles Wilson, R. E., schon vor 100 Jahren einen Teil des ursprünglichen Baues unter viel schwierigeren Bedingungen, als das heute der Fall ist, ausgegraben hat. Auch noch 1963, 1965 und 1966 wurden in dieser Gegend von Prof. William

F. Stinespring (von der Theologischen Fakultät der Duke-Universität) archäologische Ausgrabungen geleitet.

Es ist verschiedentlich von dem Generalkommissar und dem Generaldirektor selbst darauf hingewiesen worden, dass die Haager Konvention keinerlei besondere Verpflichtungen oder Verbote über archäologische Ausgrabungen enthält. Man kann sogar sagen, dass ein solches Verbot ausdrücklich ausgeschlossen worden ist. Während der Diskussion bei der diplomatischen Konferenz, die die Haager Konvention vorbereitete, wurde nämlich auch ein Vorschlag über archäologische Ausgrabungen gemacht. Dieser Vorschlag wurde nicht angenommen und kam nicht in den endgültigen Text. Daher ist die Bemerkung des geehrten Abgeordneten von Frankreich nicht richtig, dass die Ausgrabungen die Konvention verletzen.

Über die Ausgrabungen um den Tempelberg Haram-esh-Sharif sagt der Generaldirektor in 83 EX/12 das folgende: »Die von Prof. Mazar auf beiden Seiten der Südwestecke der Tempelmauer unternommenen Grabungen erstrecken sich über ein weites Gebiet, zur Zeit etwa 20 000 qm. Man ist bereits unter dem ommajadischen und byzantinischen Niveau und dringt aktiv zu den ältesten Unterstrukturen vor. Wie ausgedehnt die Grabungen auch sein mögen, so können sie doch im augenblicklichen Zustand die Stabilität der ungeheuren Plattform des Haram an dieser Stelle in keiner Weise gefährden.«

In 88 EX/47 erzählt Prof. Lemaïre: »Ich möchte mich übrigens bedingungslos der Meinung meines Kollegen Prof. G. de Angelis d'Ossat anschliessen, dass die augenblicklichen Bauten weder die Festigkeit des herodianischen Tempels noch die der sehr wichtigen Denkmäler auf der Terrasse irgendwie bedrohen. Die Bauten haben die Grundfesten der Mauern, die durchschnittlich 20 Meter unter der Oberfläche liegen, wo sie direkt auf dem Felsengrund zu stehen scheinen, nirgends erreicht.«

Im gleichen Bericht sagt Prof. Lemaïre über den Wert der Ausgrabungen zur Entdeckung von Kulturgut und Schätzen früherer Zivilisationen, die mit diesen historischen Stätten verbunden sind: »Die Ausgrabungen werden hier in all den Abschnitten vorgenommen, die 1947–48 durch Kriegsakte oder in der darauffolgenden Preisgabe der Gebäude zerstört wurden. Die beispielhaften und auf Details bedachten Ausgrabungen decken nach und nach Überreste aller grossen Perioden der Stadt auf, von der Zeit der Könige (Eisenzeit), über die römische, byzantinische, ommajadische und türkische bis zur allerneuesten Zeit.

Abschliessend darf man fragen, was mit der »Erhaltung des Status« von Jerusalem gemeint ist. Wenn damit die Situation vor dem Juni 1967 gemeint ist, so würde es die Wiederherstellung der militärischen Grenzlinie bedeuten, den Wiederaufbau der Trennungsmauern und der Stacheldrahtzäune, die die Stadt durchschnitten. Es würde bedeuten, dass weder Juden noch israelische Muslimen und Christen freien Zugang zu ihren Kultstätten haben, der ihnen erst seit Juni 1967 wieder ermöglicht wurde. Es ist unvorstellbar, dass das ernsthaft beabsichtigt ist.

Es wäre wohl besser, dem Ratschlag eines Leitartikels der »New York Times« zu folgen:

»Mit einer jener nichtssagenden Gesten über den Nahen Osten, die zur Wirkungslosigkeit verschiedener UN-Sonderausschüsse geführt haben, hat die

UNESCO verlangt, dass Israel alle archäologischen Arbeiten in der Altstadt von Jerusalem einstellen solle.

Dabei spielt es gar keine Rolle, dass die Forschungen der letzten fünf Jahre, seit Israel die Abschnitte, die neunzehn Jahre in jordanischen Händen waren, besetzte, mehr zur Entwicklung biblischer Archäologie beigetragen haben, als die Arbeit eines ganzen vorangegangenen Jahrhunderts. Es spielt keine Rolle, dass erregendes Licht auf das Leben von Römern und Juden in den umwälzenden Jahren vor dem Fall des Tempels im Jahre 70 n. Chr. geworfen wurde, der Zeit, als Jesus in Jerusalem lebte und dort gekreuzigt wurde. Es spielt keine Rolle, dass die Forschungsarbeiten neue Beweise erbracht haben für das frühislamische, das siebente Jahrhundert der Ommajadenbauten, im Schatten der Al Aksa-Moschee.«

Und der Redaktionsaufsatz fährt fort:

»Wenn die UNESCO-Mitglieder wirklich daran interessiert sind, die Sache der Organisation, nämlich das Erziehungswesen, die Wissenschaft und die Kultur zu fördern, dann sollten sie nicht länger kleinliche Kritik üben, sondern an den archäologischen Untersuchungen, die jetzt im Gange sind, teilnehmen. Statt mit unsachlichen politischen Einwänden wissenschaftliche Forschung zu behindern, sollten sie lieber einen internationalen Einsatz organisieren, um zusammen mit Israel diesen Schmelztiegel dreier grosser Religionskulturen zu studieren.«

Und ich meine, Herr Vorsitzender, dass eine Organisation wie die unsere gut daran täte, sich in der von der »New York Times« angedeuteten Richtung zu bewegen, statt in so unfruchtbarer, negativer Weise wie in der hier vorgelegten Resolution.

B Erklärung von Minister William B. Jones, US-Delegation, vom 7. November 1974

Zurückweisung der Resolution^{*/1}

Die Vereinigten Staaten haben den Zweck der Erhaltung und Wiederherstellung von Kulturstätten in aller Welt konsequent unterstützt und sogar reichlich Finanzhilfe geleistet.² Dennoch haben die Vereinigten Staaten gegen diese Resolution gestimmt und weisen sie gänzlich zurück, weil wir der festen Meinung sind, dass ihr eigentlicher Zweck nicht, ich wiederhole, *nicht* die

* Aus dem Englischen übersetzt (D. Red. d. FR).

¹ Vgl. u. a. im gleichen Sinn Schreiben von Ted Kennedy an Staatssekretär Henry Kissinger.

² *Streichung des UNESCO-Beitrags* (H.E.T. [Washington, 12. 12. 74]). Das Repräsentantenhaus folgte dem Senat, indem es sich für die Einstellung des Beitrages von sechzehn Millionen Dollar an die UNESCO aussprach, um das Missfallen über die Diskriminierung Israels handgreiflich klarzumachen.

Während der Senat 2,67 Milliarden Dollar bewilligt hatte, käme die Auslandshilfe-Vorlage in der Version des Repräsentantenhauses auf 2,64 Milliarden zu stehen. Das wären ungefähr 600 Millionen Dollar weniger, als die Regierung verlangt hatte, jedoch fast 750 Millionen mehr, als im abgelaufenen Finanzjahr genehmigt worden waren. Die von der Regierung beantragte Hilfe für Israel und für seine arabischen Nachbarn fand die Zustimmung des Repräsentantenhauses.

In: Neue Zürcher Zeitung (195/516), vom 13. 12. 1974.

Erhaltung oder der Schutz von historischen Stätten oder Denkmälern ist. Was auch immer die angebliche Absicht der Förderer der Resolution sein mag, ihre tatsächliche Bedeutung liegt in der völlig ungerechtfertigten Auferlegung von Sanktionen gegen einen Mitgliedstaat dieser Organisation, und zwar, wie uns scheint, aus vorwiegend politischen Gründen.

Die Resolution als solche stellt eine verhängnisvolle und möglicherweise für diese Organisation tragische Wendung dar, die die UNESCO in eine rein politische Arena zu verwandeln sucht. Dies steht im Gegensatz zu ihrer eigentlichen Funktion als ein Forum zum Austausch von Ideen und Wissen und als Vermittler von Beistand für die Mitgliedstaaten auf den Gebieten des Erziehungswesens, der Kultur, der Wissenschaft und anderen Disziplinen. Diese Resolution fügt, kurz gesagt, der UNESCO als einem Gremium für Dialog und Debatte schweren Schaden zu; es ist der Beginn zur Umformung der UNESCO zu einem Ort bitterer und gehässiger Konfrontationen.

Daher missbilligen wir die Verabschiedung dieser ungerechten Resolution und widersetzen uns ihrer Durchführung. Diese Resolution wird weder konstruktiv zum Schutz kulturellen Besitzes in Jerusalem beitragen noch zu den sehr unsicheren Verhandlungen zwischen den Parteien in der nahöstlichen Debatte.

C Stellungnahme des UNESCO-Generaldirektors, Amadou Mahtar M'Bow, zu den Entscheidungen der 18. Generalkonferenz der UNESCO im Hinblick auf Israel, veröffentlicht am 7. Dezember 1974*

I.

Den von Presse, Funk und Fernsehen veröffentlichten Berichten über die Entscheidungen der 18. Generalkonferenz der UNESCO¹ fehlt es, soweit sie Israel betreffen, an Genauigkeit und Objektivität.

Zwei von der Generalkonferenz verabschiedete Resolutionen berühren in erster Linie Israel: die erste bezieht sich auf die Zusammensetzung regionaler Gruppen innerhalb der UNESCO;² die zweite betrifft den Schutz und die Erhaltung des Kulturguts in Jerusalem.³

II.

Da die Resolution über die Zusammensetzung regionaler Gruppen für die Durchführung regionaler Aktivitäten im Rahmen der UNESCO unvollständig oder unkorrekt interpretiert worden ist, wurde behauptet, Israel sei aus der UNESCO ausgeschlossen oder ihm sei die Möglichkeit zur Mitarbeit in der UNESCO genommen worden.

Israel ist weder von der UNESCO noch von einer der regionalen Gruppen innerhalb der UNESCO ausgeschlossen worden. Als einer von 135 Mitgliedstaaten ist Israel nach wie vor Mitglied der UNESCO. Israel gehört auch weiterhin zu Gruppe I (Westeuropa) für die Wahlen zum Exekutivrat der UNESCO auf der gleichen

* Die französische Originalfassung des Textes erschien in der Pariser Zeitung »Le Monde« vom 7. Dezember 1974 – Übersetzt als Brief von der Deutschen UNESCO-Kommission, Köln.

¹ S. o. S. 54 (Anmerkungen d. Red. d. FR).

² S. o. S. 54 f.

³ S. o. S. 55.

Basis wie Australien, Kanada, die Vereinigten Staaten und Neuseeland, die geographisch ausserhalb der europäischen Regionen liegen.

Während der 18. Generalkonferenz hat Israel, wie auch Kanada und die Vereinigten Staaten, einen Resolutionsentwurf eingebracht, um »in die Liste der Länder aufgenommen zu werden, die zur Teilnahme an europäischen Regionalaktivitäten berechtigt sind, bei welchen der repräsentative Charakter der Staaten eine wichtige Rolle spielt«. Während die Resolutionen Kanadas und der Vereinigten Staaten Annahme fanden, wurde die von Israel eingereichte Resolution von der Generalkonferenz, das heisst von den Bevollmächtigten Vertretern der Regierungen der Mitgliedstaaten der UNESCO, abgelehnt.

Somit befindet sich Israel in der gleichen Situation wie vor der 18. Generalkonferenz. Deshalb kann nicht behauptet werden, Israel sei von irgendeiner Sache ausgeschlossen worden. Die einzig neue Tatsache ist, dass Israel jetzt als einziger Mitgliedstaat der UNESCO nicht einer der Regionen »im Hinblick auf die Durchführung regionaler Aktivitäten« zugehört, denn Australien und Neuseeland wurden, hauptsächlich auf Vorschlag von fünf asiatischen Ländern, in die Gruppe Asien/Ozeanien aufgenommen, während Kanada und die Vereinigten Staaten (auf eigenen Wunsch) die Zulassung zur Gruppe Westeuropa erhielten.

Ich möchte daran erinnern, dass Kanada und die Vereinigten Staaten 1972 während der 17. Generalkonferenz erfolglos die Teilnahme an der 2. Konferenz der Erziehungsminister der europäischen Mitgliedstaaten beantragt hatten. Damals hat weder in Kanada noch in den Vereinigten Staaten, geschweige denn in Europa, irgend jemand die UNESCO beschuldigt, diese Länder von einer regionalen Gruppe ausgeschlossen zu haben. Diese Länder nahmen, wie Israel auch, an der Konferenz der Europäischen Erziehungsminister, die im Dezember 1973 in Bukarest stattfand, als Beobachter teil. Diese Möglichkeit steht Israel jederzeit offen, wenn wiederum eine Konferenz von Regierungsvertretern in Europa veranstaltet wird. Wie in der Vergangenheit kann Israel ebenfalls an jeder Regionalkonferenz auf Regierungsebene als Beobachter teilnehmen, ganz gleich, wo sie abgehalten wird.

III.

Die zweite Resolution »fordert den Generaldirektor auf, die Hilfe an Israel auf den Gebieten der Erziehung, Wissenschaft und Kultur so lange einzustellen, bis das Land die Resolutionen und Entscheidungen des Exekutivrates und der Generalkonferenz gewissenhaft respektiert«.

Diese Resolutionen basieren im wesentlichen auf den Resolutionen 2235 vom 4. Juli 1967 und 2254 vom 14. Juli 1967 der Vollversammlung der Vereinten Nationen, auf den Resolutionen 267 vom 3. Juli 1969 und 268 vom 25. September 1969 des Sicherheitsrates der Vereinten Nationen über den Status von Jerusalem sowie auf den Entscheidungen der 15. und 17. Generalkonferenz der UNESCO und den Entscheidungen des Exekutivrates der UNESCO, die während der 82., 83., 88., 89. und 90. Sitzung getroffen wurden.

Die neue Resolution der Generalkonferenz ist darauf zurückzuführen, dass die israelische Regierung die dringenden Appelle nicht beachtet hat, mit denen sie seit 1968 aufgefordert wurde, »keine archäologischen Aus-

grabungen in der Stadt Jerusalem zu unternehmen und die charakteristischen Züge dieser Stadt oder ihren kulturellen und historischen Charakter, besonders im Hinblick auf die Zeugnisse der christlichen und islamischen Religionen, in keiner Weise zu verändern. In Anbetracht der Tatsache, dass die Ausgrabungen und Arbeiten, die die Zeugnisse der christlichen und islamischen Religionen gefährden können, fortgesetzt wurden, hat die Generalkonferenz sechs Jahre nach Veröffentlichung der ersten Aufforderung entschieden, die Haltung Israels zu verurteilen, weil »diese im Widerspruch zu den Zielen der UNESCO steht, wie sie in ihrer Verfassung begründet sind«.

Ich möchte betonen, dass die Generalkonferenz in Bestätigung aller früheren, Jerusalem betreffenden Resolutionen den Generaldirektor erneut ausdrücklich ermächtigt hat, »weiterhin bemüht zu sein, die effektive Präsenz der UNESCO in der Stadt Jerusalem sicherzustellen«.

Das ist der Sachverhalt. Ich hoffe, dass es die Tatsachen der Öffentlichkeit ermöglichen, sich eine faire und korrekte Meinung über die von der 18. Generalkonferenz der UNESCO verabschiedeten Resolutionen zu bilden. Ähnliche Entscheidungen sind in der Vergangenheit getroffen worden, allerdings nicht mit jenen Reaktionen, wie wir sie in diesen Wochen erlebt haben.

Es ist auf die »Politisierung der UNESCO« hingewiesen worden, als ob die Sonderorganisation der Vereinten Nationen nicht von Anfang an aus der politischen Entscheidung entstanden wären, durch die Förderung des menschlichen Fortschritts sowie der Verständigung und Zusammenarbeit zwischen allen Völkern den Grund für einen gerechten und dauerhaften Frieden zu legen. Die Mitgliedstaaten der UNESCO sind fast identisch mit den Mitgliedstaaten der Vereinten Nationen. Die Delegierten der Generalkonferenz sind Regierungsvertreter. Es ist deshalb nur natürlich, dass Probleme, die die Welt beunruhigen, dort ein Echo finden.

Wie ich schon am Ende der 18. Generalkonferenz dargelegt habe, vertrete ich selbst die Ansicht, dass wir in einer Organisation, die sich mit Erziehung, Wissenschaft und Kultur befasst, Konflikte vermeiden müssen, welche die Form systematischer Konfrontationen annehmen. Wir sollten vielleicht auch die Verabschiedung von Resolutionen vermeiden, die in gewissen Kreisen tiefe Verbitterung hervorrufen, selbst wenn diese mit grosser Mehrheit angenommen werden. Die goldene Regel für eine Organisation wie die UNESCO sollte immer sein, durch geduldige und offene Aussprache eine Übereinstimmung anzustreben. Aus diesem Grunde habe ich als neu gewählter Generaldirektor der UNESCO, der nicht an den Diskussionen, die lange vor meiner Wahl stattfanden, teilgenommen hat, der Generalkonferenz meine feste Absicht erklärt, wenn immer es nötig ist und ich eine entsprechende Vollmacht habe, für eine offene Aussprache einzutreten und zu versuchen, unterschiedliche Standpunkte auszugleichen, um eine möglichst grosse Übereinstimmung herbeizuführen. Deshalb bedauere ich, dass es gewisse hervorragende Persönlichkeiten auf Grund ungenauer und entstellender Informationen für richtig gehalten haben, sich unnachgiebig zu zeigen, obwohl man von Denkern und Wissenschaftlern erwarten könnte, dass sie eher zu Diskussionen und Aussprachen bereit sind.

Ich halte es für angebracht, daran zu erinnern, dass sich die UNESCO seit fast 30 Jahren unter Mitwirkung von Männern und Frauen jeder Herkunft und jeden Glaubens in ihrem Zuständigkeitsbereich zum Wohle der internationalen Gemeinschaft für ein grosses Unterfangen eingesetzt hat und dass heute im UNESCO-Sekretariat Angehörige aus mehr als 100 Mitgliedstaaten, einschliesslich Israel, im gemeinsamen Bemühen vereint sind.

Ich bin fest davon überzeugt, dass es der UNESCO immer möglich sein sollte – wenn die interessierten Staaten zur Zusammenarbeit bereit sind – die Spannungen zu überwinden, die der internationalen Zusammenarbeit und Verständigung in ihrem Zuständigkeitsbereich entgegenstehen. Das aber setzt voraus, dass die von der UNESCO aufgestellten Regeln und Richtlinien nicht als tote Buchstaben betrachtet werden, wenn sie bestimmten Interessen widersprechen.

D UNESCO-Politik muss der Verständigung dienen Mitteilung der Deutschen UNESCO-Kommission, Köln, 13. Dezember 1974

UNESCO aktuell (UA). Pressedienst der Deutschen UNESCO-Kommission* (56/74) entnehmen wir den folgenden bemerkenswerten Text: (UD) *Es sollte alles getan werden, die internationale Zusammenarbeit im Rahmen der UNESCO zu stärken und in strittigen Fragen eine für alle Betroffenen annehmbare Lösung zu finden. Das war der Tenor einer gemeinsamen Sitzung des Präsidiums und des Vollzugsausschusses der Deutschen UNESCO-Kommission, die am 12. Dezember 1974 in Köln stattfand. Beschlossen wurde folgende Mitteilung an die Presse:*

»Mit grosser Besorgnis hat die Deutsche UNESCO-Kommission einige Beschlüsse der 18. Generalkonferenz zur Kenntnis genommen, die nicht der Verständigung unter den Völkern dienen und damit gegen die Grundsätze der UNESCO verstossen. Sie sieht es insbesondere als verhängnisvoll an, dass ein Mitgliedstaat – Israel – diskriminiert worden ist.

Die Deutsche UNESCO-Kommission begrüsst es, dass die Delegation der Bundesrepublik Deutschland gegen die fraglichen Beschlüsse gestimmt hat. Sie teilt die Sorge, die der Generaldirektor der UNESCO, Amadou Mahtar M'Bow, in seiner Schlussrede zur 18. Generalkonferenz zum Ausdruck gebracht hat.

Die Deutsche UNESCO-Kommission ist der Auffassung, dass angesichts der gegenwärtigen Spannungen und Krisen in der Welt eine von internationaler Verantwortung getragene und auf internationale Verständigung ausgerichtete Politik mehr denn je erforderlich ist. Die UNESCO hat in der Vergangenheit durch ihre vielfältigen Aktivitäten auf den Gebieten der Erziehung, der Wissenschaft, der Kultur und der Kommunikation wirkungsvolle Beiträge zu einer Politik des Friedens geleistet. Ihr wird hierbei auch in Zukunft eine wichtige Rolle zufallen. Es wäre unheilvoll, wenn eine Weltorganisation wie die UNESCO künftig bei der Erfüllung ihrer Aufgaben behindert würde.« (UNESCO)

* Herausgegeben mit Unterstützung der UNESCO. Redakteur: Dr. Horst Richter, Köln.

Vermerk des FR: *Wir danken dem Sekretariat der Deutschen UNESCO-Kommission, Köln, für alle bereite und gegebene Hilfe.*

E Aus der Ansprache Papst Pauls VI. bei der Verleihung des »Friedenspreises Johannes XXIII.« an die UNESCO am 30. November 1974*

Über die Verleihung des »Friedenspreises Johannes XXIII.« an die UNESCO bringen wir aus dem L'Osservatore Romano folgende Mitteilung und entnehmen einige Abschnitte aus der Ansprache Papst Pauls VI. vom 30. November 1974.¹

Mit Befremden hat Papst Paul VI. die Entscheidungen der jüngsten Generalversammlung der UNESCO, der Organisation für Erziehung, Wissenschaft und Kultur der UN, gegen Israel zur Kenntnis genommen. Bei der Verleihung des »Internationalen Friedenspreises Johannes XXIII.« an die UNESCO am 30. November im Vatikan gab der Papst seiner Hoffnung Ausdruck, dass »der unvorhergesehene Vorfall in Kürze einer Lösung zugeführt werden möge«. Er betonte dies vor allem, weil er, wie er sagte, die ersten, denen an einer Beilegung des Problems gelegen sei, bei dieser Feierstunde anwesend wisse, nämlich die Leiter und Vertreter der UN-Organisation. Diese nämlich stehe durch ihre weltweite und friedensfördernde Einstellung sowie durch den Geist der ihr eigenen Toleranz politischen Auseinandersetzungen fern und bleibe den ihr eigenen pädagogisch-wissenschaftlichen und kulturellen Zielsetzungen immer treu. Der Papst wies in seiner Rede eigens darauf hin, dass diese Begegnung mit der UNESCO festgesetzt worden sei, bevor es bei der jüngsten Generalversammlung der UN-Organisation in Paris zu Entschliessungen gekommen war, die einen grossen Teil der Kulturwelt erschüttert haben. [Vgl. aus der Ansprache s. u.]

Den mit 40 000 US-Dollar dotierten Preis nahm der neue Generaldirektor der UNESCO, Amadou Mahtar M'Bow, bei einer Feierstunde im Konsistoriensaal des Apostolischen Palastes in Empfang, die am 30. November in Anwesenheit hoher vatikanischer Würdenträger und Vertreter des beim Vatikan akkreditierten Diplomatischen Corps sowie des ehemaligen UNESCO-Generalsekretärs, René Maheu, stattfand.

Der Papst führte aus:

»... Im Gedenken und im Sinn unseres verehrten heimgegangenen Vorgängers Papst Johannes' XXIII. haben wir diesen Preis, der für die Förderung des Friedens gestiftet wurde,² der UNESCO verliehen, der Organisation der Vereinten Nationen für Erziehung, Wissenschaft und Kultur, hier vertreten durch die beiden Direktoren dieser bekannten und verdienstvollen Weltorganisation, den scheidenden Direktor und seinen Nachfolger. Jener, Herr René Maheu ist uns wohlbekannt... Dieser, Herr M'Bow sei ebenfalls herzlich willkommen geheissen...

Besonders seit den Weihnachtsbotschaften Papst Pius' XII. und der Enzyklika *Pacem in terris* von Johannes XXIII. ist der Friede somit zum Programm unseres apostolischen Wirkens in der Welt geworden. Die Stimme aber, mit der wir den Frieden verkünden, kann um so deutlicher und überzeugender klingen, je freier und unbefangener sie der Welt und dem immer wieder neuen, aufregenden und widerspruchsvollen Spiel menschlicher Interessen gegenübersteht. Im Masse wir pflichtgemäss Abstand halten vom weltlichen und politischen Bereich, können wir es wagen, wie ein schlichter Prophet und mitreissender Dichter allen Menschen von Herzen unseren üblichen Friedensgruss zuzurufen: Der Friede sei mit euch!

* In: L'Osservatore Romano. Wochenausgabe in deutscher Sprache (4/49). 6. 12. 1974. S. 1.

¹ a. O. (4/48).

² Vgl. Vittorino Veronese: Lehrkanzel des Friedens. Zur Verleihung des Friedenspreises »Johannes XXIII.« an die UNESCO a. O. (5/2), 10. 1. 1975, S. 10.

Und nun zu unserer Begegnung heute und hier! Sie vollzieht sich auf hoher geistiger Ebene. Gerade auf dieser Ebene sind wir ja der UNESCO begegnet; denn wir konnten voll Bewunderung uns ihr Grundprinzip zu eigen machen, aus dem ihre vielfältige und zukunftsplanende Tätigkeit stammt und das also lautet: »Der Friede muss auf dem Fundament geistiger und moralischer Solidarität der Menschen gegründet werden.«

Hier möchten wir jedoch eine Bemerkung machen: Als die heutige Begegnung vereinbart wurde, hatte man ein Ereignis nicht vorausgesehen, das dieser Tage einen grossen Teil der Kulturwelt erschüttert hat. Wir meinen gewisse Beschlüsse der jüngsten Generalversammlung der UNESCO. So sehen wir uns also plötzlich einer Tatsache gegenüber, die in der öffentlichen Meinung die Atmosphäre dieser glücklichen Stunde trübt. Um so mehr geben wir dem Wunsche Ausdruck, der unvorhergesehene Zwischenfall möge eine schnelle Lösung finden. Wir vertrauen dabei auf das gemeinsame Verlangen nach Frieden und Gerechtigkeit bei allen Beteiligten. Dabei beseelt uns der Gedanke, dass die ersten, die sich darüber freuen würden, unsere hohen Gäste sind, deren heutige Anwesenheit uns ehrt, die Leiter und damit die Vertreter der UNESCO; denn diese steht ja gerade wegen ihres weltweiten Friedensauftrages und durch den Geist der Toleranz, der ihr eigen ist, den politischen Rivalitäten fern und hat nur ihren besonderen pädagogischen, wissenschaftlichen und kulturellen Zielsetzungen zu

dienen, wie es ihr Interesse für die geschichtlichen, künstlerischen und religiösen Werte jenes Landes beweist, das uns allen heilig und teuer ist... Ist unser Weg dem Ihrigen parallel? Wirklich, es ist so, wenn auch auf verschiedener Ebene; wir sehen das in diesem Augenblick ganz deutlich. Parallel im Sinn gegenseitiger Unabhängigkeit bei aller Gemeinsamkeit des Ziels und, wie wir hinzufügen können, in der beglückenden Möglichkeit, im gegebenen Augenblick einander zu gedenken, ohne dass der eine im anderen sich verlöre. Unsere Religion ist eine Religion des Friedens. Ihr Wirken ist ein Wirken im Dienst des Friedens...

Gestatten Sie, dass wir nun das Wort dem überlassen, dessen wohlklingenden und prophetischen Namen dieser Preis trägt, dem Papst Johannes XXIII., der uns in seiner Enzyklika *Pacem in terris* mit folgenden Worten gleichsam seinen Letzten Willen bekundet: »Allen Menschen guten Willens obliegt die ungeheure Aufgabe, die Beziehungen des gesellschaftlichen Lebens auf Wahrheit, Gerechtigkeit, Liebe und Freiheit zu gründen; Beziehungen der einzelnen untereinander, Beziehungen zwischen Bürgern und Staat, Beziehungen zwischen den Staaten, Beziehungen schliesslich zwischen den einzelnen, den Familien, Gruppen und Staaten einerseits, der Weltgemeinschaft andererseits. Vornehmste aller Aufgaben: denn ihr obliegt es, den wahren Frieden innerhalb der gottgewollten Ordnung zur Herrschaft zu bringen.« (AAS 55, 1963, S. 301–302.)

VII Äusserungen der Solidarität für Israel

1 Eine Botschaft an Yassir Arafat von Mitgliedern christlicher Bekenntnisse in den USA, November 1974¹

Obgleich wir die legitimen Bestrebungen des palästinensischen Volkes anerkennen, wollen wir Sie in Kenntnis setzen, weshalb wir und andere Amerikaner christlichen Glaubens der Ihnen von der Vollversammlung der Vereinten Nationen zugegangenen Einladung auf das allerstärkste entgegneten:

WEIL Sie in einer Organisation souveräner Staaten für nur eine Gruppe sprechen, die Mord an Unschuldigen begangen und Greuelthaten verübt hat, die die gesamte zivilisierte Welt gefährden.

WEIL wir glauben, dass Mord eine Zuwiderhandlung

gegen das göttliche Gesetz ist, gleich ob er im Namen einer Gruppe, einer Ideologie oder aus persönlicher Leidenschaft begangen wurde.

WEIL die fortgesetzte Taktik der PLO des Terrors und der Gewalt in internationalem Ausmass den Grundsätzen und Idealen, für die die Vereinten Nationen einstehen, zum Spott wird.

WEIL Ihre Organisation, die PLO, nicht nur eine Bedrohung für Israel ist – einem Mitgliedstaat der UN, den zu zerstören auf eine oder andere Weise Sie sich verpflichtet haben –, sondern die auch eine Bedrohung für die ganze Menschheit ist.

WEIL Ihre Organisation die Hoffnungen auf Frieden zunichte macht, Hoffnungen, die Völker und Nationen des ganzen Erdballs hegen – einschliesslich Millionen

¹ Veröffentlicht vom Institute of Human Relations, New York.

»Guten Willen in Jerusalem«

Unter dieser Überschrift berichtet die englisch-sprachige in Jerusalem erscheinende Tageszeitung »Die Jerusalem Post Weekly«, Nr. 739, vom 31. 12. 1974¹:

Jerusalem war wirklich eine Stadt des Friedens am vergangenen Mittwoch [Heiligabend, 24. 12. 1974]. Die Kirchenglocken läuteten ihre Botschaft des guten Willens. Die Minarette der Moscheen waren mit farbigen Lichtern geschmückt, und Juden drängten sich in den Strassen der Altstadt und brachten ihren arabischen Freunden, Muslims wie Christen, Blumen und Geschenke. Die festliche Atmosphäre von Weihnachten und »Id el Adha« (das Fest, an dem die Anhänger des Islams des Opfers des Abraham gedenken) war überall spürbar...

Man sah, wie Gruppen von Betriebsräten, die Arbeiter von Fabriken repräsentierten, deren Leitung sowohl Juden wie Araber beschäftigte, sich nach dem Weg von Wohnungen erkundigten, um ihren Arbeitskameraden in West-Jerusalem Geschenke und Festtagswünsche zu überbringen.

In manchen Wohnzimmern waren mehr jüdische Gäste als arabische Besucher, die bei einem guten türkischen Kaffee und orientalischen Süßigkeiten zusammensassen und in guter Kameradschaft miteinander plauderten. Man konnte schwerlich glauben, dass vor nur drei Tagen eine Bombe auf einen Bus mit Pilgern im nahen Dorf Azarika geworfen worden war. Wie uns ein arabischer Freund sagte: Noch nie zuvor wie dieses Jahr haben uns so viele Juden besucht, um uns ihre guten Wünsche zu bringen. Wenigstens hat Allah an diesem doppelten Fest – ein seltenes Zusammentreffen beider Feste – unsere wunderschöne Stadt gesegnet.

G. W.

¹ Aus dem Englischen übersetzt.

friedliebender Araber und Palästinenser, für die Sie nicht sprechen.

WEIL wir auf das äusserste beunruhigt sind, dass eine Organisation, die dem Weltfrieden gewidmet ist, durch

ihre Einladung an Sie und Ihre Organisation, ihre Kapazität, den Frieden zu sichern, möglicherweise untergräbt und die Menschheit in der Tat einem katastrophalen Krieg entgegentreiben könnte.

Professor Lee A. Belford
Department of Religious Education
New York University, New York, N.Y.

Frau Claire Huchet Bishop
President, International Council of Christians
and Jews
New York, N.Y.

Bishop John Harris Burt
Episcopal Diocese of Ohio
Cleveland, Ohio

Dr. James L. Cummings
Member of the Governing Board
of the National Council of Churches
St. Louis, Missouri

Professor W. D. Davies
Duke University
Durham, North Carolina

Professor Alice L. Eckardt
Coopersburg, Pennsylvania

Dr. A. Roy Eckardt
Chairman of the Religion Department
Lehigh University, Bethlehem, Pennsylvania

Rev. Edward H. Flannery
Executive Secretary
Secretariat for Catholic-Jewish Relations
National Conference of Catholic Bishops,
Washington, D.C.

Professor Charles Fritsch
Princeton Theological Seminary
Princeton, New Jersey

Rev. William H. Harter
United Presbyterian Churches
Margaretville and New Kingston, New York

Msgr. George Higgins
Washington, D.C.

Professor Franklin H. Littell
Temple University, Philadelphia, Pa.

Frau Reinhold Niebuhr
Professor Emeritus of Barnard College
Stockbridge, Massachusetts

Christopher Niebuhr
First Congregational Church, Stockbridge,
Massachusetts

Msgr. John M. Oesterreicher
Director of the Institute of Judaeo-Christian
Studies
Seton Hall University, South Orange,
New Jersey

Dr. Arnold T. Olson
President, Evangelical Free Church
of America
Minneapolis, Minnesota

Rev. John T. Pawlikowski
Catholic Theological Union, Chicago, Illinois

Dr. James H. Sheldon
Chairman of the Executive Committee
Council of Churches of the City of New York
New York, N.Y.

Bishop Jonathan Sherman
Episcopal Diocese of Long Island
Garden City, New York

Rose Thering, OP, Ph.D.
Professor, Seton Hall University
South Orange, New Jersey

Mary Luke Tobin, S.L.
Executive Committee, Sisters of Loretto
Nerinx, Kentucky

Professor John T. Townsend
The Episcopal Divinity School
Cambridge, Massachusetts

Ann Patrick Ware, S.L.
Associate Director of the Commission on Faith
and Order
National Council of Churches,
New York, N.Y.

Dr. William L. Weiler
Executive Director of the
Office on Christian-Jewish Relations
National Council of Churches
New York, N.Y.

2 Telegramm Ökumenisch-Theologischer Forschungsgemeinschaft in Israel* an General- sekretär der UNESCO Paris¹

Jerusalem, 20. 11. 1974

In Jerusalem lebende christliche Gelehrte äusserst überrascht protestieren gegen falsche Anschuldigungen der UNESCO in bezug auf archäologische Ausgrabungen, Veränderungen historischen Charakters der Stadt, Gefährdung von Monumenten. Stop Unsere Beobachtungen bestätigen allen Religionen erwiesener Respekt während Ausgrabungen und wertvollen wissenschaftlichen Beitrag für neues Verständnis gemeinsamen geistlichen Erbes

Hans Boertjens MA, Wesley Brown PHD, Michael de Goedt OCD, Marcel Dubois PHD, Gabriel Grossmann MSC, Abbot Laurentius THD, Dr. Michael Krupp, Stanley Markiewicz OSB, Virgil Pixner OSB, Anson Rainey PHD, Halvor Ronning MA, Klaus Schmidt THD, Coos Schoneveld MA, Laurenz Volken PHD, Dr. Douglas Young

* S. u. S. 139.

¹ Aus dem Englischen übersetzt.

3 Appell französischer und deutscher Schriftsteller

Unter der Überschrift »Geistige Auslöschung« bringt die »Frankfurter Allgemeine Zeitung«¹ in deutscher Übersetzung den folgenden Aufruf (vgl. »Le Monde« [31/9281] 17./18. 11. 1974, p. 3):

»Die Sonderkommission der Generalversammlung der UNESCO hat sich geweigert, Israels Zugehörigkeit zu irgendeiner »Region« der Welt zu bestimmen. Infolgedes-

¹ Nr. 272, 23. 11. 1974.

sen wird der jüdische Staat an keiner UNESCO-Aktivität einer »Region« teilnehmen können.

Man könnte glauben, dass damit nachdrücklich hervorgehoben werden soll, dass Israel und sein Erbe der ganzen Menschheit gehören. Aber nein: Wenn Israel (wie Australien) nicht zu Asien gehört, (wie Kanada) nicht zu Europa, dann heisst das, es gehört nirgendwohin und ist damit nicht existent.

Man sollte sich nicht täuschen lassen durch diese »verwaltungstechnische Definition«. Systeme, in denen nicht unbedingt die geistige Freiheit gefördert wird, massen sich mit dieser Definition das Recht an, festzustellen, ob dieses oder jenes Land in diese oder jene »Region« der Welt gehört.

Israel wird administrativ nicht anerkannt, also existiert es nicht. Durch die geistige Auslöschung Israels wird im voraus die physische Vernichtung gerechtfertigt. Das ist die Methode, mit der die totalitären Systeme des 20. Jahrhunderts Auslöschung betreiben. Man weiss, dass diese Methode einigen Dutzend Millionen Frauen und Männern das Leben gekostet hat.

Die UNESCO ist eine Organisation der Vereinten Nationen, die die Aufgabe hat, Bildung, Wissenschaft und Kultur zu verbreiten und zu verteidigen. Was jetzt vor sich geht, ist eine Perversion, eine Umkehrung der Aufgabe.²

² In diesem Zusammenhang schreibt der in New York erscheinende »Aufbau« (XL/50), 13.12.1975, S.6: »Unruhe über deutsche Nahostpolitik. Deutsche Proteste gegen Stimmenthaltung bei PLO-Abstimmung: Köln. – Die Tatsache, dass die Vertretung der Bundesregierung bei den Vereinten Nationen sich jüngst der Stimme enthalten hat, als über die letzte Nahost-Resolution abgestimmt wurde, beunruhigt weite Kreise in der BRD. In zahlreichen Kommentaren in Presse, Funk und Fernsehen wurde die Haltung der Delegation heftig angegriffen...«

Die Unterzeichneten verweigern von jetzt an die Zusammenarbeit mit dieser Organisation, bis sie im Falle Israels bewiesen hat, dass sie ihre eigenen Ziele nicht verrät.«

Unterschieden haben bisher etwa 40 französische und deutsche Schriftsteller, darunter:¹

Raymond Aron, Jean-Louis Barrault, Simone de Beauvoir, Roger Braun, Diomène Catroux, Pierre Chaunu, Jacques Ellul, Pierre Emmanuel, Georges Friedmann, Henri Gouhier, Bernard Halpern, Eugène Ionesco, François Jacob, Emmanuel Leroy-Ladurie, Jacques Madaule, Henri-Irénée Marrou, Daniel Mayer, François Perroux, Madeleine Renaud, Michel Riquet, Marthe Robert, Emile Roche, Denis de Rougemont, Claude Roy, Arthur Rubinstein, Nathalie Sarraute, Jean-Paul Sartre, Laurent Schwartz, André et Simone Schwarz-Bart, Jean Ullmo², Heinrich Böll, Hans Bender, Horst Bingel, Walter Dirks, Hilde Domin, Ingeborg Drewitz, Michael Hamburger, Siegfried Lenz, Paul Schallück, Carola Stern, Wolfgang Weyrauch.¹

¹ S. o. S. 62.

² In: »Le Monde« (s. o. S. 62, 3, Vorspann).

4 Appell des International Council of Christians and Jews vom 21. November 1974¹

Der International Council of Christians and Jews, dem Organisationen für christlich-jüdische Zusammenarbeit aus zwölf europäischen Ländern angehören, befasste sich auf einer Tagung vom 19. bis zum 21. November in Köln u. a. sehr eingehend mit einer Untersuchung der jüngsten internationalen Entwicklung und Ereignisse, besonders in der Generalversammlung der Vereinten Nationen und der UNESCO.

Der Rat ist zutiefst betroffen über Vorgänge, die letzten Endes das Existenzrecht des Staates Israel als politischen Ausdruck jüdischer Identität in Frage stellen. Bei ihrem Versuch, den arabischen Palästinensern gerecht zu werden, verletzen internationale Organisationen in Wirklichkeit die Rechte des Staates Israel und bedrohen seine Existenz als unabhängiger Mitgliedstaat der Vereinten Nationen.

Mit Nachdruck möchte der Rat Christen und Nichtchristen an die wesentliche und andauernde Verbindung des jüdischen Volkes mit dem Land seiner Väter erinnern. Mit grosser Beunruhigung stellt er fest, dass hier die Stimmen und Reaktionen christlicher Instanzen fehlen. Noch vor dreissig Jahren haben weitverbreitete Unwissenheit und Gleichgültigkeit wesentlich zur Vernichtung eines Drittels des jüdischen Volkes beigetragen.

Angesichts der gegenwärtigen Bedrohung richtet der Rat einen dringenden Appell an die Christen, sich ihrer moralischen Verantwortung bewusst zu sein und alles Mögliche zu tun, um eine erneute Tragödie zu verhindern und zur Verwirklichung eines dauernden Friedens beizutragen.

¹ Pressemitteilung des »International Council of Christians and Jews«.

5 Absage von Françoise Giroud, Staatssekretärin für Frauenfragen, Paris, an die UNESCO¹

Paris, 25. Nov. (upi). Die Staatssekretärin für Frauenfragen in der französischen Regierung, Françoise Giroud, hat am Montag ihre Teilnahme an einer Konferenz über

¹ In: Neue Zürcher Zeitung, Nr. 500, 25. 11. 1974.

die zukünftige Position der Frau im Rahmen der UNO-Organisation für Erziehung, Wissenschaft und Kultur (UNESCO) abgesagt. Sie begründete diesen Entschluss mit dem Hinweis auf den praktischen Ausschluss Israels aus der Unterorganisation der Vereinten Nationen. »Als ich von der Massnahme der UNESCO gegenüber Israel erfuhr, die für mich schockierend war, bin ich zu dem Entschluss gelangt, in keiner Art und Weise an einer von dieser Organisation veranstalteten Konferenz teilzunehmen«, teilte die Staatssekretärin der UNESCO mit.

Wie ein UNESCO-Sprecher erklärte, habe die Organisation in den letzten Tagen viele Protesttelegramme und Anrufe wegen der Israel-Resolution erhalten. Briefe seien wegen des Poststreiks hingegen noch nicht eingegangen.

6 Rundschreiben des Instituts Kirche und Judentum bei der Kirchlichen Hochschule Berlin^{*1}

an die Gliedkirchen der EKdD,
die Evangelischen Fakultäten und Kirchlichen Hochschulen,
die Kirchenfunkredaktionen,
überregionale Tageszeitungen usw.

Die Existenz des Staates Israel, die Verflochtenheit der ganzen Welt in den israelisch-arabischen Konflikt durch das Engagement der Grossmächte und durch die arabische Erdölpolitik, der Friede im Nahen Osten wie die Erhaltung des Weltfriedens sind zur grössten politischen Sorge des Jahres 1975 geworden. Nach Vertreibung oder Vernichtung der weit überwiegenden Mehrheit europäischer Juden durch Deutsche in den Jahren 1933 bis 1945 betrifft Gedeih oder Verderb Israels, der neuen Heimstätte der Juden, Deutsche in besonderer Weise. Zudem sind sich Christen in jüngster Zeit der ökumenischen Verbundenheit von Juden und Christen neu bewusst geworden. In dieser Situation haben sich folgende Personen bzw. Institutionen zusammengetan:

Aktion Sühnezeichen/Friedensdienste, Berlin: Pfr. Gerhard Möckel – Amt für Evangelischen Religionsunterricht, Berlin: Dr. Joachim Hoppe, Pfr. Jürgen Hahn – Arbeitsgemeinschaft Christen und Juden, Berlin: Superintendent Martin Backhaus, Helene Jacobs, Prof. Dr. Peter von der Osten-Sacken – Arbeitsgemeinschaft Juden und Christen beim Deutschen Evangelischen Kirchentag: Dr. Franz von Hammerstein, Akademiedirektor Martin Stöhr – Kuratorium des Instituts Kirche und Judentum bei der Kirchlichen Hochschule Berlin: Prof. Dr. Dr. Günther Harder, Propst Dr. Wilhelm Dittmann, Prof. Dr. Dietrich Goldschmidt – Ökumenisch-Missionarisches Institut: Oberkirchenrat Reinhard Groscurth, Pfr. Rudolf Weckerling – Seminar für Evangelische Theologie an der Freien Universität Berlin: Prof. Dr. Helmut Gollwitzer, Prof. Dr. Friedrich-Wilhelm Marquardt.

Sie erinnern die Christen an ihre *Mitverantwortung für die Existenz des Staates Israel* und fordern sie zu Nachdenken und Frieden förderndem Handeln auf. Sie veröffentlichten dazu die beiliegenden Denkanstösse^{1/2} und Empfehlungen mit einem Anhang ergänzender Informationen².

^{*1} Mit freundlicher Genehmigung des Instituts Kirche und Judentum bei der Kirchlichen Hochschule Berlin veröffentlichen wir dieses Schreiben sowie aus dem darin Genannten beiliegendes Material: S. auch o. S. 49, Vorspann*, S. 51, Anm. 3.

² Das dem Schreiben beiliegende, hier nicht wiedergegebene Material kann erbeten werden von: »Institut Kirche und Judentum bei der Kirchlichen Hochschule Berlin 1 Berlin 37 (Zehlendorf), Teltower Damm 120 (Anmerkungen d. Red. d. FR).

Sie wollen damit zwar vor allem Kirchenleitungen, Gemeinden und kirchliche Publizistik auf ihre Verantwortung ansprechen, doch darüber hinaus auch die Öffentlichkeit auf Engagement und Sorge der Christen hinweisen.

Die genannten Personen bzw. Institutionen bitten Sie, daran mitzuwirken.

Mit besten Empfehlungen
(Dr. Peter von der Osten-Sacken)

7 Deutsche Forscher gegen UNESCO-Beschluss^{*/**}

In einer Erklärung haben zahlreiche deutsche Wissenschaftler gegen die jüngsten Israel-Entscheidungen der UNESCO protestiert. Die Erklärung lautet:

»Die Unterzeichneten bedauern die jüngsten Israel betreffenden Entschliessungen der UNESCO vom 20. und 21. November 1974, die Israel aus jeder regionalen Tätigkeit ausschliessen und in der Israel Sanktionen im Falle der Fortsetzung der von internationalen Wissenschaftlern beobachteten archäologischen Ausgrabungen in Jerusalem angedroht werden. Es handelt sich hierbei um speziell gegen Israel gerichtete Beschlüsse, die – wie aus der Stimmverteilung ersichtlich – eindeutig dem politischen Interesse einer Gruppe von Staaten entsprechen. Sie widersprechen dagegen den Aufgaben der UNESCO, das heisst, der Förderung von Kunst, Wissenschaft und Kultur, und würdigen diese Organisation zu einem Forum politischer Gruppeninteressen herab. Wir verurteilen die Israel diskriminierenden Entschlüsse der UNESCO und erklären, dass wir mit dieser Organisation so lange nicht zusammenarbeiten werden, bis diese Entschlüsse zurückgenommen worden sind, da erst dann eine den Aufgaben der UNESCO entsprechende Zusammenarbeit möglich sein wird.«

Zu den Unterzeichnern der Erklärung gehören neben anderen K. D. Bracher, A. Butenandt, O. Creutzfeldt, M. Eigen, H. Gollwitzer, W. Heisenberg, G. Leibholz, R. Löwenthal, G. Picht, A. Schöne, R. Smend, J. v. Stakelberg, H.-J. Staudinger und R. Vierhaus.

* In: Frankfurter Allgemeine Zeitung Nr. 296 (21. 12. 1974).

** Dsgl. s. u. Nr. 8 (Anm. d. Red. d. FR).

8 Resolution der Gesellschaft zur Förderung jüdischer Studien in Frankfurt/M., 5. 12. 1974

Die folgende Resolution bringt die Meinung von Wissenschaftlern an deutschen Hochschulen zum Ausdruck entgegen den Beschlüssen der UNESCO vom November 1974. Die Unterschriftenliste enthält Meinungen, die über den Kreis der Gesellschaft in Frankfurt hinausgehen. Ihre Unterschriftensammlung wurde in Fortsetzung des voranstehenden Appells deutscher Forscher an deutschen Universitäten am 5. 12. 1974 begonnen und ist noch nicht abgeschlossen (s. u.).

In zwei aufeinanderfolgenden Resolutionen (7. und 20./21. 11. 1974)¹ hat die Vollversammlung der UNESCO beantragt, Israel jegliche Mittel zu entziehen sowie die Zuordnung Israels zu einer der verschiedenen Regionen der UNESCO abzulehnen und damit praktisch von der Mitarbeit auszuschliessen.

Das zeitliche Zusammentreffen der beiden Resolutionen mit den Palästina-Resolutionen der UN-Vollversammlung² war sicherlich kein Zufall, denn bisher war die Zusammenarbeit zwischen Israel und der UNESCO korrekt gewesen. Diese Annahme wird bestärkt durch die vorgebrachten Argumente. Die Streichung der Mittel wurde u. a. mit der »Veränderung des historischen Charakters der Altstadt Jerusalems« durch archäologische Ausgrabungen (!) begründet, deren Wert und Korrektheit in der Vergangenheit von UNESCO-Beobachtern und deren Präsidenten mehrmals ausdrücklich bestätigt worden war.³ – Einer Zuordnung zur Region Europa wollte man nicht zustimmen, obgleich z. B. Kanada und Australien zu dieser gehören. In diesem Zusammenhang äusserte der libanesische Vertreter bei der UNESCO: »Israel ist ein Staat, der nirgendwo hingehört, weil er von nirgendwo herkommt (laut »Spiegel« vom 25. 11. 74). Wenn schliesslich die Gründung eines Sonderfonds zu Überwachung der Erziehungsarbeit in den von Israel besetzten Gebieten beschlossen wurde, dann ist offenbar, dass die UNESCO nicht länger Kultur- und Wissenschaftspolitik zu treiben gewillt ist, sondern die politischen Interessen einer bestimmten Staatengruppe vertritt.

Als Wissenschaftler an deutschen Hochschulen protestieren wir deshalb dagegen, dass wissenschaftlich bedeuten-

¹ Vgl. o. S. 54.

² Vgl. o. S. 55.

³ Vgl. o. u. a. S. 57.

ELIE WIESEL: Wider die Verzweiflung¹

»... Wenn alle Hoffnung dahin ist, erfinden Juden neue Hoffnungen. Selbst wenn die Verzweiflung uns über den Kopf wächst, bringen wir noch Gründe für Hoffnung bei ...

Eines Tages kamen Chassidim, um dem grossen Rabbi Nachman von Bratzlaw von neuen Verfolgungen gegen Juden in der Ukraine zu berichten. Der Meister hörte zu und sagte nichts. Dann erzählten sie ihm von Pogromen in gewissen Dörfern. Wieder hörte der Meister zu und sagte nichts. Darauf berichteten sie von hingemetzelten Familien, von entweihten Friedhöfen, von Kindern, die lebendig verbrannt wurden. Der Meister hörte zu, hörte zu und schüttelte sein Haupt: »Ich weiss«, flüsterte er, »ich weiss, was ihr von mir wollt, ihr wollt, dass ich vor Schmerz aufschreie, vor Verzweiflung heulend klage, ich weiss, ich weiss ... , aber ich werde es nicht tun, hört ihr, ich werde es nicht tun.« Und nach einem langen Schweigen begann er lauter und immer lauter zu rufen: »... Juden, um Himmels willen, verzweifelt nicht, ... Juden, verzweifelt nicht!«

Wir schulden es unserer Vergangenheit, dass wir die Hoffnung nicht verlieren. Sagt, was ihr wollt, Verzweiflung ist keine Lösung. Nicht für uns.

Ganz im Gegenteil: Wir müssen unseren Kindern zeigen, dass trotz allem wir unseren Glauben bewahren – den Glauben an uns und sogar an die Menschheit ... Wir müssen unseren und ihren Kindern zeigen, dass dreitausend Jahre Geschichte nicht mit einem Akt der Verzweiflung unsererseits enden kann ... «

¹ Elie Wiesel: Aus: »Against despair«. Gehalten als erste Jahresvorlesung der »Louis A. Pincus Memorial Lecture« unter der Schirmherrschaft des »United Jewish Appeal« anlässlich seiner Generalversammlung am 8. 12. 1973. In: »Against despair« [S. 13/14]. First

Louis A. Pincus Memorial Lecture, United Jewish Appeal (New York 1974), 15 Seiten. (Dsgl. s. u. S. 130 f.) – Aus dem Englischen übersetzt und wiedergegeben mit freundlicher Genehmigung des »United Jewish Appeal.« (D. Red. d. FR).

de und international anerkannte Forschungsprojekte politischen Pressionen geopfert und internationale wissenschaftliche Zusammenarbeit durch die genannten Beschlüsse beeinträchtigt werden soll, womit die UNESCO ihrer eigenen Zielsetzung entgegenarbeitet: »Die UNESCO ist eine Organisation der Vereinten Nationen, die die Aufgabe hat, Bildung, Wissenschaft und Kultur zu verbreiten und zu verteidigen. Was jetzt vor sich geht, ist eine Perversion, eine Umkehrung dieser Aufgabe« (Schriftstellerresolution zum UNESCO-Beschluss laut »Frankfurter Rundschau« vom 23. 11. 74).⁴

Wir fordern daher die UNESCO auf, ihr Verhältnis zu Israel wieder mit ihren ursprünglichen Zielvorstellungen in Einklang zu bringen. Wir bitten die Bundesregierung eindringlich, ihren Einfluss geltend zu machen, damit diese Beschlüsse, die, falls man sie hinnähme, der Wissenschaft zum Schaden und den Wissenschaftlern zur Schande gereichen müssten, wieder aufgehoben werden.

Frankfurt am Main, den 5. 12. 1974

Für den Vorstand und die Mitglieder der Gesellschaft zur Förderung jüdischer Studien in Frankfurt/M.:

gez. Prof. Dr. A. Goldberg (Frankfurt), gez. Prof. Dr. P. Schäfer (Köln). – Ferner unterzeichneten 500 Professoren aller Fakultäten an Universitäten der Bundesrepublik⁵ (D. Red. d. FR).

⁴ Vgl. o. S. 62 (Alle Anmerkungen d. Red. d. FR).

⁵ Vgl. Allgemeine jüdische Wochenzeitung (XXX/14). Düsseldorf, 4. 4. 1975 (nach Redaktionsschluss).

9 Resolution des Internationalen PEN-Clubs

Der 39. Internationale PEN-Kongress, der vom 15.–21. 12. 1974 in Jerusalem tagte, rief alle Schriftsteller der Welt auf, ihren Einfluss geltend zu machen, damit die UNESCO-Beschlüsse gegen Israel annulliert werden. Anwesend waren mehr als 400 Schriftsteller, Autoren und Journalisten aus allen lateinamerikanischen, westeuropäischen und manchen asiatischen Ländern sowie aus den USA. Die osteuropäischen Staaten, die keine Beziehungen mit Israel unterhalten, haben den Kongress boykottiert.¹

*Der Wortlaut des Telegramms an die UNESCO lautet:*²

Das Internationale Exekutivkomitee des PEN-Clubs hält den anti-israelischen Sanktionen-Beschluss gegen Israel, der Israel praktisch von seinen regionalen Aktivitäten ausschließt und die bisher von der UNESCO gegebenen Hilfsmittel einstellt, für eine Beleidigung der Kultur als solcher. Der Beitrag Israels für die wissenschaftliche und kulturelle Entwicklung des Mittleren Ostens seit Beginn des Staates bis auf den heutigen Tag ist unbestreitbar und von der gesamten Welt anerkannt.

Wir rufen alle PEN-Zentren auf, ihren Einfluss auf ihre Repräsentanten geltend zu machen, um den UNESCO-Beschluss gegen Israel zu annullieren.³

¹ Vgl. Badische Zeitung. Nr. 292. Freiburg/Br. 18. 12. 1974. (Alle Anmerkungen d. Red. d. FR).

² Aus dem Englischen übersetzt. (D. Red. d. FR).

³ Auch hat der Kongress »alle Menschen in der Region« aufgerufen, »sich gegen Gewalt und Terror« zu stellen, »damit diese Taten aufhören«.

(S. in: »Allgemeine jüdische Wochenzeitung«. [XXX/1], Düsseldorf, 3. 1. 1975).

12 Rundschau

1 Katholiken und Juden auf dem 84. Deutschen Katholikentag Mönchengladbach, September 1974

Auf dem 84. Deutschen Katholikentag in Mönchengladbach vom 11.–15. 9., der unter dem Leitwort stand »Für das Leben der Welt«, veranstaltete der seit 1971 bestehende »Ständige Gesprächskreis ›Juden und Christen‹ beim Zentralkomitee der deutschen Katholiken (ZdK)«¹ zwei Veranstaltungen: Eine christlich-jüdische Gemeinschaftsfeier am Donnerstag, 12. 9. 1974, in der Aula des Gymnasiums Lüpertzender Strasse mit anschließendem Gespräch über »die Situation unserer jüdischen Mitbürger in der Bundesrepublik und die Formen ihres religiösen Lebens.« Ferner fand eine Podiumsdiskussion statt im Rahmen des Tages der Begegnung, Samstag, 14. 9., über

¹ Die Anregung zu diesem Ständigen Gesprächskreis »Juden und Christen« beim Zentralkomitee der deutschen Katholiken ergab sich im Zusammenhang mit dem Katholikentag in Trier 1970, eine erste Zusammenkunft dieses Gesprächskreises fand statt am 27. 5. 1971.

»Die Reich-Gottes-Erwartung bei Juden und Christen und die Konsequenz.«

Die folgende Dokumentation bringt den Text der ökumenisch christlich-jüdischen Gemeinschaftsfeier sowie ebenfalls im vollen Wortlaut die dort gehaltenen Ansprachen der beiden Liturgen, von Weihbischof Josef Budkremer, Aachen, und Landesrabbiner N. P. Levinson, Heidesberg (s. u. S. 68 ff.).

Von der Podiumsdiskussion geben wir die drei Gesprächsvoten wieder von Professor Dr. Bernhard Casper, Augsburg, Dr. Ernst L. Ehrlich, Basel, und Professor Dr. Hermann L. Goldschmidt², Zürich. An der Diskussion beteiligte sich massgeblich auch Pfarrer Eugen Weiler, Hinterzarten (s. u. S. 71).

² Die Manuskripte der Ansprachen bei der Gemeinschaftsfeier und der Podiumsdiskussion verdanken wir den Liturgen¹ und Referenten² (s. u. S. 71 ff.). ³ S. u. S. 68 ff.

I Die christlich-jüdische Gemeinschaftsfeier in Mönchengladbach, Aula des Mathematisch-Naturwissenschaftlichen Gymnasiums, Donnerstag, 12. September 1974, mit anschließendem Gespräch über die Situation unserer jüdischen Mitbürger und die Formen ihres religiösen Lebens

Von der durch den beim Zentralkomitee der deutschen Katholiken bestehenden Gesprächskreis »Juden und Christen« veranstalteten christlich-jüdischen Gemeinschaftsfeier bringen wir den vollen Wortlaut der Liturgie sowie ebenfalls im vollen Wortlaut die dabei gehaltenen und von den Liturgen uns gütigsterweise zur Verfügung gestellten, gehaltenen Ansprachen. Es sprachen Weihbischof Josef Budkremer, Aachen, und Landesrabbiner Dr. Nathan Peter Levinson, Heidelberg. Weitere Mit-

wirkende waren: Oberkantor Estrongo Nachama, Berlin, Kirchenchor St. Albert, Andernach, Leitung Kantor Jakob Noll, Andernach.

Bei dem nachfolgenden Gespräch waren Gesprächsteilnehmer: Weihbischof Budkremer, Landesrabbiner Levinson, Professor Dr. Pina Navè Levinson, Kurt Hecht, Vorsitzender der jüdischen Kultusgemeinde, Mönchengladbach. – Gesprächsleiter: P. Dr. Willehad P. Eckert OP.

Unter der Überschrift »Gemeinsam ist der eine Gott« schrieb die *Rheinische Post* (Nr. 12, 13. 9. 1974):

»Die Bitte, zwischen den getrennten Gottesvölkern der Kirche und der Synagoge das Band der Einheit des Geistes zu knüpfen, dass der Friede komme, stand im Mittelpunkt einer christlich-jüdischen Gemeinschaftsfeier, an der Weihbischof Josef Buchkremer (Aachen) und Landesrabbiner Dr. Levinson (Heidelberg) teilnahmen. . . .

Ungewohnt das Bild, das sich in der Aula des Mathematisch-Naturwissenschaftlichen Gymnasiums bot: Ein katholischer Kirchenchor (aus Andernach), der im Wechsel mit einem jüdischen Oberkantor in hebräischer Sprache sang, und der katholische Bischof und der jüdische Rabbiner, die nacheinander eine Lesung hielten, sie deuteten und abschliessend gemeinsam den Segen spendeten.

Rund 400 Katholikentagsbesucher waren gekommen – weit mehr, als

es im Bereich der jüdischen Kultusgemeinde Mönchengladbach (zu der Rheydt, die Kreise Grevenbroich, Heinsberg und Selfkant gehören) Gemeindemitglieder gibt.

Kurt Hecht, der Vorsteher der Gladbacher jüdischen Gemeinde, informierte im Anschluss an den anderthalbstündigen Gottesdienst bei einer Aussprache im kleinen Kreis der noch Übriggebliebenen über die Juden-Gemeinde der Katholikentags-Stadt: Sie haben (inklusive Nachbarschaft) 145 Seelen, sieben Friedhöfe, einen umfangreichen sozialen Dienst und sieben schulpflichtige Kinder, die von einem Wanderlehrer betreut werden. Es fehle der Nachwuchs – die Gemeinde sei überaltert. Bischof Buchkremer betonte die Gemeinsamkeit des einen Gottes und berichtete von seiner persönlichen Verbundenheit mit Juden und einem, mit dem er gemeinsam im Eisenbahn-Zellenwagen nach Dachau geschafft worden war.«

Ra-

A Der liturgische Text der Gemeinschaftsfeier¹

Instrumentales Vorspiel

Einleitungsgesang

Wie schön sind deine Zelte, Jakob,
deine Wohnungen, Israel! (4 Mose 24,5)

Durch deine grosse Huld darf ich
dein Haus betreten,
in Ehrfurcht mich verneigen
vor deinem Heiligtum. (Ps 5,8)

Ewiger Gott, ich liebe deine Stätte,
den Ort, da deine Herrlichkeit weilt. (Ps 26,8)

Ich verneige mich, beuge mein Knie,
knie vor dem Ewigen, meinem Schöpfer. (Ps 95,6)

Möge mein Gebet, Ewiger, dir wohlgefällig sein,
Gott, erhöere mich in der Treue deines Heils! (Ps 69,14)

Morgengebet; Musik: L. Lewandowski
deutsch: Pnina Navè

Begrüssung²

Psalm 146

Liturge: Hallelujah! Meine Seele, preise du IHN!
In Lebens Frist will ich IHN preisen,

Gemeinde: meinem Gott aufspielen, solange ich bin.

Liturge: Auf grosse Herren verlasset euch nicht,
auf den Menschen, Hilfe kommt keine von dem.

Gemeinde: Fährt sein Geist aus, kehrt er
zu seinem Erdstaub zurück,

Liturge: dahin sind seine Planungen an jedem Tag.

Gemeinde: Wohl ihm, dem Jakobs Gott seine Hilfe,
sein Hoffen auf IHN, seinen Gott,

Liturge: der den Himmel gemacht und die Erde,
das Meer samt allem, was in ihnen ist,

Gemeinde: er, der Treue hütet in Weltzeit,
der Recht schafft den Unterdrückten,

Liturge: der Brot den Hungernden gibt,

Gemeinde: der löst die Gefangenen – ER,
der Blinden die Sicht öffnet – ER,

Liturge: der Gebeugte aufrichtet – ER,
der liebt die Bewährten – ER,

Gemeinde: der die Gastsassen hütet – ER,
Halt gibt er der Witwe, der Waise,

Liturge: doch der Frevler Weg macht er krumm.

Gemeinde: Auf Weltzeit König bleibt ER,
dein Gott, oh Zion,

Liturge: für Geschlecht um Geschlecht. Hallelujah!

(Deutsch: Leopold Marx, Shave Zion, Israel)

¹ In: beim Gottesdienst verteilte Texte.

² Weihbischof Buchkremer: S. u. S. 68.

Meditation

Wäre unser Mund voll Sanges wie das Meer,
unsere Stimme voll Jubel wie das Rauschen der Wogen,
so könnten wir doch nie alles Gute preisen,
das du uns und unseren Vätern erwiesen hast.
Du schenktest uns deinen Bund,
wie schön ist unser Erbe, wie kostbar unser Teil!
Möge es dein Wille sein, uns anzuleiten
in deiner Lehre.

Lass uns deine Gebote halten.

Mögen wir nicht in Versuchung und Schuld geraten.

Halte uns fern von bösen Menschen.

Lass uns Liebe finden.

Wir danken dir für deine Liebe und Gnade.

(Sabbat-Liturgie, dt. Pnina Navè)

Gesang des Kantors

Wie der Hirt seine Herde mustert,
sie unter dem Stabe hindurchführt,
so führst du, zählst und wägest
und musterst die Seelen der Lebenden,
bestimmst das Los der Geschöpfe
und schreibst ihr Geschick.

Chor: Am Neujahr wird es geschrieben,
am Tag der Versöhnung besiegelt:

wie viele vergehen, wie viele entstehen,
wer leben wird und wer sterben,
wer lebensmüde, wer in Lebens Blüte,
wer durch Feuersglut, wer durch Wasserflut,
wer durch Kriegesnot, wer durch Seuchentod,
wer durch Wetterschlag, wer durch Himmelsplag,
wer voll Ruhe bleibe und wer unstet treibe,
wer in Frieden weile, wen die Qual ereile,
wer in Freuden, wer in Leiden,
wer arm, wer reich, wer sinkt, wer steigt.
Chor: Aber Umkehr, Gebet und Liebeswerke
wenden bitteren Richtspruch ab.

(Neujahrsliturgie, Kalonymos aus Mainz, 11. Jh.;
dt. Einheitsgebetbuch 1933, Pnina Navè; Musik: Lewandowski)

Lesung

Siehe, ich lege heute vor dich das Leben und das Gute,
auch den Tod und das Böse,
da ich dir heute gebiete, den Ewigen, deinen Gott zu lieben,
in seinen Wegen zu wandeln,
zu beobachten seine Gebote, seine Satzungen
und Vorschriften, dass du lebest und dich mehrst,
so wird der Ewige, dein Gott dich segnen in dem Lande,
dahin du kommst, es zu erben.

Doch wenn dein Herz sich wendet und du nicht hörst,
wenn du irre gehst und dich niederwirfst vor anderen
Göttern und ihnen dienstest,

so künde ich euch heute, dass ihr untergehen werdet,
nicht lange dauern werdet auf dem Boden, dahin du gehst
über den Jordan, ihn zu erben.

Als Zeugen nehme ich euch heute den Himmel und die Erde:
das Leben und den Tod hab' ich dir vorgelegt,
den Segen und den Fluch –
so wähle du das Leben,
damit du lebest, du und dein Same,
zu lieben den Ewigen, deinen Gott,
auf seine Stimme zu hören und ihm anzuhängen,
denn dies ist dein Leben und die Länge deiner Tage,
zu wohnen auf dem Boden,
den der Ewige deinen Vätern zugeschworen,
Abraham, Isaak und Jakob, ihnen zu geben.

(5 Mose 30, 15–20; dt. nach L. Zunz)

Ansprache

(Landesrabbiner Dr. Nathan Peter Levinson, Heidelberg)³

Wechselgesang

Beschütze uns und nimm hinweg Feind und Seuche,
Schwert, Hunger und Gram.

Halte fern den Bösen vor uns und hinter uns.

Birg uns im Schatten deiner Fittiche,

denn du, Gott, bist unser Hüter, unser Erretter du,
ein gnädiger und barmherziger König bist du.

Beschirme unser Gehen und Kommen zum Leben
und zum Frieden von nun an bis in Ewigkeit.

Breite über uns die Hütte deines Friedens.

Gepriesen seist du, Ewiger, der ausbreitet die Hütte
des Friedens über uns und sein ganzes Volk Israel
und über Jerusalem.

(Abendliturgie; dt. Pnina Navè; Musik: Lewandowski)

Gemeinsame Lesung der Gemeinde

Die weisen Sinnes sind, wollen Frieden in der Welt mehrten.

Sie haben uns den Weg gewiesen:

Liebe den Frieden und jage ihm nach.

Die Ehre deines Nächsten sei dir so lieb wie die eigene.

Schliesse dich nicht aus der Gemeinschaft aus.

Keiner ist zu gering, jeder Mensch hat seine Stunde.

Seid wie die Knechte, die ihrem Herrn dienen,
ohne Lohn zu erwarten.

Wer Gott wahrhaft dient,

wird aus Liebe zu ihm den Menschen Gutes erweisen.

(Talmud: Aus den Sprüchen der Väter;
Maimonides: Von der Umkehr; dt. Pnina Navè)

Lied der Gemeinde

Lobe den Herren, den mächtigen König der Ehren!
Lob ihn, o Seele, vereint mit den himmlischen Chören!
Kommet zu hauf, Psalter und Harfe wacht auf,
lasset den Lobgesang hören!

Lobe den Herren, der alles so herrlich regieret,
der dich auf Adlers Fittichen sicher geführt,
der dich erhält, wie es dir immer gefällt!
Hast du nicht dieses verspürt?

Lobe den Herren, der künstlich und fein dich bereitet,
der dir Gesundheit verliehen, dich freundlich geleitet!
In wieviel Not hat nicht der gnädige Gott
über dir Flügel gebreitet!

Lobe den Herren und seinen hochheiligen Namen!
Lob ihn mit allen, die von ihm den Odem bekamen!
Er ist dein Licht; Seele, vergiss es ja nicht!
Lobt ihn in Ewigkeit! Amen.

³ S. u. S. 68 ff.

Lesung

Es kam über mich die Hand Jahwes, und er führte mich im Geiste hinaus und versetzte mich mitten in die Talebene; diese aber war voll von Totengebeinen. Und er liess mich ringsum an ihnen vorübergehen, und siehe, es waren ihrer auf dem Boden der Talebene sehr viele; sie waren ganz verdorrt. Und er sprach zu mir: »Menschensohn, werden diese Gebeine wieder zum Leben zurückkehren?« Ich antwortete: »Herr Jahwe, du weisst es.« Da sagte er zu mir: »Weissage über diese Gebeine und sprich zu ihnen: Ihr dürren Gebeine, höret das Wort Jahwes. So spricht der Herr Jahwe: Siehe, ich gebe euch Odem, dass ihr lebendig werdet. Und ich will euch mit Sehnen umgeben, euch mit Fleisch überkleiden und euch mit Haut überziehen und Odem euch geben, dass ihr lebendig werdet, und ihr sollt erkennen, dass ich Jahwe bin.« Und er sprach zu mir: »Menschensohn, diese Gebeine sind das ganze Haus Israel. Siehe sie sprechen: »Verdorrt sind unsere Gebeine, dahin ist unsere Hoffnung, es ist aus mit uns.« Darum weissage und sprich zu ihnen: So spricht der Herr Jahwe: Siehe, ich öffne eure Gräber und hole euch heraus aus euren Gräbern, mein Volk, und bringe euch in das Land Israel, und ihr sollt erkennen, dass ich Jahwe bin, wenn ich eure Gräber öffne und euch aus euren Gräbern heraushole, mein Volk. Ich lege meinen Odem in euch hinein, dass ihr lebendig werdet, und bringe euch in euer Land, und ihr sollt erkennen, dass ich, Jahwe, es gesagt und ausgeführt habe, spricht Jahwe.«

(Ez 37, 1–6; 11–14)

Ansprache

(Weihbischof Josef Buchkremer, Aachen)⁴

Wechselgesang

Des Ewigen Stimme macht Hindinnen beben
und entblättert die Wälder,
in seinem Heiligtume spricht alles: Ehre!
Der Ewige thronte über der Sintflut,
der Ewige ist König immerdar.
Der Ewige gebe Kraft seinem Volke,
ER segne sein Volk mit Frieden.

(Ps 29,9–11; Sabbatliturgie
dt.: nach Zunz, Musik: Lewandowski)

Fürbitten

Vorbeter: Lasst uns den barmherzigen Gott um eine bessere Welt bitten. Gott der Liebe und des Friedens!
Knüpfe zwischen uns und allen Menschen, besonders zwischen den getrennten Gottesvölkern der Kirche und Synagoge, das Band der Einheit des Geistes, dass der Friede komme.

Alle: Wir bitten Dich, Herr!

Vorbeter: Befreie uns von aller Zerstörung unserer Gemeinschaften in Ehe und Familie, von allen Streitigkeiten zwischen Menschen und Völkern, zwischen Gläubigen und Ungläubigen; tilge in uns alle Eitelkeit und Überheblichkeit.

Alle: Wir bitten Dich, Herr!

Vorbeter: Gib allen, die Macht haben in den Lebensbereichen der Politik, der Wirtschaft, der Kultur, der Technik, der Kirchen und Religionen Einsicht und Bereitschaft für das Werk des Friedens.

Alle: Wir bitten Dich, Herr!

Vorbeter: Von allen in der Welt bestehenden Zuständen der Ungerechtigkeit durch Missachtung der Menschen-

⁴ S. u. S. 70 f.

rechte, durch Versklavung und Vernichtung einzelner Menschen und Völker, durch ungerechte Verteilung und Nutzniessung Deiner Gaben, durch Entbehrungen und Verleumdungen

Alle: befreie uns, Herr!

Vorbeter: Öffne uns die Augen für das Ärgernis des Reich-tums, gib jedem von uns den Mut, rücksichtslos einzutreten für die gesellschaftlich Degradierten.

Alle: Wir bitten Dich, Herr!

Vorbeter: Gib allen, die als Richter der Menschen aufgestellt sind, Einsicht und Bereitschaft, Recht und Gerechtigkeit zu erkennen und auszuüben ohne Rücksicht auf Gunst oder Ungunst der Menschen, ohne Scheu vor Schaden und Nachteilen in ihrem eigenen Leben.

Alle: Wir bitten Dich, Herr!

Vorbeter: Herr, wir gedenken aller Hungernden, Entrechteten, Gefolterten, um ihre Freiheit Betroffenen in Ost und West.
Allherrscher Gott, nach Deinem Willen sollen sich die Menschen lieben mit lauterem Herzen; wenn andere nicht redlich auf Frieden und Linderung der Not sinnen, so hilf uns, die wir Deine Liebe erkennen und bekennen, um einer besseren Welt willen den selbstlosen Dienst der Güte zu leben. Als Kinder des einen Vaters beten wir für das Kommen Deines Reiches.

Alle: Wir bitten Dich, erhöre uns!

Priestersegen

Gemeinsam durch Weihbischof Buchkremer und Landesrabbiner Levinson:

Der Herr segne euch und behüte euch,
er lasse sein Angesicht leuchten über euch und sei euch gnädig,
der Herr hebe sein Angesicht über euch und gebe euch Frieden.
Amen

Schlussgesang

Der Herr der Welt, er hat regiert
eh' ein Geschöpf geworden war.
Als alles durch sein' Willen entstand,
da hat man König ihn genannt.

Wenn einstmal's alles wird vergehn,
bleibt König er allein bestehn.
Er war, er ist, und er wird sein
der Ewige in Herrlichkeit.

Er ist der Eine, keiner gleicht
ihm oder teilt mit ihm das Reich.
Ohn' Anfang ist er, ohne End',
sein ist die Macht, die Herrschaft sein.

Lebendiger Gott, Erlöser mein,
Fels und Erretter aus der Pein,
er ist Panier und Zuflucht mir,
mein Kelch und Teil, zu ihm ich schrei.

In seiner Hand mein Geist sich birgt
beim Wachen und zur Schlafenszeit.
Er schütze Geist mir und den Leib.
Ich fürchte nicht, Gott ist mit mir.

(Abschluss der Liturgie; 12. Jh. –
dt.: *Pinna Navè*)

B Ansprachen bei der Christlich-Jüdischen Gemeinschaftsfeier

1 Begrüssung

Weihbischof Josef Buchkremer, Aachen¹

Als man mich bat, heute abend mitzuwirken, liess mich die Erinnerung an eine Begebenheit im Februar 1942 sogleich Ja sagen: Im Aachener Gestapo-Gefängnis traf ich einen 19jährigen jungen Mann, dessen einzige Schuld sein jüdisches Blut war. In seiner Todesangst hatte er sich die Pulsadern durchschnitten, war aber überrascht worden, und man liess ihn nicht aus den Augen. Auf dem Transport nach Dachau trafen wir uns wieder im engen Zellenwagen; er klammerte sich verzweifelt an mich. Ich konnte ihm von dem einen Gott sprechen, in dessen Hand wir alle aufgehoben seien. Einige Tage nach unserer Einlieferung in Dachau hatte man ihn vergast – einer von den 4 Millionen jüdischen Mitmenschen.

Wohl nie ist mir unser gemeinsamer Glaube an den einen Gott, der uns Menschen jüdischen und christlichen Glaubens verbindet, so lebendig bewusst geworden, wie bei dieser Begegnung. Das II. Vatikanische Konzil weist auf das reiche geistliche Erbe hin, das Juden und Christen *gemeinsam* ist, und sagt: »Die hl. Synode gedenkt des Bandes, wodurch das Volk des Neuen Bundes geistlich mit dem Stamm Abrahams verbunden ist. Deshalb kann die Kirche auch nicht vergessen, dass sie durch jenes Volk, mit dem Gott den Alten Bund zu schliessen sich gewürdigt hat, die Offenbarung des Alten Testaments empfing und von der Wurzel, in die die Heiden als Wildlinge eingepfropft sind, genährt wird.«

Im gemeinsamen Glauben an den einen Gott und Vater grüsse ich Sie alle, Schwestern und Brüder, auch im Namen und ausdrücklichen Einverständnis von Herrn Landesrabbiner Dr. Levinson, zu unserer Gemeinschaftsfeier in herzlicher Freude.

¹ S. o. S. 66.

2 Landesrabbiner

Dr. Nathan Peter Levinson, Heidelberg*

über 5 Mose 3,5–20:¹

Es ist kein Zufall, dass der Kantor aus der Liturgie des Rosch Haschanah, des Neujahrstages, vorgebetet hat, denn die Hohen Feiertage stehen vor der Tür und Montagabend ist der Beginn des jüdischen Neujahrstages, der die 10 Busstage einleitet, die dann am Jom Kippur, dem Versöhnungstag, ihren Höhepunkt erreichen.

Die Hohen Feiertage sind die einzigen im jüdischen Festkalender, die nicht an ein geschichtliches Ereignis im Leben des jüdischen Volkes oder an eine bestimmte Jahreszeit gebunden sind. Sie richten sich an alle Menschen. Nach der Tradition ist die Welt am Rosch Haschanah, am jüdischen Neujahrstag, geschaffen worden, und alle Erdenbewohner ziehen an diesem Tag, dem Tag des Gerichts, an Gott vorüber, wie es im 33. Psalm ausgedrückt ist: »Der insgesamt ihr Herz gebildet, der schaut auf all ihr Tun.«

So ist die Bibellesung, die wir soeben gehört haben und die in dieser Woche in den Synagogen zur Verlesung kommt, Auftakt zur Gewissenserforschung, zur *Teschu-*

* S. o. S. 67.

¹ 5 Mose 3,18: »Der Ewige, euer Gott hat euch dieses Land gegeben, es in Besitz zu nehmen.«

wa, zur Rückkehr zu Gott und zur vollkommenen Busse. Aber kann der Mensch eigentlich Busse tun? Kann er sich verpflichten, gewisse Dinge in der Zukunft zu tun und andere zu lassen? Mit anderen Worten, ist der Mensch nicht durch zweierlei Zwänge, durch Erbe und Umgebung determiniert, festgelegt, gebunden? Kann der Sohn eines Verbrechers sich erheben über sein Elternhaus, kann die Tochter einer Dirne einem Schicksal entgehen, das uns in den letzten Wochen bis zum Überdruß aus einem norddeutschen Gerichtssaal von früh bis spät übermittelt wurde?

Sicherlich ist es richtig, dass unser Aktionsradius durch Erbanlage und Umwelt begrenzt ist, ganz abgesehen von den philosophischen Schwierigkeiten, die durch den Begriff der Kausalität und den theologischen Problemen, die durch das Dogma der Allwissenheit Gottes gestellt werden. Nichtsdestotrotz besitzt der Mensch einen Bereich der Freiheit. Auch Krankheiten und Kriege, Naturkatastrophen und wirtschaftliche Faktoren bestimmen bzw. begrenzen unseren Freiheitsraum. Aber gewisse Entscheidungen können wir treffen. Und um diese geht es hier. Ob ich diesem Menschen jetzt helfe, obgleich mir die Zeit fehlt, ich ihn nicht mag und mit meinem Geld andere Dinge tun könnte, das ist ohne Zweifel in meine Hände gelegt, das hängt mindestens teilweise von meinem Ermessen ab. Sagte der grosse Religionsphilosoph des Mittelalters, Rabbi Mose ben Maimon: »Jedem Menschen ist die Freiheit gegeben. Will er sich dem guten Weg zuwenden und ein Gerechter sein, so hat er die Freiheit dazu; will er sich dem schlechten Weg zuwenden und ein Frevler sein, so hat er die Freiheit dazu. Das ist es, was in der Torah geschrieben steht: ›Gott sprach: Siehe, der Mensch ist geworden wie unser einer, im Erkennen von Gut und Böse.‹ Das will sagen, die Menschengattung ward in dieser Hinsicht zur einzigen in der Welt, und keine andere Gattung ist ihr gleich; der Mensch erkennt das Gute und das Böse aus sich selbst, mit seiner Erkenntnis und seinem Denken; er tut, was er mag, und keiner hindert ihn, das Gute oder das Böse zu tun. Das ist es, was Jeremias sagt: ›Nicht fährt aus des Höchsten Mund das Böse und das Gute.‹ Das will sagen: ›Nicht beschliesst der Schöpfer über den Menschen, dass er gut oder böse werden soll.‹«

Und so lautet auch ein Grundsatz der talmudischen Weisen: Alles ist in Gotteshand, ausser der Gottesfurcht. »Das Leben und den Tod hab' ich dir vorgelegt, den Segen und den Fluch – so wähle du das Leben, damit du lebst, du und dein Same.«

Demjenigen, der das Gute wählt, wird das Leben zugesprochen, dem Sünder der Tod. Dies ist eine Verdienstmoral, die bei vielen Menschen in Verruf gekommen ist. Wenn ich das Gute nur deshalb vollziehe, weil ich mir dafür einen irdischen oder auch einen himmlischen Lohn verspreche, handle ich dann überhaupt noch aus rechtschaffenen Motiven? Mache ich nicht vielmehr ein glänzendes Geschäft? Für Kant ist daher eine solche Moral überhaupt keine Moral. Wie wird man dann mit einem solchen Text fertig, der als Belohnung für das Guttun das Leben in Aussicht stellt und als Bestrafung für die Sünde den Tod?

Der jüdische Bibelexeget Obadja Sforno, der im 16. Jahrhundert in Italien wirkte, erklärt die Stelle wie folgt: »Damit du lebst, du und dein Same, zu lieben den Ewigen, deinen Gott.« Das bedeutet, dass hier das wirkliche Leben im Dienste Gottes gemeint ist, und das irdische Leben wird nur zu dem Zweck angestrebt, diese

Liebe zu Gott zu verwirklichen und Seine Güte und Grösse zu erkennen. Und in diesem Zusammenhang zitiert Sforno jenen talmudischen Satz aus den Sprüchen der Väter, der von dem ersten bekannten Pharisäer Antigonos aus Socho überliefert wird: »Seid nicht wie die Knechte, die ihrem Herrn um Lohn dienen, sondern seid wie die Knechte, die ihrem Herrn ohne Lohn dienen, und nur die Ehrfurcht vor Gott soll euch leiten.« Hier sehen wir also, dass schon 2000 Jahre vor Kant sowohl der Kantsche Freiheitsbegriff als auch der kategorische Imperativ von den Rabbinen des Talmud entwickelt worden sind.

Eine mystische Steigerung erfährt die Auslegung unseres Textes durch Rabbi Abraham ibn Ezra, einem spanischen Bibelerklärer des 12. Jahrhunderts, der hier übersetzt, was grammatikalisch durchaus möglich ist: »denn Er (Gott) ist dein Leben und die Länge deiner Tage«. Das heisst, wir leben nur durch Gott und in Gott, so wie es im Psalm heisst ›Gott ist mein Heil, mein Schild, meine Gnade.‹

Eine andere Deutung des Wortes »denn sie ist dein Leben und die Länge deiner Tage« wird von der aramäischen Bibelübersetzung aus dem 3. oder 4. Jahrhundert, die dem Schüler Hillels, Jonathan ben Usiel, zugeschrieben wird, angeboten: »denn sie, die Heilige Schrift, mit der ihr euch beschäftigt, sie ist euer Leben in dieser Welt und die Länge eurer Tage in der kommenden Welt«. Dass die selbstlose Beschäftigung mit der Gotteslehre oberstes Ziel menschlichen Lebens zu sein hat, wurde lebendige Tradition in Israel bis in unsere Zeit.

Trotzdem erscheint dem unvoreingenommenen Beobachter eine solche Interpretierung des Textes künstlich und spiritualisierend. Die Autoren der hebräischen Bibel standen mit beiden Füßen auf der Erde. Sie sahen in einem guten Leben im Hier und Jetzt nichts Verwerfliches oder Anrühiges: »denn dies ist dein Leben und die Länge deiner Tage, zu wohnen auf dem Boden, den der Ewige deinen Vätern zugeschworen, Abraham, Isaak und Jakob, ihnen zu geben.« Sagte Krister Stendhal, Professor für Neues Testament an der Harvard Divinity School: »Wir haben dem Judentum nicht vorzuschreiben, dass seine religiösen Intentionen nicht an ein Land oder eine Stadt gebunden sein dürfen.«

Zwei Dinge, so meine ich, können wir hieraus lernen: Die ungebrochene Verbindung Israels mit seinem Land seit der Väter Tagen, und eine moralische Kausalität, die nicht mit einer Verdiensthethik verwechselt werden darf. Sie sagt einfach aus, dass das gute Leben im Heiligen Land, wie auch anderswo, gekoppelt ist mit der Liebe zu Gott und zu seiner Lehre – und das bedeutet im Endeffekt mit der Liebe zu den Menschen, die seine Geschöpfe sind. Das heisst, dass das gute Leben einfach darin besteht, uns der Nächstenliebe, der Verantwortung für jedes Lebewesen, der Mitmenschlichkeit verpflichtet zu wissen. Dieses selbst ist das gute Leben, Gott zu lieben und auf seine Stimme zu hören, die Stimme des Gebots, die Stimme der Pflicht. Und dies zu tun in dieser Welt, auf diesem Boden, auf dem Ort, auf den Gott uns gestellt hat. »Denn dies ist dein Leben und die Länge deiner Tage, zu wohnen auf dem Boden, den der Ewige deinen Vätern zugeschworen, Abraham, Isaak und Jakob, ihnen zu geben.«

In diesen Tagen des Zynismus, der selbstgefälligen Moralpredigten und des Waltens der Gewalt, ist es gut daran zu denken, dass das gute Leben nicht zu trennen ist von der Menschlichkeit, und dass es abhängig ist vom

selbstlosen Einsatz im Dienste Gottes und der Menschen. Zur Zeit der Einkehr und Busse sollten wir daran erinnert werden: »auf seine Stimme zu hören und ihm anzuhängen, dies ist dein Leben«, dies bedeutet Leben und Länge der Tage.

3 Weihbischof Josef Buchkremer, Aachen

über Ezechiel 37, 1–6; 11–14

Gott ist es, von dem alles Leben kommt. Er schenkt es, und wo es zugrunde ging, wo alles tot erscheint, kann Er es jederzeit neu schaffen. Diese Botschaft steht hinter der Lesung aus dem Buch des Propheten Ezechiel, die wir soeben gehört haben.¹

Zum Wesen des Propheten gehört es, dass er nicht aus sich spricht; er ist vielmehr Sprecher Gottes zu den Menschen. Das hebräische Wort *Nabi* bedeutet: bevollmächtigter Ausrufer des Gotteswillens. Auf Gottes Geheiss muss er Heil – oder Gericht ansagen, und zwar: um das Volk noch zur möglichen Umkehr zu bewegen.

Gott legt seine Hand auf den Propheten. Es ist ein Überwältigtwerden; man hat den Propheten den Vergewaltigten Gottes genannt. Der Gerufene sträubt sich – aus dem Vorgefühl des bevorstehenden Schrecklichen. Das ist geradezu ein Kriterium für die Echtheit des göttlichen Auftrages. Prophetentum ist eine der härtesten Bestimmungen für einen Menschen.

Das erfährt auch Ezechiel. Michelangelo hat ihn in seinem Deckengemälde der Sixtinischen Kapelle so dargestellt: das Auge in die Weite gerichtet, fast angstvoll geöffnet ob dessen, was auf ihn zukommt.

Ezechiel gehört zur ersten Gruppe des Volkes Israel, die in die babylonische Gefangenschaft verbracht wurde. Zunächst konnte noch der grösste Teil in Jerusalem verbleiben; noch steht dort das Symbol des Gottesvolkes, seiner volklichen Existenz: der Tempel, noch ist die Hoffnung der Gefangenen auf Befreiung und baldige Heimkehr gross. Auf Ezechiel legt Gott die Last des Auftrages, den Gefangenen die Hoffnung zu nehmen: Ihr werdet so bald nicht heimkehren; Jerusalem und sein Tempel wird zerstört werden. Dieses furchtbare Bild, das Jahwe den Propheten schauen lässt, trägt dieser schwer mit sich herum. Anschaulich ist hier der Bericht Ezechiels: »Über mich kam die Hand des Herrn; da fiel ich auf mein Angesicht nieder. Da kam der Geist in mich und stellte mich auf die Füsse. Er sprach: »Menschensohn, ich sende dich zu den Söhnen Israels; du sollst zu ihnen reden...« So ging ich im Grimm meines Geistes dahin, während die Hand des Herrn auf mir lastete. So kam ich zu den Verbannten und weilte daselbst 7 Tage, erstarrt, in ihrer Mitte.« Während diese sich um ihn scharen, schaut Ezechiel in der Entrückung den Untergang der Stadt und den Tod Ungezählter seines Volkes. »Ich aber fiel auf mein Angesicht und schrie mit lauter Stimme: »Ach Herr Jahwe, willst du den ganzen Rest des Volkes vernichten?« Zweimal schreit er es hinaus. Das Ende des Volkes, sein Tod, scheint gekommen. Heimat, Tempel, Königtum sind verloren. In tiefer Resignation begreift sich das Volk unter dem Bild des Todes.

In diese Situation führt die Vision, von der wir soeben in der Lesung gehört haben. Der Prophet schaut ein Feld voll von Totengebeinen. Ganz vermodert sind die Gebeine; alles Leben ist erstorben. Am Ort solcher Trostlosigkeit

noch an »Auferstehung« zu glauben, ist eine Zumutung. Auf die Frage Jahwes, ob diese vermoderten Gebeine wohl wieder lebendig werden könnten, kann die menschliche Antwort nur lauten: Nein, unmöglich. Totengebein ist das Aussichtsloseste, was es auf Erden gibt. So kann auch Ezechiel auf die Frage Jahwes in seiner Hoffnungslosigkeit nur das antworten: »Du weisst es, Herr«.

Nun aber zwingt der Herr den Propheten zum Handeln. Die Hand Jahwes ergreift ihn. Ja: sie fällt förmlich auf ihn, um ihn aus seiner gegenwärtigen Erlebnisswelt herauszureissen und ihn für die visionäre Schau zu öffnen. Der Prophet wird seiner resignierenden Umwelt entrückt. Es bedarf schon der Macht Gottes, um ihn herauszureissen aus der Resignation, in der der Prophet mit seinem Volke lebt.

Wie schwer es ist, aus der bedrückenden Not und dem ausweglosen Dunkel unmittelbar erlebter Erfahrung loszukommen, das haben auch die Menschen erfahren, die in der Finsternis und Ausweglosigkeit eines Konzentrationslagers leben mussten. Sie wissen, dass dieses Erlebnis sie oft nach Jahren noch in den Träumen verfolgt hat.

In dieser Verfassung muss Gott seinen Propheten förmlich zwingen: »Weissage über diese Gebeine und sprich zu ihnen: »Ihr dürrten Gebeine, höret das Wort Jahwes.« So spricht der Herr Jahwe: »Siehe, ich gebe euch Odem, dass ihr lebendig werdet. Und ich will euch mit Sehnen umgeben, euch mit Fleisch überkleiden und euch mit Haut überziehen, dass ihr lebendig werdet.«

Und nun gibt Gott selbst die Deutung der Vision. Die Gräber, von denen jetzt – in Abwandlung des Bildes von den Totengebeinen – die Rede ist, sind das Bild für das hoffnungslose Dasein des Volkes Israel. Es ist also nicht der physische Tod gemeint und auch nicht die Auferstehung von Verstorbenen zu neuem Leben. Es geht vielmehr um Auferstehung im Sinne einer Erneuerung als Volk – zu neuem geschichtlichem Leben.

Hören wir unseren Text: »Er sprach zu mir: Menschensohn, diese Gebeine sind das ganze Haus Israel. Siehe, sie sprechen: Verdorrt sind unsere Gebeine, dahin ist unsere Hoffnung, es ist aus mit uns. Darum weissage und sprich zu ihnen: So spricht der Herr Jahwe: Siehe ich öffne eure Gräber und hole euch heraus aus euren Gräbern, mein Volk, und bringe euch in das Land Israel.« Der Spruch Jahwes weist ihn als den Lebensspender aus – und als den Gott seines Volkes. »Mein Volk« – in diesem wiederholten Wort liegt die ganze liebende Sorge Jahwes für sein Volk. Er lässt es nicht untergehen – trotz all seiner Treulosigkeit. Er will nicht den Tod seines Volkes, sondern dass es lebt. Darum wiederholt er: »Ihr sollt erkennen, dass ich Jahwe bin, wenn ich eure Gräber öffne und euch aus euren Gräbern heraushole.« Herausholen – herausführen – dieses Wort hatte für den Israeliten einen besonderen Klang: Er dachte an die grosse Herausführung des Volkes aus der ägyptischen Gefangenschaft. Auch Ezechiel hat bei diesem Wort gewiss an diese Grosstat Gottes gedacht. Für ihn ist das Heilshandeln Jahwes an seinem Volk in Ägypten der verheissende Typus zukünftigen Heilshandelns. Und hier wiederum das Wort »Mein Volk« – »Ich, Jahwe, euer Gott«. Diesen seinen Namen hatte der Herr selbst vor dem Auszug aus Ägypten als seinen Namen dem Volk mitgeteilt: Jahwe – Ich bin da – Ich bin für euch da. Dieses Bewusstsein war tief im Gottesvolk verankert und verband sich mit dem Tempel zu Jerusalem, in dem die Erinnerungen an den grossen Exodus als zeichenhafte Symbole aufgestellt

¹ S. o. S. 67.

waren: Die Bundeslade und die steinernen Tafeln. Und da dieser Tempel jetzt zerstört ist, scheint es aus zu sein mit diesem Volk und der einzigartigen Verbundenheit Jahwes zu seinem Volk. Darum das eindringliche, fast beschwörende Wort, das Jahwe durch den Propheten an sein Volk in der Verlorenheit der Verbannung richtet: »Ich bringe euch in das Land Israel, und ihr sollt erkennen, dass ich Jahwe bin.« Hier folgt in unserem Text ein Wort, das wir vielleicht bei der Eindringlichkeit und Wucht dieses visionären Bildes überhört haben, ein Wort Jahwes: »Ich lege meinen Odem in euch hinein, dass ihr lebendig werdet.« »Ruach« heisst es hier im hebräischen Text: Lebensatem, Windhauch, Geist, Prinzip der Lebendigkeit, das neues Leben schafft, auch wenn es erstorben ist. In der Genesis wird berichtet, dass die Ruach Gottes über den chaotischen Wasserfluten schwebt, bevor das Schöpfungswerk geschieht. Nach der Zerstörung des Lebens in der Sintflut ist mit dem Wehen des Geistes ein Neuanfang gegeben. Von dieser Ruach, dem Odem Gottes, ist auch hier die Rede: Durch den Lebensodem Gottes wird ein Neuanfang gegeben: Die Erweckung des Volkes aus seinem Tod zu neuem Leben. Dieses Leben ist allein in Jahwes Odem möglich. Da wo, menschlich gesehen, alles hoffnungslos verloren scheint, da erweist der Odem Gottes seine Schöpfermacht, in einem neuen Leben und in einer neuen Zukunft.

Die Geschichte des Volkes Israel ist immer wieder eine Bestätigung dieser Wahrheit: Untergang und Tod – und dann – aus dem Lebensodem Gottes: Neuerstehen zu neuem Leben. Dieses Volk – das sollten wir nicht vergessen – ist nicht ein Volk wie andere Völker. Es war das auserwählte Volk, mit dem der Herr seine besonderen Pläne hatte. »Mein Volk«, so nennt er es immer wieder. An ihm hat er seine Macht vor aller Welt offenbart. Vor der Übermacht der Feinde hat er es wunderbar geschützt, aber er hat es auch den Feinden zur Züchtigung preisgegeben. Diese Feinde mit ihren Kulturen gingen im Laufe der Zeit unter, Israel lebt, trotz aller Pogrome, auch nach Auschwitz. Der Mensch auch unserer Tage steht nachdenklich und vielleicht staunend vor der Verkündigung des Propheten.

Der Ruf nach dem Lebensspender im Exil zu Babylon entspricht dem zeitlosen Schrei der Unterdrückten. Wer den Anspruch von Freiheit für nichtig hält, kann jede Hoffnung töten. Jede Gesellschaftsform kennt zahllose Vertriebene, Verzweifelte und Eingekerkerte. Zuweilen mag der Geist des Widerstandes gefordert sein. Doch die Verbannten brauchten mehr als den Geist der nach »oben gereckten Faust«, von der Ernst Bloch spricht; sie haben Anspruch auf das stets erneuerte Wort der Zuversicht aus Gottes Geist, der nicht bloss zum Duldenwollen inspiriert, sondern auch neues Selbstvertrauen weckt. Für Menschen, die im Rausch des Fortschrittsglaubens meinen, allein aus sich selbst immer grössere Schritte aufwärts tun zu können, bleibt diese Botschaft stumm. Wo aber Menschen – und diese Einsicht scheint zu wachsen – erschrocken ob der Schwären der Menschheit, ob der unfassbaren Greuel, die immer wieder durch Menschen geschehen, erwacht sind – und entdecken, woran sie in Wirklichkeit mit sich selber sind, da beginnt dieser Text zu reden.

Er verkündet – über der unausweichlichen Verfallenheit des Menschen – den unbegreiflichen Willen des barmherzigen lebendigen Gottes und Schöpfers zum Leben. Er verkündet ihn als den Herr, der auch über einer sich von Ihm abwendenden Kreatur erneut der Schöpfer neuen

Lebens zu sein verheisst: »Ich lege meinen Odem in euch hinein, dass ihr lebendig werdet, und bringe euch in euer Land, und ihr sollt erkennen, dass ich – Jahwe – es gesagt und ausgeführt habe«, so spricht Jahwe.

II Podiumsdiskussion zwischen Juden und Christen

»Die Erwartung der Herrschaft Gottes im Judentum und Christentum und die Konsequenz«

Samstag, 14. 9. 1974 im Stiftisch Humanistischen Gymnasium

Im Rahmen des Tages der Begegnung beim Katholikentag, dem 14. 9. 1974, veranstaltete der Ständige Gesprächskreis Juden und Christen des Zentralkomitees der deutschen Katholiken eine Podiumsdiskussion über »Die Erwartung Gottes im Judentum und Christentum«.

Teilnehmer waren: Professor Dr. Bernhard Casper, Augsburg; Dr. Ernst L. Ehylich, Basel; Prof. Dr. Hermann Levin Goldschmidt, Zürich; Pfarrer Eugen Weiler, Hinterzarten; Gesprächsleiter: Professor Dr. Richard Schaeffler, Bodum. Eine von Pfarrer Weiler eröffnete ausgedehnte, lebhaft diskutierte Diskussion schloss sich den Gesprächsvoten an.

Im Folgenden bringen wir die drei Gesprächsvoten von Prof. Dr. B. Casper, Dr. E. L. Ehylich und Prof. Dr. H. L. Goldschmidt:

1 Professor Dr. Bernhard Casper:

Was ich sage, soll zur Eröffnung des Gespräches dienen. Deshalb muss es grundsätzlichen Charakter haben. Ich muss es in Kauf nehmen, dass die praktischen Konsequenzen vielleicht zunächst nicht genügend konkret sichtbar werden.

Thesen:

1) Das Christentum geht von der Situation aus, die wir modern die Situation der Entfremdung nennen. Diese Situation hat biblisch gesehen ihren Grund darin, dass wir von der Herrschaft Gottes ferne sind. Die Entfremdung, welche der Christ als die Signatur des gegenwärtigen Zustandes der Menschenwelt erkennt, lässt sich christlich nur innerhalb des Verhältnisses zwischen Gott und Mensch begreifen. *Das Bekenntnis der Heiligkeit Gottes ist der Grund, warum wir Entfremdung erfahren, von Entfremdung sprechen, unter Entfremdung leiden können.*

2) In Jesus Christus ist die endzeitliche Herrschaft Gottes angebrochen. Nicht weil wir Menschen das leisten könnten, sondern weil uns in Jesus solches widerfahren ist, braucht man jetzt nicht mehr zu warten, sondern kann in die beginnende Herrschaft Gottes eintreten. Man kann sie ergreifen und mit ihr Ernst machen. In Jesus stellt uns der Anspruch der Herrschaft Gottes.

3) Das heisst aber gerade nicht, dass wir behaupten, das Reich Gottes sei schon vollendet herbeigekommen. Denn sonst hätte es keinen Sinn, um das Kommen des Reiches zu beten: »Zu uns komme Dein Reich«. Vielmehr steht gerade die Vollendung der Herrschaft Gottes noch aus. Deswegen bekennen Christen Christus als den Wiederkommenden und stellen sich selbst, ihr Tun und ihre Institutionen (Kirche) unter dessen Gericht.

4) Daraus erwächst die christliche Grundhaltung der *eschatologischen Wachsamkeit*, die ihrerseits die Praxis der christlichen Nächstenliebe ermöglicht. Diese Nächstenliebe kann auch christlich so beschrieben werden, wie sie der Jude Franz Rosenzweig beschrieben hat. Das richtige Verhältnis zum Reiche Gottes im persönlichen Leben und

in der gesellschaftlichen Praxis kann nämlich nach Rosenzweig in zweifacher Weise verfehlt werden. Man kann zu weit greifen, d. h. man kann das Letzte, das allein Gottes Sache ist, jetzt schon herbeizwingen wollen. Solches tun die »Tyranen des Himmelreiches«. Dadurch entstehen die grossen Tyranneien in der Geschichte und die Ideologien, die behaupten, jetzt schon das Letzte zu haben. Im Gefolge dieser Tyranneien und Ideologien entsteht eine entsprechende, den Menschen vergewaltigende Praxis.

Man kann aber auch zu kurz greifen, indem man Gott nicht zutraut, dass er durch uns das Stück Wirklichkeit, das uns zunächst liegt (das Nächste und den Nächsten), jetzt schon befreien und ihm zu dem volleren, menschlicheren, befriedeteren Dasein verhelfen kann.

5) Dieser Einsatz für die kommende Herrschaft Gottes, die in der Nachfolge Jesu und in der durch die eschatologische Wachsamkeit ermöglichten konkreten Nächsten-Liebe antizipatorisches Zeugnis für die Herrschaft Gottes bedeutet, muss heute das ihm Nächste neu finden. Das ihm Nächste ist heute nicht mehr nur im klassischen Sinn der einzelne Nächste, sondern es sind die nächsten, unserer Verantwortung anheimgegebenen Verhältnisse. Das Nächste sind auf dem auf Gedeih und Verderb zu einer Einheit zusammengewachsenen Erdball z. B. die globalen Verhältnisse der Macht, der Gerechtigkeit, der sozialen zwischenstaatlichen und zwischenmenschlichen Ordnung. Die Christen müssten als Gemeinschaft der Glaubenden aus der eschatologischen Wachsamkeit heraus in diesen Verhältnissen zu antizipatorisch liebenden Zeugen für das endgültige Heil werden.

Das Christentum ist in den Wurzelstock Israel eingepflanzt, und Juden und Christen wissen sich in der eschatologischen Hoffnung eins. Deshalb könnten in den genannten Verhältnissen, aber auch durch die Gestaltung des Verhältnisses zwischen Judentum und Christentum selbst, Juden und Christen unbeschadet ihres verschiedenen Messiasverständnisses heute gemeinsam zu Zeugen des künftigen Heiles für alle Völker werden.

2 Dr. Ernst L. Ehrlich:

Die Reich-Gottes-Erwartung im Judentum hat sich seit Jahrtausenden wenig verändert. Ihr Ausdruck ist nur im Laufe der Zeiten dem sich wandelnden Bewusstsein der Menschen angepasst worden. Die Grundlagen jedoch sind bis heute geblieben. Man kann das, was hier gemeint ist, mit einem Wort aus den Propheten verdeutlichen, das wir in Jes 60, 12 finden:

»Dein Volk dann:
alle sie Gerechte,
für immer erben sie das Land,
Reis meiner Pflanzung,
Werk meiner Hände,
MICH zu verherrlichen.«

In diesem einen biblischen Vers findet sich vieles, was das Judentum über die Erwartung der Herrschaft Gottes zu sagen hat: Es gibt keine Religion ohne das Gebot, ohne Ethik, ohne Moral. Wer das moralische Gebot aus der Religion eliminiert, um sich vermeintlicher Gnadenerfüllung hinzugeben, trägt dazu bei, die Welt dem Chaos näherzubringen.

Daher diese knappe Feststellung: »Dein Volk, alle (werden) sie Gerechte«. Das ist nicht Ausdruck einer Gesetzesneurose, die sucht, immer noch mehr Gebote zu

erfüllen, es ist auch nicht ein Joch, unter dem Menschen ächzen, es ist nichts anderes als der menschliche Versuch, dem näher zu kommen, was Gott von uns allen fordert. Nur wenn die Herrschaft Gottes wirklich angebrochen ist, kann der Mensch so sein, wie Gott ihn will: »Dein Volk dann, alle sie Gerechte.«

Biblische Zukunftshoffnung realisiert sich nicht in individueller Innerlichkeit. Vielmehr redet die Bibel konkret und direkt. Israel hat Jahrtausende auf dem Boden seines Landes gelebt, wurde daraus vertrieben, kehrte dorthin zurück, manche Juden sind immer dort geblieben. Das Land ist Zeichen für die Konkretion menschlicher Existenz: Daher: »Für immer erben sie das Land.« Wenn Gottes Herrschaft angebrochen ist, bleiben sie in ihrem Lande für immer.

Gleichzeitig aber bleibt der Prophet nicht bei einer nationalen Vorstellung stehen, sie wird in die religiöse Dimension integriert: Israel, das Reis von Gottes Pflanzung, Werk von Gottes Händen, wobei hier deutlich die biblische Anthropologie im Hintergrund steht, mit einem ganz bestimmten Ziel: Mit dieser Absicht: Gott zu verherrlichen. Israel ist also ein Volk, das der moralischen Forderung Gottes genügen soll, ein Volk aber, heimgekehrt in sein Land, das dort in geistiger Gemeinschaft mit diesem einen Gotte lebt, ihn verherrlicht, also Volk Gottes ist. Dieses Prophetenwort weist jeden Blu-Bo-Nationalismus ab, es weiss von der Realität des jüdischen Volkes, der Prophet hofft jedoch, es möge einmal dem Menschen möglich sein, ganz im Einklang mit dem Willen Gottes zu leben.

Dieses Wort wird durch ein anderes des Propheten Sacharja 14, 9 ergänzt: »Und Gott wird König sein über die ganze Erde, an jenem Tage wird der Herr einzig sein, und sein Name einzig.«

War in dem Jesaja-Vers vom Menschen und seiner Welt, von Israel und seinem Land, die Rede, spricht Sacharja über den Gott, der alle Götzen hinwegfegt, alle Mächte und Gewalten. Er herrscht als Einziger.

Christen muss hier auffallen, dass in diesen prophetischen Bekenntnissen nicht von Entfremdung und Sünde die Rede ist, sondern von einer gleichsam jubelnden Gewissheit vom Anbrechen der Gottesherrschaft am Ende der Tage; genau dann, wenn Gott es will, nicht vorher. Ferner mag auffallen, dass hier von keinem Messias gesprochen wird, sondern vom König über die ganze Erde, welcher der Herr allein ist und niemand sonst. In dieser Hoffnung seines Kommens vermag der Mensch die Tatsache zu ertragen, dass er je und je seiner Aufgabe nicht gerecht wird, dass er gegenüber der an ihn gestellten Aufgabe scheitert, eben nicht so ist, wie Gott ihn will. Obwohl das Judentum die messianische Idee, auch die Person des Messias, nie aufgegeben hat, ist der Messias doch nur *ein* Element endzeitlichen Prozesses, Gott regiert allein. Im übrigen lässt sich der Religionsgeschichte Israels entnehmen, dass die messianischen Vorstellungen sich in Wellenbewegungen vollziehen: Akute Naherwartung wechselt mit Auffassungen, dass geduldig auf das Ende der Tage zu warten sei, ein stürmisches Drängen und Hoffen auf Erlösung wird wieder abgelöst durch den Glauben, erst in ferner Zukunft würde sich erfüllen, was einst verheissen worden ist.

Was folgt daraus für uns heute? Religiöser Quietismus ist nicht Judentum, d. h. Juden können sich nicht mit dem begnügen, was ist, sondern sie haben nach dem zu streben, was sein soll. So bereiten sie der Herrschaft Gottes den Weg, haben Anteil am kommenden Reiche Gottes. Dieses

schon Anteil nehmen an dem, was kommen wird, geschieht im Vollzug der Gebote, oder des alles in sich schliessenden Gebots, des Liebesgebots. »Liebe Deinen Nächsten, denn er ist wie Du, so spricht der Herr«, gewinnt seine Bedeutung vor allem durch drei Dinge: Durch die Liebe, ferner durch den Begriff des Nächsten, der hier und heute eben unser Nächster und unser Nächstes ist, und schliesslich durch den Satz: »So spricht der Herr«. Biblische Ethik ist in Gott fundiert, gewinnt dadurch ihre Dynamik. Der Nächste ist der Mensch, mit dem ich zu tun habe, das Nächste ist die konkrete Aufgabe des Tages, eben, wie Herr Casper sagte, »die nächsten, unserer Verantwortung anheimgegebenen Verhältnisse«. Das wird auch von anderen Christen anerkannt, von Bonhoeffer, wenn er nach der Gerechtigkeit und dem Reiche Gottes auf *Erden* fragte; von Johann Baptist Metz, wenn er die eschatologische Botschaft unter den Bedingungen unserer gegenwärtigen Gesellschaft formulieren will; von Hans Küng, wenn er die eschatologische Botschaft nicht als Opium der Vertröstung versteht, sondern als Mittel der Vermenschlichung des Menschen und der Gesellschaft. Kein Zweifel, dass hier versucht wird, die biblische Botschaft in ihrem alten, neuen, ewigen Sinn mit unseren Worten zu formulieren; diese Botschaft, die lautet:

»Dein Volk dann:
alle sie Gerechte,
für immer erben sie das Land,
Reis meiner Pflanzung,
Werk meiner Hände,
MICH zu verherrlichen.«

3 Professor Dr. Hermann Levin Goldschmidt, Zürich¹:

Ein jüdischer Teilnehmer an einem Deutschen Katholikentag ist weder etwas hier Gewohntes, noch in seinen eigenen Augen an einem ihm vertrauten Ort. Und doch bietet gerade dieser Katholikentag mit seiner Losung »Für das Leben der Welt« und mit unserem Gespräch über »Erwartung der Herrschaft Gottes und die Konsequenz« auch dem Juden fast so etwas wie Heimat. Gerade das, was man ihm von christlicher Seite eigentlich immer zum Vorwurf gemacht hat, seine sogenannte »Weltlichkeit«; dass wir Juden nämlich das »Leben der Welt« ernst nehmen und die Herrschaft Gottes nach der Konsequenz ihrer irdischen Verwirklichung beurteilen, tritt uns auf diesem Katholikentag nun auch als christliche Zielsetzung entgegen. So ist jüdische Teilnahme hier in der Tat gerechtfertigt: nicht bloss ein Hinzutreten von aussen her, sondern auch ein inneres Mitgehen im Sinne dessen, was dieser Katholikentag seiner eigenen Absicht nach vertritt.

Mein Vorredner, Professor Casper, hat unser Gespräch nicht mit einem Hinweis auf die für den Christen und den Juden in derselben Weise grundlegende Erwartung der Herrschaft Gottes eröffnet, sondern zunächst auf die *Entfremdung* hingewiesen, die – als »die Signatur des gegenwärtigen Zustandes der Menschenwelt« – die Herrschaft Gottes und ihre Erwartung heute verstellt. Da würde ich, wenn schon so begonnen wird, wenigstens biblisch vorgehen und im Sinn der jüdischen und christlichen Lehre der Bibel von *Zerstreuung* reden. Dann

haben wir – bei und trotz aller »Entfremdung« – sogleich unseren eigenen Boden unter den Füßen. Wer immer sich da heute höchst modern und scheinbar rein wissenschaftlich oder betont marxistisch gebärdet, wenn er Entfremdung erst anprangert und dann aufheben will, wurzelt doch nur in unserem Begriff der Zerstreuung. Ihre biblische Kennzeichnung – und biblische Geschichte bis zurück zum Turmbau zu Babel – bildet noch immer den Kern jeder »Entfremdung« als durchaus nicht bloss heutiger Signatur des gegenwärtigen Zustandes der Menschenwelt.

Und sogleich steht dann auch fest, dass die christliche *Sammlung*, Herrn Caspers »Anbruch der endzeitlichen Herrschaft Gottes in Jesus Christus«, von dem jüdischen Aufbruch Abrahams ergänzt wird, in dem der Aufbruch des Christentums auch dem eigenen Selbstverständnis nach wurzelt. Sprechen wir – statt bloss von Entfremdung – von Zerstreuung, tritt uns auch die Sammlung vor die Augen, die als der früheste Anbruch der »endzeitlichen Herrschaft Gottes« Abraham aus Ur und die Stämme Israels aus Ägypten herausgeführt hat zum Bundesschluss in der Wüste am Sinai. »Auch die rückhaltloseste Wahrnehmung des Menschen als Menschen und von heute erschliesst keine andere als diejenige Wahrheit, die seit Jahrtausenden von der Offenbarung aus der Zerstreuung die Sammlung gegenüberstellt, den Menschen über sich selbst hinausweisend: so ihn – den im Ebenbild dieser Zielsetzung Geschaffenen – sich selber entgegenzuführen.« (Die Botschaft des Judentums, VI: Letzte Grundbegriffe – Zerstreuung und Sammlung. Frankfurt/M., 1960, S. 233 ff.)

Wie weit aber sind wir andererseits von dieser »Herrschaft Gottes« heute entfernt, obgleich sie für uns Juden wie für Sie Christen nicht bloss die Ankündigung einer Zukunft, sondern auch schon bezeugte Botenschaft ist, mögliche und wirkliche Bewährung der Wahrheit unserer Botenschaft. So sieht es Herr Casper, dem ich hier zustimme, indem ich mich nur auf Abraham und den Bundesschluss am Sinai zurückbeziehe. Aufgebrochen sind wir, und »aufgebrochen« sollten wir sein, im Sinn jetzt auch innerlicher Aufgebrochenheit. Aber wie weit sind wir hiervon entfernt! Auch das bildet eine Gemeinsamkeit, die wir zu bedenken haben, die wir – und nur wir so ausdrücklich – Zeugen des ganzen biblischen Bogens von der Welterschöpfung bis zur Weltvollendung sind als zu einer von unseren Aufbrüchen her bereits angebrochenen Endzeit der Herrschaft Gottes. Was für schlechte Zeugen sind wir hier als dazu noch für eine Welt Mitverantwortliche, deren heillose Wirklichkeit allem Hohn spricht, was wir verkünden.

Nun ein Widerspruch, von dem ich eigentlich dachte, dass er sich erübrigen würde, weil die »Herrschaft Gottes« von ganz anderen Begriffen her zu kennzeichnen sei, dachte ich, als nämlich Friede, Freiheit, Freude! Aber Herr Casper hat die Nächstenliebe und dazu noch »die Praxis der christlichen Nächstenliebe« zum Wahrzeichen des Reiches Gottes gemacht. Gewiss, dem stimme ich noch zu: das Reich Gottes ist auch ein Reich der Liebe wie auch ein Reich der Gerechtigkeit. Eine »christliche Nächstenliebe« gibt es aber nicht. Sondern nur die Nächstenliebe des biblischen Judentums im Sinne von 3 Mose 19, 18 und 34, die vom Christentum übernommen worden ist. Auch der Reich-Gottes-Bezug ist hier bereits jüdische Lehre, in der Begründung des Gebots der Nächstenliebe verankert. »ICH bin's« und »ICH bin euer Gott« lautet diese Begründung oder, mit der Zürcher

¹ Dieses Gesprächsvotum wurde vom Verfasser nach der Bandaufnahme durchgesehen und durch ein Zitat ergänzt.

Bibel gesprochen, »Ich bin der Herr« und »Ich bin der Herr, euer Gott.« *Deshalb* sollst du – und bis zum Fremdling hin – deinen Nächsten lieben wie dich selbst.

Der folgenden Feststellung von Herrn Casper ist dagegen wieder vorbehaltlos zuzustimmen. Unsere »Nächsten« sind heute nicht mehr nur die im klassischen Sinn einzelnen Nächsten, sondern die unserer Verantwortung anheimgegebenen Verhältnisse. »Das Nächste sind auf dem auf Gedeih und Verderb zu einer Einheit zusammengewachsenen Erdball z. B. die globalen Verhältnisse der Macht, der Gerechtigkeit, der sozialen zwischenstaatlichen und zwischenmenschlichen Ordnung.« Wobei hier der Jude, wenn niemand anderer es tut, nur noch darauf hinzuweisen hat, dass aus diesem Grund auch der Staat Israel ein uns »Nächster« ist. Ohne im »Leben der Welt« wie in einem Selbstzweck aufzugehen, sind wir neuzeitlichen Juden – die wir mit nicht weniger wesentlichen Teilen unseres Volkes in den Staaten der Welt Wurzeln geschlagen haben und hierzu weiterhin stehen – auch in dem Sinn wieder weltlich geworden, dass wir unsere fortdauernde Geschichtsmächtigkeit dort von neuem geschichtlich zu bewähren versuchen, wo wir einst in die Geschichte eingetreten sind.

Was also ist die Konsequenz der christlichen – und jüdischen – Erwartung der Herrschaft Gottes? Nächstenliebe, wie Herr Casper sagt, »für das Leben der Welt«, deren »Verhältnisse« als ebenfalls zur Verantwortung ziehendes Nächstes heute miteinbezogen sein wollen. Wie jüdisch ist das! Lassen Sie mich die hier anwesenden Teilnehmer auf dem Podium und im Saal abschliessend darum bitten, sich doch einmal klarzumachen, wie jüdisch der für sie neue Aufbruch zum »Leben der Welt« ist. Und dass es durchaus kein Unglück ist, derart »jüdisch« zu sein. Wir finden uns hier und trotz unserer verschiedenen Ursprünge bei einer echten und wesentlichen Gemeinsamkeit, die uns, wie ich es so schon oft formuliert habe, als Juden nur zu immer noch besseren Juden macht, wie als Christen zu nur immer noch besseren Christen. Unsere Verschiedenheiten entfalten sich jede auf ihre andere Weise, wenn sie uns gleichzeitig zu derselben einen Geschichtlichkeit der »Erwartung der Herrschaft Gottes« berufen im Sinne der Konsequenz ihrer Bewährung »für das Leben der Welt«. Wobei es ermutigt – und es nur ermutigt – dass wir bei soviel Verschiedenheit dermassen verbunden sind, und nicht bloss von aussen, auch von innen her.

2 Neue Kommissionen für die Kontakte zum Islam und zum Judentum, 22. 10. 1974*¹

Die katholische Kirche will stärkere Kontakte zum Islam und zum Judentum pflegen. Zu diesem Zweck hat der Papst zwei ständige Kommissionen errichtet, die den bereits bestehenden vatikanischen Sekretariaten für die Einheit der Christen und für die Nichtchristen zugeordnet werden. Die Präsidenten dieser beiden vatikanischen Behörden, der niederländische Kardinal *Jan Willebrandt*¹ und der italienische Kardinal *Sergio Pignedoli*¹, sind in Personalunion auch Vorsitzende der neuen Kommissionen. Die Einsetzung der beiden neuen Kommissionen wurde am 22. Oktober vom vatikanischen Presseamt mit folgen-

* In: »L'Osservatore Romano. Wochenausgabe in deutscher Sprache« (4/44). Vatikanstadt, 1. 11. 1974. S. 5.

¹ Vgl. o. S. 6.

dem Kommuniqué bekanntgegeben: »Angeichts der Entwicklung der religiösen Beziehungen der katholischen Kirche mit dem Islam und dem Judentum hat der Heilige Vater, im Einklang mit der Konzilserklärung *Nostra aetate* (über das Verhältnis der katholischen Kirche zu den nichtchristlichen Religionen)², die Errichtung zweier Kommissionen für die Beziehungen mit diesen beiden Religionsgemeinschaften verfügt. Die beiden Kommissionen sind dem Sekretariat für die Einheit der Christen bzw. dem Sekretariat für die Nichtchristen zugeordnet.« Die Sekretäre dieser beiden vatikanischen Organe, Msgr. *Charles Moeller* und Msgr. *Pietro Rossano*, betonten am selben Nachmittag vor der Presse, die neuerrichteten Kommissionen hätten rein religiösen Charakter.³ Die Namen der Kommissionsmitglieder wurden noch nicht bekanntgegeben. Es hiess lediglich, jede Kommission werde acht Konsultoren haben.

² Vgl. FR XVIII/1966, S. 27 ff.

³ S. u. S. 75. Vgl. auch: Commission for Religious Relations with the Jews. In: »Information Service.« Editor: The Secretariat for promoting Christian Unity. Vatican City, No. 25, 1974/III, p. 22.

3 Ökumenische Konferenz offizieller Repräsentanten jüdischer Gemeinschaften und der katholischen Kirche

Das internationale katholisch-jüdische Verbindungskomitee, Rom
7.–10. Januar 1975*

Im Anschluss an die Mitteilungen im FR XXII/1970¹, XXIII/1971², XXIV/1972³ und XXV/1973⁴ über den oben genannten Verbindungsausschuss bringen wir die folgende Information des vom »Sekretariat zur Förderung der Einheit der Christen« herausgegebenen Presseberichts vom 10. 1. 1975.*

Die vierte Jahresversammlung des katholisch-jüdischen Verbindungskomitees fand in Rom vom 7.–10. Januar 1975 statt.

Rabbiner *Joseph Lookstein*, der Vorsitzende des »Internationalen jüdischen Komitees für interreligiöse Konsultationen«⁵, Rabbiner *Henry Siegman*, Rev. *Edward Flannery* und *P. Bernard Dupuy* OP führten den Vorsitz. Die jüngsten Entwicklungen auf dem Gebiet katholisch-jüdischer Beziehungen wurden besprochen. Man hielt die Konstituierung einer Kommission für die religiösen Beziehungen zum Judentum und die Veröffentlichung der Richtlinien und Hinweise für die Durchführung von *Nostra aetate*, Nr. 4 für ermutigende Schritte zur praktischen Anwendung der Konzilserklärung über die Beziehungen zwischen katholischer Kirche und den Juden auf verschiedenen wesentlichen Bereichen. Das Dokument legt den Grund für ein Rahmenwerk zur Entwicklung katholisch-jüdischer Beziehungen im Geist gegenseitigen Respekts mit gebührender Anerkennung grundlegender Verschiedenartigkeiten. Es eröffnet neue Wege zu weiterer Klärung wichtiger und zuweilen kontroverser Vorgänge.

Die jüdische Delegation gab ihrer Würdigung Ausdruck für mehrere Aspekte der Richtlinien, besonders für die Verurteilung des Antisemitismus, die Anerkennung fort-

* Aus dem Englischen übersetzt. (Alle Anmerkungen d. Red. d. FR).

¹ Vgl. FR XXII/1970, S. 88.

² Vgl. FR XXIII/1971, S. 93.

³ Vgl. FR XXIV/1972, S. 57 f.

⁴ Vgl. FR XXV/1973, S. 119.

⁵ »International Jewish Committee for Interreligious Consultations.«

dauernder Entwicklung jüdischer Geschichte und Tradition, auch nach der Entstehung der Christenheit, die Ermutigung zum Studium des Judentums in katholischer Erziehung und Bildung, den Aufruf zu gemeinschaftlicher sozialer Aktion.

Die jüdische Seite stellte Fragen zu mehreren Aspekten der Richtlinien, einschliesslich ihrer Unterlassung, nämlich die wesentliche Bedeutung von Volk und Land im jüdischen Glauben zu berücksichtigen. Auch erhoben sich Fragen hinsichtlich der Erklärung in den Richtlinien über die Verpflichtung von Katholiken, ihren Glauben im Kontext des Dialogs zu bekennen und der Empfehlung zum gemeinsamen Gebet.

Die katholische Delegation hob hervor, dass man das Dokument weder als Ganzes noch in irgendeinem Teil als Versuch verstehen könne, Juden zu Proselyten zu machen.

Ferner stellte die katholische Delegation fest, dass das Dokument keine allgemeine Empfehlung für gemeinsame Gebete gebe, sondern sich nur auf Umstände beziehe, die für beide Seiten annehmbar sein würden.

Die Konferenz besprach auch die Menschenrechte in der christlichen und jüdischen Tradition unter Teilnahme von Mitgliedern der päpstlichen Kommission *Justitia et Pax*. Man beschloss dieses Studium weiterzuführen und in Zukunft praktische Zusammenarbeit auf dem Gebiet der Menschenrechte.

Schliesslich tauschte die Versammlung in einer Reihe von Angelegenheiten gemeinsamer Anliegen Informationen aus in bezug auf das künftige Programm und die Wirksamkeit von Arbeitsmethoden des Verbindungskomitees.

Seine Heiligkeit Papst Paul VI. empfing die Mitglieder des Verbindungskomitees am Freitagmorgen, den 10. Januar, in Anwesenheit von Kardinal Jan Willebrands, dem Präsidenten der Kommission für die religiösen Beziehungen zum Judentum.⁶

Anwesende:

Von katholischer Seite: Mitglieder des Verbindungskomitees: S. E. Roger Etchegaray, Erzbischof von Marseille; S. E. Francis J. Mugavero, Bischof von Brooklyn, N. Y.; Msgr. Charles Moeller, Vizepräsident der Kommission für religiöse Beziehungen zum Judentum, Rom; Pierre-M. de Contenson OP, Sekretär der Kommission für die Beziehungen zum Judentum, Rom; Bernard Dupuy OP, Sekretär der Kommission für die Beziehungen zum Judentum in Frankreich, Paris. – *Von der päpstlichen Kommission Justitia et Pax:* Msgr. Andrea di Montezemolo, Pro-Sekretär; Msgr. Bernard Lalonde, als Experte; Rev. Romano Rossi, als Experte. – *Experten:* Rev. Edward Flannery, Sekretär des Sekretariats für kath.-jüdische Beziehungen der National Conference of Catholic Bishops in den USA, Washington, D. C.; Prof. Cornelius Rijk, Direktor der Sidic (Service International de Documentation Judéo-Chrétienne), Rom. – *Von jüdischer Seite: Mitglieder des Verbindungskomitees:* Dr. Joseph Lichten, Consultant der B'nai Brith-Anti-Defamation League, Rom; Dr. Gerhart Riegner, Generalsekretär des World Jewish Congress, Genf; Rabbi Henry Siegman, Geschäftsführender Vizepräsident des Synagogue Council of America, New York; Rabbi Marc Tanenbaum, Direktor der Zentrale der Interreligious Affairs of the American Jewish Committee, New York; Prof. Shemar-

yahu Talmon, Vorsitzender des Jewish Council for Interreligious Relations in Israel, Jerusalem. – *Vorsitzender der Konferenz:* Rabbi Joseph Lookstein, International Jewish Committee on Interreligious Consultations (IJCIC) und Vizepräsident des Synagogue Council of America, New York. – *Als Experten:* Dr. Fritz Becker, Ständiger Vertreter des World Jewish Congress in Rom; Dr. Ernst Ludwig Ehrlich, Europa-Direktor des B'nai Brith, Basel; Prof. Louis Henkin of Columbia University Law School, New York; Dr. Zachariah Schuster, Consultant des American Jewish Committee, Paris.

4a Judendokument

»rein religiösen Charakters«

Pressekonferenz zur Veröffentlichung der »Richtlinien«¹

Der rein religiöse Charakter der am 3. Januar 1975 veröffentlichten »Richtlinien und Hinweise für die Durchführung des Artikels 4 der Konzilerklärung *Nostra aetate*« ist von den Verfassern des Dokuments und den Verantwortlichen der vatikanischen Kommission für die religiösen Beziehungen zum Judentum auf einer Pressekonferenz im Vatikan noch einmal mit Nachdruck hervorgehoben worden. Bei der Erläuterung des Dokuments vor Pressevertretern aus aller Welt hoben der Rektor der Fakultät für Bibel- und Altorientalische Studien an der Päpstlichen Gregoriana-Universität (früher: Päpstliches Bibelinstitut), Jesuitenpater Prof. Carlo Martini, der Sekretär der Kommission für die religiösen Beziehungen zum Judentum, Dominikanerpater Pierre-Marie de Contenson, und der Sekretär des Sekretariats für die Einheit der Christen, Msgr. Charles Moeller, ausserdem hervor, dass diese »Richtlinien und Hinweise« ausschliesslich für die Gläubigen der katholischen Kirche bestimmt seien und nichts darüber wiedergeben wollten, was die Juden über ihre eigene Religion denken. Aus diesem Grunde habe auch kein Vertreter des Judentums oder des offiziellen Verbindungskomitees zum Judentum an der Abfassung des Dokuments teilgenommen. Trotzdem sei es erfüllt von der Achtung vor der eigenen Auffassung des Judentums von sich selbst. Alle drei Sprecher bestritten ausserdem jede missionarische Absicht oder jede Proselytenmacherei, die man eventuell in das Dokument hineindeuten könnte; jeder Versuch, die Botschaft des Christentums jemandem aufzudrängen, sei tunlichst vermieden worden. Vielmehr solle das Dokument – wie schon sein Veröffentlichungsdatum am Beginn des Heiligen Jahres deutlich mache – einen Beitrag zur Erneuerung und Versöhnung leisten, die die Ziele dieses Jahres sind.

¹ In: L'Osservatore Romano, Wochenausgabe in deutscher Sprache (5/2). 10. 1. 1975, S. 3.

4b Aus: »Interview mit P. Pierre-Marie de Contenson OP

Sekretär der Kommission für die religiösen Beziehungen zum Judentum«*

»... Die ersten Kommentare zu diesem Dokument sind im allgemeinen positiv. Eingewandt wird allerdings, es fehle jeglicher Hinweis auf die geschichtliche Verbindung

* In: L'Osservatore Romano, Wochenausgabe in deutscher Sprache, unter der Überschrift: »Dialog erfordert gegenseitiges Zuhören«. (5/3). Vatikanstadt, 17. 1. 1975, S. 3.

⁶ S. o. S. 14.

des jüdischen Volkes mit dem Land seiner Väter. Was haben Sie dazu zu sagen?

Einige Kommentatoren, die aber durchaus den Gesamttenor des Dokumentes würdigen, bedauern in der Tat, dass die Verbindung des jüdischen Volkes zu dem Land und die Bedeutung, die das Land in der jüdischen Tradition haben kann, unerwähnt blieb. Um das Schweigen des Dokumentes zu diesem Punkt zu verstehen, muss man sich dessen Natur vor Augen halten. Es handelt sich – um es noch einmal zu sagen – um die Ausführungsbestimmungen zu einem Konzilstext, die – erlassen von der Obrigkeit der katholischen Kirche – an die Katholiken gerichtet sind. Es wäre unangebracht gewesen, wenn die Leitung der Kirche sich in einem innerkirchlichen Dokument Interpretationen angemast hätte, die nur die Juden geben können. Das Dokument lädt die Christen dazu ein, »zu lernen, welche Grundzüge für die gelebte religiöse Wirklichkeit der Juden nach ihrem eigenen Verständnis wesentlich sind«. Es ist nicht Sache der katholischen Kirche, eine Definition des Judentums vorzulegen. Die Juden selbst müssen sie uns geben, sie müssen uns sagen, wer sie sind. Wir müssen – und dazu ermahnt das Dokument – die Juden selbst hören, um sie besser zu verstehen. Der Dialog setzt schliesslich ein gegenseitiges Aufeinander-Hören voraus. *(Dieses Interview wurde von Radio Vatikan ausgestrahlt.)*«

5 Stellungnahme des Präsidenten des Zentralkomitees der deutschen Katholiken (ZdK), Dr. Bernhard Vogel

Zu den vatikanischen »Richtlinien und Hinweisen« für die »religiösen Beziehungen zum Judentum«¹

»Das Zentralkomitee der deutschen Katholiken (ZdK) begrüsst ausdrücklich und dankbar die jüngste vatikanische Erklärung über die religiösen Beziehungen zum Judentum. Mit dieser Erklärung verurteilt die katholische Kirche endgültig jede Form des Antisemitismus und der Diskriminierung unserer jüdischen Brüder und Schwestern. Dies betrifft gerade uns als deutsche Katholiken nach den Geschehnissen der Vergangenheit in besonderem Masse. Aber nicht nur die jüngste Geschichte, sondern vor allem unser Glaube fordert eine solche Haltung. Denn zu keiner anderen Religion verbindet uns eine solche Nähe in den Ursprüngen wie zum Judentum. Das Zentralkomitee der deutschen Katholiken hat den in der vatikanischen Erklärung geforderten Dialog auf den Katholikentagen und auch durch die Gründung und kontinuierliche Arbeit seines Ständigen Gesprächskreises »Juden – Christen« sowie durch Anregung von Fachtagungen bereits vor Jahren aufgenommen. Es wird auch in Zukunft Wege der Zusammenarbeit und Begegnung geben.

Die vatikanische Erklärung hat die religiösen Beziehungen zum Judentum zum Gegenstand. Eine andere Frage ist die der Existenz des Staates Israel als Heimstätte vieler Juden. Das ZdK ist mehrfach öffentlich dafür eingetreten, dass das Lebensrecht aller Staaten, auch das Israels, im Nahen Osten gewahrt bleiben muss. Wir

benützen auch diese Gelegenheit, um die Aufmerksamkeit aller Mitbürger, vor allem aber der katholischen Christen, auf die bedrohliche Lage im Nahen Osten zu lenken und sie um aufmerksame Anteilnahme an den Geschehnissen zu bitten.« (ZdK – 242 – I – 75)

6 Synodalbeschlüsse in den Bistümern Chur, St. Gallen und Basel über das Verhältnis der Katholiken zu den Juden

*a) Synodalbeschlüsse in den Bistümern Chur und Sankt Gallen**

Anlässlich der 5. Session der Synode 72 des Bistums Chur wurde in zweiter Lesung eine Vorlage verabschiedet, in der die Synode die Schweizerische Bischofskonferenz unter anderem bittet, das Gespräch mit den Juden zu fördern und die Tätigkeit der christlich-jüdischen Gemeinschaften zu unterstützen. Die Religionslehrer mögen dem christlichen Denken und Sprechen über die Juden besondere Aufmerksamkeiten schenken. Im dazugehörenden *Bericht* der Sachkommission 5 (Präsident Dr. B. Drack OSB) – der Bericht ist als authentische Interpretation der Entschliessung zu betrachten – heisst es unter anderem: »Jeder Christ sollte sich bewusst sein, dass die Kirche nach Gottes Heilsplan auf besondere und einzigartige Weise mit dem jüdischen Volk verbunden ist und dass sie mit den Juden ein reiches gemeinsames Erbe hat. Das christliche Denken und Sprechen über die Juden verdient deshalb in der Erziehung eine besondere Aufmerksamkeit. Wir haben das Judentum sowohl in seinem Eigenwert wie auch in seiner bleibenden Bedeutung für die Kirche zu erkennen und ernst zu nehmen. Dazu bedarf es einer Neubesinnung, die ein Umdenken und ein Umlernen von den Christen fordert. Angesichts der Leiden, welche die Juden immer wieder durch Christen erfahren haben, ist eine solche Neubesinnung von besonderer Dringlichkeit. Unser christliches Zeugnis darf nicht durch Misstrauen und Vorurteile gegenüber den Juden verdunkelt werden.« Ferner betont der Bericht, dass Gott auch heute zu seinem ersten Bundesvolk steht und dass Jesus ein Jude war. Der Bericht fordert das Verschwinden der »weit verbreiteten Klischeevorstellung« und sagt ausdrücklich: »Schon die Kinder müssen zur Achtung und Liebe des jüdischen Volkes und zum Bewusstsein der besonderen Verbundenheit der Christen mit den Juden geführt werden.«

An der Synode 72 des Bistums St. Gallen wurde der zweite Teil der Vorlage »Ökumenischer Auftrag in unseren Verhältnissen« in zweiter Lesung diskussionslos verabschiedet. Damit hat die Synode der Diözese St. Gallen ein Dokument über das Verhältnis der Katholiken zu uns Juden verabschiedet, das sowohl in seinen theologischen Grundlagen als auch in seiner praktischen Ausrichtung wegweisend sein dürfte. Nach der Ausgleichssitzung aller Diözesansynoden auf gesamtschweizerischer Ebene werden wir darauf zurückkommen.

Am Vorabend der Session ist in der katholischen Presse der Ostschweiz eine ganze Informationsseite erschienen, in der das Verhältnis zum Judentum im Lichte der Schweizergeschichte seit 1848 (inklusive Schächtverbot) breiten Raum einnimmt; die wichtigsten Anliegen des Synodenpapiers sind wörtlich angeführt. Es verdient noch erwähnt zu werden, dass im Eröffnungsgottesdienst eine

¹ In: Mitteilungen des ZdK (61/1975). Bonn-Bad Godesberg, 8. 1. 1975.

* In: Israelitisches Wochenblatt (74/47). Zürich, 22. 11. 1974. S. 18.

Fürbitte für den Frieden im Nahen Osten gehalten worden ist.

Sowohl die St. Galler Tagespresse als auch die Gemeinde hat das Ereignis gebührend gewürdigt. Auch hier haben die Synodalen, die Leiter der Versammlung und besonders die Sachkommission 5 (Präsident: P. H. Guthauser OFM Cap.) ein herzliches Dankeswort redlich verdient.

Vertreter des Schweizerischen Israelitischen Gemeindebundes sind jeweils zu den Sessionen der Synoden als Beobachter eingeladen; sie haben dabei Gelegenheit zu wertvollen und förderlichen Kontakten, und es wird ihnen ein Rede-recht in den Plenarsitzungen eingeräumt.

b) *Synodalbeschluss der Basler Diözese vom 16./17. November 1974*²

»Die Sorge um die Einheit der Kirche Jesu Christi verpflichtet uns auch zur Besinnung auf unser gemeinsames Erbe mit dem Judentum. Mit den Juden bekennen wir uns zur alttestamentlichen Offenbarung. Jesus Christus und die Apostel waren Juden. Deshalb verdient der Glaube unserer jüdischen Brüder unsere besondere Achtung. Mit ihnen hoffen wir auf die Vollendung der Erlösung. Im Blick auf die Vergangenheit müssen wir mit Bedauern feststellen, dass oft eine mangelhafte und lieblose Darstellung des Judentums zu einer falschen Haltung der Christen den Juden gegenüber geführt hat. Daher ist mit Sorgfalt darauf zu achten, dass in Religionsunterricht, Gottesdienst, Erwachsenenbildung und theologischer Ausbildung das Selbstverständnis des Judentums in richtiger Weise dargestellt wird, und dass die Darlegungen über die Konflikte, wie sie auch im Neuen Testament erkennbar werden, den heutigen Erkenntnissen entsprechen.

Die Synode bittet alle Christen, besonders die Verantwortlichen in Pfarrei und Bistum, die Kenntnis des heutigen Judentums durch Gespräch und gemeinsame Arbeit zu fördern und die Tätigkeit christlich-jüdischer Arbeitsgruppen zu fördern.«

² In: »Vaterland«, Luzern, 18. 11. 1974.

7 Warum studiert man Theologie in Jerusalem?

I Warum studiert man Exegese in Jerusalem?¹

Von Professor Dr. Elpidius Pax OFM, Direktor des franziskanischen Bibelinstituts in Jerusalem

Als vor 50 Jahren das franziskanische Bibelinstitut in Jerusalem gegründet und vor 13 Jahren die bibel-theologische Fakultät der römischen Hochschule Antonia-num nach dort verlegt wurde, gab es zahlreiche Stimmen, die einem solchen Unternehmen skeptisch gegenüberstanden. Man fragte sich, ob der Aufwand und die damit verbundenen erheblichen Kosten sich wirklich lohnten, da man »überall Exegese studieren könne«. Der Fortschritt der Wissenschaft und der Weitblick des Konzils haben jedoch jener schwerwiegenden Entscheidung vollkommen recht gegeben. Schön immer haben Studenten Universitäten gewechselt, um, wie z. B. im Mittelalter, die Sterne

unserer Theologie oder in modernen Zeiten bekannte Lehrer zu hören. Meistens waren allerdings hiervon die systematischen Fächer, Philosophie, Fundamentaltheologie und Dogmatik betroffen. Der Durchschnittsstudent der Exegese blieb weithin seiner örtlichen Hochschule verbunden, da sein Fach vielfach genormt war, so dass es an den einzelnen Plätzen keine allzu grossen Unterschiede gab. Nur Rom machte insofern eine Ausnahme, da es Schüler aus vielen entlegenen Ländern anzog, die in ihrer Heimat keine gleichwertigen Studienmöglichkeiten hatten.

In den letzten 20 Jahren hat sich nun hierin ein grosser Wandel vollzogen. Man hat eingesehen, dass nicht nur die Persönlichkeit des Lehrers, sondern auch das *Milieu* eine grosse Rolle spielt, in dem man seinen Studien obliegt. Es besteht ein grosser Unterschied, ob man in Rom, Paris oder München sich mit der Bibel beschäftigt. In Rom wird man auch ausserhalb des Hörsaales mit der Macht der Tradition, wie sie sich in der römisch-mittelalterlichen Kultur, vor allem jedoch in der Kirche selbst verkörpert, konfrontiert. In Frankreich wird man von dem Elan des theologischen Esprit in den Bann gezogen, und in Deutschland wird man durch das enge Zusammenleben mit anderen Konfessionen gezwungen, sich mit vielen Problemen auseinanderzusetzen, die dem eigenen Denken ursprünglich fernlagen und doch für das Verständnis des Christentums von grösster Bedeutung sind. Unter diesem Gesichtspunkt nimmt Jerusalem jedoch eine einzigartige Stellung ein. Es ist die Heimat des Herrn, wo Er gelebt und gewirkt hat, zugleich der Ort, wo die Wurzeln unserer heiligen Schriften liegen. Hier wird man hineinversetzt in das *Milieu der Bibel*, von dem der landläufige Unterricht nur wenig weiss. Man kann sich diese Situation an einem eindrucksvollen Beispiel leicht deutlich machen. Man spricht in der Exegese sehr viel von dem sog. »Sitz im Leben« (locus in vita), der in Wirklichkeit ein Slogan ist, unter dem die meisten sich kaum etwas Rechtes vorstellen können. Es ist u. a. modern, im Neuen Testament nach Liedern und Hymnen zu suchen und sie unter der Rubrik der »Liturgie« zu katalogisieren, ohne sich darüber Gedanken zu machen, wie ein solcher antiker Gottesdienst vonstatten gegangen ist; das Kriterium sind vielfach moderne Vorstellungen, die durchaus nicht immer mit den vergangenen übereinstimmen müssen. Man spricht von der »Gemeindetheologie« und fragt nicht, ob diese Kommunität auch so strukturiert war, um derartige Ideen zu entwickeln, wie sie die Exegeten gefunden zu haben glauben. Der Fehler liegt darin, dass der sog. »Sitz im Leben« viel zu eng gefasst wird und im Sinne einer echten Feld- und Milieuforschung erweitert werden muss. Auch vom methodischen Standpunkt aus wird hierbei manches neu zu bedenken sein. Es ist durchaus nicht gesagt, dass die Schlüssigkeit eines Beweises von der Anführung mehr oder minder zufälliger Parallelstellen abhängen muss, wie es dem Studenten vielfach beigebracht wird. Es kann möglich sein, dass auch beim Fehlen der »Parallelstelle« das Milieu als solches die entscheidende Antwort geben kann, wie umgekehrt trotz Vorhandenseins einer Parallelstelle das Milieu anders entscheidet. Um diesen Erfordernissen gerecht zu werden, wird vom Exegeten ein grosser Weitblick gefordert, den er in Jerusalem in besonderer Weise erwerben kann, da hier das *Milieu in seiner Ganzheit ihm vor Augen tritt, während er an anderen Orten nur Teilaspekten ausgesetzt ist.*

¹ Mit freundlicher Genehmigung des Verfassers, Prof. Dr. E. Wolfgang Pax, OFM, Jerusalem, etwas gekürzt, entnommen aus: *Studii Biblici franciscani. Liber Annuus* (Jerusalem 1973), S. 37 bis 49.

Darüber hinaus kann Jerusalem zugleich als Modellfall dienen. Es ist allgemein anerkannt, dass die Exegese in einer *Krise* steht. Neben vielen anderen Gründen, die vor allem die methodischen Grundlagen betreffen, ist eine der Hauptursachen in der Esoterik und der damit verbundenen Isolierung zu sehen. Seit langer Zeit hat sie den Kontakt mit den übrigen Geisteswissenschaften verloren. Während früher der Exeget vielfach zugleich ein ausgezeichneter klassischer Philologe war und über das nötige linguistische und philologische Rüstzeug verfügte, wird heutzutage ein solcher Vertreter fast wie ein Wunder angestaunt. Auch mit den theologischen Nachbardisziplinen hat sie kaum Verbindung, wie die Auseinandersetzungen zwischen Bibelwissenschaft und Dogmatik der jüngeren Zeit beweisen. Aber auch innerhalb ihrer eigenen Grenzen isoliert sie sich in zunehmendem Masse. Man beschränkt sich auf literarkritische Fragen und spaltet sich dabei in zahlreiche Gruppen, die ihrerseits sich bisweilen absolut nehmen und an einer Zusammenarbeit nicht sonderlich interessiert sind, wenn der eine z. B. auf die Formgeschichte, der andere auf die Redaktionstheologie schwört. Man braucht sich nicht zu wundern, wenn diese Enge des Blickes den modernen aufgeschlossenen Studenten abstösst. Auch von dieser Sicht aus ist es dringend erforderlich, den Blick zu weiten und bereit zu sein, von anderen Wissenschaften etwas zu lernen, selbst wenn diese Dinge in das bisherige Weltbild nicht zu passen scheinen. Diese Gedanken seien am Beispiele von Jerusalem in einigen Punkten näher erläutert.

1. Der Student bemerkt bereits in den ersten Tagen seines Aufenthaltes in Jerusalem, dass der Orientale anders reagiert, denkt und handelt, als er es gewohnt ist. Die *orientalische Mentalität*, die man nur an Ort und Stelle kennenlernen kann, muss bei der Interpretation der Texte viel stärker in Rechnung gestellt werden. Wir sind gewohnt, nach aristotelisch-scholastischer Art ein Problem logisch aufzubauen und die einzelnen Konklusionen voneinander abzuleiten. Der Orientale hingegen umkreist seinen Gegenstand von allen Seiten und erfasst dadurch eine Vielheit von Nuancen, die sonst verloren gehen könnten. Im Zusammensein mit Orientalen merkt man immer wieder, wie wir Probleme haben, die ihm unwichtig erscheinen, wie umgekehrt er nach Dingen fragt, über die wir vielleicht lächeln. Die Gefahr, dass wir manches in die Bibel hineinlesen oder vielleicht übersehen, ist nicht von der Hand zu weisen. Selbstverständlich werden wir niemals die orientalische Mentalität voll erfassen können. Doch ist es wichtig, die Problematik zu sehen und sich bei den eigenen Schlussfolgerungen zu bescheiden.

2. Als besonderes Kennzeichen hierfür sei auf den *konservativen Charakter* des Orients hingewiesen. Sitten und Gebräuche haben sich über Jahrtausende hinweg vielfach unverändert erhalten. Es ist überaus reizvoll, die Bibel im Spiegel des hiesigen Lebens, wie es von orientalischen Juden und den Arabern geführt wird, zu lesen. Nirgends zeigt sich besser als hier die Richtigkeit des Wortes Goethes – natürlich *cum grano salis* verstanden: »Willst den Dichter du verstehen, musst in Dichters Lande gehen«. Wenn die Unterhaltung zwischen Maria und Elisabeth bei Lukas 1, 39–56 in gebundener rhythmischer Form vor sich geht, so kann die Literaturhistorie zweifellos den Ursprung der einzelnen Lieder erhellen. Warum sie aber gerade in dieser Situation

verwendet werden, darüber gibt uns nicht die Exegese, sondern die Volkskunde Aufschluss, wonach es noch heutzutage bei den Beduinen üblich ist, Verwandte, die auf Besuch kommen, in dieser Weise zu begrüßen. Es handelt sich bei derartigen Beobachtungen keineswegs um die Romantik einer christlichen Sonntagsschule, wie man möglicherweise annehmen möchte, sondern um die wissenschaftlichen Ergebnisse der modernen Volkskunde und Soziologie. Erst jüngst hat die Untersuchung des Dorfes Betel, das aus dem Alten Testament bei der Erwähnung der Jakobsleiter bekannt ist, den patriarchalischen Charakter dieser Gemeinde und ihrer Clans herausgearbeitet, wie er vielen biblischen Verhältnissen entspricht. Da im Mittelpunkt der Exegese nicht blasse Theorien, sondern der Mensch in seinem Verhältnis zu Gott stehen soll, sind *Volkskunde und Soziologie* unentbehrliche Hilfsmittel. Im Grunde genommen sind diese Dinge nur eine Wiederentdeckung alter Wahrheiten, wenn man an die vergessenen oder übersehenen Arbeiten von G. Dalman, T. Canaan und J. Jeremias denkt, von denen kaum Notiz genommen wird. Ein Musterbeispiel ist der gelehrte Lukaskommentar von H. Schürmann (1969), der in der Kindheitsgeschichte literarkritische Fragen in bewundernswerter Weise minutiös behandelt, jedoch die volkskundlich-soziologischen Probleme, welche die Menschwerdung gerade in einer theologischen Reihe erhellen könnten, übergeht. In einem »Biblischen Colloquium« werden bei uns die Studenten mit diesen Forschungen vertraut gemacht.

3. Die Wurzeln der Bibel liegen im *Judentum*. Wer nicht durch familiäre Bande mit ihm verbunden ist oder seine Ausbildung in einem vornehmlich jüdischen Milieu erfahren hat, kann tatsächlich nach der Verfolgungszeit in Europa nur schwer ein klares Bild von ihm bekommen. Man darf aber auch nicht verhehlen, dass die ältere Generation früher reichlich Gelegenheit zu einem Gespräch mit dem Judentum gehabt hat, aber aus unverständlichen Gründen vielfach auf Distanz geblieben ist. Man kann es nicht begreifen, dass bekannte Exegeten nicht die Gelegenheit wahrgenommen haben, einem Synagogengottesdienst, einer Sabbatfeier oder einem Sederabend beizuwohnen. Im allgemeinen schöpft man seine Weisheit aus dem zweifellos nützlichen »Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch« von H. Strack und P. Billerbeck (1926). Doch muss man sich darüber im klaren sein, dass es sich hierbei nur um eine Zitatensammlung handelt, die einen ersten Zugang zu den Quellen gewährt. Bei der Anführung dieser nichtbiblischen Parallelstellen wird vielfach die exegetische Grundregel ausser acht gelassen, jeden Satz in seinen Kontext zu stellen, einfach aus dem Grunde, weil man die diesbezügliche Literatur kaum kannte. In Jerusalem, wo der Student tagtäglich Talmudstudenten begegnet oder an Talmudschulen vorüberkommt, wird das Interesse für die reiche *nachbiblische jüdische Literatur*, die in einer einzigartigen Vollständigkeit hier vorhanden ist, von selbst geweckt; im Unterricht werden ihm der Inhalt und die Methoden der Interpretation nahe gebracht, wodurch viele Bibelstellen ein neues Licht erfahren. Es ist sicherlich auch einseitig, zwar die Kirchenväter zu konsultieren, jedoch den grossen jüdischen Kommentator des Penta-teuchs Raschi (1040–1105) nicht einmal dem Namen nach zu kennen!

Einen unschätzbaren Gewinn bedeutet die Möglichkeit, die jüdische *Liturgie* aus erster Hand kennenzulernen.

Wieviel nutzlose Arbeit hätte man sich mit uninteressanten Artikeln sparen können, wenn man z. B. bei Behandlung des Letzten Abendmahles selbst einem Pascha beigewohnt hätte.

Die Begegnung mit dem Judentum bringt dem Exegeten bisweilen neue Fragestellungen oder lässt scheinbar gesicherte Ergebnisse problematisch werden. Der Prozess Jesu erfährt im Jerusalemer Milieu in der Diskussion mit jüdischen Gelehrten in Einzelheiten eine andere Beleuchtung. Die Heiligkeit von Eretz Israel, die für den frommen Juden eine Selbstverständlichkeit ist, wird von den Theologen überhaupt nicht überdacht. Das gegenseitige Verhältnis von irdischem und himmlischem Jerusalem findet selbst in den landläufigen Handbüchern nur eine oberflächliche Behandlung. Das internationale Colloquium über »Religion, Peoplehood, Nation and Land«, das 1970 in Jerusalem stattfand², wurde von Exegeten nicht besucht; eine imponierende Ausnahme machte der bekannte Neutestamentler W. D. Davies, der auch einen wertvollen Beitrag dazu leistete. Mit diesen Fragen wird der Student im täglichen Leben jedoch konfrontiert, die noch dadurch eine besondere christliche Aktualität erfahren, wenn man an die Existenz der bereits aus byzantinischer Zeit stammenden Heiligen Stätten denkt...

4. Ein Jerusalemer Aufenthalt ist vor allem auch erfolgreich für die *Linguistik*. Wir wissen aus Erfahrung, dass die Ergebnisse des auf unseren Universitäten gebotenen hebräischen Unterrichts völlig negativ sind, so dass man heutzutage vielfach darauf verzichtet. Das Grundübel liegt darin, dass man das Hebräische als eine tote Sprache betrachtet und mit antiquierten Methoden arbeitet, wobei man viel Zeit mit der unfruchtbaren Erklärung der diakritischen Zeichen (Punktation, Vokalisation) zubringt und darüber die Lektüre vergisst, abgesehen davon, dass unpunktierte Texte selbst gelehrten Exegeten später noch grosse Schwierigkeiten bereiten. Wir schicken die Studenten sogleich in einen sog. Ulpankurs, wo sie mit neuen Immigranten an einem Kursus des modernen Hebräischen teilnehmen... Parallel läuft ein Kurs des alten Hebräischen, dessen Stundenzahl stark reduziert werden kann. Für viele Studenten ist es eine Selbstverständlichkeit, in der Meditation den hebräischen Urtext zu gebrauchen!...

5. In Jerusalem tritt dem Studenten auf den zahlreichen Exkursionen, die ihn durch das ganze Land führen, die *Archäologie* als ein bestimmender Faktor entgegen, der einen Gegenpol zu extrem literarkritischen Tendenzen darstellt. Als Leitstern dient das Beispiel des genialen Dominikaners R. de Vaux, vor allem sein anregender Artikel: »Les Patriarchs Hebreux et l'Histoire« (LA 13, 287–297). Bei der Lösung der Frage, inwieweit die Bibel »Geschichte« oder »Geschichten« präsentiert, hat die Archäologie ein gewichtiges Wort mitzureden, die man jedoch nur aus dem Augenschein richtig verstehen kann. Während der Wert der Archäologie für das Alte Testament vielfach anerkannt ist, erscheint sie im Neuen Testament meist nur als dekorative Kulisse in populären Bildbänden. Auch hier kann man nur an Ort und Stelle verstehen, was für einen Nutzen sie für das Neue Testament hat, für welches das historische Moment eine essentielle Bedeutung hat...

Es ist eine grosse Tragik, dass auch die Kenntnis der

griechischen Kultur bei den Studenten höchst mangelhaft ist, wenn überhaupt, so besitzen sie einen nur oberflächlichen Einblick in die klassische Periode, nach der auch der Hellenismus beurteilt wird, von dessen reicher Literatur und religiösen Bewegungen sie keine Ahnung haben. Im Lande selbst erhält man eine ganz andere Vorstellung, als man sie auf dem Gymnasium mitbekommen hat. Die Archäologie ist es, welche die engen Beziehungen zwischen der mediterranen Welt und dem Mittleren Osten seit dem 2. Jahrtausend aufweist, wobei Kreta und Cypern Schlüsselpositionen einnehmen. Es ist durchaus nicht so, dass die griechische Kultur ein unabhängiges Phänomen darstellt, wie es eine gewisse Idealisierung vergangener Zeiten gemalt hat. Sie weist vielmehr eine starke orientalische Komponente auf, die nicht erst mit Alexander dem Grossen beginnt, sondern viel weiter zurückreicht. Hieraus erklären sich so manche Ähnlichkeiten, wie man sie z. B. zwischen Paulus und der Stoa festgestellt hat, die nicht auf persönliche Beziehungen, sondern auf das gemeinsame pattern zurückgehen, das in den einzelnen Kulturkreisen verschiedene Nuancen angenommen hat.

6. Die Tatsache, dass Judentum, Christentum und Islam mit ihren zahlreichen Denominationen in Jerusalem nebeneinander existieren, führt auch zu einer neuen Einstellung den Religionen gegenüber.

Die *vergleichende Religionswissenschaft*, die von der Theologie über Gebühr vernachlässigt wird, obwohl sie längst ihre Anfangsschwierigkeiten überwunden hat, erhält einen eigenen Stellenwert in der Bibelwissenschaft. Man wird sich des Gemeinsamen und Trennenden stärker bewusst. Man lernt gemeinsame religiöse Grundbegriffe kennen, die in den einzelnen Religionen verschiedene Ausprägungen erfahren haben... Die Unterscheidung zwischen Natürlichem und Übernatürlichem, zwischen Spirituellem und Materiellem ist im Orient gar nicht so selbstverständlich, wie man gemeinhin glaubt. Von einer solchen Warte aus muss man an die biblischen Texte herangehen und wird einsehen, wie einseitig oder manchmal sogar falsch manche unserer Interpretationen sind.

7. Der akademische exegetische Unterricht ist auf zahlreichen Hochschulen *lebensfremd*. Er ist zumeist viel zu stark historisch eingestellt, was natürlich durch unsere historisch-kritische Methode bedingt ist, die jedoch nicht Selbstzweck werden darf. F. Hahn hat in seinem lehrreichen Aufsatz über »Probleme historischer Kritik« (Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft 1972, 15) darauf hingewiesen, dass in der Bibel Vergangenheit der Gegenwart wegen berichtet wird. Das Wort Gottes und das Bekenntnis zum Gekreuzigten und Auferstandenen blicken nicht rückwärts, sondern vorwärts. Wenn schon der klassische Philologe von dem »Appellwert« seiner Schriften spricht (Fuhrmann), so gilt dies in viel höherem Masse von der Bibel, die bewusst Ansprache an den Menschen sein will. Der junge Mensch von heute hat ein richtiges Gefühl dafür, wenn er uns nach so mancher Vorlesung nach dem »Cui bono?« fragt... Hier wird man sich jedoch der eigenen Werte bewusst, die man vielleicht von manchem darüber liegenden Schutt reinigen muss. Judentum und Islam kennen z. B. keine Seelsorge in unserem Sinne. Diese Aufgabe fällt dem pater familias zu und so kümmert sich der chassidische Rebbe um seinen Clan. Die Rabbinen haben meist nur administrative-juridische Funktionen und man spürt im täglichen Leben, dass hier etwas fehlt. Die Exegese kann zeigen, wie

² Vgl.: »Religion, Volkstum, Nation und Land«. Bericht über das Jerusalemer Colloquium vom 30. 10. bis 8. 11. 1970. In: FR XXII/1970, S. 88 ff. (Anm. d. Red. d. FR).

Propheten und Weisheitslehrer (Jesus Sirach) echte Seelsorge getrieben haben, deren Prinzipien man studieren sollte, wie man in gleicher Weise auch den Gründen nachgehen müsste, die zur Verschüttung führten. Daher gewinnt Paulus als Seelsorger eine neue Bedeutung. Die Tatsache, dass christliche Mission keinerlei Erfolge im Lande hat, sollte zu einer Überprüfung der biblischen Grundlagen führen. Jerusalem lebt in einer ökumenischen Euphorie, in der sich besonders Schwätzer, die für kurze Zeit hierher kommen, breit machen. Das biblische Fundament hierfür ist überhaupt noch nicht untersucht. Die Existenz von Judenchristen, die um die Erhaltung ihrer jüdischen Werte bzw. um ihre Eingliederung in den christlichen Raum ringen, wirft neues Licht auf paulinische Fragestellungen, von denen man längst glaubte, sie gehörten der Vergangenheit an, wie überhaupt in diesem Zusammenhang das Problem der Judenchristen in den ersten christlichen Jahrhunderten zu einem eigenen Forschungsgebiet geworden ist. Ob Antisemitismus oder besser Antijudaismus Wurzeln in der Bibel haben, wie uns oft vorgeworfen wird, bzw. wie diesbezügliche Äusserungen gedeutet werden müssen, sind heiße Eisen, die im Seminar zu behandeln man gerade in Jerusalem den Mut haben sollte. An diesen wenigen Beispielen lässt sich der weite Rahmen zeigen, in dem die Aktualität konkrete Formen annimmt...

Das Studium zeigt im Heiligen Lande neue Fragestellungen. Praktisch müssen alle neutestamentlichen Perikopen auf ihren jüdischen background neu untersucht werden; als letztes Ziel würde eine völlige Neubearbeitung von Strack-Billerbeck stehen. Themen über Archäologie und Exegese wirken sich vor allem im Alten Testament fruchtbar aus. Die bereits in anderem Zusammenhang gemachten Bemerkungen, die nicht wiederholt werden sollen, zeigen die Stofffülle an, die auf Bearbeitung wartet.

8. Mit Absicht ist im Vorhergehenden der Wert eines Jerusalemer Studiums grundsätzlich erörtert worden. Man wird zugeben müssen, dass *Ideal und Wirklichkeit* noch weit auseinanderklaffen, zumal es noch immer an der genügenden praktischen Erfahrung fehlt. Der Mangel an ortsansässigen Professoren macht sich unangenehm bemerkbar. Und doch sind sie unentbehrlich, wenn man dem Studium eine besondere Jerusalemer Note geben will. Der Orient erschliesst sich nur langsam; seine Mentalität lässt sich nicht in wenigen Wochen erlernen. Gastvorlesungen auswärtiger Dozenten bilden keinen Ersatz, da sie naturgemäss den gleichen Stoff vortragen wie in ihrer Heimat. Man braucht nicht nach Jerusalem zu kommen, wenn man das gleiche in Bonn oder Würzburg hören kann. Die Zusammensetzung der Hörer, die aus verschiedenen Ländern kommen, ist nicht homogen, da die schulischen Grundlagen oft sehr verschieden sind. Internationalität, so viele Vorteile sie auch mit sich bringt, senkt auf jeden Fall das Niveau. Deswegen sollten Studenten vornehmlich aus Europa und Nordamerika erst hierher kommen, nachdem sie ihre exegetische »Grundausbildung« hinter sich gebracht haben, um für die hiesigen Besonderheiten aufgeschlossen zu sein...

Zusammenfassend lässt sich sagen, dass ein Studium in Jerusalem nicht nur wünschenswert, sondern *lebensnotwendig* ist. Über manche Einzelheiten kann man diskutieren oder auch verschiedener Meinung sein. Viel wichtiger ist das Grundsätzliche. Der Horizont wird erweitert, indem die Bibel, ohne irgendwelche Abstriche,

in ihr eigenes Milieu hineingestellt wird. Hierbei wird der Exeget immer wieder vor Überraschungen gestellt und wird mit Solon sagen können, er altere, indem er vieles Neue dazulerne. Vor allem macht Jerusalem demütig, wenn man sich selbst nicht mehr im absoluten Mittelpunkt sieht. Das aber sollte das Zeichen eines christlichen Wissenschaftlers sein. Dann wird man dem Rabbi Seira, einem bekannten Gesetzeslehrer des vierten Jahrhunderts, zustimmen: »Die Luft des Landes Israel macht weise«.

II »Freisemester« in Jerusalem im Josephshaus der Abtei der Dormitio

Am 18. November 1973 wurde in Jerusalem das »Josephshaus« eingeweiht. Dieses Haus steht auf dem Grundstück der deutschen Sionsabtei OSB (»Dormition Abbey«). Es entstand auf die keine Mühe scheuende Initiative des gegenwärtigen Abtadministrators, Abt Dr. Laurentius Klein, hin, mit finanzieller Unterstützung des »Deutschen Vereins vom Heiligen Land«. Was ist sein Zweck? Es ermöglicht katholischen Theologiestudenten des deutschen Sprachraums, ihre »Freisemester« in Jerusalem zu verbringen. Unter »Freisemester« versteht man zwei Semester des normalen Studienablaufs, die ausserhalb des heimatlichen Studienorts (z. B. Regensburg oder Innsbruck) absolviert werden können. Der »Fakultätentag« der Katholisch-Theologischen Fakultäten anerkennt das Studium in Jerusalem als vollgültig, ebenso die Leitungen der Priesterseminare. Das ist möglich, weil das Lehrangebot im Josephshaus in etwa dem Lehrangebot an einer Theologischen Fakultät im deutschen Sprachraum entspricht. Selbstverständlich bringt es der Ort mit sich, dass das Studium in Jerusalem in gewisser Hinsicht ein Schwerpunktstudium ist, mit Schwerpunkten vor allem in Bibelwissenschaft und Ökumenischer Theologie. Das Lehrangebot wird bestritten von am Ort ansässigen Professoren und Dozenten sowie von Gastprofessoren aus dem deutschen Sprachraum. So hielten im Rahmen des ersten Studienjahres (Sept. 1973 bis April 1974) Prof. Ernst Haag (Trier), Prof. Heinrich Fries (München) und die Professoren Heinrich Gross und Franz Mussner (beide Regensburg) mehrwöchige Vorlesungen über ihr Fach. Dazu kommen laufend Gastvorlesungen, hauptsächlich von jüdischen Professoren, und Lehrexkursionen zu den biblischen Stätten des Alten und Neuen Testaments (z. B. Berg Sinai, Qumran, Galiläa). Der ökumenische Schwerpunkt berücksichtigt in besonderer Weise das Gespräch mit der jüdischen Theologie, aber auch mit der christlichen Ökumene, deren Probleme einem nirgendwo so sehr auf den Leib rücken als gerade im Heiligen Land. Zu diesem Zweck werden auch ständige Kontakte mit dem neuen Ökumenischen Zentrum in Tantur (zwischen Jerusalem und Bethlehem)¹ gepflegt. Wer mehrere Wochen dozierenderweise im Josephshaus verbringen durfte, spürt nicht bloss das Faszinierende eines solchen Studiums in Jerusalem, sondern auch seine geradezu providentielle Bedeutung im Leben der jungen Theologen, die hier ihre »Freisemester« verbringen können. Dieses Studium bringt vor allem eine intensive Begegnung mit der Stadt Jerusalem, deren Geschichte von einer Aktualität gerade

¹ Vgl. Das Ökumenische Institut für Höhere Theologische Studien in Jerusalem. In: FR XXIV, S. 38 ff. (Alle Anmerkungen d. Red. d. FR).

in unseren Tagen ist, wie es sonst wohl keine Stadt der Welt für sich beanspruchen kann. Hier begegnet man einer mehr als dreitausendjährigen Geschichte, hier treffen sich die drei grossen monotheistischen Weltreligionen wie in einem Brennpunkt, hier kommt man ins Gespräch mit Juden, Judenchristen, Samaritern, Muslims und Angehörigen aller christlichen Konfessionen, zumal im Josephshaus auch das Büro der »Fraternity«, einer ökumenischen Gemeinschaft² mit regelmässigen Zusammenkünften und Gesprächen, untergebracht ist. Hier wird die Bibel lebendig, wie sie in keinem Hörsaal einer Theologischen Fakultät lebendig wird. Hier ist ein Begegnungsort schlechthin, insbesondere natürlich mit dem altbundlichen Gottesvolk Israel, das hier seine altneue Heimat gefunden hat. Die Erfahrung zeigt, dass dieses Studium in Jerusalem die Bibel lebendig macht, die ökumenische Gesinnung fördert und – last not least – berufsfördernd wirkt. Ein Studienjahr in Jerusalem ist ein Glücksfall im Leben eines jungen Theologen. Es wird ihm unvergesslich bleiben. So kann man nur wünschen, dass die »Freisemester« in Jerusalem zu einer ungestörten Dauereinrichtung werden mögen. Gott segne das Unternehmen!

Franz Mussner, Regensburg

² Ökumenisch-theologische Forschungsgemeinschaft in Israel. Vgl. u. S. 139.

III Ein Studienjahr, 1973/74, im Josephshaus der Abtei Mariä Heimgang

Erfahrungen, Eindrücke und Gedanken

Seit 1. Oktober 1973 besteht die Möglichkeit, im Studienhaus der Abtei Mariä Heimgang in Jerusalem zwei Semester katholische Theologie zu studieren. Der Stoffverteilungsplan zielt etwa das 5. und 6. Semester des Curriculums der Priesteramtskandidaten an. Er hat seinen Schwerpunkt auf den biblischen Wissenschaften, der rabbinischen und ökumenischen Theologie.

Die Leitung und Organisation des Studienjahres hat Abt Dr. Laurentius Klein OSB von der Abtei Mariä Heimgang.

19 Studenten aus Deutschland und Österreich nahmen an diesem ersten Studienjahr teil. Durch die geringe Zahl war die Möglichkeit zu einem intensiven Studium gegeben. Aus Freiburg waren wir fünf Teilnehmer.

Hier seien einige Erfahrungen, Eindrücke und Gedanken, die ich während meinem Studium in Jerusalem gewonnen habe, wiedergegeben.

1. Ein Studium der Bibel im Land der Bibel ist besonders wertvoll.

Viele Sachverhalte, die im orientalischen Milieu beheimatet sind, haben bei einem Studium in Europa oft keinen »Bezug zum Leben«. Denn Sprache und Mentalität des Orients sind anders als unsere Sprache und Mentalität. Deshalb ist es zum richtigen Verständnis der Bibel notwendig, die Mentalität des Orients kennenzulernen. Viele Texte werden überhaupt erst im Lichte des Orients klar.

2. Die Vorlesungen vermittelten einen guten Einblick in das Judentum, den Islam und die christlichen Kirchen.

Es wurde mir deutlich, dass gerade die anderen Religionsgemeinschaften und die christlichen Kirchen uns heute viel zu sagen haben und dass alle drei Religionen die gleiche Grundlage im Glauben haben, die in Abraham begründet ist.

Themen von Vorlesungen und Seminaren waren:

Das Werden des jüdischen Volkes (P. Gabriel Grossmann OP) – Einführung in Talmud und Mischna (Pfarrer Dr. Michael Krupp) – Islamkunde (P. Pirmin Hugger OSB) – Konfessionskunde (Abt Laurentius Klein OSB) – Der Prophet Jeremia, die Ebed Jhwh Lieder (Prof. E. Haag, Trier) – Die Patriarchengeschichte (Prof. H. Gross, Regensburg) – Die Urgemeinde nach Apg 1-15 (Prof. F. Mussner, Regensburg) – Offenbarungslehre (H. Fries, München).

Sehr aufschlussreich waren auch die Gastvorlesungen von israelisch-jüdischen Professoren. Die Professoren Z. W. Falk, D. Flusser, Benjamin Uffenheimer und andere zeigten uns Jesus in jüdischer Sicht auf. Dadurch wurden für uns ganz neue Aspekte gewonnen.

3. In den wöchentlichen Exkursionen bekamen für uns viele Ortsnamen, die in der Bibel erwähnt sind, einen realen Bezug. Wir veranstalteten Exkursionen zu den jüdischen und christlichen Stätten als Ergänzung zu den Vorlesungen. Wir lernten dadurch das Land und die Umwelt der Bibel besser kennen.

4. Auf dieser Grundlage baute sich das Kennenlernen der Menschen im heutigen Lande Israel auf.

Wir besuchten Gottesdienste aller Religionsgemeinschaften und konnten uns besser in die verschiedenen Gruppierungen hineinfinden. In vielen persönlichen Bekanntschaften erfuhren wir eine Bindung an das Land.

5. Wir lernten die politische Situation des Landes drastisch durch den Krieg kennen.

Nur durch gegenseitiges Kennenlernen ist eine friedliche Lösung möglich. Hier haben die Christen als »dritte im Bunde« eine verantwortungsvolle und grosse Aufgabe.

6. Welches sind unsere Aufgaben und Konsequenzen nach diesem Studium?

Vierorts, gerade in christlichen Kreisen, herrscht noch eine erschreckende Unkenntnis und Voreingenommenheit gegenüber dem Judentum.¹ »Die Meinung über »die verstockten« Juden ist noch weit verbreitet, obwohl das Konzil jede Form von Antisemitismus verurteilt.«

Eine zweite wichtige Aufgabe ist die Ökumene. Ohne das Judentum ist eine Ökumene zwischen den christlichen Kirchen unmöglich, denn Baum und Wurzel stellen immer ein Ganzes dar (Röm 9-11). Im Kontakt mit dem Judentum kommen die getrennten Christen leichter zu ihren Quellen und zum gemeinsamen Ursprung zurück.

Zusammenfassend können wir Studenten die Erfahrung mitteilen, dass ein Studienjahr im Ursprungsland der Bibel von grossem Nutzen und Gewinn ist.

Die besondere Auseinandersetzung mit den drei monotheistischen Religionen und die Tragik der politischen Verhältnisse haben uns aufgefordert, für den Frieden zu arbeiten. Hier ist nicht nur der Friede zwischen den Staaten, sondern auch der ökumenische Friede gemeint.

»Die Christen, Juden und Muslims begreifen sich und ihren göttlichen Auftrag besser: »in Gerechtigkeit und Liebe Welt und Geschichte zu gestalten, wenn sie zusammenarbeiten. Denn sie alle sind Boten und Zeugen des gleichen Gottes« (P. E. Lapide, »Ökumene aus Christen und Juden«, S. 6).

So sehen wir das Studium und das Leben in Jerusalem als echte Horizonterweiterung im Zusammenleben mit den Menschen.

cand. theol. Hansjörg Rasch, Freiburg/Br.

¹ Vgl. Clemens Thoma: Kirche aus Juden und Heiden, S. 15 ff. (Anm. d. Red. d. FR).

8a Erklärung des Weltkirchenrats über Jerusalem¹

Um eine befriedigende Stellungnahme hinsichtlich Jerusalems zu erreichen, vertritt das Zentralkomitee des Weltkirchenrats die Ansicht, dass die folgenden Tatsachen in Betracht gezogen werden sollten:

1. Jerusalem ist eine Heilige Stadt für die drei monotheistischen Religionen: für das Judentum, das Christentum und den Islam. Man sollte die Tendenz vermeiden, die Bedeutung Jerusalems für die eine oder andere dieser drei Religionen herabzusetzen.

2. Die folgende Erklärung des Exekutivkomitees des Weltkirchenrats in Bad Saarow vom Februar 1974 erhält Jerusalems Bedeutung für das Christentum: »Die christlichen heiligen Stätten in Jerusalem und Umgebung gehören grösstenteils den Mitgliedskirchen des Weltkirchenrats, im besonderen den östlich-orthodoxen und orientalisches-orthodoxen Kirchen, und sind auch für andere Christen von Belang.«

Aber das Jerusalemproblem ist nicht nur eine Frage des Schutzes der heiligen Stätten; es steht in engem Zusammenhang mit den lebendigen Glaubensbekenntnissen und Volksgemeinschaften in der Heiligen Stadt.

Jeder Vorschlag zur Lösung für die Zukunft der heiligen Stätten in Jerusalem sollte die legitimen Rechte der am unmittelbarsten betroffenen Kirchen berücksichtigen.

3. Jede Lösung für Jerusalem sollte die Rechte und Bedürfnisse der in der Heiligen Stadt einheimischen Bevölkerung² berücksichtigen.

4. Unserer Meinung nach können die Fragen hinsichtlich der Jurisdiktion über Jerusalem nur im Zusammenhang mit einer Beilegung des Konflikts als Ganzem endgültig gelöst werden.

Das Zentralkomitee empfiehlt, die oben gestellten Fragen mit den Mitgliedskirchen, und zwar zunächst mit den direkt betroffenen und in Beratung mit der römisch-katholischen Kirche, auszuarbeiten. Diese Ergebnisse sollten auch zum Gegenstand für den Dialog mit jüdischen und muslimischen Teilnehmern werden.

¹ In: World Council of Churches (C.C.J.P./74/17.). News Letter No. 3/1974 (Genf, September 1974). S. 2 f.

² Im Originaltext: »indigenous people«.

8b Msgr. Philip Francis Pocock, Erzbischof der röm.-kath. Kirche von Toronto/Kanada:

»Jerusalem als Hauptstadt Israels«¹

Jerusalem sollte als die Hauptstadt des Staates Israel akzeptiert werden und die Heiligen Stätten der verschiedenen Religionen für jedermann zugänglich sein, sagte Erzbischof *Philip Pocock* in Toronto bei einer Diner des Kanadischen Rates der Christen und Juden in der Bet-Scholom-Synagogengemeinschaft der Stadt... »Es ist erfreulich, dass die Juden nach so vielen hundert Jahren des Exils endlich eine Heimstätte gefunden haben, wir müssen aber in unserem Herzen auch mit den arabischen und anderen Flüchtlingen fühlen.« Dies erklärte er, wie er sagte, nicht in seiner Funktion als Erzbischof, sondern als einfacher Christ.

¹ Laut: Israelitisches Wochenblatt (74/14). Zürich, 5. 4. 1974. S. 49.

9 Christen in Holland beten im Dom zu Utrecht für Israel¹

Hunderte von Christen aus allen Teilen des Landes haben folgende Erklärung unterschrieben, die an alle Synagogen in Holland geschickt wurde: »Christen, die am 14. 8. 1974 im Dom zu Utrecht versammelt waren, möchten hiermit zum Ausdruck geben, wie schuldig wir uns fühlen, dass wir Ihrem Volk Hass, Gleichgültigkeit und Mangel an Solidarität gezeigt haben, wo es darum geht, die Existenz des Staates Israel zu sichern. Vor den grossen Festtagen Israels wollen wir unsere Häupter vor Israels Gott beugen und um einen bleibenden Frieden für Zion und von dort für die ganze Welt beten. In diesem Geist hoffen wir auf ein gutes neues Jahr!«

Allein bei einer Versammlung wurden für Israels Kriegerwitwen 10 000 Dollar gesammelt.

¹ In: Karmel. Kontakt mit Israel (3/23–24). Haifa, 1.–31. 12. 1974.

10 Frieden im Nahen Osten

Predigt in der evang.-reformierten Kirchengemeinde Uitikon-Waldegg am 1. Sept. 1974

Von Pfarrer Hans Peter Veraguth*

Text: 2 Kö 6, 8–23

Einst führte der König von Syrien mit Israel Krieg; und er ratschlagte mit seinen Dienern und sprach: Da und da sollt ihr euch verbergen. Aber der Gottesmann sandte zum König von Israel und liess ihm sagen: Hüte dich, an jenem Orte vorüberzugehen; denn dort halten die Syrer sich versteckt. Da sandte der König von Israel (seine Leute) an den Ort, den ihm der Gottesmann bezeichnet hatte. So warnte er ihn jeweilen, dass er auf seiner Hut sein konnte, nicht nur einmal oder zweimal. Darob wurde der König von Syrien unruhig und er rief seine Diener zusammen und sprach zu ihnen: Könnt ihr mir denn nicht sagen, wer uns an den König von Israel verrät? Da antwortete einer seiner Diener: Nicht doch, mein Herr und König! sondern Elisa, der Prophet in Israel sagt dem König von Israel sogar, was du in deinem Schlafgemach redest. Er sprach: So geht und seht nach, wo er ist, dass ich ihn greifen lasse. Als man ihm nun die Kunde brachte: »Er ist in Dothan«, sandte er Rosse und Wagen und eine grosse Streitmacht dorthin; die kamen bei Nacht und umzingelten die Stadt. Am Morgen in der Frühe machte sich der Gottesmann auf und ging hinaus: siehe, da lag rings um die Stadt ein Heer mit Ross und Wagen. Da sprach sein Diener zu ihm: Wehe, Herr, was sollen wir nun machen? Er antwortete: Fürchte dich nicht! Denn derer, die bei uns sind, sind mehr als derer, die bei ihnen sind. Und Elisa betete: O Herr, öffne ihm doch die Augen, dass er sieht! Und Gott öffnete dem Diener die Augen, und er sah: da war der Berg rings um Elisa her voll feuriger Rosse und Wagen. Und als die Feinde gegen ihn herankamen, betete Elisa zum Herrn: Schlage doch dieses Volk mit Blindheit! Und er schlug sie mit Blindheit, nach dem Worte Elisas. Elisa aber sprach zu ihnen: Dies ist nicht der rechte Weg und nicht die rechte Stadt. Folgt mir, ich will euch zu dem Manne führen, den ihr sucht. Und er führte sie nach Samaria. Als sie nach Samaria hineingekommen waren, sprach Elisa: Herr, öffne diesen die Augen, dass sie sehen. Und der Herr öffnete ihnen die Augen, und sie sahen: da waren sie mitten in Samaria. Sowie der König von Israel sie erblickte, sprach er zu Elisa: Mein Vater, soll ich sie erschlagen? Er antwortete: Erschlage sie nicht! Erschlägst du die, welche du nicht mit Schwert und Bogen gefangen hast? Setze ihnen Speise

* Wir verdanken Herrn Pfarrer Veraguth diese Predigt, der sie uns zur Veröffentlichung zur Verfügung gestellt hat, und geben sie leicht gekürzt wieder.

und Wasser vor, dass sie essen und trinken, und dann lass sie zu ihrem Herrn ziehen. Da liess er ein grosses Mahl für sie bereiten und als sie gegessen und getrunken hatten, entliess er sie, und sie zogen zu ihrem Herrn. Von da an kamen die Streifscharen der Syrer nicht mehr ins Land Israels.

Liebe Gemeinde,

Um viele Erlebnisse reicher sind wir 44 alle wieder gesund aus Israel zurückgekehrt.¹ Das Land mit seinen Naturschönheiten, mit seinen riesenhaften Aufbauleistungen, mit seiner verwirrend vielgestaltigen Bevölkerung aus fast allen Ländern der Welt herkommend, das Land mit seinen jungen und ernsthaft dreinschauenden Soldaten, das Land mit seinen Kriegsängsten und all den fast unlösbaren Problemen ist uns lieb geworden. Das Schicksal Israels und seiner Nachbarländer ist uns ans Herz gewachsen. Es kann uns nicht mehr gleichgültig sein. Wir fühlen uns seither als Christen verantwortlich, uns über die Lage im Nahen Osten immer wieder möglichst von allen Seiten her informieren zu lassen, für einen dauerhaften Frieden zu beten und, soweit es geht, mit eigenen Anstrengungen mitbauen zu helfen!

Aus dieser christlichen Verantwortung heraus fanden wir es nötig, unseren heutigen Gottesdienst und das anschliessende Gespräch im Gemeindesaal gegenüber zu gestalten. Unsere Kirche möchte heute mit diesem Gottesdienst nicht Propaganda für eine bestimmte Politik in Israel machen. Es geht uns hier im Gottesdienst darum, verschiedene Standpunkte möglichst gut verstehen zu lernen, sie in der Fürbitte Gott hinzulegen und auf Gottes Wort zu hören. Die Kirche, die Kirchgemeinde hat nie die Aufgabe, als Ganze geschlossen sich für eine bestimmte politische Haltung zu entscheiden, das ist Aufgabe jedes einzelnen Gemeindegliedes. Die Kirche hat aber die Aufgabe, uns allen die Verantwortung der Christen für unsere Welt sichtbar zu machen und uns Wege zu zeigen, wie wir diese mit Gottes Hilfe praktisch ausüben könnten . . .

Für das alte Israel war es selbstverständlich, dass Gott vor allem im politischen Geschehen wirkte. Es gibt viele Berichte im Alten Testament, wo von Eroberungsschlachten im Namen Gottes erzählt wird. Heute muten uns diese Berichte grausam und gar nicht gläubig an. Wir haben aber zu bedenken, dass ein kleines und militärisch schlecht ausgerüstetes Nomadenvolk von den blühenden und starken kanaänischen Stadtstaaten mit ihren Türmen und Ringmauern, wie man sie in Jericho, Hagar und an andern Orten ausgegraben hat, nicht vernichtet wurde. Jetzt plötzlich werden diese scheinbar grausamen Eroberungsberichte zu Glaubensdokumenten. Gott liess und lässt das israelische Volk trotz der Übermacht seiner vielen Bedränger nicht umkommen . . .

Schon vor 2800 Jahren versuchten die Israeliten mitten in ihrem Kampf gegen ihre totale Vernichtung mit friedlichen Mitteln eine Versöhnung mit ihren Bedrängern anzustreben.

Ein Dokument, das solche Versuche aus der Zeit von 850 v. Chr. beschreibt, besitzen wir in 2 Kö 6 (s. o.).

Der jahrtausendealte Zwang der Völker der syrisch-arabischen Wüste, das Agrarland am Jordan und am Mittelmeer in ihren Besitz zu bekommen, ist auch hier schon sichtbar. Schon damals wurde Israel von Syrien bedroht. Israel kann nach unserem Text nicht vernichtet werden, weil Gott es nicht zulässt. Gottes unsichtbare Friedenstruppen sind in jeder politischen Auseinandersetzung mit

dabei. Feurige Rosse und Wagen umgeben die Stadt Dothan, in der der Gottesmann Elisa mit seinem Begleiter eingeschlossen ist. Heute noch ragt der Tell² Dotha etwas südlich der Ebene Jesreel, in der wir 4 Wochen arbeiteten, 50 Meter auf. Die Grundmauern dieser grossen und stark befestigten Stadt sind ausgegraben worden. Hier oben stand Elisa mit seinem Begleiter und hatte keine Angst vor den vielen syrischen Truppen. Elisa vertraute darauf, dass Gott Israel nicht preisgäbe. Aber eben, wenn man in einer Welt lebt, in der scheinbar nur die Tatsachen entscheiden, die man sieht: Truppen, Panzer, Flugzeuge, Geld, Weltöffentlichkeit, wie soll man da einseitig, ohne Garantien die Versöhnungshand hinstrecken, man würde doch nur belacht und umgebracht.

So blind wie der Begleiter von Elisa reagieren wir doch meist. Wir starren auf die andern, weil sie alle uns umringen, mit Fingern auf uns zeigen und Pläne aushecken, wie sie uns blamieren könnten. Wir starren auf die Führer oder Geldreserven der scheinbar Mächtigen, wir glauben den Statistiken, Zahlen und Einschüchterungsversuchen der Grossen mehr als Gott. Dabei umgeben uns Tag und Nacht Gottes unsichtbare guten Mächte. Feurige Rosse und Wagen um uns, zwischen uns und unseren Bedrängern, zwischen uns und den scheinbar unlösbaren Problemen. Gottes gute Mächte, feurige Rosse und Wagen zwischen uns und der todbringenden Krankheit, zwischen uns und der Vernichtung. Wir, durch Tatsachen blind geworden, brauchen immer wieder den felsenfesten Glauben. Elisa betete: O Herr, öffne ihm die Augen, dass er sieht. Hörst Du, Gottes gute Mächte umringen Dich Tag und Nacht. Aus der Umhüllung der Liebe Gottes könnten Du und ich nie in das reine Tatsachengetümmel von brutaler Gewalt fliehen. Du darfst mit Deinen inneren Augen jederzeit seine guten Mächte sehen: Gottes feurige Rosse und Wagen.

Um Gottes Liebe mitten in unserer durch Lieblosigkeit zerstörten Welt zu *sehen*, brauchen wir regelmässig stille Zeiten, Gottesdienste, Gebete.

Wenn wir einmal wieder aus der inneren Stille, aus der Schau der feurigen Rosse und Wagen um uns her ins Leben treten, werden wir vielleicht in persönlichen und politischen Angelegenheiten ähnlich handeln können wie damals der König von Israel: Er setzte den syrischen Truppen ein grosses Mahl vor und liess sie nachher ungehindert in ihre Heimat nach Syrien zurückkehren, in das Nachbarland Israels. Amen.

2 Ruinenhügel

11 Zum »Fall Capucci« — Verurteilung des melkitischen Patriarchalvikars von Jerusalem, Hilarion Capucci, wegen Waffenschmuggels für die Fatah

Dem umfangreichem Material, das seit der Verhaftung (8. 8. 1974) bis kurz nach der Verurteilung (9. 12. 1974) erschien, entnehmen wir dazu einige Auszüge aus u. a.: »L'Osservatore Romano«, dem »Informationsdienst der Katholischen Nachrichten-Agentur (KNA)«, Bonn, einen Leserbrief von Abt Leo Rudloff OSB aus der »New York Times« und von Gabriel Stern zwei kurze Auszüge aus seinen »Anmerkungen zum Capucci-Prozess« in dem in Tel Aviv erscheinenden »Mitteilungsblatt. Wochenzeitung des Irgun Olej Merkaz Europa«. Die Nebeneinanderstellung dieser Äusserungen spiegelt die Problematik dieses schmerzlichen Vorganges wider. Anmerkungsweise sei ergänzend auf einige Vorgänge hingewiesen, die u. a. besondere Beachtung fanden:

¹ Von einer Fahrt mit einer evangelischen Jugendgruppe, die u. a. in Kibbuzim arbeitete. (Anm. d. Red. d. FR).

Erzbischof Capucci zu zwölf Jahren Gefängnis verurteilt¹

m. t. Jerusalem, 9. Dezember: Das Jerusalemer Bezirksgericht hat den 49 Jahre alten griechisch-katholischen Erzbischof von Jerusalem, Hilarion Capucci², am Montag in den drei Anklagepunkten der Anklageschrift schuldig gesprochen³ und zu zwölf Jahren Haft verurteilt²...

¹ In: Frankfurter Allgemeine Zeitung, Nr. 286, 10. 12. 1974.

² Lt. Wiedergabe der Frankfurter Allgemeinen Zeitung Nr. 204, 4. 9. 1974: »... der im Jahre 1925 in Aleppo geborene Erzbischof heisse eigentlich Kabudshi und habe seinem Namen erst später eine italienische Form gegeben... Der israelische Polizeiminister Hillel sagte weiter, die Regierung sei sich bewusst, dass es sich bei der heiklen Angelegenheit des griechisch-katholischen Erzbischofs von Jerusalem um einen Ausnahmefall handle, der die Beziehungen zu den verschiedenen Religionen in Israel nicht belasten dürfe.«

³ Die in dem von dem israelischen Generalstaatsanwalt Bach unterzeichneten Dokument enthaltenen drei Anklagepunkte sind: Aufrechterhaltung von Kontakt mit ausländischen Agenten, in Gestalt von leitenden Mitgliedern von Al Fatah und deren militärischem Arm Schwarzer September. – Illegaler Transport von Waffen und Sprengstoff vom Libanon nach Israel bei drei getrennten Gelegenheiten sowie Dienstleistungen für gesetzswidrige Vereinigungen (vgl. Jerusalem Post Weekly No. 737, 17. 12. 1974 u. No. 720, 20. 8. 1974).

Der »Osservatore Romano« (4, 51/52), 20. 12. 1974, S. 15, schreibt dazu:

»Der Pressesaal des Hl. Stuhls hat am 10. 12. [1974] folgende Erklärung zur Verurteilung des melkitischen Patriarchalvikars von Jerusalem, Hilarion Capucci, herausgegeben:

Der Hl. Stuhl hat mit tiefem Schmerz und Bedauern die Verurteilung von Erzbischof Capucci zur Kenntnis genommen, [s. u. S. 84 f.] ebenso wie er seine lebhaft Besorgnis über dessen ganze umstrittene Angelegenheit bekundet hatte. Der Vorgang trifft sehr schmerzhaft eine der ruhmreichsten katholischen Gemeinschaften des Orients, die melkitische Kirche, in der Msgr. Capucci seit Jahren bischöfliche Funktionen ausübte als Oberhirte in einer Region, in der trotz der verschiedenen Wechselfälle der Geschichte die Person der Oberhäupter religiöser Gemeinschaften traditionellerweise mit Hochachtung und Rücksichtnahme umgeben ist, und als Ordinarius der Gläubigen, die in Jerusalem und im Heiligen Land leben, jenen Stätten, die der Verehrung der Gläubigen so teuer sind...«

Die Katholische Nachrichtenagentur (KNA)-Informationsdienst Nr. 52 (Bonn; 23. Dezember 1974) S. 9 kommentiert:

»Heisses Eisen Capucci« ist der Titel eines Kommentars in der Kirchenzeitung für das Bistum Trier, »Paulinus«. Capucci habe seinen Prozess gehabt, »einen fairen Prozess, wie man unterstellen darf, und ein Urteil, das nach Recht und Gesetz gesprochen wurde. Dennoch bleiben Unbehagen und Zwielicht. Unbehagen: Die Palästinenser werden einen Mann, der nachgewiesenermaßen ihr Mann ist, nicht einfach aufgeben.« Capucci im Gefängnis sei ein neuer Sprengsatz in den arabisch-israelischen Beziehungen. »Zwielicht: Diese Art von Beleuchtung ist typisch für die gesamte politische Szenerie im Nahen Osten. Der melkitische Erzbischof hat schuldhaft mit dazu beigetragen, die finsternen Gedanken des Hasses und der Revanche in jener Region zu mobilisieren.« – Das Blatt: »Der Fall verrät tragische Verstrickung, gewiss. Aber das ändert nun einmal nichts an dem Tatbestand, dass hier ein Mann der Kirche in falscher Gesellschaft das Falsche getan oder zumindest gefördert hat.«

Die Erklärung des Patriarchen

Unter dieser Überschrift gibt die »New York Times« vom 30. 8. 1974 den folgenden ihr zugegangenen Leserbrief¹ wieder von (Abt) Leo A. Rudloff OSB, von 1949 bis 1969 Abt von Mariä Heimgang auf dem Zionsberg in Jerusalem:

Vom 19. August [1974] bringt die »Times« die schmerzliche Nachricht, dass Erzbischof Hilarion Capucci, ein Bekannter von mir, verhaftet worden ist, weil er Waffen in die von Israel besetzte »West Bank« des Jordan geschmuggelt hat. Bis diese Situation gründlich geklärt ist, werde ich mich meines Urteils enthalten. Aber die »Times« vom 20. August bringt eine Erklärung von Patriarch Maximos V. Hakim, mit dem ich freundschaftliche Beziehungen pflegte, als er Erzbischof von Galiläa und ich Abt von der Abtei der Dormitio in Jerusalem war. Jene Erklärung verurteilt – wie Ihre Zeitung schreibt – die Verhaftung als Verschwörung durch die israelischen Behörden »gegen einen führenden christlichen Araber als Teil eines Versuchs Israels, die Stadt Jerusalem zu judaisieren² und ihre Bewohner durch verschiedene terroristische Methoden zu vertreiben«.

Als katholischer Prälat erhebe ich meine Stimme zu emphatischem und starkem Protest gegen solch eine Erklärung des Patriarchen, die geradezu verleumderisch ist. Um alter Freundschaft willen, muss ich mit Bedauern jene Erklärung von Patriarch Maximos allergrössten Unsinn nennen.

(Abt) Leo A. Rudloff OSB. Weston, Vermont (USA), 21. August 1974

¹ Aus dem Englischen übersetzt (D. Red. d. FR). [Anmerkungen d. Red. d. FR].

² Beirut (UIP) veröffentlichte Erklärung des griechisch-katholischen Patriarchats im Libanon: Es verurteile Verhaftung von Capucci als eine willkürliche Gewaltmassnahme, bestimmt, die Stadt Jerusalem zu judaisieren (vgl. Resolution der UNESCO s. o. S. 54 f.), die Araber Jerusalems zum Verlassen der Stadt zu zwingen und entgegen dem Plan katholischer Autoritäten und auch im Sinne der Auffassung von Papst Paul VI. in bezug auf die Rechte der Palästinenser diesen Plan zu diskreditieren, die Erzbischof Capucci so aufrecht verteidigt habe. (Vgl. u. Anm. 3). [In: Jerusalem Post Weekly. No. 720. 20. 8. 1974.]

Und in bezug auf die hier genannte Tat des Erzbischofs Capucci als: »aufrechte Verteidigung« von Rechten... –, wie sie gelegentlich auch Patriarch Maximos V. mit dem Eintreten deutscher Bischöfe in der NS-Zeit verglichen hat, sei hier nur darauf hingewiesen, was u. a. Kardinal Bensch demgegenüber über Prälat Lichtenberg ausführte: »... können wir am Leben von Lichtenberg ablesen. Es heisst erstens: das Gebot der Liebe. Nicht Hass! Lichtenberg ist nicht als Kämpfer gegen etwas in den Tod gegangen, sondern für etwas, für die Liebe, ... für die Menschen, denen Unrecht geschah, für die Opfer ungerechter Gewalt.« (S. o. S. 44).

In dem in Tel Aviv erscheinenden Mitteilungsblatt des Irgun Olej Merkaz Europa (MB). [XLII/50], 20. 12. 1974

gibt Gabriel Stern einen Kommentar zu dem Prozess. Auch äussert er sich zu der von dem Pressesaal des Hl. Stuhls gegebenen Erklärung (s. o.), die weithin Befremden ausgelöst hat. Wie ist die Überschrift von Pressenachrichten zu deuten: »Vatikan bedauert Urteil«? Dass das Urteil, wie die Erklärung sagt: »mit tiefem Schmerz und Bedauern« zur Kenntnis genommen wurde und dass es »leider nur dazu beitragen kann, die Spannungen in der verwickelten Lage jener Gebiete noch zu verschärfen«.³

³ Solche Spannung verschärfte sich nun auch im Bereich der griechisch-katholischen Kirche zwischen Patriarch Maximos V., zuvor Erzbischof George Hakim, und dessen Nachfolger Erzbischof Joseph M. Raya. [Joseph Raya war 1917 in Zahle (Libanon) geboren, 1941 in Jerusalem zum Priester geweiht, 1941 Direktor des griechisch-kath. Kollegs in Kairo, 1949–1968 Pfarrer in Birmingham (Alabama). Patriarch

Weiter heisst es: »Die Menschen dort leben deswegen in einem Klima der Sorge, der Angst, der Zusammenstösse und der Unsicherheit...«

Gabriel Stern schreibt:

»... Bei aller Unvoreingenommenheit gegenüber Bischof Capucci, der möglicherweise aus ideologischen Motiven gehandelt hat (und diese Einstellung hatten s. Z. auch Männer wie Magnes und Buber jüdischen Terroristen als Individuen gegenüber, wie ihre Begnadigungsbemühungen bewiesen), muss man das Strafmass (12 Jahre Gefängnis) als angemessen ansehen, nachdem es einmal zum Prozess gekommen war...«

Der Vatikan hat bereits sein Bedauern über das Urteil ausgesprochen, ohne aber dessen sachliche Berechtigung in Frage zu stellen. Überhaupt war Rom während der ganzen Periode äusserst zurückhaltend und unterstützte auch nicht den Anspruch auf Immunität. Einerseits vermied man, öffentlich die auf ihre Autonomie stolze griechisch-katholische Kirche vor den Kopf zu stossen, andererseits verlief die Audienz des Patriarchen Maximos V. (Hakim) beim Papst zu des letzteren Enttäuschung, und das Vatikan-Organ »Osservatore Romano« veröffentlichte nicht einmal die entschiedene Stellungnahme des Patriarchen für Capucci auf der Bischofs-Synode in Rom. Die Kurie teilt gewiss nicht die extremistische »Befreiungstheologie«, und der Papst hat auch vor einigen Monaten ausdrücklich gegen gewalttätige »Verzweiflungsakte« von Palästinensern Stellung genommen...«⁴

G. L.

Maximos (Hakim) hatte sich 1968 Msgr. Raya als Nachfolger gesucht. Der schon bestehende Konflikt verschärfte sich »durch die Stellungnahme Rayas gegen Capucci, den er für den Fall des Beweises der ihm zur Last gelegten Beschuldigung als des Priestertums unwürdig bezeichnete.« Im August 1974 nahm die griechisch-katholische Synode im Libanon Rayas Rücktrittsgesuch an. Vgl. dazu: Gabriel Stern: »Rücktritt Rayas – eine Hoffnung weniger.« In MB (Mitteilungsblatt XLII/42), Tel Aviv, 25. 10. 1974, S. 3 f.; Vgl. auch: Jerusalem Post Weekly No. 724, 15. 9. 1974 sowie: »An open letter to Archbishop Raya« von Prof. David Flusser. In: Jerusalem Post Weekly, No. 725, 24. 9. 1974 (in deutscher Übersetzung in: Karmel. Kontakt mit Israel. Nr. 21–22, [Haifa, 1.–30. 11. 1974]). – Vgl. ferner: Erzbischof Raya. Zur Solidarität mit Israel: Erklärung vom 6. 10. 1973 in: FR XXV/1973, S. 64. – Ferner vgl.: »Wins Religions-kommentar« von Rabbiner Marc H. Tanenbaum, New York, 10. 11. 1974 (Bericht über Besuch von Joseph M. Raya in New York in eben der Woche, als Arafat in der UNO auftreten sollte. – Msgr. J. Raya hat Israel am 20. 9. 1974 verlassen und sich in ein Kloster in Kanada zurückgezogen, auch, um ein Buch zu schreiben über: »Als Bischof im Lande der Juden« (Vgl. Die Stimme [XXX/96]. Tel Aviv, Oktober 1974. S. 6.: »Die Demission des Erzbischofs Raya und das Jerusalem-Problem.«)

⁴ Dazu entnehmen wir dem »L'Osservatore Romano«, Wochenausgabe in deutscher Sprache (4/17), 26. 4. S. 3 und (4/21), 24. 5. 1974 S. 3

Zwei Telegramme namens Paul VI. anlässlich der Terroranschläge auf Kirjat Schmonah und auf Maalot:

Nach Bekanntwerden des arabischen Terroranschlags auf Kirjat Schmonah in Nordgalilea, bei dem am 11. April [s. u.], 21 Menschen ums Leben kamen, hat Kardinalstaatssekretär Jean Villot im Namen des Papstes folgendes Telegramm an den Apostolischen Delegaten in Jerusalem, Erzbischof Pio Laghi, gesandt:

»Der Heilige Vater ist über die unschuldigen Opfer eines so beklagenswerten und verwerflichen Gewaltaktes zutiefst betroffen. Er spricht den trauernden Familien sein Beileid und allen, die unter den Folgen dieses tragischen Zwischenfalls leiden, seine Anteilnahme aus.«

Seinen tiefempfundenen Schmerz hat Papst Paul VI. über die Geiselnahme israelischer Schüler in Maalot/Israel zum Ausdruck gebracht. In einem von Kardinalstaatssekretär Jean Villot unterzeichneten Telegramm an den Apostolischen Delegaten von Jerusalem heisst es:

Der Papst bedauere zutiefst diese abscheuliche Tat und sei in

12 Requiem für Oskar Schindler in St. Salvator in Jerusalem

Oskar Schindler in Jerusalem beigesetzt

Am Montag, 28. Oktober 1974, wurde der aus Zwittau im Sudetenland stammende, zuletzt in Frankfurt a. M. ansässig gewesene Oskar Schindler gemäss seinem letzten Wunsch in Jerusalem beigesetzt.

Oskar Schindler richtete zu Beginn des Krieges, 1939, in Zablocie (Gebiet Krakau) eine Fabrik für Emaillewaren ein, in der Munition hergestellt wurde¹. Für die Produktion forderte er Hunderte von jüdischen Arbeitern, Männer und Frauen, an und rettete sie so vor der Vernichtung. Als alle Krakauer Juden ermordet werden sollten, vermachte er das Leben seiner Arbeiter zu retten, indem es ihm gelang, den Betrieb als »kriegswichtig« nach Brinnlitz (Sudetenland) zu verlagern.

Wir entnehmen den folgenden Bericht mit freundlicher Genehmigung der »Allgemeinen Jüdischen Wochenzeitung« (XXIX/46), Düsseldorf, 15. 11. 1974:

Als nach der Zelebrierung der Messe der Franziskanerprior Domenico Picchi, der den Requiem-Gottesdienst in der bis auf den letzten Platz besetzten Salvatorkirche von Jerusalem geleitet hatte, auf die Gläubigen wartete, um ihnen die Kommunion zu reichen, die ihnen die Vereinigung mit dem Geiste Christi symbolisiert – da trat aus der letzten Bankreihe nur eine einzige Frau hervor und näherte sich demütig dem Altar. Ich hatte die Frau schon lange vor Beginn des Gottesdienstes in der noch leeren, nur von Kerzen erleuchteten Basilika gesehen, da sass sie in Andacht versunken, gelegentlich in ihrem Gebetbuch blätternd, unbeachtet und selbst niemanden beachtend, sie hatte ja keine Ahnung, dass sich plötzlich die Basilika wie kaum je zuvor füllen werde zur Feier eines Requiems, das ein Requiem wie kaum je zuvor werden sollte. Hunderte waren dem am Vortag aus Deutschland eingeflogenen Sarg gefolgt, hatten sich danach gedrängt, an der Last mitzutragen, als die Trauerprozession durch die gewundenen Gassen der Altstadt der Kirche zustrebte – Hunderte, und alles Juden, die da dem Kreuz, den Chorknaben, dem Sarge folgten. Hunderte – Männer und Frauen, Alte und Junge, auch Soldaten in Uniform waren dabei – alles Israelis, die nun stumm die Kirche füllten, ferner einige Herren in Diplomatenkleidung, unter ihnen auch der deutsche Botschafter. Als der Sarg vor dem Altar abgesetzt war, bedeckte ihn rasch ein Gewölbe von Kränzen.

Der Tag, in Jerusalem der erste graue, sanddurchwehte Tag nach Monaten des Sonnenscheins und der nachsommerlichen Hitze, sah die Beerdigung von Oskar Schindler, dem zwölfhundert Juden, davon etwa dreihundert, die jetzt in Israel ansässig sind, ihr Überleben in der langen Nacht des Dritten Reiches, buchstäblich ihr Entkommen vor den Krematorien von Auschwitz verdanken. Da waren sie nun neben mir, vor mir, auf den rückwärtigen Bänken, überall in der Kirche, gebannt von einem Ritual, das sie, die ursprünglich aus Polen stammenden Juden, zuvor noch nie beobachtet hatten; ergriffen von dem Gedanken, dass der Mann katholischen Glaubens, den sie zutiefst verehrten, bestimmt hat, dass er in Jerusalem seine letzte Ruhestätte finden will:

¹ Vgl. FR I, 2/3, S. 41.

Sorge um das Los so vieler unschuldiger Kinder. Er appellierte mit Nachdruck, dass kein weiteres Blut vergossen werde und dass die jungen Geiseln unverzüglich zurückgegeben werden und wieder zu ihren Familien gelangen können.

Vgl. auch: Papst Paul VI. verurteilt Luftpiraterie. In: L'Osservatore Romano. Deutsche Wochenausgabe (3/41). 12. 10. 1973. S. 3.

auf dem Lateinischen Friedhof auf dem Zionsberg, im Schatten des Dormitiondoms, aber auch nahe der grossen jüdischen Gedächtnisstätten und archäologischen Überreste, Zeugen der Zeit König Davids und Salomons, des Zweiten Tempels und der jüdischen Geschichte. Schindler war häufig nach Jerusalem gekommen, jedesmal zum Jahrestag der Beendigung des Zweiten Weltkrieges; er hatte sich seinen Begräbnisplatz selbst bestimmt.

Musik flutete von der Salvatororgel, einer der besten Orgeln in Israel, und der Mann rechts neben mir, mit faltigem Gesicht und grauer Trauer in den müden Augen, war, wie er mir bestätigt, einer von den vielen, die Schindler in seinem Fabrikbetrieb in Krakau als unabhkömmlich erklärt hatte, während aus dem »Altreich« schon die Züge in die Vernichtungslager rollten – er aber, Oskar Schindler, der »Juden-Schindler«, wie ihn die Nazis nannten, hatte für jeden, den er loskaufte, 5 Zloty per Kopf und Tag an die SS zu zahlen. Da klang es »Kyrie eleison« – und die Frau links von mir, sie gehörte vielleicht zur Familie Wohlfeiler, deren Auslieferung die Gestapo verlangt hatte, weil sie polnische Identitätspapiere gefälscht haben sollte; Schindler aber brachte es zuwege, die Gestaposchergen, die beauftragt waren, ihre Opfer zu holen, so betrunken zu machen, dass sie den Auftrag, Himmler, Hitler und das Dritte Reich vergassen und unverrichteterdinge wieder abzogen. »Pax vobiscum«, rief Prior Picchi, und vielleicht lebt das junge Mädchen, das dort drüben in der Anmut ihrer zwanzig Jahre steht, nur deshalb, weil ihr Vater einer von jenen war, die deshalb überlebten, weil Schindler es stets noch verstand, Lebensmittel für seine Belegschaft auf dem schwarzen Markt zu kaufen. »Die Tat dieses Mannes aus Mähren leuchtete wie ein Stern in der Dunkelheit, um Zeugnis zu geben von den Möglichkeiten des Guten auch unter den widrigsten Umständen«, sagte in seiner in

deutscher Sprache gehaltenen Predigt Professor Elpidius Pax OFM, Direktor des Bibelinstituts in Jerusalem, – und die alte Frau dort drüben, die mit dem weisshaarigen Kopf unterm schwarzen Tuch, den Rücken schon gebeugt, war vielleicht eine von jenen Arbeiterinnen, die Schindler in seinen Listen als unentbehrliche Arbeitskraft führte, obschon sie eigentlich schon zu alt, ungelenk und ausgemergelt waren, um noch betriebsnützlich zu sein. »Wir beugen uns vor dem Mysterium des Todes«, sagte der franziskanische Theologieprofessor, »aber auch vor dem wunderbaren Mysterium, das gerade Ihren Lebensweg den Weg des grossen rechtschaffenen Mannes Oskar Schindler kreuzen liess, was zu Ihrer Rettung führte«.

Auch Professor Pax' Ansprache war so, wie sie in diesem Gotteshaus, so nah der Grabeskirche und so nah der Klagemauer, wohl noch nie gehört worden ist. In seiner Predigt zitierte er eine chassidische Legende von der Güte, die sich mit der Weisheit verbindet, und er zitierte Else Lasker-Schüler, die grosse jüdische Dichterin deutscher Sprache, die, wie nun auch Oskar Schindler, in Jerusalem begraben ist – drüben, auf dem Ölberg. Die tiefe Liebe zu der so vielgesichtigen Stadt hatten beide gemeinsam, sagte der franziskanische Professor in seiner Ansprache: Oskar Schindler, den es immer wieder nach der Erde des Heiligen Landes zog, und die Dichterin Else Lasker-Schüler aus Elberfeld, die in einem ihrer Gedichte diese Sehnsucht zum Klang brachte:

Und ich vergehe
Mit blühendem Herzeleid
Und verwehe im Weltenraum,
In Zeit,
In Ewigkeit,
Und meine Seele verglüht in den Abendfarben
Jerusalems.

Erich Gottgetreu

13 Literaturhinweise

WILHELM DANTINE: Jesus von Nazareth in der gegenwärtigen Diskussion. Gütersloh 1974. Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn. 126 Seiten.

Je mehr heute die Institution der Kirchen in Frage gestellt wird, desto vehementer setzt ein Fragen nach der Person Jesu ein, desto tiefer wollen viele Menschen unterschiedlicher Konfession versuchen, in Wesen und Gedanken Jesu einzudringen, von dem sie meinen, sie könnten ihn auch ohne Vermittlung der Kirchen begreifen. Der Wiener evangelische Systematiker W. Dantine hat sich nun die Aufgabe gestellt, das Jesusverständnis vor allem der nicht in die Kirchen integrierten Jesusinterpreten darzustellen. Im übrigen ist ja ohnehin bekannt, dass es heute wohl kaum einen Versuch der Jesusinterpretation gibt, der nicht auch noch Anhänger fände, wobei diese sich um die neutestamentliche Quellenlage oft wenig kümmern. Man wird also sagen können, das Bedürfnis nach irgendeinem Jesus sei vorhanden, nur sollte dieser möglichst weit entkirchlicht sein. Zu diesen Strömungen sind die verschiedenen Jesus-Wellen zu zählen (einschliesslich »Jesus Christus Superstar«), die untauglichen Versuche, Jesus als politischen Rebellen umzufunktionieren, das gescheiterte Unternehmen R. Augsteins, über Jesus einen dicken Wälzer zu

verfassen, um zu dem Ergebnis zu gelangen, dass man eigentlich kaum Gesichertes über ihn wissen kann. Beliebt ist auch heute der Jesus für Atheisten (Roger Garaudy und Ernst Bloch). Diese Problematik hat Milan Machovec in interessanter Weise dargestellt. Von ganz anderer Seite her behandelt Adolf Holl dieses Thema, der Jesus in erster Linie als »Aussenseiter« charakterisiert. Dantine lässt keinen Zweifel, wo er selbst steht, denn er meint, das Neue Testament bezeuge »eine volle Identifikation von Gott und Jesus Christus, aber diese bezieht sich auf das Handeln Gottes zum Heil und zur Vollendung der Welt... Wer es mit Jesus von Nazareth zu tun hat, der hat es mit »Gott« zu tun... In diesem Sinne zielt das Neue Testament auf das »vere deus«, weil Gott in Wahrheit in, mit und durch den »Sohn«, erkennbar und erfahrbar wird« (S. 98 f.). Genau diese theologischen Aussagen werden heute von den meisten der von Dantine zitierten oder behandelten Autoren in Frage gestellt.

Wenn von einem modernen Jesus-Verständnis die Rede ist, so können heute auch Juden davon nicht ausgeschlossen werden, und daher beschäftigen wir uns hier – entsprechend der Aufgabe des FR – etwas ausführlicher mit diesem Kapitel in Dantines Buch: »Die Stimme von

Juden«. Obwohl Juden – wie erwähnt – durchaus in den Rahmen dieses Buches und seines Themas gehörten, vermochte Dantine leider nicht, in diese spezifische Problematik einzudringen; sowohl in der Terminologie als auch in den Sachen bleibt er allzu oft an der Oberfläche. Sämtliche anderen Teile seines lesenswerten Buches scheinen uns weit besser gelungen. Wir können hier nur stichwortartig einiges anmerken: »Autorisierte Äusserungen der Synagoge« (S. 30) gibt es nicht. Das Judentum besitzt keine derartige Behörde. Es gibt nur einen vielgestaltigen Pluralismus, welchen die Juden freilich nicht als Chaos, sondern eher als gegebene Tatsache akzeptieren. Auch für Juden, geschweige denn für einen protestantischen Theologen, ist es schwer, die Grenzlinie zwischen »bewussten Juden« und dem »sogenannten Assimilationsjudentum« zu ziehen, wobei dieser Begriff in jeder Weise unscharf und daher total unbrauchbar ist. Joseph Klausners Jesus-Buch erschien 1922 in hebräischer Sprache in Jerusalem und 1930 in deutscher Sprache in Berlin; Baecks Buch über das Evangelium ist kein »Aufsatz«, sondern erschien in der Bücherei des Schocken-Verlags Berlin 1938 (105 Seiten). Warum W. Dantine Bubers wichtiges Buch, »Zwei Glaubensweisen« (Zürich 1950), nicht selbst lesen konnte, sondern sich Zitate daraus aus Schriften von Sch. Ben Chorin holen musste, wird man schwer verstehen. Die Mitteilung, »die strenge Orthodoxie« würde weitgehend die Synagoge beherrschen (S. 32), ist schlicht falsch. Diese Angabe trifft weder für Europa noch für die beiden grossen Zentren jüdischen Lebens zu, für die USA und für Israel, abgesehen davon, dass der Terminus »die Synagoge« für das Judentum unadäquat ist, weil offenbar hier ein Kirchenbegriff im Hintergrund steht, der für das Judentum nicht anwendbar ist. Echt peinlich ist Dantines Angabe, Jules Isaac wäre zum Katholizismus konvertiert (S. 33). Wer so etwas schreibt, kann niemals ein Buch dieses Autors auch nur in der Hand gehabt haben! Eine »jüdische Aversion« gegen Paulus existiert nicht, wohl eine permanente Auseinandersetzung mit ihm über die Relevanz des Gesetzes bzw. über den Bedeutungsinhalt dessen, was Paulus wohl mit diesem Begriff verstanden haben mag. Der Terminus »starre Synagogenorthodoxie« ist unscharf, klingt wie eine Injurie und ist daher Dantines unwürdig. Über das Wesen des rabbinischen Heilsweges orientiert sich Dantine am besten bei Erik Sjöberg, Gott und die Sünder im palästinensischen Judentum, Stuttgart 1939. Das Resümee dieser aus den Quellen gearbeiteten Untersuchung findet sich auf S. 190. Die Behauptung, der historische Jesus wäre »in sehr scharfer Weise« in der Frage des Gesetzesverständnisses auf der Seite des Paulus gewesen, ist absolut unbewiesen. Mit einem Satz kann man diese komplizierte Problematik nicht abhandeln. Was Dantine am Judentum als »gesetzlich« erscheint, bezeichnet er mit »Judaismus«. Nachdem man sich jahrelang bemüht hat, den Unbegriff »Spätjudentum« aus der Wissenschaft zu vertreiben, sollte man ähnliches nicht durch einen gleichen Unbegriff wie »Judaismus« wieder hineinholen. Eine wirklich unglückliche Erfindung Dantines! Im Gegensatz zum Judaismus soll etwa der »Chassidismus« stehen. Waren die Chassidim keine »gesetzzestreuenden« Juden? Wenn Dantine dankenswerterweise auch einiges um die Grösse des Judentums weiss, so fliessen ihm solche Äusserungen in die Feder wie »judaistische Selbstgerechtigkeit«, oder »die Vorstellung, durch peinliche Gebotserfüllung sich das ›Heil‹ zu verdienen, hat zwar auf

jüdischem Boden eine besondere Perfektion erreicht« (S. 35). Natürlich gibt es das alles auch im Judentum, es sollte aber kaum als charakteristisch angesehen werden. Dantine ist auf der Suche nach einem »repräsentativen« jüdischen Gesprächspartner. Schalom Ben Chorin und Flusser sind es sicher einfach deshalb nicht, weil diese Kategorie des »Repräsentativen« dem Judentum seit langem fremd ist. Im konkreten Fall hat man allein zu fragen, ob Ben Chorins Menschensohninterpretation den neutestamentlichen Quellen entspricht (S. 37). Was Flusser anbetrifft, so identifiziert dieser sich nicht mit Jesu Selbstverständnis, und es sprengt nicht den Rahmen des Judentums, wenn ein Jude mitteilt, welches Selbstverständnis Jesu sich aus den neutestamentlichen Texten erschliessen lässt. Flusser interpretiert also das NT, liefert aber kein eigenes Glaubenszeugnis. Dieses Kapitel »Die Stimme von Juden« (S. 30–41), verfasst von einem so wohlmeinenden Autor wie W. Dantine, dem jede Form von Antisemitismus total fremd ist, ein Theologe, der sich stets für den christlich-jüdischen Dialog einsetzt, verfehlt im Grunde den Gegenstand seiner Untersuchung: das Judentum. Daraus lässt sich ersehen, was alles noch zu leisten ist, wenn der gute Wille dazu besteht. Wir haben zunächst zu registrieren, dass die Geschichte Juden und Christen weit auseinandergeführt hat und dass man überhaupt erst wieder versuchen muss, eine von Juden und Christen in gleicher Weise verstandene Begrifflichkeit zu finden, denn sie meinen mit gleichen Worten keineswegs immer das gleiche. Wenn nun Juden und Christen miteinander das Thema Jesus oder Paulus erörtern, wird man sich besonders hüten müssen, zu voreiligen Schlüssen zu gelangen; hier wird es not tun, zunächst einmal genau hinzusehen, was die neutestamentlichen Texte sagen, und nicht, was wir aus unserem heutigen Religionsverständnis meinen, dass sich in ihnen finden müsste. Auf diesem Gebiet gibt es eine Reihe von Schlüsselworten, über deren Bedeutung um die Zeitenwende man sich miteinander zu einigen hätte: Torah, Messias, Menschensohn, Pharisäer, um nur einige wenige zu nennen. Ein theologisches Vorverständnis ist dabei wenig hilfreich. Wie sehr man trotz manchem Bemühen noch am Anfang steht, zeigt das vorliegende Buch. W. Dantine ist es in seiner Schrift doch offenbar darum gegangen, andere in ihrer Jesusinterpretation zu verstehen; das Judentum jedoch hat er freilich nur von aussen gesehen. Dass man auch in das Geistes- und Glaubensgut anderer tiefer einzudringen vermag, beweist David Flusser mit seiner Jesus-Monographie, eine Tatsache, die übrigens auch von W. Dantine anerkannt wird. Diese kritischen Äusserungen sollen dazu dienen, dass christliche Theologen versuchen mögen, mehr als früher das Selbstverständnis des Judentums zur Kenntnis zu nehmen, vor allem auch seine Quellen. Dann würden die Verfasser solcher Jesus-Bücher vielleicht terminologisch behutsamer und differenzierter vorgehen. Als Einstieg für die Erkenntnis des Judentums würde sich das jüdische Gebetbuch am ehesten eignen, etwa das für den Jom Kippur, zumal dieser Terminus sogar christlichen Theologen ja schon bekannt sein dürfte, weil am Jom Kippur des Jahres 1973 Ägypten und Syrien den Staat Israel überfielen. Wer einmal in dieses Gebetbuch hineingesehen hat, müsste sich über die »judaistische Selbstgerechtigkeit« und die »besondere Perfektion« der »peinlichen Gebotserfüllung« etwas zurückhaltender als W. Dantine äussern. In dem Gebetbuch für Jom Kippur

findet sich z. B. das Awinu-Malkenu-Gebet. Der letzte Vers dieses Gebets lautet: »Unser Vater, unser König, sei uns gnädig und erhöhe uns; denn wir haben keine guten Werke aufzuweisen, übe an uns Gerechtigkeit und Liebe, und hilf uns.« Dieser Vers bietet keine Ausnahme, sondern er kann vielmehr als Motto für den heiligsten jüdischen Tag im Jahr gelten. E. L. Ehrlich

JOSEF ERNST: Die Briefe an die Philipper, an Philemon, an die Kolosser, an die Epheser (Regensburger Neues Testament, hrsg. von Otto Kuss; Neubearbeitung). Regensburg 1974. Verlag F. Pustet. 452 Seiten.

Mit dieser völlig neuen Bearbeitung einer wichtigen und umfangreichen paulinischen Briefgruppe legt der Verfasser eine in sehr vielen Hinsichten ganz ausgezeichnete Veröffentlichung vor, die man ohne jeden Vorbehalt nur nachhaltigst empfehlen kann. Es ist dem Verfasser in einer höchsten Ansprüchen genügenden Weise gelungen, die verschiedenen und in sich so unterschiedlichen Erfordernisse eines derartigen Kommentarwerkes zu berücksichtigen. Das aufrichtige Dankeswort, das man dem Verfasser sagen möchte, wird gewiss die Unterstützung seitens einer grossen Leser- und Mitarbeiterschicht finden, die das vorliegende Werk zu dem zu verwenden und zu nutzen versteht, wozu der Verfasser es uns anbietet. O. K.

SIEGFRIED HERRMANN: Geschichte Israels in atl. Zeit. München 1973. Chr. Kaiser Verlag. 427 Seiten.

Kein Erforscher der »Geschichte Israels« kann seine theologischen Blickpunkte verleugnen. Für Herrmann sind diesbezüglich besonders die Schlussätze seines Buches kennzeichnend: »So erscheint es gerechtfertigt, mit dem Makedonen Alexander die kontinuierliche Darstellung der Geschichte Israels in alttestamentlicher Zeit zu beschliessen. Damit endet die Geschichte Israels nicht, sie geht über in eine neue Phase des Kampfes um Selbständigkeit und Selbstverteidigung. Intensiver als je zuvor sah sich Israel dem Ansturm der Völkerwelt konfrontiert, von der es auch im Laufe seiner fernerer Geschichte oft als Fremdling angesehen wurde, und doch die Schicksale dieser Welt in einzigartiger Konzentration trug und trägt. Welt- und Gotteserkenntnis im Spiegel Israels zu gewinnen, ist zweifellos eine theologische Aufgabe, es ist mehr denn je zu einer Frage für die denkende Menschheit geworden. Die Voraussetzungen, Israel zu verstehen, liegen im Alten Testament und seiner Geschichte« (401). Wer den Schaden überblickt, den die vergangene stark antijüdisch ideologisierte Geschichtsforschung des Alten Testaments bis heute angerichtet hat, kann über diese neuen, von einer durch und durch positiven Israeltheologie getragene Darstellung nur glücklich sein. Man kann als Theologe über die Geschichte des atl. Israel nur voll verantwortlich schreiben, wenn man überzeugt ist, dass Israel immer noch existent ist.

Was die geschichtliche Darstellung Herrmanns selbst betrifft, liegt ihre Stärke im klugen Abwägen und Differenzieren. Kennzeichnend für Herrmanns kritische Haltung der Forschungsgeschichte gegenüber ist etwa folgender Satz: »Die Faszination, die von Martin Noths klassisch genannter Überlieferungsgeschichte des Pentateuchs ausging, wirkt weiter. Noths Beobachtungen behalten ihren Wert in sich, aber es sollten daraus andere Konsequenzen gezogen werden...« (110). Herrmann will auch gängige Begriffe nicht unbesehen übernehmen:

»Die Vorstellung von Jahwe als oberstem Kriegsherren, der seine Kriege führt und den Sieg verleiht, löste die missverständliche Formel vom ›Heiligen Krieg‹ aus, die für die militärischen Auseinandersetzungen im Alten Testament verwendet wurde und wird. Sachgemässer ist es schon, vom ›Jahwekrieg‹ zu sprechen, noch besser aber, auf solche Begriffe als Spezificum für Israel ganz zu verzichten...« (158). Glücklicherweise ist man auch darüber, dass Herrmann das babylonische Exil als »Epoche«, nicht nur als geschichtlichen Schnittpunkt sieht (S. 353–363). Man stört sich allerdings an der auffallend kurzen Behandlung der nachexilischen Zeit (nur 37 Seiten!). In diesem Punkt bleibt Herrmanns Darstellung traditionell. Die atl. Geschichtsforschung sollte die nachexilische Zeit (als prophetische, redaktionelle und frühjüdisch-grundlegende Zeit) in Zukunft prononcierter hervorheben. Dieses Anliegen ist u. a. deshalb dringend, weil das ohnehin nicht ganz ausfüllbare »Loch« zwischen Altem und Neuem Testament durch eine intensivere Darstellung der spätalttestamentlichen Periode wenigstens etwas von seiner Dunkelheit verlieren würde. Wenn auch Herrmanns Geschichte Israels nicht alle Desiderata erfüllen kann (dies kann vermutlich kein Buch), wird die alttestamentliche Wissenschaft in Zukunft daran mindestens ebensowenig vorbeigehen können, wie sie in den fünfziger und sechziger Jahren Martin Noths Geschichte Israels nicht unbeachtet lassen konnte. Clemens Thoma

GERHARD IBER (Hrsg.): Das Buch der Bücher. Neues Testament. In Verbindung mit Herrmann Timm, mit Einführung von Günther Bornkamm. München 1972. Verlag R. Piper & Co. 496 Seiten.

Als ich gesehen habe, dass in einem weltlichen Verlag nach einem Band über das Alte Testament auch eine erklärte Anthologie des Neuen Testaments erschienen ist, erwachte mein Interesse. In der Zeit einer Krise des christlichen Glaubens wird also den nicht unbedingt glaubensfesten Laien das Neue Testament angeboten. Man wird aber aus dem Buch lernen können, was die Fachleute im Neuen Testament allgemein interessant finden. Darum habe ich beschlossen, das Buch im Rundbrief zu besprechen. Schon aus der Klappe habe ich erfahren: »Für Auswahl und Anordnung der neutestamentlichen Schriften war nicht die Überlieferung, sondern die Sicht der heutigen Forschung massgebend. In dieser Neuordnung dokumentiert sich zugleich die Geschichte des Urchristentums.« Das bedeutet: Die Sicht der modernen Forschung führt zum Verständnis des Urchristentums; also nicht nur eine Neuordnung der Texte, sondern auch sozusagen eine Neu-Anordnung.

Und was, wenn ich mir nichts ungeprüft anordnen lasse? Was soll ich zum Beispiel schon mit dem ersten Satz des Vorwortes tun? »Die Verkündigung Jesu und seiner Anhänger war für die Zeitgenossen ein unfasslicher Skandal.« Wenn ein Jude die synoptischen Evangelien liest, spürt er von dem Skandal (fasslich oder unfasslich) kaum was. Und sind die Mengen, die an Jesus' Mund hingen, immer nur redaktionell? Und was soll man zu dem folgenden Satz sagen? »So ist es kein Zufall, dass sich in der Feindschaft gegen Jesus die verschiedensten Kräfte und Gruppen zu einer Einheit zusammenfanden: die konservativ eingestellten Sadduzäer und die Reformpartei der Pharisäer, Schriftgelehrte und Priesterschaft. Da man sich auf Jesu Wahrheit nicht einlassen, sich von ihr nicht beunruhigen lassen wollte und konnte, brachte

man ihn gewaltsam zum Schweigen. In dem Römer Pilatus fand man einen bereitwilligen Helfer und Vollstrecker« (S. 18, siehe auch S. 50 Ende). War es denn wirklich ganz so? Und was würde Jesus zu dem folgenden Satz sagen? »Mit alledem hat Jesus eine neue Gotteserfahrung erschlossen. Im Grunde war es ein anderer Gott, der aus seinen Worten sprach, ein anderer als der, den man seit langem kannte« (S. 35, s. auch S. 50). Vielleicht hat also Jesus nur Marcion verstanden, aber Marcion war ein gnostizierender Meister mit antiker Bildung, und darum nehme ich an, dass er der Fortsetzung nicht viel abgewinnen könnte: »Dabei ging es jedoch nicht um eine theologische Theorie. Er hat die Menschen, indem er sie ansprach, unmittelbar vor Gott gestellt und damit ihr Leben in ein neues Licht gerückt... Die Worte Jesu... sind die Zeichen eines Weges, der in die Freiheit führen sollte.« Das ist sicher nicht marcionisch, und die unbestimmten Worte »ansprach«, »unmittelbar vor Gott« sind uns aus der modernen Theologie bekannt. Wenn man heute von dem »ungeheuren Anspruch« spricht, »der hinter Jesu Verkündigung und Taten stand«, so ist es leicht so zu reden, wenn man das damalige Judentum nicht genau kennt. Übrigens ist es forschungsgeschichtlich seltsam, aber verständlich, wenn dieselben Forscher und Theologen, die von der »Autorität und Legitimation« gleichzeitig sagen: »Nie hat er sich als Messias oder Gottessohn bezeichnet oder mit einem anderen Hoheitstitel die Frage seines Selbstverständnisses beantwortet.« Was ist also der andere Gott, der aus seinen Worten sprach? Einem jüdischen Leser oder einem Forscher, der das Judentum kennt, ist es schwer, diesen anderen Gott zu finden. Vielleicht wird man mehr über den fremden Gott erfahren (neben dem existentialistischen und ähnlichen Einfluss), wenn man über die wahre Botschaft Jesu das Folgende erfährt (S. 39): »Durch sein gottloses Verhalten und seinen Ungehorsam hat es (das Judentum) jedoch seine Anwartschaft darauf verspielt. Anderen (betont im Buch) wird das Heil zuteil werden: den Heiden aus Ost und West und dem Auswurf der Gesellschaft.« Das alles zu Mt 25, 14–30, wo nichts davon steht. Parallelen zu diesem Gleichnis gibt es bei den Juden sehr viele. Übrigens bewusst ist das Buch nicht antijudaistisch und die Pharisäer sind sympathisch geschildert. Allerdings wie kann man schreiben (S. 49), dass für die Pharisäer »Gottes Barmherzigkeit nicht die Macht ist, die den Gefallenen und Verlorenen aufrichtet, sondern nur noch ein Mittel, allzu grosse Härten auszugleichen«? Das ist aus der sattsam bekannten Luft gegriffen. Wenn Jesus »die Barmherzigkeit und Güte Gottes in den Mittelpunkt seines Gottesgedankens stellte« und gemeint hat, »Gott sei der Vater aller Menschen«, so hat er nicht einen anderen Gott gepredigt, und es ist schwer anzunehmen, dass »die jüdischen Frommen davon tödlich betroffen waren« (S. 50). Auch wo in diesem Abschnitt der Autor recht hat, interpretiert er Jesu Umwertung aller Werte im Sinne der paulinischen Gnadenlehre. Nach dem, was wir gesagt haben, ist es natürlich, dass dem Autor in seiner Behandlung des Gesetzes und Jesus grobe Schnitzer in einer wohlbekannten Richtung passieren. »Was hier geschah oder gesagt wurde, traf das ganze System der jüdischen Gesetzesfrömmigkeit« (S. 61). Da können viele gute Christen befreit aufatmen. »Jesus stand dem Sabbatgebot mit ungeheurer Freiheit gegenüber – das hat sich den Jüngern eingeprägt!« (ibid.). Dass wir lesen, dass die Worte Jesu über Rein und Unrein

»vielleicht das kritischste Wort« war, »das Jesus gesprochen hat« (S. 63), war zu erwarten. »Das Besondere und Neue der ethischen Verkündigung Jesu kommt am deutlichsten und eindrucksvollsten im Gebot der Liebe zutage« (S. 67). Zu dieser Wahrheit kann der besiegte Judaist (und mancher Neutestamentler) nur schweigen (siehe auch S. 73–74).

Das sind nur einige Bemerkungen zu diesem interessanten Buche. Für mich ist es zu modern¹ – und darüber wollte ich eigentlich schreiben, aber es ist anders geworden, und vielleicht passt also diese Besprechung besser in den Rahmen des Rundbriefes. Die Einführung von Günther Bornkamm ist vorzüglich. David Flusser, Jerusalem

¹ Einem Menschen, der nicht den neuen Knigge der modernen neutestamentlichen Wissenschaft kennt, würde die Unterscheidung zwischen ursprünglichen Worten Jesu und sekundären Stellen willkürlich erscheinen. Ob mal – und wie – die neutestamentliche Wissenschaft einmal in diesem Punkte gesunden wird?

ERNST KASEMANN: An die Römer (Handbuch zum NT 8 a). Tübingen 1974. Verlag J. C. B. Mohr (Paul Siebeck). 407 Seiten.

Der Römerbriefkommentar des bekannten Tübinger Neutestamentlers ist mit Spannung erwartet worden und innerhalb Jahresfrist bereits in zweiter, durchgesehener Auflage erschienen. Er ist keine Revision des Lietzmannschen Kommentars, sondern eigenständiges (auch als Band 8 a ausserhalb der Reihe angesiedeltes) Werk. Käsemann schreibt selbst zum Römerbrief des Apostels, der ihn seit Petersons Vorlesung im ersten Studiensemester vor fast fünfzig Jahren beschäftigte: »Kein literarisches Werk ist mir wichtiger geworden. So schliesst sich folgerichtig der Kreis meiner theologischen Arbeit, wenn ich in einem eigenen Kommentar darstelle, was ich mir vom Apostel habe sagen lassen und was das Ergebnis meiner Beschäftigung mit der sich zu Berge türmenden wissenschaftlichen Produktion war« (S. III). Käsemann markiert in der Auslegung deutlich seine Position in der Paulusexegese. Interessanterweise ist die Auslegung von Röm 9–11 weniger von der Frage der Aktualität der Kapitel für das jüdisch-christliche Gespräch, sondern stärker durch die innerchristliche Auseinandersetzung um das Problem der »Heilsgeschichte« bestimmt. Das Geheimnis Israels ist das Geheimnis Gottes, das in der Rechtfertigung des Sünders offenbar geworden ist: »Der Schöpfer will und wirkt neue Schöpfung aus der Verwerfung, weil er nur so seine Schöpfung festhalten kann. Hat er es an denen getan, welche nicht sein Volk waren, wird er es bei seinem Volk nicht weniger tun. Israels Schuld und Verhängnis bestand darin, daß es seinem Schöpfer nicht traute und damit exemplarisch menschliches Verhalten überhaupt vertritt. Weil Paulus erfahren hat, wer Gott wirklich ist, rechnet er auch über Israel mit dem, der das Nichtseiende ins Sein ruft und die Gottlosen gerecht macht. Das gilt wie über den Heiden nicht weniger dort, wo der fromme Mensch repräsentativ erscheint« (S. 298). R. P.

HANS GUNTHER KLEMM: Das Gleichnis vom Barmherzigen Samariter. Grundzüge der Auslegung im 16./17. Jahrhundert (BWANT 103). Stuttgart 1973. Verlag W. Kohlhammer. 184 Seiten.

Die Erlanger Dissertation, die hier teilweise publiziert wird, ergänzt die seinerzeit gleichzeitig entstandene auslegungsgeschichtliche Untersuchung zu Lk 10, 25–37 von W. Monselewski (Tübingen 1967). Das Gleichnis, das in der Figur des Priesters und des Leviten leicht zu

antijüdischer Auslegung verführt, ist allegorisch lange auf die Schwäche von Gesetz und Propheten, Priestertum und Tempelkult ausgelegt worden; nach Erasmus hat Jesus mit dem Gleichnis »den Hochmut der Juden scharf getadelt«. Luther benutzt das Gleichnis aktualisierend: Priester und Levit werden zu abschreckenden Vertretern eines eigenmächtigen Gottesdienstes, der weder Gott noch dem Nächsten zur Ehre gereicht. Zwingli führte aus: »Wenn das päpstliche Priestertum mit dem jüdischen verglichen würde, fände man eine noch grössere Ungläubigkeit und Verderbtheit«. Es ist nicht zuletzt der Nutzen solcher auslegungsgeschichtlichen Untersuchungen, dass sie den (relativen) Fortschritt historisch-kritischer Exegese sowie deren Vorurteile abbauende, aufklärende Funktion *e contrario* dokumentiert.

R. P.

MARTIN A. KLOPFENSTEIN: Scham und Schande nach dem Alten Testament. Eine begriffsgeschichtliche Untersuchung zu den hebräischen Wurzeln *bōš*, *klm* und *hpr* (Abhandlungen zur Theologie des Alten und Neuen Testaments 62). Zürich 1972. Theologischer Verlag. 217 Seiten.

Die Habilitationsschrift aus Bern ist eine begriffsgeschichtliche Untersuchung. In einem ersten Teil (S. 15–195) werden die hebräischen Wortgruppen *bōš*, *klm* und *hpr* analysiert; im Anhang dazu der Gebrauch der Worte *qalāl*/*qalôn* *qīqalôn*. Der zweite Teil (S. 197–210) systematisiert und vergleicht die Ergebnisse mit den bisher zum Thema gemachten Ergebnissen. Ziel des Unternehmens ist es, die untersuchten Wurzeln »nach ihrem genauen Aussagewert zu befragen, ihre wurzelhafte Bedeutung herauszuarbeiten, ihre hauptsächlichen Überlieferungsträger nach formgeschichtlichen Gesichtspunkten zu ermitteln und sie nach Möglichkeit in ihrer Besonderheit voneinander abzuheben« (S. 13). Methodisch geht die Arbeit so vor, dass zunächst Wurzel und Ableitungen der zu untersuchenden Begriffe vorgelegt werden. Es folgen Hinweise auf Belege im ausserhebräischen Sprachbereich, besonders dem Ugaritischen und Akkadischen. Daran schliesst sich eine Statistik über das Vorkommen der Wurzeln im Alten Testament an. Die analytische Arbeit unterscheidet einen profanen und einen theologischen Gebrauch der Wortgruppen. Beim theologischen Gebrauch wird ein *indirekt* theologischer von einem *direkt* theologischen auseinandergehalten. Diese Unterscheidungen bringen m. E. eine gewisse Problematik mit sich (s. u.); als arbeitstechnische Hilfen haben sie aber ihre Berechtigung. Eingefügte kurze Zusammenfassungen ermöglichen eine schnelle Orientierung und erleichtern den Überblick. – Als Ergebnisse lassen sich im einzelnen festhalten: 1. Die Wortgruppe *bōš* ist primär im Sexualbereich verwurzelt. Ihr eignet vorzüglich die Bedeutungsambivalenz »sich schämen/zuschanden werden«. Es wird somit subjektiv-erlebnishaftes Schuldbewusstsein und objektiv-ereignishaft Reaktion auf Schuld ausgedrückt. Im Laufe der Übertragung auf den politischen, juristischen und theologischen Bereich kam es zu einer semantischen Verlagerung in Richtung des objektiv-ereignishaften Aspekts. 2. Die Wortgruppe *klm* ist in der Rechtspraxis beheimatet. Sie kann das denunzierende »Hinzeigen« auf eine Person vor Dritten ausdrücken. Ihr eignet eine doppelte Ambivalenz, die Ambivalenz »bezüchtigen« (prozessual) – »blossstellen« (pönal) sowie »anklagen/widerklagen« innerhalb des prozessualen Anwendungsbereichs. 3. Das sprachgeschichtlich junge Verb *hpr* bezeichnet eine in Verlegenheit bringende Wirkung einer gesellschaftlich peinlichen Situation auf Gemüt und Bewusstseinslage. Die

Aussage des Verbs bewegt sich im Bedeutungsfeld »beschämt, scheu, verlegen, geniert sein«. 4. Die Wortgruppe *qalāl* ist ursprünglich in der täglichen Umgangssprache zu orten, von wo es in die rechtsterminologische und weisheitliche Sprache übernommen wurde. Grundbedeutungen sind »Geringheit«, »Niedrigkeit« und im theologischen Gebrauch »Nichtigkeit«. Als Gegenbegriff dürfen Wortbildungen mit der Wurzel *kbd* »schwer, gewichtig, geehrt sein« angesehen werden. – Zur inhaltlichen Bestimmung von »Scham« und »Schande« lassen sich festhalten: Das Bewusstsein von der Zusammengehörigkeit von »Scham« und »Schande« ist dem Hebräischen noch nicht verlorengegangen. Für beides steht dasselbe Wort. In »Scham« und »Schande« ist der Mensch total in seiner Existenz bedroht. »Scham« und »Schande« erweisen sich als soziale Verhältnisbegriffe, d. h., der Israelit schämt sich nicht vor sich selbst oder vor einem ethischen Prinzip, sondern vor dem Nächsten und vor Gott. Die Frage, ob Scham und Schuld gekoppelt sei, ist nicht eindeutig positiv zu beantworten.

Die Forderung nach einer linguistisch verantwortbaren biblischen Lexikographie wird heutzutage immer drängender. Es ist dem Autor des Werks zu danken, dass er seine Untersuchung nicht auf etymologische Spekulationen stützt, sondern bemüht ist, den Gehalt der untersuchten Worte aus dem Kontext zu eruieren. Diese Grundposition wird bei der Klassifizierung und Zuordnung der Worte zu »direkt theologischem Gebrauch« und »indirekt theologischem Gebrauch« leider durchbrochen. Der Aussagegehalt eines Begriffs, der »durch den Kontext so stark theologisch geprägt ist, dass der direkt theologische Gebrauch bereits anklingt«, bleibt ein theologischer und wird nicht »indirekt theologisch«, auch »wenn der engste Wortzusammenhang isoliert genommen vielleicht auch profan verstanden werden könnte« (S. 50). Nicht immer wird beim Lesen der Arbeit klar, was unter »Kontext« zu verstehen ist. Einen (Kon-)Text konstituieren ja nicht mehrere Wörter oder eine Satzmenge, die vor bzw. nach dem untersuchten Begriff stehen. »Text« (und so auch »Kontext«) ist eine komplexe Grösse, wie das die neuere (Text-)Linguistik erarbeitet hat.

Dem Autor ist jedoch zugute zu halten, dass es nicht einfach ist, einen Kontext eindeutig zu delimitieren und zeitlich zu orten, da es vorzüglich emische und keine etische Texte sind, mit denen es die Analyse zu tun hat.

Franz Schicklberger

WERNER GEORG KÜMMEL: Römer 7 und das Bild des Menschen im Neuen Testament. Zwei Studien (Theologische Bücherei 53). München 1974. Verlag Chr. Kaiser. 234 Seiten.

Dieser Band der Münchener Nachdruckreihe macht zwei wesentliche und in der Forschung unüberholte Beiträge zur anthropologischen Frage im Neuen Testament neu zugänglich. Kümmels 1929 erschienene Dissertation über »Römer 7 und die Bekehrung des Paulus«, in welcher der Nachweis geführt wurde, dass in Röm 7 nicht von der Bekehrung des Apostels die Rede ist, markierte einen Wendepunkt der Forschung. Eine erweiterte Fassung der Studie über »Das Bild des Menschen im Neuen Testament« aus dem Jahre 1948 hat bislang nur in englischer Sprache vorgelegen. Dankenswerterweise fügt Kümmel zu beiden Publikationen jetzt ausführliche Literaturnachträge, Register zu den Bibelstellen und, da ein fotomechanischer Abdruck gegeben wird, ein Verzeichnis der Druckfehler in den Erstausgaben bei. R. P.

PINCHAS E. LAPIDE: Der Rabbi von Nazaret. Wandlungen des jüdischen Jesusbildes. Trier 1974. Speer-Verlag. 140 Seiten.

Das neueste »Jesus-Buch« von dem bekannten israelischen Autor Pinchas Lapidé kann grob gesehen in zwei Teile geteilt werden. Im ersten Teil stellt uns Lapidé Jesus so dar, wie er meint, dass seine Zeitgenossen ihn sahen. Im zweiten Teil bringt er einen sehr aufschlussreichen Überblick der Wandlungen im jüdischen Jesusbild, angefangen von den häretischen Judenchristen (Ebioniten, Nazoräer) bis zur neuesten Zeit (mit den Werken von Schalom ben Chorin, David Flusser usw.).

Diese Studie kann uns Christen neue Anregungen geben für unser Verständnis des historischen Jesus gesehen am jüdischen Hintergrund. Sie wird uns aber an manchen Stellen auch zu einer Kritik herausfordern.

Für Lapidé gehört nämlich Jesus zu den politischen Messiasen, auf die das Volk wartete, um vom Joch erlöst zu werden, und von denen eine ganze Reihe zu dieser Zeit bezeugt sind. Für ihn ist Jesus ein politischer Messias und daher ein Revolutionär und Aufstandsführer gegen Rom. In seiner Darstellung Jesu als Politiker und Aufstandsführer macht es sich Lapidé aber etwas zu leicht und zitiert wahlweise, ohne den Gesamtkontext der ausgewählten Zitate zu berücksichtigen.

So weist er z. B. auf die Verteidigungsrede Rabban Gamaliels hin, »der die apostolische Urkirche als politische Bewegung darstellt (Apg 5,34 ff.) ganz in der Tradition von Judas von Galiläa und Theudas, die sich erhoben haben« (37). Er übersieht dabei, dass der springende Punkt eigentlich die Verse 38 f. sind: »Was nun den gegenwärtigen Fall angeht, so rate ich euch: Stehet ab von diesen Menschen und lasst sie ruhig gewähren. Denn wenn dieses Vorhaben oder diese Bewegung von Menschen stammt, so wird sie zerfallen; ist sie aber aus Gott, so werdet ihr sie nicht vernichten können, ohne als Kämpfer gegen Gott erfunden zu werden.« Damit wird doch zugegeben, dass es sich hier möglicherweise um eine religiöse Bewegung handelt.

Ähnlich ist es auch mit der Behauptung, (43) Jesus rief zur Steuerverweigerung auf (mit Bezug auf Mt 17,24 ff.). In den Versen 25 f. sagt Jesus zwar, dass »ein frommer Sohn Israels keine Steuer zu entrichten« hätte, fügt jedoch Vers 27 hinzu: »Damit wir ihnen aber keinen Anstoss geben, geh hin an den See...« usw.

Noch ein drittes Beispiel sei hier angeführt: die Behauptung, Jesus hätte dem Gebrauch des Schwertes zugestimmt (Lk 22,50 Par – S. 35). Auch hier dürfen wir den darauf folgenden Vers 51 nicht übersehen: »Da sprach Jesus: Lasst ab! Nicht weiter! Und er berührte das Ohr und heilte ihn.« Daraus sieht man sehr deutlich, dass Jesus keine Gewalttätigkeiten wollte. Andererseits stimmt es, dass Jesus kein totaler Pazifist war. Er war bereit, energisch einzugreifen und sogar zu provozieren, wenn es galt, den Gottesdienst, den Dienst am Tempel wiederherzustellen. Darum geht es auch in der Austreibung der Geldwechsler aus dem Tempel, nicht aber um politische Motive der Wiederherstellung der Unabhängigkeit des jüdischen Staates. Es ist etwas widersinnig, behaupten zu wollen, dass Jesus mit der Austreibung der Händler im Tempel einen politischen Angriff auf den Tempel wagte – dazu hätte er doch wahrlich besser ausgerüstet sein müssen und nicht nur zwei Schwerter in seiner Gefolgschaft haben (Lk 22,38)! Hätte die Tempelreinigung wirklich den Charakter eines Aufstan-

des gehabt, dann hätten die Römer in der Burg Antonia sofort eingegriffen (vgl. hierzu Kurt Schubert, Jesus im Lichte der Religionsgeschichte des Judentums, Wien 1973, S. 115 f. [S. u. S. 95]).

Ebenso fraglich ist es, Jesus mit Barabbas in Zusammenhang zu bringen (39), da die Historizität der Szene bei Pilatus gar nicht sicher ist. Viel wahrscheinlicher ist es, dass die christliche Verkündigung diese Szene hier einfügte, um eine Kontrastwirkung zu erzielen: die Juden im Hof des Pilatus haben den Räuber, Mörder und Aufständischen Barabbas dem unschuldigen Jesus vorgezogen.

Zu Beginn der Darstellung der Wandlungen des jüdischen Jesusbildes bringt Lapidé das Jesusbild der Evangelisten, Petri und Pauli, aber so wie er selber es sieht. Dies verlangt daher ebenfalls einige Richtigstellungen – insbesondere bezüglich des »Heidenevangeliums« Pauli (77). Paulus predigt nicht »einen anderen Jesus« als die Apostel (2 Kor 11, 4), im Gegenteil, er steht im Einklang mit der Jerusalemer Gemeinde (Gal 2,9). Die Stelle des Korintherbriefes bezieht sich nämlich auf die falschen Apostel, die Paulus spöttisch »Überapostel« nennt. Richtig ist jedoch, dass Paulus Jesus in einer anderen Sprache predigte, in einer den Heiden verständlichen. Durch Lapidés Darstellung Jesu aus dem Judentum können wir daher manches von der »jüdischen« Predigt der Apostel besser verstehen, so z. B. die Gesetzesfrömmigkeit Jesu und der Urkirche (62).

Wenn wir demnach als Christen mit Lapidés Verständnis für Jesus nicht ganz einverstanden sein können, so gibt sein Buch doch sehr wertvolle Hinweise und Anregungen für ein besseres Verständnis des historischen Jesus einerseits, wie auch der Stellung des zeitgenössischen Judentums zu Jesus auf der anderen Seite, wodurch einsichtig wird, dass die selbstverständliche Haltung Jesu gegenüber nicht die der Annahme, sondern eher die der Ablehnung war. Sr. Hedwig Wahle N.D.S./Wien

JAKOW LENZMANN: Wie das Christentum entstand. Wuppertal 1974. Peter Hammer Verlag. 299 Seiten.

Die Arbeit des sowjetischen »Religionswissenschaftlers« verdiente nur Erwähnung als Kuriosum, in dem wissenschaftlich drappierter Aberglaube über die Entstehung des Christentums (im 2. Jh.!) fortlebt, wenn nicht zusätzlich zu beklagen wäre, dass der Verlag mit dieser Lizenz Ausgabe die antireligiöse Propaganda der DDR importiert. R. P.

GÖSTA LINDESKOG: Die Jesusfrage im neuzeitlichen Judentum. Ein Beitrag zur Geschichte der Leben-Jesu-Forschung. Reprograph. Nachdr. der Ausgabe Uppsala 1938. Darmstadt. Wissenschaftl. Buchgesellschaft 1973. 373 S.

Vor dem Zweiten Weltkrieg war das nun nachgedruckte Buch von Lindeskog die einzige Forschungsgeschichte über den neuzeitlichen jüdischen Beitrag zur Erforschung Jesu. Im Jahre 1938 schrieb der Verfasser folgende abschließende Sätze: »Wie viel man noch von der gelehrten jüdischen Jesusforschung zu erhoffen hat, ist nicht zu sagen. Ohne Zweifel ist die Schlagkraft der jüdischen Religionswissenschaft durch die Ereignisse der letzten Jahre vorläufig schwer verletzt und herabgesetzt worden. Besonders zu beklagen ist die gewaltsame Auflösung der verheissungsvollen Zusammenarbeit der deutschen christlichen und jüdischen Religionswissenschaft« (327). Nach Kenntnisnahme eines Weiterblühens der jüdischen Jesusforschung nach dem Krieg kam Lindeskog 1973 zu einer programmati-

schen, Judentum und Christentum betreffenden Schluss-
erkenntnis: »Die Koexistenz der beiden Religionen muss
theologisch durchdacht werden« (373). Lindeskog war und
ist also ein Mensch mit Klarsicht und weitem Horizont.

Wegen der durchdachten und konsequent angewandten
Methodik sowie wegen der Darstellung vielfältiger, sonst
kaum greifbarer jüdischer Gedankengänge und Forschungs-
ergebnisse, wird dieses Buch noch lange nicht veraltet sein.
Lindeskog erlag nicht der Versuchung, eine Zitate-Antho-
logie zu schaffen. Vielmehr stellte er zuerst in geraffter
Form die Jesusproblematik dar, wie sie sich dem Juden-
tum in talmudischer und mittelalterlicher Zeit darbot
(9–28). Dann folgt die Geschichte des neuzeitlichen Juden-
tums (29–81). Auch in den weiteren Kapiteln, in denen
es um die neuzeitlichen (seit der Emanzipation) jüdischen
Jesusforscher und ihre Theorien geht, wird konsequent
versucht, die Aussagen immer in einen grösseren zeit-
geschichtlichen Zusammenhang zu stellen.

Offensichtlich hat Lindeskog vor knapp 40 Jahren den
jüdischen Liberalismus als movens für die Beschäftigung
mit Jesus überschätzt, während er den Zionismus in dieser
Sache offenbar für irrelevant hielt. Wenn es heute, wie
Lindeskog im Nachwort selbst bemerkt, der jüdischen For-
schung vor allem um »die Heimholung Jesu in das jüdische
Volk« geht (370), so hängt diese Tendenz, die sich schon
in der Vorkriegszeit z. B. bei Joseph Klausner zeigte (vgl.
110 f. u. ö.), ideengeschichtlich vorwiegend mit zionistisch-
restaurativen Tendenzen zusammen. Ein solcher Einwurf
kann heute mit leichter Hand gemacht werden. Er darf
nicht die Freude verdecken, dass dieses bedeutsame Buch
wieder erschienen ist.

Clemens Thoma

JOHANN MARBÖCK: Weisheit im Wandel. Untersu-
chungen zur Weisheitstheologie bei Ben Sira. (Bonner
Biblische Beiträge 37). Bonn 1971. Peter Hanstein Ver-
lag. XXVII + 192 Seiten.

Mit seiner in Graz eingereichten Habilitationsschrift
stösst Marböck in ein wenig bearbeitetes Feld der
alttestamentlichen Wissenschaft vor und bietet eine
äusserst wertvolle Ergänzung und bisweilen notwendige
Korrektur zur anderen grösseren Untersuchung zum
Buch Jesus Sirach von J. Haspecker (Gottesfurcht bei
Jesus Sirach = *Analecta Biblica* 30, Rom 1967). Gegen
eine pauschale Abwertung jüngerer Weisheitsliteratur,
gegen Vorstellungen von einem polemischen Werk der
Ablehnung hellenistischer Einflüsse, aber auch gegen eine
Tendenz, die eine Identifikation von Weisheit und
Gesetz bis zur Erstarrung in einer Gesetzmässigkeit führen
will, sucht d. Verf. Jesus Sirach gerecht zu werden, den er
zu Recht als Weisen und Theologen charakterisiert. So ge-
lingt es ihm, verhängnisvolle Einseitigkeiten zu vermeiden
und alle Texte des biblischen Buches ernst zu nehmen.

Zu diesem ausgewogenen Urteil führt ein aufmerksames
Hinhören auf den Text selber. Nach einer knappen
Situierung des Werkes von Jesus Sirach innerhalb der
Weisheitstradition und im geschichtlichen Geschehen des
1. Viertels des 2. Jh. v. Chr. (S. 6–12) befragt der
Verfasser einige markante Abschnitte (S. 13–133). Dabei
nehmen die »zwei programmatischen Weisheitstexte«
von Sir 1, 1–10 und Kap. 24 den breitesten Raum ein.
Dem Text der Übersetzung wird eine knappe, aber
treffende Rechtfertigung aufgrund der hebräischen,
griechischen und syrischen Überlieferung beigegeben,
gefolgt von einer Analyse des Aufbaus und einer
Interpretation im Hinblick auf das Thema. Ein dritter
Teil (S. 134–173) erläutert weisheitliche Fragestellungen

bei Jesus Sirach. Besondere Erwähnung verdienen auch
die eingestreuten Exkurse, zumal jener über »die Weisheit
in der Geschichte Israels nach dem Siraziden« (S. 68–74).

Immer wieder scheinen Bezüge zu den Qumranschriften
auf. Hier wäre ohne Zweifel eine genauere Analyse zu
wünschen, als diese im Rahmen der vorliegenden
Thematik geboten werden konnte. Jedenfalls scheint es
mir z. B. sehr fragwürdig, ob aus dem Ethos von Jesus
Sirach heraus die Qumran-Lehre vom doppelten Messias
habe formuliert werden können (S. 112). Dafür bietet
das AT (z. B. Sach 3 f.) und die Apokalypstik bessere
Grundlagen. Ebenso bedürfte das Verhältnis zwischen
der Sicht Ben Siras vom priesterlichen Dienst und den
Priestergestalten Sadok und Simon und der Haltung der
Qumranleute zum Tempel einer näheren Untersuchung.
Solche Fragen stehen eher am Rande dieser bedeutenden
Arbeit, die den Blick öffnet für das kühne Werk von Jesus
Sirach: Der gläubigen Tradition Israels verpflichtet und
für die Werte zeitgenössischer Weisheit offen, hat Jesus
Sirach eine eigenständige Synthese gewagt. Damit er-
scheint auch die Aktualität der Interpretation durch Mar-
böck für unsere Tage.

Rudolf Schmid, Luzern

FRANZ MUSSNER: Der Galaterbrief. Herders Theo-
logischer Kommentar zum NT. Bd. IX, hrsg. von
Alfred Wickenhauser / Anton Vögtle / Rudolf Schnack-
enburg. Freiburg/Br. 1974. Verlag Herder. 426 Seiten.

Von diesem auch dem christlich-jüdischen Verständnis dienenden Werk
bringen wir von christlicher und jüdischer Seite die folgenden Wür-
digungen von Prof. Dr. Eduard Schweizer und Dr. Ernst L. Ehrlich.

Professor Dr. Eduard Schweizer, Zürich:

Wenn ein Forscher wie F. Mussner einen Beitrag zu einer
wissenschaftlich so anspruchsvollen Reihe wie dem
Herderschen Kommentarwerk vorlegt, kann man sich
freuen; wir müssten auch lernen, bei solchen Rezensionen
noch ganz anders für Jahre angestrengter Arbeit zu
danken, die hinter einem solchen Wurf stehen. Es kommt
hier dazu, dass es sich um die erste streng wissenschaftli-
che Auslegung dieses Briefes von katholischer Seite in
diesem Jahrhundert handelt. Das ist um so gewichtiger,
als die Auseinandersetzung mit evangelischem und jüdi-
schem Verständnis im Galaterbrief aussergewöhnlich
zentral ist. An diesem Punkt scheint mir auch das
proprium dieses Kommentars zu liegen. Die Besprechung
des Streites zwischen Paulus und Petrus (2, 11 ff.) zeigt
die völlige Offenheit für einen Text, der in der
evangelischen Rechtfertigungslehre eine grosse Rolle
gespielt hat. Dabei wird, vermutlich zu Recht, angenom-
men, dass der historische Ausgang kaum ein Sieg des
Paulus war (S. 137, 186 f.) Exemplarisch wird die
Auslegungsgeschichte von den Kerygmata (leider sechsmal
doch wohl fälschlich mit Epsilon statt Etha gedruckt) des
Petrus bis zu den neuesten Auslegern vorgeführt mit dem
Ergebnis, dass, so wenig die Botschaft auf blosser
Mitmenschlichkeit reduziert werden darf, es in der
Kirche doch immer möglich bleiben müsse, »dem
Felsenmann ins Angesicht zu widerstehen«. Auch die
sorgfältige Abhebung der folgenden Sätze von ähnlichen
in Qumran hebt gerade das Ausschliessliche der paulini-
schen Rechtfertigungsbotschaft hervor. Sehr klar wird das
Gespräch mit dem jüdischen Partner geführt; bei aller
Offenheit, die dem Partner wirklich zuhört, werden doch
die Differenzen deutlich herausgestellt (188–204, schon
170 f. usf.), wobei vielleicht zu sagen wäre, dass eine noch
deutlichere Abklärung in der Frage einer metaphysisch

oder funktional zu verstehenden Gottessohnschaft zwar nicht zu einer Einigung, aber noch einen Schritt zur Verständigung weiterführen könnte. Doch wird die Tatsache, dass Paulus im Galaterbrief überhaupt nicht Juden, sondern Judenchristen angreift (29), unmissverständlich festgestellt und dauernd berücksichtigt. Gerade bei der Diskussion der Gegner in Galatien (der Verfasser denkt zu Recht an die Landschaft, nicht die Provinz) wird die ganze Breite moderner Lösungsversuche aufgeführt (14–24); dasselbe gilt z. B. auch für die Besprechung der »Weltelemente«, die in irgendeiner Weise mit ihrer Lehre zusammenhängen (293–301). Immer wieder, sehr ausführlich etwa bei den Lasterkatalogen, wird Paulus sorgfältig von der Position Qumrans abgehoben.

Urteile ich richtig, wenn ich die besonderen Vorzüge einerseits im genannten Gespräch mit evangelischen und jüdischen Partnern, andererseits in der Einzelinterpretation von Begriffen und Satzaussagen bis in ihre grammatische Struktur hinein sehe? Weniger scharf scheinen mir die Probleme gesehen zu sein, die sich von religionsgeschichtlichen Analogien her stellen. Ich gestehe dem Verfasser freilich gern zu, dass der neue Kontext, in den eine Vorstellung hineingestellt wird, oft entscheidender ist als das Feld, in dem sie ursprünglich stand. Aber gerade so muss doch, wie moderne Analogien klären können, gefragt werden, warum dieser »Fremdkörper« aufgenommen und wie er vom üblichen Verständnis abgehoben wird. Um nochmals auf die Frage der Gottessohnschaft zurückzukommen, müsste man nicht erwähnen, dass für die Sendung des Sohnes (268–276) ein von Paulus nur hier verwendetes Verbum erscheint, das in Sap. 9, 10 die Sendung der Weisheit, und zwar ebenfalls in Parallele zur Sendung des Geistes (9, 17), beschreibt? Bekäme die Christologie des Paulus nicht noch schärfere Konturen, wenn gefragt würde, wieweit die Gleichung Weisheit = Geist Gottes dem Verhältnis von Christus und Geist analog ist oder nicht? Auch die Diskussion um die »Weltelemente« würde noch klarer (wenn auch nicht gelöst!), wenn ausdrücklich überlegt würde, ob ein jüdischer Pythagoreismus mit seinen sehr bestimmten Aussagen über die »Weltelemente« dahinterstehen könnte oder nicht. Ebenso könnte man wohl bei den Lasterkatalogen noch ein wenig weiterkommen, wenn man schärfer zwischen einer schon vor Paulus klar fixierten Gruppe und seinen Entfaltungen unterschiede und vor allem auch die zunehmenden Veränderungen innerhalb der Paulusbriefe beachtete. Auch die doch sehr schwierige Spannung zwischen ihnen und der Rechtfertigungslehre müsste dann mindestens erwähnt werden. Ganz klar ist mir die Position des Verfassers auch bei dieser nicht geworden. Eindeutig ist die in einer Anmerkung vollzogene Abgrenzung gegen H. Schlier; es geht nicht nur darum, dass der Christ instand gesetzt wird, das jetzt richtig verstandene Gesetz zu erfüllen. Aber kann man sagen, es sei dem Apostel »selbstverständlich«, dass man das Gesetz nicht ganz erfüllen könne (193), wenn man zugibt (192, 194), dass das nach Paulus nur für die Mehrheit gelte und einige Gerechte Gottes Willen wirklich erfüllten? Nimmt man Phil 3, 6 noch hinzu, wonach gerade Paulus in seiner Gesetzesgerechtigkeit untadelig war, versteht man nicht mehr recht, warum er seine Rechtfertigungslehre in solcher Radikalität als das eigentlich Zentrale der ganzen Botschaft gesehen hat. Fruchtbar und textgemäss scheint mir hingegen der Hinweis darauf, dass eine völlig andere Kategorie als das »Tun« in Frage komme, wo Gottes Gnade rechtfertigend dem Menschen begegne.

Selbstverständlich sind an jeden Kommentar noch Wünsche anzumelden, die nicht alle erfüllt werden können. Das soll der Dankbarkeit gegenüber dieser ausgewogenen, im dauernden Gespräch gehaltenen Auslegung keinen Abbruch tun. An einzelner ist in der Einleitung die ausführliche Literaturzusammenstellung dankbar zu erwähnen, ferner der durch moderne linguistische Erkenntnisse geförderte Hinweis auf die gegenseitige Beeinflussung von Tradition und Redaktion (35–42). Dass Textvarianten nur dort besprochen werden, wo sie im Lauf der Exegese wichtig werden, scheint mir gut zu sein. Das alte Anliegen eines auch ökumenisch vereinheitlichten Abkürzungssystems wird immer dringlicher. Esra-apokalypse (z. B. 269, Anm. 117) bezeichnet hier, was im englischen Sprachgebiet 2. Esra, im deutschen evangelischen 4. Esra heisst, und ist verwirrend, weil es noch eine christlich bearbeitete Esra-apokalypse (Denis, Introduction 91–96) gibt. Aber noch einmal: Wie schön, dass wir diesen Kommentar jetzt besitzen!

Dr. Ernst L. Ehrlich¹, Basel:

Für das christlich-jüdische Gespräch ist der Galaterbrief bekanntlich stets der grösste Anstoss, begründet Paulus doch hier seine Glaubenstheologie versus eine Theologie der religiös fundierten Tat. Das heisst bei Paulus so: »Wenn durch Gesetz Gerechtigkeit (kommt), ist folglich Christus vergeblich gestorben« (Gal 2, 21b). Franz Mussner ist einer der kath. Theologen, die am ökumenischen Dialog interessiert sind, und er hat sich stets auch bemüht, Juden und Judentum zu verstehen (vgl. seinen ausgezeichneten Kommentar zum Jakobus-Brief in der gleichen Kommentarreihe bei Herder). Der Verfasser arbeitet heraus, dass Paulus nicht etwa die Tora missverstanden habe, wie Juden das gelegentlich annehmen, sondern Paulus stelle die Christologie derart in den Mittelpunkt, dass »jetzt in Absehung vom Gesetz Gottes Gerechtigkeit sich geoffenbart hat« (Röm 3, 21). Für Paulus war also das Gesetz nur begreifbar im Lichte des Christusereignisses. Kreuz und Auferstehung bilden für ihn die Überholung des Gesetzes. Dabei ist sicher die Frage durchaus sekundär, ob Paulus nicht tatsächlich seine Kritik an der Tora einseitig als »nomos-« Gesetzeskritik verstanden hat, und dadurch die hellenistische Nuance dieses Wortes überbetonte. Die weite Fülle der Tora als Inhalt einer alles umfassenden Offenbarung Gottes hat ihn nicht interessiert. Mussner sieht ganz richtig, dass selbst ein volles Verständnis des Torabegriffes an Pauli Konzeption gar nichts geändert hätte. Daher wird man auch nicht von einem Antinomismus des Paulus sprechen können, wohl aber von einer totalen Christozentrik.

Ein weiteres Thema des christlich-jüdischen Gesprächs pflegt das Problem »Gesetz und Evangelium« zu sein, und ihm widmet Mussner einen eigenen Exkurs. Hier stellt sich angesichts des Galaterbriefes natürlich das Verhältnis des Paulus zu Jakobus. Freilich versucht Mussner dabei etwas zu harmonisieren, was schlechthin nicht zu harmonisieren ist: »Das Gesetz, von dem Jakobus redet, ist deshalb nicht das Gesetz, mit dem Paulus sich auseinandersetzt, sondern gehört zu dem, was dieser als Gesetz Christi bezeichnet.«

Ich weiss nun tatsächlich nicht so genau, was Paulus wirklich als »Gesetz« verstanden haben mag, und bezweifle, ob man das heute überhaupt wissen kann, aber was Jakobus als »Werke der Liebe und des Gehorsams«

¹ Mit freundlicher Genehmigung des Verfassers entnommen aus: »Christlich-jüdisches Forum«. Nr. 46, Basel, April 1974, S. 67 f.

begriff, ist absolut eindeutig: Die Tora in ihrem vollen traditionellen vielgestaltigen Gehalt. Es mag durchaus zutreffen, dass Jakobus hier Forderungen Jesu meint, »wie sie besonders in der ›Bergpredigt‹ vor uns liegen«. Mit der »Bergpredigt« hat aber Jesus nichts Unjüdisches gesagt, sondern gerade aus den Quellen des Judentums geschöpft. Wer den Galaterbrief erklären will, wird notwendigerweise vor die Frage gestellt, wer hier die Gegner des Paulus sind. Mussner entscheidet sich unter den zahlreichen Möglichkeiten für judaisierende Judenchristen, die in ihrer gesetzlichen Einstellung besonderen Wert auf »Kalenderfrömmigkeit« legten. Diese Gegner lassen sich aber nicht eindeutig einer uns bekannten jüdischen oder christlichen Gruppe zuordnen, stammen also auch nicht aus pharisäischen oder essenischen Kreisen. Mussner betont mit Schärfe, dass Paulus sich im Galaterbrief nicht gegen Juden, sondern gegen Mithristen wendet. Er kämpft gegen ein christliches Pseudoevangeli-um. Diese Tatsache sei nach Auffassung Mussners ein hermeneutischer Schlüssel für das Verständnis dieses Briefes. Daraus folgt natürlich, dass eine sachgemässe Exegese des Gal. keine Handhabe für Judenfeindschaft bietet, was christliche Auslegung dieses Briefes leider oft nicht genügend beachtet hat.

Man wird sicher in der Zukunft diesen gediegenen Kommentar benötigen, wenn man sich ein Verständnis dieses paulinischen Briefes erschliessen will.

KARL-HEINZ OHLIG: Jesus, Entwurf zum Menschsein. Überlegungen zu einer Fundamental-Christologie. Stuttgart 1974. Verlag Kath. Bibelwerk. 100 Seiten.

Ohlig macht in dem anregenden Buch Israels Geschichte, gipfelnd in Jesus von Nazareth, verständlich als den Weg zum unüberbietbaren Entwurf von Menschsein unter dem Anspruch eines geschichtlich offenbar gewordenen, einzigartigen Gottesglaubens. Die zusammenfassende These lautet: »Die Religionsgeschichte Israels zeigt Eigentümlichkeiten, die ihr eine singuläre Stellung innerhalb der Religionen dieser Welt zuweisen. Jesus von Nazareth ist nur von dieser Tradition her verstehbar, und er hat sie noch einmal in einer unüberbietbaren Weise zu grosser humaner Einfachheit vereinigt und weitergeführt« (S. 99). Im FR darf auf die Bedeutung solcher Ansätze für das christlich-jüdische Gespräch hingewiesen und das Buch auch in dieser Hinsicht empfohlen werden. R. P.

GERHARD VON RAD: Gottes Wirken in Israel. Vorträge zum Alten Testament. Herausgegeben von Odil Hannes Steck. Neukirchen-Vluyn 1974. Neukirchener Verlag. 323 Seiten.

Zur geistigen Hinterlassenschaft des grossen Alttestamentlers gehören neben den fachwissenschaftlichen Publikationen auch Predigt-niederschriften, Predigtmeditationen, Vorträge vor breiterem Hörerkreis: in Gemeindeveranstaltungen, bei Akademieveranstaltungen, im Rahmen der Universitätsöffentlichkeit und im Rundfunk. Von Rads Schüler, der Hamburger Alttestamentler Steck, hat 25 Beiträge, die ihren Ort gleichsam zwischen Lehrstuhl und Kanzel hatten, zusammengestellt: kritische Nacherzählungen alttestamentlicher Texte, Erschliessungen alttestamentlicher Texte unter thematischen Perspektiven und zwei Beiträge, die sich dem Alten Testament im Spiegel dichterischen Schaffens (Thomas Mann, Jochen Klepper) zuwenden; den Beschluss bilden zwei autobiographische Äusserungen. G. von Rad ging es darum, die

Einsichten, Anregungen und Kräfte des Alten Testaments wachzuhalten, dieses Buch, das »ein Prüfstein, ein Schicksalsbuch der ganzen Menschheit ist« (S. 107, aus: Das Geheimnis des alttestamentlichen Israels). R. P.

FRANZ SCHICKLBERGER: Die Ladeerzählungen des ersten Samuelbuches. Eine literaturwissenschaftliche und theologiegeschichtliche Untersuchung, Forschung zur Bibel 7. Würzburg 1973. Echter-Verlag. 263 Seiten.

Die vorliegende Untersuchung, eine Würzburger Dissertation, bietet im ersten Teil eine eingehende Analyse von 1 Sam 4 hinsichtlich Literarkritik, sodann Formkritik, Horizont und Gattungskritik der literarkritisch herausgearbeiteten Grundschrift (1 Sam 4, 1aLXX.b.2-4.10.-12.13a*.b.14b-18a*. 19-21) sowie hinsichtlich Ideologie, Horizont und Zuordnung des jüngeren Zusatzes 4, 5-9. Der zweite Teil enthält die Analyse von 1 Sam 5,6, die ebenfalls mit einer literarkritischen Untersuchung einsetzt, sodann das Verhältnis von 1 Sam 5,6 und 2 Sam 6 betrachtet und schliesslich eine genaue formkritische Analyse des Grundbestandes von 1 Sam 5,6 (5, 6-6ba.7-12; 6, 1-4.5aß-11ab*.12-14.16) gibt. Im dritten Teil wird die umfassende theologische Aussageerzählung in 1 Sam 4, 1-6, 14.16 gattungskritisch und traditionskritisch sowie in bezug auf ihre Funktion und ihren »Sitz in der Geschichte« untersucht. Dabei kommt der Verf. zu dem Ergebnis, dass die weitverbreitete Hypothese von einer Ladeerzählung, zu der neben 1 Sam 4-6 auch 2 Sam 6 gehört habe und die als Heiligtumslegende zu verstehen sei, nicht aufrecht zu erhalten ist. 2 Sam 6 steht zu 1 Sam 4-6 in keinem ursprünglichen Beziehungsverhältnis. Die alte Katastrophenerzählung, die in 1 Sam 4 zugrunde liegt und wohl in Kreisen, die in Silo beheimatet sind und den Eliden nahestanden, überliefert worden ist, wird vom Verf. der Ladeerzählung, die im Grundbestand von 1 Sam 5,6 zu fassen ist, aufgegriffen und an den Anfang seiner Geschichte gesetzt. Die dadurch entstandene neue Einheit kann als theologische Aussageerzählung verstanden werden. Aufgrund sprachlicher, literarischer, religions- und geistesgeschichtlicher Kriterien sowie Anspielungen auf politische Verhältnisse ist als Abfassungszeit dieser Erzählung die Zeit Hiskijas zu vermuten. Dabei dürfte sie in Kreisen entstanden sein, die nach dem Zusammenbruch Samarias israelitisches Gedankengut theologisch aufgearbeitet haben. In Konkurrenz zur »modernen« Zionstheologie vertritt sie eine mehr »konservative« Theologie, deren Anliegen darin zu sehen ist, dass die Lade noch immer Stätte der Gegenwart Jahwes ist. – Auch wenn man dieser literaturwissenschaftlichen Untersuchung nicht in allen Punkten folgen können und bedauern muss, dass sie keinen Abschnitt enthält, der der redaktionellen Einfügung der Ladegeschichte in den grösseren Komplex der Samuelbücher nachgeht, so sei dennoch auf diese flüssig geschriebene Studie nachdrücklich hingewiesen. Peter Weimar

HEINRICH SCHLIER: Die Markuspasion (Kriterien 32). Einsiedeln 1974. Johannes Verlag. 96 Seiten.

Der bekannte Neutestamentler legt biblische Betrachtungen vor, die auf Vorträgen vor der Gemeinde St. Michael in Bonn beruhen. Er kommentiert in seiner behutsam eindringlichen Art Mk 14, 1-16, 8 in sechs Abschnitten: I. Die Todesbereitung. 14, 1-11; II. Das Passamahl Jesu. 14, 12-25; III. Jesus in Getsemani. 14, 26-52; IV. Der Prozess Jesu. 14, 53-15, 2 a; V. Kreuz, Tod und Grab. 15, 20 b-47; VI. Die Auferstehungsbotschaft aus dem

Grab. 16, 1–8; Die meditierende Nacherzählung der Leidensgeschichte ist von souveräner exegetischer Einsicht getragen und leitet zu deren Bedenken an »mit der Mühe, die Satz um Satz zu erhellen versucht, mit der Offenheit, die unbefangen nichts als die Schrift hören und verstehen will, und mit der Geduld, die auch vor Schwierigkeiten nicht zurückscheut und sich nach und nach in das Evangelium von Jesu Leiden einliest« (10). Schlier interpretiert die Passionsgeschichte konsequent als kerygmatischen Bericht und vermeidet erfreulicherweise jeden polemisch-antijüdischen Akzent. R. P.

GEZA VERMES: *Jesus the Jew. A historian's reading of the Gospels.* London 1973. Collins. 286 Seiten.

Nie würde ich ein Buch mit dem Namen »Der Jude Jesus« schreiben: Nicht nur ist das Faktum für mich selbstverständlich, sondern auch es hat sich gezeigt, dass wenn ein jüdischer Autor betont vom Juden Jesus spricht, dann steht dahinter eine bestimmte Tendenz, und eine ausgesprochene Tendenz beeinflusst notwendigerweise die Ergebnisse der Forschung. Aber, wenn ich lese, was man heute im allgemeinen über Jesus vorgelegt bekommt, scheint es, dass einem aufrechten Juden manchmal nichts anderes übrigbleibt, als »mit dem Hammer zu philosophieren«.

Das Buch von Vermes ist ein wichtiges Buch und wird sicher viel diskutiert werden. Der Autor hat die jüdischen palästinensischen Quellen direkt gelernt und erforscht. Doch möchte ich die Leser auf etwas aufmerksam machen. Die rabbinische Literatur zu beherrschen ist sehr, sehr schwer, und soweit ich weiss, gibt es keinen Forscher, der ein Buch über Jesus geschrieben hat und gleichzeitig ein ganz unproblematisches rabbinisches Wissen hat. Uns allen ist es viel schwieriger, eine Seite des Talmuds ohne Hilfe zu lernen, als einem mittelmässigen Absolventen einer Jeschiwah. Eine Hilfe für einen Forscher, der sich mit dem Judentum Jesu befasst, ist ein dauernder Kontakt mit guten Talmudisten. Ich hoffe, dass Vermes eine Ausnahme bildet, aber sicher bin ich nicht. Jedenfalls gehört Vermes zu den wenigen Forschern über Jesus, die ein breites jüdisches Wissen besitzen. Nach den Einleitungen und nach dem ersten Kapitel »Jesus der Jude« kommt das Kapitel »Jesus und Galiläa«. Die Betonung – und manchmal Überbetonung – des Unterschiedes zwischen Judäa und Galiläa wird heute in der Jesusforschung, wenn ich nicht irre, seit Lohmeyer, aus verschiedenen weltanschaulichen und geistesgeschichtlich-wissenschaftlichen Gründen gepflegt, und ich bin sicher, dass in der nächsten Zukunft noch viel über das Thema veröffentlicht wird. Auch Vermes schreibt, Galiläa wäre ein Gebiet *sui generis* gewesen. Der Konflikt zwischen Jesus und der religiösen und weltlichen Autorität ausserhalb Galiläas war wenigstens teilweise durch die Tatsache bedingt, dass Jesus, wie auch bekannt war, ein Galiläer war (S. 43–44). Wie weit stimmt das – sowohl aufgrund der neutestamentlichen als auch der rabbinischen Quellen? Um es anachronistisch zu sagen, man bekommt aus dem neuen Buch den Eindruck, Galiläa wäre damals von Chassidim bevölkert und Judäa von titanischen Talmudisten. Es wäre bitter nötig, dass diese Annahme von einem »Full-job«-Forscher¹ in rabbinicis überprüft

würde. Aus meiner Kenntnis der rabbinischen Quellen geht das jedenfalls nicht hervor, und meine talmudistischen Freunde haben mir eine Menge Material mitgeteilt, die einen solchen Gegensatz *nicht* beweist. Der Autor behauptet (S. 56–57), dass aus den rabbinischen Quellen hervorgeht, dass es im ersten Jahrhundert n. Chr. nur sporadische Pharisäer in Galiläa gegeben hat. Stimmt das? Wenn es stimmen würde, dann wäre der pharisäische Widerstand gegen Jesus »meistens fremd und nicht örtlich«. Das würde vieles »erklären« – aber ich glaube, es lässt sich leicht zeigen, dass Galiläa nicht weniger rabbinisch damals besiedelt war als Judäa. Übrigens wäre unter anderen der galiläische grosse Schriftgelehrte Nittaj der Arbelit zu erwähnen. Er lebte in der Zeit der Makkabäer in Arbel, nahe an dem Ort, aus dem später Maria Magdalena stammte, die der charismatische Wundertäter Jesus geheilt hat.

Jesus als der charismatische Wundertäter wird im nächsten Kapitel behandelt – ein besonders wichtiges Thema zum Selbstverständnis Jesu; die Untersuchungen des Buches sind bedeutend. Aber eines scheint mir in dem Buch nicht sicher zu sein. Nachdem die noch nicht bewiesene These vertreten wurde, dass Judäa der Ort der Schriftgelehrten ist und Galiläa anscheinend von ihnen nur sporadisch bevölkert war, wird angenommen, dass Galiläa die echte Heimat der Charismatiker gewesen ist; das wäre ein schöner Schlüssel zum Verständnis des galiläischen Charismatikers Jesus – wenn es möglich wäre, dafür Beweise zu finden. Über die charismatischen Wundertäter gibt es leider wenige Nachrichten. Einer, Hanina bar Dossa, war wirklich ein Galiläer, und Abba Hilkid war es wahrscheinlich. Der berühmte Honi der Kreiszieher lebte in Jerusalem, und der leider spätere Pinchas ben Jair war kein Galiläer – das ist alles, was wir wissen –, die Heimat der anderen kennen wir nicht (siehe S. 79–80).

Im zweiten Teil seiner Arbeit befasst sich Vermes mit den Hoheitstiteln Jesu: hauptsächlich der Prophet, der Herr, Messias und Menschensohn. In diesen Kapiteln gibt es viel Vernünftiges und Neues. Sehr vernünftig ist zum Beispiel die Auffassung, dass man Jesus nicht nur für den endzeitlichen Propheten, sondern auch für einen prophetischen Charismatiker gehalten hat. Vermes behauptet, dass Jesus mit »Herr« angesprochen wurde – wie man es auch heute allgemein gegenüber vielen tut; er meint, dass »Herr« eine höhere Ehrung war als Rabbi und dass das Wort »Herr« Jesus besonders als einen wichtigen Charismatiker bezeichnet hat. Und er meint auch, Jesus habe sich nicht für den Messias gehalten. Eine jüdische Heilandsgestalt mit der Bezeichnung »Menschensohn« hat es im Judentum angeblich nicht gegeben (das entspricht nicht den Tatsachen, aber man behauptet es heute in der Wissenschaft immer mehr, wieder aus disparaten Gründen), und wenn Jesus sich als »Menschensohn« bezeichnet hat, hat er einfach »ich« sagen wollen (das gilt wirklich für einige seiner Sprüche). In bezug auf Jesus als Gottessohn betont Vermes die Wichtigkeit der Auffassung in den Kreisen der charismatischen Wundertäter²: Vermes meint, dass es sehr wahrscheinlich ist, dass Jesus von anderen als Gottessohn angesprochen wurde und dass er sich vielleicht auch *in diesem Sinne* so verstanden hat. Nachdem er also in dieser

¹ Ich würde einem solchen Forscher vorschlagen, auch forschungsgeschichtlich die Hervorhebung der Gegensätze zwischen Galiläa und Judäa in der Jesusforschung zu untersuchen. Diese Unterscheidung ist nämlich ein Diener vieler Herren.

² Nebenbei gesagt: Das habe ich auch in meinem Jesusbuch getan, wie ich auch die soziologische Bedeutung der jüdischen charismatischen Wundertäter für das historische Verständnis Jesu betont habe. Übrigens werde ich bei Vermes auch erwähnt.

Weise die Hoheitstitel im Neuen Testament verstanden hatte, kann der Verfasser Jesus so begrüßen: »Jesus der Gerechte, der Zaddik, Jesus der Helfer und Heiler, Jesus der Lehrer und Führer... der Prophet, Herr und Gottessohn.« Das ist der letzte Satz des Buches (S. 225).

Hoffentlich ist es mir gelungen, das neue Buch über den Juden Jesus vorzustellen. Es wird sicher den Verfasser nicht sehr erfreuen, wenn er erfahren wird, dass sein Buch gerade bei solchen christlichen Theologen Erfolg haben wird, die in dem Judentum nicht einen Partner, sondern hauptsächlich ein Gegenüber sehen. Sie werden das Buch als »aus jüdischer Sicht« geschrieben betrachten und werden sich befriedigt sagen: Das wissen wir (oder: glauben wir) besser.

Das Buch ist das gelehrteste und wichtigste Buch über Jesus aus jüdischer Sicht. Die Verfasser solcher Bücher sind einerseits als Juden von der Person und der Botschaft Jesu fasziniert, andererseits sehen sie den Unterschied zwischen dem Menschen Jesus und dem kirchlichen Christus. Darum scheint ihnen ein jedes Wort der Evangelien suspekt, in dem Jesus mehr als ein gewöhnlicher Mensch geschildert wird, und sie halten darum fast nur die *theologia moralis* Jesu für authentisch. Da das Judentum heute in vielen seiner Strömungen »vernünftig« geworden ist, ist die Heimholung Jesu meistens mit dem Bestreben verbunden, Jesus als einen ausserordentlichen und gleichzeitig normal-gewöhnlichen Menschen zu sehen: Siehe, der Jude Jesus ist ganz einer von uns, einer *wie* wir, und nicht der Christus des Nicaenums!

Man könnte natürlich einem solchen Zugang zu Jesus nicht gram sein, wenn seine Ergebnisse historisch und philologisch richtig wären. Erstens historisch: War denn das Judentum im Zeitalter Jesu so normal? Nehmen wir zum Beispiel den Zeitgenossen Jesu Simon Magus, den man für die »grosse Kraft« Gottes gehalten hat. Und aus den ausserkanonischen jüdischen Büchern lernen wir, wieviel aussergewöhnliche menschliche Möglichkeiten es im damaligen Judentum gegeben hat. Josephus berichtet über verschiedene damalige Propheten Dinge, die nicht gerade tagtäglich sind. Es ist klar: Sie machten etwas aus sich, wie Gamaliel über Theudas sagte (Apg 5, 36). Jesus gehört nach Vermes zu den charismatischen Wundertätern. Warum sollte es unter ihnen nicht solche gegeben haben, die ein noch höheres Selbstbewusstsein gehabt haben, als uns bekannt ist? Was für einen Sinn kann also vom historischen Standpunkt die Aussage des Paul Winter haben (dessen Andenken Vermes sein Buch widmet), Jesus sei »eine normale Person gewesen – er war die Norm der Normalität«?

Durch die Entdeckung der Schriftrollen vom Toten Meer gewannen wir neue Aspekte. Der Verfasser des essenischen Hymnenbuches wähnt sich im Zentrum der wahren Offenbarung Gottes, und es ist ihm gegeben, mit dieser Offenbarung frei zu schalten. Er ist sozusagen der berufene Verwalter der Mysterien der Gottheit: »Durch mich hast Du das Angesicht vieler erleuchtet – denn Du hast Deine wunderbaren Mysterien mir offenbart und durch das Geheimnis Deines Wunders meinen Stand gestärkt...« In den Evangelien (Mt 11, 25–30) befindet sich im Munde Jesu eine Hymnendichtung, die einen ähnlichen rhythmischen Aufbau aufweist wie die essenischen Hymnen, mit demselben Wort anfängt und eine ähnliche Terminologie beinhaltet. Da spricht das Selbstbewusstsein eines charismatischen Apokalyptikers. Al-

lerdings wird da, nicht wie in der essenischen Schriftstelle die Beziehung des Offenbarers zu Gott als die Beziehung des Sohnes zum Vater ausgedrückt, aber auch Vermes spricht diese Beziehung dem historischen Jesus nicht ab. Ist es also heute gestattet, Jesus diesen Jubelruf glattwegs zu verbieten?

Vermes (S. 201) schreibt, dass, indem man heute diesen Hymnus Jesus abspricht und ihn der Urkirche zuschreibt, in der zeitgenössischen Exegese der »common sense« gesiegt hat.³ Ist solch ein Sieg in der geschichtlichen Forschung und besonders in der Geschichte der Religionen immer ein Sieg der Wahrheit, die ja nicht immer, im Guten und im Schlechten, dem »common sense« entspricht? Wichtiger aber ist, ein grundsätzliches methodisches Bedenken anzumelden. Ich würde meinen, dass eine philologische und literarkritische Analyse als erstes Stadium der Untersuchungen der synoptischen Evangelien nötig ist, was ja sicher auch Vermes weiss. Die Ergebnisse einer solchen strengen Analyse zeigen, dass es kaum möglich ist, auf philologischem Wege das hohe Selbstverständnis Jesu auszuscheiden. Man könnte also feststellen, dass die philologische Methode zu demselben Ergebnis kommt wie unser neues historisches Wissen über die Atmosphäre im Judentum zum Zeitalter Jesu. Wie kann man also gleichzeitig philologisch präzise arbeiten, wie es Vermes ja tat, und gleichzeitig aus ganz anderen Überlegungen sozusagen die Schere anwenden?

Ich weiss, die Arbeit der Leben-Jesu-Forschung ist sehr schwer, und ungeschichtliche Folgerungen kann man kaum vermeiden. Es ist sehr gut, dass Vermes sein Buch geschrieben hat; ein jeder soll es lesen und aus ihm lernen. Das Buch ist sehr gut geschrieben, und es empfiehlt sich einem jeden Leser selbst.

David Flusser, Jerusalem

³ Übrigens hat sich auch in diesem Hymnus Jesus nicht als Sohn Gottes bezeichnet; siehe G. Dalman: *Die Worte Jesu*, S. 231–233.

CLAUS WESTERMANN: *Forschung am Alten Testament. Gesammelte Studien II*. Zu seinem 65. Geburtstag am 7. Oktober 1974 hrsg. von R. Albertz und E. Ruprecht. (Theologische Bücherei – Neudrucke und Berichte aus dem 20. Jahrhundert, begründet von E. Wolf, hrsg. von G. Sauter; Altes Testament, Band 55). München 1974. Chr. Kaiser Verlag. 338 Seiten.

Die Herausgeber legen in sehr dankenswerter Weise eine Auswahl von insgesamt 16 hauptsächlich neueren und zum Teil neuesten Aufsätzen des bekannten Heidelberger Gelehrten vor. Wohl noch stärker als in dem 1964 erschienenen 1. Band der gesammelten Studien zeigt sich die ganze Breite einer umfassenden alttestamentlich-theologischen Arbeit, gleichsam eine Theologie in Auszügen, aufgewiesen an den einzelnen bearbeiteten Themen, deren Spannweite sehr weit reicht (literarisch-kritisch, literarisch-historisch, begriffs- und bedeutungsgeschichtlich, hermeneutisch, theologisch in alt- und alt/neutestamentlichem Bezug). Nur den, der den in wirklich wissenschaftlich-kritischer und -theologischer Arbeit sich fast immer findenden, freilich oft etwas versteckten Aktualitätsbezug noch nicht zu entdecken vermochte, wird die Brisanz mancher Thematik, etwa jener der Artikel über den Frieden im Alten Testament oder über die Illusion des Atheismus, überraschen. Die hier vorgelegte alttestamentliche Forschung schafft sich so auf beste Weise den Zugang zu einer heutigen, verantwortbar geführten Theologie und verpflichtet diese wiederum auf die durchsichtig gemachten Quellen.

O. K.

WALTHER ZIMMERLI: Studien zur alttestamentlichen Theologie und Prophetie. Gesammelte Aufsätze II (Theologische Bücherei 51). München 1974. Chr. Kaiser Verlag. 336 Seiten.

Vor gut 10 Jahren vereinigte der Verfasser 14 Artikel aus den Jahren 1950–1962 in einem 1. Band unter dem Titel »Gottes Offenbarung« (ThB 19, 21969)¹. Der uns vorliegende 2. Band umfasst weitere 17 Beiträge aus den Jahren 1963–1973 und eine Rede von 1943. Davon erschienen zehn in verschiedenen Festschriften, ein Beitrag (Das verhüllte Gesicht des Propheten Ezechiel, S. 135–147) wird hier erstmals veröffentlicht.

Mit diesem Band wird dem Leser anschaulich verdeutlicht, was er in den übrigen Publikationen des Autors immer wieder mit Freude spürt: Eine jahrzehntelange Arbeit war Israels Propheten gewidmet (seit 1943), sah die alttestamentlichen Propheten nie isoliert (vgl. z. B. »Der Prophet im Alten Testament und im Islam«), würdigte sie als Gebende und Nehmende in ihrer Verbindung zu den übrigen israelitischen Traditionen und vermag dadurch um so voller das theologische Anliegen der alttestamentlichen Botschaft herauszustellen. Mit dieser Sammlung von kleineren Beiträgen der letzten Jahre wird dieser Hintergrund von Zimmerlis grossen Publikationen wieder deutlicher sichtbar und leichter zugänglich.

Rudolf Schmid

¹ S. FR XXI/1969, S. 106 (Anm. d. Red. d. FR).

PAUL ARNSBERG: Neunhundert Jahre »Muttergemeinde in Israel«. Frankfurt am Main 1074–1974. Chronik der Rabbiner. Frankfurt/M. 1974. Verlag Josef Knecht. 231 Seiten.

Paul Arnsberg, der nach seiner Rückkehr aus Israel in Frankfurt als freier Journalist und Publizist lebt und sich als Historiker der jüdischen Gemeinden in Hessen in den letzten Jahren in einem dreibändigen Werk vorgestellt hat¹, entwickelt im vorliegenden Buch eine Sukzessionsliste aller seit 1074 in Frankfurt amtierenden Rabbiner bis zum heutigen Tag. Das Wort der Muttergemeinde war in der ganzen Welt bestimmend; deshalb gewinnen die religiösen Bewegungen und Strömungen, die geistesgeschichtlichen und kulturellen Veränderungen, die soziologischen Strukturen und die Familienzusammenhänge, deren Beschreibung Arnsberg in die Chronik der Rabbiner einfließt, Interesse über die Lokalgeschichte einer jüdischen Gemeinde hinaus. Für die Rabbiner seit 1842 liegen lückenlos Abbildungen im Band vor. Ein Literatur- und Quellennachweis weist Wege zur weiteren Orientierung. Personenregister und einige Sacherkklärungen erleichtern die Orientierung im Band, der mit einem Ausblick in die Zukunft der Frankfurter Gemeinde schliesst: »Was im zweiten Jahrtausend sein wird, wenn die Juden in Frankfurt ihre tausendjährige Präsenz in dieser Stadt feiern können, hängt von der jüdischen Willensstärke der hier wohnenden Juden und besonders der neu heranwachsenden Jugend ab« (S. 215).

R. P.

¹ Vgl. FR XXIV, S. 82.

LEO BAECK: Epochen der jüdischen Geschichte. (Studia Delitzschiana Bd. 16). Stuttgart 1974. Verlag W. Kohlhammer. 136 Seiten.

Für viele als nicht geringe Überraschung ist vor kurzem dieses Buch erschienen, das die Montagsvorlesungen der Society for Jewish Studies in London enthält. Leo Baeck hatte sie vom 16. Januar bis 9. Juli 1956 gehalten; es sind

offenbar seine letzten öffentlichen Äusserungen; am 2. November 1956 ist er in London gestorben. Diese Vorlesungen wurden seinerzeit auf Band aufgenommen und liegen nun in schriftlicher Form vor, um die sich *Hans I. Bach* als Herausgeber verdient gemacht hat; es war keine leichte Aufgabe, aus der vom Tonband übertragenen Rede eine lesbare »Schreibe« zu gestalten. Dieses Unternehmen ist jedoch hervorragend gelungen und war vermutlich nur möglich, weil Hans I. Bach der Ductus der Baeckschen Ausdrucksweise vertraut ist. In diesen Vorlesungen tritt Baeck hervor, wie ihn seine Schüler gekannt haben; die Vorlesungen enthalten Gedanken, die er in manchen Jahren seiner Lehrtätigkeit in Berlin und anderwärts stets vortrug: Solides Wissen paart sich mit geistreichen Aperçus und Einfällen. Selten aber ist wirklich die Vortragsweise Baecks so lebendig eingefangen worden, und die, die ihn kannten, vermögen bei der Lektüre sich vorzustellen, wie er einst seine Gedanken vorgetragen hat, und was schliesslich den Studenten am meisten imponierte: Ein schier universales Wissen, welches ihm erlaubte, Querverbindungen aus vielen verschiedenen Bereichen herzustellen. Das Buch handelt im wesentlichen vom jüdischen Volk, seiner Existenz, worüber er ja auch in den beiden letzten Bänden geschrieben hatte, von denen der erste noch zu seinen Lebzeiten erschien: »Dieses Volk, jüdische Existenz«. In diesen Vorlesungen jedoch geht er mehr von der Geographie als von Persönlichkeiten aus, von Geschichtstheorien, von Geschichtsperioden. In diese grosszügige Konzeption der Geschichtsbetrachtung sind überall interessante philologische Hinweise eingestreut, wo Baeck sich bemüht, den Bibeltext präziser zu erfassen, als das gemeinhin geschehen war. Aber bei allen Gedankenflügen und Abschweifungen, die auch zum Thema gehören, oder zu ihm wieder zurückführen, steuert Baeck doch bald auf sein eigentliches Ziel zu: Das Wesen des Judentums, das alles Umgreifende des Judentums immer aufs neue zu erfassen, es durch einfache und klare Formulierungen den Menschen näherzubringen. In der ersten Stufe seines Betrachtungskreises kann das etwa so lauten: »So ist diese erste Periode der Geschichte Israels, der Aufenthalt in der Wüste, eine Zeit des Geistes, dessen, was neu, ganz neu vor dieses Volk hingeführt wurde... Und das Entscheidende ist eben, dass sozusagen das Schwert aus der Hand gelegt wurde und an seine Stelle Kopf und Herz, das Recht und die Gerechtigkeit treten... Das ist also diese erste Periode der ersten Epoche der Geschichte dieses Volkes: die Wüste, mit dem Glauben, der ein neuer ist, und mit der Zusammenfassung des Volkes durch einen Mann, dem Männer zur Seite standen, die erst das Schwert führten und die dann die Männer des Heiligtums wurden...« (S. 66).

In anderem Zusammenhang, wenn Baeck sich mit der Bundeslade beschäftigt, kommt er auch auf das Problem der Schechinah zu sprechen, das Wort meint zunächst »das Wohnen«, worunter die göttliche Anwesenheit verstanden wird. Baeck zeigt nun diesen Vergeistigungsprozess einer irdischen Vorstellung, welche derart ausgeweitet wird, dass sie an keinen Ort mehr gebunden ist und schliesslich auch den Tempel überschreitet und überwindet. »An dem Tage, an dem der Tempel zerstört wurde, ist chomath barsel, eine eiserne Mauer, die zwischen Israel und Gott war, gefallen« (Ber. 32b). Diese Stelle sagt also aus: Als der Tempel fiel, sei gewissermassen diese Mauer gefallen; Gottes Nähe ist nicht

durch eine Stätte, nicht durch ein Haus bestimmt, sondern durch den Menschen selber, der Gott nahe oder fern ist (S. 71).

Ein Abschnitt ist »Zukunft in der Gegenwart« überschrieben, wobei die Titel von H. I. Bach stammen. Baeck zeigt hier, dass in Israel sich Gegenwart und Zukunft nicht trennen lassen. Wenn Johannes der Täufer sagt: »Tut Busse, denn das Himmelreich ist nahe!«, so bedeutet das: tut Busse, fangt damit an, dann wird es kommen! »Das ist dieser eigentümliche Messianismus im Judentum. Nicht eine Ferne, die ferne ist, sondern eine Ferne, die uns die Hand reicht, die uns auffordert, die uns führen will. So denken die Propheten, und so sprechen sie...« (S. 111).

Subtil ist auch die Unterscheidung von Judentum und Christentum. Das Charakteristische des Christentums ist der Glaube, Gott habe sich den Menschen ganz offenbart. Das Judentum hingegen kennt den offenbaren Gott; Gott offenbart sich nicht selber, er offenbart etwas: Der offenbarende Gott ist Judentum. Was er offenbart, hat Micha (6,8) umschrieben: Recht zu tun, Treue zu lieben und in Demut mit deinem Gott zu wandeln. Das ist eine Zusammenfassung der Botschaft des Amos (Gerechtigkeit), Hosea (Treue) und Jesajas (Demit). Das Ganze des Judentums, gleichsam seine Formel, hat Baeck so verstanden: »Das grosse Problem des Judentums... ist der Eintritt des Seienden, des Unendlichen, des Ewigen in eine Welt des Endlichen, Begrenzten, Vergänglichen, Menschlichen, der Eintritt einer höheren Welt der Einheit, welche alles umfasst und umspannt, in diese Welt... Und nun kommt das Entscheidende dazu: Dieses Eindringen der Welt des Unendlichen, Ewigen in diese begrenzte Welt des Vergänglichen, Irdischen vollzieht sich in der Form des Gebotes... Im Gebote dringt diese höhere Sphäre in unser Leben ein. Die Gesamtheit des Lebens soll durch diese andere Sphäre bestimmt werden, so dass im letzten Ende das Leben durch das grosse Gebot bestimmt wird...« (S. 118).

Die Zukunftshoffnung des Judentums ist nach Baecks Auffassung am deutlichsten im zweiten Abschnitt des Alenu-Gebets für das Neujahrsfest ausgedrückt, verfasst von Rab (3. Jahrh.). Dort heisst es, es sei die Aufgabe des Menschen, letaken olam bemaldhuth schaddai, die Welt zu ordnen durch das Reich des Allmächtigen. Baeck interpretiert dieses Wort so, das Reich des Allmächtigen möge in diese Welt des Menschen eingelassen werden, so dass die Kommende Welt, das Kommende Reich, das Reich Gottes heute und hier bei diesem Menschen beginne. »Das könnte der kürzeste Ausdruck sein für das, was als sittliche psychologische Wurzel des prophetischen Denkens zu erkennen ist« (S. 122).

Wir haben hier nur einige wenige Gedanken aus diesem einfallsreichen Buche wiedergegeben. Neues wird man in ihm kaum finden, was Baeck nicht auch anderwärts geschrieben hätte, so vor allem in dem Werk »Wege im Judentum« (1933). Aber die Art, wie es im vorliegenden Buche gesagt wird, ist lebendiger und ansprechender als in seinen anderen Publikationen.

Das Buch erschien in den »Studia Delitzschiana«, was zweifellos dankenswert ist. Nur könnte man sich fragen, warum dieses Buch nicht dort publiziert wurde, wo es eigentlich hingehörte, nämlich in dem Institut, welches Leo Baecks Namen trägt? Wie dem auch sei: Entscheidend ist allein, dass Leo Baeck durch dieses Buch noch einmal zu uns spricht.

E. L. Ehrlich

MARTIN BUBER: Das dialogische Prinzip. Heidelberg ³1973. Verlag Lambert Schneider. 323 Seiten.

In Paperback-Aufmachung liegen hier die »klassischen« Dialogschriften vor, die Buber zwischen 1923 und 1953 verfasste. Es handelt sich um folgende Traktate: Ich und Du; Zwiesprache; Die Frage an den Einzelnen; Elemente des Zwischenmenschlichen. Die 1954 vom Lambert Schneider Verlag besorgte Ausgabe (vgl. FR VII, S. 54 f.) erfuhr einige Verbesserungen und Ergänzungen. Von besonderem Interesse ist das von Buber verfasste Nachwort zu diesen Schriften (S. 301–319). Darin wird deutlich, wie Buber sich selbst geistes- und religionsgeschichtlich einordnet, von wem er sich hauptsächlich beeinflusst sieht (Friedrich Heinrich Jacobi, Goethe, Ferdinand Ebner, Franz Rosenzweig etc.), welche Einsichten ur-Buberisch sind und zu welchen Gedankengängen und Strömungen Buber sich distanzierend verhält. Was die Dialogschriften selbst betrifft – man sollte sie erst nach dem Nachwort lesen – zeigen sie, welch reich facettierte Persönlichkeit Buber ist. Er ist nicht bloss expressionistischer Sprachkünstler und existentialistischer Denker (»Ich-Du-Es«). Bei ihm schwingt ausserdem eine Überfülle von Intuition, faustischem und chassidischem Denken mit. Nachdem uns seit 1973 bereits zwei Bände von Buber-Briefen vorliegen (vgl. FR XXIV, S. 85 f.; XXV, S. 151; s. u.), sind wir noch besser in der Lage, Bubers Idee kritisch zu würdigen. Dem Verlag Lambert Schneider gebührt Dank für sein Buber-Engagement.

DERS.: Ich und Du. Heidelberg ⁸1974. Verlag Lambert Schneider/Lothar Stiehm. 160 Seiten.

Für eine reine Arbeitsbibliothek ist dieses Buch entbehrlich. Sein Inhalt findet sich auch im Buber-Buch: Das dialogische Prinzip (S. 7–221) [s. o.]. Spezifisch für »Ich und Du« ist nur das von Buber 1957 verfasste Nachwort (S. 145–160). Dieses gibt Aufschluss über Bubers »innere Notwendigkeit«, die ihn zur Abfassung drängte. Darüber hinaus verhält sich »Ich und Du« zu »Das dialogische Prinzip« wie ein Festtag zu einem Werktag. »Ich und Du« ist eine graphisch und optisch ausserordentlich gefällige Ausgabe. Ich habe noch kaum ein Buch gefunden, das sich aufgrund dieser Vorzüge so gut als Geschenk für suchende, bildungshungrige und gebildete Leute eignet. Statt eines Blumenstraußes oder einer Pralinentüte könnte man guten Freunden anlässlich eines Besuches Bubers Ich-Du-Buch schenken. Die Gastgeber würden sich sehr freuen.

Clemens Thoma

MARTIN BUBER: Briefwechsel aus sieben Jahrzehnten. Band II: 1918–1938. Heidelberg 1973. Verlag Lambert Schneider. 722 Seiten.

Bereits der 1. Band des Briefwechsels Martin Bubers hatte uns eine Fülle an Eindrücken, Einsichten und geschichtlichen Zeugnissen ersten Ranges vermittelt¹. Vielleicht wird man den jetzt vorliegenden 2. Band nach Abschluss der auf 3 Bände veranschlagten Ausgabe als den inhaltsschwersten ansehen. Denn er umfasst die für die Geschichte des deutschen Judentums schicksalsentscheidenden Jahre vom Ende des Ersten Weltkrieges bis zu dem Ende der deutsch-jüdischen Symbiose im Jahre der Reichskristallnacht.

Die Briefe, die Martin Buber erhielt, und die Briefe, die er schrieb, zeigen in einer bestürzenden Dichte, welche Hoffnungen und Verheissungen diese 20 Jahre in sich

¹ Vgl. FR XXIV, S. 85 f.

bargen und welche Mächte und Gewalten schliesslich auf der Bühne der Geschichte wirksam wurden. Man wird die meisten dieser Briefe, anders als die Briefe, die vor dem 1. Weltkrieg geschrieben wurden, nicht ohne innere Beteiligung lesen können. Denn sie werfen Fragen auf, die unmittelbar unsere eigene Gegenwart begründen. Man wird sich auch nicht wundern, dass in diesen Briefwechseln, die aus dem Martin-Buber-Archiv veröffentlicht wurden, die Gestalt Martin Bubers zuweilen nur noch wie der Vermittlungspunkt erscheint, an dem sich die geistigen Kräfte der Epoche treffen. Oder vielleicht sollte man es besser so ausdrücken: Die Briefe (326 an Buber, 270 von Buber; in vielen Fällen sind mehr Briefe der Briefpartner veröffentlicht als Briefe Bubers) sagen zumindest ebensoviel über die Briefpartner und die Situationen, in denen diese stehen, wie über Martin Buber selbst.

Da sind (um wenigstens einige Anhaltspunkte zu geben) aus den Jahren 1918 und 1919 zunächst die Briefe, die Gustav Landauer an Buber schrieb. Sie führen die Absichten und das Schicksal der Münchener Räteregierung vor Augen und insbesondere das Verhältnis Landauers zu Eisner, das Buber »eine namenlose jüdische Tragödie« nennt (29). Da sind die Briefe, die Arnold Zweig an Buber richtet. Und dann folgen von den 20er Jahren an die Briefwechsel mit Franz Rosenzweig, mit Ernst Simon, mit Gerhard Scholem und schliesslich Hermann Gerson. Ich nenne diese Briefwechsel zuerst, weil sie für Bubers Werk von Bedeutung sind. Wenn Buber selbst immer wieder betonte, dass sein eigener Gedanke nach dem 1. Weltkrieg eine entscheidende Wende genommen habe, deren Manifest das Werk »Ich und Du« wurde, so wird durch die Briefe sichtbar, in welchem Mass diese Wende mit der Begegnung zwischen Buber und Franz Rosenzweig verknüpft ist. Von Franz Rosenzweig wurden in der vorliegenden Ausgabe über 30 Briefe abgedruckt, darunter (dank eines sehr grosszügigen Entgegenkommens der Familie) 13 bis jetzt unveröffentlichte. Unter diesen ist der wichtige, ausführliche Brief, mit dem Rosenzweig zu Bubers »Ich und Du« kritisch Stellung nimmt. Buber selbst nennt ihn eine »grosse, grossartige Kritik« (128). Für den an dem gemeinsamen Glauben des Judentums und Christentums heute Interessierten wird die Lektüre des Briefwechsels Buber-Rosenzweig einer der grössten Gewinne aus dem vorliegenden Band sein. Denn hier geht es um nicht weniger als um eine von dem biblischen Denken selbst bestimmte »Phänomenologie der Offenbarung«. Buber gedachte sie zu einem fünfbändigen Werk auszubauen. Ein erhaltener Plan findet sich auf S. 116. Dass Rosenzweig dem in bestimmten grundlegenden Fragen zu Purismus und Konstruktion neigenden Buber immer neu widersteht und darauf Wert legt, den Gedanken derart mit »dem Schwergewicht der Wirklichkeit« (121) zu belasten, dass die Wege der Religionen nicht vernachlässigt werden müssen (das Heidnische »ist als Element unvergänglich, weil unentbehrlich« [a. a. O.]), macht das hier Gedachte nur um so folgenreicher. Durch den Briefwechsel wird deutlich, in welcher Weise die Gründung der Zeitschrift »Die Kreatur« mit der Begegnung zwischen Buber und Rosenzweig zusammenhängt. Und es wird sichtbar, wie sehr die von beiden gemeinsam unternommene Verdeutschung der Schrift, eines der letzten grossen Geschenke jüdischen Geistes an die deutsche Sprache, Frucht dieser Begegnung ist. Martin Dibelius findet in dieser Verdeutschung eine »mich

manchmal beschämende Vertrautheit mit der Geschichte der deutschen Wörter« (602).

Von 1921 an setzen dann die kraftvollen Briefe des jungen Ernst Simon ein. An Bubers Antworten kann man das Verhältnis Bubers zu der um 20 Jahre jüngeren Generation ablesen, welche die Ansiedlung in Palästina und später die Gründung des Staates Israel leisten sollte. Buber wird von dieser Generation vielfach als der geistige Vater eines neuen Palästina angesehen (25, 58, 301–302). Die Briefwechsel zeigen aber in einer erregenden Weise, wie sehr Buber seine Aufgabe zunächst in seinem literarischen Werk und dann, von 1933 an, in der jüdischen Erwachsenenbildung in Deutschland sah. Gerhard Scholem drängt in seinen Briefen immer wieder darauf, dass Buber doch nun nach Palästina kommen möge. Und aus dem durch die Briefe Bubers einsichtigen Zögern wird die ganze Last, die auf jenen Jahren lag, und werden die geschichtlichen Spannungen, unter denen sie standen, verständlich.

Dass Buber dennoch an den Problemen der Siedlung in Palästina ständig mittrug, zeigen seine dauernden Bemühungen um eine jüdisch-arabische Verständigung. In diesen Bemühungen und in dem Eintreten für das Recht der Araber ist sich Buber im übrigen mit vielen seiner Briefpartner einig. Man kann eine Fülle von Beispielen dafür anführen (in Auswahl: 103, 345, 352–355, 523, 582). Hinsichtlich des Verhältnisses Bubers zu der jüngeren jüdischen Generation kommt vermutlich den Briefen Hermann Gersons an Buber eine besondere Bedeutung zu. Denn durch sie geschieht die Anfrage einer mit dem Marxismus konfrontierten, vor der Möglichkeit des Atheismus stehenden und mit der modernen Arbeitswelt sehr viel konkreter vertrauten Generation an Buber. Ist es symptomatisch, dass Buber hier immer wieder nur sehr zögernd antwortet und auf das eigene Überarbeitetsein verweist? Zu einer Reihe von Briefen Gersons mit sehr konkreten Fragen sind keine Antworten Bubers abgedruckt. Ob Buber nicht geantwortet hat oder ob die Antworten nicht mehr vorhanden sind, vermerkt die Herausgeberin nicht. Es ist ihr aber zu danken, dass sie die Briefe, die sich im Martin-Buber-Archiv fanden und die ein wichtiges Licht auf die geschichtliche Situation werfen, in der Buber stand, abgedruckt hat, auch wenn im einzelnen Fall kein echter Briefwechsel mehr aufgefunden werden konnte. Sie hat sich damit die in der neueren Literaturwissenschaft etwa von Jauss vertretene These zu eigen gemacht, dass die Rezeption eines Autors für das, was der Autor bedeutet, ebenso wichtig ist wie der Text des Autors selbst. Dies rechtfertigt ohne Zweifel auch den Abdruck einer ganzen Reihe von wichtigen Briefen an Buber, auf die keinerlei Antworten Bubers erhalten sind; so den eines Briefes einer evangelischen Christin, die zum Judentum übertreten will (517 f.), so den eines Briefes von Hans Joachim Schoeps (519 f.), so den Abdruck des Briefes Margret Boveris (530 f.), und so den des Briefes Ernst Lohmeyers (499 f.), in welchem der schöne Satz steht »dass der christliche Glaube nur so lang christlich ist, als er den jüdischen im Herzen trägt« (500). Für den Christen werden in diesen Briefwechseln im Sinn einer kritischen Besinnung nicht nur die Briefe wichtig werden, die einen lebendigen Eindruck von der Demütigung des deutschen Judentums durch den Nationalsozialismus bis 1938 geben (Haussuchungen, Rede- und Schreibverbot, Schikanen bei der Auswanderung). Sondern es werden auch jene Briefe von Belang sein, welche die Haltung deutscher Theologen gegenüber dem Juden-

tum in dieser Zeit sichtbar werden lassen. Der Band bringt den kurzen Brief, mit welchem Gerhard Kittel 1933 seine Schrift »Die Judenfrage« Buber selbst übersandte und den Antwortentwurf Bubers (486–487). Scholem nennt die Schrift Kittels »unter allen schmachvollen Zeugnissen eines beflissenen Professorentums eines der schmachvollsten« (502). Aber der Band bringt auch die Briefe, welche das Eintreten Ernst Lohmeyers gegen Kittel dokumentieren (499) und die Verfolgungen sichtbar werden lassen, denen der Bonner Neutestamentler Karl Ludwig Schmidt von seiten rechtsstehender evangelischer Kreise ausgesetzt war (vgl. 496–497).

Dennoch bahnte sich gerade in diesen leidvollen Jahren anders als vor dem 1. Weltkrieg ein ernsthaftes Gespräch zwischen Juden und Christen über den gemeinsamen Glauben an. Wenn ich recht sehe, ist für Bubers (fundierten) Widerspruch gegen das Christentum dabei zweierlei entscheidend: zum einen, dass er eine Christenheit vor sich sieht, die seiner Ansicht nach jeden eschatologischen Vorbehalt leugnet und die zugleich in monophysitischer Weise (um theologische Termini zu gebrauchen) Gott in Jesus Christus derart aufgegangen sieht, dass sie – wie Buber sich ausdrückt – »nur noch an Christus *wirklich* glauben kann« (Briefwechsel mit Gogarten 146). Aus diesem Grunde wendet sich Buber denn auch scharf gegen die Zuordnung von Judentum und Christentum, zu der sich Rosenzweig im 3. Teil des »Stern der Erlösung« bekannt hatte (208). Und hier liegen die ersten Ansätze zu dem späteren, Judentum und Christentum alternativisch einander gegenüberstellenden Werk »Zwei Glaubensweisen« (146). Zum andern aber hat Buber ein vornehmlich durch die natura-corrupta-Lehre geprägtes Christentum vor sich (vgl. die Briefwechsel Barth, Gogarten, Schmidt), das zudem von sich her den Eindruck erweckte, auf einem nur »sprechbaren«, aber nicht zu lebenden Glaubensbekenntnis zu beruhen (426). Trotz seiner Geringschätzung des neuzeitlichen Es (deren wahrer Stellenwert hier übrigens offenbar wird: sie meint keine Schöpfungsfeindlichkeit) musste Buber hier aufgrund seines Glaubens an die Begabung des Menschen mit Verantwortung einen Trennungsstrich ziehen.

Für alle, die sich heute ernsthaft um die Begegnung zwischen Judentum und Christentum bemühen, wird diese Lektüre unabdingbar sein. Bernhard Casper, Augsburg

BARUCH GRAUBARD: Wort, das euer Leben ist. Aus der Glaubenserfahrung Israels. Mit einem Geleitwort von Alfons Deissler. Freiburg i. Br. 1974. Verlag Herder. 198 Seiten.

Die Teilveröffentlichung aus dem 1965 erschienenen Band »Gelesen in den Büchern Moses« enthält Erklärungen zu den ersten beiden Büchern Moses, Genesis und Exodus, die im Rahmen der Freitagabend-Sendungen der Israelitischen Kultusgemeinden durch den Bayerischen Rundfunk ausgestrahlt wurden. Der Verfasser nennt sie »Betrachtungen zu Texten, die einem Zeitgenossen bei der Beschäftigung mit der Bibel durch den Kopf gehen« (S. 11). Die Betrachtungen folgen den Wochenabschnitten für die Torahlesung in der Synagoge. Das Geleitwort des Freiburger Alttestamentlers Alfons Deissler stellt die Publikation in den Zusammenhang jüdisch-christlichen Gesprächs: »Im vorliegenden Buch kommt eine bewährte jüdische Stimme zu Gehör. Sie versteht es, die theologisch überaus bedeutsamen Bücher Genesis und Exodus für die Heutigen aufzuschliessen und zum Sprechen zu bringen. Als Hörer sind nicht nur die Juden

angesprochen, sondern alle, »die Hunger und Durst haben nach der Gerechtigkeit« (Mt 5, 6), insonderheit wir Christen... Wir werden gewahr, welches starke Leben die jüdische Tradition durchpulst. Dieses Leben wird gespeist aus den Quellen, aus denen einst das vorchristliche Israel über ein Jahrtausend lang trank und darin die Kraft des Überlebens auf Jahrtausende hin gewann. Die gottgestiftete Solidarität von Judentum und Christentum nährt sich aus solchem Kennenlernen und Vertrautwerden. Über diesem Beieinander und Miteinander wölbt sich – und das ist mehr! – die Kuppel jener Gemeinsamkeit, die als »Hörsamkeit« alle zu einer dialogischen Gemeinde zusammenschliesst, in welcher die Stimme des »Gottes Abrahams, des Gottes Isaaks und des Gottes Jakobs« durch jegliche menschliche Stimme hindurchtönt.« (S. 8).

R. P.

HERMANN GREIVE: Studien zum jüdischen Neuplatonismus. Die Religionsphilosophie des Abraham ibn Ezra. *Studia Judaica*, Forschungen zur Wissenschaft des Judentums (hrsg. von E. L. Ehrlich). Band VII. Berlin–New York 1973. Verlag Walter de Gruyter. 225 Seiten.

Die vorliegende Arbeit wurde 1971 als Habilitationsschrift der Phil. Fakultät der Universität Köln vorgelegt. Mit diesem Buch findet einer der bedeutendsten jüdischen Philosophen aus dem Mittelalter endlich die gebührende Anerkennung, nachdem lange Zeit Maimonides als die bekannteste und so auch einflussreichste Persönlichkeit des jüdischen Mittelalters galt. Das mag hauptsächlich daran gelegen haben, dass von Abraham ibn Ezra keine umfassenden und systematisch verfassten philosophischen Werke vorliegen, so dass sein Einfluss im christlichen Bereich vorwiegend auf die Gebiete der Astrologie, Astronomie und Mathematik beschränkt blieb. Greive versucht nun, die philosophischen Hintergründe des gesamten Werkes des ibn Ezra aufzudecken und dabei das Neuartige und Revolutionäre dieses Denkens aufzuzeigen. Nachdem der Verf. in einer systematischen Übersicht die philosophischen Lehren des ibn Ezra aus dem Gesamtwerk herausdestilliert hat, vergleicht er die wichtigsten religionsphilosophischen Schriften mit der Philosophie des Avicenna, Salomo ibn Gabirol und dem einleitenden Abschnitt der »Divina Commedia« des Dante. Die Arbeit hilft sicher, die geistesgeschichtlichen Hintergründe des Mittelalters umfassender zu durchschauen, indem sie einer wichtigen Gestalt der damaligen Zeit den gebührenden Platz besorgt und den direkten und indirekten Einfluss des Abraham ibn Ezra auf seine Zeit darstellt. D. Kinet, Augsburg

FRANZ HUBMANN: Das jüdische Familienalbum. Die Welt von gestern in 375 alten Photographien. Texte von Janko Musulin. Wien–München–Zürich 1974. Verlag Fritz Molden. 318 Seiten, Grossformat.

Nach zwei erfolgreichen »Welt-von-gestern-Familien-alben« bringen der bekannte Fotograf Franz Hubmann und der Molden-Verlag ein »jüdisches Album« heraus. Es ist glanzvoll ausgestattet und verführt zum Schwelgen. Und das, obwohl doch eine völlig unbefangene Nostalgie sehr selten ist, wenn es um jüdische Geschichte geht. Hubmann und Texter J. Musulin dokumentieren die Zeit von 1880–1930, Jahrzehnte des Entrinnens aus dem zaristischen Gefängnis, des Aufstiegs, der Emanzipation, der Assimilation und des Zionismus.

Die einzelnen »Bildkapitel« sind überschrieben: Ghetto und Städtel; Die Emanzipierten: Wien, Prag, Paris,

Rothschilds, London, Philanthropen, Amsterdam, Film-
macher, Berlin; Die Neue Welt; Das gelobte Land. Wie
man sieht, eine geographische und chronologische Auf-
reihung mit einigen »Nahaufnahmen« wie: »Die Roth-
schilds« und »Die Philanthropen«.

Hier ist ein Buch, zu dem man den Sammler des
Bildmaterials uneingeschränkt beglückwünschen kann,
denn er hat seine Arbeit mit grosser Umsicht und viel
Geschmack getan. Ein Buch, das man einem jeden
empfehlen kann, der sich einmal auch bei jüdischen
Themen einer vorbehaltlosen Nostalgie hingeben möchte,
oder dem, der ein repräsentatives Geschenk sucht, das
aus dem üblichen Rahmen herausragt, ohne doch Geber
und Empfänger durch ein sonst nicht gerade unverfäng-
liches Thema zu verpflichten!

Das nach 1933 Geschehene ist ja von der Anlage dieser
»Welt-von-gestern«-Bücher her ausgeschlossen. Und doch
sieht man rückblickend so manchen alten Bildern
die »Umkehrung« sozusagen mit an, die sie wenige
Jahrzehnte später erfahren haben – wer erinnerte sich
nicht jener Fotografien, die deutsche Soldaten Juden
höhnend und mordend zeigen, wenn er hier die alten Bil-
der betrachtet, auf denen sich k. u. k. österreichische Sol-
daten mit jüdischen Flüchtlingen aus dem Zarenreich oder
Talmudschülern grossmütig lachend abbilden liessen?

Doch – einige Dokumente von den Pogromen in
Kischinew 1903 ausgenommen – zeigt sich kaum ein
Schatten – beinahe ein echtes »Familienalbum«. Hub-
manns ausgezeichnete Auswahl lässt kaum etwas Abbil-
dungswertes vermissen. Die Mehrzahl der Bilder ist sehr
eindrucksvoll; insonders der Teil, der von Ghetto und
Städtel in Osteuropa handelt, ist unvergesslich. Seine
Szenen sind nur wenigen Bildhistorikern bekannt, vom
allgemein interessierten Betrachter ganz zu schweigen.
Hubmann versucht, alle Lebensbereiche jüdischen Lebens
und Lebens von Juden zu erfassen, was ihm, aufs Ganze
gesehen, gelungen ist. Der Glanz der Aufsteiger aller-
dings, der sich zu Wien, Berlin, London, New York
wiederholt, wirkt allmählich etwas eintönig – da ist das
Buch ein wenig zu sehr Familienalbum und betont das
»Leben von Juden« zu sehr auf Kosten »jüdischen
Lebens«. Es hätte das Buch zweifellos bereichert, wenn
sich Hubmann etwas intensiver der jüdischen Welt in
Osteuropa zugewandt hätte. Sie ist in ihrer Geistigkeit
und literarischen Fruchtbarkeit viel zu wenig bekannt.
Da sie heute nicht mehr existiert, ist der Leser auf die
Arbeit solcher Kenner und »Popularisierer« wie Hub-
mann angewiesen. Man vermisst Bilder aus jenen so
dynamischen Jahrzehnten der hebräischen und jiddi-
schen Literatur und Publizistik, ihre grossen Figuren, ihre
Volksbildungsversuche, ihre Bücher und Zeitschriften,
die Bibliotheken. Auch die Jugendbewegungen, die
Arbeiter und ihr Kampf und anderes mehr der »nach
innen«, aufs Jüdische gewandten Energie und Schaffens-
kraft vermisst man in dieser reichen Galerie. Auch
genügen Montefiore und der Baron de Hirsch nicht, um
die jüdische Philanthropie darzustellen. Die Texte sind
bei einem solchen Bildband weniger wichtig; hier
erklären sie knapp und meist auch präzise das Dargestellte
und liefern genug Hintergrundinformation, um den
weniger erfahrenen Leser zu leiten. Nicht, dass sie
besonders eindrücklich oder genial wären – der kleine
Essay über New York ist recht matt ausgefallen. Doch
kann das gar nichts an dem grossen Eindruck ändern,
den dieses herrliche Buch hinterlässt. Michael Brocke

LOUIS JACOBS: A Jewish Theology. London 1974.
Darton Longman & Todd. 342 Seiten.

Das ist seit langem der erste Versuch, jüdische Theologie
systematisch darzustellen. Vor Jacobs hatten sich nur
Kaufmann Kohler (1918) und S. S. Cohon dieser
Aufgabe unterzogen, wobei Cohons vor kurzem erschie-
nenes Buch auf ältere Vorlesungsnotizen zurückgeht und
posthum herausgegeben wurde. Da Theologie über Gott
sprechen soll, hat man sich mit jüdischer Theologie im
strengen Sinn des Wortes so selten befasst, weil Gott zwar
als Wirklichkeit galt, aber man über ihn nichts wissen
kann, sonst wäre man wie er, wie ein mittelalterlicher
jüdischer Denker bemerkt. Louis Jacobs hat mit diesem
Buche die Absicht, systematisch die Grundgedanken in
ihrer historischen Entwicklung aufzuzeigen, ohne dabei
zu unterlassen, der Frage nachzugehen, was diese Probleme
dem heutigen Menschen noch bedeuten können.

Jüdische Theologie geht von der Feststellung aus, dass
Gott *ist*. Von da aus wird die Frage geprüft, was diese
Tatsache für das menschliche Leben und die Forderung
an den Menschen bedeutet. Jacobs trägt die Auffassungen
grosser jüdischer Denker der Vergangenheit vor, prüft
diese analytisch und teilweise kritisch und schreitet dann
zu dem Versuch, die Relevanz dieser Vorstellungen für
den modernen Menschen zu beschreiben. Zumindest seit
Maimonides in seinem Kommentar zur Mischna (zu
Sanh. 10, 1) ist immer wieder der Versuch unternommen
worden, sich über die Grundlagen des Judentums
klarzuwerden, Grundprinzipien aufzustellen, die aber
nicht ohne weiteres als Dogmen bezeichnet werden
können, da es sich um Unternehmen individueller
Autoren handelt, die ohne Sanktion einer (nicht existie-
renden) Glaubensbehörde immer aufs neue über ihr
Judentum nachgedacht haben.

Louis Jacobs möchte – im Unterschied zu andern
modernen jüdischen Denkern – klar im Stil seine
Darstellung gestalten und ist sich der Tatsache bewusst,
dass Judentum einer langen Entwicklung unterworfen
war, von zahlreichen Kulturen beeinflusst wurde und
daher sich in den Quellen im Laufe der Jahrhunderte
mannigfache Widersprüche ergeben. Die Entscheidung,
was als für das Judentum charakteristisch angesehen
werden kann, dürfte danach ausfallen, in welcher Weise
eine Vorstellung durchgehalten wurde oder wie die
jüdische Tradition sich tendenziell dazu gestellt hat. Aus
alldem ergibt sich deutlich, dass es *die* jüdische Theologie
gar nicht geben kann, sondern dass hier ein durchaus
subjektives Moment vorhanden ist, was übrigens in
gleicher Weise für christliche Theologie gilt, trotz ihrem
in der Struktur durch die Dogmatik anderen Wesen.

In diesem Sinne handelt Jacobs die einzelnen Themen
jüdischer Theologie ab: »Die Einheit Gottes«, mit einer
ausführlichen Darstellung kabbalistischer Vorstellungen,
nach denen die Gottheit gleichsam dynamisch funk-
tioniert unter zehn verschiedenen Aspekten (zehn Sefirot).
Jacobs stellt dazu fest, derartige kabbalistische Spekula-
tionen gehörten ebenso zum jüdischen Denken wie die
Systeme mittelalterlicher Philosophen. Weitere Kapitel
handeln von der *via negativa* und Gott als Person, von
Transzendenz und Immanenz, von Gottes Omnipotenz,
seiner Ewigkeit, von der Schöpfung.

Die Einheit Gottes wurde im Judentum nie in Frage
gestellt, und der Satan hat daher keine eigene von Gott
unabhängige Funktion, sondern ist ihm untergeordnet.
Vorstellungen vom Satan stammen aus persischem

Bereich, wurden jedoch spezifischen jüdischen Verhältnissen angepasst, Auffassungen über Dämonen und Engel haben die Juden der babylonischen Umwelt entnommen. Ein moderner Jude wird heute kaum noch an die Realität von Engeln glauben, ihre Erwähnung wird entweder dichterischer Phantasie oder Vorstellungen vergangener Epochen zugeschrieben.

Des weiteren behandelt Louis Jacobs »Gottes Vorsehung«, wobei die mittelalterlichen Denker hier zwei Weisen unterscheiden: die allgemeine Vorsehung (haschgachah kelalit) und die Vorsehung Gottes für das Individuum (haschgachah peratit). Weiter behandelt der Autor »die Güte Gottes«. Hier hat Louis Jacobs mit dem Glauben an Gott nach Auschwitz fertig zu werden. Er kommt zu dem Ergebnis, dass sich der Gläubige die Tatsache nicht verhehlt, dass Gott sich – biblisch gesprochen – verbergen kann. Für den Glaubenden ist es zwar hart zu glauben, aber vermutlich härter, nicht zu glauben. Vielleicht haben hier die Chassidim die rechte Einsicht, wenn sie meinen, wenn der Mensch glaubt, Gott würde sich verbergen, verbirgt Gott sich nicht länger.

In einem weiteren Abschnitt behandelt der Autor die vielen »Namen Gottes«, wie diese sich vor allem im rabbinischen Judentum finden. Christlichen Theologen wäre zu raten, besonders S. 144 zu studieren: »Vater«¹. Seit der Behauptung Joachim Jeremias, die Juden hätten keine innige Vaterbeziehung zu Gott besessen, die erst durch Jesus aufgekommen wäre, kann man feststellen, wie dieser Unsinn von einem Buch in ein anderes abgeschrieben wird. Ein anderes Kapitel trägt die Überschrift »Die Liebe Gottes«, ferner »Die Furcht Gottes«. Als Grundgedanke zu diesem Thema kann immer noch das Wort des Psalmisten (86, 11) gelten: »Weise mir, du, deinen Weg, gehen will ich in deiner Treue. Einige mein Herz, deinen Namen zu fürchten.« Im Kapitel über »Gottesdienst und Gebet« zitiert Jacobs den Ausspruch Bahja ibn Paqudas: »Ein Gebet ohne kavvanah ist wie ein Körper ohne Seele.« Was bedeutet kavvanah? Maimonides definiert: »Der Mensch leert seine Gedanken von allen andern Dingen und betrachtet sich, als ob er vor der göttlichen Gegenwart stünde.« In der Kabbalah bedeutet dieser Begriff »Intention«, bei den Chassidim Hingebung an Gott.

Im Kapitel über »Offenbarung« stellt sich natürlich das Problem des Offenbarungscharakters der Torah. Hier weicht Jacobs bekanntlich von der jüdischen Orthodoxie entscheidend ab, weil er im Pentateuch einen dynamischen Prozess erkennt, also eine lange Entwicklung: Das Bundesvolk Israel versucht, Gottes Willen zu entdecken, um ihm zu gehorchen. Grundsätzlich stimmt Jacobs Franz Rosenzweig zu, wenn er die in der alttestamentlichen Wissenschaft übliche Sigle »R« statt mit Redaktor mit Rabbenu – unser Lehrer – wiedergibt. Jacobs freilich sieht die Problematik einer solchen Terminologie, wenn man bedenkt, dass die Quellen in sich gegensätzlich sind; daher ist dieser Terminus »R« sicher nicht im Sinne eines unfehlbaren Lehrers zu verstehen.

Die beiden Schlüsselworte jüdischer Tradition sind »Tora und Mizwa«. Jacobs untersucht die Relevanz der Gebote auf Grund einer Einteilung in fünf Möglichkeiten der Einstellung zur Tora: Fundamentalismus (S. R. Hirsch), Klassische Reform (Pittsburgh-Programm), Historische Schule (Graetz, Schechter), Folklore (Mordechai Kaplan), Theologischer Zugang. Ein weiteres Kapitel ist

¹ Vgl. u. S. 107.

der jüdischen »Ethik« gewidmet, wobei sich Jacobs hier leider weitgehend nur auf Maimonides beschränkt, statt auch das talmudische Judentum in seinem ethischen Bemühen vorzustellen. Dieser Abschnitt scheint uns der am wenigsten gelungene des ganzen Buches zu sein, zumal auch die bibliographischen Hinweise dazu mager sind. »Sünde und Sühne« wird im nächsten Abschnitt behandelt, dann folgt die Abhandlung über Belohnung und Strafe. Erhellend ist der Beitrag über »das erwählte Volk«, ein Begriff, der im modernen Judentum durchaus umstritten ist und nicht nur von M. Kaplan abgelehnt wird. Andererseits zeigt Jacobs, dass hier kein religiöses Dogma vorliegt, sondern eine historische Tatsache, insofern nämlich, als die Erwählung das Bewusstsein des jüdischen Volkes geformt hat, im Dienste des einen Gottes zu stehen. Natürlich hat diese Vorstellung mit Rassismus oder mit einem Gefühl, höher als andere zu stehen und besser zu sein, nichts zu tun. Jacobs meint, eine kritische Auseinandersetzung mit dieser von der Bibel auf uns gekommenen Idee könnte selbst schon von Wert sein. »Volk und Staat« enthält eine Auseinandersetzung mit Gefahren, Zionismus als Pseudoreligion misszuverstehen. In dem Kapitel über »Judentum und andere Religionen« zeigt Jacobs, dass es neben mancher Enge auch im rabbinischen und mittelalterlichen Judentum eine weitgehende Toleranz gegenüber anderen Religionen gab, und Bahja ibn Paquda sogar meinte, man könnte auch von Sufis lernen sowie von allen anderen religiösen Persönlichkeiten, soweit deren Auffassungen nicht mit der Tora im Widerspruch stünden. Diese mittelalterliche Auffassung sollte auch gerade heute Geltung haben. Die beiden letzten Kapitel sind »der messianischen Hoffnung« und dem »Jenseits« gewidmet. Hier verweist Jacobs auf die bekannte Tatsache, dass der alttestamentliche Begriff »Maschiach« nicht eine Person meint, die Israel am Ende der Tage erlösen würde, sondern jemanden, der für ein hohes Amt mit Öl gesalbt wurde, also ein Priester oder König, auch kann das A. T. einen Heidenkönig (Cyrus) damit bezeichnen, wenn diesem eine bestimmte göttliche Funktion zugeschrieben wurde (Jes 45, 1). Dennoch wäre es unrichtig, die messianische Vorstellung erst für die nachbiblische Zeit anzusetzen, da die kommende Erlösung schon von einigen Propheten einem Spross aus dem Hause Davids zugeschrieben wird. In der nachbiblischen Literatur (Apokryphen und rabbinische Tradition) werden diese ganzen eschatologischen Vorstellungen erheblich ausgestaltet, wobei man jedoch präzisieren muss, dass in den Apokryphen zwar das *Haus* Davids erwähnt wird, nicht aber der Begriff des *Sohnes* Davids. Die mittelalterlichen Denker halten an der Vorstellung von einem persönlichen Messias fest. Für moderne Menschen sind diese ganzen Gedanken schwer zu begreifen, da wir nicht wissen können, was in einem messianischen Zeitalter geschehen wird. Auch das Ende ist Gottes Sache, der allein alle Geheimnisse kennt. Spekulationen über dieses Ende erscheinen nicht angebracht, obwohl darüber auch im Judentum mehr als genug spekuliert wurde. Ähnliches hat man auch zum Begriff des Jenseits festzustellen. In diesem Kapitel behandelt der Verf. den im AT nur zweimal und im nachbiblischen Judentum oft erscheinenden Glauben an die Auferstehung, der nach der Mischna fast zum Dogma wurde. (Leider haben sich in dieses Kap. einige technische Missheiligkeiten eingeschlichen: S. 304: Es muss heißen Jes 38, 18–19; S. 306 unten: Anm. 9 statt 6.)

Es besteht kein Zweifel, dass man aus diesem Buche viel über Judentum lernen kann, und so wäre es dringend zu wünschen, bald eine deutsche Ausgabe dieses Werkes zu haben. Es ist ja im übrigen erstaunlich, wieviel minderwertige Literatur auch heute noch über das Judentum in deutscher Sprache erscheint, und es ist schon eine merkwürdige Tatsache, dass nicht eines der Bücher von Louis Jacobs auf deutsch erschien (wie ja auch A. J. Heschel nicht ins Deutsche übersetzt wurde). Dieses Buch jedenfalls wäre dazu gewiss geeignet: Es vermittelt solides Wissen über die jüdische Religion. E. L. Ehrlich

STEFAN LEHR: Antisemitismus – religiöse Motive im sozialen Vorurteil. Aus der Frühgeschichte des Antisemitismus in Deutschland 1870–1914. München 1974. Chr. Kaiser Verlag. (= Abhandlungen zum christlich-jüdischen Dialog, Bd. 5), VIII. 291 Seiten.

Die vorliegende Arbeit, eine Kölner soziologische Dissertation, hat sich zum Ziel gesetzt, »einen Überblick über die verschiedenen Argumentationsweisen im Bereich des religiösen Antisemitismus zu geben, ihre gedanklichen Zusammenhänge (oder Widersprüche) aufzuzeigen und das Ausmass, Verbreitung und Wirkung der religiös-antisemitischen Hetze deutlich werden zu lassen, ferner einige Versuche der Abwehr zu skizzieren« (S. 2). Methodisch geschieht dies so, dass der Verf. vor allem die Quellen sprechen und sich grösstenteils selbst oder gegenseitig kommentieren lässt. Es entstand auf diese Weise eine (notwendigerweise recht heterogene) Quellsammlung, die zu Recht beanspruchen darf, einen repräsentativen Querschnitt durch den religiösen Antisemitismus des 2. Kaiserreichs zu bieten.

Das umfangreiche Quellenmaterial wird in 15 Themenbereiche aufgeschlüsselt: 1. Die Juden als Christismörder; 2. Angriffe gegen die jüdische Religion allgemein; 3. Angriffe auf den Talmud; 4. Die Ritualmordbeschuldigung; 5. Diskussion um das Schächtproblem; 6. Angeblicher Christushass und Christenhass der Juden; 7. Beispiele der Verbindung des religiösen Antisemitismus zum politischen Bereich; 8. Judentum und Musik; 9. Religiöser Antisemitismus in der deutschen Dichtung und »gedichteter Antisemitismus«; 10. Auswirkungen auf die Jugend; 11. Der Aberglauben im Hinblick auf Judentum und Antisemitismus; 12. Prozessuale Auseinandersetzungen um den religiösen Antisemitismus; 13. Der religiöse Antisemitismus in den Parlamenten; 14. Die Haltung der Kirchen; 15. Religiöser Antisemitismus und völkisches Denken. Beigegeben ist ein sehr nützlicher Anhang mit einer Liste von Ritualmordanklagen, einer Liste antisemitischer Zeitungen, einer Liste aller Erwähnungen Eisenmengers in dem verwendeten Quellenmaterial (die allerdings wenig darüber aussagt, wie weit die von Eisenmenger »aufbereiteten« Quellen selbst auf die antisemitische Literatur gewirkt haben) und ein umfassendes Literaturverzeichnis, das durchaus »als Bibliographie religiös-antisemitischer Hetzschriften des Zweiten Kaiserreichs dienen (kann)« (S. 2). Letzteres wäre allerdings übersichtlicher, wenn Quellen und Sekundärliteratur getrennt dargeboten und nicht antisemitische Literatur und wissenschaftliche Abhandlungen über den Antisemitismus in einer etwas merkwürdigen Mischung durcheinandergewürfelt würden; ausserdem fehlt die Arbeit von H. Greive, »Theologie und Ideologie. Katholizismus und Judentum in Deutschland und Österreich 1918–1935«, Heidelberg 1969, die trotz des anderen

Zeitabschnitts methodisch und sachlich (vgl. S. 19–30) hätte von Nutzen sein können.

Die Ergebnisse seiner Quellenstudien fasst der Verf. in folgenden drei Punkten zusammen (S. 235 ff.; vgl. auch S. 3 f.): 1. Grundlage jeder antisemitischen Hetze ist der Vorwurf des Messiasmordes. 2. Es gibt keine verschiedenen »Wurzeln« oder »Arten« des Antisemitismus (z. B. religiösen, politischen, wirtschaftlichen, rassischen Antisemitismus), die mehr oder weniger unabhängig voneinander wären, sondern ein »Wurzelgeflecht« oder »Verbundsystem« antisemitischer Argumentationen voller wechselseitiger Abhängigkeiten und Beeinflussungen. Dabei kommt der religiösen Argumentation ganz besonderes Gewicht zu. 3. Der Antisemitismus des 2. Kaiserreichs war nicht Angelegenheit einiger weniger, skurriler Aussenseiter, sondern wurde von einer grossen Zahl aktiver Agitatoren vorgetragen und von einer breiten Masse passiver »Konsumenten« rezipiert.

Insgesamt ist die Arbeit eine ausgezeichnete Materialsammlung, die in der Tat grösstenteils für sich selbst spricht (besonders eindrücklich sind die Kap. 4, 9 und 10); auch den Ergebnissen des Verf. wird man weitgehend zustimmen. Dennoch hätte man sich manchmal eine etwas kritischere Durchdringung des verwendeten Quellenmaterials gewünscht. So ist der Verf. vor allem im Kap. über den Talmud den subtilen Verdrehungen und Verzerrungen seiner antisemitischen Quellen nicht ganz gewachsen, wenn er meint, diese damit abtun zu können, dass er sie als »völlig unsinnige Behauptungen«, die »angeblich« im Talmud stehen, qualifiziert (vgl. vor allem S. 41 ff.). Seine wohlmeinende, aber etwas naive Empörung übersieht, dass die »Zitate« Rohlings und anderer Antisemiten in den seltensten Fällen freie Erfindung sind, sondern sich in irgendeiner Form meist auch im Talmud (oder verwandter Literatur) finden. Die Frage ist nur, wie und in welchem Masse sie aus dem Zusammenhang gerissen und verallgemeinert, verfälscht und zurechtgemacht wurden – doch um diese Frage zu beantworten (und damit die wirkliche antisemitische Hetze zu erkennen), hätte es eines genauen Vergleichs der Zitate in der antisemitischen Literatur und im Talmud etc. bedurft (wie es etwa H. Greive am Beispiel des »Umgekehrten Talmuds« gezeigt hat; vgl. Judaica 23, 1967, S. 1–27). Ähnliches gilt für das Zitat aus Stratens »Blutmord...«, Siegen 1901 (vgl. S. 78 bei Lehr): Der Bericht von den Massakern der Juden an den Christen nach der persischen Eroberung Jerusalems im Jahre 614 ist nicht von Straten erfunden, sondern geht auf zeitgenössische Quellen zurück (eine davon ist von A. Couret 1876 veröffentlicht worden, könnte also als Vorlage gedient haben); auch hier wäre es wichtig, die Unterschiede zwischen Quelle und »antisemitischer Verwertung« aufzuzeigen (wobei in diesem Fall schon die Quelle nicht gerade als judenfreundlich bezeichnet werden kann). Geradezu absurd wird es, wenn der Verf. zum Buch von I. Scheftelowitz über »Das stellvertretende Huhnopfer« (Giessen 1914) und zu dessen Schilderung des »Kappores-Schlagens« meint, Scheftelowitz sei als Rabbiner natürlich von antisemitischen Tendenzen freizusprechen, leiste aber doch »ungewollt« den Antisemiten Vorschub bzw. bestätige ihre Behauptungen hinsichtlich angeblicher jüdischer Blutpraktiken (S. 191). Hätte Scheftelowitz also sein Buch nicht schreiben sollen, weil er damit antisemitischer Hetze Munition liefern könnte? Oder, anders gesagt: Muss alles, was den Antisemiten recht geben könnte, unterdrückt werden, weil ihr

Antisemitismus sonst vielleicht doch begründet wäre? Solche Argumentation sähe sich dem Verdacht ausgesetzt, der antisemitischen Hetze nicht nur nicht gewachsen, sondern (mit bester Absicht) erlegen zu sein. Die, bei aller Kritik, sehr wichtige Arbeit Lehrs zeigt deutlich, dass ein so komplexes Phänomen wie die religiösen Motive des Antisemitismus mit soziologischen Methoden (im weitesten Sinne) allein nicht zu bewältigen ist; ohne grundlegende Kenntnis des Judentums muss manches notgedrungen kurzschlüssig und oberflächlich bleiben. Peter Schäfer

N. PETER LEVINSON: Die Kultsymbolik im Alten Testament und im nachbiblischen Judentum. Mit 102 Abbildungen. (Aus der Reihe: Symbolik der Religionen, hrsg. von F. Herrmann, Bd. XVII.) Stuttgart 1972. Verlag A. Hiersemann. 138 Seiten.

Unsere Zeit bemüht sich wieder, die Symbolik zu ergründen, indem sie neu versucht, den Symbolbegriff zu umreißen und die verschiedenen Phänomene und Eigenarten zu erforschen. Hieran arbeiten so verschiedene Wissenschaften wie die Psychologie, die Ethnologie, die Soziologie, die Kulturgeschichte, die Kunstwissenschaft, die Linguistik wie auch die Literaturwissenschaft. Die vorliegende Arbeit ist ein Bildband zu dem als Bd. III in der gleichen Reihe (»Symbolik der Religionen«) erschienenen Werk von Dr. E. L. Ehrlich (1959). Der Verf. wehrt sich in seiner Einführung gegen das dogmatische Vorurteil, das nachbiblische Judentum als totaliter anders als das Israel der Bibel aufzufassen und in ihm dann auch konsequenterweise eine Fehlentwicklung zu sehen. Charakteristisch für die jüdische Kultsymbolik ist ihre Verflechtung mit der Familiengemeinschaft. Sicher liegen Leben und Kult oft weniger auseinander, als dies im Christentum leider gemeinhin der Fall geworden ist. An dem grossen Gewicht, das der Kult im Judentum hatte, konnte der Verf. nicht vorbeigehen. Kult und vor Gott wohlgefälliges Handeln gehören aber auch im Judentum zusammen, so dass die Kultsymbolik durchaus auch als Rückerinnerung an die ethischen Maximen, die der Kulthandlung unterliegen, bzw. an die Taten Gottes, die den Menschen auf seine Verantwortlichkeit verpflichten, aufzufassen ist.

Die Abbildungen hat der Verf. aufgeteilt in: I. Tempel und Synagoge, II. Sabbat und Feiertage, III. Familie und Haus. Der Verf. hat sich dabei bemüht, sowohl die sakralen Gegenstände als auch die Kulthandlungen zu veranschaulichen. Sie geben ein Bild über die gesamte Kultsymbolik, deren viele Facetten sicher erst aus dem Textband deutlich werden können. D. Kinet, Augsburg

JOHANN MAIER / JOSEF SCHREINER (Hrsg.): Literatur und Religion des Frühjudentums. Eine Einführung. Würzburg 1973. Echter Verlag und Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn. 470 Seiten.

Fünfzehn Fachleute konfessionell wie national verschiedener Herkunft führen in dreiundzwanzig Aufsätzen in verschiedene Aspekte der Literatur und Religion des Frühjudentum ein. Sie entwerfen ein ungemein reiches und vielfältiges Bild dieser lange in der Forschung vernachlässigten oder schematisch gesehenen Zeit. Das Buch schliesst nicht nur eine Lücke zwischen Altem Testament und Neuem einerseits oder Zeit des Rabbinismus andererseits, sondern zeichnet das Frühjudentum in seinem Eigengewicht, die Kontinuität wie auch die teilweise auftauchende Diskontinuität in diesem zwei-

fachen »Zwischen« beachtend. Es ist in fünf Teile gegliedert, die kurz vorgestellt werden sollen.

1. Teil. Der religions- und literaturgeschichtliche Ort des Frühjudentums:

J. Maier zieht in »Kontinuität und Neuanfang« zuerst die Hauptlinien und Wendepunkte in der Geschichte des Frühjudentums aus. Auf dem Hintergrund geschichtlichen Geschehens werden schon die prägenden religiösen Bewegungen und leitenden Gedanken glaubenden Sich-Verstehens dieser Zeit in den Umrissen deutlich.

J. Schreiner öffnet den Blick für den vielfältigen Prozess der »Interpretation innerhalb der schriftlichen Überlieferung« durch Sammlungs- und Redaktionstätigkeit, Nachinterpretation zu Prophetenworten in esoterischen Jüngerkreisen und Eingriffe in den Text. Selbst nach feststehender Textgestalt bedeutete noch jede Übersetzung auch einen Interpretationsvorgang.

»Die Ansätze der Apokalyptik«, deren charakteristisches Merkmal die vehemente Eschatologisierung der Geschichte ist, liessen sich bis jetzt überlieferungsgeschichtlich nicht überzeugend nachweisen. K. Müller sucht aus dieser Aporie der Forschung einen Ausweg, indem er diese Eschatologisierung auf eine schockartige Grossmutation zurückführt, die als Reaktion auf den Hellenisierungswillen unter Antiochus III. eintrat.

E. Zenger geht in »Die späte Weisheit und das Gesetz« den mannigfachen Entwicklungen weisheitlichen Denkens nach. In ihrer Spätform bekommt die Weisheit eine kosmologische Funktion und wird zugleich in die Geschichte Israels hineingebunden, ja mit der Tora Israels gleichgesetzt. In der Tora wird so die Ordnung alles Geschaffenen ansichtig auf Lebensweisheit hin.

»Die gesetzlichen Überlieferungen« untersuchen dann näher J. Maier und J. Neusner. J. Maier geht auf »die vor- und nichtpharisäischen rechtlichen Überlieferungen« ein, deren Inhalt aber nur schwierig auszumachen ist. Genauer weiss man nur von jenen Ausschnitten des Rechts, die in frühjüdischen Schriften überliefert wurden, da sie im Parteienstreit kontrovers waren. J. Neusner untersucht komplementär die »pharisäischen rechtlichen Überlieferungen«. Die Gesetzmässigkeit der Pharisäer bezog sich vor allem auf die Speisevorschriften, deren Beobachtung der Mahlgemeinschaft in der Familie diente.

In »Geschichte, Heilsgeschichte und Gesetz« untersucht K. Müller die Einstellung des Frühjudentums zur Geschichte anhand von Geschichtssummarien; sie erweist sich entgegen Pauschalurteilen als vielfältig. Die einheitlich heilsgeschichtliche Sicht der Vergangenheit in den Summarien des hebräischen Kanons wird in der frühjüdischen Literatur teilweise fortgesetzt, aber auch verlassen.

2. Teil. Sprache und Gestalt der frühjüdischen Literatur:

Der zweite Teil ist sprach- und literaturgeschichtlichen Fragestellungen gewidmet.

Eingangs geht R. Degen auf die »Sprachen und Sprachprobleme« ein. Er führt jeweils die bekannten Sprachzeugnisse in Hebräisch, Aramäisch und Griechisch an und referiert dann die kontroverse Situation in den wichtigsten Fragestellungen der Forschung im Zusammenhang mit jeder Sprache.

J. Maier gibt einen kurzen Überblick über die überlieferten Literaturkomplexe (»Frühjüdische Literatur. Überblick«). Sehr unterschiedliche Schriften gehören dazu, sie sind nicht selten uneinheitlich, und die Tendenz zur Pseudepigraphie ist stark.

Eine Skizze der »*Formen frühjüdischer Literatur*« zeichnet P. Weimar. Er macht die Vielfalt der Formen deutlich und wendet sich eindringlicher – zum Teil aufgrund ausführlicher exemplarischer Einzeluntersuchungen an Texten – den Lehrerzählungen zu (aretologische Erzählungen, Novelle, Roman) und besonders dem Kommentar in der frühjüdischen Form als Midrasch.

Das »*griechisch-jüdische Schrifttum*« präsentiert H. Hegermann und charakterisiert kurz die einzelnen Werke. Es hebt mit der Septuaginta an, öffnet sich in den breiteren Fächer des Schrifttums vor Philon mit vorwiegend historischem Interesse unter erbaulichem, apologetischem oder missionarischem Gesichtspunkt und erreicht seinen Höhepunkt und Abschluss im umfangreichen Werk Philons von Alexandrien.

»*Die Urkunden*« in historiographischen Darstellungen untersucht M. Stern. Zuerst führt er Kriterien zur Beurteilung ihrer Authentizität auf, wendet sich dann den einzelnen Schriften zu und beurteilt die darin enthaltenen Urkunden besonders im Hinblick auf ihre inhaltliche Plausibilität aus der Sicht des historischen Kontextes.

3. Teil. Religiöse Gruppierungen und Tendenzen im Mutterland:

Dieser Teil macht die Vielfalt der religiösen Bewegungen und Tendenzen im Mutterland in der Zeit vom 2. Jhd. v. bis 1. Jhd. n. Chr. deutlich.

Zuerst entwirft G. Baumbach Geschichte und Ziele der Sadduzäer (»*Der sadduzäische Konservatismus*«). Die Ableitung des Namens von den Zadokiden wie auch ihre wechselreiche Geschichte seit dem Auftreten mit wesentlich politischem Einfluss unter den Hasmonäern wie unter der römischen Oberherrschaft zeigen das priesterliche Element und die stark national-partikularistische Einstellung dieser Partei.

J. Schreiner umschreibt eingangs »*die apokalyptische Bewegung*« nach formal kennzeichnenden Zügen wie inhaltlichen Wesensmerkmalen. Daraus ergibt sich als grundlegende Einstellung (Wesen) der Apokalyptik der Blick auf die jenseitige Welt, die sich in ruhigeren Zeiten mehr als Schau des Himmels und in akuter Bedrängnis mehr als drängende Erwartung ausdrücken kann. Nach C. Thoma hat »*der Pharisäismus*« seine geistig-religiösen Vorläufer in den Chassidim. Gegenüber radikaler denkenden Gruppierungen vertreten die Pharisäer in vielen Fragen eine gemässigte Linie. Sie tendieren zur Gemeinschaftlichkeit und wollen durch gesetzliche Zusatzbestimmungen und durch Abgrenzung die Tora schützen. Nach der Tempelzerstörung wachsen sie aus einer Gruppenexistenz in die Gesamtverantwortung für das Judentum hinein.

»*Die antirömischen Aufstandsgruppen*« und ihre konturenreiche Geschichte aufgrund von Josephus zeichnet G. Baumbach. Seit Herodes kämpften Sikariergruppen, die sich aus Laienkreisen vom Land zusammensetzten, immer wieder gegen einheimische wie fremde Herren um der alleinigen Gottesherrschaft und der eschatologischen Befreiung willen. Erst später (zu Beginn des Jüdischen Krieges) formierte sich die priesterliche Widerstandsgruppe der Zeloten in Jerusalem. Sie erhob sich gegen die Priesteraristokratie wie gegen Rom, um die verheissene neue Tempelordnung zu verwirklichen.

»*Das Urchristentum*« ist auch eine religiöse Gruppierung im Mutterland, wenn auch nach ihren Nachwirkungen die bedeutendste. Nach R. Schnackenburg trat Jesus als

charismatisch-prophetische Gestalt auf und löste durch seine Predigt eine Volksbewegung aus. Er unterscheidet sich in seinen Anliegen von allen bekannten religiösen Gruppierungen seiner Zeit. Wie Jesus bleibt auch die ältere judenchristliche Gemeinde bewusst in ihrem Volksverband. Sie teilt mit dem Judentum Gottesglaube und Gesetzesbeobachtung, profiliert sich aber im Verständnis Jesu als des gekreuzigten Messias (Apg) oder (im apokalyptischen Horizont) als des bald kommenden Menschensohnes (Q).

Auf »*spekulativ-esoterische Ansätze (Frühjudentum und Gnosis)*« weist abschliessend K.-W. Tröger. Jüdische Mystik hat sich anfangs besonders dem Schöpfungsbericht (Gen) und der Thronwagenvision (Ez) gewidmet. Das spekulative Interesse an Gott und seiner Thronsphäre wurde bald auf kosmologische, kosmogonische und eschatologische Fragen ausgedehnt. Auf der anderen Seite hat die Gnosis ganze Vorstellungskreise, Motive und Gestalten vom Judentum übernommen.

4. Teil. Religiöse Gruppierungen und Tendenzen in der Diaspora:

Der vierte Teil lenkt den Blick auf die antike Diaspora, besonders auf das hellenistische Judentum Ägyptens.

Zuerst aber wendet sich J. Neusner kurz dem Osten zu (»*Babylonisches Judentum während der Zeit des 2. Tempels*«). Das babylonische Judentum geht auf die zweifache Besiedlungswelle im 8. und 6. Jhd. v. Chr. zurück. Die Juden blieben in Babylonien eine, wenn auch nicht unbedeutende Minderheit. Pharisäische Rabbinen flohen infolge des Bar-Kochba-Krieges nach Babylonien und wurden dort, unterstützt durch das Exilarchat, prägend wirksam.

»*Das griechischsprechende Judentum*« schildert H. Hegermann. Eine positive Anfangsphase der hellenistischen Reform in Jerusalem fand bald ihr Ende im Sieg der Makkabäer. Die Öffnung des Judentums in Alexandrien zum Hellenismus war weit nachhaltiger, da die Juden in Treue zur überlieferten Religion mit der Zeit eine wirkliche geistige Auseinandersetzung aufnahmen. Aristobul und besonders Philon knüpfen zugleich positiv und kritisch an die religiösen Tendenzen hellenistischer Philosophie an.

Eingehender geht dann H. Hegermann auf »*Philon von Alexandria*« ein. Er ist der bedeutendste Zeuge für das alexandrinische und überhaupt das griechische Judentum. Philon war Lehrer gelebter Frömmigkeit und Führer zu wahrer Gotteserkenntnis, die er als Begnadung des Geschöpfes fasst und der eine Gnaden-Ethik korrespondiert, die Gott das gute Wirken im Menschen zuschreibt.

5. Teil. Religionsgeschichtliche Aspekte frühjüdischer Institution:

Hier kommen religiös relevante Institutionen und archäologische Zeugnisse zur Sprache.

»*Tempel und Tempelkult*« charakterisiert J. Maier. Der Tempel hatte nicht allein eine kultisch-religiöse, sondern auch eine politisch-wirtschaftliche Bedeutung. Dementsprechend besass die Priesterschaft und besonders der Hohepriester eine Machtposition, die auch die vielfältigen Spannungen innerhalb der Priesterschaft und deren teilweiser Anschluss an oppositionelle Gruppen nicht untergraben konnten. Der Opferkult im Tempel hatte eine kosmische Bedeutung, da Natur- und Kultordnung in einem Kausalzusammenhang gesehen wurden.

Der Aufsatz von P. Schäfer (*»Der synagogale Gottesdienst«*) geht auf die beiden Hauptbestandteile des jüdischen Gottesdienstes – liturgische Lesung und Gebet – ein. Die Toralesung war von Anfang an wichtigster Bestandteil, aber auch die Prophetenlesung am Sabbat ist vorchristlichen Ursprungs. Beiden folgte eine freie Übersetzung ins Aramäische (Targum). Im Synagogengottesdienst entstanden das Schma, das Achtzehn-Bitten-Gebet und andere Gebete, die alle weit vor die Tempelzerstörung zurückreichen. Nach 70 n. Chr. wurden auch Gebete aus der Tempelliturgie übernommen.

Über *»die archäologischen Funde aus der Zeit des Frühjudentums und ihre religionsgeschichtliche Bedeutung«* informiert H. Künzl. Sie untersucht Münzen, Synagogen und Grabanlagen des Judentums besonders aus der Zeit von 200 v. bis 70 n. Chr. Es finden sich heidnische wie jüdische Motive und Symbole als Darstellungsmittel, was für einen relativ grossen Einfluss der heidnischen Umwelt wie auch für die Betonung des Religiös-Nationalen spricht.

Dieser summarische und auswählende Hinweis auf die einzelnen Aufsätze gibt in keiner Weise den Reichtum und die Vielfalt dieses Bandes wieder. Er wird durch diese Beschreibung nur ärmer, weil sie die Breite wissenschaftlicher Argumentation und Auseinandersetzung, literarkritischer und besonders auch historischer Überlegungen nicht aufnehmen kann. Die Qualität der einzelnen Untersuchungen ist durchwegs gut bis sehr gut, einzelne Beiträge sind sogar ausgezeichnet. Jeder Autor trägt von seiner Thematik her zum ganzen Werk bei, so dass es eminent zum Verständnis dieser Epoche jüdischer Geschichte und jüdischen Glaubens und auch indirekt zu einem besseren Verständnis des Urchristentums beiträgt. In dieser Art ist der Sammelband einmalig und neuartig und kann nur allen, die sich für diese Epoche, für das Alte oder Neue Testament interessieren, bestens zur Lektüre empfohlen werden. Natürlich hat dieser Sammelband bei aller unbestritten hochstehenden Qualität auch einige Mängel. Wer darin irgend etwas nachschlagen will, dem fehlen wichtige Hilfen wie Stellen-, Sach- und Namenregister. Man vermisst auch eine gesonderte Darstellung von Qumran, zusammenhängend wird es nur unter den apokalyptischen Gruppierungen von J. Schreiner auf sechs Seiten abgehandelt. Wer die anderen Hinweise auf diese Bewegung im Buch suchen will, wird sie nicht so schnell finden (Sachregister!). Das Urchristentum wird zwar in einem grösseren Beitrag behandelt, wo z. B. auch Nähe und Distanz Jesu zu den zeitgenössischen religiösen Gruppierungen kurz dargestellt wird. Aber alle diese Einschränkungen vermögen das Urteil über dieses Buch nicht zu trüben: Es ist eine Fundgrube materialer wie inhaltlicher Art über das Frühjudentum, ein äusserst interessantes Werk und ein wichtiger Beitrag zum Verständnis dieser Epoche. Peter Dschulnigg, Luzern

REINHOLD MAYER (Hrsg.): *Der Babylonische Talmud*. München 1963¹, dritte überarbeitete Auflage 1974. Wilhelm Goldmann Verlag. Taschenbücher, Band 7 902. 672 Seiten.

Dankenswerterweise erscheint nun auch diese neue Auflage des wohlausgesuchten Querschnitts aus dem grossen Sammelwerk der jüdischen Glaubenslehre¹. Die Einleitung orientiert über die Geschichte des Pharisäismus und

der rabbinischen Überlieferung, deren Form, Inhalt und über die gegenwärtige Bedeutung des Talmud für das Judentum. Ein weiteres Kapitel informiert über die vorliegende Auswahl und Anordnung, über die Übersetzung und Kommentierung des Textes sowie über die Schreibung und Aussprache der Namen. Die einzelnen Textabschnitte sind mit instruktiven Erläuterungen eingeführt und mit über 3000 Fussnoten versehen. Möchte dieses trotz seines Umfangs handlich gebliebene Taschenbuch in die Hand auch zahlreicher religions- und bibelwissenschaftlicher Laien kommen. G. L.

JACOB NEUSNER (Ed.): *The Modern Study of the Mishnah*. Leiden 1973. Verlag E. J. Brill (= *Studia Post-Biblica*, Bd. 23). XXVII. 283 Seiten.

Nach dem Buch über *»The Formation of the Babylonian Talmud. Studies in the Achievements of Late Nineteenth and Twentieth Century Historical and Literary-Critical Research«*, Leiden 1970, legt J. Neusner nun einen weiteren, diesmal der Wissenschaftsgeschichte der Mishna-Forschung gewidmeten Band vor. Auch diese neue Publikation ist aus Seminararbeiten seiner Schüler an der Brown University hervorgegangen. Sie enthält sechzehn Beiträge, und zwar im einzelnen: J. H. Zaimann, *»The Traditional Study of the Mishnah«* (S. 1–13); Teil I (*The Achievement of Jacob N. Epstein*): B. M. Bokser, *»Jacob N. Epstein's Introduction to the Text of the Mishnah«* (S. 13–36); ders., *»Jacob N. Epstein on the Formation of the Mishnah«* (S. 37–55); Teil II (*The Beginning of Critical Study*): J. Gereboff, *»The Pioneer: Zecharias Frankel«* (S. 59–75); G. G. Porton, *»Jacob Brüll: The Mishnah as a Law-Code«* (S. 76–89); J. Gereboff, *»Hirsch Mendel-Pineles: The First Critical Exegete«* (S. 90–104); Teil III (*The Historians and the Mishnah*): W. S. Green, *»The Talmudic Historians: N. Krochmal, H. Graetz, I. H. Weiss and Z. Jawitz«* (S. 107–21); Ch. Primus, *»David Hoffmann's The First Mishnah«* (S. 122–34); B. M. Bokser, *»Y. I. Halevy«* (S. 135–54); J. Gereboff, *»Joachim Oppenheim«* (S. 155–66); Teil IV (*Literary Critics*): W. S. Green, *»J. S. Zuri«* (S. 169–79); J. Gereboff, *»David Weiss Halivni on the Mishnah«* (S. 180–96); Ch. Primus, *»Abraham Weiss«* (S. 197–206); Teil V (*Recent Israel Contributions*): G. G. Porton, *»Hanokh Albeck on the Mishnah«* (S. 209–94); W. S. Green, *»Abraham Goldberg«* (S. 225–41); Ch. Primus, *»Benjamin DeVries«* (S. 242–55). Beigegeben sind eine engagierte Einleitung Neusners, die das Fazit der Einzeluntersuchungen zieht (mit Ausnahme Epsteins, der als einziger gut wegkommt, *»the bulk of the work of nineteenth and twentieth century historians of the Mishnah must be regarded as pseudo-critical, critical in rhetoric but wholly traditional in all its presuppositions and, in the main, primitive and puerile«*, S. XVI), eine ausgezeichnete (kommentierte) Bibliographie und verschiedene Indices. Insgesamt sind die Studien, wie nur natürlich, von unterschiedlicher Qualität, doch wird sich niemand dem Eindruck dieser geballten Kritik am grössten Teil der bisherigen Mishna-Forschung entziehen können. Leider wird die positive Zielsetzung des Werkes durch den manchmal recht polemischen und apologetischen Stil empfindlich gestört und gerät etwas zu sehr in die Nähe einer überheblich vorgetragenen Selbstbefreiung vom *»traditional rabbinic scholarship«*. So sehr dies subjektiv verständlich ist, so wenig wird es vermutlich die Kreise ansprechen, die gemeint sind. Peter Schäfer

¹ S. FR XV/1964. S. 131.

JACOB NEUSNER (Editor): *Understanding Jewish Theology. Classical Issues and Modern Perspectives.* New York 1973. Ktav Publishing House, New York/Anti-Defamation League of B'nai B'rith. 280 Seiten.

Dieses Buch stellt eine Anthologie dar; der Herausgeber hat eine Reihe von Aufsätzen verschiedener (meist bedeutender) Autoren gesammelt und sie unter folgenden Rubriken geordnet: Die theologische Struktur des klassischen Judentums: 1) Gott, 2) die Torah, 3) Israel. Ein eigener Abschnitt ist dem jüdischen Lebensweg gewidmet, der durch Halachah und Ethik gebildet wird, aber eben in dem Sinne, dass im Judentum »Gesetz und Evangelium«, also jüdisch gesprochen: Halachah und Haggadah keine Gegensätze bilden müssen, sondern sich durchdringen. Im letzten Teil des Buches werden Aufsätze zusammengestellt, welche die drei grossen Themen des klassischen Judentums: Gott, Torah, Israel, in ihrem Bleibenden und in ihrem Wandel im modernen Judentum behandeln.

Zu jedem Artikel hat J. Neusner eine lesenswerte Einleitung verfasst, die den Leser auf allgemeinverständliche Art in die Thematik einführt; auf diese Weise wird das Buch durchaus bereichert und für weitere Kreise, an die es sich ja wendet, verwendbar. In diesem Buche kommen folgende Autoren zu Worte: A. J. Heschel, J. J. Petuchowski, G. Scholem, S. Schechter (mit dem wichtigen Aufsatz: Gott, Israel und Erwählung), A. Hertzberg, D. S. Shapiro, Moses Hayyim Luzzato, I. Twersky, E. L. Fackenheim, J. Neusner, M. Kaplan, Max Wiener, J. C. Landis, M. Davis, Ben Halpern, G. D. Cohen.

Geht man diese Liste durch, so sieht man, dass sich bis auf Luzzato, der im 18. Jahrhundert in Italien lebte, und Scholem nur amerikanische Autoren finden, was keine Kritik, sondern nur eine Feststellung ist, und vielleicht nicht untypisch für den amerikanischen Betrieb, der, wie es scheint, so reich an eigenen jüdischen Kräften ist, dass israelische und europäische weniger im Blickfeld liegen und offenbar, wie dieses Beispiel zeigt, auch nicht benötigt werden. Neusner selbst steuerte neben den guten Einführungen zu den einzelnen Aufsätzen selbst zwei Arbeiten bei; die eine trägt den Titel: »Implications of the Holocaust«. Er vertritt die Meinung, dass Auschwitz keinen Wendepunkt in der jüdischen Theologie bedeutet, da jüdische Frömmigkeit sich schon allzu oft in der jüdischen Geschichte auf Katastrophen einzustellen hatte. Der, für den das System des klassischen Judentums intakt geblieben ist, verspürt ohnehin keine Änderung, und der, der sich nicht mehr im traditionellen jüdischen Rahmen bewegt, braucht auch Auschwitz nicht, um seine Haltung zu rechtfertigen.

Sicher ist Neusner zuzustimmen, wenn er sich gegen die jüdische Selbstbestätigung auf dem Hintergrunde von Auschwitz wendet, wie dies in emotional-ungeistiger Weise gerade in Amerika geschieht, wo derartige Haltungen in Slogans zum Ausdruck kommen, abgesehen davon, dass diese in Einzelfällen erfolgreiche Karrieren sogar an Universitäten ermöglichten. Neusner tritt dafür ein, im Rahmen des Denkens klassischen Judentums zu bleiben und sich nicht emotional zu unreflektierten religiösen Stimmungen hinreissen zu lassen, die ohnehin den Tag oder die Woche kaum überdauern. Mit dem Schlagwort von Auschwitz ist gerade in Amerika ein religiöser Rauschzustand erzeugt worden, der mit dem Untergang von Millionen Juden in den vierziger Jahren relativ wenig zu tun hat, wohl um so mehr mit der

amerikanischen Malaise von Vietnam, der Wirtschaftslage und den inneren Krisen.

Wenn Neusner sicher zuzustimmen ist, dass Auschwitz nicht zu Spielarten jüdischer Pseudotheologie missbraucht werden darf, so befriedigt doch seine eigene Haltung nicht völlig, die Toten ruhen zu lassen und sich im übrigen dem klassischen Judentum zuzuwenden, das bekanntlich für alles eine Antwort besitzt. Eine solche Einstellung erscheint mir dem Geschehen nicht gerecht zu werden und andererseits auch wieder einer typisch amerikanischen Position zu entsprechen, in der man weit genug von den Ereignissen war, um dann auch wiederum die Möglichkeit zu besitzen, diese zu verdrängen. Gerade die sehr offene und weitgehend auch richtige Polemik Neusners gegen Rubenstein und Fackenheim zeigen aber allzu deutlich, dass wir theologisch diese ganze Problematik längst nicht meistern können, weder auf die eine noch auf die andere Weise. Sie hingegen deutlich und schonungslos aufgezeigt zu haben, ist das Verdienst von Neusners Artikel.

Schliesslich sei noch auf den Aufsatz von J. C. Landis verwiesen, weil ein dort behandeltes Problem wiederholt in den FR diskutiert worden ist: »Who needs Yiddish? A Study in Language and Ethics«. Seit J. Jeremias die Behauptung von der mangelnden Vaterbeziehung des Juden zu Gott aufgestellt hat, ist es durchaus sinnvoll, immer aufs neue das Sinnlose dieser These aufzuzeigen. Gutes Material dafür findet man in dem genannten Artikel von J. C. Landis. Er legt dar, wie durch die jiddische Sprache die besondere Intimität des Menschen mit Gott zum Ausdruck gebracht werden konnte. Übersetzt man diese Begriffe dann in eine andere Sprache, werden sie tatsächlich fremd und kalt; im Jiddischen hingegen rücken die Begriffe in die Sphäre der Intimität: »got is a tate«, Gott ist ein Vater, oder »taten-ju seeser«, süsser Vater, lieber, was sicher nicht genau ausdrückt, was das Jiddische hier meint. Selbst der Begriff »ribojnoj schel ojlem«, Herr der Welt, hat eben im Jiddischen einen warmen, intimen und ungemein persönlich-nahen Klang, den die deutsche Übersetzung nicht widerspiegelt. Wenn ein Jude auf jiddisch davon spricht: »got is a tate«, so bedeutet das eben nicht allein, dass Gott ein Vater ist, sondern dass er »unser Vater« ist und er nicht mehr und nicht weniger tun wird wie ein Vater¹. Gerade diese ganze Vater-Problematik, die ein Autor der neutestamentlichen Wissenschaft vom andern abschreibt, zeigt deutlich, wie wenig diese Leute vom Judentum wissen, von seinem Selbstverständnis, vom inneren jüdischen Leben, das sich eben nicht in der von jenen Autoren postulierten »Gesetzlichkeit« erschöpft. Ehe man das Judentum selbst in all seinen Verzweigungen und Spielarten nicht zur Kenntnis nimmt, sondern sich an einen halbverstandenen Paulus, an Augustin und Luther hält, wird man wahrscheinlich im Verstehen des Judentums nichts ändern, genauer: Man wird das ganze Phänomen nicht begreifen.

Um das Judentum ein wenig besser verstehen zu können, sollte man daher das vorliegende Buch lesen, in jedem Falle eine anregende Lektüre.

E. L. Ehrlich

¹ Vgl. o. S. 102.

ANDREAS NISSEN: *Gott und der Nächste im antiken Judentum. Untersuchungen zum Doppelgebot der Liebe.* Tübingen 1974. J. C. B. Mohr (Paul Siebeck). 587 Seiten.

Wer dieses Buch wirklich gelesen hat, dürfte manches im rabbinischen Judentum besser verstehen, oder anders

ausgedrückt: Vorurteile auf Grund von Nichtwissen wären in diesem Falle kaum mehr möglich, denn der Verf. bietet eine Fülle von Quellen und interpretiert sie. Sein grosses Thema setzt sich aus so wichtigen Begriffen wie Gnade und Gerechtigkeit zusammen; er behandelt den Torabegriff im Judentum, Erwählung und Offenbarung, Universalität und Partikularität, Liebe zu Gott und Liebe Gottes, das Verhalten gegenüber dem Nächsten. Hätte A. Nissen sein Material anders gruppiert und unter anderen Vorzeichen behandelt, hätte ohne weiteres eine Art von Theologie des rabbinischen Judentums herauskommen können, doch ein solches Unternehmen lag nicht in der Absicht des Verfassers. Dieses Buch hat überhaupt erst geschrieben werden können, nachdem sein Autor sich eine Grundtatsache ins Bewusstsein gebracht hat: Eine der Ursachen christlicher Fehlinterpretation des Judentums besteht bis zum heutigen Tage darin, dass an die Stelle des »Christus der Dogmatik« der »Jesus der Geschichte« gesetzt wird. Es liegt uns durchaus fern, dekretieren zu wollen, was Christen heute noch zu glauben haben, es ist schliesslich ihre eigene Sache, mit dem »Christus der Dogmatik« ins reine zu kommen. Eines lässt sich aber ohne weiteres sagen: Jene, welche die Christologie mehr oder weniger aufweichten, setzten an ihre Stelle einen Jesus, der seine Einzigartigkeit nur im Raume der Sittlichkeit gehabt haben soll. »Das Hohe, das nur dem Nazarener eigen sein durfte, musste deshalb dem Judentum aberkannt, das Judentum zur dunklen Folie für das Licht Jesu gemacht werden. Orthodoxie und Liberalismus arbeiteten sich bei der Darstellung und Wertung des Judentums seltsam in die Hände und bewegten sich in einem erstaunlichen Gleichschritt« (S. 3). In diesem Zusammenhang nennt Nissen etwa A. v. Harnack, F. Weber (Jüdische Theologie, 1897), Bousset und Schürer sowie etwa W. Eichrodt. Der Verf. erkennt, dass Jesus nur als eine Gestalt des antiken Judentums verstanden und dass das Verhältnis zwischen Jesus und seiner Umwelt weder von der Polemik des Neuen Testaments noch von der Alternative: Jesus *oder* das Judentum her geklärt werden kann.

A. Nissen ist sich durchaus über diese dialektische Struktur der jüdischen Tradition im klaren: Sie war nicht selten auf dem Wege zu einer Art von Dogmenbildung, ohne dass es dann dazu wirklich gekommen wäre, weil dieser Prozess sich nicht als notwendig erwies: Umstritten war stets nur Einzelnes, nie das Ganze oder etwas, das ans Wesen des Judentums geführt hätte. Im übrigen wäre es ohnehin gut, man verzichtete beim Judentum auf solche Terminologie, da diese von einem Vorverständnis aus dem altkirchlich-katholischen Bereich belastet ist und Übertragungen auf andere Religionen oder Geistesbereiche äusserst problematisch sind. Im übrigen kommt Nissen ja ohnehin zur richtigen Erkenntnis: Der Versuch eines Systems der jüdischen Theologie muss scheitern, weil sie nicht ein *Prinzip* kennt, sondern nur Voraussetzungen und Grundelemente. Diese sind: Die Offenbarung und das durch sie begründete Bild von Gott, von seinem gerechtnädigen Handeln in Natur, Geschichte und Erwählung, und von dem Gegenüber Gottes, dem Menschen und Erwählten. Wie die Voraussetzung jüdischen Glaubens die Selbstmitteilung Gottes in Geschichte und Gegenwart ist, so beruht die damit gesetzte Struktur dieses Glaubens auf der Eigenart dieses Gottes in seiner Selbstmitteilung. Ein wichtiges Problem im Rahmen der rabbinischen Theologie bildet die ganze Frage nach der Tora, ihrer

Verankerung und ihrer Geltung. In einem kurzen Wort aus dem Talmud wird darauf die Antwort gegeben: Als die Römer in der Religionsverfolgung nach dem hadrianischen Kriege R. Chananja b. Teradjon vor das Tribunal führten, das ihn wegen seiner Torabefolgung zum Tode verurteilen sollte, fragten sie ihn: »Weshalb hast du dich mit der Tora befasst? Er antwortete ihnen: ›Weil der Herr, mein Gott, es mir befohlen hat.« (Aboda z.17b). Das ist die zentrale Antwort des Juden auf die Frage nach der Bindung der Tora, ihre Herkunft von Gott.

Ausführlich befasst sich der Autor mit dem Problem des Erfüllens des göttlichen Gebots um seiner selbst willen und aus Liebe. Die Rabbinen erkennen genau, dass die selbstlos-unbegrenzte Liebe einen Höhenweg bedeutet, so dass man die Menschen oft erst dahin führen muss: »Stets befasste man sich mit der Tora und den Gebotserfüllungen, auch wenn es nicht um ihrer selbst willen geschieht, denn dadurch kommt man dazu, sie um ihrer selbst willen zu tun.« (Naz. 23b u. zahlreiche Parallelen). Es ist also nichts mit dem auch heute noch nicht ausgestorbenen Vorurteil – besonders der Neutestamentler – über die »Lohn-gier« des rabbinischen Judentums; Nissen beweist durch sorgfältige Interpretation der Belegstellen das Gegenteil.

In dem wichtigen Kapitel »Gerechtigkeit und Gnade unter Menschen« stellt der Verf. fest, dass das rechte Verhalten gegenüber Gott nicht abseits vom rechten Verhalten gegenüber dem Mitmenschen zu denken ist. Das Rechte und Gute – auch das gegenüber dem Mitmenschen – kommt allein aus Gott, ist allein aus seiner Offenbarung zu erkennen und allein im Gebundensein an diese Offenbarung zu verwirklichen. Die Tora enthält diese Offenbarung, umschliesst alles, was der Mensch Gott und dem Mitmenschen zu erweisen hat, von der innersten Herzensregung bis hin zur kleinsten Vollzugsbestimmung. In dem Abot des Rabbi Natan wird anknüpfend an einen Spruch Rabbi Elazars aus den Pirke Abot (II, 9) dargelegt, wie das spätantike Judentum sich Ethik vorstellte, was sie zu umfassen habe: Anknüpfend daran, was das wichtigste für den Menschen sei, nämlich »das gute Herz«, wird ausgeführt, dieses erweise sich »in der Zuwendung zu Gott, zur Tora und zu den Mitmenschen«. In diesem Kapitel »Gerechtigkeit und Gnade unter Menschen« findet der Leser eine vorzügliche Darstellung der rabbinischen Ethik, die natürlich auf der pharisäischen basiert. Sie wird vom Verf. als verstehend, menschlich und voller Kompromissbereitschaft geschildert, als offen gegenüber nicht widersetzlichen Aussenstehenden. Dieser fast liberale Charakter der pharisäischen Ethik tritt erst völlig deutlich hervor, wenn man im Gegensatz dazu die qumranische Abwehr gegen alle, die ausserhalb der »Einung« stehen, betrachtet. Erhellend ist auch der Abschnitt, in welchem der Verf. das rabbinische Prinzip abhandelt, das Gesetz solle ein Gesetz des Lebens sein. Daher war es bei den Lehrern und Auslegern des Gesetzes Grundsatz, in den Fällen, wo die Gesetzespraxis das Leben des Menschen gefährden würde, eine Dispensation eintreten zu lassen. Den ältesten für uns fassbaren Beleg bietet 1 Makk 2, 39–41. Später hat man erkannt, dass die Tora mit der gelegentlichen Freigabe der Unterlassung einer Gebotserfüllung sich selber diene: »Zuweilen ist das (zeitweise) Aufhörenlassen (eines Gebots) der Tora ihre Befestigung« (Men. 99b).

Ausgezeichnet ist Nissens Exegese von Hillels Dictum über die sogen. »Goldene Regel«. Das Entscheidende

dabei ist nicht nur, dass Hillel hier meint, »was dir verhasst ist, das tue dem Nächsten nicht« (Schabb. 31a). Wesentlicher dabei ist der Nachsatz: »Geh und lerne (die Tora)«. Damit zeigt Hillel, dass das Ziel der Tora nicht nur in ihrer Moralität liegt, sondern die Tora, ihr Studium, führt den Menschen zum Gotte der Offenbarung, der schliesslich noch weiteres vom Menschen fordert als jene »Goldene Regel«. Im übrigen gab es im Judentum kaum die Hauptregel, sondern man sann über Wesentliches nach, wobei verschiedene Auffassungen zutage traten: R. Aqiba betrachtete das Liebesgebot als wichtig, Ben Azzai meint jedoch, die Ebenbildlichkeit des Menschen, dass Gott ihn in seinem Bilde schuf, sei grundlegender, denn erst daraus folge das meiste, sie sei umfassender. Nissen kommt zu dem Ergebnis, dass erst in ihrer Summe, nicht in Paaren oder in Auswahl sich Gottes Willen offenbare.

In einem letzten Kapitel behandelt der Verf. Philo als Repräsentanten des hellenistischen Judentums.

Mit diesem Buche hat A. Nissen seinen Lesern eine vorzügliche Materialsammlung geboten, er hat darüber hinaus das Dialektische rabbinischen Denkens aufgewiesen, die negative, oberflächliche, vorurteilsbehaftete Sicht der Dinge bei Schürer, seinen Vorgängern sowie seinen Abschreibern demaskiert und schliesslich versucht, das reiche Material sachkundig zu ordnen und zu verarbeiten. Texte werden vorgeführt und erklärt, so dass der Leser sich ein eigenes Urteil bilden kann. Bis auf den unwissenschaftlichen Begriff »Spätjudentum«, den auch A. Nissen noch gelegentlich verwendet, liegt hier eine wertvolle Studie vor, die von der seriösen Einarbeitung in schwierige Quellen zeugt, und damit hat sich auch eine neue Generation junger deutscher Forscher vorgestellt, die kritisch sich von den »Spätjudentümlern« absetzt.¹

E. L. Ehrlich

¹ Der letzte Satz auf S. 416 ist freilich derart verhüllend und »mysteriös«, dass der Verf. wohl gut daran getan hätte, diese Bemerkung entweder zu unterlassen oder ausführlich auf dieses Thema einzugehen.

JAKOB J. PETUCHOWSKI: Understanding Jewish Prayer. New York 1972. Ktav Publ. House. 175 Seiten.

Dieses Buch stellt eine Anthologie dar; es finden sich darin sieben Aufsätze, die bereits vorher anderwärts erschienen sind. An die Spitze des Buches hat der Herausgeber jedoch einen eigenen, bisher ungedruckten Essay gestellt, der allein schon die Anschaffung dieses Buches lohnen würde: »Dynamics and Doctrine«. In dieser Studie von 63 Seiten werden die Grundlagen jüdischer Einstellung zum Gebet aufgezeigt. Petuchowski verweist auf die Spannung, die zwischen dem festgesetzten und dem spontanen Gebet liegt, wobei der Begriff des Spontanen mit hebräisch kavvanah wiedergegeben wird, wobei kavvanah im Laufe der Jahrhunderte eine Fülle von Bedeutungsnuancen erhalten hat: von der Meditation bis zur totalen Hingabe an Gott. Andererseits: Was heute als festgesetztes Gebet gilt, war einmal kavvanah; schliesslich müssen auch heute die festgelegten Gebete nicht notwendigerweise eine gefrorene Stimmung erzeugen, sondern Menschen können auch heute noch in sie hineinhören und dann die Stimme der jüdischen Tradition vernehmen, eine lebendige Stimme. A. Heschel hat diese Gebetsmüdigkeit so umschrieben: »Ich bin nicht immer in der Stimmung zu beten. Ich habe durchaus nicht immer die Vision und die Kraft, ein Wort in Gottes Gegenwart zu sagen. Aber gerade wenn ich schwach bin,

ist es das Gebet, das mir die Kraft gibt; wenn meine Vision matt ist, gibt mir die Pflicht Einsicht.« Und in anderem Zusammenhang zitiert Petuchowski Romano Guardini, der einmal schrieb: »Jeder, der seine Beziehung zu Gott ernst nimmt, sieht bald, dass Gebet nicht nur Ausdruck des inneren Lebens ist, das für sich allein herrscht, sondern auch ein im Glauben und Gehorsam auszuübender Dienst.« Diese Feststellung kann auch von einem Juden als richtig bejaht werden. In einem andern Abschnitt weist Petuchowski darauf hin, dass bereits die Mishna (Sota VII, 1) ausdrücklich erlaubt, dass das Schema, die Schemone Esre und das Tischgebet in jeder Sprache gebetet werden können. Der Schulchan Aruch, die autoritative Kodifizierung jüdischen Gesetzes aus dem 16. Jahrhundert, erlaubt das Beten in beliebiger Sprache (Orach Chajjim 101, 4). Interessant an diesem Problem ist jedoch die Tatsache, dass die Juden von der Erlaubnis keinen Gebrauch machten, in der Landessprache zu beten, bis die jüdische Reformbewegung im 19. Jahrhundert dieses Problem in Angriff nahm. Andererseits hatte der Schulchan Aruch ausdrücklich aramäische Gebete verboten, gleichwohl findet sich im jüdischen Gebetbuch das aramäische Kaddisch!

Durch das Festhalten an der hebräischen Sprache im Gottesdienst wurde wenigstens eine minimale Einheit des jüdischen Volkes erreicht, und die weithin in die Diaspora verstreuten jüdischen Menschen konnten überall, wohin das Schicksal sie verschlagen hat, einen Rest geistiger Heimat finden. Dazu kommt, dass Übersetzungen den Geist eines Textes verwandeln.

Ausser dieser vorzüglichen Studie finden sich in diesem Bande die Aufsätze von A. J. Heschel über »Gebet«, von S. S. Schwarzschild über Sprache und Schweigen vor Gott, von Ernst Simon über die Bedeutung des Gebets, von G. J. Blidstein: Die Grenzen des Gebets, von D. Weinberg: Die Kraft des Gebets, von E. Berkovits: Vom Tempel zur Synagoge und zurück, von M. Himmelfarb: In die »Schul« gehen. Es gibt bekanntlich in der derzeitigen christlichen Theologie ein schon einige Zeit »modernes« Modewort: Meditation. Bücher über Meditation haben auch derzeit noch ihren Markt. Wie wäre es einmal, wenn man über den Zaun des christlichen Gettos blickte und in diesem Buch etwas über jüdische Meditation und jüdisches Beten erführe und schliesslich bei der Lektüre sogar noch entdeckte, dass es ein schönes, ein besinnliches Buch ist, welches Menschen geistig bereichern kann? Wird man das leichtthin von vielen Büchern heute sagen können? Schade, dass derartige Bücher im deutschen Sprachkreis unbekannt bleiben. Warum wohl?

Ernst Ludwig Ehrlich

PAUL-WERNER SCHEELE: Halleluja – Amen. Gebete Israels aus drei Jahrtausenden. Paderborn 1974. Verlag Bonifacius-Druckerei. 219 Seiten.

Dankenswerterweise hat der Verfasser die neue Schriftenreihe, die das Johann-Adam-Möhler-Institut neben seine wissenschaftlichen Publikationen stellt, mit Gebeten Israels aus drei Jahrtausenden eröffnet. Leider musste der Verfasser auf die kritische Durchsicht der Primärquellen verzichten (Anm. d. Red. d. FR).

Einen zweifachen Eindruck macht dieses Büchlein des Dompropsts von Paderborn auf den jüdischen Leser – für den es allerdings nicht in erster Linie bestimmt ist. Hier ist eine Sammlung jüdischer Gebete aus drei Jahrtausenden, von der Bibel und den Apokryphen, über die Schriftrollen vom Toten Meer, den Talmud, die mittelalterlichen hebräischen Dichter Spaniens und Deutsch-

lands, die Kabbalah, den Chassidismus und die Reform-Liturgie, bis zu jüdischen Dichtern der Neuzeit wie Franz Werfel, Else Lasker-Schüler und Nelly Sachs. Nachdem das nachbiblische Judentum etwa zweitausend Jahre lang von der Kirche als geistig tot und verknöchert verachtet wurde, ist es ermunternd, von einem katholischen Priester zu hören, nicht nur, dass die Kirche das *Halleluja* und das *Amen* (hier als Kurzschrift für ganze Gedankengänge gebraucht) mit der Synagoge gemeinsam hat, sondern auch – und besonders – dass sich der lebendige Geist des biblischen Betens fruchtbar und erbauend in der Liturgie des nachbiblischen Judentums bewährt hat. Dass das von Scheele dem christlichen Leser anhand von ungefähr zweihundert Beispielen vorgeführt wird, ist schon eine sehr begrüßenswerte Tatsache. Es mag sogar dem einen oder anderen Christen als Erbauungsbüchlein dienen.

Auf der anderen Seite wirkt es fast erschreckend, wie wenig der Herausgeber das Material durchgearbeitet hat. Er scheint des Hebräischen unkundig zu sein und verlässt sich ausschliesslich auf Übersetzungen (oft nur *teilweise* Übersetzungen), die er in der sekundären Literatur der Neuzeit vorgefunden hat. Da nun aber die hebräischen Texte sich verschiedentlich übersetzen lassen, scheint der Herausgeber an manchen Stellen nicht gemerkt zu haben, dass er ein und dasselbe Gebet in verschiedenen Übersetzungen mehr als einmal abdrucken liess. Um nur einige Beispiele herauszugreifen, so soll hier bemerkt sein, dass das Gebet, das auf Seite 87 als Nr. 74 abgedruckt ist, mit Nr. 140 auf Seite 149 f., mit Nr. 157 auf Seite 165, und mit Nr. 176 auf Seite 174 f. identisch ist. Nr. 14 auf Seite 46 ist identisch mit Nr. 20 auf Seite 51, obwohl der Herausgeber Nr. 14 dem Buch *Tikkune Sohar*, und Nr. 20 Rabbi Elieser Askari (soll richtiger Asikri heissen!) zuschreibt. Nr. 213 auf Seite 205 ist identisch mit dem vorletzten Paragraphen von Nr. 16 auf Seite 48; nur dass Nr. 213 eine deutsche Nachdichtung von dem vorletzten Paragraphen von Nr. 16 ist. Die Juden im Warschauer Ghetto (und in den Vernichtungslagern) haben aber den hebräischen Urtext gesungen, der besser in Nr. 16 wiedergegeben ist.

Komisch ist es aber, wenn der Herausgeber ein tägliches Gebet als Gebet für einen besonderen Feiertag bezeichnet. So ist Nr. 56 auf Seite 75 z. B. ein Bestandteil des Achtzehn- bzw. Siebengebets, das mindestens dreimal täglich von frommen Juden gebetet wird. Scheele aber bezeichnet es als Gebet »Am Vorabend des Versöhnungstages« – scheinbar weil er es zufällig als Teil jenes Gottesdienstes im deutschen Gebetbuch der Berliner jüdischen Reformgemeinde gefunden hat. Das wäre etwa so, als ob ein Rabbiner eine Sammlung christlicher Gebetstexte herausgibt und das Vaterunser als Gebet »Am Weihnachtsfest« bezeichnet! So wird auch Nr. 54 auf Seite 74 als »Tischgebet am Purimfest« bezeichnet, wenn es in Wirklichkeit ein Bestandteil des *täglichen* Tischgebets ist – genau so wie Nr. 97 auf Seite 106 f., das hier als »Tischgebet an Feiertagen« bezeichnet wird.

Derartige Fehler hätten vermieden werden können, wenn der Herausgeber, neben der sekundären Literatur, aus der er schöpft, auch das gewöhnliche jüdische Gebetbuch für Werkstage, Sabbate und Feiertage (welches in verschiedenen Ausgaben mit deutscher Übersetzung vorliegt) ein wenig studiert hätte. Das sollte man schon tun, wenn man ein Buch über »Israels Gebete« herausgibt. Es mangelt ja auch nicht an Fachliteratur in deutscher Sprache, wie etwa Elbogen's *Der jüdische Gottesdienst*.

Es sei dahingestellt, ob und wie lang man im biblischen Zeitalter den Namen Gottes als »Jahwe« ausgesprochen hat. Darüber besteht aber absolute Klarheit, dass man im rabbinischen Judentum den Namen als *Adonai* (Herr) ausgesprochen hat – ohne hier weiter auf das Warum einzugehen. Es mutet einen daher befremdend an, wenn man in den hier zusammengetragenen Übersetzungen von rabbinischen Gebeten immer wieder auf »Jahwe« stösst. So hat nie ein rabbinischer Jude gebetet!

Auch wirkt es störend, dass viele der Gebetstexte hier nur in verstükelter Form wiedergegeben werden, was dem unkundigen Leser kein Verständnis der klassischen Eulogie-Form des jüdischen Gebets vermittelt. So beginnt Nr. 140 auf Seite 149 f. geradezu mit der Schluss-Eulogie des vorangehenden (aber hier nicht wiedergegebenen) Gebets, während die Schluss-Eulogie des hier mitgeteilten Gebets dem Leser vorenthalten wird.

Und dennoch, um auf den Anfang dieser Rezension zurückzukommen, ist das Erscheinen dieses Büchleins zu begrüßen. Möge es sachkundigeren Schriftstellern den Anstoss dazu geben, der christlichen Welt eine tiefere Einsicht in das Gebets- und Erbauungsleben des Judentums zu gewähren.

Jakob J. Petuchowski, Forschungsprofessor für jüdische Theologie und Liturgik am Hebrew Union College, Cincinnati, Ohio, USA

SELMA STERN: Jud Süß. Ein Beitrag zur deutschen und jüdischen Geschichte. München ²1973. Gotthold Müller Verlag. 346 Seiten.

Mit freundlicher Genehmigung der Redaktion der »Jüdischen Rundschau Maccabi« (33/46), Basel, 14. 11. 1974, entnehmen wir daraus die folgende Würdigung:

Ein Geschichtsbuch, das im Jahre 1929 bereits erschienen ist und jüngst neu aufgelegt wurde, lässt die Frage aufkommen, ob es berechtigt ist, die Neuauflage unverändert herauszugeben, besonders dann, wenn es um das Leben eines Juden in Deutschland geht, dem ein ungerechtfertigter, ungerechter Prozess gemacht wurde. Eine Historikerin von Rang und Namen hat es gewagt:

Selma Stern bemerkt im »Vorwort zur Neuauflage«, dass der Gedanke nahegelegen hätte, »alle in der Zwischenzeit erschienenen Kritiken und literarischen Erzeugnisse, besonders der Naziperiode, dem Werk einzufügen«, sie dies aber absichtlich – einem Worte Meinekes folgend – unterlassen hat, »weil jedes ernste historische Werk die eigene Zeit des Verfassers ebenso widerspiegelt wie die Epoche der Vergangenheit, die er schildert«.

Man darf ihr voraus bescheinigen, dass ihr auf umfangreichen Quellenstudium beruhendes Werk anschaulich die Epoche der Vergangenheit, nämlich das Schlusskapitel des Jud Süß (1692–1738) in Württemberg, schildert. Wer jedoch die eigene Zeit der Verfasserin sucht, wird zu kurz kommen. Der Schlusssatz, der 1929 noch einigermaßen gerechtfertigt war, lautet: »Erst im 19. Jahrhundert sollte im Gange geschichtlicher Entwicklung der Jude, nicht mehr der herausgehobene, einzelne, sondern der Bürger gewordene Jude schlechtweg die Rechte gewinnen, die ihn davor schützen, anderes Recht als das allen gemeinsame erfahren und erleiden zu müssen.« Selbst wenn man diese These sachlich, ohne Ressentiments und rein historisch betrachtet, ist sie mehr denn anfechtbar geworden, berücksichtigt man die Zeit, die zwischen der 1929er Erstausgabe und der Gegenwart liegt.

Noch unverständlicher bleibt die Einstellung der Autorin, liest man auf den Seiten 164/65: »Es ist wohl der einzige politische Prozess der Geschichte« – der Prozess nämlich gegen Joseph Süß-Oppheimer –, »in dem ein Angeklag-

ter in lüsternter Weise über ein Liebesleben vernommen und über intimste Dinge immer wieder befragt wurde. Es ist auch wohl das einzige Mal geschehen, dass Frauen, weil sie liebten, gefangengenommen, misshandelt, dem taktlosesten Verhör ausgesetzt und schliesslich einer körperlichen Untersuchung unterzogen wurden.« Diese Aussage stimmt 1974 überhaupt nicht mehr, wofür Gründe anzugeben sich erübrigt, da sich das Gegenbeweismaterial bedauerlicherweise in Hülle und Fülle anbietet.

Aber – und darin liegt der hohe Wert der mit bewundernswerter Akribie betriebenen Forschung von Selma Stern-Taeubler –, es ist der Autorin gelungen, die Geschichte des Joseph Süss-Oppenheimer ihren Lesern geschichtstreu nahezubringen. Hört man den Namen Jud Süss, tauchen Erinnerungen auf an Hauffs Novelle, hundert Jahre nach der grausamen Hinrichtung des Oppenheimer geschrieben, und von dem eine leider im Buche nicht veröffentlichte Abbildung im »Jüdischen Lexikon« einen Eindruck vermittelt, denkt man an die Dramen von Paul Korngold (1930) und Eugen Ortner (1933) und den mit dichterischer Freiheit 1930 geschriebenen Roman Lion Feuchtwangers (in der BRD allzuwenig bekannt), aber auch an den Film gleichen Namens voller Hass und Hetze unter der Regie Veit Harlans und mit Werner Krauss und Ferdinand Marian¹.

Nachkomme Frankfurter Ghettojuden, ein »dämonischer Abenteurer oder habsüchtiger Spekulant, unwiderstehlicher Verführer oder teuflischer Despot, grausamer Herr, bestechlicher Knecht, verschwenderischer Kavalier oder verhasster Intrigant, trunkener Zauberer oder listiger Fälscher? Selma Stern antwortet: »Immer blieb er der Geist der Verneinung, der leibhaftige Antichrist, das unheilvolle Prinzip.« Im Zeitalter des Merkantilismus, der Duodezfürstentümer mit ihrem mehr oder minder ausgeprägtem Absolutismus bohrte er an den Grundfesten des ständischen Staates. Er war ein Träger des kapitalistischen und absolutistischen Staates zugleich.

»Süss ist der erste und bis auf Lassalle fast der einzige Jude, der bewusst, wenn auch im engen Bereich, in den Gang der deutschen Geschichte eingreift«, sagt die Autorin. Er wird allgemein als aufgeklärter Freigeist dargestellt, aber auch als der gläubige Jude, der er bis zur bitteren Neige blieb und der die rettende Taufe verweigerte. Doch zugleich war er ein Kind des Barocks. Sein Schicksal ergibt, dass er nicht mehr ganz der Ghettojude war, aber noch nicht ganz aufgehen konnte in der neuen Kultur.

Bereits 1714, also zu Lebzeiten von Süss, trat John Toland (1670–1722) in einem anonymen Pamphlet für die Naturalisierung der englischen Juden ein, wie überhaupt Ende des 17., spätestens aber Anfang des 18. Jahrhunderts die Abgrenzung zwischen Nichtjuden und Juden sich in europäischen Ländern zu lockern beginnt. Der Austritt von Juden aus der ghettoartigen Isolierung, in der sie Jahrhunderte hindurch gelebt hatten, ist ein Phänomen, an dem auch Selma Stern nicht vorbeigeht. Man müsse erkennen, dass »für den Juden, der zu Macht und Geltung kommen wollte, als Sprungbrett zur grossen Welt nur der Weg zur Geldvermittlung offenstand«. »Das Geld, die einzige Waffe in seinem Existenzkampf, das einzige Mittel, Aufnahme im Lande, dauernde Sicherheit und das Wohlwollen der Behörden zu erkaufen, hatte für ihn andere Bedeutung als für den Christen... es war für ihn eine Frage von Sein oder Nichtsein.« Das muss man wissen, will man Jud Süss' und vieler anderer Juden Tätigkeit in dieser und späterer Zeit verstehen.

¹ Vgl. FR III, 10/11, S. 28 f.

Selma Sterns Geschichtsbuch gibt einen kleinen Ausschnitt aus der gemeinsamen, doch so unterschiedlichen deutschen und jüdischen Geschichte wieder. Es ist auch für den Nicht-historiker interessant, weil es erkennen lässt, wie leicht die Gegnerschaft angefacht werden konnte, besonders dann, wenn Religiöses sich mit Materiellem vermengte. Diese Gegnerschaft artete stets in Blutvergiessen aus, wenn man ausser acht liess, dass es für die Entwicklung der Menschheit gescheiter ist zu versuchen, etwaige Gegensätze zu verstehen und anzuerkennen, als sie zu vertuschen und aufzuputschen. Die deutsche und jüdische Geschichte haben viele Kapitel gemeinsamen Leides. Es ist an der Zeit, dass man sich besser kennenlernt – Sterns »Jud Süss« ist ein Schritt vorwärts zum gegenseitigen Verständnis. Hermann Lewy

ROBERT WELTSCH. An der Wende des modernen Judentums. Betrachtungen aus fünf Jahrzehnten. Veröffentlichungen des Leo Baeck Instituts. Tübingen 1972. J. C. B. Mohr (Paul Siebeck). 309 Seiten.

Robert Weltsch hat in besonderer Weise die moderne jüdische Publizistik beeinflusst und geprägt. Der oben genannte Band vermag zu dokumentieren warum. Er enthält ausgewählte Aufsätze, Essays biographischer Art und wurde anlässlich seines 80. Geburtstags vom Leo Baeck Institut in London herausgegeben.

Weltsch wurde 1891 in Prag, einer Stadt, die ihn sehr prägte, geboren. Um die Jahrhundertwende lebten in dieser Stadt ca. 400 000 Tschechen, 25 000 Deutsche und ca. 10 000 Juden. Die Lage der Juden war besonders prekär. Die meisten fühlten sich dem deutschen Kulturkreis zugehörig, waren also eine Minderheit innerhalb einer Minderheit. Viele bedeutende jüdische »Dichter und Denker« stammen aus dieser Stadt, Franz Kafka, Franz Werfel, Max Brod, Hugo Bergman, Guido Kisch oder Hans Kohn, um nur einige zu nennen.

Robert Weltsch, der durch eine Begegnung mit Martin Buber Zionist wurde, zeichnete sich bald als fähiger Journalist, mehr noch als Denker aus. Er erkannte früh, – und die Ereignisse der Weimarer Republik gaben ihm auch recht –, dass durch Assimilation die Probleme des jüdischen Volkes nicht gelöst werden könnten. Der Zionismus stellte für ihn den Prozess der Erneuerung und die neue Orientierung im Judentum dar, das stolze Bekenntnis zur Volksgemeinschaft und zum gemeinsamen kulturellen Erbe, also zu sich selbst. Gleichzeitig sollte der Zionismus nicht in einen engstirnigen Nationalismus einmünden, etwa in den Wunsch der Juden, sich von den übrigen Völkern abzukapseln. Fast im Gegenteil, – er sah in dem Bekenntnis zum Zionismus eine reinigende Wirkung auf das Zusammenleben mit der christlichen Welt. Denn, – »erst wenn der Jude von den vergeblichen Anstrengungen, den anderen gleichen zu wollen, ablässt, kann er unbefangen auch am Leben seiner Umwelt teilnehmen.« Dieser Punkt scheint für ihn wichtig, denn er war Realist genug, um zu erkennen, dass Israel nicht alle Juden der Welt aufnehmen können, dass die Diaspora auch nach der Gründung des Staates weiterexistieren, dass diese Diaspora mit neuem Leben und Inhalten gefüllt werden müsse. Seine Gedanken zeigten in diesem und anderen Punkten grosse Ähnlichkeit mit denen von Achad Haam.

Robert Weltsch war ein Mann der Mässigung. Von 1919 bis 1938 war er Chefredakteur der Jüdischen Rundschau, des Zentralorgans der zionistischen Bewegung in Deutschland. Die Jüdische Rundschau genoss damals, auch in Kreisen ausserhalb des deutschen Judentums, hohes

Ansehen. Weltschs Meinung war nicht immer mit der der zionistischen Exekutive identisch. Dies manifestierte sich z. B. in seiner Haltung zum Araberproblem. In einem Artikel, den er 1925 veröffentlichte, und in anderen Artikeln plädierte er für die Schaffung eines »bi-nationalen« Palästinas und zog vehement gegen die, wie er es sah, »chauvinistischen Tendenzen« in der zionistischen Bewegung und dem Iischuw zu Felde. Weltschs Gegner haben ihm immer vorgeworfen, die Wirklichkeit des Nahen Ostens nicht richtig erkannt zu haben, die Auswüchse des arabischen Nationalismus entweder nicht zu begreifen oder zu bagatellisieren und die Schuld an der Entstehung des Konflikts allzusehr der massgebenden zionistischen Politik anzulasten. Und in der Tat – Weltsch, Mitglied des Brit Schalom, jener idealistischen Gruppe, die sich an eine »bi-nationale« Lösung in Palästina klammerte, vermochte auf die Juden in Palästina keinen Einfluss auszuüben. Seine Gedanken waren der um Selbstbehauptung kämpfenden Gemeinschaft zu abstrakt, auch wenn niemand die moralische Überzeugung, die ihnen zugrunde lag, verkannte. Weltsch selber fühlte sich nie richtig wohl in Israel – ein Land, in dem er nur ein paar Jahre lebte. Schon 1945 weilte er wieder in Deutschland, wo er für die Zeitung *Haarets* über die Nürnberger Prozesse berichtete, später, seit 1947, siedelte er nach London als Korrespondent über. Seine Essays und Artikel zeichneten sich durch tiefgehendes Verständnis der Situation aus. Er lebt bis auf den heutigen Tag in London, wo er die Londoner Abteilung des Leo Baeck Instituts leitet.

Das Wirken Robert Weltschs umfasst nun mehr als 56 Jahre und verständlicherweise kann dieser Band nur eine Auswahl aufweisen. Er enthält bedeutende Artikel und Essays, darunter seinen zur Berühmtheit gelangten, nicht unumstrittenen Artikel nach der Verkündung des Boykotts gegen die deutschen Juden »Tragt ihn mit Stolz, den gelben Fleck« (1. April 1933). Hochinteressant sind andere Beiträge, wie »Entscheidungsjahr 1932«, – »Deutscher Zionismus in Rückschau«, – »Jüdische Presse vor 30 Jahren«, sowie vor allem der Teil, der sich mit der deutsch-jüdischen Geschichtsforschung befasst.

Die Kriterien, nach denen die Auswahl vorgenommen wurde, werden allerdings nicht ersichtlich. In seiner Einleitung würdigt Hans Tramer diesen, – um Martin Buber zu zitieren –, »unbequemen und befangenen grossen jüdischen Publizisten«. Wenn man das Buch liest, wird einem klar, warum Robert Weltsch eine so hervorragende Stellung einnimmt. Man spürt die Frische, die Kraft des Ausdrucks, das innere Engagement, die tiefe Kenntnis, die jedem Artikel zugrunde liegt. Nachum Orland, Berlin

HANS BIETENHARD: Caesarea, Origenes und die Juden. Franz Delitzsch-Vorlesungen 1972. Stuttgart 1974. Verlag W. Kohlhammer. 76 Seiten.

Verf. entwirft ein Bild der Stadt Caesarea, die im 3. Jahrhundert ein Zentrum jüdischen Lebens und jüdischer gelehrter Arbeit war, zu einer Zeit, da einer der bedeutendsten Theologen und Gelehrten der alten Kirche, Origenes, in dieser Stadt eine weitreichende und fruchtbare Tätigkeit entfaltete. Die Vorträge stellen eine interessante Phase der Begegnung zwischen Judentum und Christentum vor Augen. Bietenhard spürt den jüdischen Traditionen bei Origenes auf dem Hintergrund der Geschichte der Juden in Caesarea nach, dann der Palästinakunde bei Origenes, seiner Abwehr jüdischer Polemik wie seiner eigenen Polemik, seiner Verteidigung

des Judentums gegen die Vorwürfe des Celsus und schliesslich seinem Verständnis von Röm 11. Abschliessend kann Bietenhard feststellen: »Was das Judentum betrifft und ein Verhältnis zu ihm: Origenes selbst ist kein Judenfeind, kann es nicht sein, weil er Röm 9–11 verstanden hat. Auch er hat seine Gemeinde vor aller Judenfeindschaft zu bewahren versucht. Es führt m. E. von Origenes kein Weg zu irgendeinem Antijudaismus« (S. 71 f.). R. P.

EMMA BRUNNER-TRAUT (Hrsg.): Die fünf grossen Weltreligionen. Herder-Bücherei Band 488. Freiburg 1974. 140 Seiten.

Mit dem vorliegenden Band der Herder-Bücherei ist der Verlag ohne Zweifel in eine Marktlücke gestossen. Denn eine zuverlässige, kurze und zugleich niveauvolle Darstellung der grossen Weltreligionen war seit langem erwünscht. Die fünf Artikel über Hinduismus, Buddhismus, Islam, Judentum und Christentum gehen auf eine Tagung des Volkacher Bundes zurück. Die Ägyptologin Emma Brunner-Traut konnte für die Darstellung der einzelnen Religionen durchweg erstklassige und ausgewiesene Referenten gewinnen. Die Darstellung des Judentums, über die hier besonders berichtet werden soll, stammt aus der Feder des Frankfurter Ordinarius für Judaistik, *Arnold M. Goldberg*. Goldberg unterscheidet ein traditionelles, ein konservatives, ein liberales und ein Reformjudentum, orientiert sich aber hinsichtlich »des Judentums« am rabbinischen Judentum der Antike. In der Epoche dieses Judentums habe das Judentum seine endgültige Gestalt erhalten. Goldberg will damit vermutlich nicht in Abrede stellen, dass auch das Judentum stets nur in neuer Überlieferung besteht. Aber man begreift sein Anliegen, das Prägende des Judentums vornehmlich in jener Epoche zu sehen, in der sich das Christentum von ihm schied. Goldberg geht deshalb auch von der These aus, dass es dem Christen ganz unmöglich sei, »sich auch nur oberflächlich mit dem Judentum zu befassen, ohne darin die Wurzel seines Christentums wiederzufinden« (88). Eine weitere These Goldbergs heisst, dass das Judentum im Grunde weder konfessionalisiert noch nationalisiert werden könne. Es basiere nämlich auf den beiden konstitutiven Prinzipien des Stammes und des Bundesvolkes. Der Status des Proselyten (nach Goldberg soll in der Antike die Zahl der Proselyten die der Nachkommen Abrahams um ein Vielfaches übertroffen haben) wird dadurch besonders deutlich. Der Proselyt wird ein neues Glied des Stammes »dem Geiste nach und durch den Glauben« (90). Dies könnte man nun allerdings modern eine Konfession nennen. Leider ist der Raum zu knapp, als dass Goldberg das Problem, das sich hier anzeigt, ausdiskutieren könnte. Wichtiger ist, dass Goldberg im folgenden klar herausarbeitet, dass der Inhalt des jüdischen Glaubens die geschehende Geschichte sei, die Gottes Geschichte mit Israel ist. Das Judentum zeichne sich in der Religionsgeschichte durch die einmalige Erscheinung des – wie Goldberg mit einem vermutlich glücklichen Begriff sagt – »geschichtlichen Eros« aus. Dieser geschichtliche Eros führe dazu, dass man Gott in jeder neuen Erfahrung besser erkenne, sich aber nie in ihm verlieren könne. Es gelingt Goldberg, von dieser zentralen Wirklichkeit des geschichtlichen Eros her gut zu verdeutlichen, was für den Juden Treue und Vertrauen, Emuna, was die Torah (die eben kein *nomos* ist), was die Schekhinah und was »die Leiden des Gerechten« besagen. Es gelingt ihm auch zu

zeigen, wie Israel sich den Völkern gegenüber versteht und inwiefern das »richtig gelebte Leben des Juden liturgisches Leben ist«. Wichtig erscheint mir auch der Hinweis, dass das Zeichen im Judentum nie die Funktion des Symbols hat, sondern die des seklers, des Gedenkenmachens.

Am Ende geht Goldberg auf die Messiaserwartung des Judentums ein und scheidet sie von der christlichen Messiaserwartung.

Ein Urteil über das Zutreffende der Goldbergschen Darstellung stünde nur einem Juden zu. Mir scheint jedoch, dass Goldberg innerhalb dieser Darstellung der Religionen das Unterscheidende des Judentums klug und prägnant vorstellt.

Der Artikel über das Christentum stammt von W. Kasper. Er geht an keiner Stelle ausdrücklich auf das Verhältnis zwischen Judentum und Christentum ein. Das ist auf dem knappen Raum auch kaum möglich. Jedoch arbeitet Kasper den geschichtlichen eschatologischen Charakter der christlichen Botschaft heraus. Hier liegen dann die Verwandtschaften offen zutage.

Die Darstellungen aller Religionen werden durch Zeittafeln ergänzt. Das Bändchen bietet so sowohl für den einfach nur Neugierigen wie für den Gebrauch in der Schule und der Erwachsenenbildung eine hervorragende wie zugleich auch durch die Qualität der Beiträge in die Tiefe führende Orientierung. Es lässt die Frage nach dem, wovon die Religionen gemeinsam bewegt sind, aufkommen, ohne die Unterschiede zu verwischen. Nach Mitteilungen des Verlages gehört das Bändchen bereits zu den Bestsellern unter den Herderbüchern. Es würde noch brauchbarer werden, wenn man in einer (hoffentlich bald notwendig werdenden) zweiten Auflage die drei letzten, jetzt mit Verlagsanzeigen bedruckten Seiten für ein Sach- und Begriffsregister nutzte. Zu Worten wie Halacha, middoth, Schekhinah, aber auch zum Nirvana und der Sunna, würde der beflissene Leser, der sich fragt »was ist das doch gleich?«, durch ein solches Register leichter zurückfinden.

Bernhard Casper, Augsburg

W. L. DEKKER: Getuige Israel. Dogmatische en bijbels-theologische studie over de plaats van Israel in het denken van Karl Barth, met name in zijn Kirchliche Dogmatik (Mit Zusammenfassung). Wageningen 1974. H. Veenman & Zonen B. V., 214 Seiten.

Der Autor dieser bei H. Berkhof in Leiden gearbeiteten Dissertation bekennt sich zu Anfang seiner Untersuchung zu der Voraussetzung der Existenz von Israel »als Frage an die Kirche« (Miskotte). Er gibt sich dabei nicht mit der Definition Miskottes zufrieden, sondern fügt hinzu, »dass dieses Volk das Volk von Gottes Erwählung ist und also solches gegenüber uns erscheint« (S. 1 und Anm. 1). Der erste Teil enthält eine systematische Wiedergabe des Denkens Karl Barths über Israel als Zeuge, so wie dieses sich in der K. D. findet, und zwar in der Lehre der Versöhnung, in der Lehre der Schöpfung und in der Lehre der Erwählung. Hinzugefügt werden einige kurze Paragraphen über die Zeit des Nationalsozialismus, über Römerbrief 1 und 2 und über spätere Aussagen. So sagte Barth in einem Forumgespräch in Chicago 1962 mit einem Hinweis auf die Frage Friedrichs des Grossen nach einem Gottesbeweis: »The proof for God's existence, your majesty, are the Jews. And we could now add today, your majesty, the State of Israel.« (Der Beweis für die Existenz Gottes sind die Juden. Und wir könnten heute hinzufügen, ist der Staat Israel) [S. 53].

Im zweiten Teil befaßt sich der Autor mit dem Verhältnis zwischen Dogmatik und Exegese. Es wird darin gezeigt, dass die Betonung der Einheit und Identität von Gottes Wirken und Sein in der Person Christi als Ausgangspunkt der Exegese Karl Barths mehreren Spannungen im Texte, namentlich bei Paulus, nicht gerecht wird. Die Grenzen zwischen Kirche und Israel sind bei Barth zu deutlich angesetzt.

Im dritten Teil setzt sich Dekker mit dem Denken Barths über die Rolle Israels kritisch auseinander. In einer anderen Reihenfolge als im ersten Teil bespricht er nacheinander die Lehre von der Offenbarung Gottes, die Christologie und die Ekklesiologie. Es stellt sich nach Dekker heraus, dass eine zu starre Offenbarungslehre der Grund des zu statischen Sprechens über Israel bildet. Das zeigt sich schon in der Weise, in der Barth über den jüdischen Monotheismus spricht (S. 93). Barth stellt die Christologie vor die Eschatologie. Nach Dekker müsste jedoch die Christologie in den Rahmen der Eschatologie gestellt werden. In dieser Sicht kann Israel auch ausserhalb des Glaubens an Jesus Christus Zeuge sein. In der Ekklesiologie ist die wichtige Frage: Wird der Erlösungsbegriff vom Messianismus bestimmt (Barth) oder ist der Erlösungsbegriff massgeblich für den Messianismus? Dass diese Frage nicht abstrakt verstanden werden darf, zeigt sich in der Tatsache des Leidens, des Leidens von Israel und des Leidens des Messias. Wie Barth zieht auch Dekker die politischen Konsequenzen der theologischen Lehre, ehe er einen Blick in die Zukunft wagt. Letztlich liegt das Verhältnis Kirche-Israel nicht in unserer Hand (S. 170).

Th. C. de Kruijf, Zeist/Holland

A. ROY ECKARDT: Your People, My People. The Meeting of Jews and Christians. New York 1974. Quadrangle. 275 Seiten.

In seinem neuesten Buch: »Dein Volk, Mein Volk. Die Begegnung von Juden und Christen« fasst A. Roy Eckardt manches heisse Eisen an. Im ersten Teil versucht er nicht nur, den christlichen Antisemitismus und die damit verbundene Schuld gegenüber dem Judentum geschichtlich darzustellen, sondern weist auch auf den in den neutestamentlichen Schriften enthaltenen Antisemitismus hin. Gerade bezüglich letzterem wird man dem Autor zwar weitgehend zustimmen können, doch seine Ausführung in mancher Hinsicht auch modifizieren. Wie Eckardt in der Einleitung sagt, will er keine endgültigen Antworten geben, sondern eher Anregungen zum Weiterdenken. So gesehen ist seine Kritik äusserst wertvoll.

Zwei Gedankengänge, die eng miteinander verbunden sind und in denen man meines Erachtens dem Autor nicht voll zustimmen kann, seien hier herausgegriffen: An mehreren Stellen des Buches deutet er an, dass die christlichen Kirchen (13) bzw. die historische Struktur des Christentums (37) auf der Verleumdung bzw. der Lüge beruhen, die Juden hätten Jesus Christus abgelehnt und getötet. Er geht sogar so weit, zu sagen: »The slander (of ›Jewish rejection of Christ‹) must be preserved, for without it the whole ideological edifice of the churches would crash to the ground« (13)¹. Mir scheint im Gegenteil, dass man heute in der christlichen Theologie immer mehr zur Einsicht kommt, dass die Juden Jesus kaum oder nur sehr schwer als den Messias hätten

¹ Die Verleumdung (der jüdischen Ablehnung Christi) muss beibehalten werden, denn ohne sie würde der ganze ideologische Bau der Kirchen zusammenfallen.

anerkennen können, dass man daher gar nicht von schuldhafter Ablehnung sprechen kann. Ohne das NT zu verändern, noch seinen Wert als Offenbarung zu mindern und ohne deshalb das Christentum zu verleugnen, kann man daher auf eine Theorie der »Ablehnung Jesu als Messias seitens der Juden« verzichten. Sicher ist noch ein weiter Weg, bis solche Gedankengänge Allgemeingut der christlichen Theologen sein und die Exegeten eine entsprechende Auslegung und Interpretation der Schrift gefunden haben werden; Ansätze sind aber schon vorhanden.

Eckardt will aber mit Haim Cohn noch einen Schritt weiter gehen und jede Ablehnung Jesu seitens des offiziellen Judentums bestreiten, ja sogar zeigen, dass sich das Sanhedrin für Jesus einsetzte. Obwohl die Thesen von Haim Cohn bezüglich des Prozesses Jesu sehr interessant sind, so ist es doch fraglich, ob sie wirklich auf einer so soliden historisch-juridischen Basis beruhen (30). Es würde den Rahmen dieser Rezension sprengen, eine Analyse der Aussagen Cohns zu bringen. Es sei deshalb auf die ausführliche Zurückweisung der Thesen Cohns durch David Flusser verwiesen, die in der Zeitschrift »Molad« 2 (1968), 202 ff., erschien.

Eckardt beschränkt sich aber nicht auf Theorie und Theologie, sondern nimmt die christliche Haltung gegenüber den Juden scharf unter die Lupe. Dabei analysiert er auch die positiven christlichen Bemühungen der neuesten Zeit wie die Erklärung des 2. Vatikanischen Konzils und die Handreichung der Niederländischen² Generalsynode und zeigt ihre Schwächen auf.

Zu begrüßen ist die energische Stellungnahme des Autors gegen die christliche »Mission« der Juden. Er bringt dazu manche sehr wertvolle Ansätze (225 f.), die sich zum Teil mit jenen des Luzerner Symposions: Judentum und Kirche: Volk Gottes³ decken. Es ist sehr zu wünschen, dass diese Gedanken auch von anderen Theologen aufgegriffen und weitergeführt werden und dass daraus eine für das christliche Volk zugängliche Stellungnahme entsteht, die deutlich werden lässt, welches Verhältnis in christlicher Sicht das Judentum zum Christentum hat.

In bezug auf Israel und den Israeli-Arabischen Konflikt kritisiert Eckardt mit Recht die »evenhandedness« (»Unparteilichkeit«) der Christen. Gleichzeitig bringt er verschiedene Aspekte des vielschichtigen Problems und versucht, eine objektive Wertung der beiden Seiten zu geben. Das Buch hat seinen Wert vor allem darin, dass es in drastischer Weise die Schwierigkeiten einer Verständigung der Christen mit den Juden aufzeigt – zunächst auf theologischem Gebiet, dann aber auch in bezug auf den Staat Israel. Es wird einem zum Bewusstsein gebracht, dass auch die ehrlichsten Versuche noch weit davon entfernt sind, den Juden wirklich gerecht zu werden, sie von innen heraus zu verstehen. Im letzten Abschnitt werden uns jedoch einige Namen genannt, deren Versuche in dieser Richtung erfolgreicher sind. Es wird der Versuch unternommen, eine Definition eines positiven christlich-jüdischen Verhältnisses zu geben (219). Dabei wird einerseits die Bedeutung des Staates Israel hervorgehoben, andererseits aber auch des durch Taten bezeugten christlichen Schuldbekenntnisses. Sr. Hedwig Wahle NDS/Wien

² Vgl. FR XXIII/1971, 17 ff.

³ Vgl. Judentum und Kirche: Volk Gottes. Hrsg. Clemens Thoma. Benziger 1974 (S. o. S. 18 ff.) [Anm. 2 u. 3 d. Red. d. FR].

JACOB JERVELL: Luke and the People of God. A New Look at Luke-Acts. Minneapolis, Minnesota 1972. Augsburg Publishing House. 207 Seiten.

Es ist mir eine grosse Freude, ein Buch zu begrüßen, das zu den wichtigsten Beiträgen in Fragen des Urchristentums gehört, die in unseren Tagen geschrieben worden sind. Es geht, wie wir gleich sehen werden, um die Frage der Beziehung des Urchristentums zum Judentum, und darum gehört die Besprechung in den Rahmen des Rundbriefes. Der Autor des Buches ist Professor für Neues Testament an der Universität von Oslo, und er hat schon früher viel Gediegenes geschrieben.

Das neue Werk sollte ein Wendepunkt in der Erforschung der Weltauffassung des Lukas werden, des Verfassers eines Evangeliums und der Apostelgeschichte – wenn die führenden Forscher bereit sein werden, ihre Anschauungen zu revidieren, oder wenn es, im ungünstigen Fall, genug andere Forscher und Leser geben wird, die bereit sein werden, die Thesen Jervells an Hand der Texte selbst zu überprüfen.

Die neue übliche Interpretation der Theologie des Lukas ist bekannt. Der Autor des Lukasevangeliums und der Apostelgeschichte war, dieser Ansicht nach, ein Theologe der »Heilsgeschichte«, er erwartete nicht mehr das baldige Kommen Christi, sondern sah seine Zeit als »die Mitte der Zeit«, und die Apostelgeschichte ist nicht ein historisches Buch, sondern ein theologisches Produkt. Einige Punkte hat dieses Verständnis mit der berühmten alten Tübinger Schule gemeinsam: Auch sie setzte den »Lukas« spät an, und auch sie glaubte an die Existenz des »Frühkatholizismus« – nur dass der vermeintliche Frühkatholizismus des Lukas »Unions-Paulinismus« genannt wurde. Die Tübinger sahen bekanntlich als treibende Kraft bei der Entstehung des Christentums den Zusammenstoss zwischen den judenchristlichen Petrinern und dem gesetzesfreien Paulinismus. Die Apostelgeschichte ist, nach dieser Auffassung, eine Tendenzschrift eines Paulinisten, der Frieden zwischen den zwei Parteien anstrebt und Paulus vor den Judenchristen in Schutz nimmt. Im Jahre 1838 schrieb F. Chr. Baur, die Apostelgeschichte sei¹ »der apologetische Versuch eines Pauliners, die gegenseitige Annäherung und Vereinigung der beiden gegenüberstehenden Parteien dadurch einzuleiten und herbeizuführen, dass Paulus so viel möglich petrinisch und dagegen Petrus so viel möglich paulinisch erscheint, dass über Differenzen . . . so viel möglich ein versöhnlicher Schleier geworfen . . . wird«. Lukas verzerrt also in der Apostelgeschichte das Bild Pauli wegen der Myriaden gläubiger, aber gesetzeseifriger Judenchristen, welchen Paulus als Antinomist und kirchlicher Friedensstörer galt, und diese Judenchristen waren in Lukas' Zeiten eine sehr einflussreiche Gruppe². »Die schwächeren Brüder seiner Zeit waren die immer noch mächtigen Judenchristen, und er hat weit weniger nachgegeben, als diese verlangt haben. Freilich hat der Verfasser der Apg. die Gesetzesverpflichtung gläubiger Juden vollständig zugestanden, und da er nach diesem Grundsatz selbst den Paulus dargestellt hat, scheint er den Paulinismus selbst der Aussöhnung mit den Judenchristen geopfert zu haben«³.

Heute gibt es viele, die ohne den Einfluss der Apostelgeschichte den Paulus in einer ähnlichen Weise »judaisieren«, aus einer echten oder weniger echten Liebe zum Judentum, die bei vielen durch Auschwitz ausgelöst wurde. Andere – und wenn ich nicht irre, die meisten

¹ Zitiert bei A. Hilgenfeld, Einleitung in das Neue Testament, Leipzig 1875, S. 575, Anm. 1.

² Hilgenfeld, ebd., S. 597–598.

³ Ebd., S. 599–600.

heutigen Forscher – meinen wie die Tübinger, dass Matthäus irgendwie ein »verjudetes« Evangelium sei, aber in bezug auf Lukas, und besonders seine Apostelgeschichte, wurde die Fragestellung bis zu Jervells Buch nicht erneuert – mit einer Ausnahme, die ich noch erwähnen werde. Es scheint, dass Jervell in seinem bahnbrechenden Buch nicht durch die Tübinger beeinflusst ist – sie werden nicht erwähnt. Um es kurz zu sagen: Jervell sieht bei Lukas dieselben Probleme wie die Tübinger, aber löst sie in einer polar entgegengesetzten Weise. Wenn die Tübinger meinen⁴, »der Zweck der Apg. sei ein irenisch-apologetischer in paulinischem Interesse«, versucht Jervell zu zeigen, dass der Zweck der schriftstellerischen Tätigkeit des Lukas hauptsächlich eine irenisch-apologetische Darstellung Pauli und der Entstehung des Heidenchristentums war, und zwar im judenchristlichen Interesse. Einschränkend gesagt: An einer solchen harmonistischen Schilderung waren die weniger radikalen judenchristlichen Kreise interessiert, die den Paulus und seine Heidenchristen den widerstrebenden Judenchristen mundgerecht machen wollten.

Dass es solche konziliante Kreise im Judenchristentum gegeben hat, beweist die um das Jahr 100 geschriebene *Epistula apostolorum*⁵. Dort sagt Christus zu den Aposteln über Paulus: »Lehret ihn und erinnert ihn, was in den Schriften über mich gesagt und erfüllt worden ist, und dann wird er den Heiden zum Hirt sein.« Übrigens hat Jervell in der Annahme eines judenchristlichen Hintergrundes der lukanischen Schriften einen Bundesgenossen, nämlich den wichtigen englischen Neutestamentler G. D. Kilpatrick. In einem Vortrag in Jerusalem kam er zu der Folgerung, dass Lukas ein Judenchrist wahrscheinlich gewesen ist, und zwar aufgrund der Analyse einiger Begriffe im Evangelium. Er kam also zu einem ähnlichen Ergebnis wie Jervell, obzwar er von anderen Prämissen ausging und obzwar er vom Evangelium seinen Beweis führte, während Jervell sich hauptsächlich auf die Apostelgeschichte stützt.

Wer die Apostelgeschichte kritisch liest, kann sich nicht des Eindruckes erwehren, dass das Werk aus einer ausgesprochen harmonischen Tendenz geschrieben ist. Paulus ist nicht derselbe Mann, den wir aus seinen Briefen kennen: Er ist ein Pharisäer und frommer Jude, und von einer Spannung mit der Urgemeinde ist da kaum eine Spur. Jakobus ist der Fürsprecher für die Heidenmission, und bei Petrus sehen wir nichts von der unsicheren Stellung gegen die Christen aus den Völkern, die wir aus dem Galaterbrief kennen, wo unter anderem erzählt wird, dass er »mit den Heiden zusammen ass« (Gal 2, 12). Ich würde annehmen, dass ursprünglich sein Traum, in dem ihm erlaubt wurde, Gemeines und Unreines zu essen, als eine Legitimation zu einer Tischgemeinschaft mit den Heiden diente⁶. Aber in der Apostelgeschichte wird der Traum nicht als ein himmlischer Dispens in bezug auf Speisen gedeutet, sondern die unreinen Speisen bedeuten die Heiden, die durch Gott gereinigt sind. Lukas konnte nicht den ursprünglichen Sinn des Traums bringen – und auch nicht das Benehmen Petri in Antiochien und den Zusammenstoß mit Paulus, weil er grundsätzlich alle Judenchristen, auch Paulus, als streng gesetzestreue Juden schildern wollte.

⁴ Ebd., S. 576.

⁵ Hennecke – Schneemelcher I, S. 126–155; siehe auch M. Hornschuh, Studien zur *Epistula apostolorum*, Berlin 1965, S. 84–91. Ich kann dem Autor nicht in allem folgen; die Korrektur ist Jervells Auffassung.

⁶ So schon O. Bauernfeind, Die Apostelgeschichte. Leipzig 1939, S. 143, 145.

Eine jede harmonistische Schilderung muss etwas bezwecken wollen und jemandem zugute kommen. Wer hat in der Deutung des Sachverhaltes recht, die Tübinger oder Jervell? Die Schwäche der Tübinger wird offensichtlich; auch sie sehen ja, dass der Verfasser der Apg. den Judenchristen vollständig die Gesetzesverpflichtung zugestanden hat und dass sogar Paulus auch nach seiner Konversion in der Apg. ein frommer Pharisäer ist. Wenn nach der Ansicht der Tübinger Lukas ein »gesetzesfreier Paulinist« ist, hat er so entweder geschrieben, weil er aus harmonistischen Gründen mit einem falschen Brustton die Judenchristen als gesetzestreue Juden schildert und die Hinwendung zu den Heiden als reibungslos und organisch verstanden haben will, oder er zwingt sozusagen die Judenchristen, von dem Gesetz nicht abzuweichen, weil er die Sympathie der Judenchristen gewinnen will. Dass die zwei Erklärungen schwierig sind, ist augenscheinlich. Viel einfacher ist die Erklärung Jervells: Lukas meint wirklich, die Judenchristen seien als Juden auf das Gesetz verpflichtet.

Sowohl die Tübinger als auch Jervell zeigen auf, dass Lukas den Paulus »judaistisch« zugestutzt hat und dass er diesen Paulus vor judenchristlichen Angriffen verteidigen will und ihn Judenchristen empfiehlt. Jervell meint mit Recht, dass also Lukas den judenchristlichen Standpunkt teilt, und meint, dass Paulus von manchen Judenchristen zu Unrecht angegriffen wird. Ich kann mir schwer solch einen konzilianten Paulinisten vorstellen, der so weit gegangen wäre, hauptsächlich zu einer Zeit, in der das jüdische Gesetz eine brennende Frage für das Christentum gewesen ist; schliesslich mussten die gesetzeseifrigen Judenchristen und der fromme Pharisäer Paulus der Apg. den Zorn von sehr vielen wahren Paulinisten erwecken. Ist es also nicht besser, mit Jervell anzunehmen, Lukas würde die Anschauung konzilianter Judenchristen teilen, die wir aus der *Epistula apostolorum* kennengelernt haben?

Dazu kommt etwas Wichtiges, was Jervell erkannt hat: Die Apostelgeschichte kennt keinen Neuen Bund und kein neues Gottesvolk; das Gottesvolk ist nur immer das historische Israel; nur sie sind die Kinder Abrahams. Das war der Standpunkt missionsfreudiger Judenchristen und nicht der des Paulinismus und verwandter heidenchristlicher Strömungen. Es entsteht also die Frage, wie weit überhaupt Lukas Paulinist war. Sehr weit ist es mit seinem Paulinismus nicht her, das haben schon andere erkannt. Das würde, wie es scheint, noch klarer werden und auch die anderen Hypothesen Jervells stützen, hätte er die Christologie der Apostelgeschichte untersucht. Es würde sich wahrscheinlich zeigen, dass neben den christologischen Stücken, die er höchstwahrscheinlich von der Urgemeinde übernommen hat (so Apg 3, 20–24; 4, 25–27), es kaum christologische Stellen in der Apostelgeschichte gibt, deren Paulinismus sich aufzeigen liesse. Und es scheint, dass die Christologie der Apg nicht einen Bruch in der Geschichte Israels ausdrückt. Darum ist schwer, von der Mitte der Zeit zu sprechen, sondern von der Kulmination der Geschichte Israels. Das entspricht der allgemeinen Deutung Jervells.

Ich will nicht über die einzelnen kleinen Punkte in Jervells Buch sprechen, die noch eine weitere Untersuchung und Korrektur verlangen. Nur eines will ich erwähnen: Jervell übernimmt Haenchens Auffassung, dass Lukas gemeint habe, die Zeit der Judenmission sei zu Ende. Das lässt sich, soweit ich sehe, aus den Texten nicht zeigen, und solche irrealen Ideologie ist auch

historisch unwahrscheinlich. Auch scheint mir aus der Apostelgeschichte nicht klar zu sein, dass es die Meinung des Lukas war, dass nur die Judenchristen die Erfüllung der Hoffnungen Israels sind. Und andererseits, wie lassen sich die scharfen Worte über die Juden, z. B. Apg 13, 46 und 18, 6, erklären? Vielleicht wird man mal etwas Klare-res über die »jüdische Frage« bei Lukas sagen können.

Nun etwas zur Frage, wer Lukas gewesen ist. Jervell spricht sich nicht aus, aber er meint offensichtlich, er wäre ein späterer Judenchrist, und wie wir schon gesagt haben, das vermutet auch Kilpatrick. Ich nehme an, dass es Lukas der Arzt gewesen ist. Warum würde man es gerade einer solchen drittrangigen neutestamentlichen Person zuschreiben, und dazu noch einem Nichtjuden? Auf Lukas passt ja sehr schön, was Jervell über den Autor sagt unter der Voraussetzung, dass er, bevor er Christ geworden ist, dem Judentum nahestand und ein Gottesfürchtiger gewesen ist – damals hat er schon seine griechische Bibel so gründlich gelernt. Dass er Paulus nicht verstanden hat, obzwar er ihn begleitet hat, so dass er ihn jüdischer zustutzen konnte, als er war, ist auch nicht so schwierig. Was wissen wir, wie Paulus mit den vielen Gottesfürchtigen gesprochen hat, bei denen nicht die Gefahr bestand, dass sie »judenzen« werden? Vielen Gottesfürchtigen konnte die Anschauung, dass das Christentum etwas entschieden Neues bedeutet, nicht sehr gut gefallen, denn das Christentum hatte für sie einen guten Sinn, wenn dadurch ihr Anschluss an Israel vollkommen und reibungslos war. Wie sie schon früher Israel geliebt haben, so liebten sie jetzt die Christen aus Israel. Wenn man so sagen darf, war das Leben nach dem Gesetz der Judenchristen für die gewesenen Gottesfürchtigen eine Bestätigung dafür, dass die Judenchristen wirklich Israel sind und dass das Christentum die Religion Israels ist, der sie sich anschliessen immer gesehen haben. Wenn meine Annahmen richtig sind, dann war Lukas einer der Tausende von Gottesfürchtigen, die Christen geworden sind, und die Apostelgeschichte drückt ihre Weltanschauung aus.

Hoffentlich wurde aus dieser Rezension klar, was für eine entscheidende Wichtigkeit Jervells Buch hat. Es ist sehr gut geschrieben, und es ist in seiner historischen Auffassung objektiv. Das Buch sollte womöglich bald deutsch erscheinen, und es sollte von vielen besprochen werden.

David Flusser, Jerusalem

A. F. KLIJN / G. J. REININK: *Patristic Evidence for Jewish-Christian Sects.* (Supplements to *Novum Testamentum*, vol. XXXVI.) Leiden 1973. Verlag E. J. Brill. 313 Seiten.

Das Buch beinhaltet die meisten patristischen Texte über die Judenchristen in englischer Übersetzung und, soweit sie lateinisch oder griechisch sind, das ist ihre überwiegende Mehrheit, auch im Original. Da die Frage der judenchristlichen Gruppen im alten Christentum heute mit Recht an Wichtigkeit gewinnt, sollte das neue Buch in vielen Händen sein.

Die sehr informative Einleitung versucht, den historischen Wert der Nachrichten der Kirchenväter über die Judenchristen zu bestimmen. Meiner Ansicht nach wird oft der Wert zu niedrig eingeschätzt. Die patristischen Berichterstatter irren sehr oft und sind einer von dem anderen abhängig. Nicht immer sind ihre Nachrichten aus erster Hand. Dabei gibt es eine Sucht, zwischen womöglich vielen Gruppen und Sekten zu unterscheiden, die allen Sektenbeschreibern eigen ist. Aber zu sagen

(S. 67), dass die patristischen Betrachtungen der Judenchristen keinen grossen historischen Wert besitzen, ist sicher übertrieben. Schon am Anfang des 18. Jahrhunderts sagt zum Beispiel John Toland¹ mit Recht, dass Epiphanius »alles verwirrt«, aber wenn man bei Epiphanius zwischen seinem Material und seinen sinnlosen Konstruktionen zu unterscheiden weiss, wird man die eminente Wichtigkeit der Nachrichten, die er uns bewahrt hat, zu schätzen wissen. Dieselbe Abhängigkeit von geschriebenen Quellen und gleichzeitig das neue Material, dieselbe fast krankhafte Sucht nach Unterscheidung zwischen womöglich vielen Sekten und dieselbe Erfindung von falschen Verwandtschaften und Einflüssen zwischen den verschiedenen Gruppen, die in Wirklichkeit kaum etwas Gemeinsames haben, die wir bei den Kirchenvätern finden, bestehen auch in den mittelalterlichen Beschreibungen der zeitgenössischen Ketzereien – und dort ist es unmöglich zu bezweifeln, dass sie die Ketzer gekannt haben, denn viele von ihnen waren aktive Ketzerfolger. Darum ist anscheinend eine hyperkritische Beurteilung der Nachrichten über die Sekten bei den Kirchenvätern nicht am Platze. Die neuen gnostischen Texte aus Ägypten, die im Grunde die Nachrichten der Kirchenväter bestätigt haben, raten zur Vorsicht auch in bezug auf die Judenchristen. Auch in diesem Fall lohnt es sich, die patristischen Berichte mit den Resten der judenchristlichen Texte zu vergleichen.

Diese Texte sind naturgemäss in diesem Buche meistens nicht abgedruckt, denn es sammelt nur die patristischen Texte über die Judenchristen. Manchmal leidet darunter das Buch: So sind judenchristliche Evangelien nur dann angeführt, wenn sie in den Beschreibungen stehen; da das Buch keine Anmerkungen hat, kann man sich über Parallelen nur aus anderen Büchern informieren. Auch sind nicht alle Berichte über die Judenchristen bei den Kirchenvätern gebracht. So lesen wir auf S. 212, was Hieronymus über den Judenchristen Hegesippus berichtet, obzwar dort nichts über sein Judenchristentum berichtet wird². Dagegen bringt das Buch *nicht* die Nachrichten über Hegesippus aus der Kirchengeschichte des Eusebius, wo er ja ausdrücklich (Kirchengeschichte IV, 22, 8) die begründete Vermutung ausspricht, Hegesippus wäre ein Christ aus den Juden gewesen. Ein anderes, rein zufälliges Beispiel für die Mängel des neuen Buches: Es wird Eusebius, *Demonstratio evangelica* III, 3 über den Herrenbruder Jakobus angeführt (S. 136), aber *nicht*, was derselbe Eusebius in der Kirchengeschichte II, 23, 4 ff. anführt, wo dasselbe ausführlich (aus Hegesippus) berichtet wird. Dabei ist es nicht klar, warum überhaupt die Stelle aus der *Demonstratio evangelica* angeführt wird. Zwar ist die Stelle wirklich judenchristlich (ebionitisch), aber nach der Regel der Abstinenz, die sich die Herausgeber auferlegt haben, gehört diese Stelle (und ähnliche Stellen) nicht in das Buch, weil ja da die Judenchristen nicht ausdrücklich erwähnt sind. Es liessen sich sehr leicht die Inkonsistenz und die Unvollkommenheit der Sammlung auf Schritt und Tritt erweisen, aber wir wollen die Leser nicht ermüden. Zum Beispiel ein langes Zitat aus einem jüdischen Evangelium (S. 128) ist erfreulich, aber warum gerade dieses? Und es ist keine *Nachricht* über die Judenchristen.

Noch zwei kritische Bemerkungen: Ich kann aus den Indices nicht sehr klug werden; ich kann mir zwar

¹ John Toland: *Nazarenus*. London 1718, S. 18.

² Nirgends ist angegeben, dass Hieronymus' Quelle Eusebius, Kirchengeschichte IV, 8 ist! Die Stelle aus Eusebius ist nicht gebracht.

irgendwie helfen, aber warum werden in den Indices prinzipiell die Seitenzahlen des Buches selbst nicht angeführt? Die Texte sind aus den modernen Ausgaben herausgenommen, ohne den apparatus criticus. Das ist an sich traurig, da die Texte oft schlecht überliefert sind, und ich muss mich in dem Buch auf den modernen Herausgeber und auf seine Konjekturen verlassen, ohne eine jede Möglichkeit zu haben, zu sehen, was in den Handschriften geschrieben steht. Aber sei es so! Viel ärger ist es, dass die Herausgeber aus den modernen Ausgaben die verschiedenen runden, spitzen und eckigen Klammern übernommen haben, ohne dass man ihre Bedeutung wissen kann, da der apparatus criticus fehlt. Was lese ich also in den verschiedenen Klammern? Auf Seite 136 lese ich zum Beispiel: »cetera schola (satanae)«. Ich sehe in der Ausgabe des Victorinus von Tettau (ed. Haussleiter, S. 96) nach. Zuerst entdeckte ich einen Druckfehler, dessen Existenz ich geahnt habe: Das Wort »satanae« ist dort in spitzen Klammern, also vom Herausgeber hinzugefügt. Zweitens kann ich dort aus dem apparatus criticus lernen, wie der ganze hypothetische Text begründet ist. Drittens lerne ich aus der dort (aber nicht in unserem Buch) abgedruckten Rezension des Hieronymus, dass in dieser Rezension das Wort »satanae« steht. Das ist ein wirklich zufälliges Beispiel dafür, wie schwer es ist zu wissen, wie die Texte in unserem Buch zustande gekommen sind. Manchmal sind auch einzelne Worte wichtig.

Schade also, dass die Sammlung der patristischen Belege, die jetzt herausgekommen ist, diese Mängel aufweist – besonders ist es zu bedauern, dass der Leser beileibe nicht sicher sein kann, dass ihm das Material nach irgendeiner Kategorie vollständig vorliegt. Aber auch so ist das Buch wichtig. Nicht nur, dass man sich aus ihm ein Bild über das Problem machen kann, aber ein Mensch, der nicht alle Texte bei der Hand hat, kann dort nachlesen, was er schon aus der vollständigen Ausgabe eines Kirchenvaters gekannt hat. Und auch an sich ist es sicher, dass das Buch wertvoll ist.

David Flusser, Jerusalem

REINHOLD MAYER: Judentum und Christentum. Ursprung, Geschichte und Aufgabe (Der Christ in der Welt, XVI. Reihe, Bd. 6 a/b). Aschaffenburg 1973. Patloch-Verlag. 193 Seiten.

Im Zeitalter eines neubegonnenen partnerschaftlichen Gesprächs zwischen jüdischen und christlichen Theologen unternimmt dieses Buch eines wissenschaftlich ausgewiesenen evangelischen Theologen und Judaisten den weiterführenden Versuch, die Basis der Begegnung mit den Mitteln wissenschaftlichen Denkens zu erweitern und zu konsolidieren. In ein historisches Grundkonzept, das durch die jüdisch-christliche Geschichte des Altertums, des Mittelalters und der Neuzeit abgesteckt ist, werden auch die rechtlichen, politischen, sozialen und wirtschaftlichen Komponenten eingetragen, welche die in vielem tragische Entwicklungsgeschichte des jüdisch-christlichen Verhältnisses bestimmten. Die Intention ist aber nicht auf eine deskriptive Darstellung der Fakten und Entwicklungslinien gerichtet, sondern auf die Korrektur des bisherigen Bildes dieser Geschichte und auf die Veränderung des Gesamtbewusstseins von ihr. Der Autor verhehlt sich und seinen Lesern nicht, dass er zur Erreichung dieses Zieles gewisse Wertungen anders als gewohnt vornimmt und bestimmte Akzente schärfer setzt als üblich. Dabei wird vor allem unter Ausrichtung auf den christlichen Partner des Gesprächs das jüdische Verständnis eingebracht,

wodurch das Bewusstsein der Verantwortung auf Seiten der Christen geweckt werden soll. So wird im ersten Teil (»Altertum: Kampf um Israel«) das Verständnis für die jüdische Geschichte seit dem ersten vorchristlichen Jahrhundert in einer prägnanten und auf das Wesentliche komprimierten Darstellung aus dem Motiv der Lebensbedrohung des israelitischen Volkes durch die römische Besatzungsmacht entwickelt, welcher jedoch der in sich zu pluralistisch entwickelte und gespaltene jüdische Messianismus nicht zu widerstehen vermochte. Aus diesem Pluralismus erklärt sich nach dem Verfasser auch die Entstehung des Bruches zwischen den jüdischen Messianern und den »Jesusmessianern«, der erst anlässlich des Aufstandes Bar Kochbas († 135) endgültig wurde. Mit Recht wird aber auch vermerkt, dass der zu dieser Zeit bereits verbreitete Juden Hass eine allgemein übliche Erscheinung der alten Welt war (S. 54). Die sich seit den Apologeten versteifende christliche Gegnerschaft wird zwar nicht mit dieser Reaktion identifiziert, aber doch als Ausfluss eines einseitigen Verwerfungsgedankens bezüglich des jüdischen Volkes seit Jesus Tod kritisiert (S. 60 f.).

Wie aus dieser theologischen Fehleinschätzung am Anfang in der mittelalterlichen Welt die harte Diastase zwischen »triumphierender Kirche und leidender Synagoge« werden konnte, wird im zweiten Teil unter umsichtiger Heranführung eines vielschichtigen Materials aus Kirchen-, Kultur- und Geistesgeschichte aufgewiesen. Bei der engen Verbindung von kirchlicher und weltlicher Macht war es nicht verwunderlich, dass sich die jüdischen Gruppen im Abendland immer grösseren Anfeindungen ausgesetzt sahen, obgleich sie in Ausnahmefällen auch ihre Beschützer fanden (wie in Ludwig dem Frommen), wozu nicht wenig ihre Bedeutung als Förderer von Handel und Wirtschaft beitrug. Die sich gelegentlich anbahnenden Versuche zur rechtlichen Konsolidierung (Heinrich IV.) des Status der Juden erfuhren einen Rückschlag in der ungesunden erregten Atmosphäre der Kreuzzüge, der auch durch die kirchen- wie kulturgeschichtlich bemerkenswerte spanisch-jüdische Symbiose nicht mehr wiedergutmacht werden konnte. Wie tragisch sich die Gegensätzlichkeiten versteift und verhärtet hatten, zeigt der Nachweis, dass auch der Humanismus der Renaissance und die Reformation trotz mancher keimhafter Ansätze zum Besseren keine grundsätzliche Wendung erbrachten. Erst die Aufklärung gewährte aufgrund ihrer Vernunftreligion wie des Naturrechtsdenkens eine Chance für die Einbeziehung des Judentums in den europäischen Kulturraum, die allerdings in der nationalistischen Enge der Romantik nicht genutzt wurde und selbst in der gesetzlichen Judenemanzipation vom Jahre 1869 nicht zum Tragen kam. So vermochten auch die gutgemeinten Versuche christlicher Theologen zur Überwindung der Vorurteile unter Einsatz biblisch-wissenschaftlichen Denkens (H. L. Strack, F. Delitzsch u. a.) die unheilvolle Entwicklung des Antisemitismus im 20. Jh. nicht aufzuhalten. Allerdings bedurfte das Urteil, dass »die Christenheit in Deutschland aufs Ganze gesehen« angesichts der Brutalität des Naziregimes versagt habe, einer gewissen Differenzierung. Hier vermisst man u. a. auch die Erwähnung einer Gestalt wie der Kardinal Faulhabers, der in seinen Predigten ungeachtet aller Gefährdungen die Bedeutung des Alten Testaments und des Judentums für die Welt wie für das Christentum mit deutlicher Spitze gegen den entarteten Zeitgeist hervorhob. Solche und ähnliche vom Verfasser gelegentlich bezeugten Zurückhaltungen (z. B. auch bezüglich der

Wertung der Judenerklärung des Zweiten Vatikanischen Konzils) können jedoch die in der »Rückbesinnung« auf die Geschichte gezogene Folgerung in keiner Weise entkräften, wonach sich die »Christen auf Grund der gemeinsamen biblischen Tradition [den] Juden so eng verbunden fühlen müssten, dass partnerschaftliches Gespräch die einzig mögliche Form der Auseinandersetzung wäre« (S. 162). Dasselbe gilt für die am Schluss aufgezeigten praktischen »Wege zu neuer Partnerschaft«. Nur wird hier der christliche (wie wahrscheinlich auch der jüdische) Theologe das gelegentlich angedeutete Näherkommen mittels einer gewissen milden Relativierung des Wahrheitsanspruches kritisch weiter hinterfragen, was nicht besagt, dass die Bewertung des Gemeinsamen hintangestellt werden dürfte. Das Buch stellt so auf dem beschrittenen Wege zur Partnerschaft einen Markstein dar, der höchste Beachtung verdient.

Leo Scheffczyk, München

REINHOLD MAYER: Franz Rosenzweig. Eine Philosophie der dialogischen Erfahrung. München 1973. Chr. Kaiser Verlag. 187 Seiten.

In den von Helmut Gollwitzer herausgegebenen Abhandlungen zum christlich-jüdischen Dialog hat Reinhold Mayer (Tübingen) eine Darstellung des Lebens und Werkes Franz Rosenzweigs veröffentlicht. In einem ersten Teil beschreibt Mayer zuverlässig und kenntnisreich vor dem Hintergrund der geistesgeschichtlichen Zusammenhänge und der persönlichen Entwicklung die Genese des »Neuen Denkens« Franz Rosenzweigs. Dabei erscheint besonders die Darstellung der Epochen der Lehrhausarbeit und der Bibelübersetzung geglückt, die Mayer beide als politischen Widerstand verstanden wissen will. In dem Briefwechsel zwischen Eugen Rosenstock und Franz Rosenzweig sieht Mayer mit einigem Recht das »geschichtlich und theologisch wohl bedeutsamste Dokument für das Verständnis des Verhältnisses von Synagoge und Kirche«, in welchem zum ersten Mal seit Paulus der direkte Dialog zwischen Judentum und Christentum wieder aufgenommen worden sei (38). In einem zweiten Teil versucht Mayer sodann systematisch einige Grundbegriffe des Denkens Rosenzweigs zu erörtern, das er im ganzen als Philosophie versteht. Nun können sicher wichtige Teile des Werkes Rosenzweigs als Philosophie begriffen werden. Aber andere sind doch wohl auch »Lehre« – (im Sinne des Beth Hamidrash als eines Lern- und deshalb Lehrhauses). Man wird deshalb mit einer Subsumierung des Denkens Rosenzweigs unter den Begriff »Philosophie« ebenso vorsichtig sein müssen wie mit einer Subsumierung unter den Begriff »Theologie«. Man freut sich darüber, dass Mayer Rosenzweig den »grossen modernen Theologen des jüdischen Exils« nennt (95). Und es ist dem christlichen Theologen auch deutlich, was damit gemeint ist. Aber hat Rosenzweig, der »in theologos« schrieb, sich je selbst einen Theologen genannt? Er nahm den Titel eines Maurenu (unser Lehrer) an. Die Verlegenheit, die hier (und durchaus im Werke Mayers selbst) deutlich wird und aus der auch der Rezensent keinen mit einem einzigen Wort zu findenden Weg zu weisen vermag, deutet auf wesentliche Differenzen zwischen Jüdischem und Abendländisch-Christlichem, die einen Dialog aber überhaupt erst sinnvoll machen. Den entscheidenden Kern der dialogischen Grunderfahrung, aus der sich das Denken Rosenzweigs speist, sucht Mayer in einer Differentialdiagnose zu Heideggers »Existenzphilosophie« (110 ff.) zu erfassen. Diesen Weg

wird man verfolgen können. Denn kein Geringerer als Karl Löwith hat Rosenzweig ja *den* Zeitgenossen Heideggers genannt, der diese Bezeichnung nicht nur im chronologischen Sinne verdiene. Man kann den Ergebnissen, zu denen Mayer kommt, auch voll und ganz zustimmen. Jedoch wird man sich bei einem Vergleich gerade des Sprachdenkens Rosenzweigs mit dem Denken Heideggers nicht nur auf den (später von Heidegger ja verlassenen) Ansatz von »Sein und Zeit« stützen dürfen. Um falschen Formeln vorzubeugen, möchte man in der Tat auch hier mit dem Autor (57, 63, 160) gegen den Autor (111, 113) raten, Rosenzweigs Denken nicht nur einfach von dem »übrigen Existenzdenken« (133) abzuheben. Rosenzweig geht es in der Tat – und damit unterstreichen wir noch einmal die Grundthese des Buches Mayers – um mehr. Vgl. hier auch die Ausführungen über die Priorität des Seins vor dem Denken (122–125, 49, 54). Überaus beachtlich erscheint schliesslich die These über die beiden voneinander verschiedenen Entwürfe Rosenzweigs zu Israels Exilexistenz und damit zu dem Verhältnis von Judentum und Christentum, die Mayer am Ende seines Buches aufstellt (167 f.). Sie rückt die Zuordnung von Judentum und Christentum, die Rosenzweig im 3. Teil des Stern ausarbeitet, in ein neues Licht. Und hier, wenn irgendwo, wird heute weiterzudenken sein.

Am Ende: Neigte Rosenzweig zum Fanatismus (67)? Wenn sich der Rezensent eine kritische Bemerkung gestatten darf, so ist es die, dass er dies aufgrund des tiefen Humors Rosenzweigs, der überall bezeugt ist, wirklich nicht glauben kann. Bernhard Casper, Augsburg

JOSEF PFAMMATTER / FRANZ FURGER (Hrsg.): Judentum und Kirche: Volk Gottes. Theologische Berichte 3. Einsiedeln 1974. Benziger Verlag. 208 Seiten.

Im September 1972 wurde in Luzern von der dortigen Theologischen Fakultät und dem Institute of Judaean-Christian Studies, South Orange/New Jersey gemeinsam ein Symposium durchgeführt, das weit über die Schweiz hinaus Beachtung fand. Es hatte zum Thema »Judentum und Kirche. Volk Gottes« und führte katholische Theologen aus der Schweiz, Frankreich, Österreich, den Vereinigten Staaten und den Niederlanden zusammen.¹ In den von der Theologischen Hochschule Chur und der Theologischen Fakultät Luzern herausgegebenen Theologischen Berichten liegen die Referate des Symposiums nun vor. Man darf Clemens Thoma, der das Symposium leitete und wohl auch die einzelnen Beiträge mit den Referenten absprach, bestätigen, dass er sehr geschickt ein zentrales Thema auswählte, welches einerseits geeignet ist, die Frage der Beziehung zwischen Judentum und Christentum auf eine neue Ebene zu bringen, und welches andererseits eine Ausstrahlungskraft in alle theologischen Disziplinen hinein besitzt. Es ist bekannt, wie sehr das II. Vaticanum den Begriff des »Volkes Gottes« in den Mittelpunkt seiner Theologie gestellt hat, weil er es erlaubt, den geschichtlichen und dynamischen Charakter des Christentums besser zu sehen. Es war deshalb aber an der Zeit, eben diesen Begriff auf seine Wurzeln und das mit ihm in Judentum und Christentum wirklich Gemeinte hin zu befragen.

Thoma führt in das ganze Problem hervorragend ein und verschweigt dabei auch nicht die m. E. wichtige grundsätzliche Infragestellung des Begriffes »Volk«, die mit soziologischen Überlegungen durch den Wiener Alttesta-

¹ Vgl. FR XXIV/1972, S. 37 f. (Anm. d. Red. d. FR).

mentler und Judaisten F. Dexinger erfolgte. Diese Infragestellung ist dazu geeignet, von vornherein nicht nur auf die Vieldimensionalität, sondern auch auf die Geschichtlichkeit des Begriffes »Volk« aufmerksam zu machen, eine Geschichtlichkeit, die selbst erst in Eschaton aufgehoben sein wird.

Nach der Einführung von Thoma eröffnet J. Oesterreicher die Diskussion mit einem Referat, welches die zentrale These vorträgt, das Volk Gottes bestehe nicht »wie die verdienstvollen Begründer des ›Freiburger Rundbriefes‹ in ihrem Untertitel anzunehmen schienen« in zwei Völkern. Vielmehr gebe es nur *ein* Gottesvolk – »trotz aller Spannung und Spaltung zwischen Kirche und Judentum letztlich nur *ein* Israel« (29). Oesterreicher ist sich darüber im klaren, wie fundamental seine These ist und dass sie Konsequenzen hat. Er ist sich auch darüber im klaren, dass nicht nur das christliche Bekenntnis zu dem einen Mittler (Apg 4,12), sondern auch das jüdische Bewusstsein von dem überragenden Rang der mosaischen Offenbarung einer solchen These entgegenzustehen scheint. Als christlicher Theologe kann Oesterreicher jedoch zunächst einmal einlässlich zeigen, dass die Substitutionstheorie (anstelle Israels sei die Kirche eingesetzt worden) nicht zur Glaubenssubstanz der Kirche gehört. Oesterreicher nennt sie mit Recht eine Verdrängungstheorie. Der Bund mit Israel »auf Weltzeit« ist »nicht nur ungekündigt, sondern auch unkündbar« (49). Andererseits kann Oesterreicher aus den Glaubenszeugnissen des Judentums aber zeigen, dass die aus Gnade geschehene Sinaioffenbarung universal sei. Sie wurde Israel deswegen gegeben »damit die ganze Welt Leben habe« (43). Das bedeutet, dass Israel quer durch alle menschliche Schuld hindurch (in der selbstverständlich auch die Christen stehen) unwiderruflich zum eschatologischen Dienst an der Welt berufen ist. Von dieser Einheit der Berufung her ergibt sich die Einheit des jetzt gespaltenen Volkes Gottes, die ich am liebsten eschatologisch aufgebundene Einheit nennen möchte. »In einer solchen Sicht sind Sinai und auch Golgatha »nur« Etappen auf dem Weg zu jener Einheit, den die Schrift als den Anfang aller Menschheitsgeschichte postuliert und für ihr Ende verheißt (44).

Auf das grundsätzliche Referat Oesterreichers, in dem ein grosser Atem weht, folgt die besonnene Darlegung des Luzerner Alttestamentlers Rudolf Schmid »Israel als Volk Gottes von den Anfängen bis zum babylonischen Exil« – eine gediegene Darstellung, die zum Grundwissen jedes Theologen werden sollte. Diese Darstellung wird von Kurt Schubert und Clemens Thoma durch einen knappen Aufriss, der von dem Exil bis in die Hasmonäerzeit führt, ergänzt. Daraufhin entfaltet Clemens Thoma die Frage »ob und unter welchen Bedingungen sich aus den Verhaltensweisen und Äusserungen massgeblicher, kurz vorchristlicher oder später nicht christlich gewordener jüdischer Persönlichkeiten oder Gruppen mindestens theoretisch ein Platz für die heutige Kirche als auch-Bundesvolk ergebe (95). Thoma gibt einen ausgezeichneten Überblick über die Glaubenslage in dieser Sache zur Zeit Jesu. Er kommt zu dem Ergebnis, dass das pharisäisch-rabbinische Judentum »den Christen mehrere Türen zur Gemeinsamkeit offen« halte (117). Thoma nennt unter Anführung der Quellen auch die Bedingungen, unter denen Juden seiner Ansicht nach die Christen im Zusammenhang mit dem Volke Gottes sehen können.

Aus dem Glaubensbewusstsein des Neuen Testaments entfaltet sodann der Utrechter Neutestamentler de

Kruijf, was unter Volk Gottes zu verstehen sei. De Kruijf bezeichnet seine Darlegung selbst als eine vornehmlich »terminologische Untersuchung«. Diese führt aber zu sachlich bemerkenswerten Ergebnissen, von denen ich hier nur zwei hervorheben möchte. Nach de Kruijf wird vom NT, das keine einheitliche »Volk-Gottes-Theologie« hat, die theologische Einheit des Gottesvolkes als selbstverständlich empfunden. Und für Paulus sei das Volk Gottes eine Idealgestalt. Deshalb meide er *laos tou theou* überall dort, wo es um existentielle Probleme des Gottesvolkes gehe. Kurt Hruby beschreibt in der Folge den Prozess der Trennung von Judentum und Kirche. Die Oesterreicher unterstützende These lautet hier »Man empfand das Jesusbekenntnis« zunächst als *eine neue Dimension im Judentum*, doch war dadurch keineswegs die Zugehörigkeit zur jüdischen Gemeinschaft in Frage gestellt« (150). Dass die Polemik gegen das Judentum christlicherseits später zum theologischen Prinzip erhoben wurde, hält Hruby situationsbedingt gesehen für verständlich. Jedoch gelte es heute zu erkennen, dass diese Polemik eben lediglich situationsbedingt gewesen sei und dass das Christentum verarme, wenn es sie zum theologischen Prinzip erhebe.

Der kurze Beitrag des Freiburger Altkirchengeschichtlers van Damme über das Gottesvolkverständnis in der christlichen Antike scheint mir deshalb gerade für die heutige Situation aufschlussreich zu sein, weil er die geschichtlichen Wurzeln für das Selbstverständnis des Christentums blosslegt, welches das Mittelalter bestimmte und bis in unsere Gegenwart hinein wirksam ist. Es gelingt van Damme aber zu zeigen, dass das Selbstverständnis der Christen als eines »neuen Volkes« (erst hier und nicht schon im NT taucht der Begriff auf) einen ausgesprochen eschatologisch-soteriologischen Sinn hat. Der Volk-Gottes-Charakter des Christentums wird zunächst dadurch legitimiert, dass »Christus die Weltmächte entthront hat«, nicht dadurch »dass die Christen an die Stelle der Juden getreten wären« (168).

Man nimmt es dankbar entgegen, dass Alfons Deissler und Magnus Löhrer zum Abschluss dieser nach der These Oesterreichers historisch aufgebauten Referatenreihe einige Gedanken, die unmittelbar gegenwärtige Theologie sind, vortragen; Deissler »Zur Aktualisierung der biblischen ›Bundes-Theologie‹«, Löhrer zu einer Volk-Gottes-Ekklesiologie. Deissler setzt sich kurz und treffend mit der gegenwärtigen Diskussion um die Übersetzung von *b'rit* mit »Bund« auseinander, die von Verkündigungs- (und nicht nur akademischem) Interesse ist. Denn es geht um nichts Geringeres als um die Frage, von welcher Mitte her sich der »Neue Bund« verstehen könne. Deissler legt sehr einlässlich dar, dass dies nur in einer Rezeptionsgeschichte dessen, was im Alten Testament geschah, begriffen werden könne. Dabei macht er klar, dass Jer 31,31 (Einheit von Gotteswillen und Menschenwillen) als die Fülle des Bundes wahrhaft erfüllt nur in Jesus ist; – eine für Dogmatik und Kirchenführung gleichermassen hilfreiche Einsicht. Sie wird unterstützt von Löhrers Ausführungen über die Berufung des »wandernden Gottesvolkes« für die Völker.

Worin liegt der Wert dieses Bandes der Theologischen Berichte? Zunächst einmal darin, dass er *Bericht* im besten Sinn des Wortes ist. Es steht in ihm kein Wort zuviel. Und was berichtet wird, geht jeden heutigen Theologen an. Insbesondere für alle, denen das Verhältnis des Judentums zum Christentum ein Anliegen ist, bietet der Band ein solides und, wie ich meine,

unerlässliches Grundwissen über den heutigen Stand des katholischen theologischen Denkens.

Wichtig wäre es, dass nun Juden auf die vor allem von Oesterreicher, Thoma und Hruby vorgetragenen Thesen antworten würden. Nur dadurch käme nämlich im Gespräch zwischen Judentum und Christentum das Vorgebrachte über den Stand von Entwürfen oder den von Aufweisen historischer Möglichkeiten hinaus. Es wäre heute in dem geschichtlichen Augenblick, in dem jedes völkische Denken so deutlich in die Krise gekommen ist, mehr denn je an der Zeit, dass die Glaubenden, denen das eschatologische Zeugnis für den Einen aufgetragen ist, nicht nur in Hörsälen in ein Verhältnis kommen.

Schliesslich möchte ich darauf hinweisen, dass das Luzerner Unternehmen im ganzen ein sehr schönes Beispiel dafür ist, wie solche zwischen Judentum und Christentum gestellte Fragen ein integratives Potential für die gegeneinander isolierten Fächer der christlichen Theologie entfalten können. Es gibt Fragen, die mehr als andere dazu geeignet sind, die einzelnen Disziplinen der christlichen Theologie an einen Tisch zu bringen. Man darf hoffen, dass die von der Deutschen Bischofskonferenz eingesetzte Studienreformkommission das wahrnimmt und den Fragen, die sich zwischen Judentum und Christentum stellen, in den künftigen theologischen Studienplänen den ihnen angemessenen Platz einräumt.

Bernhard Casper, Augsburg

SAMUEL SANDMEL: *A Jewish Understanding of the New Testament*. Augmented Edition. New York 1974. Ktav Publishing House, New York/Anti-Defamation League of B'nai B'rith. 336 Seiten.

Dieses Buch erschien zuerst 1956 und ist seitdem in 11 000 Exemplaren verkauft worden. Die neue Ausgabe ist im Text unverändert, hat ein neues Vorwort sowie eine erweiterte Bibliographie erhalten. Das neue Vorwort ist lesenswert, denn hier stellt der Autor einmal mehr dar, was er mit diesem Buch beabsichtigte, für wen es geschrieben wurde, was der Leser findet und was er nicht erwarten kann: Es handelt sich hier um ein Buch für Juden, die – manche vielleicht zum ersten Male – durch Sandmel mit dem Neuen Testament Bekanntschaft machen sollen. Der Autor möchte, dass jüdische Menschen etwas über die Religion ihrer christlichen Mitbürger wissen. Das Buch ist also für Laien geschrieben, nicht für Wissenschaftler. Das Thema des Neuen Testaments erweckt bei Christen andere Assoziationen als bei Juden. Und auch ein jüdischer Wissenschaftler hat das zu wissen. Für viele Christen, mögen sie kirchlich gesinnt sein oder nicht, ist Jesus nicht Gegenstand wissenschaftlicher Betrachtung und Erforschung, sondern emotionaler Haltung. Für Juden andererseits bestehen angesichts des Christentums und seines Herrn, der sein Zentrum bildet, kaum Vorurteile, sondern eher Unwissen. Sandmels Bemühen ging nun dahin, mit dem vollsten Respekt über Glaubensvorstellungen zu berichten, die er selbst nicht teilt. Sein Streben bestand darin, über die heilige Literatur der Christen so zu schreiben, wie er wünschte, Christen würden sich entsprechend über das Judentum äussern, über das, was Juden kostbar ist.

Wissenschaftsgeschichtlich ist dieses Buch in zweifacher Hinsicht bemerkenswert: Es ist das erste Buch eines Juden, der überhaupt eine Einleitung ins Neue Testament verfasst hat, und dies erst noch speziell für jüdische Leser (ohne ein Judenmissionar zu sein, sondern Professor für biblische und hellenistische Literatur am Hebrew Union

College in Cincinnati, der Ausbildungsstätte für Rabbiner der amerikanischen Reformbewegung). Ferner mag gerade für einen deutschsprachigen Leser die ungemein lebendige, für Laien bestimmte Form der Darstellung ansprechend sein. Gerade anglo-amerikanische Autoren kritisieren – nicht selten durchaus zu Recht – die deutsche Gelehrtensprache als »ponderous« (schwerfällig, mühsam), daher wird vielen diese frische, liberale Präsentationsweise durchaus gefallen. Für die Geschichte der christlich-jüdischen Beziehungen hat dieses Buch schon seinen bestimmten Stellenwert, nicht zuletzt auch deshalb, weil die erste Ausgabe durch den Verlag eines Rabbinercollege herausgebracht wurde, die 2. Auflage 1974 in Koproduktion mit der grössten jüdischen Organisation der Welt. Auch das hat seine Bedeutung.

E. L. Ehrlich

KURT SCHUBERT: *Jesus im Lichte der Religionsgeschichte des Judentums*. Wien-München 1973. Verlag Herold. 200 Seiten.

Über dieses beachtliche Jesusbuch bringen wir die beiden Würdigungen von Dr. E. L. Ehrlich und Professor Dr. David Flusser:

Dr. E. L. Ehrlich:

Dieses Buch des Wiener Judaisten gewinnt seinen besonderen Wert durch die konsequente und adäquate Verwendung jüdischer Quellen als Hintergrund zur Erhellung der neutestamentlichen Botschaft. Fast alle bisherigen Jesus-Bücher der letzten Jahre – und es werden nun stetig und ausdauernd neue auf den Büchermarkt geworfen – krankten daran, dass die Autoren leider wenig Ahnung vom Judentum besaßen und die Heilsbotschaft des Jesus von Nazareth in unwissenschaftlicher Weise gegen das Judentum seiner Zeit abhoben. So entstanden Schwarzweiss-Gemälde, die zwar der Intuition ihrer Verfasser entsprangen, nicht aber der religionsgeschichtlichen Situation, soweit sich diese heute noch erhellen lässt (und wenn dies nicht mehr möglich ist, sollte man es jeweils zugeben). Die Leistung Schuberts liegt darin, einerseits zu wissen, dass die Evangelien nicht nur Berichte, sondern auch Deutungen der Geschichte Jesu sind (vgl. etwa S. 10; 161 u. a.), andererseits aber die Materialien zu bieten, um den historischen Rahmen verstehen zu können. Diese Einschätzung des Buches sollte auch dann Geltung haben, wenn man im einzelnen bei der Exegese des NT anderer Meinung als der Verfasser ist, der gegenüber der Formgeschichte und allgemein der Literaturkritik äusserst zurückhaltend ist, andererseits sich aber nicht anmass, hier unbedingt Experte sein zu wollen. Schubert bringt daher vor allem die sachkundige Interpretation jüdischer Quellen in die Diskussion ein, und daraus ist sehr viel zu lernen.

Eine Christologie des NT bleibt unverständlich, wird man sich nicht über den alttestamentlich-jüdischen Begriff »Sohn Davids« klar (vgl. S. 12 ff.), die historischen Rahmenberichte sind ohne die Kenntnisse der jüdischen Gruppierungen jener Zeit nicht begreiflich. Schubert erkennt richtig, dass die neutestamentliche Polemik gegen die Pharisäer kein geschichtliches Bild ihrer Existenz bietet, sondern zum Thema der allgemeinen Polemik gehörte, wie wir diese aus der Spätantike kennen, vor allem aus den Texten vom Toten Meer, wo die Qumransektierer gegen andere jüdische Richtungen noch ärger polemisierten als Mt 23. Man muss sich dabei (also auch bei Mt 23) vor Augen halten, dass hier eine innerjüdische Polemik vorliegt (wie in Qumran). Jesus hatte an den Pharisäern

auszusetzen, dass manche von ihnen nicht das lebten, was sie lehrten. Dazu kam, dass Jesus für sich eine (eschatologisch determinierte) Autorität in Anspruch nahm, die ihn in Konflikt mit dem pharisäischen Judentum bringen musste, ohne dass er dessen Grundlehren je verworfen hätte. Ausführlich behandelt Schubert die Gemeinde von Qumran und stellt fest, dass die wichtigste Gemeinsamkeit zwischen Jesus und den Essenern, also den Qumransektierern, die Erwartung des kommenden »Reiches Gottes« war; beide standen also – im Unterschied zu vielen Pharisäern und zu den Sadduzäern – in einer Art von Naherwartung. Der augenfälligste Unterschied zwischen Qumran und Jesus bestand darin, dass die Erwartung des endzeitlichen Gottesreiches bei den Essenern zu einer radikalen Gesetzesverschärfung geführt hat, während Jesus aus ähnlicher eschatologischer Gestimmtheit heraus die Bedeutung des Gesetzes offenbar relativiert hat. Mit Recht zeigt Schubert, dass Jesus mit den Zeloten nichts zu tun gehabt hat (was auch entgegen Schubert Paul Winter nie behauptet hat; vgl. S. 194, Anm. 52). Erwähnt sei noch Schuberts Interpretation der Auferstehung Jesu, wo mancher der Deutung Schuberts wohl kaum folgen wird, seine fundierte Argumentation jedoch beachtenswert bleibt, vor allem aber die Erhellung des jüdischen Hintergrundes. Schliesslich sind die Anmerkungen für den Fachmann eine Fundgrube. Hoffentlich wird dieses anregende Buch von der Forschung gebührend zur Kenntnis genommen.

Professor Dr. David Flusser, Jerusalem:

Es war zu erwarten, dass ein Jesusbuch des bedeutenden Forschers und Judaisten aus Wien, Kurt Schubert, ein Ereignis auf diesem Gebiet sein wird, und Schubert hat die Hoffnung erfüllt. In dem Buch gibt es klassische, unvergessliche Seiten, und es scheint mir, dass manche Fragen dort definitiv entschieden sind. Dies konnte geschehen wegen der ausserordentlichen Intelligenz des Forschers und wegen seiner Fähigkeit, nicht nur das Neue Testament, sondern das Judentum zu verstehen: sein Zugang zu allen hebräischen Quellen ist vollkommen frei, und er ist in ihnen ganz zu Hause.

Es freut mich besonders, dass der Verfasser schreibt (S. 8): »Damit nähert sich die hier verwendete Methode, obwohl der Verfasser selbst Christ ist, am nächsten derjenigen der israelischen Gelehrten.« Und vorher erklärt er: »Die Aussagen des NT werden (in diesem Buch) auf dem Hintergrund der religiösen Vorstellungen des Judentums der Zeit Jesu verstanden. Grundsätzlich werden alle jene Traditionen für geschichtlich erachtet, die in den Evangelien milieuecht referiert werden, d. h. die mehr der Zeit und Umwelt Jesu als der Redaktion oder einer zwischen Jesus und der Redaktion liegenden Vermittlungsschicht entsprechen. In den literarkritischen Methoden der Formgeschichte, der Traditionsgeschichte und der Redaktionsgeschichte sieht der Verfasser nicht der Weisheit letzten Schluss. So notwendig diese Methoden auch sind, bedürfen sie der Ergänzung durch die Frage nach dem religionsgeschichtlich Möglichen.« In dem ersten Kapitel über die Kindheitsgeschichten Jesu behandelt der Verfasser unter anderem zwei Hauptthemen, den »Sohn Davids« und den »Sohn der Jungfrau«, und die religionsgeschichtliche Erörterung dieser Begriffe ist sehr lehrreich. Schubert meint, dass man im Judentum damals »damit gerechnet hat, dass der endzeitliche »Sohn Davids« im adoptionistischen Sinn

auch »Sohn Gottes« sein sollte« (S. 17). Die Frage ist allerdings, ob Jesus selbst seine Sohnschaft im königlich-messianischen Sinn verstanden hat. Schubert sagt mit Recht (S. 19), dass die Geschichten über die Jungfrauengeburt Jesu mit den heidnischen Vorstellungen »nichts zu tun haben«, und er bringt Parallelen aus dem alten jüdischen Schrifttum. Besonders wichtig ist das nächste Kapitel: Jesus und die jüdischen Religionsparteien seiner Zeit. Die Polemik der Evangelien gegen die Pharisäer erklärt Schubert, wie üblich, aus der Situation der Judenchristen nach der Zerstörung des Tempels, und er hat recht. Nur würde ich mich zwei Fragen fragen: erstens ist vieles, was man als scharfe antipharisäische Polemik in den Evangelien versteht, nicht so scharf, wie es aussieht, sondern die damals übliche Kritik (und Selbstkritik) der Pharisäer. Der christliche Leser liest die historische Auseinandersetzung Jesu mit den Pharisäern durch eine patristische Brille. Zweitens soll man zwischen der historisch echten Auseinandersetzung Jesu mit den Pharisäern unterscheiden und der späteren antipharisäischen Bearbeitung der Evangelien, besonders des Matthäus. Da würde mir scheinen, dass diese Verzerrung viel später und viel äusserlicher ist, als man gewöhnlich annimmt, und sie fand statt erst in dem literarischen Stadium, und zwar erst in der griechischen Sprache. Ich bin sicher, dass sich die Sache literarkritisch leicht zeigen lässt – da bin ich nicht ganz mit Schuberts Worten auf den Seiten 47–50 einverstanden. Mt 23 wurde von dem Evangelisten viel weniger bearbeitet, als Schubert annimmt. Doch die Exegese des Kapitels in Matthäus durch Schubert und das parallele Material ist gleichzeitig ein Glanzstück. Und der Abschnitt über die Kritik Jesu am Pharisäismus (S. 62–70) sind nicht nur die besten Seiten des Buches, sondern auch sind diese Seiten – ich sage es offen – klassisch, neu, wichtig und sollten zur Pflichtlektüre gehören. Für Jesus war »das Gesetz und das durch ihn reglementierte Leben eine Selbstverständlichkeit...«, aber wenn die Befolgung des Gesetzes auch nur eine Spur von Liebesverweigerung dem Mitmenschen gegenüber zur Folge hatte, erregte es seinen Widerspruch« (S. 63–64)¹. Von diesem Satz aus sehe ich in der Heilung einer gelähmten Hand an einem Sabbat (Mt 12, 9–13, 14 und Parallelen) nicht, wie Schubert sagt, »eine zeichenhafte Heilung gegen den Absolutheitsanspruch der Torah« (S. 66), sondern Jesus wollte zeigen, dass es dem Gesetz nicht entspricht, wenn ein Kranker, angeblich des Gesetzes wegen, leiden soll. »Wo ist unter euch ein Mensch«, sagte damals Jesus zu den Zuschauern, »der ein Schaf hätte, und wenn dieses am Sabbat in eine Grube fiele, es nicht griffe und herauszöge? Wie viel mehr wert aber ist ein Mensch als ein Schaf. Also ist es auch erlaubt, am Sabbat wohlzutun« (Mt 12, 11 f.). Denn wir lernen aus dem rabbinischen Schrifttum (Schab. 128 b), dass man ein Tier aus der Grube herausholt, *damit es nicht leide*. Bei dem Herausholen des Tieres könnte man ein rabbinisches Gebot verletzen, aber nach den Anschauungen der Schriftgelehrten ist das Verbot der Tierquälerei im Verbot des Gesetzes selbst: »Es komme also (im Falle des Herausholens des Tieres) das Gebot des Gesetzes und verdränge das rabbinische Verbot!« Aufgrund solch einer Argumentation, die den Hörern mehr oder minder

¹ Warum muss leider Schubert den sehr ungenauen und übertriebenen Gemeinplatz (S. 64) wiederholen? »In dem »Ich aber sage euch« lag ein enormer (!) Anspruch.« Und nie hat Jesus »seine Autorität gegen die des Moses gestellt«.

bekannt sein musste, konnte Jesus gerade das Gesetz aufrichten, indem er ein zusätzliches argumentum a minori angewandt hat: Wenn man ein Haustier am Sabbat – dem Sinn des Gesetzes nach – aus der Grube holt, damit es dort nicht leide, ist es auch erlaubt, am Sabbat dem Menschen wohlzutun, denn der Mensch ist mehr wert als ein Tier. Es war also nicht gegen den »Absolutheitsanspruch der Torah« (wie Schubert meint) gerichtet, sondern die Absolutheit des Gesetzes wurde neu verstanden. Wie weit möglicherweise revolutionär diese Auffassung war, werde ich anderswo darlegen. Ohne die klassischen Seiten in Schuberts Buch würde ich den spezifischen Standpunkt Jesu zum Gesetze nicht verstanden haben.

Über die Sadduzäer schreibt Schubert (S. 70) zu Recht: »Über keine der jüdischen Religionsparteien in der neutestamentlichen Zeit lassen sich so ungenügende Angaben machen wie über die Sadduzäer.« Dann behandelt Schubert die Beziehung Jesu zu den Essenern (S. 78 ff.); da ist er dazu sehr berufen, weil er sich mit den Schriftrollen vom Toten Meer viel befasst hat und ihnen ein eigenes Buch gewidmet hatte. Schubert sagt (S. 103), dass »alles, was spezifisch essenisch ist, von Jesus abgelehnt wurde«. Das ist ein wenig zu pauschal gesagt, aber im Grunde stimmt das. Schubert schreibt (S. 105): »Die wichtigste Gemeinsamkeit zwischen Jesus und den Essenern war die Erwartung des kommenden ›Reiches Gottes‹.« Das ist soweit nicht richtig, weil der Begriff »Reich Gottes« nicht essenisch ist, sondern pharisäisch. Er kann auch nicht essenisch sein, weil sie dualistisch an die Herrschaft (hebräisch *memschala*, griechisch *exusia*) des Lichtes und die Herrschaft der Finsternis geglaubt haben und die Herrschaft der Finsternis wird am Ende vernichtet. Man kann also in den paulinischen Schriften unterscheiden: wo »Herrschaft« (*exusia*) steht, ist es essenischen Ursprungs, das Reich (*basileia*) stammt aber aus der Urgemeinde, also indirekt von Jesus. Zweitens ist die Reichsidee bei Jesus und bestimmten Schriftgelehrten ein Ausdruck der »sich realisierenden Eschatologie«, einer Vorstellung, die bei den Essenern undenkbar ist.

Heute wird von manchen Forschern und Nichtforschern die Ansicht vertreten, Jesus wäre ein Zelot gewesen und würde einen Aufstand gegen Rom organisiert haben, und darum sei er als König der Juden von dem Römer Pilatus hingerichtet worden. Diese unmögliche Auffassung ist ein sehr schlechtes Zeichen für unsere Zeit, der es anscheinend schwerfällt zu verstehen, was Jesus wollte. Schubert wendet sich mit Recht gegen die Zugehörigkeit Jesu zu den jüdischen Aufstandsgruppen (S. 111 ff.).² Übrigens hat über das Schwertwort Jesu (Lk 22, 35–38) das Vernünftigste schon Hugo Grotius geschrieben. – Besonders schön sind im weiteren Abschnitt Schuberts Ausführungen über den »Anarchismus« Jesu (S. 125–128). Doch warum muss auch Schubert vermuten, Jesus habe sich wahrscheinlich für den leidenden Gottesknecht aus Jesaja 53 gehalten, wo schon andere gezeigt haben, dass es dafür keine richtigen Beweise gibt? Auch war ein solcher robuster typologischer Biblizismus, soweit ich sehe, Jesus fremd.

² Zur S. 117: Simon Barjona, d. h. Petrus, bedeutet wirklich »der Sohn Jona«, aber es wird auch überliefert, dass der Vater Petri Johannes hiess. Also ist Jona nicht der Name des biblischen Propheten, sondern eine Transkription, eine Kurzform von Johanan, etwa »Johna«. Birjona ist unter anderem die Bezeichnung der Terroristen. Safrai schlägt vor, es von »bari« (gesund, stark) zu verstehen. Die »birjonim« sind also die »Halbstarken«.

Das weitere Kapitel des Buches ist über das Verhör und den Prozess Jesu (S. 138 ff.). Man kann da wieder die saubere, ruhige Darlegung Schuberts nur loben. Nur eine Bemerkung. Schubert folgt anderen, wenn er von dem Tempelzerstörungswort Jesu sagt (S. 155): »Nach Mk 14, 58/Mt 26, 61 soll es die Aussage falscher Zeugen sein« und nach Jo 2, 19 hat er wirklich ähnliches gesagt. Doch die Tatsache ist: die Aussage ist *nur nach Markus* falsch! Denn Matthäus (26, 60 f.) schreibt: »Zuletzt aber traten zwei auf und sagten . . .« Es gibt eine Reihe von Handschriften, die Matthäus mit Markus harmonisieren und schreiben »zwei falsche Zeugen«. Die Versuchung, so den Matthäus aufzufüllen, war zu gross. Wenn vielleicht Matthäus das Tempelzerstörungswort Jesu für echt hielt, folgt doch daraus nicht, dass es Jesus so gesagt hat. Man lese dazu, was Schubert auf S. 155–158 schreibt! In bezug auf die Messiasfrage des Hohepriesters gibt es, meiner Ansicht nach, gewichtige Gründe dafür, doch die lukanische Form vorzuziehen. Schubert spricht sich für Markus aus, weil ihm mit Recht »der Hochgelobte« in Mk 14, 61 gefällt. Das ist zwar wirklich eine jüdische Wendung, aber war die Vorstellung, dass der Messias »der Sohn des Hochgelobten«, so gang und gäbe, dass der Hohepriester einfach so gefragt hätte? Da gefällt mir, auch aus diesem Grunde, die lukanische Form besser, in der Jesus die Formulierung den Fragenden abpresst. Am Ende des Buches steht das Kapitel: Auferstehung Jesu und das leere Grab.

Wir haben uns bei dem Jesusbuch Schuberts so lang aufgehalten, weil wir es als sehr wichtig ansehen. Hoffentlich hat unsere Beschreibung die Leser angespornt, sich das Buch zu beschaffen und es dann aufmerksam zu lesen. – Im Buch ist leider nicht angegeben, von wo das schöne Bild auf dem Umschlag genommen ist.

H. G. ADLER: Der verwaltete Mensch. Studien zur Deportation der Juden aus Deutschland. Tübingen 1974. Verlag J. C. B. Mohr (Paul Siebeck). XXXII. 1076 S.

Mit diesem umfangreichen Opus setzt der Verf. seine bisherigen Publikationen zum Thema Judenverfolgung im Dritten Reich (Theresienstadt 1941–1945, 2. Aufl. Tübingen 1960; Die verheimlichte Wahrheit, Tübingen 1958) in eindrucksvoller Weise fort. Die ursprünglich als Forschungsauftrag des Münchener Instituts für Zeitgeschichte über die Deportation der Juden aus dem Gestapo-Bereich Würzburg geplante Publikation wuchs während der Vorarbeiten (Auswertung der Würzburger Gestapoakten) bald über diesen begrenzten Themenkreis hinaus und gedieh dem Verf., zunächst eher beiläufig, dann bewusst intendiert, zu einem Buch über die Deportation der Juden aus Deutschland überhaupt. Allerdings geht es dem Verf. nicht darum, den Gesamtkomplex »Judenverfolgung im Dritten Reich« abzuhandeln und zusammenfassend darzustellen; ihn interessieren vielmehr die »typischen Vorgänge und Einzelheiten der Deportation« (S. XXI), die »Vorgänge rund um den Akt der Verschickung« (S. XIX): »Vorgänge also wollte ich studieren. Es sagt sich leicht, da wir das Ergebnis kennen: ein Jude oder die Juden werden deportiert. Aber was ist das eigentlich? Was ist dem Betroffenen geschehen? Wie hat man es gemacht? Wie ist es möglich geworden und gewesen? Wer war daran amtlich beteiligt? Wie liefen die Befehlswege? Wie geht es überhaupt zu, wenn man nicht schlichtweg vertreibt, . . . sondern sozusagen in barbarisch ziviler Ordnung einen Menschen wider seinen Willen . . .

entwurzelt und ihn aller – oder doch fast aller – Mittel entblösst, scheinbar legitim abschafft und auf diese Weise administrativ bereits tötet, bevor ihm physisch der Garaus gemacht wird?» (S. XXI).

Dieses Vorhaben wird in sechs nur lose miteinander verbundenen Teilen durchgeführt, die freilich zusammengekommen ein sehr plastisches und anschauliches Bild von den »Vorgängen« rund um die Deportation ergeben. Nach einem kurzen geschichtlichen Abriss (Teil I) folgt ein Überblick über die Deportation besonderer Gruppen (II: Deportation aus geschlossenen Anstalten wie Heilanstalten und Konzentrationslagern, Deportation ausländischer Juden und das Schicksal der »Mischlinge«). Der dritte Teil beschreibt die Technik und Organisation (besonders erschütternd das 15. Kapitel »Von der Transportliste bis zur Abmeldung der Deportierten« mit seinen »nüchternen«, in makabrem Behördendeutsch abgefassten Listen und Dokumenten), der vierte Teil die materielle Auswertung der Deportation. Es folgt im fünften Teil (»Schicksale aus den Akten«) die Publikation ausgewählter Akten aus der Gestapostelle in Würzburg, die deutlich werden lässt, »welchen Umfang die Tätigkeit der Behörden erreicht hat, um die Verwaltung von Menschen zu einer kaum glaublichen Vervollkommenheit zu steigern. Die Summe des Unsinnigen und Unnützen, zugleich verspielt und pedantisch, die hier an Menschen und Akten verschwendet worden ist« (S. 649), könnte kaum eindringlicher dokumentiert werden. Der abschliessende sechste Teil (»Der verwaltete Mensch«) befasst sich mit dem Phänomen der Verwaltung selbst und beschreibt, neben einem geschichtlichen Überblick über die Verwaltung vor 1933 und nach 1945, vor allem die Verwaltung im nationalsozialistischen Staat und das Verhältnis von Polizei und Verwaltung. Ein (etwas knappes) Quellen- und Literaturverzeichnis und ausführliche Register schliessen den Band ab.

Trotz mancher Unausgeglichenheiten, Überschneidungen und unnötigen Längen ist dem Verf. ein Werk gelungen, das es dank seiner reichhaltigen Dokumentation verdient, ein wichtiges Handbuch zu werden. Etwas erstaunt erfährt der Leser freilich, dass es öffentlichen Stiftungen »wegen ihrer Statuten oder aus anderen Gründen« (S. XXXI) nicht möglich war, die Drucklegung finanziell zu unterstützen. Deswegen ist (neben dem Verf.) auch den im Vorwort genannten Personen und Institutionen und vor allem dem Verlag dafür zu danken, dass die Veröffentlichung zustande kam. Peter Schäfer, Köln

*Neue Literatur zum Verhältnis der Katholischen Kirche und der Katholiken Deutschlands zum Nationalsozialismus**

PIERRE BLET / ROBERT A. GRAHAM / ANGELO MARTINI / BURKHART SCHNEIDER (Hrsg.): *Le Saint Siège et les Victimes de la Guerre Mars 1939 – Décembre 1940. Actes et Documents du Saint Siège Relatifs à la Seconde Guerre Mondiale.*

Vol. 6: 1972. 559 Seiten.

Vol. 8: Janvier 1941–Décembre 1942, 1974. 807 Seiten.**
Città del Vaticano. Libreria Editrice Vaticana.

In den vorliegenden beiden Bänden soll dokumentarisch dargetan werden, in welcher Weise der Vatikan während der Jahre 1939–42 den Opfern der Verfolgung bzw. des

2. Weltkrieges geholfen hat. Die Materie, soweit diese Juden bzw. Katholiken jüdischer Abkunft betrifft, gliedert sich in folgende Problemkreise:

1) Hilfe bei der Auswanderung durch Intervention in spezifisch katholischen Ländern, ferner geldliche Zuwendungen an Organisationen und Einzelpersonen, die sich mit Auswanderungsfragen befassten.

2) Versuch der Intervention während des Krieges, um Verfolgungsmassnahmen an den oben erwähnten Personengruppen abzuwenden oder zu mildern.

3) Die entscheidende Frage, in welcher Weise und in welchem Masse der Vatikan über die Verbrechen am jüdischen Volke informiert war, und damit zusammenhängend, ob alles geschehen ist, um entsprechend dem Informationsstand das letzte zu versuchen, den zur Ermordung bestimmten Menschen zu helfen, sich für sie einzusetzen, selbst dann, wenn die Chancen der Rettung im vornhinein als gering einzuschätzen waren.

Was den ersten Problemkreis anbetrifft, unterliegt es keinem Zweifel, dass der Vatikan sich intensiv bemühte, Visa für verfolgte Menschen jüdischer Abstammung zu erlangen. Vor allem konzentrierten sich die Bemühungen auf Brasilien, wo man gewisse Erfolgchancen vermutete¹; leider wurden die vatikanischen Bemühungen jedoch von der brasilianischen Regierung sabotiert, weil man ohnehin nur getaufte Juden wollte, und dann erst noch das Taufdatum auf 1934 ansetzte, wer später getauft worden war, kam ohnehin für die Einwanderung nicht mehr in Frage. Die vom Vatikan für Auswanderungskosten zur Verfügung gestellten Mittel stammten freilich, zum mindesten teilweise, von amerikanisch-jüdischen Kreisen: Der United Jewish Appeal überwies dem Vatikan 125 000 Dollar (vgl. Bd. 6, Nr. 125), was damals ein erheblicher Betrag war, besonders wenn man bedenkt, dass später Kardinal Innitzer in Wien 2000 Dollar für »nichtarische« Katholiken aus Rom bekam. Immerhin ist zu sagen, dass die Bemühungen des Vatikans weitgehend scheiterten: Die in Frage kommenden Länder verschlossen sich den Juden, an vatikanischen Versuchen hat es nicht gefehlt, den Juden oder getauften Juden die Auswanderung zu ermöglichen. Der Papst selbst hat sich in diesen Fragen offenbar nie direkt exponiert, er liess diese Dinge durch die vatikanische Bürokratie erledigen; jedenfalls ergeben die vorliegenden Texte dieses Bild. Als Oberrabbiner Herzog, der aschkenasische Oberrabbiner des damaligen Palästina, 1940 den Papst sprechen wollte, wurde er nur von Staatssekretär Maglione empfangen.

Im übrigen beschränkte sich weitgehend die Initiative des Vatikans auf getaufte Juden, weil man davon ausging, für die Juden würde die jüdische Gemeinschaft schon sorgen. Doch hat man gelegentlich sich auch für Juden eingesetzt.

Die eigentliche Katastrophe für die Juden erfolgte erst in der Periode, über die *Band 8* berichtet: Es sind die Jahre 1941 und 1942, in denen die Deportationen begannen und die Todeslager entstanden.

Auch im Jahre 1941 wurden noch Versuche unternommen, die Auswanderung zu ermöglichen. Der Kampf geht nicht nur um Visa, sondern vor allem auch um Transitvisa durch Spanien und Portugal, wo immer wieder Hemmnisse auftraten. Leider verwenden die Herausgeber dieses Bandes zu viel Mühe darauf, um

* Vgl. FR XXI/1969, S. 118 ff., XXIII/1971, S. 148 ff.

** Vgl. auch Alec Randall: *Der Papst und der Massenmord.* S. o. S. 41 ff. (Anm. d. Red. d. FR).

¹ Vgl. dazu: Max Hermann Maier: *Rolandia.* S. 24 ff., in: 25 Jahre *Rolandia*, hg. von Joh. Schauff, Berlin-Bonn 1957; ferner ders.: *Auswanderung nach Rolandia, Gründe und Hintergründe, »Roland«*, Nr. 5, November 1957.

darzulegen, man hätte im Vatikan nichts Genaues über die nach Polen deportierten Juden gewusst. Dem stehen selbst solche Dokumente entgegen, die im vorliegenden Band publiziert worden sind: der vatikanische Geschäftsträger in Pressburg, Burzio, teilt am 9. 3. 1942 mit, dass die nach Polen Deportierten »dem sicheren Tod« entgehen (Nr. 298). Am 17. 7. 1942 meldet der apostolische Visitator aus Zagreb ähnliches (Nr. 431), und am 3. Oktober 1942 teilt die polnische Botschaft beim Vatikan mit, überall in Polen, in Wilna, Warschau, Lublin würden die Juden in Lager gebracht, um dort ermordet zu werden (Nr. 497)². Schon aus diesen Berichten geht hervor, der Vatikan müsse Nachrichten über das Schicksal der Juden besessen haben. Aber immer wieder behauptet die Kurie, so Kardinal Maglione am 10. Oktober 1942, man könne diese Meldungen nicht kontrollieren (Nr. 507).

Es ist in diesem Zusammenhang nicht hilfreich, wenn die Herausgeber von Band 8 Meldungen, die über Massaker an Juden im Vatikan einliefen, nicht abdruckten. Zu erwähnen wäre hier etwa die amerikanische Note an den Kardinalstaatssekretär vom 22. Oktober 1942, wo von Judengemetzel hinter der deutschen Front in Russland die Rede ist, und diese gekennzeichnet werden, dass sie alles überträfen, was aus den »rohesten, viehischsten Menschheitsepochen« bekannt sei. Schliesslich sind die 1941/42 erfolgten Massenmorde an Juden in Jugoslawien keinesfalls nur verborgen in Lagern erfolgt, sondern auch der katholische Klerus konnte davon wissen (vgl. *The Crimes of the Fascist Occupants and their Collaborators against Jews in Yugoslavia*. Editor: Z. Löwenthal. Federation of Jewish Communities of the Federative Peoples, Republic of Yugoslavia. Belgrad 1957 [mit zahlreichen Dokumenten und Fotos]).

In der Dokumentation, die in Band 8 wiedergegeben wurde, fehlt auch der Abdruck des Memorandums, das Vertreter der Jewish Agency, des jüdischen Weltkongresses und des Schweizerischen Israelitischen Gemeindebundes dem Nuntius in Bern, Msgr. Bernardini, am 18. März 1942 übermittelten (vgl. Nr. 314). Wichtig ist in dieser Hinsicht auch die Darstellung von W. A. Visser't Hooft: »Die Welt war meine Gemeinde«³ (S. 200 ff.): »Binnen kurzem jedoch lagen genügend Informationen aus verschiedenen Quellen vor, die zeigten, dass tatsächlich eine umfassende Ausrottungsaktion im Gange war. Am 3. Dezember 1942 schrieb ich an das Rote Kreuz: »Allein an einem bestimmten Ort in Polen werden Tag für Tag Juden – Männer, Frauen und Kinder – erschossen, und dies dauert seit Wochen an.«

Waren die Herausgeber dieses 8. Bandes gut beraten, als sie die relative Hilflosigkeit des Vatikans dadurch erklären wollten, dass eine »totale Abwesenheit von Informationen über die Deportierten bestand, nachdem sie in Polen verschwunden waren« (S. 36)? Eine solche Mitteilung trifft kaum zu und entspricht auch nicht den Quellen, die in Band 8 abgedruckt werden, geschweige denn jenen anderen, die – aus welchen Gründen auch immer – nicht zum Abdruck gelangten.

Eine ganz andere Frage ist natürlich, was der Vatikan in den Jahren 1942 und später weiteres zur Rettung von Juden hätte tun können. Darauf vermag man heute keine sichere Antwort mehr zu geben. Denkbar wäre vielleicht ein

stärkeres persönliches Engagement des Papstes Pius XII. gegenüber dem katholischen Priester Tiso gewesen, einem der Hauptschuldigen an der Ausrottung der slowakischen Juden; ähnliches wäre vielleicht auch hinsichtlich Kroatiens möglich gewesen, wo die katholische Kirche sehr wohl von den Ausrottungen wusste, aber wenig tat, um sie zu verhindern. Daher ist der besondere Hinweis gerade auf Polen eher irreführend, denn die Juden wurden in den Jahren 1941/42 ja nicht nur in Polen ermordet, sondern in vielen anderen Ländern auch. Dass die Interventionen des Nuntius in Rumänien einen teilweisen Erfolg hatten, mag der besonderen Situation dieses Landes zuzuschreiben sein; andererseits kann man sich fragen, ob eine persönliche und direkte Intervention des Papstes in manchen andern Ländern nicht doch Erfolg gezeitigt hätte, die durch die sicher hilfs- und einsatzbereiten Nuntien nicht zu erzielen waren.

Dabei soll, um kein Missverständnis aufkommen zu lassen, nicht behauptet werden, öffentliche Deklarationen des Papstes hätten das Los der Juden lindern können. Die Pius XII. ohnehin eigene Art der Geheimdiplomatie wäre vielleicht doch wirksamer gewesen, wenn diese nicht nur durch Funktionäre des Vatikans, sondern direkt und persönlich auch durch den Papst selbst angewandt worden wäre, und zwar in jenen oben erwähnten Einzelfällen, wo auf Grund einer katholischen Führungsspitze in den Verbrecherregimen von Kroatien und der Slowakei möglicherweise eine Chance des Erfolges bestanden hätte. Zieht man abschliessend die Summe aus dieser Aktenpublikation: Diese Auswahl vermag das auch ohne sie gewonnene historische Bild kaum zu verändern: Bis 1942 wurde versucht, vor allem getauften Juden, mit und ohne Erfolg, zur Auswanderung zu verhelfen; als die Ausrottungen begannen, hat man sich offenbar nicht dazu entschliessen können, die bereits wissbaren Tatsachen voll zur Kenntnis zu nehmen, und zu überlegen, in welcher Weise unkonventionelle Mittel zur Rettung von Menschen hätten eingesetzt werden können. Die kuriale Welt handelte so, wie sie es in normalen Zeiten auch getan hatte: Sie drückte ihr Missfallen gegenüber Gewalt und Unrecht aus. Vielleicht liegt hier eher eine dieser Institution eigene Phantasielosigkeit vor, die, abgeschlossen im fernen Rom, nicht die Vision besass, sich den Untergang von Millionen von Menschen des jüdischen Volkes vorzustellen.

E. L. Ehrlich

HISTORISCHES ARCHIV DER STADT KÖLN (Hrsg.): Widerstand und Verfolgung in Köln 1933–1945. Katalog der Ausstellung des Historischen Archivs der Stadt Köln (8. 2. bis 28. 4. 1974). Köln 1974. 456 Seiten.

Auch nach Beendigung der Ausstellung bietet der Katalog ein wertvolles Hilfsmittel zum Thema »Widerstand und Verfolgung« im Kölner Raum. An der Ausstellung beteiligten sich alle Verfolgtengruppen Kölns, so dass die Tätigkeit ganz unterschiedlich ausgerichteter Widerstandsgruppen dokumentiert wird, von der damaligen KPD über Sozialdemokraten und Gewerkschaften bis zu den Kirchen und bürgerlichen Widerstandsgruppen. Der Katalog bringt Kommentare und Quellen zu den sechshundert Exponaten, ausschliesslich historisch zeitgenössischer Dokumente sowie umfassende Betrachtungen zu den einzelnen Kapiteln (I Einleitung – II Machtmittel – III Ausschaltung der Parteien und Gewerkschaften – IV Juden – V Gleichschaltung – VI Kirchen – VII Widerstandskämpfer – VIII Zweiter Weltkrieg – IX Sozialistische und kommunistische Tarnschriften – X Gedenkstätten-Abbil-

² (Vgl. B. J. J. Visser: *Gewalt gegen Gewissen, Nationalismus – Vatikan – Episkopat. Die Entlarvung einer Geschichtsfälschung*. Würzburg 1974. S. 37). Die Grundtendenz dieses Buches ist apologetisch.

³ Piper Verlag, München 1972.

dungen). – Hier sei nur u. a. berichtet, dass laut Kapitel »Juden« in Köln in die Vernichtungslager gingen: 11 000 Juden, 40–50 überlebten. – Hingewiesen sei besonders auf die »Arbeitsstelle ›Verfolgung und Widerstand‹ beim Stadtdekanat Köln« (Studienrat Bernd Wittschie¹), die das Material über den Kirchenkampf im Erzbistum Köln sammelte und bereitstellte. Diese Arbeitsstelle errichtete auch im Westchor der Georgskirche eine Gedenkstätte für im Widerstand gegen die NS getötete Katholiken im Erzbistum Köln, die bis Ende 1974 geöffnet blieb. Sie zeigte auf 17² in einem Halbkreis aufgestellten Tafeln Fotografien der Getöteten. Diese Abbildungen beschließen den inhaltreichen Katalog. G. L.

¹ S. u. S. 125 f.

² Zwei weitere Opfer wurden bei späteren Nachforschungen entdeckt.

HELMUT WITETSCHKE (Bearb.): Die kirchliche Lage in Bayern nach den Regierungspräsidentenberichten 1933–1943. III: Regierungsbezirk Schwaben. (Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte bei der Katholischen Akademie in Bayern. Reihe A: Quellen Bd. 14.) Mainz 1971. Matthias-Grünwald-Verlag XXIV, 285 Seiten.

Mit dem neuesten Buch von Helmut Witetschek veröffentlichte die Kommission für Zeitgeschichte ihren 14. Quellenband. Das sollte Veranlassung sein, der Rezension des Buches selbst einiges über die Bedeutung der Arbeit dieser Kommission für Zeitgeschichte voranzustellen.

Nach Vorüberlegungen in den fünfziger Jahren und nach einer Arbeitstagung im Frühjahr 1961 konstituierte sich im Jahre 1962 (1960/61 waren von Wolfgang Böckenförde kritische Betrachtungen über den deutschen Katholizismus erschienen) bei der Katholischen Akademie Bayerns eine »Kommission für Zeitgeschichte«. Was auf staatlicher Seite mit der Gründung des »Instituts für Zeitgeschichte« (München) und auf evangelisch-kirchlicher Seite mit der Gründung der Hamburger »Kommission für die Geschichte des Kirchenkampfes« 1955 erfolgt war, wurde nun auch auf katholischer Seite vollzogen. Seitdem erschienen beachtenswerte Veröffentlichungen dieser Kommission, und zwar in zwei Reihen: In der Reihe A werden Quellen publiziert (bisher 16), während in der Reihe B Darstellungen und Abhandlungen vorgelegt werden (bisher 15). Die seit 15 Jahren lebhaft, aber nicht immer vorurteilsfrei geführten Diskussionen über das Verhältnis Katholizismus und Nationalsozialismus sollen gerade durch solche Quellener-schliessungen vor dem Hintergrund »Wie es wirklich war« geführt werden. Professor Konrad Repgen, der Herausgeber der Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte, bemerkt im Vorwort zum Band »Akten deutscher Bischöfe über die Lage der Kirche 1933–1945« (Bearbeiter: B. Stasiewski) [Vgl. FR XX/1968, S. 134 f.], dass mit vereinfachenden Formulierungen für die Wahrheitsfindung nichts auszurichten sei; wissenschaftlich relevante Antworten bedürften vieler Nuancierungen und Differenzierungen.

Das macht verständlich, dass auf die Quellenpublikation besonderes Gewicht gelegt wird. Die Quellenveröffentlichungen sollen aus der Zeit 1933/45 vor allem drei Problembereiche erhellen helfen: das Verhältnis von Kirchenführung und Regime; katholische Bevölkerung und Nationalsozialismus; katholische Emigration.

Liefern Quellenbände wie z. B. über den Notenwechsel zwischen dem Hl. Stuhl und der deutschen Reichsregie-

rung (Bd. 1 der Reihe A von D. Albrecht, Mainz 1965) oder über die Akten deutscher Bischöfe (Band 5 der Reihe A) Belege über das, was sich »oben« abspielte, also über den Kirchenkampf auf der diplomatischen Ebene, so zeigen die drei Quellenbände von Witetschek, was sich »unten« ereignete: in der Stadt, im Dorf, auf der Strasse; sie geben eine beachtenswerte Antwort auf die Frage, wie sich die katholische Bevölkerung gegenüber den Forderungen und Herausforderungen der Nationalsozialisten verhielt.

Man kannte die Berichte des Aachener Regierungspräsidenten für nur zwei Jahre, nämlich 1934–1936, über die »Volksopposition im Polizeistaat« und glaubte, dass kaum noch namhafte Quellen zu erschliessen seien. Nun ist man dankbar erstaunt, zu sehen, dass Witetschek fortlaufende Monatsberichte von drei bayerischen Regierungspräsidenten vorlegen konnte,¹ so dass trotz kleiner Lücken jeweils ein Gesamtbericht über die kirchliche Lage in diesen Regierungsbezirken vorliegt, und zwar für die zehn Jahre von 1933 bis 1943.

Wie kam er zu diesen Quellen?

Die Regierungspräsidenten Bayerns mussten halbmonatlich, später monatlich dem Innenministerium über die politische, polizeiliche und wirtschaftliche Lage und über besondere Vorkommnisse in ihrem Bezirk berichten. Das war auch schon vor 1933 so gehandhabt worden. Diese Berichte waren folgendermassen gegliedert:

- I. Allgemein politische Lage.
- II. Wirtschaftliche Verhältnisse:
 1. Landwirtschaft
 2. Handel, Industrie und Gewerbe, Arbeitsmarkt.
- III. Sonstige ausserordentliche Vorkommnisse.

Nach dem 1. 8. 1934 wies der Reichsinnenminister die Behörden an, ausserdem jeden Monat eine Gesamtübersicht ausschliesslich über die politische Lage (Lageberichte) an das Reichsinnenministerium einzureichen, und zwar nach folgendem Schema:

1. Allgemeine Übersicht über die innerpolitische Entwicklung im Berichtsmonat.
2. Stand und Tätigkeit der staatsfeindlichen Bestrebungen:
 - a) Marxismus und Kommunismus, SAP.
 - b) Monarchistische Bestrebungen.
 - c) Opposition (Schwarze Front, Tannenbergbund usw.).
3. Kirchenpolitik:
 - a) Evangelische Kirche.
 - b) Katholische Kirche.
 - c) Deutsche Glaubensbewegung.
4. Wirtschafts- und Agrarpolitik.
5. Kulturpolitik (insbesondere Presse).
6. NSDAP und ihre Gliederungen.
7. Juden und Freimaurer.
8. Ausländer, Spionage, Landesverrat.

Ab 1935 war nur alle zwei Monate zur politischen Lage zu berichten; ein Jahr später wurden sie ganz eingestellt, während die normalen Monatsberichte bis 1943 fortgesetzt wurden. Aufgrund welcher Unterlagen verfassten die Regierungspräsidenten bzw. Polizeipräsidenten ihre Berichte? Die örtlichen Parteiführer mit ihren Spitzeln und Zwischenträgern gaben ihre Informationen an die Gemeinden und Gendarmeriestationen weiter; von dort wurden die Landratsämter und von diesen die Regierungen informiert.

Witetschek stellt nun aus diesen Berichten jene Abschnitte zusammen, die sich auf die beiden Kirchen und die

¹ Mit Band 16 der Reihe A legt die Kommission für Zeitgeschichte die Regierungspräsidentenberichte von Niederbayern und Oberpfalz vor (Bearbeiter: W. Ziegler).

sog. Deutsche Glaubensbewegung beziehen, führt durch profunde Einleitungen den Leser an die Quellentexte heran und versieht sie mit einem kritischen Apparat. Zahlreiche Fussnoten erläutern die Zusammenhänge.

Witetscheks erster Quellenband enthält die die Kirchen betreffenden Berichtsteile des Regierungspräsidenten von Oberbayern und der Polizeidirektion München (395 Seiten Quellentexte mit wissenschaftlichem Apparat) [Vgl. FR XVIII/1966, S. 147 f.]; sein zweiter Band liefert die relevanten Berichtsausschnitte des Regierungspräsidenten von Ober- und Mittelfranken. (527 S.) [Vgl. FR XIX/1967, S. 159]. Mit seinem neuesten Band legt *Witetschek* die betreffenden Berichtsteile des Regierungspräsidenten von Schwaben und der Polizeidirektion Augsburg vor.

Dieser dritte Band ist mit 285 Seiten der kleinste. Er enthält 157 Monats- bzw. Halbmonatsberichte und 19 Lageberichte. Ein chronologisches Register stellt sie übersichtlich zusammen und verweist überdies auch auf nur erwähnte Schriftstücke. Ein Personen- und Sachregister hilft dem, der bestimmte Namen oder Geschehnisse sucht. Bereits das Lesen der Registerstichworte vermittelt einen Vorgeschmack von dem, was gegen die Kirchen und das Kirchenvolk von seiten der Nationalsozialisten unternommen wurde:

Aufenthaltsverbot – Aufhebung der Klöster, der Klosterschulen, der konfessionellen Kindergärten, der katholischen Vereine – Ausweisung – Beschlagnahmen – Betätigungsverbot – Verbot von Bittgängen – Entzug der Unterrichtserlaubnis für Geistliche – Deutscher Gruss und Katholischer Gruss – Heimtückegesetz – Kanzelmisbrauch – Redeverbot – verbotene Sammlungen – Schulkampf – Schutzhaft (35 Erwähnungen) – Strafanzeige – Verhaftungen.

86,05 Prozent der Bevölkerung des Regierungsbezirks Schwaben waren römisch-katholisch. Das wird mit Grund dafür sein, dass vornehmlich über die katholische Bevölkerung berichtet wird. Die Berichte zeigen, bunt wie das Leben selbst, die vielfältigen Formen, mit denen der einzelne oder eine Gruppe im latenten Kirchenkampf stand und reagierte. Formen stiller Opposition werden erkennbar: Die betonte Verwendung des althergebrachten »Grüss Gott«, der Eifer des Gottesdienstbesuches (bei dem von der Kanzel das Gewissen geschärft wurde!), und nicht zuletzt die Teilnahme an Bittgängen, Prozessionen und Bekenntnisveranstaltungen. Man spürt, dass die katholische Bevölkerung legale Plattformen benutzte, um ihre innere Gegnerschaft voreinander und den NS zu bekunden. (Bei der Vorbereitung der Ausstellung »Widerstand und Verfolgung in Köln²« wurden zwei Dokumente entdeckt: Im ersten schreibt eine kommunistische Arbeitszentrale des Rheinlandes, dass die »diesjährigen Fronleichnamsprozessionen« stumme, aber unmissverständliche Proteste gegen das Dritte Reich gewesen seien. Aus dem anderen Dokument geht hervor, dass die Kommunisten von Essen aus aufgefordert wurden, an den Fronleichnamsprozessionen teilzunehmen!) So wird verständlich, warum die Regierungspräsidenten auch im Regierungsbezirk Schwaben jedes Jahr darüber berichteten, ob die Fronleichnamsprozessionen ruhig verlaufen seien und ob die Beteiligung hoch war.

Beim Lesen der mit einer formalen Distanz verfassten Berichte wird man der Atmosphäre nationalsozialistischer Innenpolitik gewahr. In dem Masse, in dem die Gläubigen erkannten, dass die Nationalsozialisten die

Kirchen nach einem Sieg beseitigen würden, wurde der Zulauf zu den Gottesdiensten und Prozessionen besonders stark. Die Berichte veranschaulichen, was Gleichschaltung bedeutet. Da wird Schutzhaftantrag gegen einen Pfarrer Josef März gestellt, weil er in der Pfarrkirche bei der Christenlehre den Kindern sagte, dass die polnischen Landarbeiter zum Abendgebet niederknieten; daran sollten sie sich ein Beispiel nehmen! Und dem Ordenspriester Reiner Otto geschieht Ähnliches, weil er in einer Pfarrjugendstunde die Frage, ob die Deutschen zu Gott beten sollen, damit sie den Krieg gewinnen, mit »Nein« beantwortete (beides S. 197). Die Berichte zeigen von der Praxis her, was vom Wesen eines totalitären Staates zu erwarten ist: es wird keine gegnerische Auffassung geduldet und schon gar keine weltanschauliche Haltung, die von ihrem Wesen her das Gegenteil eines solchen Systems ist.

Wie bei den ersten beiden Quellenbänden Witetscheks darf einiges bei der Würdigung der Berichte nicht unbeachtet bleiben: Diese Berichte können kein »geschlossenes Bild über die mittleren und unteren Schichten im Kirchenkampf geben, wie die Theologische Revue (Münster 2/72) meint, so farbenprächtig sie durch die Details auch sein mögen. Warum nicht? Zunächst ist festzustellen: Die Berichte sind die Aussagen *einer* Seite. Zu zweit: Auch die Berichtsverfasser waren nicht völlig objektiv, jedenfalls nicht vollkommen. Angst vor beruflichen Nachteilen oder negativen Einstellungen gegenüber den Kirchen können sich als Färbung der Berichte ausgewirkt haben. Ähnliches gilt von den Spitzeln und kleinen Parteigenossen: Es ist nicht auszuschliessen, dass manch ein Spitzel, manch kleiner Parteiführer und biederer Polizist die tatsächliche Lage so oder so etwas verfälschte: etwa indem er nur weniger Schlimmes berichtete oder Wichtiges herunterspielte. Deshalb sagt D. Albrecht im Vorwort zum ersten Witetschek-Band mit Recht: »Weniger die Urteile der Berichterstatter als die Zusammenstellung zahlloser Vorgänge, die aus den Sachakten zum Teil nachgeprüft werden können, machen den eigentlichen Wert der Monats- und Lageberichte aus.« Schliesslich muss betont werden, dass die Berichte 1943 aufhören. Dieser Umstand ist, je nach dem, welcher Frage man nachgeht, nicht unbedeutend. So hat sich die Hilfe an Juden seitens der kirchentreuen katholischen Bevölkerung gerade in den letzten zwei Jahren gezeigt. Würde man auf diese Frage eine Antwort aus den 17 Stellen, an denen von »Juden« oder von »Rassenideologie« die Rede ist, herleiten, sie müsste ein falsches Bild der Wirklichkeit ergeben. (Zu dieser Frage sei auf die Aussage Horkheimers im Fernsehen hingewiesen, dass nach einer von ihm und Th. Mann initiierten Erhebung die Katholiken am ehesten den bedrohten Juden zu Hilfe gekommen seien.) Dass tatsächlich die Parteinarbeit für die Juden im Laufe der Zeit in dem Masse zunahm, wie eben diese Bedrängnis gröbere Formen annahm, hat bereits die Rezension des ersten Witetschek-Bandes herausgestellt (vgl. FR XVIII/1966 S. 148).

Trotz oder gerade auch unter Berücksichtigung dieser kritischen Bemerkung zeigen diese Berichte das Vorhandensein einer christlichen Volksopposition, mag man auch andere Bezeichnungen statt »Volksopposition« bevorzugen, ob man nun von »Innerem Widerstand«, »Innerer Emigration« oder »Widerstehen« spricht, immer ist dasselbe gemeint: die Feindschaft diesem Regime gegenüber.

Bernd Wittschier, Sinzig

² S. o. S. 124 f. (Anm. d. Red. d. FR).

DAS TAGEBUCH DER ANNE FRANK, 12. Juni 1942 – 2. August 1944. Mit einer Einführung von Marie Baum. Heidelberg 1974. Verlag Lambert Schneider. 10., durchgesehene Auflage. 293 Seiten, 6 Abb., 2 Faksimiles.

Seit der Auffindung des Textes 1947 und der holländischen Originalausgabe unter dem Titel »Het Achterhuis« erscheint nun diese 10., veränderte und neu gestaltete deutsche Auflage.¹ Die Übersetzung wurde durchgesehen und vielfach verbessert, mehrere Textteile ergänzt bzw. neu eingefügt (u. a.: der Brief vom 7. 8. 1943 mit zwei »Federkindern« Anne Franks: »Kaatje und Katrienje« [S. 144 ff.]).

Möge diese neue Herausgabe den Blick erneut auf dieses oft gewürdigte^{2/3}, heute nicht minder zeitgemässe als bei seiner ersten deutschen Auflage vor nunmehr fast 25 Jahren, erschütternde »document humain« lenken. G. L.

¹ Vgl. »Rundbrief« [FR] III, 10/11, S. 35.

² Vgl. Personenregister des FR.

³ Auch im Fischer-Taschenbuchverlag, Frankfurt am Main 1973, versehen mit einem Vorwort von Albrecht Goes, liegt diese ungekürzte Ausgabe nunmehr in 37. Auflage vor (vgl. in: Israelitisches Wochenblatt [74/31]. 2. 8. 1974, S. 36).

MICHAEL AVI-YONAH (Hrsg.): Geschichte des Heiligen Landes. Berlin 1971. Propyläen Verlag. 327 Seiten.

Das vorliegende Buch gehört zur Gattung der hervorragend ausgestatteten Sachbücher, die für ein weiteres Publikum anschaulich die Geschichte darbieten sollen, die Geschichte eines Landes, das merkwürdigerweise »Heiliges Land« genannt wird, wobei noch zu fragen wäre, mit welcher Berechtigung dieser Terminus auch heute noch zu verwenden ist. Emanuel Anati behandelt die Vorgeschichte bis 3200 v. Chr., wobei seine Darstellung etwa durch Felszeichnungen aus dem Negev illustriert wird; die kanaänäische und israelitische Periode reicht von 3200 bis 332 v. Chr. und wurde von H. Reviv beschrieben. 332 v. Chr. markiert das Ende der Perserherrschaft über Palästina. Auch dieser Artikel ist reich illustriert und enthält die Abbildungen, die man bei der Behandlung dieses Themas erwartet. Der Herausgeber Michael Avi-Yonah, inzwischen leider dahingegangen, verfasste die beiden Artikel: Der Zweite Tempel (332 v. Chr. bis 70 n. Chr.) sowie Juden, Römer, Byzantiner (70–640), ein Thema, über das sich Avi-Yonah früher schon wiederholt in meisterhafter Weise geäußert hatte. In diesem Aufsatz ist etwa die Schilderung des Bar Kochba-Aufstandes (132–135) besonders bemerkenswert, weil sonst darüber wenig berichtet wird. Moshe Sharon beschäftigt sich mit der Geschichte von der arabischen Eroberung bis zu den Kreuzzügen (633–1099). E. Sivan behandelt die Periode der Kreuzzüge (1099–1291). M. Sharon beschäftigte sich mit dem Thema Palästina unter den Mamluken und Osmanen (1219–1918), und als Epilog findet sich ein Artikel von A. Lourie über die Geburt des Staates Israel (1918–1969). Die einzelnen Artikel sind – bis auf die beiden von Avi-Yonah – weitgehend überblickartig abgefasst, was besonders für den letzten gilt. Das mag für ein solches Buch annehmbar sein. Aber gerade in einem solchen Falle hätte man sich eine ausführlichere, wenn möglich sogar kurz kommentierte Bibliographie gewünscht, damit der Leser nicht nur knappe Fakten vorgesetzt erhält, sondern auch die Möglichkeit zur Weiterverarbeitung und Vertiefung hat. Das Buch ist jedoch ohne jede Bibliographie! Schliesslich kann nicht verschwiegen werden, dass vor wenigen Jahren ein sehr ähnliches Buch erschienen ist, welches –

bis auf die reine Vorgeschichte, genau das gleiche Thema behandelt: Die Juden in ihrem Land, die Geschichte des Volkes Israel bis in unsere Zeit, hg. von David Ben Gurion, deutsche Ausgabe Würzburg 1967¹. Dieser Band ist geistesgeschichtlich interessanter und übersichtlicher gestaltet als der hier zu besprechende². Zu fragen wäre noch, an wen sich dieser Sammelband von Avi-Yonah richtet, wer ihn kaufen soll: Israel-Reisende, die sich auf ihre Reise vorzubereiten wünschen, gebildete Laien, die sich über die Geschichte Palästinas einen raschen Überblick verschaffen wollen, und schliesslich eignet sich der Band als Geschenk wegen der hervorragenden Ausstattung. E. L. Ehrlich

¹ Vgl. FR XIX/1967, S. 172 ff. (Anm. d. Red. d. FR).

² Einen ähnlichen Text wie die beiden hier erwähnten einander nah verwandten Werke hat schliesslich auch noch ein drittes: Der ganz vorzüglich ausgestattete »Buchers Führer zu den Zentren der Kultur«: »Das Heilige Land« (Bucher Verlag, Luzern 1973). Der Text stammt ebenfalls von M. Avi-Yonah. Man wird sich also kaum darüber beklagen können, es gäbe zu wenig reich illustrierte Darstellungen der Geschichte des sogen. »Heiligen Landes«. Schliesslich gehört in diesen Bereich auch die Geschichte der jüdischen Kultur in Bildern, hg. von Bezalel Narkiss (1973), ein schön ausgestattetes Buch, in welchem neben Palästina auch die Diaspora behandelt wird [S. FR XXV, 156]. In der Art gehört es jedoch zur gleichen Gattung und ist inhaltlich auch weitgehend mit den andern vorher erwähnten Werken identisch.

ABBA EBAN: Mein Land. Das moderne Israel. München 1973. Droemer Knaur. 303 Seiten, 105 Abb.

Dies ist ein im positiven Sinne populäres Buch, das zwischen den Kategorien »wissenschaftlich« und »touristisch« zu rangieren versucht, das von einem prominenten israelischen Politiker geschrieben ist, dem man das Engagement deutlich anmerkt, ohne dass Sentimentalität oder Emotionalität aufkommen.

Das Buch erhebt nicht den Anspruch, den Nahost-Konflikt zu schildern oder zu analysieren, doch kann es nicht umhin, bei der Erläuterung der politischen Ereignisse in und um Israel diesen Bereich miteinzubeziehen.

Das Buch ist in 12 Kapitel gegliedert, von denen die Mehrzahl (Kap. 1–8) von den Jahren 1948–1956 handeln. Doch nicht nur vom Umfang her, sondern auch von der feinfühligsten Schilderung der diplomatischen und innenpolitischen Hintergründe sind diese Kapitel die interessantesten und anschaulichsten in diesem Buch.

Eingangs geht Eban auf die historischen Hintergründe ein, die das Leben der Juden vor 1948 beeinflusst haben, doch nur kurz und in Erwähnung der wichtigsten.

Die darauffolgenden Beschreibungen der Entwicklung Israels im wirtschaftlichen, sozialen und politischen Bereich sind aufschlussreich und führen den durchschnittlich interessierten Leser in spannender Weise in einige Hintergründe der politischen Realität jener Zeit ein, so z. B. in die etwas verworren erscheinende Parteienwelt (S. 103–115) und die Kräfteverschiebungen darin.

Von besonderem Interesse aber ist Ebans Schilderung der Situation Israels zwischen Ost und West im Rahmen des »kalten Krieges«; er erläutert die schwankende Haltung der Sowjetunion bis zu ihrem »Bruch« mit Israel, die Haltung der verschiedenen internationalen Gremien zu den Belangen Israels und die wechselnde Haltung der Weltöffentlichkeit. Aus diesen Verhaltensweisen resultierte auch die Unfähigkeit der internationalen Gremien, im Nahost-Konflikt eine aktive positive Rolle einzunehmen.

»Ägypten hatte sich geweigert, die Resolution des Sicherheitsrats von 1951 zur Kenntnis zu nehmen. Die Araber standen auf dem Standpunkt, dass alle von internationalen Gremien gefassten Beschlüsse

zwar für Israel, nicht aber für sie selbst bindend seien. ... Für die Weltöffentlichkeit galten die Araber als »irrational« und konnten deshalb für die Folgen ihrer leidenschaftlichen Gefühlsausbrüche nicht verantwortlich gemacht werden.« (S. 120–121)

Darin sieht Eban die Ursache für das mangelnde Vertrauen in die internationalen Gremien. Ob sich an dieser Haltung der Weltöffentlichkeit viel geändert hat seither?

Eban verdeutlicht auch die politischen Hintergründe, die zur sogenannten israelischen »Vergeltungspolitik« geführt haben. Zum einen die oben genannte Haltung der Weltöffentlichkeit zu Handlungen und Beschlüssen der arabischen Regierungen, zum anderen die Haltung eben solcher internationaler Gremien zu Überfällen der Freischärler in den verschiedenen Epochen, von den verschiedenen Nachbarländern aus operierend. Die Berichte der UNO-Waffenstillstandskommission, die nur selten auf israelische Beschwerden einging, doch fleissig dabei war, Israel für fast jede militärische Operation zu verurteilen, die UNO-Sicherheitsratsresolutionen und Äusserungen von Regierungschefs nach Angriffen von Freischärlern drängten Israel immer mehr zur Eigenhilfe (S. 122–126). Diesen Schilderungen und Analysen liegt das Bemühen zugrunde, stärker den diplomatisch-politischen Aspekt zu betonen als auf militärische Überlegungen einzugehen.

Die Kapitel, die den zweiten Abschnitt der israelischen Geschichte betreffen, sind etwas knapp an Umfang (S. 153–195) und beschäftigen sich vorwiegend mit allgemeinen Fragen, wie wirtschaftliche und soziale Integration der Neueinwanderer, Lösungsversuche für die sozialen Spannungen, oder mit dem aussenpolitischen Bereich, z.B. die israelische Entwicklungshilfe an Länder der dritten Welt. Leider sind diese Jahre etwas zu kurz behandelt, vor allem, was die inneren politischen Kräfteverhältnisse betrifft.

Grössere Aufmerksamkeit geniesst dann wieder das Jahr 1967, vor, während und nach dem Sechs-Tage-Krieg. Eban liefert auch hier eine informative Aufzählung diplomatischer Hintergründe, die zu diesem Krieg führten, vor allem über die Rolle der UdSSR, und dann wieder über die Auswirkungen der Ereignisse vom Juni 1967. Obwohl diese bei weitem nicht so detailliert sind wie jene des 1956er Krieges und die zusammenführenden Fäden weniger ausführlich darstellt, gewährt auch dieses Kapitel einen etwas anderen Einblick in die Ereignisse als die sonst bekannten Analysen.

Alles in allem ist dieses Buch lehrreich und spannend geschrieben, das von veranschaulichendem, gut ausgewähltem Bildmaterial begleitet wird. Edna Brocke

AMOS ELON / SANA HASSAN: Dialog der Feinde. Ein leidenschaftliches Streitgespräch um die Zukunft der Araber und Israelis. Wien–München–Zürich 1974. Verlag Fritz Molden. Aus dem englischen Originalmanuskript übertragen von Traudl Lessing. 151 Seiten.

Gelegentlich findet hie und da der Dialog statt, der hier* als notwendiger Schritt zum Frieden im Nahen Osten gefordert wurde. Für den bekannten israelischen Publizisten bedurfte es zu dieser Bereitschaft nur des geeigneten Partners. Fast über ihren eigenen Schatten hingegen sprang die ägyptische Politologin an der Harvard-Universität – Spezialgebiet: Mittelostpolitik –, die mehrfach gemeinsam mit dem älteren israelischen Partner auftrat und in der amerikanischen Presse über ihre persönlichen

* FR XXII/1970, S. 33 ff.

Israel-Eindrücke berichtete, wo sie willkommener Gast war. Eine solche öffentliche Bemühung um Verstehen wird in ihrem Lande nicht besonders gern gesehen. Halb-offiziell forderte man sogar die Wegnahme ihres Passes, da sie ja ohnehin im Ausland arbeite. Man muss also den Mut der jungen Frau bewundern.

Elon besuchte nach dem Jom Kippur-Krieg die USA als Dozent für den Israel-Notfonds, um wenigstens so »etwas Nützliches« anstelle des ihm nicht mehr möglichen aktiven Wehrdienstes zu tun. Überrascht las er einen Artikel von Frau Hassan, die – erstmalig für einen Araber in der Öffentlichkeit – Israels historische Rechte anerkannte. Als Zeichen neuer Hoffnung sprach er davon in der Harvard-Universität – und Frau H. befand sich unter den Hörern: Sie war neugierig auf den Menschen Elon, in dessen Buch »Die Israelis: Gründer und Söhne« sie erstmals gespürt hatte, »dass ich mich in einen Israeli hineinendenken könnte, weil ich aus Ihrem Buch gelernt habe, dass die wahre Liebe darin besteht, das Böse wie das Gute zu akzeptieren und um sein Land weinen zu können und nicht nur Beifall zu spenden«.

Nun unternahmen die beiden einen echten Dialog. Elon: »... mehr als eine Diskussion, in der jeder versucht, den Sieg davonzutragen ... als zwei Menschen ... die gleicherweise in eine tragische Situation verstrickt, sich dieser Lage bewusst sind und nun miteinander Selbsterkenntnis üben«. Sie reiht sich an die Themenkreise: Israel. – Israel und Ägypten. – Israel und Syrien. – Persönliches. – Die Palästinenser. – Die ferne Zukunft.

Frau Hassans Vater, jetzt pensioniert, war früher Botschafter in den USA und UNO-Delegierter, wo er gegen die Gründung des Staates Israel kämpfte. Auf das Angebot eines Privatgesprächs mit Abba Eban ging er nicht ein. Nun, eine Generation später, beginnt seine Tochter den ihm versagten Kontakt mit einem Israeli und versucht den Ausbruch aus Klischeevorstellungen. Sie fragt nach einem eventuellen besseren Verstehen mit Juden aus arabischen Ländern und erhält die Antwort, dass gerade sie – die zahlenmässige Mehrheit Israels – aus Erfahrung Angst vor Arabern haben, also keineswegs die oft propagierten besseren Partner seien. Elon verweist auf den Traum der Gründer, einen offenen zionistischen Bundesstaat gemäss der Ideologie der humanistischen, nicht-kolonialistischen Gründer. Freilich vereitelten ständige Kriege diesen Traum. Hassan: »Gerade weil ich glaubte, dass der ursprüngliche Traum schön war, bin ich so enttäuscht. Ich hörte auf, mir die Israelis einfach als Teufel vorzustellen ... natürlich waren sie nicht die scheusslichen Verbrecher, als die man sie mir in meiner Kindheit dargestellt hatte ... leider waren sie alle engstirnig, kleinlich ... arrogant.«

Es fällt Frau H. zunächst schwer, einzusehen, dass die in Ägypten und dem Libanon offiziell gedruckte rassistische Literatur – auch Schulbücher – für Juden eine Bedrohung ist und dass man es nicht bagatellisieren kann, wenn Nasser und die islamischen Theologen in der Sprache des »Stürmer« reden. Elon: »Solange man den Menschen Hass predigt, solange sind sie auch imstande, Grausamkeiten zu begehen.«

Die Partner klären ihre politische Stellung. Elon, als »Taube« bekannt, ist nicht bereit, als Preis für einen eventuellen Frieden die unsicheren Grenzen von 1967 wiederherzustellen. Hassan wünscht Verständigung, Öffnung der arabischen und israelischen Presse für Selbstdarstellungen der Gegenüber, Telefon- und Postverbindungen. Aber sie kennt wohl die arabische Wirklichkeit zu gut, als dass dies mehr als Utopie ist.

Im Vergleich der beiden Systeme sagt H.: »Selbst eure Feinde werden euch wahrscheinlich diese moralische Stärke zugestehen müssen.« Kritik ist in der arabischen Welt fast unmöglich. In Israel gibt es einen Generationswechsel der Politiker, man denkt pragmatisch. In der arabischen Welt ist kein paralleler Prozess im öffentlichen Leben sichtbar: Auch wer im Ausland versöhnlich spricht, kann das zu Hause nur im Geheimen tun. Diese Gemäßigten gibt es dort zwar neben den radikalen Arabern. Aber – manche wollen die totale Vernichtung Israels, »sie finden Unterstützung bei den Radikalen in Libyen, dem Irak, unter den Palästinensern und vor allem in Syrien«. Infolge der mangelnden Information könnten bei einem Amtswechsel anstelle der Gemäßigten Radikale ohne Kenntnis der Realitäten treten – z. B. über den wirklichen Verlauf des Oktober-Krieges.

Frau H. plädiert für Israels Hilfe zur Schaffung eines westjordanischen PLO-Staates. Sie möchte an seine Friedlichkeit glauben, sagt jedoch, dass Fanatiker und Extremisten in ihm herrschen könnten. Elon: »Was Sie verlangen, ist fast unmöglich. Es ist für Israel schon schwer genug, sich selbst zu befreien, geschweige denn wesentlich an der Befreiung eines anderen Volkes mitzuwirken, noch dazu eines Volkes, das unser tödlichster Feind war.«

Trotz der düsteren Prognosen »fabulieren« die Partner – vor allem Frau Hassan in jugendlichem Elan – von einer stufenweisen Versöhnung bis um 1990: mit israelischen Fachleuten in arabischen Ländern, arabischen Investitionen in Israel, vielen gemeinsamen Interessen, einer übernationalen Föderation in einer endlich modernisierten, nicht mehr feindlichen arabischen Welt: die Vereinigten Staaten des Nahen Ostens.

Für die Gegenwart liess sich keine versöhnliche Formulierung finden. Aber sie entdeckten, »dass Versöhnung mit Mitgefühl beginnen muss«, und fordern Araber wie Israelis auf, öffentlich ihre Meinungen zu sagen – auch zu Hause. Pnina Navé

WERNER FEILCHENFELD / DOLF MICHAELIS / LUDWIG PINNER: Haavara-Transfer nach Palästina und Einwanderung deutscher Juden 1933–1939. (= Schriftenreihe wissenschaftlicher Abhandlungen des Leo Baeck Instituts. 26.) Tübingen 1972. J. C. B. Mohr (Paul Siebeck). 113 Seiten.

In diesem Band 26 der Schriftenreihe wissenschaftlicher Abhandlungen des Leo Baeck Instituts sind drei Beiträge versammelt, deren ersten beide sich mit einem Ausfuhr- und Verrechnungsabkommen beschäftigen, das zur Bereitstellung von Devisen für auswanderungswillige Juden aus dem devisenbewirtschafteten Deutschen Reich in der Zeit von 1933–1939 diente, deren dritter sich mit der Einwanderung deutscher Juden nach Palästina beschäftigt, die hauptsächlich nur aufgrund dieses Abkommens zustande kommen konnte.

Nach einer Einleitung (S. 9–12) von *Siegfried Moses*¹, in der aufgerissen wird, welchen Platz der »Haavara-Transfer« (Haavara, hebr.: Transfer) in der Geschichte der deutschen Juden – und damit seine Behandlung in einer Veröffentlichung des Leo Baeck Instituts – hat, behandelt *Dolf Michaelis* »die wirtschaftliche und politische Entwicklung der Auswanderungs- und Transferfrage im nationalsozialistischen Deutschland« (S. 15–33).

¹ *Siegfried Moses* s. A. verstarb Anfang des Jahres 1974. Als Nachfolger von Leo Baeck seit 1956 zweiter Präsident des »Council of Jews from Germany« und des Leo Baeck Institute, zu dessen Initiatoren er gehörte. (Anm. d. Red. d. FR).

Werner Feilchenfeld behandelt dann »die Durchführung des Haavara-Transfers« (S. 37–85), das eigentliche Kernstück der Arbeit, dem »die Bedeutung der Einwanderung aus Deutschland für das jüdische Palästina« (S. 89–112) von *Ludwig Pinner* folgt. Ein Namenregister (S. 113) schliesst die Arbeit ab.

Michaelis geht aus von der Reaktion auf die nationalsozialistische Machtübernahme, die bei den deutschen Juden das »Auswanderungsbedürfnis« (S. 18) steigerte, bei der Weltjudenheit »vor allem in der Propagierung eines allgemeinen jüdischen Boykotts gegen deutsche Waren« (S. 19) bestand und bei der jüdischen Bevölkerung Palästinas zu Überlegungen führte, wie den deutschen Juden eine Einwanderung nach Palästina – Michaelis spricht (S. 18 u. ö.) mindestens sechsmal vom aus der zionistischen Bewegung sicher verständlichen »jüdischen Palästina« (ohne sich die Missverständlichkeit dieses Ausdrucks ganz klar gemacht zu haben?) – ermöglicht werden könne, die nach britischem Einwanderungsgesetz *unbeschränkt* nur Einwanderern mit einem Kapital von mindestens LP (Palästina-Pfund) 1000,– gestattet war. Da es in Deutschland genügend Auswanderungswillige gab, die über diese Summe in Reichsmark verfügten, bestand das für die angespannte deutsche Wirtschaft- und Finanzlage nicht unerhebliche Problem darin, die entsprechenden Devisen bereitzustellen. *Michaelis* führt weiter aus, nach welchen Vorüberlegungen, welchen organisatorischen Vorformen und mit welchen jüdischen Stellen im August 1933 mit dem Reichswirtschaftsministerium ein Ausfuhr- und Verrechnungsabkommen, der »Haavara-Transfer« abgeschlossen wird.

Werner Feilchenfeld, der frühere General Manager der zur Durchführung des Abkommens gegründeten »Trust and Transfer Office Haavara Ltd.« zeichnet in seinem Beitrag ein genaues Bild der vielschichtigen und recht komplizierten »Aufgabe der Haavara für die jüdische Auswanderung aus Deutschland nach Palästina« (S. 37–64). Kenntnisreich erklärte er den »Transferschlüssel, das Betriebskapital und die Transferkosten der Haavara« (S. 65–70), sowie »die Abwicklung des Haavara-Transfers nach Kriegsausbruch« (S. 70–73), um dann einen Überblick über »Aufbau des Haavara-Transfers und sein Gesamtumfang« (S. 73–79) zu geben. Ein »Anhang: Auswanderung nach anderen Ländern« (S. 79–85) zeigt auf, mit welcher relativ geringen finanziellen Verlusten Auswanderer im Rahmen des Haavara-Transfers gegenüber anderen Auswanderern davonkamen. Ausserdem wird von den Versuchen berichtet, mit anderen Regierungen (Polen, Ungarn, Tschechoslowakei, Italien) ähnliche Abkommen zu schliessen, sowie das Haavara-Transfersystem in das Flüchtlingsprogramm des »Intergovernmental Committee, London« zur Durchführung von Hilfsmassnahmen für Flüchtlinge einzubauen. Beides wurde durch den Kriegsausbruch leider vereitelt.

Feilchenfelds Beitrag ist mit zahlreichen Tafeln und Statistiken untermauert. Leider sind bei der Statistik auf S. 81 die beiden Kolumnen vertauscht. Berichtigt gibt also die zweite Kolumne den »Kurs der Sperrmark« und die erste den »Verlust des Auswanderers« wieder. Auf S. 41 wäre statt »Deutsche Mark« Reichsmark unmissverständlich.

*Ludwig Pinner*s Beitrag rundet die Arbeit ab. Er hat dabei die etwas undankbare Aufgabe, vieles aus den vorangegangenen Kapiteln wiederholen zu müssen. Nach den detaillierten Darstellungen in den vorangegangenen Kapiteln bleiben die Aussagen seines Beitrags etwas zu

allgemein. Zugegeben sein Thema ist das eigentlich komplexeste und hätte – ausführlicher behandelt – den Rahmen der Abhandlung gesprengt. Doch wäre wünschenswert, dass »die Bedeutung der Einwanderung aus Deutschland für das jüdische Palästina« einmal umfassend untersucht würde, wobei allerdings das Selbstverständnis manches dieser Einwanderer vielleicht einen Stoss bekommen könnte.

Anzumerken zu der gesamten Abhandlung bleibt noch, dass sie den Haavara-Transfer überzeugend als gelungene Rettungsaktion wenigstens für einen Teil der Juden aus Deutschland darstellt. Es bleibt allerdings zu wünschen, dass auch die Implikationen für den arabischen Teil der Bevölkerung Palästinas einmal wissenschaftlich erörtert werden, wodurch vielleicht eine kleiner Baustein für den Frieden geschaffen werden kann. Johannes Wachten, Köln

YEHOSEFAT HARKABI: Palästina und Israel. Stuttgart 1974. Seewald Verlag. 196 Seiten.

Dieser Sammelband von Artikeln, die zu verschiedenen Zeiten geschrieben wurden, behandelt einige der Grundfragen in den Beziehungen zwischen Israel und seinen arabischen Nachbarn. Im Mittelpunkt der Fragen steht die Beziehung zu den Palästinensern und vor allem eine Schilderung ihrer Organisationen, Aktivitäten und Resolutionen.

Y. Harkabi ist der Wortführer einer der beiden »Schulen« der israelischen Islamologen und Arabisten, der sich seit langen Jahren mit dieser Thematik beschäftigt. Nach Studien an der Hebräischen Universität und in Harvard war Harkabi Mitglied der israelischen Delegation bei den Verhandlungen in Rhodos 1949, und ab 1950 hatte er wichtige Posten im israelischen Spionageabwehrsystem. Er hat sich also sowohl theoretisch mit diesen Fragen befasst als auch in der Praxis sich mit ihnen auseinandersetzen müssen.

Die »Schule«, die Harkabi sozusagen anführt, hat einen Grundsatz, der sie im wesentlichen von der anderen unterscheidet: Man muss die Äusserungen arabischer Führer und Politiker ernst nehmen, man darf sich nicht der Illusion hingeben, sie benutzten eine blumige Sprache, würden es aber nicht so meinen, wie sie es sagen. Die andere Schule hingegen vertritt den Standpunkt, dass diese Äusserungen nicht wörtlich genommen werden dürfen, man könne nicht jedes Wort und jeden Satz auf die Waagschale legen. Diese unterschiedliche Ausgangsposition bedingt die sehr unterschiedlichen Anschauungen der beiden Schulen.

Harkabi nimmt beispielsweise das Nationalabkommen der Palästinenser ernst und analysiert jeden seiner Artikel (S. 71–91) und versucht nüchtern die politische Intention, die hinter den ungeschminkten Ausdrücken steht, zu verdeutlichen. Die Vertreter der anderen Schulen hingegen meinen, dass dieses Manifest eher einen propagandistischen Charakter habe, eher für interne Zwecke gedacht sei, um die Einheit der verschiedenen Organisationen herbeizuführen und sie auf die zentrale Aufgabe zu konzentrieren.

Man kann sich aber der sachlichen und nüchternen Analyse von Harkabi kaum erwehren, wenn er dieses Dokument Artikel um Artikel unter die Lupe nimmt. So etwa den Artikel 20 (hier S. 85), wo es u. a. heisst:

»Das Judentum ist nur eine Religion und nicht eine unabhängige Nationalität. Die Juden stellen nicht ein einzelnes Volk mit eigener Identität dar, sondern sind Bürger der Staaten, denen sie angehören.«

Mit Recht sieht Harkabi die grosse Gefahr, dass irgendwer sich das Recht nimmt, über Identität und Sein eines anderen urteilen zu wollen, ihm gar vorzuschreiben, was er zu sein hat oder nicht. Harkabi stellt dann sehr deutlich klar, dass die Intention hinter einem solchen Satz doch wohl die ist, dass eine Gruppe Menschen, die kein Volk ist, damit auch kein Recht auf Selbstbestimmung hat und von daher die Araber das Recht hätten, Israel vernichten zu wollen, oder beweisen zu können, dass es unrechtmässig entstanden sei.

Aus dieser Grundkonzeption heraus, dass man die Äusserungen der arabischen Politiker ernst nehmen muss, resultiert Harkabis Auffassung des gesamten Konflikts. Die pure Existenz des Staates Israel – ungeachtet seiner territorialen Grösse – ist für die arabischen Nachbarn eine untragbare Tatsache, die sie so lange bekämpfen werden, bis sie sie aus der Welt geschafft haben.

Er zitiert wiederholt Stellen und Argumente, wo es den Palästinensern wie auch anderen arabischen Führern bei dem Terminus »Befreiung Palästinas« nicht um die Gebiete, die 1967 erobert worden sind, geht, sondern um das, was die Araber »ganz Palästina« nennen.

Harkabi unterlässt es auch nicht, den in letzter Zeit recht häufig verwendeten Begriff »ein demokratischer säkularer Staat in Palästina« auf seine Intention und seine Wirkung im Westen hin zu untersuchen.

Mit diesem Begriff versuchten einige arabische Bewegungen die propagandistischen Phrasen, die Shukeiri bis zum Sechs-Tage-Krieg verwendet hatte und welche im Westen negativen Effekt hatten, durch einen neuen Begriff zu ersetzen, der aber in der Sache der gleiche geblieben ist. Harkabi zeigt sehr deutlich, dass das Reden von einem säkularen demokratischen Staat in Palästina nur in Veröffentlichungen, die für Aussenzwecke verwendet werden, vorkommt – in arabischen Äusserungen hingegen heisst es dann immer: »ein arabisch-demokratischer Staat«.

Das Buch enthält acht Artikel und Anhänge, die recht informativ sind. Es ist einmal eine Aufzählung der verschiedenen Palästinenserorganisationen, mit einer kurzen Angabe ihres politischen Standortes und Nennung ihrer Führer. Ferner eine Art synoptischer Vergleich dieser Fedayinorganisationen, aus dem die ideologischen Unterschiede ersichtlich werden, und schliesslich die Abbildungen der verschiedenen Embleme der Organisationen, die als »Bilder« für sich sprechen.

Da diese Artikelsammlung die Grundproblematik der Beziehung zwischen Israel und seinen arabischen Nachbarn behandelt, ist es eigentlich ein Buch, das nicht in den aktuellen politischen Veränderungen an Bedeutung verliert. Es ist keine Analyse aktueller Geschehnisse, sondern eine Auseinandersetzung mit Grundhaltungen und Grundfragen des Nah-Ost-Konfliktes. Edna Brocke

HAROLD H. HART (Editor): Yom Kippur plus 100 Days. The Human Side of the War and its Aftermath, as shown through the columns of the Jerusalem Post mit einem Kommentar von Harold H. Hart und Epilog von Elie Wiesel. New York 1974. Hart Publ. Comp. Grossformat, 446 Seiten, reich illustriert.

Ein bemerkenswertes, eindrucksvolles Werk, in dem sich die menschliche Seite jener Tage und die des israelischen Volkes widerspiegelt. Zugleich bietet diese Dokumentation in Wort und Bild auch über die aktuellen Ereignisse hinaus immer neue Ausblicke. Auf dem Hintergrund von Tagesereignissen enthüllt die »Jerusalem Post«, die alt-

bekannte, in englischer Sprache erscheinende Tageszeitung, die täglichen Ereignisse in grossen Umrissen. Man nimmt teil an den Erlebnissen, den Krisen aller Bevölkerungsgruppen – des Politikers, des Professors, des Mannes auf der Strasse. Man erfährt von dem Ausdruck des Dankes für Hilfe aus dem Ausland, den Ausdruck des Glaubens, des Mutes, den Visionen, mit denen die sorgenvollen Tage durchstanden werden, kurz, über die komplexe Geschichte dieser ereignisreichen Zeit.

Der Verfasser, Amerikaner, der 1925 in Palästina lebte, danach durch ständigen Kontakt und zahlreiche Besuche Land und Leute kennt, war wiederum nach Kriegsbeginn einige Wochen und kurze Zeit nach dem Krieg in Israel. Er sprach mit Menschen aller Bevölkerungsgruppen, gewann Einblick in die Stimmung und Reaktion der Menschen dort wie auch in wichtige politische Vorgänge. Diese Vorgänge, die an das Herz der israelischen Gesellschaft gehen, betrachtet man aus der Sicht der Bedrängnis jüdischer und israelischer Geschichte.

Der Epilog von Elie Wiesel: »Against despair«¹, ein literarisches Meisterwerk, beschliesst das hervorragend redigierte, mit den vielen vorzüglichen Fotografien ausgestattete Buch. Möge es in viele Hände kommen. G. L.

¹ S. o. S. 64.

JERUSALEM: (MERIAN. Das Monatsheft der Städte und Landschaften. Heft 12/XXVI). Verlag Hoffmann & Campe. Dez. 73. 167 Seiten.

Man sieht den Titel »Jerusalem« – und will meinen »noch ein Heft über diese Stadt«, doch erfreulich, wie bald man diesen ersten Gedanken vergisst, wenn man dieses – an Farb- und Schwarzweissfotos wie an Beschreibungen und Artikeln so reiche – Heft näher anschaut.

Sein grösster Vorzug ist wohl seine Ausgewogenheit in der Verteilung der thematischen Schwerpunkte, denn ein im Umfang knappes Heft über die geschichtlich so »beladene« Stadt Jerusalem fertigzustellen, erfordert eine sichere Hand bei der Auswahl der behandelten Gebiete und Bereiche.

So ist es zunächst das ausgewogene Verhältnis zwischen alt und neu. Es ist eine Stadt, die eine jahrtausendealte Geschichte hat, an deren Rekonstruktionen sich viele Wissenschaftler beteiligen – und deren Ausgrabungsergebnisse wie auch Nachmodellversuche vielseitig gezeigt sind –, doch ist das Aufbauergebnis der letzten 25 Jahre so beeindruckend, dass auch dies in dem Heft den ihm gebührenden Raum erhält.

Ebenso ausgewogen wird das delicate Thema der drei Religionen behandelt. Informativ, kritisch, zuweilen angenehm ironisch wird die Rolle Jerusalems für das Judentum, das Christentum und den Islam in Wort und Bild über die langen Zeiträume der Geschichte geschildert.

Doch nicht minder feinfühlig halten sich politische Themen und allgemein geistig-kulturelle die Waage. Leider ist dieses Heft fertiggestellt worden, ehe die Auswirkungen des Jom-Kippur-Krieges behandelt werden konnten, und so steht der politische Aspekt ein wenig zu stark unter dem Eindruck des Sechs-Tage-Krieges und seiner Implikationen. (Dies auch, wenn G. Stern in seinem »nachträglichen« Brief auf S. 152 schreibt, dass »die Stadt nur ganz am Rande vom Krieg betroffen wurde, im wesentlichen durch die Verdunkelung«.) Es kommen in dem Heft verschiedene Stimmen zu Wort – Juden und Araber –, die die Situation jeweils aus ihrer Sicht und ihrem Leben und Erleben in dieser Stadt schildern.

Besonders anregend sind kleinere Hinweise auf touri-

stisch in der Regel weniger bewunderte Institutionen, wie der über die Jerusalemer Bibliotheken (auf S. 128) beispielsweise. Auch die allgemeinen und praktisch-nützlichen »Wegweiser« für den Touristen (z. B. »Wohin am Abend? Essen gehen...«, S. 117), die ausgewählte Bibliographie (S. 155) und die Stadt- und Umgebungspläne mit den dazugehörigen kurzen Bemerkungen (S. 264 ff.) sind angenehme Ergänzungen dieses reichhaltigen und breitgefächerten Heftes.

Edna Brocke

Bibliographische Notizen

CONCILIUM. Internationale Zeitschrift für Theologie: (10/10) (Mainz, Oktober 1974). S. 541 bis 617. Christen und Juden.

Es ist erfreulich, dass die Zeitschrift CONCILIUM eines ihrer letzten Hefte ganz dem Thema »Christen und Juden« gewidmet und somit in diese Problematik einen weiteren Leserkreis eingeführt hat, als es die schon bisher am christlich-jüdischen Dialog interessierten Gruppen sind. Umrahmt von einer Einführung von H. KÜNG (»Vom Antisemitismus zur theologischen Begegnung«) und einer Dokumentation von J. BOUMAN (»Christliche Standpunkte zum Kampf zwischen Juden und Arabern«) werden eine Reihe von zentralen Themen jeweils aus jüdischer und christlicher Sicht behandelt: die Bedeutung des Gesetzes (L. JACOBS, W. D. DAVIES); die Liturgie (J. HEINEMANN, C. THOMA); Sünde und Vergebung (R. GRADWOHL, P. FIEDLER); wer ist ein guter Jude bzw. Christ? (S. SANDMEL, J. M. LOCHMAN); die Haltung Israel gegenüber: Staat, Land und Volk (A. NEHER, A. DAVIES); die messianische Hoffnung (J. PETUCHOWSKI, J. MOLTSMANN); Jesus – eine Frage für Juden? (D. FLUSSER) – welche Bedeutung hat es für einen Christen, dass Jesus Jude war? (B. DUPUY); Möglichkeiten einer jüdisch-christlichen Begegnung und Verständigung (U. TAL, K. HRUBY).

Die Wahl der Themen und Mitarbeiter ist gut getroffen; die Behandlung der gestellten Fragen ist im allgemeinen ausgezeichnet. Auf die einzelnen Artikel näher einzugehen, würde zu weit führen. Besonders hingewiesen sei jedoch auf den hervorragenden Artikel von J. MOLTSMANN, der betont, dass die Christologie nicht das Ende der messianischen Eschatologie sein kann und vor den verschiedenen Formen der Spiritualisierung und Individualisierung des Heils warnt, die die Ausrichtung des Christentums auf die messianische Zukunft vernachlässigen. Die Christenheit muss sich immer mehr aus ihrem Erfüllungs-enthusiasmus lösen; »desto mehr wird sie mit der messianischen Hoffnung leben und das ständige Noch-nicht der jüdischen Messias Hoffnung anerkennen« (595). Unter den jüdischen Beiträgen sei besonders der von U. TAL genannt, nach dem die Hinwendung des Zweiten Vaticanums zu einer theologischen Sicht der irdischen Dinge für das gegenseitige Verständnis von Christen und Juden noch wichtiger ist als die Erklärung des Konzils über die Juden.

Eine Eigenart, die dem ganzen christlich-jüdischen Dialog innewohnt, zeigt sich auch in diesem Heft: Die jüdischen Beiträge (besonders in der ersten Hälfte des Heftes) sind mehr Selbstdarstellungen, während die christlichen Beiträge viel direkter den Dialog suchen. Wesentlicher Grund dafür ist wohl, dass der Christ vom ganzen Werden seines Glaubens her den Bezugspunkt Judentum *braucht*, während für den Juden das Christentum eine gegebene *Realität* ist, aber nicht eine notwendige Fortsetzung der eigenen Heilsgeschichte.

Leider muss ich hinzufügen, dass die Übersetzung mancher Artikel sehr schlecht und die redaktionelle Bearbeitung des deutschen Heftes ziemlich nachlässig ist. Einige Bemerkungen zur *redaktionellen Seite*: Deutsche Bücher sollten mit deutschem Titel zitiert werden (z. B. 556 Moltmann und Cullmann in der Bibliographie nur englisch angegeben; 604: die Werke von Klausner, Flusser und Aaron gibt es ebenfalls deutsch). Die Umschrift des Hebräischen ist nicht einheitlich; besonders stört die französische Umschrift im Artikel von A. Néher: statt S. Tsevi (S. 582) ist natürlich Zwi zu lesen; statt Shophar (S. 584) Schofar usw. Auch Druckfehler sind relativ häufig: z. B. muss es S. 580 betulah (nicht beoulah) heissen; Nahamides auf S. 581 ist Nachmanides; statt paternis auf S. 599 ist fraternis zu lesen. Statt der englischen Abkürzung DSD auf S. 555 wäre die international jetzt übliche Form 1QS (= die Regel von Qumran) einzusetzen.

Zur *Übersetzung*: Besonders schlecht übersetzt sind die Artikel von W. D. Davies und L. Jacobs. Hier scheint der Übersetzer mit der englischen Sprache an sich schon nicht

zurechtgekommen zu sein. Hier seien nur ein paar sachliche Fehler genannt, die besonders stören: S. 548 »Werk der Chariot« heisst richtig »Werk des Thronwagens« (*Maase Markabbah*); S. 549 richtig »Der Heilige, gepriesen sei er« und nicht: »die Heilige, gesegnet sei sie«. Es ist ja der übliche Gottesname! 549 und 550 ist statt »Bundeslade« zu lesen: »Thoraschrein«. Auch hat sich Paulus nicht »gegen die jüdische und judaistische« Gesetzesdeutung gerichtet (551), sondern gegen die jüdische und judaisierende. S. 582 muss es heissen: »Schüler des Gaons von Wilna« und nicht »Schüler Gaons...«: Gaon ist ja ein Titel und nicht ein Eigenname. Es ist schade, dass solche Ausserlichkeiten von dem wirklich guten Inhalt der Aufsätze ablenken. Dies hätte auch leicht vermieden werden können, hätte man einen Fachmann die Texte durchsehen lassen. So aber kann man diese Unzulänglichkeiten immerhin als Zeichen verstehen, dass die jüdisch-christliche Verständigung erst in den Anfängen steht und dass auch wir Christen noch viel über das Judentum lernen müssen.

Günter Stemberger, Wien

14 Aus unserer Arbeit

In memoriam Marianne Hapig (1894–1973)

Der Caritasverband für das Bistum Berlin hat sein schönes, neues Senioren-Wohnheim »MARIANNE HAPIG« genannt. Das folgende Gedenkwort möge sie vorstellen. Unsere dankbare Erinnerung gehört ihr. Hat sie doch in den Verfolgungsjahren unerschrocken und erfinderisch noch Wege zu denen gefunden, wo kaum noch ein Weg hinführte. Und vor 30 Jahren auch noch zu den Todgeweihten des Widerstandes oft noch vor ihrer Hinrichtung. Das Gedenkwort von Dr. Marianne Pünder ist dem Caritas-Kalender 1975 entnommen¹.

Am 5. März 1894 als Tochter katholischer Westfalen geboren, verschlug es Marianne Hapig als Kind nach Sachsen, wo der Vater ein Gut übernahm. Sie besuchte ebenso wie ihre vier Schwestern und der einzige Bruder die Schule der (evangelischen) Frankeschen Stiftung zu Halle, nach Ansicht der Eltern die einzige Schule dort, die eine christliche Erziehung gewährleistete. Mit ihren Geschwistern genoss sie die Freuden des Landkindes, fröhlich und oft übermütig; aber gleichermassen war es für sie in jungen Jahren schon wichtig, ihrem Leben Richtung und Ziel zu geben. Schon früh wollte sie an der weitgespannten Verantwortung des Vaters teilhaben und an der gütigen Fürsorge der Mutter für die Arbeiter auf dem Gut, für die Familien der polnischen Wanderarbeiter, für die Kranken, für die Familien der Verstorbenen. Die revolutionäre Bewegung gegen Ende des Ersten Weltkrieges beunruhigte das junge Mädchen. Damals hat sie wohl die Gedanken an ein Leben familiärer Behaglichkeit oder frommer Geborgenheit aufgegeben. Sie fuhr zu Wahlversammlungen in die Stadt; das damals eingeführte Frauenstimmrecht forderte ihre Verantwortung. Als sie zum erstenmal von der Sozialen Frauenschule in Berlin und dem Beruf der Fürsorgerin hörte, war ihre Lebensentscheidung gefallen: Das war der Beruf für sie.

32 Jahre lang war sie dann Fürsorgerin am St.-Hedwig-Krankenhaus in Berlin. Vom Geiste Gottes geführt, so kann man rückschauend sagen, lernte sie Not und Leid, Schwäche und Stärke des Menschen in ungewöhnlichem

Ausmass kennen. Als die ersten ihres Freundeskreises in ausdrücklichen Konflikt mit dem Nationalsozialismus gerieten, als die beginnende Verfolgung der Kirche sich abzeichnete, war sie ganz wach. Sie informierte sich rechtlich, knüpfte an alte Beziehungen an und schaffte neue hilfreiche Verbindungen. Allzu Vertrauensselige klärte sie freundlich, aber eindeutig auf. Sie war nicht furchtsam vor den Grossen in Kirche und Welt, aber auch nicht zaghaft, wenn es galt, ihnen einen Ausweg aufzuzeigen. Man nannte sie einen Katalysator, der stets auch im anderen neue, lebendige Reaktionen auslöst.

Die grosse Zeit ihrer Bewährung kam während des Krieges. Ihr Arbeitsplatz wurde Anlaufstelle für Not aller Art; allen bekannt und sie selbst doch bis zuletzt unerkannt geblieben. Frauen und Verwandte der Männer des deutschen Widerstandes fanden Rat und Anregung zur Selbsthilfe. Der Kreis der Verdächtigen musste bewahrt werden vor Verhaftung. Stichworte mussten weitergegeben und Gefangene orientiert werden, was sie in Verhören sagen und was sie nicht sagen durften. Das hat manchem das Leben gerettet: »Licht über dem Abgrund«. Jüdinnen half sie unerkannt unterzutauchen oder in vorübergehender Arbeit Unterschlupf zu finden – ein ungemein gefährliches Unternehmen. Die letzte Prüfung des Dritten Reiches: Der Einmarsch der Russen in Berlin fand sie nicht müde. Es ging um das geliebte Hedwig-Krankenhaus. Dass sie in den Jahren zuvor furchtlos gut gewesen war zu den in der Infektion untergebracht gewesenen russischen Kriegsgefangenen, dankten diese mit der Aussage: »Hier sind gute Menschen.« Das Krankenhaus blieb von der Besetzung verschont.

Das Geheimnis ihres Wesens? Ihre Eltern schätzten sie als »Original« ein, das sorgfältiger Erziehung bedürfe. Ihr Sein und Tun waren von einer eigentümlichen Transparenz; zweifellos von Gott gesegnet, für sie eindeutig »der Vater, der mich liebhat«. Dennoch seufzte sie in den Wochen der schweren Krankheit immer wieder: »Mein Gott, warum hast du mich verlassen?« »Zur Sühne«, antwortete sie leise vor sich hin. Sie starb am 23. März 1973.

Dr. Marianne Pünder, Berlin

¹ Hrsg. Deutscher Caritasverband, Freiburg, S. 11, unter dem Titel: »Gerufen, Gott in den Menschen zu dienen«. Entnommen mit freundlicher Genehmigung der Verfasserin und der Redaktion.

15 Systematische Übersicht über die Literaturhinweise

	Seite		Seite
Ia Bibel und Theologie		Ia Bibel und Theologie	
<i>H. Bietenhard</i> : Caesarea, Origenes u. d. Juden [s. u. II a]	112	<i>J. J. Petuchowski</i> : Understanding Jewish Prayer	109
<i>W. Dantine</i> : Jesus v. Nazareth in d. gegenwärtig. Diskussion	86	<i>Ders.</i> : D. messianische Hoffnung im Judentum [s. u. II a; in: ›Concilium‹]	131
<i>Josef Ernst</i> : D. Briefe an d. Philipper, an Philemon, d. Kol., die Eph.	88	<i>P.-W. Scheele</i> : Halleluja – Amen. Gebete Israels aus 3 Jahrtausenden	109
<i>D. Flusser / Bernard Dupuy</i> : Jesus als Frage für Juden u. Christen [s. u. II a; in: ›Concilium‹]	131	<i>Selma Stern</i> : Jud Süß. Beitrag z. dt.-jüd. Geschichte	110
<i>Siegfr. Herrmann</i> : Geschichte Israels in atl. Zeit [s. u. Ib]	88	<i>Robert Weltsch</i> : An der Wende des mod. Judentums	111
<i>Gerh. Iber</i> (Hrsg.): D. Buch d. Bücher. NT, in Verbindg. m. Herm. Timm, Einführung: G. Bornkamm	88	<i>Elie Wiesel</i> : Against Despair. First Louis Memorial Lecture	64
<i>Jacob Jervell</i> : Luke and the People of God [s. u. II a]	114	IIa Christlich-jüdische Beziehungen¹	
<i>Ernst Käsemann</i> : An die Römer (Handbuch z. NT 8 a)	89	<i>Hans Bietenhard</i> : Caesarea, Origenes und die Juden	112
<i>H. G. Klemm</i> : D. Gleichnis vom Barmh. Samariter	89	<i>E. Brunner-Traut</i> (Hrsg.): Die 5 grossen Weltreligionen	112
<i>A. F. Klijn / G. J. Reinink</i> : Patristic Evidence for Jewish-Chr. Sects. [s. u. II a]	116	<i>Concilium</i> (10/10) Okt. 74	131
<i>M. A. Klopstein</i> : Scham u. Schande nach d. AT. Begriffsgeschichtl. Untersuchg.	90	<i>W. L. Dekker</i> : Getuige Israel. Studie in het denken Karl Barths	113
<i>W. Gg. Kümmel</i> : Röm 7 u. d. Bild des Menschen im NT. 2 Studien	90	<i>A. Roy Eckardt</i> : Your People, My People. The Meeting of Jews and Christians	113
<i>P. E. Lapide</i> : Der Rabbi v. Nazareth. Wandlungen d. jüd. Jesusbildes	91	<i>Kurt Hruby / Uriel Tal</i> : Möglichkeiten einer jüd.-chr. Begegnung (Aus chr. u. jüd. Sicht) [In: ›Concilium‹; s. u. II a]	131
<i>J. Lenzmann</i> : Wie das Christentum entstand	91	<i>Jacob Jervell</i> : Luke and the People of God [s. u. I a]	114
<i>G. Lindeskog</i> : D. Jesusfrage im neuzt. Judentum. Zur Gesch. d. Leben-Jesu-Forschung [s. u. II a]	91	<i>A. F. Klijn / G. Reinink</i> : Patristic Evidence for Jewish-Christian Sects. [s. u. I a]	116
<i>Joh. Marböck</i> : Weisheit im Wandel. Untersuchungen z. Weisheitstheologie bei Ben Sira	92	<i>G. Lindeskog</i> : D. Jesusfrage i. neuzt. Judentum [s. u. I a]	117
<i>F. Mussner</i> : D. Galaterbrief. Theol. Kommentar z. NT. Bd. IX	92	<i>Reinhold Mayer</i> : Judentum u. Christentum	117
<i>K.-H. Ohlig</i> : Jesus, Entwurf zum Menschsein. Zu e. Fundamentalchristologie [s. u. II a]	94	<i>Ders.</i> : F. Rosenzweig, Philosophie d. dialog. Erfahrung	118
<i>J. Petuchowski / Moltmann</i> : D. messianische Hoffnung [s. u. II a; in: ›Concilium‹]	94	<i>Andreas Nissen</i> : Gott u. der Nächste im antiken Judentum [s. u. I b]	107
<i>Josef Pfammatter / Franz Furger</i> (Hrsg.): Judentum u. Kirche. Volk Gottes [s. u. II a]	131	<i>K.-H. Ohlig</i> : Jesus, Entwurf z. Menschsein [s. u. I a]	94
<i>G. v. Rad</i> : Gottes Wirken in Israel. Vorträge z. AT	118	<i>Josef Pfammatter / Fr. Furger</i> (Hrsg.): Judent. u. Kirche: Volk Gottes	118
<i>Franz Schickelberger</i> : D. Ladeerzählg. 1. Samuelbuches	94	<i>S. Sandmel</i> : A Jewish Understanding of the NT	120
<i>H. Schlier</i> : D. Markuspasion	94	<i>Kurt Schubert</i> : Jesus im Lichte d. Religionsgesch. d. Judentums	120
<i>K. Schubert</i> : Jesus im Lichte d. Religionsgesch. d. Judentums [s. u. II a]	120	<i>Geza Vermes</i> : Jesus the Jew [s. u. I a]	95
<i>N. H. Tur-Sinai</i> (Harry Torczyner): Die Hl. Schrift	16	III Verfolgung und Widerstand	
<i>Geza Vermes</i> : Jesus the Jew [s. u. II a]	95	<i>H. G. Adler</i> : Der verwaltete Mensch. Studien z. Deportation d. Juden aus Dtschl.	122
<i>Cl. Westermann</i> : Forschung am AT. Ges. Studien II	95	<i>P. Blet / R. A. Graham / Ang. Martini / Burkhart Schneider</i> (Hrsg.): Le Saint Siège et les Victimes de la Guerre. Mars 1939 – déc. 1940. Actes et Documents du St. Siège relatifs à la II. guerre mondiale vol. 6 – vol. 8: janvier 1941 – déc. 1942	123
<i>W. Zimmerli</i> : Studien z. atl. Theologie u. Prophetie. Ges. Aufsätze II	97	<i>Historisches Archiv d. Stadt Köln</i> (Hrsg.): Widerstand u. Verfolgung in Köln 1933–1945. Katalog d. Ausstellung d. Histor. Archivs d. Stadt Köln (8. 2. – 28. 4. 1974)	124
Ib Jüdische Geschichte und Judentum		<i>Alec Randall</i> : The Pope and the Holocaust	41
<i>Paul Arnsberg</i> : 900 Jahre Muttergemeinde in Israel. Frkf./M. 1074–1974 Chronik der Rabbiner	97	<i>B. J. J. Visser</i> : Gewalt gegen Gewissen, NS – Vatikan – Episkopat. Entlarvung e. Geschichtsfälschung	124
<i>Leo Baeck</i> : Epochen d. jüd. Geschichte	97	<i>H. Witetschek</i> (Bearb.): D. kirchl. Lage in Bayern nach den Reg.-Präsidentenberichten. 1933–1943. Bd. III	125
<i>M. Buber</i> : D. dialog. Prinzip	98	<i>D. Tagebuch d. Anne Frank</i> : 12. 6. 1942 – 2. 8. 1944. Mit Einführung v. Marie Baum	127
<i>Ders.</i> : Ich und Du	98	IV Zionismus und Staat Israel	
<i>Ders.</i> : Briefwechsel aus 7 Jahrzehnten. Bd. II 1918–38	98	<i>Michael Avi-Yonah</i> (Hrsg.): Geschichte d. Hl. Landes	127
<i>Baruch Graubard</i> : Wort, das euer Leben ist. Aus d. Glaubenserfahr. Israels	100	<i>Abba Eban</i> : Mein Land. D. moderne Israel	127
<i>Herm. Greive</i> : Studien z. jüd. Neuplatonismus. Religionsphilos. d. Abraham ibn Ezra. Studia Judaica Bd. VII	100	<i>Amos Elon / Sana Hassan</i> : Dialog d. Feinde. Streitgespräch um d. Zukunft d. Araber u. Israelis	128
<i>Siegfr. Herrmann</i> : Geschichte Israels in atl. Zeit	88	<i>W. Felchenfeld / D. Michaelis / L. Pinner</i> : Haavara-Transfer nach Palästina u. Einwanderung dt. Juden 1933–1939	129
<i>Franz Hubmann</i> : D. jüd. Familienalbum. Welt von gestern in 375 Fotos	100	<i>Y. Harkabi</i> : Palästina u. Israel	130
<i>Louis Jacobs</i> : A Jewish Theology	101	<i>Harold H. Hart</i> (Ed.): Yom Kippur plus 100 Days. The Human Side of the War and its Aftermath, mit Epilog von Elie Wiesel	130
<i>Stefan Lehr</i> : Antisemitismus – relig. Motive im sozialen Vorurteil. Aus d. Frühgesch. des Antisemitismus in Deutschl. 1870–1914	103	<i>Jerusalem</i> (Merian, 12, XXVI)	131
<i>N. P. Levinson</i> : D. Kultsymbolik im AT u. im nachbibl. Judentum	104	<i>André Neher / A. Davies</i> : Die Haltung Israels gegenüber Staat, Land u. Volk (jüd. u. chr. Standpunkt). In: ›Concilium‹ [s. u. II a]	131
<i>Joh. Maier / Jos. Schreiner</i> (Hrsg.): Literatur u. Religion d. Frühjudentums	104		
<i>Reinhold Mayer</i> (Hrsg.): Der Babylonische Talmud	106		
<i>Jacob Neusner</i> (Ed.): The Modern Study of the Mishnah	106		
<i>Ders.</i> (Ed.): Understanding Jewish Theology. Classical Issues and Modern Perspectives	107		
<i>Andreas Nissen</i> : Gott u. d. Nächste im antik. Judentum	107		

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.

16 Systematisches Register über den Inhalt Jg. XXVI

Standortsangabe der Sparten siehe 3. Umschlagseite

I. Aufsätze und Berichte

I/1. Bibel und Theologie

Vatikanische Richtlinien u. Hinweise f. d. Durchführung d. Konzils-erklärung »Nostra aetate«, Nr. 4; 3. 1. '75
A Wortlaut
B Kommentar, *Clemens Thoma*
Theolog. »Wiedergutmachung«. Am Beisp. d. Galaterbriefes, *Franz Mussner*
»... dass alle bei des Ewgen Namen rufen, ihm dienen mit vereinter Schulter« (Zeph 3, 9), Ansprache Z. W. Falk
Jüdische Ijob-Deutungen in den ersten christlichen Jahrhunderten, Vortrag, *N. N. Glatzer*

I/2. Katechese

A Vatikanische Richtlinien u. Hinweise [s. u. I/1], Wortlaut (bes. zu Abschnitt 3)
B Kommentar
Jesu Verhältnis z. Judentum. Das Judentumsbild im chr. Religionsunterricht
I Bericht, *W. P. Eckert OP*
II Jesusgestalt u. Judentum in Lehrplänen, Rahmenrichtlinien u. Büchern f. d. Religionsunterricht, *Herbert Jochum*. Vorbemerkung, *Werner Trutwin*

I/3. Jüdische Geschichte und Judentum

»... dass alle bei des Ewgen Namen rufen, ihm dienen mit vereinter Schulter«, Ansprache Z. W. Falk
Das Heilige Jahr 1975 u. seine Ursprünge im jüdischen Jubeljahr, Rabb. *Marc H. Tanenbaum*
Jüd. Ijob-Deutungen in d. ersten chr. Jahrhunderten, Vortrag, *N. N. Glatzer*
In: Das Buch Hiob u. das Schicksal des jüd. Volkes, *Marg. Susman*
Strukturen der Gemeinschaft u. des Gemeinwesens im Judentum, Vortrag, *Uriel Tal*
»Wider die Verzweiflung« (Aus: »Against despair«), *Elie Wiesel*

I/4. Kirche und Synagoge

Vatikanische Richtlinien u. Hinweise f. d. Durchführung d. Konzils-erklärung »Nostra aetate«, Nr. 4 (insbes. s. u. II. Liturgie)
Kommentar [s. u. I/1]
Zum Heiligen Jahr:
A Aus 3 Ansprachen Papst Pauls VI., Jahreswende 74/75
B D. Hl. Jahr u. seine Ursprünge im jüd. Jubeljahr, Rabb. *Marc H. Tanenbaum*

I/5. Ökumene

s. u. I/4 3, 5, 13

I/6. Christen und Juden

Vatikanische Richtlinien u. Hinweise f. d. Durchführung d. Konzils-erklärung »Nostra aetate«, Nr. 4
Wortlaut u. Kommentar
Theolog. »Wiedergutmachung«, *Franz Mussner*
»... dass alle bei d. Ewgen Namen rufen, ihm dienen mit vereinter Schulter«, Z. W. Falk [s. u. I/3]
Zum Hl. Jahr
A Aus: Ansprachen Papst Pauls VI. I 23. 12. 1974; II 24. 12. 1974; III 10. 1. 1975, an Repräsentanten jüd. Gemeinschaften
B D. Hl. Jahr 1975 u. s. Ursprünge im jüd. Jubeljahr
2 Briefe aus Rom: Von Kard. Willebrands, von Kard. *Pignedoli*
Jesu Verhältnis z. Judentum [s. u. I/2]
D. Buch Hiob u. d. Schicksal d. jüd. Volkes, *Marg. Susman*
Edith Stein u. d. Entwurf für eine Enzyklika gg. Rassismus u. Antisemitismus, *J. H. Nota SJ*
D. Papst u. d. Massenmord, *Alec Randall*

Z. Erinnerung an Bernhard Lichtenberg, Predigt am 5. 11. 74, Kardinal *Bengsch*
VII Äusserungen d. Solidarität f. Israel [s. u. I/10, Israel, d. UNO u. d. UNESCO]
1 Botschaft an Y. Arafat v. Mitgliedern chr. Bekenntnisse in den USA, Nov. 74
3 Appell frz. u. dt. Schriftsteller. 17./18. 11. 74
4 Appell d. ICCJ vom 2. 11. 74
5 Absage an d. UNESCO von Françoise Giroud, Paris, 25. 5. 74
6 Rundschreiben d. Instituts Kirche u. Judentum bei d. kirchl. Hochschule Berlin
7 Dt. Forscher gg. UNESCO-Beschluss, 21. 12. 74
8 Resolution d. Ges. z. Förderung Judaist. Studien in Frkf./M., 5. 12. 74
9 Resolution d. Intern. Pen-Clubs, 21. 12. 74

I/7. Deutsche und Juden – Juden und Deutsche

Appell frz. u. dt. Schriftsteller, 17./18. 11. 74 [s. u. I/6]
Dt. Proteste gg. Stimmenthaltung bei PLO-Abstimmung
Dt. Forscher gg. UNESCO-Beschluss, 21. 12. 74
Resolution d. Ges. z. Förderung Judaist. Studien, Frkf./M., 5. 12. 74

I/8. Verfolgung und Widerstand

Edith Stein u. Entwurf für eine Enzyklika gg. Rassismus u. Antisemitismus, *J. H. Nota*
D. Papst u. d. Massenmord, *Alec Randall*
Z. Erinnerung an B. Lichtenberg, Predigt Kard. *Bengsch*

I/9. Sühne und Wiedergutmachung

Edith Stein u. d. Entwurf einer Enzyklika [s. u. I/8]
Z. Erinnerung an Bernhard Lichtenberg [s. u. I/8]

I/10. Staat Israel

Israel, d. UNO u. d. UNESCO
Chronik: nahöstl. Spannungen i. d. UNO-Vollvers. u. gleichztg. Vorgänge in Nahost
I Wortlaut d. israel.-syrr. Abkommens, Genf, 31. 5. 74
II Israels Isolierung, *A. Cattani*
Dazu Daten (in: »Denkanstösse«)
III D. Palästinenser
A Z. Problem (mit 3 Karten [s. u. I/14])
B Was ist d. palästinens. Problem, Ministerpräsident *Y. Rabin*, 30. 6. 74
Aus: D. temporäre Charakter d. verw. Gebiete u. d. paläst. Frage, Aussenminister *Allon*
IV Wortlaut d. Palästina-Resolut. d. UNO, 22. 11. 74
V Resolutionen der 18. Generalkonf. d. UNESCO
1 vom 7. 11. 74
2 vom 20./21. 11. 74
VI Offiz. Erklärungen u. Äusserungen zu d. Resolutionen
A Leiter d. Israel.-Deleg. *Nathan Bar-Yaakov*, 6. 11. 74
B *William B. Jones*, US-Deleg.
C Stellungnahme v. Generaldirekt. *A. Mahtar M'Bow*
D UNESCO-Politik muss der Verständigung dienen, Dt. UNESCO-Kommission, 13. 11. 74
VII Äusserungen d. Solidarität f. Israel [vgl. o. I/6]

I/11. Kirche und Christen in Israel – Kirche und Israel

Aus: Ansprache Pauls VI. bei d. Verleihung d. »Friedenspreises Johannes XXIII.« an d. UNESCO, 30. 11. 74
Ökumenisch-Theolog. Forschungsgemeinschaft in Israel an Generalsekretär d. UNESCO, Paris, 20. 11. 74

I/12. Deutschland und Israel

Vgl. u. I/11 Anm. 2 62

I/13. Jerusalem und die Heiligen Stätten

Resolution d. 18. Generalkonf. d. UNESCO betr. Schutz u. Erhaltung d. Kulturguts in Jerusalem, 7. 11. 74
A Erklärung, *N. Bar-Yaakov*, 6. 11. 74 [s. u. I/10]
B Erklärung, *W. B. Jones* [s. u. I/10]
C Stellungnahme *Amadou Mahtar M'Bow* [s. u. I/10]

I/14. Juden und Araber	Seite
Nahöstl. Spannungen in d. UNO u. Vorgänge, gleichzt. in Nahost, Spätherbst 1974	49
Israels Isolierung, Herbst 74 (bes. s. Anm. 3)	51
<i>Tali Surek</i> , Friedensausstellg. jüd. u. arab. Kinder	51
III D. Palästinenser, mit 3 Karten: 1 Wo leben d. Palästinenser? 2 Sind d. Araber paläst. Ursprungs ein Volk ohne Nationalität? 3 Sind d. Palästinenser eine Nation von Flüchtlingen?	52
Was ist das paläst. Problem? [s. u. I/10]	53
Botschaft an Y. Arafat [s. u. I/6]	61
Guten Willens in Jerusalem, 24. 12. 74: Heiligabend und »Id el Adha«	61
I/15. Erzählungen und erzählende Berichte	
Guten Willens in Jerusalem [s. u. I/14]	61
»Wider die Verzweiflung«, <i>Elie Wiesel</i>	64

I./II. Tagungen

I Bericht über ein Symposium in der Bischöfl. Akademie Aachen, 1./2. 11. 74: Jesu Verhältnis z. Judentum. Das Judentumbild im chr. Religionsunterricht, <i>W. P. Eckert OP</i>	21
II Jesusgestalt u. Judentum in Lehrplänen, Rahmenrichtlinien u. Büchern f. d. Religionsunterricht, <i>Herbert Jochum</i> mit Einführung v. <i>Werner Trutwin</i>	24

IV. Rundschau

IV/1. Bibel und Theologie

Ansprache b. d. chr.-jüd. Gemeinschaftsfeier, Weihbischof <i>Jos. Buchkremer</i> [s. u. IV/6]	70
D. Erwartung d. Herrschaft Gottes im Judentum u. Christentum u. d. Konsequenz, Podiumsdisk. [s. u. IV/6]	71
Gesprächsvoten: 1 Bernh. Casper, 2 E. L. Ehrlich, 3 H. L. Goldschmidt	71
Synodalbeschlüsse in Bistümern Chur, St. Gallen u. Basel üb. d. Verhältnis d. Katholik. z. d. Juden	76
a) in Bistümern Chur u. St. Gallen	76
b) in Diözese Basel, 16./17. 11. 74	77
I Warum studiert man Exegese in Jerusalem? <i>Elpidius Pax OFM</i>	77
II »Freisemester« im Josephshaus d. Dormitio, <i>Franz Mussner</i>	80
III Ein Studienjahr 1973/74 im Josephshaus, <i>Hansj. Rasch</i>	81
Frieden im Nahen Osten, Predigt über 2 Kö 6, 8–23, Pfr. <i>H. P. Veraguth</i> , ev.-ref. Gem. Uitikon-Waldegg	82

IV/2. Katechese

Synodalbeschlüsse in d. Bistümern Chur, St. Gallen u. Basel a) in Chur u. St. Gallen b) in d. Diözese Basel [s. u. IV/I]	76
Warum studiert man Exegese in Jerusalem? <i>Elpidius Pax OFM</i> [s. u. IV/I]	77

IV/3. Jüdische Geschichte und Judentum

Ansprache b. d. chr.-jüd. Gemeinschaftsfeier, Landesrabb. <i>N. P. Levinson</i> [s. u. IV/6]	68
Ansprache b. d. Podiumsdisk, <i>E. L. Ehrlich</i> [s. u. IV/6]	72
Ansprache, <i>H. L. Goldschmidt</i> [s. u. IV/6]	73
Warum studiert man Exegese in Jerusalem? <i>Elpidius Pax OFM</i> [s. u. IV/I]	77
Ein Studienj. 73/74 im Josephsh. d. Dormitio [s. u. IV/1]	81
Fried. im Nah. Ost., Predigt, <i>H. P. Veraguth</i> [s. u. IV/1]	82

IV/4. Kirche und Synagoge

D. chr.-jüd. Gemeinschaftsf. in Mönchengladb., 12. 9. 74	65
A D. liturg. Text d. Feier [s. u. IV/6]	66
B Anspr. ü. 5 Mose 3, 5–20, Landesrabb. <i>N. P. Levinson</i>	68

IV/5. Ökumene	Seite
D. liturg. Text d. chr.-jüd. Gemeinschaftsfeier [s. u. IV/6]	66
Ansprache, Landesrabb. <i>Levinson</i> [s. u. IV/6]	68
Neue Kommission f. d. Kontakte z. Islam u. z. Judentum	74
Ökumenische Konferenz offiz. Repräsentanten jüd. Gemeinschaften u. d. kath. Kirche, Rom, 7.–10. 1. 75	74
Warum studiert man Theologie in Jerusalem? zu I, II, III [s. u. IV/I]	77

IV/6. Christen und Juden

1 Katholiken und Juden auf d. 84. Dt. Katholikentag in Mönchengladbach, 11.–15. 9. 74	65
I D. chr.-jüd. Gemeinschaftsfeier m. Gespräch: Die Situation unserer jüd. Mitbürger; 12. 9. 74	65
A D. chr.-jüd. Text d. Gemeinschaftsfeier	66
B Ansprachen b. d. chr.-jüd. Gemeinschaftsfeier	68
1 Begrüssung, Weihbischof <i>J. Buchkremer</i> , Aachen	68
2 Landesrabb. <i>Dr. P. N. Levinson</i> , Heidelberg	68
3 Weihbisch. <i>J. Buchkremer</i> ü. Ez 37; 1–6; 11–14	70
II Podiumsdiskussion zwischen Juden u. Christen: »Die Erwartung der Herrschaft Gottes im Judentum u. Christentum u. die Konsequenz«, 14. 9. 74	71
Gesprächsvoten: 1 Bernh. Casper, Augsburg; 2 E. L. Ehrlich, Basel; 3 H. L. Goldschmidt, Zürich	71
Neue Kommissionen f. d. Kontakte zum Islam u. z. Judentum, 22. 10. 74	74
Ökumenische Konferenz offiz. Repräsentanten jüd. Gemeinschaften u. d. kath. Kirche. D. internationale kath.-jüd. Verbindungskomitee, Rom, 7.–10. 1. 75	74
Judendokument »rein. relig. Charakters«. Presse-Konferenz z. Veröffentl. der »Richtlinien«	74
Aus: Interview m. <i>Pierre-Marie de Contenson OP</i> , Sekretär d. Kommission f. d. relig. Beziehungen z. Judentum	75
Stellungnahme des Präsidenten des ZdK, <i>Dr. B. Vogel</i> , zu den vatikan. Richtlinien	76
Synodalbeschlüsse in d. Bistümern Chur, St. Gallen u. Basel über d. Verhältnis d. Katholiken zu d. Juden	76
a) Synodalbeschlüsse in d. Bistümern Chur u. St. Gallen	76
b) Synodalbeschlüsse d. Basler Diözese, 16./17. 11. 74	77
Warum studiert man Theologie in Jerusalem? zu I, II, III [s. u. IV/1]	77
Christen in Holland beten im Dom zu Utrecht f. Israel	82
Frieden im Nahen Osten, Predigt i. d. ev.-ref. Gem., Pfr. <i>H. P. Veraguth</i> [s. u. IV/1]	82
Requiem f. Oskar Schindler in St. Salvator, Jerusalem	85

IV/7. Deutsche und Juden – Juden und Deutsche

Stellungnahme <i>Dr. Bernh. Vogel</i> , Präs. d. ZdK, 8. 1. 75	76
Oskar Schindler in Jerusalem beigelegt	85

IV/8. Verfolgung und Widerstand

Ansprache b. d. chr.-jüd. Gemeinschaftsfeier, Weihbischof <i>Buchkremer</i>	68
Requiem f. Oskar Schindler in St. Salvator	85

IV/11. Kirche und Christen in Israel – Kirche und Israel

Zum »Fall Capucci« – Verurteilung d. melkit. Patriarchalvikars von Jerusalem, Hilarion Cappuci	83
--	----

IV/13. Jerusalem und die Heiligen Stätten

Erklärung des Weltkirchenrats über Jerusalem	82
<i>Msgr. Philip F. Pocock</i> , Erzbischof d. röm.-kath. Kirche von Toronto/Kanada: »Jerusalem als Hauptstadt Israels«	82

IV./II. Tagungen

Katholiken u. Juden auf d. 84. Dt. Katholikentag, Mönchengladbach, 11.–15. 9. 74	65
4. Jahrestagung des internat. kath.-jüd. Verbindungskomitees offiz. Repräsent. jüd. Gemeinschaften u. kath. Kirche (7.–10. 1. 75, Rom)	74

VII. Aus unserer Arbeit

In memoriam Marianne Hapig (1894–1973), Marianne Pünder	132
---	-----

17 Personenregister Jahrgang XXVI*

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 übliche 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.

- Abba Hilkid, Rabbi 95
 Abimelech (AT) 33
 Abraham 7, 9 ff., 14, 31 ff., 46, 61, 68, 73, 81, 112, 115
 Abraham ibn Ezra s. u. ibn Ezra
 »Abraham, Isaak und Jakob« 47, 67, 69, 100
 Adam 46
 Adler, H. G. 122
 Admanit, Tsuril 47
 Akiba, Rabbi 109
 Albeck, Hanokh 150
 Albertz, Rainer 96
 Albrecht, Dieter 129 f.
 Alexander der Grosse 79, 88
 Allon, Yigal 49, 53
 Amos (Prophet AT) 27, 98
 Anati, Emanuel 127
 Andreas von Rinn 12
 Angelis d'Ossat, G. de 56 f.
 Antigonos aus Socho 69
 Antiochos III. 104
 Antonescu, Jon, Marschall 42
 Aosta, Herzog von 42
 Arafat, Yassir 49, 51, 61, 85
 Aristobulos 105
 Arnsberg, Paul 97
 Aron, Raymond 63, 132
 Asikri, Elieser, Rabbi 110
 Askari, Rabbi s. u. Asikri
 Augstein, Rudolf 86
 Augustinus, Aurelius 107
 Avicenna s. u. ibn Roschd
 Avicenna s. u. ibn Roschd
 Avi-Yonah, Michael 127
 Azazel 32
 Bach, Gabriel 84
 Bach, Hans I. 97 f.
 Bachja ibn Paquda s. u. ibn Paquda
 Bacht, Heinrich SJ 37
 Backhaus, Martin 63
 Baek, Leo 86, 97 f., 129
 Barabbas (NT) 91
 Bar Dossa, Hanina, Rabbi 95
 Bar Kochba, Simeon 105, 117, 127
 Baron, Salo W. 45, 48
 Barrault, Jean-Louis 63
 Barth, Karl 100, 113
 Barth, Markus 8
 Bar-Yaakov, Nathan 55
 Bauernfeind, Otto 115
 Baum, Marie 127
 Baumbach, Günther 105
 Baur, F. Chr. 114
 Bea, Augustin SJ, Kard. 38, 40
 Beauvoir, Simone de 63
 Becker, Fritz 75
 Belford, Lee A. 62
 Bellinger, Gerhard 23 f.
 Ben Arach, s. u. Elazar, Rabbi 108
 Ben Azzai 109
 Ben Chorin, Schalom 86, 91
 Ben-Gurion, David 127
 Ben Halpern 107
 Ben Hyrkanos, Joshua s. u. Jehoshua ben Hyrkanos
 Ben Jair, Pinchas, Rabbi 95
 Ben Nahmani, Samuel 31
 Ben Sira, s. u. Jesus Sirach
 Ben Teradjon, Chananja, Rabbi 108
 Ben Usiel, Jonathan 69
 Ben Zoma 46
 Bender, Hans 63
 Benedikt XV., Papst 41
 Bengsch, Alfred, Kardinal, Bischof 43, 84
 Benjamin (AT) 11
 Berger, Klaus 9
 Bergman, Hugo S. 111
 Berkhof, Hendrik 113
 Berkovits, Eliezer 109
 Bernardini, Filippo, Nuntius 124
 Bertram, Adolf, Kardinal, Erzbischof 35
 Bielenstein, Dieter 25
 Bietenhard, Hans 112
 Billerbeck, Paul 78, 80
 Bingel, Horst 63
 Bising, August 10
 Blasius, Brigitte 29
 Bleeker, Claas J. 45
 Blet, Pierre 123 f.
 Blidstein, Gerald J. 109
 Bloch, Ernst 71, 86
 Bloy, Léon 39
 Böckenförde, Wolfgang 125
 Boertjens, Hans 62
 Bokser, Baruch M. 106
 Böll, Heinrich 63
 Bonaventura 14
 Bonhoeffer, Dietrich 73
 Bonwetsch, Gottlieb N. 32
 Bornkamm, Günther 88 f.
 Bouman, Johan 131
 Bousset, Wilhelm 108
 Boveri, Margret 99
 Bracher, Karl Dietrich 64
 Braun, Roger 63
 Brocke, Edna 128, 130
 Brocke, Michael 101
 Brod, Max 111
 Browe, Peter SJ 40
 Brown, Wesley 62
 Brüll, Jacob 106
 Brunner-Traut, Emma 112
 Buber, Martin 9, 85, 87, 98 ff., 111 f.
 Buber, Salomon 32 f.
 Buchkremer, Josef, Weihbischof 65 ff., 70
 Burt, John Harris, Bischof 62
 Burzio, Giuseppe 124
 Butenandt, Adolf 64
 Canaan, Taufik 78
 Capucci, Hilarion, Erzbischof 5, 83 ff.
 Casper, Bernhard 65, 71, 73 f., 100, 113, 118, 120
 Catroux, Diomène 63
 Cattani, Alfred 51
 Celsus 112
 Chananja b. Teradjon s. u. Ben Teradjon
 Chaunu, Pierre 63
 Ciano di Cortellazzo, Galeaz. 42
 Clemens Romanus 32
 Closen, Gustav SJ 40
 Cohen, Gerson D. 107
 Cohn, Haim 114
 Cohon, Samuel S. 101
 Contenson, Pierre-Marie de, OP 5, 75
 Couret, Alphonse 103
 Crespi, Franco 25
 Creutzfeldt, Otto D. 64
 Cullmann, Oskar 132
 Cummings, James L. 62
 Cyrus, der Ältere 102
 Dalman, Gustav 78, 96
 Damme, Dirk van 119
 Daniel (AT) 32
 Dante Alighieri 100
 Dantine, Wilhelm 86 f.
 Darius, König 20
 David (AT) 21, 27, 86, 120 f.
 Davies, Alan 131
 Davies, William D. 62, 79, 131 f.
 Davis, Moshe 107
 Degen, Rainer 104
 Deissler, Alfons 100, 119
 Dekker, Willem L. 113
 Delitzsch, Franz 117
 Demann, Paul NDS 25
 Denis, Albert-Marie 93
 Desbuquois, Gust. SJ 36 f., 39
 Deutsch, Harold C. 40
 DeVries, Benjamin 106
 Dextinger, Ferdinand 119
 Dibelius, Martin 99
 Didier, M. 8
 Dinur, Ben Zion 45
 Dirks, Walter 63
 Diskin, Joshua Loeb, Rabb. 20
 Dittmann, Wilhelm 63
 Domin, Hilde 63
 Drack, Basil OSB 76
 Drewitz, Ingeborg 63
 Driver, Samuel R. 19
 Dschulnigg, Peter 106
 Dubois, Marcel (Jacques) OP 15, 62
 Dupuy, Bernard OP 74 f., 131
 Eban, Abba 127 f.
 Ebner, Ferdinand 98
 Eckardt, Alice L. 62
 Eckardt, Roy A. 62, 113 f.
 Eckert, Willehad P. OP 8, 12, 21, 24, 65
 Ehrlich, Ernst L. 8, 12, 21 f., 65, 71 f., 75, 88, 92 f., 98, 103, 107, 109, 120, 124, 127
 Eichholz, Georg 11
 Eichrodt, Walter 108
 Eigen, Manfred 64
 Einstein, Albert 51
 Eisenmenger, Johann A. 103
 Eisner, Kurt 99
 Elazar, Rabbi s. u. ben Arach, Elazar
 Elbogen, Ismar 110
 Elifas (AT) 33
 Elisa (AT) 82 f.
 Elisabeth (NT) 78
 Ellul, Jacques 63
 Elon, Amos 128 f.
 Emmanuel, Pierre 63
 Epiphanius 116
 Epstein, Jacob N. 106
 Erasmus von Rotterdam 90
 Ernst, Josef 88
 Esra (Esra AT) 20, 93
 Etchegaray, Roger, Erzbisch. 75
 Eusebius von Caesarea 116
 Ewald, Heinrich 19
 Ezechiel (Prophet AT) 19 f., 67, 70, 97, 105
 Ezekiah, s. u. Hiskia
 Eziachias, s. u. (Hiskia AT)
 Fackenheim, Emil 107
 Falk, Ze'ev W. 12, 81
 Faulhaber, Michael, Kardinal, Erzbischof 36, 117
 Feilchenfeld, Werner 129
 Feuchtwanger, Lion 111
 Fiedler, Peter 131
 Fillipone Thaulero, Vinc. 25
 Filthaut, Theodor 25
 Finkelstein, Louis 45
 Fishman, Aryei 47
 Flannery, Edward H. 62, 74 f.
 Flavius Josephus 19, 22, 96
 Flusser, David 81, 85, 87 ff., 91, 96, 114, 116 f., 120 f., 131 f.
 Ford, Gerald, Präsident 49
 Frank, Anne 40, 127
 Frankel, Zecharias 106
 Freud, Sigmund 51
 Friedmann, Georges 63
 Friedrich II., König von Preussen 113
 Fries, Heinrich 80 f.
 Fritsch, Charles 62
 Fuhrmann, Manfred 79
 Furger, Franz 118
 Gad (AT) 19
 Gamaliel I. 91, 96
 Garaudy, Roger 86
 George, Henry 18
 Gereboff, Joel 106
 Gerlier, Pierre, Kardinal, Erzbischof 42
 Gerson, Hermann Menachem 99
 Gerstenmaier, Eugen 43
 Giblet, Jean 25
 Giner, Franz 12
 Giner, Josef 12
 Ginzburg, Ascher, s. u. Haam, Achad
 Giobbe, Paolo, Nuntius 40
 Giraud, Françoise 63
 Glatzer, Nachum N. 31
 Godfrey, William, Erzbisch. 42
 Goedt, Michael de OCD 62
 Goes, Albrecht 127
 Goethe, Joh. Wölgf. v. 78, 98
 Gogarten, Friedrich 100
 Goldberg, Abraham 106
 Goldberg, Arnold M. 65, 112 f.
 Goldbrunner, Josef 25
 Goldschmidt, Dietrich 63
 Goldschmidt, Hermann Levin 34, 65, 71, 73

* Für »IMMANUEL« werden später separate Register hergestellt.

- Gollwitzer, Helmut 63 f., 118
 Gottgetreu, Erich 86
 Gouhier, Henri 63
 Gradwohl, Roland, Rabb. 131
 Graetz, Heinrich 102, 106
 Gräf, Hilda 36
 Graham, Robert SJ 36, 123 f.
 Graubard, Baruch 100
 Green, William S. 106
 Greive, Hermann 100, 103
 Groscurth, Reinhard 63
 Gross, Heinrich 80 f.
 Grossmann, Gabriel OP 62, 81
 Grotius, Hugo 122
 Guardini, Romano 109
 Guarinoni, Hypolit 12
 Gundlach, Gustav SJ 35 ff.
 Gunther, John J. 8
 Guthauser, Rhab. OFMCap 77
- Haag, Ernst 80 f.
 Haam, Achad 111
 Haendchen, Ernst 115
 Hager (AT) 10
 Hahn, Ferdinand 79
 Hahn, Jürgen 63
 Hakim, George s. u. Maximos V
 Halevy, Yischaq Isaac, Rabb. 106
 Halivni, David Weiss 106
 Halpern, Ben s. u. ben Halpern
 Halpern, Bernard 63
 Halpern, Israel 45
 Hamburger, Michael 63
 Hammerstein, Franz v. 63
 Hapig, Marianne 132
 Harder, Günther 63
 Harkabi, Yehoshafat 130
 Harlan, Veit 111
 Harnack, Adolf von 108
 Hart, Harold E. 130
 Harter, William H. 62
 Haspecker, Joseph 92
 Hassan, Sana 128 f.
 Hauff, Wilhelm 111
 Haussleiter, Johannes 117
 Hecht, Kurt 65 f.
 Hegermann, Harald 105
 Hegesippus 116
 Heidegger, Martin 118
 Heine, Heinrich 18
 Heinemann, Joseph 131
 Heinrich IV., Kaiser 117
 Heisenberg, Werner 64
 Henkin, Louis 75
 Hennecke, Edgar 115
 Henrix, Hans Hermann 24
 Herodes 105
 Herrmann, Ferdinand 104
 Herrmann, Siegfried 88
 Herstig, David 42
 Hertz, Joseph, Oberrabb. 18 f.
 Hertzberg, Arthur 107
 Herzog, Isaak H., Oberrabb. 123
 Heschel, Abrah. J. 103, 107, 109
 Hieronymus 14, 116 f.
 Higgins, George 62
 Hildesheim, Prä. 20
 Hilgenfeld, Adolf 114
 Hillel II. 69, 108
 Hillel d. Ältere 18, 20
 Hillel, Shlomo 84
 Himmelfarb, Milton 109
 Himmler, H., Reichsf. SS 86
 Hiob (Ijob AT) 31 ff.
 Hirsch, Baron de 101
 Hirsch, Samson, Raphael,
 Rabbiner 102
 Hiskia, König (Ezechias, AT)
 32, 94
 Hitler, Adolf 35, 40 f., 86
 Hochhuth, Rolf 36, 40
 Hoffmann, David 106
- Holl, Adolf 86
 Honi der Kreiszieher 95
 Hoppe, Joachim 63
 Horkheimer, Max 126
 Hornschuh, Manfred 115
 Horthy, Nikolaus, Admiral 43
 Hosea (Osee AT) 15, 98
 Houtart, François 25 f.
 Hruby, Kurt 12, 120, 131
 Hubmann, Franz 100 f.
 Huchet Bishop, Claire 25, 62
 Hugger, Pirmin OSB 81
 Humphrey, Hubert H. 49
 Husserl, Edmund 35
- Iber, Gerhard 88
 Ibn Ezra, s. u. Abraham 69, 100
 Ibn Gabirol, Salomo 100
 Ibn Paquda, Bachja 102
 Ibn Roschd (Avicenna) 100
 Idi Amin 51
 Ignatius von Loyola 38
 Ijob s. Hiob
 Innitzer, Theodor, Kard. 123
 Ionesco, Eugène 63
 Isaac, Jules 26, 87
 Isaak (AT) 10
- Jacob, François 63
 Jacobi, Friedrich Heinrich 98
 Jacobs, Helene 63
 Jacobs, Louis 101 ff., 131 f.
 Jakob (AT) 17, 19, 66
 Jakobus d. Jüngere (Alphei,
 NT) 9, 32, 93 f., 115 f.
 James, Montague Rhodes 32
 Jansen, Peter 23, 30
 Jauss, Hans Robert 99
 Jawitz, Ze'ev 106
 Jehoschua b. Hyrkanos, Rabbi 33
 Jehuda, Rabbi s. u. Jehuda ha-
 Nassi
 Jehuda-ha-Nassi (Rabbi Juda
 »der Fürst«) 20
 Jeremia (AT) 31, 48, 69, 81, 119
 Jeremias, Joachim 78, 102, 107
 Jervell, Jacob 114 ff.
 Jesaja (AT) 10, 13, 16, 46, 48,
 55, 72, 98, 102, 122
 Jesus b. Chanan 22
 Jesus Sirach 80, 92
 Jochanan aus Tiberias, Rabbi 33
 Jochanan b. Zakkai, Rabbi 9, 33
 Jochum, Herbert 21, 24 f., 28
 Joel (AT) 47 f.
 Johannes (Apk) 102
 Johannes, Evangelist 4, 28 f., 98
 Johannes der Täufer 22, 98
 Johannes XXIII., Papst 42, 60 f.
 Jona (AT) 49
 Jonathan b. Usiel s. u. Ben Usiel
 Jones, William B. 58
 Jonge, M. de 31
 Josephus, s. u. Flavius Josephus
 Josua (AT) 16, 20
 Josua b. Hyrkanos, s. u.
 Jehoschua ben Hyrkanos
 Judas von Galiläa 91
 Jud Süß s. u. Süß
 Oppenheimer, Joseph
- »Kaatje u. Katrienje« 127
 Kabudschai s. u. Capucci
 Kafka, Franz 111
 Kahana, Rabbi 31 ff.
 Kaiser, Odilo OP 88, 96
 Kallenbach, Hans 25
 Kalonymos aus Mainz 66
 Kant, Immanuel 69
 Kaplan, Mordechai 102, 107
 Käsemann, Ernst 11, 89
 Kasper, Walter 112
 Kempner, Robert M. W. 40
- Kennedy, Edward (Ted) 49, 58
 Kilpatrick, Georges D. 115 f.
 Kinet, Dirk 100, 104
 Kisch, Guido 111
 Kissinger, Henry 58
 Kittel, Gerhard 100
 Klagelieder, Buch der (AT)
 [3, 1] 31
 Klausner, Joseph 87, 92, 132
 Klein, Günter 9
 Klein, Laurentius OSB 62, 80 f.
 Klein, Wilhelm SJ 40
 Klemm, Hans Günther 89
 Klepper, Jochen 94
 Klijn, A. F. 116 f.
 Klineberg, Otto 25
 Klopfenstein, Martin A. 90
 Kohler, Kaufmann 101
 Kohn, Hans 111
 Königsbücher (AT) [1 Kö 8, 65;
 2 Kö 6, 8–23] 47, 82
 Korngold, Paul 111
 Kosmala, Hans 9
 Krauss, Werner 111
 Kremers, Heinz 25
 Krippendorff, Ekkehard 25
 Krochmal, Nachman 106
 Kruijff, Theo C. de 113, 119
 Krupp, Michael 62, 81
 Kümmel, Werner Georg 9, 90
 Küng, Hans 73, 131
 Künzl, Hannelore 106
 Kupper, Alfons 35
 Kuss, Otto 88
- La Farge, John SJ 35 ff.
 Laghi, Pio, Erzbischof 85
 Lalande, Bernard 75
 Landauer, Gustav 99
 Landis, Joseph C. 107
 Lapid, Pinchas E. 81, 91
 Lasker-Schüler, Else 86, 110
 Lassalle, Ferdinand 111
 Ledóchowski, Wladimir SJ
 36 ff., 40
 Leer, Francisca van 39 f.
 Légasse, S. 8
 Lehr, Stefan 103 f.
 Leibholz, Gerhard 64
 Lemaire, Paulin OFM 56 f.
 Lemercinier, Geneviève 25
 Lemmens, Joseph, Guillaume,
 Bischof 40
 Lenz, Siegfried 63
 Lenzmann, Jakob 91
 Leroy-Ladurie, Emmanuel 63
 Levi (AT) 19
 Levinson, Nathan, Peter,
 Rabbiner 8, 65 ff., 104
 Lewandowski, Louis 66 f.
 Lewy, Hermann 111
 Lichten, Joseph 75
 Lichtenberg, Bernhard 43 f., 84
 Litzmann, Hugo 89
 Lindars, Barnabas 9
 Lindeskog, Gösta 91 f.
 Littell, Franklin H. 62
 Lochmann, Jan M. 131
 Lohmeyer, Ernst 95, 99
 Löhrer, Magnus 119
 Lookstein, Joseph, Rabb. 74 f.
 Lourie, Arthur 127
 Löwenthal, Richard 64
 Löwenthal, Zdenko 124
 Löwith, Karl 118
 Luckner, Gertrud 40 f., 43, 85,
 106, 125, 127, 131
 Ludwig der Fromme 117
 Lukas, Evangelist 26, 28 f., 48,
 78, 81, 89, 91, 96, 105,
 114 ff., 119, 122
 Luther, Martin 38, 89, 107
- Luz, Ulrich 10
 Luzzato, Moses Hayyim 107
- Machoveč, Milan 86
 Madaule, Jacques 63
 Maglione, Luigi, Kardinal-
 Staatssekretär 41, 124
 Magnes, L. Judah 85
 Maheu, René 60
 Maier, Johann 21 ff., 104 f.
 Maier, Max Hermann 123
 Maimonides, Moses s. u. Moses
 Maimonides
 Manasse (AT) 19
 Mann, Thomas 94, 126
 Marböck, Johann 92
 Marcion 89
 Maria s. u. Mirj. (Miriam) (NT)
 Maria Magdalena 95
 Marian, Ferdinand 111
 Maritain, Jacques 39
 Markiewicz, Stanley OSB 62
 Markus, Evang. 29 f., 94, 122
 Marquardt, Friedrich-Wilh. 63
 Marrou, Henri-Irénée 63
 Martini, Angelo 123 f.
 Martini, Carlo SJ 75
 Marx, Karl 51
 Marx, Leopold 66
 März, Josef 126
 Matthäus, Evang. 4, 8, 29 f., 89,
 91, 96, 100, 115, 120 ff.
 Maximos V. Hakim, Patr. 84 f.
 Mayer, Daniel 63
 Mayer, Reinhold 106, 117 f.
 Mazar, Benjamin 57
 M'Bow, Amadou Mahtar 58, 60
 Meinecke, Friedrich 110
 Meir, Rabbi 33
 Metz, Johann Baptist 73
 Micha (AT) 98
 Michaelis, Dolf 129
 Michelangelo 70
 Mirjam (Miriam – Maria)
 (NT) 78
 Miskotte, Kornelis Heiko 113
 Möckel, Gerhard 63
 Moeller, Charles 74 f.
 Mohammed 21
 Moltmann, Jürgen 131
 Monselewski, Werner 89
 Montefiore 101
 Montezemolo, Andrea di 75
 Montini, G. B., Kardinal
 (später Paul VI.) 41
 Moses (AT) 4, 8 ff., 16 ff., 21,
 26 f., 32 f., 45 ff., 51, 66 ff.,
 71, 73, 78, 100, 102, 105, 121
 Moses Maimonides 14, 20 f., 45,
 47 f., 67, 69, 100 f.
 Moses Nachmanides 132
 Moses, Siegfried 129
 Moule, Charles F. D. 9
 Mukermann, Friedrich SJ 37
 Mugavero, Francis, Bischof 75
 Müller, Karlheinz 104
 Mussner, Franz 7 ff., 80 f., 92 ff.
 Mussolini, Benito 36, 40
 Musulin, Janko 100
- Nachama, Estrongo 65
 Nachman a. Bratzlaw, Rabbi 64
 Nachmanides s. u. Moses N.
 Narkiss, Bezalel 127
 Nasser, Gamal Abd el 128
 Nathan, Rabbi 32 f., 108
 Navé-Levinson, Pnina 24,
 65 ff., 129
 Nebukadnezar (AT) 19
 Neher, André 131
 Neusner, Jacob 45, 104 ff.
 Niebuhr, Christopher 62

- Niebuhr, Reinhold 62
 Nissen, Andreas 107 ff.
 Nittaj der Arbelit 95
 Noah (AT) 32, 46, 48
 Noll, Jakob 65
 Nota, J. H. SJ 35
 Noth, Martin 11, 88
- Oepke, Albrecht 10
 Oesterreicher, Joh. 62, 119 f.
 Ohlig, Karl-Heinz 29, 94
 Olson, Arnold T. 62
 Oppenheim, Joachim 106
 Origenes 112
 Orland, Nadium 112
 Orsenigo, Cesare, Nuntius 42
 Ortner, Eugen 110
 Osborne, Sir Francis d'Arcy 40, 42
 Osten-Sacken, Peter v. d. 63 f.
 Oswald, Nico 9
- Pacelli, Eugenio, Nuntius (später Pius XII.) 35 f., 38
 Paul VI., Papst 5, 7, 13 ff., 41, 60, 75, 84 f.
 Paulus, Apostel 5, 7 ff., 22, 32, 39, 79 ff., 87 ff., 107, 112 ff., 118 f., 132
 Pawlikowski, John T. 62
 Pax, Elpidius W. OFM 77, 86
 Péguay, Charles 39
 Perroux, François 63
 Pesch, Rudolf 89 ff., 94 f., 97, 100, 112
 Pétain, Philippe, Marschall 42
 Peterson, Erik 89
 Petrus, Apostel 91 f., 114 f., 122
 Petuchowski, J. 107, 109 f., 131
 Pfammatter, Josef 118
 Philo v. Alexandr. 14, 17, 105, 109
 Picchi, Domenico OFM 85 f.
 Picht, Georg 64
 Pignedoli, Sergio, Kard. 15, 74
 Pincus, Louis A. 64
 Pineles, Hirsch M. 106
 Pinner, Ludwig 129
 Pius XI., Papst 35 ff.
 Pius XII., Papst 14, 36 ff., 41 ff., 60, 123 f.
 Pixner, Virgil OSB 62
 Pocock, Philip Francis, Erzb. 82
 Pontius Pilatus 22, 26, 89, 91, 122
 Porton, Gary G. 106
 Preysing, Konrad Graf v., Kardinal, Bischof 40
 Prijs, Leo 24
 Primus, Charles 106
 Przywara, Erich SJ 40
 Psalmen (AT) [40, 10: 9, 16; 18, 20; 10, 17; 5, 8; 26, 8; 95, 6; 69, 14; 29, 9–11; 86, 11] 47 f., 66 f., 102
 Ptassek, Dieter 25
 Pünder, Marianne 132
- Rabin, Yizhak 49, 52 f.
 Rad, Gerhard v. 94
 Rainey, Anson 62
 Randall, Alec 41, 123
 Rasch, Hansjörg 81
 Raschi, Rabbiner 78
 Raya, Joseph M., Erzbisch. 84 f.
 Reiner, Otto 126
 Reinink, G. J. 116
 Renaud, Madeleine 63
 Repgen, Konrad 125
 Reviv, Hanoch 127
 Rhodes, Anthony 40
 Richter, Horst 60
- Riegner, Gerhart 14 f., 75
 Rijk, Cornelius 75
 Riquet, Michel 63
 Robert, Marthe 63
 Robinson, John A. 32
 Rohling, August 103
 Roche, Emile 63
 Röhm, Hartwig 29
 Roncalli, Angelo G., Nuntius (später Joh. XXIII.) 42 f.
 Ronning, Halvor 62
 Rosenstock-Huessy, Eugen 118
 Rosenzweig, Fr. 71 f., 98 ff., 102
 Rossano, Pietro 74
 Rossi, Romano 75
 Rothschild, Edmond von 20
 Rothschild, Familie 101
 Rougemont, Denis de 63
 Roy, Claude 63
 Ruben (AT) 19
 Rubenstein, Richard 107
 Rubenstein, Arthur 63
 Rudloff, Leo v. OSB 83 f.
 Ruprecht, Eberhard 96
- Sacharia (AT) s. u. Zacharias
 Sachs, Nelly 110
 Sadat, Anwar el 49
 Sadok, s. u. Zadok
 Safrai, Shmuel 122
 Salant, Samuel 20
 Saliège, Mules, Kardinal, Erzbischof 42
 Salmanassar (AT) 19
 Salomon (AT) 86
 Samuel (AT) 94
 Samuel b. Nahmani s. u. Ben Nahmani
 Sandberger, Jörg V. 30
 Sandmel, Samuel 120, 131
 Sarraut, Nathalie 63
 Sartre, Jean-Paul 63
 Sauter, Gerhard 96
 Seira, Rabbi 80
 Sermoneta, Joseph 15
 Sforino, Obadja 69
 Shapiro, David Solomon 107
 Sharon, Moshe 127
 Sheldon, James H. 62
 Sherman, Jonathan, Bischof 62
 Shukeiri, Achmed 130
 Siegman, Henry, Rabbiner 74 f.
 Sima, Horia 42
 Simon (Priester AT) 92
 Simon Barjona¹ s. u. Petrus
 Simon, Ernst 99, 109
 Simon Magus 96
 Simpson, William W. 12
 Sissenich, Peter 29
 Sivan, Emmanuel 127
 Sjöberg, Erik 87
 Smalley, Stephen S. 9
 Smend, Rudolf 64
 Solon 80
 Soloveitchik, Jos. B., Rabbi 46 f.
 Solzbacher, Joseph 25
 Sommer, Margarete 43
 Sophonias, s. u. Zephania
 Sprüche, Buch d. (AT) [10, 12] 19
 Surek, Tali 51
 Susman, Margarete 34
 Süß Oppenheimer, Jos. 110 f.
- Schaeffler, Richard 71
 Schäfer, Peter 65, 104, 106, 123
 Schallück, Paul 63
 Schauff, Johannes 123
 Schechter, Salomon 102, 107
 Scheele, Paul-Werner, Weihbischof, 109 f.
 Scheffczyk, Leo 118
 Scheftelowitz, Isidor 103
- Schemel, Willi 25
 Schicklberger, Franz 90, 94
 Schierse, Franz Josef 21 f.
 Schindler, Oskar 85 f.
 Schlier, Heinrich 34, 93 f.
 Schmid, Rudolf 92, 97, 119
 Schmidt, Karl Ludwig 100
 Schmidt, Klaus 62
 Schnackenburg, Rudolf 92, 105
 Schneemelcher, Wilhelm 115
 Schneider, Burkhard SJ 37, 123 f.
 Schoeps, Hans Joachim 99
 Scholem, Gershom (Gerhard) 21, 99 f., 107
 Schöne, Albert 64
 Schoneveld, Coos 62
 Schreiner, Josef 104 ff.
 Schubert, Kurt 91, 119 ff.
 Schürer, Emil 108 f.
 Schürmann, Heinz 78
 Schuster, Zachariah 75
 Schwarze, Johannes 36
 Schwartz, Laurent 63
 Schwarz-Bart, André 63
 Schwarz-Bart, Simone 63
 Schwarzschild, Steven S., Rabbiner 109
 Schweizer, Eduard 92
- Stackelberg, Jürgen v. 64
 Stalin, Josef 41
 Stanton, Edward SJ 36
 Stasiewski, Bernhard 125
 Staudinger, Hansjürgen 64
 Steck, Odil Hannes 94
 Stein, Edith 35 ff.
 Stein, Rosa 40
 Stemberger, Günter 132
 Stendhal, Krister 69
 Stern, Carola 63
 Stern, Gabriel 62, 83 ff.
 Stern, Menachem 105
 Stern-Täubler, Selma 110 f.
 Stinespring, William F. 57
 Stoecker, Adolf 40
 Stöger, Alois 12
 Stöhr, Martin 8, 63
 Strack, Hermann L. 78, 80, 117
 Straten, Arved 103
- Tal, Uriel 13, 45, 131
 Talmon, Shemaryahu 75
 Tanenbaum, Marc H., Rabbiner 15 f., 75, 85
 Tardini, Domenico, Kardinalstaatssekretär 41
 Tentori, Tullio 25
 Teresa Benedicta a Cruce, s. u. Stein, Edith
 Teresa Renata de Spiritu Sancto 36
 Theodor von Mopsuestia 32
 Thering, Rose OP 62
 Theudas (NT) 91, 96
 Thoma, Clemens SVD 5, 31, 81, 88, 92, 98, 114, 118 ff.
 Thomas von Aquin 14
 Timm, Hermann 88
 Tiso, Joseph 42, 124
 Titus 57
 Tobin, Mary Luke SL 62
 Toland, John 111, 116
 Torczyner, s. u. Tur-Sinai N. H.
 Touati, Charles 15
 Townsend, John T. 62
- Tramer, Hans 112
 Tröger, Karl Wolfgang 105
 Trutwin, Werner 25, 27
 Tur-Sinai, N. H. (Harry Torczyner) 12, 16
 Twerski, Isadore 107
- Uffenheimer, Benjamin 81
 Ullmo, Jean 63
- Vaux, Roland de, OP 79
 Veraart, Joannes Antonius 36
 Veraguth, Hans Peter 82
 Verinder, Frederick 19
 Vermes, Geza 95 f.
 Veronese, Vittorino 60
 Victorinus von Tettau 117
 Vierhaus, Rudolf 64
 Villot, Jean, Kardinalstaatssekretär 85
 Visser, B. J. J. 124
 Visser't Hooft, Willem A. 124
 Vogel, Bernhard 76
 Vögtle, Anton 92
 Volk, Ludwig SJ 35
 Volken, Laurenz 62
 Voltaire, François-Marie 13
- Wachten, Johannes 130
 Wahle, Hedwig NDS 91, 114
 Waldheim, Kurt 49
 Ware, Ann Patrick SL 62
 Weber, Ferdinand 108
 Weber, Günter 30
 Weckerling, Rudolf 63
 Weiler, Eugen 65, 71
 Weiler, William L. 62
 Weimar, Peter 94, 105
 Weinberg, Dudley 109
 Weiss, Abraham 106
 Weiss, I. H. 106
 Weltsch, Robert 111 f.
 Werblowsky, R. J. Zwi 45
 Werfel, Franz 109, 111
 Wertheimer, Solom. Aaron 31
 Westermann, Claus 96
 Weyrauch, Wolfgang 63
 Wickenhauser, Alfred 92
 Widengren, Geo 45
 Wiener, Max 107
 Wiesel, Elie 49, 64, 130 f.
 Wijnhoven, Martin 40
 Willebrands, Jan G. M., Kardinal 5, 14 f., 74 f.
 Wilson, Charles 57
 Winter, Paul 96, 121
 Witetschek, Helmut 125 f.
 Witschier, Bernd 125 f.
 Wohlfeiler, Familie 86
 Wolf, Ernst 96
- Yaniv, Avner 49
 Young, Douglas 62
- Zacharias (AT) 48, 72
 Zadok (AT) 92
 Zahn, Gordon 40
 Zaiman, Joel H. 106
 Zenger, Erich 104
 Zephania (AT) 5, 12
 Ziegler, Walter 125
 Zimmerli, Walter 97
 Zunz, Leopold 67
 Zuri, Jacob Samuel 106
 Zweig, Arnold 99
 Zwingli, Huldrych 90

¹ Simon Barjona, d. h. Petrus, bedeutet wirklich »der Sohn Jona«, aber es wird auch überliefert, dass der Vater Petri Johannes hiess. Also ist Jona nicht der Name des biblischen Propheten, sondern eine Transkription, eine Kurzform von Johanan, etwa »Johna« (Vgl. o. S. 122, Anm. 2).

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 jüdischen und christlichen 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, Pfarrer der hebräischsprechenden röm.-kath. Gemeinde 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 Kirche

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

III/1974
Jerusalem/Freiburg i. Br.

Inhalt

I Der interkonfessionelle Dialog in Israel. Rückblick und Ausblick. Von Shemaryahu Talmon, Ph. D., Professor für Bibelwissenschaft an der Hebräischen Universität Jerusalem	140 IM 2
II Hebräischstudien unter Christen. Von David Rudavsky, Professor für hebräische Studien an der Universität New York	146 IM 8
III Die Verantwortung des Geisteswissenschaftlers. Von Dr. Rachel Rosenzweig	151 IM 13
IV Der Mensch und sein Ende. Von Oberrabbiner Schlomo Goren	156 IM 18
V Das Synhedrion und die »Gerousia« während des zweiten Tempels. Von Yehoshua' Efron, Professor für jüdische Geschichte an der Universität Tel Aviv. Zusammenfassung des Beitrages von Coos Schoneveld	158 IM 20
VI Literaturhinweis: Shmuel Safrai: Rabbi Akiba Ben Yosef, sein Leben und seine Lehre	160 IM 22

I Der interkonfessionelle Dialog in Israel

Rückblick und Ausblick

Eröffnungsvortrag, gehalten bei dem »Interfaith Symposion« am 16. 5. 1973
anlässlich des 25jährigen Jubiläums des Staates Israel

Von Shemaryahu Talmon, Ph. D., Professor für Bibelwissenschaft
an der Hebräischen Universität Jerusalem

Den von der »Ökumenisch-Theologischen Forschungsgemeinschaft in Israel« veröffentlichten Referaten über das oben genannte interkonfessionelle Symposion entnehmen wir den folgenden Beitrag^{*/**} und geben ihn in Übersetzung aus dem Englischen wieder. (D. Redaktion d. FR).

I
Das 25jährige Jubiläum des Staates Israel bietet eine gute Gelegenheit zum Versuch einer Bestandsaufnahme des interkonfessionellen Dialoges in Israel während der vergangenen ungefähr fünfzehn Jahre. Es gibt Zeitpunkte, an denen eine Prüfung bisheriger Aktivitäten und eine Beurteilung der gegenwärtigen Lage der Dinge dazu beitragen kann, Ausblicke und Entwürfe für die Zukunft auszuarbeiten. Unser heutiges Treffen scheint sich als ein solcher Termin anzubieten.

Ich kann unter den gegenwärtigen Verhältnissen nicht eine endgültige Analyse der damit verbundenen Probleme anstreben oder gar einen umfassenden Überblick über alles darbieten, was von Mitgliedern der interkonfessionellen Gemeinschaft in Israel und besonders in Jerusalem geleistet worden ist. Ich muss mich auf die Darstellung einiger Gedankengänge beschränken, die ich während der letzten Jahre in Erwägung zog und Ihnen nun zur Kenntnis gebe in der Hoffnung, dass sie zur Eröffnung einer Diskussion beitragen, die zu bestimmten Schlussfol-

* Aus: »IMMANUEL«, Sondernummer, Herbst 1973, p. 9–20.

** Diese Sondernummer bringt ausser dem hier wiedergegebenen Beitrag: Von der Nachmittags-Veranstaltung des Symposions die Diskussionsvoten von: Dr. Marcel Dubois OP, Pfarrer Elias Chacour, Pfarrer Roy Kreider und eine Zusammenfassung von Dr. André Chouraqui sowie von der Sitzung am Abend eine Einleitung zur Diskussion von Professor R. J. Z. Werblowsky, eine Zusammenfassung der allgemeinen Diskussion und ein Schlusswort von Dr. M. Bernard Resnikoff.

Das Symposion wurde gefördert vom American Jewish Committee, der Ökumenisch-Theologischen Forschungsgemeinschaft in Israel, dem Israel Interfaith Committee, dem United Christian Council in Israel, dem World Jewish Congress.

gerungen hinsichtlich unserer Aufgaben in der Zukunft führen mag.

Es gibt zwei wichtige Gesichtspunkte zum interkonfessionellen Gespräch hier in Israel wie auch auf der umfassenderen internationalen Ebene. Da ist zunächst die geistig-theologische Dimension der Probleme und der damit zusammenhängenden Fragen. Sie nötigt uns zum Versuch, eine gemeinsame Basis für unsere Zusammenarbeit zu finden, ohne die grundlegenden Unterschiede zu bagatellisieren, die aus den verschiedenen Grundsätzen, Überzeugungen und historischen Erfahrungen des Christentums, des Judentums und des Islam herrühren. Da ist ferner die situationsgebundene soziale Dimension mit ihren Problemen im Gefolge des Zusammenlebens von Menschen verschiedenen Glaubens und unterschiedlicher politischer Erwartungen und kultureller Erfahrungen im begrenzten Raum Israels und Jerusalems. Diese beiden Dimensionen können nicht voneinander getrennt werden. Unsere Gedanken und Vorstellungen wirken sich zwangsläufig auf unser Verständnis der Tatsachen aus, und sie sollen das auch. Wir können uns nicht damit zufrieden geben, wenn wir unsere Ansichten nur auf der im Äther schwebenden Ebene eines wissenschaftlichen Dialogs zur Schau tragen, ohne nach ihrer Anwendbarkeit auf die wirklichen und realistischen Fragen unseres Alltagslebens Ausschau zu halten.

Wenn ich daher in meiner Darlegung manchmal die Grenzlinien zwischen diesen beiden Dimensionen überschreite, so möge man dies als legitimes Verfahren verstehen, um so die Situation des interkonfessionellen Dialogs in unserer eigenen Gruppe wie auch anderwärts zu überprüfen.

Es ist unvermeidlich, dass ich als ein Jude spreche, der wirklichkeitsgemäss eine bestimmte historische und existentielle Erfahrung des einen Partners bei interkonfessionellen Überlegungen repräsentiert. Die sich daraus

vermutlich ergebende Unausgewogenheit wird bis zu einem gewissen Grad korrigiert durch meine Bemühung, als ein Individuum zu sprechen, ein Individuum mit einer bestimmten Überzeugung, das sich frei an einem offenen Meinungsaustausch beteiligt mit anderen Partnern verschiedener Meinung. Wir dürfen einige Korrekturen meiner notwendigerweise subjektiven Darlegung von den Beiträgen der anderen Redner in unserem Gremium erwarten, die die uns allen gemeinsamen Fragen von ihrer eigenen spezifischen Sicht aus erhellen werden.

Leider wird sich unsere Diskussion auf den christlich-jüdischen Dialog beschränken. Wenn ich das feststelle, wiederhole ich nur, was schon oft von Teilnehmern an interkonfessionellen Gesprächen gesagt wurde. Wir haben jenes Stadium noch nicht erreicht, in dem muslimische Denker den interkonfessionellen Schauplatz wirksam betreten könnten oder wollten. Wir können die Hoffnung nicht aufgeben, dass die Unvollständigkeit eines Gesprächs, das sich auf Juden und Christen beschränkt, in Israel eines Tages wirklich durch die Teilnahme muslimischer Theologen am Meinungsaustausch ausgeglichen werden wird.

Eine Bestandsaufnahme bezüglich der interkonfessionellen Aktivitäten in Jerusalem muss auf dem Hintergrund des christlich-jüdischen Dialogs vorgenommen werden, wie er sich in der westlichen Welt in den vergangenen rund dreissig Jahren entwickelt hat. Obwohl wir uns alle des besonderen Charakters der interkonfessionellen Aktivitäten in Jerusalem und Israel bewusst sind, ist es klar, dass wir nicht abgeschnitten sind noch uns selbst abschneiden können von den interkonfessionellen Erfahrungen von Juden und Christen in anderen Ländern. Ich beabsichtige nicht, hier einen historischen, tief in die Geschichte eindringenden Überblick noch eine ausführliche Darstellung der neueren Geschichte des christlich-jüdischen Dialogs vorzulegen – eine solche Analyse wird nicht verlangt. Jedoch scheint es angemessen, einige wesentliche Wendepunkte in der Entwicklung der Gesprächssituation über die letzten fünf und zwanzig oder dreissig Jahre zu skizzieren.

Der erste Anstoss, interkonfessionelle Begegnungen zwischen Juden und Christen ins Leben zu rufen, ergab sich alsbald in den Jahren nach dem Zweiten Weltkrieg durch das Erlebnis der Massenvernichtung. Die Schandtate der schrecklichsten Verbrechen aller Zeiten bewog Juden und Christen, sich um eine Analyse der psychologischen, sozialen und theologischen Faktoren zu bemühen, die die unbeschreiblichen Ereignisse der Kriegsjahre möglich gemacht hatten. Juden mussten ihrerseits herausfinden, bis zu welchem Grad eine sinnvolle, erneuerte Koexistenz mit Christen noch möglich war. Ihr Bemühen wurde ergänzt durch die Gewissenserforschung verantwortungsbewusster Christen in der westlichen Welt, die dementprechend ihre eigene Vergangenheit als einzelne kritisch überprüften und die Grundsätze des Christentums analysierten im Bemühen, die theologisch-historischen Wurzeln des Antisemitismus zu diagnostizieren, um so Wege und Mittel zur Interpretation und Selbsterziehung zu finden, die Christen und Juden, – ja die ganze Menschheit – schon vor der blossen Möglichkeit einer weiteren derart höllischen Katastrophe bewahren sollten. Es lässt sich schwer feststellen, ob es jüdische oder christliche Initiative war, die den Dialog in Gang gebracht hat. Anscheinend aber war der entscheidende Faktor die von Juden in der westlichen Welt erfahrene bittere Notwendigkeit, ihre Chancen für eine Weiterexi-

stenz als einzelne und als Minderheitengruppe innerhalb einer christlichen Mehrheit neu einzuschätzen.

Die Gründung des Staates Israel im Jahre 1948 leitete eine neue Dimension in der Gesprächssituation ein. Historiker werden sich mit diesem Ereignis zu beschäftigen haben, um herauszufinden, bis zu welchem Grad die Erfahrung der Massenvernichtung die Kräfte auslöste oder steigerte, die bei der Schaffung des jüdischen Staates wirksam waren, und um die theologischen, politischen und soziologischen Beweggründe von einzelnen, Gruppen und Nationen zu analysieren, die den Juden beistanden in der Verwirklichung der uralten Hoffnung, ihr Schicksal in die eigene Hand zu nehmen. Eines ist sicher: Das blosses Phänomen jüdischer Eigenstaatlichkeit brachte einen fühlbaren Wandel im Dialog zustande, der gerade in Gang gekommen war. Für viele Juden und Christen wurden die Hauptfragen des Dialogs alsbald auf den israelischen Juden und auf die Judenheit im Staat Israel konzentriert. Dieser Wandel konnte am deutlichsten an der Richtung festgestellt werden, die der Dialog im Nachkriegsdeutschland einnahm. Die christlich-jüdische Begegnung legte sich, ob wissentlich oder unwissentlich, fest auf die Begegnung des neuen oder mutmasslich neuen Deutschland mit dem souveränen Staat Israel.

Doch ziemlich viele Jahre lang seit der Gründung des Staates Israel hatte das Christentum noch keine offizielle, institutionalisierte Antwort auf die Fragen formuliert, die sich durch die erschütternde Erfahrung der Massenvernichtung ergeben hatten. Fast zwei Jahrzehnte mussten vergehen, ehe beim Vaticanum II, im Rahmen der innerchristlichen ökumenischen Bemühungen, die Autoritäten der katholischen Kirche formell versuchten, die Stellung der Kirche gegenüber den Juden in Ordnung zu bringen und neu zu definieren.¹ Wir alle wissen, dass die endgültigen Erklärungen zum Thema nicht ganz den Erwartungen entsprachen, die Juden und Christen gleicherweise gehegt hatten. Dennoch anerkannte man mit Dankbarkeit, dass einige ernsthafte Anfänge gemacht wurden, um eine Atmosphäre zu schaffen, in der die im Lauf der Geschichte zunehmende Feindseligkeit zwischen der Kirche und der Synagoge teilweise überwunden oder wenigstens vermindert werden konnte. Dabei ist zu registrieren, dass die protestantischen Kirchen, sei es aus organisatorischen Gründen, nämlich dem Fehlen einer vergleichbaren hierarchischen Struktur, oder aus anderen Ursachen nie ein Dokument hervorgebracht haben, das vergleichbar wäre mit der Erklärung des II. Vaticanums über das Verhältnis von Christen und Juden.

Neue Entwicklungen setzten vor kurzem nach dem Sechstage-Krieg ein. Wir alle erinnern uns an den fast vollständigen Zusammenbruch eines wiedergewonnenen jüdischen Vertrauens in christliche Bestrebungen zur Verbesserung der Spannungen, die über die Jahrtausende hinweg zwischen ihnen angewachsen waren. Die Enttäuschung vieler Juden – die gerade auch damals noch in dem im Entstehen begriffenen Dialog Partner gewesen waren –, Enttäuschung über die Gleichgültigkeit des anderen Partners gegenüber dem Schicksal des Staates Israel, das die meisten Juden zutreffend mit dem Schicksal der Judenheit gleichsetzten, hatte das beinahe vollständige Verstummen des Dialogs zur Folge. Damals wurde deutlich, dass viele Christen, die vorher um einen neuen Austausch mit Juden bemüht waren, dies unter der

¹ Nach Redaktionsschluss: Vgl. dazu: Das neue vatikanische Dekret vom 3. 1. 1975 (s. o. S. 3 ff.) (Alle Anmerkungen d. Red. d. FR).

stillschweigenden Voraussetzung taten, dass die Judenheit als national-politische Einheit untergegangen war und ihr Verschwinden erwartet wurde. Es scheint, dass der überraschende Erfolg des Staates Israel im Überleben jener unermesslich kritischen Periode Christen zu der Erkenntnis aufrüttelte, dass ihre Vorstellungen vom Judentum ein Wunschdenken gewesen waren. Man hatte die Beharrlichkeit der Juden Israels und der Diaspora in der Verteidigung ihrer Souveränität als einer nie mehr zu verlierenden Errungenschaft vollständig verkannt. Zu eben jener Zeit wurde die Interpretation religiöser Grundsätze und politischer Überzeugungen innerhalb des westlichen Christentums besonders augenfällig. Lassen Sie mich zur Verdeutlichung meines Standpunktes aus einem offenen Brief an einen jüdischen Gesprächspartner zitieren, der im September 1971 von einem Christen geschrieben wurde, der mehrere Jahre lang am jüdisch-christlichen Dialog im amerikanischen Bereich beteiligt war: »Was ist dem jüdisch-christlichen Dialog geschehen? Wie kommt es, dass das Gespräch, das vor fünf Jahren scheinbar so hoffnungsvolle Gespräch zum grossen Teil zu einem Stillstand kam?² ... Zweifellos ist Israel, wie man es seit dem Sechs-Tage-Krieg von 1967 verstanden hat, der wichtigste neue Faktor in der jüdisch-christlichen Begegnung... Während jener ersten Jahre, als wir den Dialog planten und förderten, beeinflusste das Anliegen an Israel das Gespräch auf andere Weise. Wie ich mich erinnere, erwähnt zum Beispiel Ihr Bericht über unsere vier Abende mit Geistlichen im Jahr 1965 das Volk Israel nicht («National Catholic Reporter», 8.12.1965). Der Lehrplan für die Kurse, die wir veranstalteten, ... entworfen in Beratung mit jüdischen Wissenschaftlern, ... behandelt das Land nur am Rande. Es ist keine Frage, dass das Überleben ein Kernproblem war, aber Israel als Nation war damals nicht so wichtig wie jetzt.« Und er sagt weiter: »Wenn ich im Gespräch vor sechs Jahren Judentum definierte, war die Antwort: »Wie gut haben Sie uns verstanden.« Wenn ich heute dieselbe Definition gebe, ist die Antwort: »Wie Christen immer und überall haben Sie kein Verständnis und machen sich eklatanter Vorurteile schuldig.« Es scheint ihm, dass »etwas falsch gelaufen ist. Zu einer Zeit, da unsere Nation (d. h. Amerika) durch Nationalismus tief bedroht ist, da die Dritte Welt durch amerikanisches nationales Selbstinteresse nahezu aufgerieben wird, verzehrt sich das Judentum nicht im Eifer für den Weltfrieden und für internationale Gerechtigkeit, sondern in der Politik eines partikulären Nationalstaates. Die Glut, mit der die amerikanische jüdische Gemeinschaft für das Überleben Israels gewirkt hat, ist in der Tat beeindruckend (beachten Sie: keine Erwähnung von Christen). Aber gibt es für das Judentum nicht noch mehr als Israel?« Und weiter: »Vielleicht haben Christen dem Judentum gegenüber nur Mitgefühl, wenn es verfolgt wird, und nicht, wenn es den Sieg auf seiner Seite hat, wie im Juni 1967. Vielleicht hat unsere christliche Tradition »Wer immer sein Leben zu bewahren sucht, wird es verlieren« uns gegenüber dem Schicksal derer taub gemacht, deren Leben tatsächlich bedroht ist.«

II

Ich habe mich etwas länger mit der Analyse dieser Entwicklungsstufen im jüdisch-christlichen Dialog aufge-

² Vgl. FR XIX, 1967, S. 18: »Friedensdiplomatie. Was blieb die sogen. christliche Welt schuldig?«

halten, weil ich glaube, dass das Konvergieren all dieser Aspekte am besten im Szenarium Israels und Jerusalems richtig eingeschätzt wird. Institutionalisierte interkonfessionelle Beziehungen in Israel begannen 1957 mit der Gründung des »Interfaith Committee«. Im Jahr 1965 wurde der »Rainbow Club« geschaffen, meines Wissens wohl das dauerhafteste interkonfessionelle theologische Unternehmen. Kurz danach wurde die Ökumenisch-Theologische Forschungsgemeinschaft (Ecumenical Theological Research Fraternity) gegründet. Wir können mit Dankbarkeit auf die Tatsache hinweisen, dass keine dieser Organisationen auf irgendeine Weise von der Umwälzung in der christlich-jüdischen Gesprächssituation in anderen Teilen der Welt nach 1967 beeinträchtigt wurde. Dies allein ist ein Beweis des besonderen Charakters des Dialogs in diesem Land und in dieser Stadt.

Und das bringt mich zur gegenwärtigen Lage. Die Jerusalemer Szenerie nahm Entwicklungen vorweg, die sich auf internationaler Ebene allmählich Jahre hindurch vollzogen. Das Israel Interfaith Committee beabsichtigte von Anfang an, alle die verschiedenen in diesem Land vertretenen Religionen miteinzubeziehen. Es sorgte für ein Forum, wo die verschiedenen Komponenten des Judentums sich untereinander und mit jedem anderen begegnen konnten. Vom ersten Anfang an öffnete das Komitee seine Pforten muslimischen Mitgliedern, wenn auch ohne grossen Erfolg. Von noch grösserer Bedeutung aber ist die Tatsache, dass durch die Konstituierung der jüdischen Mitgliedschaft selbst das besondere Selbstverständnis der Juden von ihrer eigenen Religion deutlich in den Vordergrund gerückt und anerkannt wurde. Dieses Selbstverständnis von Juden als Erben einer »Kultur«, die sich selber in theologischen Grundsätzen, historischen Erfahrungen und sozial-nationalen Einrichtungen ausdrückte, spiegelt sich deutlich in der Zusammensetzung der Rainbow-Gruppe. Lassen Sie mich etwas aus einer neueren Arbeit von Coos Schoneveld zitieren, in welcher er die Bestrebungen jener kleinen Gruppe von Leuten in Jerusalem untersucht, Modelle zu schaffen, in denen ein echtes Gespräch zwischen Juden und Christen durchgeführt werden könnte. Er meint: »Das erste Ergebnis dieses Bestrebens war die Gründung der Jerusalemer Rainbow-Gruppe, die aus ungefähr 10 jüdischen Gelehrten und 10 christlichen Theologen besteht.« Ob diese Bezeichnungen »Gelehrte« und »Theologen« nur aus stilistischen Gründen gewählt wurden oder nicht oder aber als Ergebnis genauer Beobachtungen, sicherlich ergeben sie ein getreues Bild nicht nur über die Zusammensetzung der Rainbow-Gruppe, sondern auch über einige sehr grundlegende Aspekte des jüdisch-christlichen Dialogs. Die interkonfessionellen Begegnungen finden statt überwiegend, wenn auch nicht immer, einerseits mit christlichen Theologen, die aktiv mit institutionalisierter kirchlicher Tätigkeit zu tun haben, obwohl auch auf unterschiedliche Weise, andererseits mit Juden, deren theologisches Engagement von einer Art ist, die sich meistens nicht in pastoraler Tätigkeit äussert. Ihr Beweggrund zur Teilnahme am Dialog entspringt mehr oder weniger einem historisch-kulturellen Bewusstsein als dem ihrer religiösen Überzeugung. Es scheint uns, dass als Ergebnis dieser besonderen Situation das Jerusalemer Gespräch nie unter den Missverständnissen und Fehlinterventionen des Judentums litt, die 1967 in solchem Ausmass das Verhältnis zu manchem christlichen Gesprächspartner erschütterten.

Es scheint, dass der Dialog in Europa und in den USA erst jetzt im Begriff ist, das einzuholen, was das Interfaith-Komitee und die Rainbow-Gruppe von Anfang an erreicht hatten. Erst neuerdings werden eindeutige Versuche unternommen, die interkonfessionelle Auffassung von der Ökumene zu erweitern, um darin auch andere Religionen ausser dem Judentum, wie Islam und asiatische Religionen, einzubeziehen. Dennoch kann man noch jetzt unter Katholiken und Protestanten eine Vorliebe bemerken, sich im Dialog mit Juden und ebenfalls mit anderen Religionen getrennt und nicht gemeinsam zu treffen.

Das Israel-Interfaith-Komitee könnte als Beispiel von einem allumfassenden Stand des Gesprächs dienen, so wie man wünscht, dass es sich in anderen Ländern und auf mehreren Ebenen entwickeln möge.

Noch etwas anderes. Eine der neuesten und höchst bedeutsamen Entwicklungen in den jüdischen Konsultationen mit dem Weltkirchenrat ist die darin enthaltene Absicht, die Reichweite dieser Konferenzen auszudehnen, nicht nur um andere Religionen, sondern auch »Ideologien« miteinzubeziehen. Es ist möglich, dass diese neue Ausrichtung von »Religionen« im Gegenüber zu »Ideologien« durch den Umstand verursacht wurde, dass gleich dem Judentum in der Vergangenheit das Christentum in der Gegenwart möglicherweise in eine Position der Minderheit gedrängt wird. Aber es gibt eine positivere Seite dieser Partnerschaft von Verlierern. Sie beweist wiederum die wechselseitige Durchdringung der sozialen, politischen und theologischen Dimensionen. Theologie kann nicht nur auf abstrakt gelehrsamer Ebene betrachtet werden. Sie muss sich in den Realitäten des individuellen und Gruppenlebens auswirken. Die Anerkennung dieser Entwicklungen erweist sich in der eindeutigen Beschäftigung der Kirchen mit dem, was herkömmlicherweise als weltliche Angelegenheiten angesehen worden wäre, die nicht das Anliegen der eigentlichen Theologie waren. Unversehens begegnet man einer verwirrenden Reihe spezieller Theologien, welche die Wirtschaft, die Gesellschaft, den Nationalismus, das Land, die Geschlechter und die Beziehungen der Generationen betreffen. Diese im Entstehen begriffene Diesseitsausrichtung der Kirchen scheint eine bedeutsame Kluft zwischen ihnen und der traditionellen Haltung des Judentums zu verringern. Wir sehen hier neue Möglichkeiten für ein besseres Verständnis des Komplexes »Religion – Geschichte – Volk«, der immer typisch war für das Judentum und den man tatsächlich auch teilweise bei einigen Ostkirchen antreffen kann. Lassen Sie mich hier einen Satz aus einer Abhandlung von *Peter Schneider* zitieren, in der er die Bedingungen und Möglichkeiten des jüdisch-christlichen Dialogs umreist. Als einen wichtigen Umstand betrachtet er »die wechselseitige Durchdringung der Haltung der Kirchen zu Juden und Judentum (in ihrer Beziehung von Religion und Volk, von Volk und Religion), welche direkt aus der besonderen Verbindung zwischen Volk und Religion entsteht, die für die historische Existenz von Judentum und Judenheit charakteristisch ist«. Wenn diese wechselseitige Durchdringung endlich als Merkmal des Judentums anerkannt wird, könnte dies zu einem besseren Verständnis für jüdische Sensibilität in Angelegenheiten führen, die dem Christen oft nicht theologischen, sondern eher politischen Charakter zu haben schienen, »politisch« im üblen Sinn des Wortes.

Weiterhin kann man mit Dankbarkeit feststellen, dass einige neuere Äusserungen offizieller katholischer Gre-

mien einen Fortschritt in der rechten Richtung anzeigen. Das jüngste, im April 1973 von der französischen bischöflichen Kommission für die Beziehungen zum Judentum veröffentlichte Dokument³, dem hier in Israel der griechisch-katholische Erzbischof Raya bereits seine Zustimmung gegeben hat, spricht in aller Form die christliche Anerkennung Israels als Volk aus, das das unveräusserliche Recht auf eine souveräne Existenz im Land Israel hat: »Im Verlauf der Geschichte war die Existenz des jüdischen Volkes stets geteilt zwischen dem Leben unter den Völkern und dem Wunsch nach einer nationalen Existenz in diesem Land (Israel). Dieses Bestreben stellt das jüdische Gewissen vor zahlreiche Probleme. Um dieses Bestreben und die Auseinandersetzung, die sich auf allen Gebieten daran knüpft, zu verstehen, sollten Christen sich nicht mitreissen lassen durch exegetische Methoden oder aber durch gleichzeitig politische Stellungnahmen, die die Formen des politischen Lebens verkennen. Sie müssen auf die Interpretation Rücksicht nehmen, welche die Juden selbst von ihrer (Wieder-)Sammlung um Jerusalem geben, die sie im Namen ihres Glaubens als einen Segen betrachten.

Durch diese Rückkehr und ihre Folgen wurde die Gerechtigkeit einer harten Probe unterworfen. Es handelt sich, politisch gesehen, um ein Aufeinanderprallen mehrerer Forderungen der Gerechtigkeit. Über die legitime Vielfalt der politischen Stellungnahmen hinweg kann das Weltgewissen dem jüdischen Volk, das im Lauf seiner Geschichte so viele Wechselfälle mitgemacht hat, nicht das Recht und die Mittel auf eine politische Existenz unter den Völkern versagen...« [Vgl. in: FR XXV/1973, S. 18].

III

Dieses neue Bewusstsein und die Anerkennung der Rechtmässigkeit einer jüdischen nationalen Identität als eines fortdauernden, historischen Phänomens kann den christlich-jüdischen Dialog auf eine sehr entscheidende Weise beeinflussen. Ich begann mit der Schilderung über die Bedeutung der Massenvernichtung für die eigentliche Kreierung der interkonfessionellen Begegnungen in den Nachkriegsjahren. Das waren Begegnungen von Menschen, die mit der schmerzlichen Erinnerung an die in Europa verübten unmenschlichen Grausamkeiten lebten, an wissenschaftlich geplanten, kaltblütig ausgeführten Völkermord, der bestenfalls nur spärliche Missbilligung und erbärmlich wenig Aktion seitens Nicht-Juden hervorgerufen hat. Ein tiefsitzendes Schuldgefühl liess gewissenhafte Menschen nach Mitteln suchen, um eine neue Grundlage für eine Koexistenz von Juden und Christen zu schaffen. Im Lauf der Zeit jedoch und mit der Geburt neuer Generationen, für die die Massenvernichtung nur noch eine nicht persönlich erfahrene und erlebte Angelegenheit der Geschichte bedeutet, spürt man bei jungen Menschen eine wachsende Ablehnung, für Verbrechen ihrer Väter verantwortlich gehalten zu werden. Ferner ist der Gesichtskreis unserer Welt dabei, sich zu erweitern. Völker, die erst nach dem Zweiten Weltkrieg souveräne Partner in Weltangelegenheiten und Weltgeschichte geworden sind, weigern sich, mit der Bürde des weissen Mannes beladen zu werden. Von einem christlich-jüdischen Gespräch, an welchem nicht-weiße und nicht-westliche Christen – Afrikaner und Asiaten – einen ständig zunehmenden Anteil nehmen, kann nicht

³ S. FR XXV/1973, S. 14 ff.

erwartet werden, dass es einem ererbten Schuldkomplex Lebenskraft und Sinn abgewinnt. Die Wiedergeburt einer jüdischen nationalen Identität muss nicht als eine Entschädigung für die Katastrophe der Massenvernichtung verstanden und angenommen werden, sondern als ein historisches Phänomen, unabhängig von Erwägungen moralischer Buchführung. Das jüdische Selbstverständnis als eine Gemeinschaft mit einer besonderen ethnischen und religiösen Identität, die sich in nationalen Einrichtungen ausdrückt, wird wahrscheinlich von den entstehenden Nationalismen in Asien und Afrika, arabischer Nationalismus inbegriffen, sehr adäquat verstanden, wenn auch manchmal abgelehnt, möglicherweise aber besser verstanden als von den erklärt universalistischen Ideologien westlicher Christen einer nachnationalistischen Ära.

Die Anerkennung des besonderen Charakters des Judentums und der Judenheit durch westliche Christen wird zum Eintritt jüdischer Teilnehmer in die interkonfessionelle Szenerie beitragen, deren Motivation mehr »historisch« als »theologisch« ist. Gleichzeitig würde diese erweiterte Auffassung dessen, was eine Religion bedeutet oder bedeuten kann, auch die Türe für arabische Teilnehmer, muslimische und christliche, öffnen, für die ebenso wie für den Juden Religion bis zu einem Grad eng verknüpft ist mit ethnischen und/oder nationalsozialen Entitäten. Das würde dazu beitragen, Leute in unsere Überlegungen hineinzubringen, die ausgesprochen dem Bereich der »christlichen Kultur« angehören, ohne sich unbedingt zu aktiver Teilnahme am Leben der Kirche zu bekennen.

Ich möchte ganz klar herausstellen, dass ich mich in keiner Weise auf eine »politische Richtung« im engeren oder weiteren Sinne beziehe, die so ausgelegt werden könnte, als sei sie der Beweggrund solcher Juden, Muslims und Christen, die am Dialog teilnehmen wollen. Eher denke ich wiederum in den Vorstellungen von einem Dialog oder »Trialog« der Kulturen. Das wäre ein angemessener Hintergrund für eine fernere Erweiterung des Teilnehmerkreises und würde uns befähigen, das durch den Gegensatz von »Theologien« und »Ideologien« gestellte Problem in den Griff zu bekommen.

In diesem Zusammenhang wird eine Neudefinition des Begriffs der Erwählung dringend nötig. Trotz der glaubenshistorischen Zentralität des jüdischen Selbstverständnisses als das »erwählte Volk«, einer Vorstellung, die das Christentum für sich übernommen hat, prallt die zugrunde liegende Überzeugung, dass Besonderheit notwendigerweise einer »Unterscheidung« gleichkommt, mit Grundüberzeugungen von Gleichheit zusammen, die uns bei unseren Begegnungen miteinander und bei der Konfrontation mit anderen Religionen und Ideologien erfüllen müssen. Die anerkannte Gleichheit aller Menschen bringt es mit sich, dass keiner Glaubens- oder sonstigen Gemeinschaft eine bevorzugte Stellung eingeräumt werden kann. »Auserwähltheit« kann von keiner Kollektivität rechtmässig von sich aus in Anspruch genommen werden. Sie kann höchstens durch andere über eine Gruppe ausgesagt werden, wenn diese Gruppe sich selbst einer solchen Unterscheidung durch ihre beispielhafte Lebensweise würdig gezeigt hat.

Ich bin überzeugt, dass die hier umrissene Konzeption des Dialogs speziell der Situation entspricht, die in Israel und Jerusalem vorherrscht. Sie würde einige der Beschränkungen verringern, die den Dialog so sehr daran hinderten, allumfassend zu werden. Getrost können wir

so Christen, Muslims und Juden auf einer gemeinsamen Plattform zusammenbringen, eher als einzelne denn als Vertreter konstituierter Gemeinschaften und Wortführer theologischer Maximen. Die Praxis des Alltagslebens könnte dazu beitragen, etwas von der Härte zu mildern, die in der Gegenüberstellung der den drei grossen Religionen zugrunde liegenden Prinzipien enthalten ist.

Solche Begegnungen könnten auch eine aktuelle Relativierung jener Absolutheit zustande bringen, die theologische Ansprüche auf geistiger Ebene kennzeichnet. Die Anerkennung der Würde des anderen und seines Rechtes auf Selbstbestimmung als Individuum kann hoffentlich zur Ausdehnung solcher Anerkennung auch auf den Bereich von Gemeinschaften führen.

In freier Wiedergabe einer Aussage des oben erwähnten französischen Dokumentes könnte man sagen, dass »die erste Bedingung für solch einen Dialog ist, dass alle Teilnehmer in dem Dialog immer die Besonderheiten der anderen Gesprächspartner respektieren, dass sie versuchen sollten, den Standpunkt des anderen so zu verstehen, wie er selbst ihn versteht, anstatt ihn nur nach dem Massstab der eigenen Überzeugungen zu beurteilen, mehr noch, dass sie seine Überzeugung, sein Streben, seine besonderen Riten und seine Anhänglichkeit daran hochschätzen. Diese Überzeugungen müssen als bleibende Merkmale unseres gemeinsamen Lebens gesehen werden und nicht als vorübergehende Elemente in der Gesellschaftsstruktur.« Jeder Teilnehmer muss sich ehrlich dazu erziehen, die »bleibende Berufung« der anderen anzunehmen. [Vgl. wie o. S. 143.]

Von daher nimmt eine klare Würdigung missionarischer Bestrebungen ihren Ursprung. Wenn man sich über die anerkannte »Dauer« [»permanence«] der anderen Religionen einmal einig geworden ist, liegt es nahe, dass die Absicht des Dialogs sein muss, besser über die wechselseitigen Grundsätze und Überzeugungen unterrichtet zu werden und ein System erträglicher Koexistenz auszuarbeiten. Zugegebenermassen schliesst dies die Möglichkeit von Konversionen nicht aus. Jeder, der bereitwillig mit Menschen von andersartigen Auffassungen und Überzeugungen sich in einen Gedankenaustausch einlässt, nimmt, wenigstens theoretisch, das Risiko auf sich, seine eigenen Ideen als Ergebnis des Meinungsaustausches beeinflussen oder radikal verändern zu lassen. Doch die gängigen Vorstellungen von der Dialog-Situation verpflichten uns, unseren Stimmen bei unseren Mitgläubigen Gehör zu verschaffen, um so jeden Verdacht auszuschliessen, die Lage der – geistig, sozial oder wirtschaftlich – Unterprivilegierten könnte zur Förderung missionarischer Zwecke ausgenutzt werden. Mutatis mutandis würde ich die folgende Definition in dem französischen Dokument billigen, die leicht umschrieben lauter: »Die zweite Bedingung ist, dass bei der Begegnung zwischen Christen, Juden und Muslims jedem das Recht zugestanden wird, seinen eigenen Glauben klar zu bezeugen, ohne deshalb je in den Verdacht zu geraten, dass er eine Person auf unlautere Weise seiner Gemeinschaft abspenstig machen möchte, um sie seiner eigenen Gemeinschaft zuzuführen.« Wiederum möchte es scheinen, dass die Bedingungen in Israel ganz besonders geeignet sind, diese Gedanken in die aktuelle Praxis umzusetzen. Es ist oft gesagt worden, dass hier der jüdische Partner, der in der Vergangenheit gegenüber dem christlichen in einer Minderheitsposition gewesen ist, jetzt die Mehrheit gegenüber den christlichen und muslimischen Minderheitsgruppen vertritt. Es wurde auch richtig gesagt, dass alle Teilnehmer lernen müssen,

ihre Erwartungen und Praktiken diesem Rollenwechsel anzupassen. Es scheint mir, dass ein wichtiger Punkt übersehen worden ist, nämlich dass, während auf der israelischen Szene tatsächlich ein Rollenwechsel stattfand, dieser auf der weltweiten Szenerie nicht stattgefunden hat. Der Vorgang scheint durch die Tatsache ausgeglichen zu sein, dass die christlichen und muslimischen Minderheiten in Israel noch immer überwältigende Mehrheiten auf internationaler Ebene vertreten, während die jüdische örtliche Mehrheit die Spitze der kontinuierlichen jüdischen Minderheiten in christlichen und muslimischen Ländern bildet. Die Erkenntnis dieser Sachlage sollte einerseits der Hybris und dem Triumphalismus den Stachel und andererseits dem Gefühl völliger Unterlegenheit und Unterworfenheit die Bitterkeit nehmen angesichts der Aufeinander-Bezogenheit der drei Kulturen, wie sie sich hier in Israel enthüllt. Der interkonfessionelle Dialog in Jerusalem ist dazu bestimmt, das Modell für derartige Gespräche in der ganzen Welt zu werden.

IV

Das führt mich zu Ausblicken und Plänen für unsere zukünftigen Aktivitäten. Ich spüre in unserer gegenwärtigen Situation einen gewissen Grad von Abnutzung. Obwohl wir uns ausdauernd bemüht haben, unsere Stimmen über die Grenzen der Ökumenisch-Theologischen Forschungsgemeinschaft in Israel, des Interfaith Committee und der Rainbow-Group hinaus hören zu lassen, waren faktisch die Auswirkungen unserer Aktivitäten auf die Gesamtgesellschaft Israels – ganz zu schweigen von einer breiteren Umgebung – doch ziemlich begrenzt. Betrachtet man die Teilnehmer an unseren Unternehmungen, entdeckt man dieselben freundlichen Gesichter, die sich seit Beginn der interkonfessionellen Begegnungen auf der Szene befunden haben. Es gab, wenn überhaupt, sehr wenig Zustrom von Neuankömmlingen, besonders der jüngeren Generation, welche den öffentlichen Schauplatz in Israel in allernächster Zukunft beherrschen werden oder möglicherweise bereits beherrschen. Man vermisst einen eigentlichen Nachwuchs in unserem Kreis, jüngere Leute, die wir bei unseren Erwägungen mit in Betracht ziehen sollten. Wenn wir diesem Problem keine Aufmerksamkeit zuwenden, besteht schliesslich Gefahr, dass in der Zukunft der Dialog einfach infolge Mangels an Teilnehmern steckenbleibt. Gleichermassen bin ich durch die stagnierende sozialökonomische Zusammensetzung der Gruppe beunruhigt. Während in der ganzen Welt und in allen drei Religionen politischer und sozialer Radikalismus eine wesentliche Macht geworden ist, sind wir hier in unserem Kreis in jener Kreisbahn stecken geblieben, die intellektuelle Bourgeoisie genannt werden könnte. Was die Israeli-Representation in unserer Mitte angeht, so waren wir bisher nicht nur ausserstande, die Jungen oder Jüngeren anzuziehen, sondern auch Angehörige solcher bedeutenden Komponenten unserer Gesellschaft wie die orientalische Judenheit und die Kibbuzbewegung; besonders die religiösen Kibbuzim vermochten wir nicht beizuziehen. Von christlicher Seite her ist die Stimme der Studentenbewegung, die auf der europäischen und amerikanischen Szenerie an Kräften gewinnt, in Jerusalem noch nicht gehört worden. Ich bin nicht nur wegen der »sozialen« Zusammensetzung unserer Gruppe beunruhigt, sondern mehr noch angesichts der Tatsache, dass als ein Resultat der gegenwärtigen Struktur viele

wichtige Gesichtspunkte wechselnden und sich entwickelnden religiösen Denkens in unseren Erwägungen keinen Ausdruck gefunden haben. Die erstrebenswerte Bereicherung unserer Diskussionen, die von einer reicher facettierten Zusammensetzung unserer Gruppen gewonnen werden könnte, ist etwas, was nicht übergangen werden sollte.

In diesem Entwicklungsstadium der interkonfessionellen Aktivitäten in Israel scheint mir auch schon die blosse Frage der Anzahl wichtig zu sein. Wir geniessen das hohe Niveau unserer Beratungen, sei es auf dem Schauplatz der Forschungsgemeinschaft oder auf dem hochkalibrig geistigen Niveau der Rainbow-Gruppe. Aber es kann nicht nur unsere Aufgabe sein, uns in intellektuellem Narzissmus zu sonnen, so ergötzlich und fruchtbar das für uns selbst sein mag. Es gibt eine missionarische Aufgabe, von der ich denke, dass sie von uns allen verfolgt werden sollte: Wir müssen die Botschaft interkonfessionellen Lebens in stetig wachsende Gruppen von Menschen hier in Israel und ausserhalb hineinragen.

Daraus ergeben sich bestimmte praktische Anregungen. Wir wissen ausserordentlich zu schätzen, was einige unserer Vertreter bisher getan haben, um interkonfessionelle Theorie in praktische Projekte umzusetzen. Es scheint mir jedoch, dass mehr getan werden kann:

1. Wir sollten danach streben, die Ergebnisse unserer Überlegungen, die aus dem Jerusalemer Dialog entspringenden Erfahrungen, Leuten in Israel und breiteren Kreisen ausserhalb bekannt zu machen. Ich schlage vor, dass Schritte unternommen werden, um die Möglichkeiten einer systematischen und regelmässigen Berichterstattung über interkonfessionelle Probleme und Aktivitäten in Israel und ausserhalb, und zwar in einer oder mehreren israelischen Zeitungen, in der Art der »Christian Comment«-Seite in der »Jerusalem Post«, zu untersuchen. Auch könnte man an besondere gelegentliche Veröffentlichungen denken, die Lesern auf der ganzen Welt leicht zugänglich gemacht würden.

2. In der Erkenntnis, dass persönlicher Kontakt unter Menschen verschiedenen Glaubens in unserer eigenen Gruppe so ausgezeichnete Erfolge gehabt hat, scheint es ratsam, auf die Errichtung eines interkonfessionellen Zentrums in Jerusalem hinzuwirken. Ich bin nicht überzeugt, dass die bestehenden ökumenischen Institutionen wirklich die interkonfessionelle Dimension, von der ich spreche, angenommen haben. Ich denke an einen Ort, vorzugsweise in oder bei Jerusalem, wo interkonfessionelle Gruppen für eine einigermaßen lange Zeitdauer zu gemeinsamem Forschen und Überlegen untergebracht werden könnten. Solch ein Ort muss nicht notwendigerweise ein »Denk-Tank« werden; aber wenn wir tatsächlich Theologen verschiedener Überzeugungen und religiöse Denker gewinnen könnten, auf eine solche Weise für eine längere Zeitdauer zusammenzukommen, könnte man erwarten, dass sich aus solchen Begegnungen neue Direktiven für einen interkonfessionellen Dialog und ein interkonfessionelles Leben ergeben könnten.

3. Zur Ergänzung einer der Hauptgrundlagen des interkonfessionellen Dialogs – der wechselseitigen Unterrichtung über die beiderseitigen Überzeugungen und Glaubenssätze – nicht nur innerhalb vom Rang Intellektueller, rege ich an, dass wir dem Erziehungsministerium Israels die Einführung eines gesteuerten Studiums des Christentums und des Islam in den Lehrplan von Lehrerseminaren und israelischen Schulen vorschlagen. Ich habe keine endgültigen Vorschläge zu machen

bezüglich der Form, die eine derartige Unterweisung annehmen sollte; über diesen Vorgang könnte in einer besonderen Kommission beraten werden. Es scheint mir jedoch, dass es dringend nötig ist, den israelischen Jugendlichen die Anwesenheit von Anhängern anderer Religionen mitten unter uns wahrnehmen zu lassen und ihm die Notwendigkeit nahezubringen, religiöse Toleranz zu fördern. In Verbindung mit einem solchen Projekt sollten wir auch der Darstellung von Islam und Christentum Aufmerksamkeit schenken sowie der historischen Beziehungen des Judentums mit diesen Religionen, wie man sie in israelischen Geschichtsbüchern vorfindet.

Als vorbereitendes Stadium würde ich vorschlagen, dass wir kurze Seminare über Islam, Christentum und interkonfessionelle Beziehungen für Gruppen von Lehrern an israelischen Schulen einführen.

V

Wir sind heute in einem Geist der Zusammenarbeit und des guten Willens zusammengekommen, der sich über Jahre hinweg in Worten und in Taten bewährt hat. Wir haben in unserem Zusammenwirken bewiesen, dass wir ungeachtet der Verschiedenheit unserer Glaubensauffassungen und Überzeugungen verbunden sind durch

gemeinsame Bande. Wir begegnen uns sozusagen in einer doppelten Eigenschaft, als Menschen, die gemeinsam die Aktualität von Jerusalem, der Heiligen Stadt, und von Land und Staat Israel leben und erfahren, und als Anhänger unseres individuellen Glaubens, der das unmittelbare Erlebnis in Raum und Zeit transzendiert und durch den wir mit Muslims, Christen und Juden dementsprechend über die ganze Welt hin verbunden sind. Es ist uns zugefallen, in der konzentriertesten Form die Gefahren und die Verheissungen zu erfahren, die in der Koexistenz der Weltreligionen verkapselt sind. Wo Menschen verschiedener Glaubensbekenntnisse in alltäglichen Situationen beständig miteinander in Kontakt sind, als private Einzelpersonlichkeiten und als Gemeindeglieder, kann die nähere Berührung leicht in eine Spannung umschlagen. Zu gleicher Zeit enthält unser Zusammenleben aber auch die Möglichkeiten friedlicher Koexistenz. Indem wir am Scheideweg leben, an welchem die drei Religionen, denen wir angehören, zusammenlaufen, können wir uns selbst in nuce zu einer Urgemeinschaft der Gemeinschaften konstituieren. In der Überwindung des Nachteils der Verschiedenheiten können wahre interkonfessionelle Bestrebungen Jerusalem zu einem idealen Ursprungsort des Zusammenklangs religiös-kultureller Besonderheiten machen.

II Hebräischstudien unter Christen*

Von Prof. David Rudavsky, Professor für hebräische Studien an der Universität New York

In der Alten Welt

Jahrhundertlang waren es religiöse Motive, die Christen den Hauptanstoß zum Studium von hebräischer Sprache und Kultur gaben. Sie trachteten danach, im Urtext der Heiligen Schrift Anhaltspunkte für ihre dem Judentum entgegengesetzte Auslegung zu finden. Nach der Reformation, als Christen anfangen, sich ihrer hebräischen Sprachkenntnisse zwecks Erforschung und wissenschaftlicher Analyse der Bibel zu bedienen, zog der Gebrauch der hebräischen Sprache bei ihnen weitere Kreise. Beide Einstellungen, sowohl die religiöse als auch die wissenschaftliche, wirkten sich auf die Aufnahme des Hebräischen ins Studienprogramm von Universitäten in Europa und Amerika aus. Um diese Zusammenhänge zu erfassen, müssen wir die Entwicklung von Hebräischstudien unter gebildeten Christen seit den Anfängen des Christentums verfolgen.

Die frühe Kirche bestimmte aus verschiedenen Gründen die griechische Sprache zu ihrem Ausdrucksmittel. Griechisch war damals die »lingua franca« der gebildeten Welt; Hebräisch dagegen verwarfen die Kirchenführer, um eine Identifizierung ihrer neuen Religion mit dem Judentum zu verhindern. Ausserdem waren die Kirchenväter überhaupt Männer, die vor ihrer Taufe griechische Philosophen gewesen waren, wie etwa *Justin der Märtyrer* (ca. 100–165 n. Chr.), der nach eigener Aussage

bestrebt war, die Grundlagen des Christentums mit der griechisch-heidnischen Philosophie in Einklang zu bringen. Ein ähnliches Ziel steckte sich *Clemens von Alexandria* (ca. 150–210 n. Chr.). Er behauptete, die Evangelien seien reiner Platonismus, und *Platon* sei Mose in griechischem Gewand. Trotz dieser Tendenz nahm die Bibelerklärung unter den Kirchenführern einen gewichtigen Platz ein, obwohl nur wenige von ihnen sich irgendwelche Kenntnisse der hebräischen Sprache und Quellen aneigneten; und was sie auf diesem Gebiet lernten, empfangen sie von – jüdischen Lehrern. Das gilt nicht nur für *Justin* und *Clemens*, sondern auch für *Origenes* (ca. 185–254), Schüler des letzteren, der sich durch hervorragende Bibelkenntnis auszeichnete, und ebenso für seinen Schüler *Ambrosius von Mailand* (ca. 340–397), der berühmt wurde durch seinen entschiedenen Widerstand gegen den Arianismus, der Jesu Gottessohnschaft sowie die Trinitätslehre ablehnte. Der bedeutendste unter den des Hebräischen kundigen Kirchenvätern war *Hieronymus* (347–420), der die Bibel ins Lateinische übersetzte (Vulgata). Hieronymus lernte die Anfangsgründe der hebräischen Sprache bei einem konvertierten Juden und setzte seine Studien im Land Israel bei jüdischen Lehrern fort.

Der Übergang von der griechischen zur lateinischen Sprache vollzog sich im Gefolge der Festigung und Anerkennung des Christentums als Staatsreligion unter der Regierung von *Konstantin dem Grossen* (324–337). Mit der Zeit verdrängte Latein das Griechische als Kirchensprache. Neben seiner Vulgata verfasste Hierony-

* Hebräisch erschienen in: *J. Ben-Joseph* (ed.), *Abraham Isaac Katsh* Volume on the Occasion of His 60th Birthday, Tel Aviv 1969, S. 393–405; übersetzt mit stillschweigender Berichtigung einiger offenkundiger Versehen von *Angela von Kries*, Tübingen.

mus noch viele umfangreiche Anmerkungen und Kommentare zu den heiligen Schriften, um den Christen bei der Widerlegung jüdischer Ansichten behilflich zu sein. Jedoch nur zwei von all seinen Schriften beeinflussten die Hebräischstudien späterer Zeiten: »Erklärung hebräischer Namen« und »Lage und Namen hebräischer Orte«¹. Diese Bücher, dem Inhalt nach Lexika, wurden zur Hauptquelle für die dürftigen Hebräischkenntnisse von Leitern des Christentums im sechsten Jahrhundert, unter ihnen *Isidor von Sevilla* (570–636). Nach Hieronymus nahm die Kenntnis des Hebräischen unter Christen ab; jedoch ist anzunehmen, dass der Kirchenhistoriker *Beda Venerabilis* (673–735) und *Alkuin*, Abt von Tours (735–804), der auf Befehl *Karls des Grossen* eine verbesserte Auflage der Vulgata herausgab, ein wenig Hebräisch konnten.

In den folgenden Jahrhunderten geschah Bibelforschung zum grossen Teil mit jüdischer Beteiligung. *Hrabanus Maurus* (780–856) profitierte davon, wie aus einer Bemerkung in seinem Kommentar zu den Königsbüchern hervorgeht, der Erklärungen eines schriftgelehrten Juden enthält. Auch *Stephen Harding* (1060–1134), Zeitgenosse von *Raschi* (1040–1105)², der berühmte Zisterzienser, der das Lernen anstelle der körperlichen Arbeit in die Regeln seines Ordens einführte, gab eine wiederum verbesserte Auflage der Vulgata heraus mit Hilfe jüdischer Gelehrter, vielleicht Schülern einer französischen Talmudhochschule. Einige der christlichen Schriftsteller, die sich mit Bibelforschung beschäftigten, fügten ihren Schriften eine Umschrift des hebräischen Alphabets bei. Hrabanus Maurus etwa brachte Umschriften auf griechisch und einige andere Sprachen. Eine Handschrift aus dem zehnten Jahrhundert aus dem Kloster Chartres enthält einige Verse aus dem zweiten Psalm im hebräischen Urtext in lateinischen Buchstaben. Solche Umschriften wurden wohl mit jüdischer Hilfe hergestellt³.

Im Laufe der Zeit begannen Christen, auch den Talmud auf ihren Glauben scheinbar bestätigende Stellen hin zu untersuchen, um auf diesem Weg Juden zum Christentum zu bekehren. *Peter von Cluny* (1092–1156) prüfte den Talmud mit Hilfe konvertierter Juden, um aufzuzeigen, dass diese Bücher eine Quelle bössartiger Verunglimpfungen des Christentums seien. Diese Beschuldigung führte zu etlichen Disputationen, die bekanntesten zu Paris 1240, Barcelona 1260, Tortosa 1413/14. Aus diesen Disputationen ging eine christlich-polemische Literatur hervor, zu deren Abfassung Christen wiederum die biblische und rabbinische Literatur kennen mussten. Der Dominikaner *Raymund Martin* (gest. ca. 1285) verfasste in diesem Sinn sein Buch *pugio fidei*, »Glaubensdolch«, aus dem deutlich wird, dass er wirklich über Hebräischkenntnisse verfügte, die er wohl im dominikanischen Seminar für Missionare, dem er seit 1250 angehörte, erworben hatte. Etwa fünfzehn Jahre später sass Raymund Martin mit in der Zensur-Kommission für jüdische Bücher, deren Aufgabe darin bestand, in hebräischen Handschriften christlichen Ansichten widersprechende Stellen aufzufinden und auszumerzen.

Noch der Franziskaner *Robert de Grosseteste*

(1179–1253), Bischof von London, bediente sich seiner Hebräischkenntnisse zu solchem Zweck; aber sein berühmter Schüler *Roger Bacon* (1213–1294) nahm eine positivere Haltung zum Hebräischen ein, aus der Überzeugung – die er mit vielen seiner Zeitgenossen teilte –, die hebräische Sprache sei gleichsam das Gefäss der göttlichen Offenbarung an die Menschheit. Er tadelte Theologen und Laien ob ihrer Unkenntnis des Hebräischen und brachte überhaupt Zweifel an der Authentizität jeglicher Bibelübersetzung vor, die er damit begründete, dass »auch der Wein lauterer ist, wenn er im ursprünglichen Fass aufbewahrt, als wenn er von Gefäss zu Gefäss umgefüllt wird«⁴. Ein weiterer Franziskaner, der Bibelausleger *Nikolaus de Lyra* (1279–1341), verfasste einen Kommentar, in den er rabbinische Literatur, hauptsächlich Raschis Werke, mit einbrachte. Nikolaus de Lyras hermeneutische Methode wurde an der Universität Erfurt gelehrt, wo auch *Martin Luther* (1483–1546) seine theologische Ausbildung erhielt. Von daher ist anzunehmen, dass Nikolaus das Bindeglied zwischen rabbinischer Literatur und lutherischer Reformation darstellt. Auch *Johann Calvin* (1509–1564), Begründer der calvinistischen Richtung innerhalb des Protestantismus und jüngerer Zeitgenosse von Luther, legte angemessene Kenntnis des Hebräischen an den Tag.

Erfolgreiche Versuche zur Errichtung von Lehrstühlen für Hebräisch wurden nach den Kreuzzügen unternommen. Gemäss dem Beschluss des Wiener Konzils von 1311 bemühte sich der Papst, Lehrstühle für Hebräisch, Arabisch und Aramäisch an den Universitäten Paris, Oxford, Bologna und Salamanca einzurichten, um Missionare zur Verbreitung des Christentums unter Moslems und Juden auszubilden – aber die mittelalterlichen Universitäten waren in philosophischen Studien derart absorbiert, dass sie aufs Hebräischlernen kaum Wert legten. Daher blieb das Studium der hebräischen Sprache bis zur Reformation im grossen und ganzen aufs Judentum beschränkt und war unter Christen nicht sonderlich verbreitet.

In der Renaissance, die im 14. Jahrhundert in Italien aufkam und von dort auf andere europäische Länder übergriff, erreichte auch das Hebräischstudium weitere Kreise im Zuge der allgemeinen Tendenz zur Belebung der humanistischen Bildung. Die christlichen Gelehrten *Giovanni Pico della Mirandola* (1463–1494) in Italien und *Johann Reuchlin* in Deutschland erlangten Berühmtheit unter den führenden Humanisten ob ihrer Hebräischkenntnisse. Pico della Mirandola studierte Kabbala bei zwei Juden, *Eliahu Delmedigo* (1460–1497), Rabbiner und Arzt, und *Jochanan Aleman*, einem grossen und vielseitigen Gelehrten im 15. Jahrhundert. Pico della Mirandola übersetzte hebräische kabbalistische Schriften ins Lateinische, da er in der Kabbala Bestätigung der christlichen Lehre zu finden glaubte. Er war es auch, der Johann Reuchlin, dem er 1491 in Florenz begegnete, zu intensiven hebräischen und kabbalistischen Studien im gleichen Sinne anregte. Zwei Juden, *Jakob Loans*, Leibarzt Friedrichs III., und später auch *Obadja Sforno*, der bekannte Bibelerklärer, lehrten Reuchlin Hebräisch.

Reuchlin bahnte einen neuen Zugang zum Unterricht der hebräischen Sprache und Literatur bei Christen. Er verteidigte den Talmud gegen die Anschläge des konver-

¹ »Interpretatio nominum Hebraicorum« und »de situ et nominibus locorum Hebraicorum«.

² *Rabbi Schlomo Jizchaki*, bedeutender jüdischer Bibelkommentator in Südfrankreich.

³ Dazu *Ch. Singer*, *Hebrew Scholarship in the Middle Ages Among Latin Christians*, in: *Ch. Bevan* (ed.), *Legacy of Israel*, Oxford, S. 289 ff.

⁴ *Compendium Studii Philosophiae VIII*, S. 465 f.: »atque vinum purius est et sanius, atque virtuosius dum in primitivo vase tenetur, quam quum de vase in vas transfunditur«.

tierten Juden *Pfefferkorn*, der die Verbrennung der gesamten hebräischen Literatur mit Ausnahme der Bibel predigte, da jene das Christentum verunglimpfe. Durch seine heftigen Auseinandersetzungen mit den Schwarzen Dominikanern, die des Konvertiten Verleumdungen unterstützten, wies Reuchlin die christlichen Gelehrten darauf hin, welchen Gewinn sie aus der Erforschung der rabbinischen Literatur, nicht wie bisher in negativer, sondern in positiver Weise ziehen könnten. Er plädierte dafür, in diesen Büchern nicht feindselige Ablehnung des Christentums zu suchen, sondern Erläuterungen christlicher Glaubenssätze sowie Erklärungen von Stellen der Heiligen Schrift, deren Sinn noch dunkel geblieben war. Zu diesem Zweck begann er, hebräische Grammatiken und Lexika zu verfassen. Reuchlin war der erste Christ, der eine hebräische Grammatik schrieb: *Rudimenta Hebraica*, »Grundzüge der hebräischen Sprache«; und der deutsche Protestant *Sebastian Münster* (1488–1552) verfasste zwei hebräische und eine aramäische Grammatik sowie ein Lehrbuch für rabbinisches Hebräisch.

In Italien wurde 1488 in Bologna der wankende Lehrstuhl für hebräische Sprache neu begründet. Ein weiterer wurde 1514 in Rom errichtet. Die Reformation, die auf der Bibel basierte, förderte die Verbreitung der Sprache der Bibel unter Christen, sowohl Katholiken als auch Protestanten. Lehrstühle für Hebräisch wurden auch in anderen Ländern eröffnet – in Deutschland besonders in Baden (Heidelberg, Freiburg) sowie in Königsberg; in Leuven in Belgien, in Wien, in Basel und Zürich; in Paris und sonstigen Universitäten in Europa. Gegen Ende des 17. Jahrhunderts genoss die hebräische Sprache an den europäischen Universitäten schon gleiches Ansehen wie die lateinische und die griechische.

In England steigerte sich das Interesse an der hebräischen Sprache besonders durch die Debatte um die Legitimität der Heirat von König Heinrich VIII. mit Katharina von Aragon, der Witwe seines älteren Bruders. Die Diskussion kreiste um zwei Bibelverse, die einander scheinbar widersprechen: Bei der Aufzählung der unerlaubten Eheverbindungen Leviticus 18, 17 ist die Verschwägerung mit der Frau des Bruders verboten, dagegen gebietet Deuteronomium 25, 5 die Ehelichung der Witwe des verstorbenen Bruders, sofern er keine Kinder hinterlassen hat. Der König hoffte, die Entscheidung werde im Sinn der Leviticus-Stelle fallen, seine Ehe mit Katharina für gesetzeswidrig und somit ungültig erklärt werden und er daraufhin frei sein, seine dunkeläugige Geliebte Anne Boleyn zu heiraten, die er leidenschaftlich liebte, obwohl er angeblich eine andere Frau nur wollte, um einen männlichen Thronerben zu zeugen. In England wohnten keine Juden mehr seit ihrer Vertreibung im Jahr 1290, deshalb musste sich der König an schriftgelehrte Rabbiner ausserhalb seines Landes wenden um ein Gutachten zu seinem Fall. Aus diesem Grund errichtete Heinrich 1540, auf dem Höhepunkt des Konflikts, einen Lehrstuhl für Hebräisch in Cambridge College.

Reuchlins positive Einstellung zum Talmud beeinflusste andere christliche Gelehrte, die hebräische Sprache und Literatur studierten, insbesondere *Johannes Buxtorf* (1564–1629), der vierzig Jahre lang die Hebräischprofessur in Basel innehatte. Nahezu dreissig Jahre widmete er der Arbeit an seinem Lexikon für talmudisches und rabbinisches Aramäisch, das Christen den Zugang zum Talmud erschloss. Sein Sohn gleichen Namens (1599–1664) trat in seine Fusstapfen. Der Engländer

John Lightfoot (1602–1675) schrieb ein Buch, in dem er Parallelen zwischen dem Talmud und einigen neutestamentlichen Büchern, wie dem ersten Korintherbrief, der Apostelgeschichte und einigen Stücken aus dem Römerbrief, zusammenstellte. Er war der erste christliche Gelehrte, der zur Erforschung des Neuen Testaments den Talmud heranzog.

Die vielsprachigen Bibelausgaben (Polyglotten), die im 16. und 17. Jahrhundert verfasst wurden, verließen der Verbreitung der semitischen Sprachen ungeheuren Auftrieb. Die Idee einer vielsprachigen Bibel war alt, schon der oben erwähnte Kirchenvater Origenes im 3. Jahrhundert kannte sie und begann die Hexapla⁵ zu schreiben, aber im vollen Umfang wurde sein Plan erst etwa 1500 Jahre nach ihm verwirklicht. Das Ziel dieser Bibelausgabe bestand darin, den hebräischen Urtext und daneben die verschiedenen Übersetzungen zu geben, um den Vergleich zu erleichtern. Die Londoner Polyglotte, die der englische Bischof *Brian Walton* (1600–1661) in sechs Bänden herausbrachte, ist das vollständigste Werk dieser Art. Geistiger Vater einer vergleichenden Grammatik der semitischen Sprachen war der holländische Orientalist *Albert Schultens* (1686–1750). Seine hebräische Sprachlehre verglich die hebräische mit der arabischen Grammatik und der weiterer nahe verwandter semitischer Sprachen. Auch der bekannte deutsche Gelehrte *Wilhelm Gesenius* (1786–1842) wandte in seinem hebräisch-deutschen Lexikon die Methode der vergleichenden semitischen Philologie an. Diese Forscher, die weitgehend aus den Arbeiten ihrer Vorgänger schöpften, förderten das Studium der semitischen Sprachen entscheidend und trugen dazu bei, es aus seiner engen Verbindung mit der Theologie zu lösen.

Johann Wagenseil (1633–1705), deutscher Professor für orientalische Sprachen, brachte eine Sammlung von Schriften aus hebräischen, dem Christentum entgegenstehenden Quellen heraus, um die »Lästerungen« der Juden gegen die »wahre Religion« zu »entlarven«. Demgegenüber rühmte Wagenseil die jüdisch-ethischen Werke, die zu seiner Zeit auf jiddisch erschienen, an denen sich – nach seinen Worten – Christen ein Beispiel nehmen konnten. Wagenseil wies auch Judenverfolgungen und religiösen Zwang energisch zurück und nahm Juden gegen die Blutbeschuldigung und andere Verleumdungen, die ihnen angehängt wurden, in Schutz.

Ein anderer deutscher Orientalist, Zeitgenosse von Wagenseil, *Johann Andreas Eisenmenger* (1654–1704), schlug in seinem Verhalten den Juden gegenüber einen anderen Weg ein. In seinem bekannten Buch »Entdecktes Judentum« zog er zahlreiche Stellen aus der rabbinischen Literatur in den Schmutz und missbrauchte sie, um zu »erweisen«, dass Juden des Ritualmords und der Brunnenvergiftung schuldig seien, ihren Anhängern untersagten, das Leben von Christen zu retten und ähnliches. Eisenmenger verlangte von Juden die ungeheure Summe von 30 000 Gulden für Nicht-Veröffentlichung seines Buches; aber die Juden lehnten es ab, ihn zu bestechen, und veranlassten statt dessen Kaiser Leopold I., das Buch zu konfiszieren. 15 Jahre lang blieb das Buch verborgen in Frankfurt, aber dann erschien es doch auf dem Büchermarkt und diente den Antisemiten der kommenden Generationen als Quelle, aus der sie ihre unflätigen Verleumdungen von Juden und Judentum

⁵ In sechs Spalten parallel der hebräische Urtext, seine Umschrift in griechischen Buchstaben und vier verschiedene Übersetzungen.

schöpften. Im allgemeinen allerdings pflegten diejenigen christlichen Gelehrten, die das Judentum kennenlernten, Juden im Kampf gegen ihre Widersacher beizustehen, und manche unter ihnen wurden zu Bewunderern des Judentums.

Gegen Ende des 17. Jahrhunderts entwickelten christliche Bibelforscher die kritische Bibelwissenschaft. Diese Methode fand zuvor unter Juden kaum Beachtung, und Juden unternahmen nur sehr vereinzelte Versuche auf diesem Gebiet. Bekannt sind die zweihundert Thesen, die der Karäer *Chiwi al-Balchi* gegen die Heilige Schrift aufstellte. Chiwi al-Balchi glaubte an die Präexistenz der Welt und lehnte den Schöpfungsbericht ab; er widersetzte sich auch der Vorstellung von einer persönlichen Vorsehung und dem göttlichen Ursprung der Weisung, ebenso den göttlichen Anthropomorphismen in der Bibel, den Wundergeschichten und einigen weiteren biblischen Elementen. Seine Thesen wurden bekannt durch ihre Erwiderungen durch *Raw Saadja Gaon*⁶. Auch der hebräische Grammatiker *Mose ibn Gikatilla* im 11. Jahrhundert in Spanien akzeptierte die Schlussfolgerungen, zu denen die Bibelforscher der vorangegangenen zwei Jahrhunderte in bezug auf die Abfassungszeit der Prophetenbücher gelangt waren, nicht. Gikatillas extreme Ansichten sind angeführt im Bibelkommentar von *Abraham ibn Esra*⁷. Auch *Isaak Abravanel* (1437–1508), der 1492 mit aus Spanien vertrieben wurde, schrieb einen Bibelkommentar, in dem er die historische Methode anwandte. Er stellte biblischen Begebenheiten versuchsweise Parallelen aus seiner Gegenwart gegenüber; aber weder er noch die jüdischen Bibelkritiker früherer Jahrhunderte gelangten bis zur Analyse eines ganzen biblischen Buches.

Man kann sagen, dass die moderne Bibelkritik mit *Jean Astruc* (1684–1766), Medizin-Professor an der Universität Paris, begann; er vertrat die Ansicht, die biblischen Schöpfungserzählungen stammten aus verschiedenen Quellen. Damit legte er den Grund zur sogenannten Quellenscheidungstheorie, die besagt, dass die Bibel als literarisches Werk sich zusammensetzt aus verschiedenen Fassungen von Erzählungen eines bestimmten Ereignisses und dass diese Versionen aus verschiedenen Epochen stammen. Andere Gelehrte, unter ihnen *Johann Gottfried Eichhorn* (1752–1827), brachten zusätzliche Belege für Astrucs Theorie und erweiterten sie. Eine grosse Gruppe von christlichen Bibelforschern entfaltete und verbreitete diese Ansicht, unter ihnen so bedeutende Gelehrte wie *H. Ewald*, *F. Delitzsch*, *J. Wellhausen*, *S. R. Driver*, *R. Kittel*, *K. Cornill*, *J. Skinner*, *G. F. Moore*, *H. Bauer*, *M. S. Terry*, *F. Burkitt* und andere. Zu Beginn des 19. Jahrhunderts wurde diese Methode aufgetan und im Lauf der Zeit gefestigt und als Arbeitshypothese allgemein angenommen. Juden wurden auf dem Gebiet der Bibelkritik erst aktiv, als sie in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts durch die Emanzipation in Kontakt mit der wissenschaftlichen Einstellung zum Bibelstudium kamen. Die Bibelkritik resultierte unter Christen aus dem Gefühl der Freiheit und Liberalisierung innerhalb der Religion, die wiederum Früchte der reformatorischen Bewegung sind, unter Juden dagegen aus der aufkläreri-

schen Bewegung, die sich im Gefolge von Mendelssohns Tätigkeit entwickelte.

In der Neuen Welt

Die Tradition hebräischer Gelehrsamkeit wurde von England nach Amerika getragen durch die Puritaner, die 1620 in ihrer kleinen Mayflower im Golf von Cape Cod, Massachusetts, ankamen. Von daher ist die Aussage berechtigt, dass Hebräisch in der Kultur der Vereinigten Staaten kein fremdes Element ist. An der Spitze dieser Gruppe von Einwanderern standen der Historiker *William Bedford*, der alte *William Brewster* und andere hebräischkundige Leute. Das Hauptziel der von den Puritanern in der Neuen Welt begründeten jungen Universitäten bestand in der Ausbildung humanistisch gebildeter Priester. Diese Ausrichtung und die Tatsache, dass Hebräisch an europäischen Hochschulen reguläres Studienfach war, ermutigten die Begründer der 1636 eröffneten Universität Harvard, Hebräisch in ihren Lehrplan aufzunehmen. Dies geschah 1640. Danach wurden auch Chaldäisch (Aramäisch), Syrisch und Arabisch ins Studienprogramm einbezogen. Harvard war das erste amerikanische College, das semitische Sprachen lehrte. Hebräisch wurde dort nicht nur wegen seiner Bedeutung für die Theologie betrieben, sondern auch wegen seiner kulturellen Bedeutung als »Ursprache der Menschheit«. *Judah Morris*, ein konvertierter amerikanischer Jude, verfasste das erste Lehrbuch der hebräischen Grammatik in Amerika. Er war fast vierzig Jahre lang (1722–1760) als Hebräischlehrer am College von Harvard tätig. Das 1702 gegründete Yale College nahm nach dem Beispiel von Harvard ebenfalls Hebräisch in sein Lehrprogramm auf. *Ezra Stiles*, Fachmann für Hebräisch und semitische Sprachen, war 1777–1790 Leiter dieser Institution. Bei der Abschlussfeier 1781 hielt er eine Rede auf hebräisch. Bis 1817 bürgerte es sich auch in Harvard ein, in die jährliche Abschlussfeier eine hebräische Rede einzufügen. Auch in weiteren Tochter-Colleges wurde Hebräisch gelehrt⁸.

An den ersten amerikanischen Colleges war das Interesse am Hebräischen grösser als das an den übrigen semitischen Sprachen. Zu Beginn des 19. Jahrhunderts steigerte sich das Interesse an semitischen Sprachen überhaupt dank des siebenbändigen ausgezeichneten wissenschaftlichen Berichts, den damals die französische Forschungs-expedition veröffentlichte, die Napoleon auf seinem Ägyptenfeldzug Ende des 18. Jahrhunderts begleitet hatte. Diese Bücher enthielten Beschreibungen der wichtigen Altertümer, die diese Expedition zutage gefördert hatte. 1798 entdeckten französische Soldaten den berühmten Rosette-Stein in dem Ort Rosette am Westufer des Nil. Dieser Stein diente als Schlüssel zur Entzifferung der altägyptischen Schrift und Sprache. Diese Errungenschaften, zusammen mit dem Entzifferungswerk der Keilschrift, lösten eine gewaltige archäologische Bewegung aus, die danach drängte, die Kultur der biblischen Länder aufzudecken und zu erhellen. An dieser Bemühung beteiligten sich auch Amerikaner finanziell und aktiv, darunter der Offizier *Mendez G. Cohen* (1796–1879), Jude aus Baltimore. Er reiste nilaufwärts und brachte eine Sammlung von ägyptischen Altertümern mit zurück, die nach seinem Tod Johns

⁶ *Raw Saadja Gaon* (882–942), Leiter der jüdischen Akademie in Sura (Babylonien) und Begründer der jüdischen Religionsphilosophie, der bedeutendste Lehrer seiner Zeit und der folgenden Jahrhunderte.

⁷ *Abraham ibn Esra* (1092–1167), vielseitiger Schriftsteller, berühmt als Bibelerklärer und Philologe.

⁸ Dazu *Abraham I. Katsh*, Der Stellenwert der hebräischen Sprache in amerikanischen Colleges, in: »Lehrerbuch« (hebr.), ed. Zvi Sharfstein, New York 1945, S. 39; ferner derselbe, Hebrew Language, Literature and Culture, New York 1950.

Hopkins College zum Geschenk erhielt. *Edward Robinson*, hochbegabter Lehrer am Union Theological Seminary New York, und der Missionar *Eli Smith* unternahmen 1838 und 1852 ausführliche Reisen nach Israel und entdeckten biblisch historische Stätten, die unter ihren arabischen Namen bisher verborgen gewesen waren. *Paul-Emile Botta*, französischer Konsul in Alexandria, der 1842 ein ähnliches Amt in Mossul, in der Nähe des antiken Ninive erhielt, fand bei seinen Ausgrabungen den Palast des Königs Sargon von Assur (772–705 vor Chr.), der Jesaja 20, 1 erwähnt ist. Diese Tätigkeiten im Mittleren und Vorderen Orient bereicherten den Unterricht der alten semitischen Sprachen um eine wichtige Komponente: sie waren nicht mehr ausschliesslich zu biblischen und philologischen Studien nötig, sondern auch zur Entzifferung der antiken Schriftzeugnisse, die bei den Ausgrabungen ans Licht kamen.

Um diesen Bedarf an systematischem Unterricht in den semitischen Sprachen zu decken, wurden an amerikanischen Lehranstalten Abteilungen für diese Sprachen geplant. Am theologischen Seminar der Universität Princeton wurde eine solche schon 1822 errichtet. An der Universität New York wurden sowohl Hebräisch als auch andere semitische Sprachen seit ihrer Gründung 1831 gelehrt von einer kleinen Gruppe, die damals aus dem Direktorium von Columbia College austrat⁹. Vanderbilt College begann mit hebräischem Sprachunterricht etwa vierzig Jahre später (1875), Johns Hopkins College 1879, Columbia 1877, Pennsylvania 1886, Bryn Mawr 1891, Chicago 1892, Michigan 1894, und weitere Colleges eröffneten in dieser Zeit ähnliche Abteilungen. Während Hebräisch und Arabisch in den Lehrplan der Collegeklassen als Wahlfächer aufgenommen wurden, blieb das Studium der Semistik im allgemeinen den letzten Studienjahren vorbehalten.

Die Universität New York war offenbar die erste Lehranstalt, die einen Juden zum Professor für semitische Sprachen ernannte: *Isaac Nordheimer* (1809–1842). Nordheimer hatte einen Namen als erstrangiger jüdischer Gelehrter in New York¹⁰. Er verfasste eine hebräische Grammatik in zwei Bänden und ausserdem eine hebräische Konkordanz, die allerdings unvollendet blieb. Er wurde Mitglied des Lehrkörpers der Universität New York, kurz nachdem er 1835 aus Deutschland gekommen war, und wurde zum Lehrer für Arabisch, Syrisch, Persisch, Äthiopisch sowie zum Ordinarius für Deutsch ernannt¹¹. Danach war er auch Lehrer am Union Theological Seminary New York sowie an Oberklassen der spanisch-portugiesischen Gemeinde »Rest Israels« daselbst. Sein plötzlicher Tod im Alter von nur 33 Jahren 1842 setzte seiner umfassenden Tätigkeit ein jähes Ende. Seit 1853 lehrte an der Universität New York Reverend *George Busch* orientalische Sprachen, darunter auch Hebräisch. Der erste Jude, der dort Hebräisch unterrichtete,

war *Abraham Samuel Isaacs* (1851–1920), der sein Studium an der Universität New York mit Auszeichnung abschloss und anschliessend eine Rabbiner-Ausbildung absolvierte am jüdisch-theologischen Seminar in Breslau, an dessen Spitze Rabbiner *Zacharias Frankel* stand, der Vater der jüdisch-historischen Schule, aus der wiederum die jüdisch-konservative Bewegung in Amerika hervorging. Isaacs lehrte Hebräisch an der Universität New York von 1885 bis 1894, dann lehrte er Deutsch für Examenskandidaten von 1906 bis zu seinem Tod. 1920 war er Leiter der Abteilung für semitische Sprachen mit dem Titel Professor.

Isaacs stand 35 Jahre lang im Dienst des College¹². Als sein Nachfolger wurde Dr. *Joshua Bloch* (1890–1961) zum Dozenten ernannt. Auch Bloch war Rabbiner. Er unterrichtete einige Jahre lang, bis 1923, dann wurde die Abteilung für semitische Sprachen an der Universität New York wegen mangelnden Interesses von seiten der Studenten und wegen des Fehlens der finanziellen Mittel aufgelöst¹³.

Offenbar wirkte die Universität New York bahnbrechend, indem sie einen jüdischen Professor zunächst für semitische Sprachen, dann auch für Hebräisch bestellte. 1886 ernannte die Universität Columbia einen ihrer jüdischen Schüler des Studienjahres 1881, *Richard G. Gottheil* (1862–1936), zum Lehrer für Syrisch, und ein Jahr später berief sie ihn auf den neuen Lehrstuhl für rabbinische Literatur, der dort auf Betreiben von Dr. *Gustav Gottheil*, dem Vater von Richard, errichtet wurde, der als Rabbiner am New Yorker Reformtempel »Immanuel« tätig war. Dieser Lehrstuhl wurde dann in die Abteilung für semitische Sprachen einbezogen, in der Gottheil jun. 1892 Professor wurde – ein Amt, das er bis zu seinem Tod innehatte. Gottheil war 50 Jahre lang mit der Universität Columbia verbunden, und während dieses halben Jahrhunderts gelang es ihm, eine bewundernswerte Abteilung für semitische Sprachen aufzubauen. Sie verfügt über eine hervorragende Bibliothek, und unter Gottheils Leitung zog sie Studenten aus aller Welt an und bildete einige namhafte Gelehrte aus¹⁴.

1892 ernannte die Universität Pennsylvania den jüdischen Wissenschaftler *Morris Jastrow* (1861–1921) zum Leiter der semitischen Abteilung. Er war der Sohn des überragenden Gelehrten *Marcus Jastrow* (1829–1903), des bekannten Rabbiners von Warschau und Verfassers des berühmten talmudischen Lexikon. Auch Jastrow jun. war autorisierter Rabbiner, aber er gab dieses Amt auf, nachdem er es ein Jahr lang in der Gemeinde seines Vaters ausgeübt hatte. 1898 wurde er Universitätsbibliothekar. Morris Jastrow war Fachmann für Bibel und

¹² Er war der Sohn des ersten Rabbiners der New Yorker Jeschurun-Gemeinde, *Samuel Myer Isaacs*. 1857 gründete der Vater die englische jüdische Wochenzeitung »The Jewish Messenger«, deren Redakteur er bis zu seinem Tod 1878 war. Von da an bis 1913 übernahm sein Sohn, der Professor Isaacs, die Redaktion.

¹³ Dazu ist zu bemerken, dass auch an anderen Universitäten die Hebräischstudien mit Tod oder Abberufung des jeweiligen Lehrers ausliefen. So geschah es am Cornell College 1938, in Buffalo 1940, am Wilson College 1946. Dazu das oben ⁸ erwähnte Buch von Prof. Katsh, S. 11 Anm. 3.

¹⁴ Von 1892 bis zu seinem Tod war Gottheil auch Leiter der Abteilung für semitische Sprachen an der New York Public Library. Seit 1901 gab er die Columbia University Oriental Series heraus; seit 1908 edierte er zusammen mit *John D. Prince* die Contributions to Oriental History and Philology. Er war engagierter Zionist und 1895 bis 1909 Leiter der American Zionist Federation. Dazu *L. I. Newman*, *Richard J. H. Gottheil*, in: American Jewish Yearbook 39 (1937/38), S. 29 ff.

⁹ Im Lehrplan von 1837, der etwa sechs Jahre nach Gründung des College erschien, sind unter den 25 damaligen Lehrfächern, die unter anderem Lateinisch, Griechisch und Mathematik umfassen, drei Hebräischkurse aufgeführt sowie zwei weitere Kurse »Das Neue Testament als klassische Quelle« und »Offenbarungsreligion«, Belege für den theologischen Charakter der Universität zu jener Zeit.

¹⁰ Dazu *H. B. Grinstein*, The Rise of the Jewish Community in New York, Philadelphia 1945, S. 220.

¹¹ Der oben ⁹ erwähnte Lehrplan nennt Nordheimer nicht als Hebräischlehrer. In seiner Kurzbiographie in der Jewish Encyclopedia steht, er sei Ordinarius für Hebräisch an der Universität New York gewesen – offenbar ein Irrtum des Verfassers. In akademischen Kreisen wurden damals Christen als Hebräischlehrer allgemein bevorzugt – offenbar aus Sorge vor jüdischer Beeinflussung der Schüler.

Orientalistik und schrieb viele Bücher auf diesem Gebiet. *William Rosenau* (1865–1934), Reformrabbiner in Baltimore, war 30 Jahre lang ausserordentlicher Professor an der semitischen Abteilung von Johns Hopkins bis zu seinem Tod im Jahr 1932. Noch einige weitere Juden sassen in ähnlichen Positionen an anderen Hochschulen.

In den zwanziger Jahren wurden an einigen Hochschulen wichtige Lehrstühle für verschiedene Zweige der Wissenschaft des Judentums errichtet. Ein nach *Lucius N. Littauer* benannter Lehrstuhl für jüdische Literatur und Philosophie wurde 1925 am Harvard College eröffnet, und bis vor einigen Jahren war Professor *Harry A. Wolfson* Leiter dieser Abteilung, ein anerkannter Gelehrter in seinem Fach, der einst dasselbe College durchlaufen hatte. Vor einigen Jahren trat Wolfson altershalber von diesem Amt zurück. An der Universität Columbia wurde ein Nathan-Miller-Lehrstuhl für jüdische Geschichte begründet. In den ersten Jahren nach seiner Einrichtung hatte Dr. *Stephen S. Wise* (1874–1947), ein Schüler von Gottheil, den Lehrstuhl inne. Von 1930 bis zu seiner Emeritierung im Herbst 1963 sass an diesem Platz der Historiker Professor *Salo Baron*¹⁵.

In gewisser Weise waren sich die Männer der Wissenschaft des Judentums im 19. Jahrhundert und die christlichen Theologen in bezug auf hebräische Sprache und Kultur einig. Erstere sahen die hebräische Kultur im Zeitalter der Emanzipation als todgeweiht, ohne Hoffnung für die Zukunft; letztere glaubten, das Judentum sei schon seit Hunderten von Jahren, mit dem Aufkommen des Christentums, erledigt.

Aus dieser Anschauung heraus betrachteten Christen im allgemeinen die literarischen Schöpfungen des Judentums

in christlicher Zeit als wertlos. Die Auffassungen der Gelehrten beider Konfessionen unterschieden sich hauptsächlich in der Ansetzung des Zeitpunkts des Niedergangs der jüdischen Kultur. Juden aus den Kreisen um die Wissenschaft des Judentums, unter ihnen auch *Leopold Zunz* (1794–1886) und *Abraham Geiger* (1810–1874), hegten keinen Zweifel daran, dass die Emanzipation unaufhaltsam zum Ende der jüdischen Kultur führe und dass sie die letzten Mohikaner seien. Daher meinten sie, es sei ein Gebot des Anstands, ihr ein ehrenvolles Begräbnis in den semitischen Abteilungen der Universitäten zu bereiten, zusammen mit den alten Kulturen von Hellas und Rom¹⁶. Diese Auffassung war die unter Christen und in gewissen jüdischen Kreisen übliche vom Sinn des Studiums hebräischer Sprache und Kultur. In den dreissiger Jahren trat eine Wendung ein, als die Universität New York auf Anregung von Professor *I. A. Katsch* ein neues Lehrprogramm für hebräische Sprache und Kultur eröffnete. Seit damals, als begonnen wurde, an der Universität hebräische Sprache und Kultur als lebendige Wirklichkeiten zu lehren, sind schon an die dreissig Jahre vergangen. Gewiss wurde Hebräisch an den höheren jüdischen Lehranstalten schon früher in modernem Geist unterrichtet. Aber die Universität New York war die erste säkulare Bildungseinrichtung, die diese Methode einführte. Seitdem kam neues Leben in den Hebräisch-Unterricht. Unter den höheren Lehranstalten in Amerika insgesamt befinden sich heutzutage über 50 Colleges, die Kurse für modernes Hebräisch eingerichtet haben. Doch das ist ein Kapitel für sich, das gesonderte Behandlung verdient.

¹⁶ Noch im Jahr 1907 schrieb *Moritz Steinschneider*, der jüdische Bibliograph, in »Jüdische Rundschau« Jg. 12, Nr. 54, »Wir haben nur noch die Aufgabe, den Überresten des Judentums ein ehrenvolles Begräbnis zu bereiten.«

¹⁵ 1951 wurde Professor *Salo Baron* Leiter des Zentrums für Studien zum Staat Israel und zum Vorderen Orient, das an der Universität unter Mitwirkung der Jewish Agency begründet wurde.

III Die Verantwortung des Geisteswissenschaftlers

Ansprache, gehalten bei der Verleihung des philosophischen Doktorgrades in der Hebräischen Universität Jerusalem am 16. 3. '73

Von Rachel Rosenzweig*

Es kam einmal ein Mensch zu Hillel und sagte zu ihm: Rabbi, lehre mich die ganze Weisung auf einmal.

Er antwortete ihm:

Mein Sohn, wenn schon Mose, unser Meister, 40 Tage und 40 Nächte auf dem Berg verbrachte, bis er sie gelernt hatte,

wie kannst du sagen: lehre mich die ganze Weisung auf einmal? Vielmehr, mein Sohn: *Das ist der Inbegriff der Weisung:*

Was dir selbst verhasst ist, das tu auch deinem Gefährten nicht an¹.

Hillel ist es gelungen, den *Inbegriff* der Weisung, das Fundament jeglicher Ethik, in *einen* Satz zu fassen, nämlich die zwischenmenschliche Solidarität: Versetze dich an die Stelle deines Nächsten, dann weisst du von selbst,

wie du dich ihm gegenüber zu verhalten hast. Aber dieser Grundsatz ist nicht selbstverständlich. Im ausgeklügelten Gebäude der Gebote kommt er fast gar nicht vor. Auch im täglichen Leben finden wir allenfalls Mitleid mit Unterdrückten und Behinderten, aber nicht Identifizierung und Solidarität als Verhaltensnorm. Männer wie Jesus von Nazareth und Rabbi Jehoschua ben Levi waren Ausnahmen. Das heisst – die ganze Weisung lässt sich nicht in einem Atemzug aussprechen, sofern sie verständlich und realisierbar sein soll.

In ähnlicher Lage wie Hillel – mutatis mutandis – befinde ich mich jetzt. An die 6300 Arbeitsstunden habe ich auf diese Arbeit über den Grundsatz jüdischer Ethik² verwandt. Wie soll ich nun über ihre Ergebnisse in einer halben Stunde berichten? Wie kann ich vermeiden, dass

* Aus dem Hebräischen übersetzt von Angela von Kries, Tübingen.

¹ So Awot deRabbi Natan (ed. Schechter), 2. Version Kapitel 26, S. 53; der Name des Rabbi ist korrigiert nach bSchabbat 31 a.

² Meine Doktorarbeit: Das Bewusstsein des Leidens und die Solidarität mit dem Leidenden bei den jüdischen Gelehrten von den Tagen des zweiten Tempels bis zum Ende der talmudischen Zeit.

die Dinge entstellt und oberflächlich wirken? Wie kann ich mich selbst, wie das Publikum überzeugen, dass der zeitliche Aufwand notwendig war und dass ich nicht Tage vergeudet habe, die der Gelehrte »Öffentlichkeitsarbeit« widmen müsste, um die Sprache unserer Meister zu gebrauchen? Ich will hoffen, dass ich in diesem Vortrag wenigstens klarmachen kann, dass »Öffentlichkeitsarbeit« – was darunter zu verstehen ist, erkläre ich noch – das ist, wozu seine Solidarität mit seinem Volk den einzelnen verpflichtet, insbesondere den »Mann des Geistes« – ein Ausdruck, den der Prophet Hosea geprägt hat³.

Aus Zeitmangel will ich nun weder über das Verhältnis zu den Unterdrückten sprechen noch über Erscheinungen des täglichen Lebens noch über die Forderung nach Solidarität, die wie ein roter Faden die Bibel durchzieht: Ihr selbst wart Unterdrückte, Sklaven und Fremdlinge, daher müsst ihr wissen, wie ihr euch solchen gegenüber zu verhalten habt. Ich will heute nur über einen Gedankenkomplex reden, von dem die Solidarität nur einen Teil darstellt. Solidarität an sich gliche einem Baum ohne Wurzeln und Früchten, wollten wir sie ausserhalb ihres umfassenden Zusammenhangs im Denken der jüdischen Gelehrten verstehen – dem Prinzip der gegenseitigen Haftung einerseits und der Notwendigkeit von Gemeinsamkeit und Verantwortlichkeit andererseits.

Wie lässt sich Leiden verhindern? Diese Frage habe ich bei den Meistern gelernt, und dadurch wurde meine Fragestellung, mit der ich an die Arbeit herangegangen war, radikal umgekehrt. Zunächst hatte ich gefragt: Hat das Leiden einen *Sinn*? Und es gab Gelehrte, die sich eben diese Frage stellten und Gründe fanden. Darin unterscheiden sie sich nicht von anderen Theologen. Dem Leiden einen Sinn geben heisst – sich damit abfinden. Aber die Besonderheit jüdischen Denkens ist – das Ringen mit dem Leiden. Die Aufgabe besteht in Verhütung oder Behebung des Leidens, und zwar nicht auf dem Weg der Magie oder der brutalen Gewalt, sondern durch rationale Analyse seiner Ursachen.

Hier entdeckten die jüdischen Gelehrten ein zweifaches Prinzip der Realität. Es besagt zunächst, dass zwischen Tun und Schicksal eine *Beziehung* besteht. Zugegeben, die von ihnen gefundene Beziehung ist nicht immer eine rationale – aber realistisch ist die Erkenntnis, dass Leiden häufig nur Frucht von menschlichem Versagen oder das Resultat von Missständen ist.

Dieses erste Prinzip gilt nur, sofern man den Zusammenhang zwischen Tun und Schicksal nicht in individualistischem Rahmen sieht. Die Juden wussten seit Anbeginn ihrer Geschichte, dass »die Väter Herlinge gegessen und die Zähne der *Kinder* stumpf geworden sind«, und dass »ein Mensch sich vergeht und du zürnst der ganzen Gemeinde«⁴.

Daraus folgt, dass Kinder für ihre Eltern haften, eine Gemeinschaft für den Einzelnen, der Einzelne für die Gemeinschaft und ganz Israel füreinander. Kein Mensch kann etwas tun, ohne damit eine Wirkung auszuüben auf seinen Nächsten oder seine Gemeinschaft und manchmal sogar auf die ganze Welt.

Wie bei Leuten, die in einem Schiff sassen.

Einer von ihnen griff zum Bohrer und fing an, unter sich ein Loch zu bohren.

Da sagten seine Gefährten zu ihm: Was machst du da?

Er antwortete: Was geht euch das an? Bohre ich nicht unter meinem Platz?

Sie aber sprachen: Dann steigt das Wasser und überflutet *unser Schiff*!⁵

Das ist das Prinzip gegenseitiger Haftung.

Folgende Geschichte als Erklärung für die Zerstörung des Tempels ist bekannt:

Jemand veranstaltete ein Festmahl. Anstelle seines Freundes kam – sein Feind; anstelle von Kamza kam Bar Kamza. Obwohl Bar Kamza anbot, die Kosten des ganzen Mahles zu übernehmen, warf ihn der Gastgeber grob hinaus und beschämte ihn so öffentlich. Der Mann war verletzt, denunzierte bei den Römern – und schliesslich kam die Zerstörung⁶.

Was sollten wir aus dieser Geschichte lernen?

Ausserhalb des jüdischen Lagers entwickelte sich eine Ideologie mit der Behauptung, durch Israels Zerstörung bestrafe Gott die Juden für die Ermordung seines Sohnes. Die Philosophen des Volks *innerhalb* des jüdischen Lagers nahmen es genauer. Nicht Ermordung, sondern Beschämung, und nicht eines Gottes-Sohnes, sondern eines gewöhnlichen Menschen – machte ganz Israel für sich haftbar. Ich habe diejenigen, die beiseite standen und ihr Urteil abgaben, denen gegenübergestellt, die inmitten ihres Volkes sassen und die Vergangenheit analysierten zwecks Auseinandersetzung mit der Gegenwart. Dieser Unterschied ist entscheidend. Erstere brachten später neuen Unheil über Israel. Letztere retteten ihr Volk aus jener Katastrophe, weil sie aus Solidarität mit ihm handelten.

Diese Solidarität ist nicht eine Sache von abstrakter Ethik, sondern sie folgt zwingend aus der Abhängigkeit des Einzelnen von seinem Nächsten und von der Gemeinschaft, d. h. aus dem Prinzip der gegenseitigen Haftung. Das leuchtet unmittelbar ein, und doch gab es viele in Israel, die diese schicksalhafte Abhängigkeit ignorierten und sich zu Individualismus (d. h. zu Indifferenz gegenüber dem Schicksal von Mitmensch und Gemeinschaft) einerseits und zu Kollektivismus (d. h. zu Indifferenz gegenüber dem Schicksal des Einzelnen) andererseits verleiten liessen.

Die Mehrzahl der Fragen zum Leiden wurden aus einer dieser Fehlhaltungen gestellt. Zum Beispiel: Das berühmte Problem vom »Gerechten, dem es übel, und vom Übeltäter, dem es wohl ergeht« hätte so gar nicht aufkommen können, wenn die Bande der gegenseitigen Verantwortlichkeit jedermann jederzeit bewusst gewesen wären. Auch die Mehrzahl der Vorstellungen, sich mit dem Leiden abzufinden, beruht auf diesen Auffassungen, sowohl der individualistischen als auch der kollektivistischen. Mit meinem eigenen Leiden kann ich mich schliesslich abfinden, aber wie kann *ich* mich mit dem Leiden meines Nächsten abfinden? Und ebenso: Wie kann sich das Kollektiv mit dem Leiden seiner einzelnen Glieder abfinden? Von ebenso wenig Rücksicht auf das Prinzip der gegenseitigen Haftung waren die Gewalttaten gekennzeichnet, durch die gewisse Juden Leiden zu verhindern suchten. Das Schicksal des Individuums zählte nicht in ihren Augen, und schliesslich brachten ihre Taten Unheil über die Gesamtheit.

Es wäre verfehlt, in der Verurteilung dieser beiden Haltungen eine rein ethische Sache zu sehen. Es ist eine Sache von »Musal« (Moral) – aber wir müssen das Wort recht verstehen: Es ist von der Wurzel »Jisurin« (Qualen) abgeleitet. Musar ist die Lektion aus vergangenen Qualen, und wer sich entsprechend verhält, verhütet Leiden in der Zukunft. Aus all dem folgt, dass schon das eigene Inter-

³ Hosea 9,7.

⁴ Jeremia 31,29 und 4 Mose 16,22.

⁵ So Midrasch Deuteronomium Raba 4,6.

⁶ Nach bGittin 55b/56a.

esse zur Zurückhaltung sowohl dem Individualismus als auch dem Kollektivismus gegenüber verpflichtet. *Rechte* Auseinandersetzung mit dem Leiden ist nur möglich aus der Solidarität mit den Menschen, an deren Tun mein Schicksal hängt, so wie ihr Schicksal an meinem Tun hängt – d. h. aus Solidarität mit dem, der für mich einsteht und ich für ihn.

Was bedeutet Solidarität?

Unsere Meister lehrten:

Solang sich die Gemeinschaft in Bedrängnis befindet, soll kein Mensch sagen: Ich will nach Hause gehen, essen und trinken, Friede meiner Seele!

Sondern: Ein Mensch soll die Not der Gemeinschaft teilen, denn so finden wir es bei Mose, unserem Meister;

es heisst nämlich: *Mose wurden die Hände schwer, da nahmen sie einen Stein, legten ihn ihm unter, und er setzte sich darauf.*

Hatte Mose denn kein Polster oder Kissen, um darauf zu sitzen?

Mose aber sagte so:

Da Israel in Bedrängnis ist, will auch ich ihre Bedrängnis teilen! Und so wird jeder, der mit seiner Gemeinschaft leidet, ihrer Tröstung teilhaftig⁷.

Das ist eine Form von Solidaritätsbezeugung. In ähnlicher Weise demonstrierte etwa der Prophet Hesekiel seine Identität mit dem Volk in Belagerung dadurch, dass er sich von Abfällen nährte, während seine Diener gutes Brot assen. Und so erklärt Rabbi Jose: »Überall, wo Israel in Not ist, teilen die Gerechten seine Not«⁸. Aber solche Demonstration genügt nicht. Ich sagte, das Denken der Meister ziele auf Verhütung oder Abwendung des Leidens. Daher bieten Solidaritätsgefühl und -demonstration nur Voraussetzung und Anstoss zum Handeln, das auf Überwindung des Leidens als solchem gerichtet ist.

Wer ist verpflichtet zu handeln? Die Meister sagten, wenn der Einzelne imstande ist, sowohl seinen Nächsten als auch seine Gemeinschaft für sich haftbar zu machen, und so Verderben über sie bringen kann, so ist dies ein Zeichen dafür, dass der Einzelne auch imstande ist, für seinen Nächsten und seine Gemeinschaft Verantwortung zu übernehmen und so Segen über sie bringen kann. Das bedeutet, dass der Einzelne Leiden nicht nur von sich selbst, sondern auch von seinem Nächsten und von seiner Gemeinschaft abwenden kann. Von daher postulieren die Weisen die Besonderheit jedes Menschen, eine Besonderheit, die zwingend folgt aus gegenseitiger Solidarität. Jeder Mensch ist ein potentieller Abraham, sagt ein grosser Prediger: »Jeder Einzelne muss sich fragen: Wann werden meine Werke an die von Abraham, Isaak und Jakob heranreichen?«⁹; und an anderer Stelle hebt er hervor, dass er damit wirklich *jeden* Menschen meint, »ob Heide oder Jude, Mann oder Frau, Knecht oder Magd«¹⁰. Dieselbe Bestimmung des Einzelnen intendiert auch die Mischna mit den Worten: Jeder Einzelne aus Israel ist verpflichtet zu sagen: Für mich ist die Welt erschaffen¹¹,

oder ein Kommentator:

Ein Mensch wiegt das ganze Schöpfungswerk auf¹².

Diesen Wert, diese Bedeutung verlieh Gott dem Menschen nicht *als solchem*, als Erdenwurm, wie eine Religionsgemeinschaft in Israel und ausserhalb behauptet. Der Wert

des Einzelnen bestimmt sich nach seiner potentiellen Macht, die ganze Welt zu zerstören oder aufzubauen. Von daher sagte schon Ben Asai:

Verachte keinen Menschen (nicht wegen seiner Gottes Ebenbildlichkeit, sondern –), denn jeder Mensch hat seine Stunde¹³.

Das heisst, jeder Mensch hat die ihm gesetzte Aufgabe, in der er auf dich positiv oder negativ einwirken kann.

Wenn nur der Einzelne zum Handeln verpflichtet ist, was muss er tun, um Leiden von sich, d. h. von seiner Gemeinschaft, abzuwenden? Wie kommt seine Solidarität zum Ausdruck? Jener Prediger sagt:

Ein Mensch soll sich nicht sagen:

Diese Welt ist voll Irrsal und Wirrsal (d. h. Weltverbesserungsversuche haben ja doch keinen Wert, daher –), ich will hingehen, essen, trinken und geniessen und schliesslich sterben.

Und im selben Zusammenhang:

Ein Mensch soll nicht die Vielen in Bedrängnis sehen und dabei sagen: Ich will essen und trinken und die Welt geniessen¹⁴.

Wer so tut, wer auf so kurze Sicht nur denkt, im Sinne von »Lasst uns essen und trinken, denn morgen sind wir tot«, der lässt die Gemeinschaft im Stich. Und andererseits: Solidaritätsgefühl, Beteiligung an der öffentlichen Not heisst an den Eigenwert glauben, an den Wert der Tat eines einzelnen Menschen, insbesondere eines Geisteswissenschaftlers.

Und so endet der Prediger:

Ein Weiser in Israel, selbst wenn er wäre wie Mose ein Vater der Weisheit, erster der Propheten und fromm wie sein Bruder Aaron, soll nicht sagen:

Da ich bei mir daheim bin – Friede meiner Seele!, sondern herausgehen und die Bedrängnis der Gemeinde teilen¹⁵.

Praktisch bestehen drei Hauptmethoden, mit denen sich Solidarität in die Praxis umsetzen lässt: zum einen: der Trost – wenn das Leiden wirklich nicht abzuwenden ist; zum zweiten: der Rettungsversuch; schliesslich, die wichtigste von allen, da sie Leiden verhütet: Zurechtweisung und Protest.

Ich will ein Beispiel für eine Rettungsaktion geben.

Die Purim-Erzählung¹⁶ demonstriert, wie Solidarität sich aus aufoktrozierter Haftbarkeit ergibt und wie sie in verantwortliches Tun umzusetzen ist. Die Fabel arbeitet mit extremen Mitteln. In diesem Fall kommt das Verhängnis über die Gemeinde nicht aus der Verfehlung eines Einzelnen, sondern ist die Frucht heldenhafter Haltung eines Einzelnen. Dieser Einzelne ist Mordechai, der das Gute in Israel verkörpert, der Retter aber ist kein edler Prophet, sondern eine niedrige Konkubine im Harem eines unbeschnittenen Heiden, die alles darstellt, was einem rechten Juden verächtlich ist. Diese Erschütterung überkommener Massstäbe will klarmachen, dass menschliches Handeln nicht von der reinen Ethik bestimmt wird, sondern Tat am Mitmenschen oder an der Gemeinschaft ist. Mordechai lehnte es ab, sich vor dem Despoten zu beugen, und diese seine aufrechte Haltung machten die Gelehrten sogar zu einem Akt der Selbstaufopferung um Gottes willen¹⁷. Die Fabel von Purim hält fest, dass die Vernichtungsdrohung über Israel kommt durch das lobenswerte Verhalten, die

⁷ So bTaanit 11a.

⁸ So Pesikta deRaw Kahana 8,3 (71b).

⁹ So Tanna deBe Eliahu (ed. Friedmann), S. 127.

¹⁰ So ebenda, S. 48.

¹¹ Mischna Sanhedrin 4,5.

¹² Dazu Awot deRabbi Natan, 1. Version, Kapitel 31, S. 90 f.

¹³ So Mischna Awot 4,3.

¹⁴ So Tanna deBe Eliahu (ed. Friedmann), S. 127 f. zu Jesaja 22,13.

¹⁵ So ebenda, S. 128.

¹⁶ Das im biblischen Buch Esther berichtete Geschehen, das dem jüdischen Purim-Fest zugrunde liegt.

¹⁷ Midrasch Esther Raba 7,8 zu Esther 3,2.

Treue zu Religion und Gewissen. Das heisst, selbst in religiösen und Gewissensdingen ist der Einzelmensch nicht berechtigt, nach Gutdünken zu verfahren. Daher gab es Gelehrte, die den Propheten energisch aufforderten, seine Tötung zu verhindern, und vom Hochpriester Aaron erzählten, dass er den Israeliten in der Wüste beim goldenen Kalb nur nachgab, da er ihnen ein grösseres Vergehen ersparen wollte, nämlich das Vergiessen seines Blutes, Blut eines Priesters und Propheten¹⁸. Und das im Unterschied zum Propheten Secharja – und gemeint ist in der betreffenden Erzählung offenbar Jesus von Nazareth, wie ich darzulegen versucht habe –, der seinen Tod nicht verhinderte und damit die Hinschlachtung der Besten seines Volkes verursachte¹⁹.

Der erste Teil der Geschichte weist auf, wie ein Einzelner seine Gemeinschaft für sich haftbar macht. Ihr zweiter Teil wird zeigen, wie auch ein Mensch, der scheinbar gar nicht betroffen ist von dieser Haftung, da er von seiner Gemeinschaft geschieden ist, von eben dieser Gemeinschaft abhängig ist. Er kann sie nicht im Stich lassen und sich selbst in Sicherheit bringen. Dagegen ermöglicht gerade ihr Geschiedensein von der Gemeinschaft Esther die Umsetzung der passiven Haftung in aktive Verantwortung.

Zunächst ist sich Esther ihres Auftrages nicht bewusst und weigert sich sogar, ihn auszuführen. Sich dem König zu nähern und von ihm die Rettung ihres Volkes zu erbitten, bedeutet: Tod. Jedoch Mordechai bestürmt sie: Es handelt sich nicht um die Erfolgsaussichten deiner Aktion, sondern um das Gebot der Stunde, nämlich deine Identifizierung mit deinem Volk:

Bilde dir nicht ein, *von allen Juden* könntest du im königlichen Palast entinnen!

Denn wenn du zu solcher Zeit schweigst, wird Ausweg und Rettung den Juden von anderswo erstehen, aber du und dein Vaterhaus werden zugrunde gehen.

Mordechai bittet nicht um Erbarmen vor Esther. Sie braucht niemandem einen Gefallen zu tun als sich selbst. Ihr persönliches Wohl verpflichtet sie zum Handeln. Und falls Esther fragt: Warum muss von allen Juden gerade ich in die Bresche springen?, sagt Mordechai: »Wer weiss, ob du nicht für solche Zeit zum Königtum gelangt bist!« Jeder Einzelne ist potentiell verantwortlich für die Gemeinde. Der Einzelne in einer Sonderstellung ist der tatsächlich Verantwortliche. Jedenfalls – vor der Verantwortung gibt es kein Ausweichen. Auch wenn deine Aktion aussichtslos ist, auf jeden Fall wirst du mit deinem Volk in den Vernichtungsstrudel gerissen. Wenn du zu entinnen suchst, rächt sich das Verlassen der Gemeinschaft auch unabhängig von deren Schicksal. (Und noch ein historischer Hinweis: Die Dissidenten-Gemeinde, die Sekte am Toten Meer, die sich »von den Männern des Frevels absondern« wollte, um nicht mit Israel dem Verhängnis anheimzufallen. Und siehe, Israel besteht, und die Sekte ist untergegangen.) Esther versteht dies, wenn auch noch nicht aus aktiver Solidarität:

Wenn ich Gunst in deinen Augen, König, gefunden habe, und dünkt es dem König gut, werde mir meine Seele um meinen Wunsch gegeben und mein Volk um mein Verlangen.

Der Schluss ihrer Rede hört sich an wie eine Art Refrain, und die Parallele ist entscheidend: Sie enthält die absolute

Identität von ihrer Seele und ihrem Volk. Dies mein Volk ist mein Leben und mein Leben – mein Volk.

Denn verkauft sind wir, *ich und mein Volk*, zur Vertilgung, zur Tötung, zur Ausrottung.

Sie bezieht sich mit ein in das Schicksal, das dem Volk bevorsteht. Noch mehr – sie stellt sich selbst ihrem Volk voran (»ich und mein Volk«), obwohl sie persönlich scheinbar nichts zu befürchten hätte. Denn »Esther hatte ihre Volkszugehörigkeit nicht angegeben«, als sie an den Königshof gekommen war.

Esther erreicht, dass Haman erhängt wird, aber die Läufer haben den Vernichtungsbefehl schon in alle Bezirke des Königreichs getragen. Deshalb tritt Esther ein zweites Mal vor den König, und diesmal aus eigenem Antrieb, nicht auf Mordechais Betreiben.

Das Solidaritätsgefühl hat in ihr Wurzel geschlagen und ist erstarkt. Sie bittet den König, andere Briefe zu senden, um den Vernichtungsbefehl aufzuheben:

Denn wie könnte ich zusehen dem Übel, das mein Volk betrifft, und wie könnte ich zusehen dem Untergang meiner Angehörigen.

Mit diesen Worten bringt Esther volle Übereinstimmung mit Mordechais Rede zum Ausdruck, als er ihr die Mission für ihr Volk auferlegte. Nicht das Wohl des Volkes hatte er von ihr erbeten, sondern ihr eigenes: Selbst wenn sie nach der Vernichtung ihres Volkes in physischem Wohlbefinden weiterlebt, kann sie doch nie mehr mit sich selbst im reinen sein: Wie könnte ich!

Es gibt noch einen letzten Teil, und der bezeugt eine weit verbreitete Gefahr. Was geschieht, wenn ein *Mensch* das Prinzip der Haftung anwendet? Die Juden begnügten sich nicht damit, dass Haman erhängt wurde. Es beliebte ihnen, nicht nur die Männer, sondern ausdrücklich auch Frauen und Kinder zu vertilgen, zu töten, zu verderben. Demgegenüber finden wir bei den jüdischen Gelehrten sorgfältige Unterscheidung zwischen einer Haftung, die den Menschen vom Schicksal und einer, die ihnen gerichtlich aufgezwungen wird. Kollektivbestrafung wurde aus dem Strafrecht schon in biblischer Zeit entfernt. Verboten ist Tötung des Vaters wegen Vergehen seines Sohnes oder des Sohnes wegen Vergehen seines Vaters. Noch mehr: Sogar die individuelle Todesstrafe war zur Zeit des Synhedriums praktisch abgeschafft. Der Sinn der Hinrichtung bestand in Israel darin, »auszumerzen das Böse aus dem Innern des Volks«²⁰, d. h. zu verhindern, dass Gesamt-Israel für den einen Übeltäter haftbar gemacht wird. Aber manchmal brachte dieses Verfahren mehr Fluch als Segen. Dafür steht das Gebet der Seeleute, in deren Schiff sich der Prophet Jona verborgen hat:

O Herr, lass uns doch nicht zugrunde gehen um die Seele dieses Mannes (d. h. wegen seiner Verfehlung – aber andererseits) bring nicht unschuldiges Blut über uns²¹.

Das heisst, vielleicht hat er gar nichts Böses getan, und wenn wir ihn ins Meer werfen, laden wir – statt uns einer Haftung zu entziehen – eine grössere auf uns, nämlich die unschuldig vergossenen Blutes.

Wenn nun die Ausmerzungen des Bösen, d. h. Tötung der Verbrecher, kein sinnvoller Weg zur Verhütung von Leiden ist, wie lässt es sich überhaupt verhüten? Damit kommen wir zur dritten Methode, die sich aus dem Empfinden der Solidarität ergibt, dem Protest. Nun ist klar, dass Solidarität mit den Leidenden ohne weiteres Solidarität mit den Sündern bedeuten kann. Ohne Solidarität hat

¹⁸ Dazu Midrasch Leviticus Raba 10,3.

¹⁹ Unter anderen: Midrasch Lamentationes Raba, Vorrede 23; Midrasch Ecclesiastes Raba 10,5 zu Prediger 10,4.

²⁰ Dazu 5 Mose 13,6 und weitere Verse.

²¹ Jona 1,14.

der Protest keinen Wert und umgekehrt: Ohne Protest ist die Solidarität wertlos. Wer beiseite steht, wie etwa der Historiker Josephus, der ruhig und sicher im römischen Lager sass, hat leicht sagen: Ihr seid selbst schuld an eurem Unglück. Nicht Josephus rettete den Rest des Volks, sondern Rabbi Jochanan ben Sakkai. In seiner schicksalhaften Unterredung mit dem römischen Feldherrn gab er zu, dass wer den Übeltätern seines Volks, in diesem Fall brutalen Gewalttätern, nicht Einhalt gebietet, gewissermassen selbst ein Übeltäter ist. Und das, obwohl keiner war wie Rabbi Jochanan, der versuchte, die Übeltäter zurückzuhalten, denn er war sich bewusst, welches Unglück sie anrichten mussten. Das Entscheidende bei diesem Denkansatz ist dies, dass die Männer des Geistes in Israel als nicht weniger schuldig erachtet wurden als die Männer der Macht. Und warum? In der Erzählung von Bar Kamza habe ich vorhin eine wichtige Einzelheit ausgelassen:

Er sagte: Weil unsere Meister dabeisassen und *nicht dagegen protestierten*, heisst das wohl, dass es ihnen recht war (ich will hingehen und mich rächen)²².

Und so bestimmten die Gelehrten: Wer nicht protestiert gegen Unrecht, das von seinem Nächsten oder seiner Gemeinschaft getan wird, hat es gleichsam eigenhändig vollbracht.

Zugegeben, diese Lehre hat sich nicht bei allen Gelehrten durchgesetzt. Die Zweiteilung der Menschheit in Gute und Böse war viel weiter verbreitet und üblicher, besonders nachdem gerade dieser Dualismus in den Brennpunkt der Apokalyptik rückte. Die Vorstellung vom Leben nach dem Tod (Jenseits, Auferstehung u. ä.) soll hauptsächlich dem Prinzip der Haftung ausweichen. Der Mensch sehnte sich nach gerechtem, d. h. individuellem Ausgleich für seine Taten und wollte nicht leiden wegen der Taten anderer. Aber es ist ein talmudischer Grundsatz, dass »selbst obwohl die Regel immer der Ansicht der Mehrheit folgt, die Worte des Einzelnen neben denen der Mehrheit memoriert wurden – falls eine Zeit ihrer bedarf, dann stehen sie zur Verfügung«²³. Dieser Grundsatz trifft auf die Tradition jüdischen Denkens insgesamt sicher zu. Das Votum einer Minderheit besagt nun aber, dass es nicht Böse und Gute gibt. Diese und jene gehören Israel an; und wenn ein Gerechter in Unglück gerät, heisst das nicht, dass er schuldlos wäre, sondern dass er gegen das Unrecht, das zum Unglück führte, nicht protestiert hat. Ein zwar extremer, aber nicht aus dem Rahmen fallender Midrasch belegt dies. Der biblische Jephta schlachtete 42 000 seiner Volksgenossen²⁴. Der damalige Geistträger war, nach Auskunft des Midrasch, Pinchas, Aarons Enkel. Pinchas wäre es vor allen anderen zugekommen, Jephthas Gelübde zu lösen, so dass er seine Tochter nicht hätte opfern müssen. Aber Pinchas wahrte seine Würde: Ich, Hochpriester und aus hochpriesterlichem Geschlecht, soll zu einem Laien gehen? Wehe der Grösse, die ihren Träger begräbt, sagt der Verfasser des Midrasch, und wehe der Grösse, die nicht Gutes bewirkt in der Welt! Dann kommen die Ephraimiten zu Jephta, der das Volk errettet hat um den Preis seiner Tochter und noch ganz benommen ist vor Schmerz. Sie fallen über ihn her mit der Beschwerde, dass er sie nicht am Krieg hat teilnehmen lassen, und drohen, ihm das Haus über dem Kopf anzuzünden. Das war der zweite Moment für einen Protest, den Pinchas versäumte:

Pinchas hätte zu den Ephraimiten sagen können: Ihm sein Gelübde zu lösen, seid ihr nicht zu ihm gekommen, aber Streit anzufangen, kommt ihr zu ihm? Aber Pinchas »wehrte den Ephraimiten nicht«!

Der Prediger fragt: »Und wer hat all diese getötet?« Nicht Jephta und nicht die ruhmsüchtigen Ephraimiten, sondern sprich: Kein anderer als Pinchas ben Elasar hat sie getötet, der vermocht hätte, Widerspruch zu erheben und es nicht getan hat!

Und von diesem Beispiel aus allgemein:

Nicht nur Pinchas!

Sondern jeder, der Widerspruch erheben könnte und es nicht tut – das für Israel vergossene Blut wird allein durch seine Hand vergossen.

Woher wissen wir das? Und hier taucht zum ersten Mal der Spruch in der uns heute geläufigen Form auf:

*Weil ganz Israel füreinander haftbar ist*²⁵.

Und woher wissen wir, dass hauptsächlich der Geistträger gemeint ist? Der Prediger antwortet: Von Hesekiel, zu dem gesagt ist: »Und du, Menschensohn! Zum Späher habe ich dich über das Haus Israel gesetzt ... wenn du den Frevler nicht warnst vor seinem bösen Wege – ihn am Leben zu erhalten, wird er als Frevler um seiner Verfehlung willen sterben, aber sein Blut will ich von deiner Hand fordern«²⁶. Ihn hast du zwar nicht der Verantwortung für sich selbst entledigt, aber du sollst mit ihm leiden.

Als Rabbi Sera in der Epoche des Niedergangs des Fürstenamtes im Land Israel zu Rabbi Simon schickte, der dem degenerierten Fürstenhause nahestand, und verlangte, er solle Widerspruch erheben gegen dessen Taten, meinte Rabbi Simon, er könne sich dem entziehen, indem er im innersten Herzen leide unter dem Unrecht, das in seiner Umgebung geschah. Zwar werden nach einer von Hesekiels Visionen diejenigen, die da »seufzen und stöhnen« über das Unrecht in ihrer Stadt, vor der allgemeinen Katastrophe errettet. Aber Rabbi Sera weist ihn zurecht – und fusst damit auf der Überlieferung des Midrasch zu dieser Vision, dass gerade »bei ihnen die Katastrophe begann«. Jene mit den reinen Händen, die »hätten Widerspruch erheben können und es nicht taten«, die werden als erste ins Unglück geraten²⁷.

Ich habe zu Anfang gesagt, dass eine Besonderheit jüdischen Denkens die Fähigkeit sei, den Kampf mit dem Leiden aufzunehmen. Mir scheint, dass hier das Geheimnis von Israels Wiedererstehen liegt nach so einschneidenden Verheerungen wie der Zerstörung des ersten und des zweiten Tempels und der Niederlage von Betar. Sowohl die Machthaber als auch die Gewaltmenschen als auch die Dissidenten sind verschwunden und vergessen. In die Bresche sprangen die Männer des Geistes und nahmen die gesamte Verantwortung auf sich. »Das hängt von mir ab«, rief Mose im Midrasch²⁸, als Gott das Volk vertilgen wollte. Welches Leid und Unglück auch immer über die Schuldigen kommen mochte – die Feinde ausserhalb und die Machthaber und das törichte Volk innerhalb – die Widerstandskraft des Geistträgers in Israel bestand in seinem Sprechen: Ich bürge dafür, ich bin verantwortlich, das hängt von mir ab.

²⁵ Tanna deBe Eliahu (ed. Friedmann), S. 55 f.

²⁶ Freie Wiedergabe von Hesekiel 3,17 f. bzw. 33,7 f.

²⁷ Midrasch Tehillim Raba (ed. Buber) zu Psalm 12,1; bSchabbat 55a; ferner Midrasch Lamentationes Raba (ed. Buber), S. 99 (50a) zu Hesekiel 9,4–6.

²⁸ bBrachot 32a.

²² bGittin 56a.

²³ Tosefta Edujot 1,4.

²⁴ Dazu Richter 11,29 bis 12,7.

IV Der Mensch und sein Ende

Von Oberrabbiner Schlomo Goren*

Von dem aschkenasischen Oberrabbiner des Staates Israel, Schlomo Goren, bringen wir als Diskussionsbeitrag in Übersetzung aus dem Hebräischen die folgende Abhandlung, die das Problem über den Eintritt des Todes nach der Halacha behandelt.

Wie definiert die Halacha den Tod? Ist der Tod ein – längerer oder kürzerer – Prozess oder eher ein jäher Übergang, wobei er bestimmt würde nach dem Aussetzen der Hirntätigkeit, wenn es in leblosem Zustand keine Reflexe mehr zeigt, oder nach dem Aussetzen des Herzschlags. Daraus ergibt sich das Problem einer Verpflichtung, das Leben eines Sterbenden auch mit künstlichen Mitteln bis zu seinem letzten Atemzug zu erhalten, ohne Rücksicht darauf, ob es dem Kranken zugute kommt oder nicht; oder aber ist eine solche Pflicht von der Halacha her nicht gegeben.

Innerhalb des physisch-biologischen Lebens von Herz, Gehirn und anderen Organen ist zu unterscheiden zwischen ihrem Leben als selbständigen Organen und ihrem Leben als Funktion des gesamten Organismus. Zum Beispiel stellt das Herz als solches, selbst wenn es schlägt, aber keine Funktion mehr im Leben des Körpers, des gesamten Organismus, ausübt, kein Herz dar. Denn das Herz ist nicht nur ein organischer Teil des menschlichen Körpers, sondern es hat die ihm zugewiesenen Aufgaben innerhalb des gesamten Organismus zu erfüllen.

Sobald das Gehirn aufhört zu arbeiten und keine Reflexe mehr zeigt – selbst wenn das Herz noch schlägt, aber kein Blut ins Gehirn pumpt – ist der Herzschlag kein Zeichen dafür, dass der Mensch am Leben ist. Dasselbe gilt für andere Organe des Körpers. Es ist zu unterscheiden zwischen ihrem funktionalen Leben im Gesamten des Körpers und dem gesonderten Leben jedes einzelnen Organs. Dasselbe trifft auf das Gehirn zu. Wann wird es als Gehirn betrachtet? Wenn es im vollen Umfang seiner Funktionen im Körper betätigt wird. Aber wenn es seine Aufgabe nicht erfüllt, selbst wenn es eigenständiges Leben hat, so lebt es zwar als anatomische Einzelheit, nicht aber als Gehirn. Für diese wichtige Unterscheidung haben wir viele Belege aus dem Talmud und der halachischen Literatur.

Von der Halacha her ist zu klären, ob der Tod einen längeren oder kürzeren Prozess darstellt, so dass ein Schwebezustand zwischen Leben und Tod möglich wäre, oder ob der Tod ein jäher Übergang ohne Zwischenstadium ist; in letzterem Sinn bestimmt offenbar die erste Halacha des Traktats Semachot: »Ein Sterbender ist in jeder Hinsicht wie ein Lebender zu betrachten«¹, und es ist verboten, etwas zur Beschleunigung des Todes zu unternehmen, wie Sabbatai Kohen in seinem Kommentar zum Schulchan Aruch schrieb. Der juristische Status eines Sterbenden entspricht dem eines Lebenden; demnach darf ein Priester ein Haus betreten, wo ein Mensch im Sterben liegt, wie Rabbenu Nissim entschied². Aber

darüber bestehen Differenzen zwischen Rabbi³ und den Gelehrten im Talmud und später unter den Dezisoren. Manche sprechen sich dagegen aus, andere dafür. Jedoch erstreckt sich diese Meinungsverschiedenheit nur auf den einen Punkt der kultischen Verunreinigung eines Priesters durch die Nähe eines Sterbenden, der wiederum keine Bedeutung hat für das Problem des Todes als solchem. Deshalb lässt sich daraus nicht entnehmen, die Halacha erkenne die Möglichkeit eines Schwebezustands zwischen Leben und Tod an, denn im ganzen Pentateuch wird ein Sterbender in jeder Hinsicht wie ein Lebender behandelt, einschliesslich des Verbots »Morde nicht«⁴.

In der Halacha findet sich eine klare und eindeutige Definition des Todes: die Atmung, wie sie durch die Nase wahrgenommen wird, bestimmt das Leben, ihr Aussetzen den Tod eines Menschen. Diese Halacha stützt sich auf den Bibelvers in der Sintfluterzählung »alles, das Lebenshauch in seinen Nasenlöchern hatte, was auf dem Festland war, das starb«⁵; ebenso heisst es im Talmud, Traktat Joma, »das Kriterium dafür, dass ein Mensch am Leben ist, findet sich in seinen Nasenlöchern«, d. h. der Lebenshauch ist in der Nase des Menschen⁶. Die Halacha lautet, dass – wenn ein Einsturz einen Menschen am Sabbat unter sich begräbt – die Wahrung des Lebens dem Gebot der Sabbatruhe vorgeht und die Verpflichtung besteht, den Steinhaufen abzuräumen, um den Verschlütteten zu retten. So wenn Zweifel bestehen kann, ob er noch am Leben ist; aber wegen eines wirklich Toten wird der Sabbat nicht entweiht, und die Trümmer dürfen nicht abgeräumt werden. Und wenn im Verlauf der Räumungsarbeiten die Frage auftaucht, ob der Verschlüttete noch am Leben oder schon gestorben sei, so wird im Zweifelsfall der Sabbat seinerwegen entweiht, nicht aber wegen eines sicherlich Toten.

An dieser Stelle tritt die Halacha ein und bestimmt, dass wenn die Untersuchung, sobald der Kopf des Verschlütteten bei den Räumungsarbeiten zum Vorschein kommt, ergibt, dass kein Atem in seiner Nase ist, er als gestorben gilt, der Sabbat seinerwegen nicht weiter entweiht wird und fernere Bemühung um ihn verboten ist. Das bedeutet, dass der Tod nicht nach dem Aussetzen der Hirntätigkeit bestimmt wird, sondern nach dem Aussetzen der Atmung, was durch die Nase festgestellt wird.

Die Stütze der Dezisoren im vorigen Jahrhundert, Rabbi Mose Sofer, befasste sich ausführlicher mit der Fixierung einer Todes-Definition gemäss der Halacha; er wandte sich entschieden dagegen, dass »die Ärzte unserer Zeit behaupten, die Grenze zwischen Leben und Tod sei nicht bekannt«. Er setzt fest, dass es nur auf den Atem der Nase ankommt, und dass »wenn die Weisung sagt: Wenn an jemand eine Sünde ist, Rechtsspruch auf Tod, und er wird getötet... übernachtete nicht sein Leichnam am Holz«, uns damit die Begrenzung des Todes überliefert ist. Vielleicht gab es damals eine Überlieferung von den

dot entfaltet wird, zitiert er Nissim ben Reuben Gerondi, einen der führenden Halachisten des 14. Jahrhunderts. – Nach 3 Mose 21 dürfen jüdische Priester nicht mit Toten in Berührung kommen.

³ Mit Rabbi ist Juda der Fürst, Redaktor der Mischna, um 200, gemeint.

⁴ 2 Mose 20, 13.

⁵ 1 Mose 7, 22.

⁶ Zum ganzen Zusammenhang Joma 85a.

* Aus einer Rede von Oberrabbiner Goren auf dem Jahreskongress für Innere Medizin Anfang November 1972 in Jerusalem; hebräisch erschienen in der Tageszeitung *haAretz* vom 10. 11. 1972, S. 12 und 14, übersetzt von Angela von Kries, Tübingen.

¹ Ein kleiner Talmudtraktat, der den Fragenkomplex um Tod und Trauer behandelt; er wird euphemistisch »Freuden« genannt.

² Russischer Halachist, schrieb 1647 den Kommentar *Sifte Kohen* zum *Schulchan Aruch*, der autoritativen Gesetzsammlung von Josef Caro 1565. Dort Jore Dea 339,1, wo der oben angeführte Satz aus Sema-

ersten Naturwissenschaftlern her, obwohl es bei den heutigen Ärzten in Vergessenheit geraten ist; oder empfing Mose unser Meister die Begrenzung (Aussetzen der Atmung) als Halacha vom Sinai; oder stützten sie sich auf den Bibelvers: »Alles, das Lebenshauch in seinen Nasenlöchern hatte, ...«⁷

Manche wollten den Erweis aus der Diskussion um den Einsturz am Sabbat nicht akzeptieren und halachisch unterscheiden zwischen natürlichem Tod, der sich hinzieht und bei dem der Atem der Nase nicht den Ausschlag gibt, und zwischen plötzlichem Tod wie bei einem Einsturz oder ähnlichem; und nur in solchem Fall, sagten sie, werde die Nase untersucht. Demnach wäre zu schliessen, dass wir für den »normalen« Tod keine halachische Definition hätten. Aber Rabbi Mose Sofer weist diese Unterscheidung zurück.

Jedoch aus Maimonides, Führer der Verirrten, geht hervor, dass die Atmung beim Menschen aussetzen kann, ohne dass dies seinen Tod bedeuten müsste. Nach seiner Ansicht kann sich das Wort »Tod« auf das Herz allein beziehen, wenn dessen Tätigkeit aufhört, ohne dass der Mensch stirbt: »... und entsprechend bezeichnet das Wort »Tod« den Tod und die schwere Krankheit: »Sein Herz starb in seinem Innern, und er wurde zu Stein«, d. h. seine Krankheit war schwer. Und entsprechend wird erklärt beim Sohn der Witwe von Sarepta »seine Krankheit wurde sehr schlimm, so dass kein Atem in ihm blieb«, denn wenn es hiesse »er starb«, liesse es sich als eine schwere Krankheit, die dem Tode nahe kommt, interpretieren, wie bei Nabal, als er die Worte hörte. Und sephardische Interpreten meinten auch schon, dass seine Atmung stoppte, so dass gar kein Atem mehr in ihm zu spüren war, wie es vorkommt bei Ohnmachts- und hysterischen Anfällen, so dass man nicht weiss, ob der Betroffene tot oder lebendig ist, und diese Ungewissheit kann ein bis zwei Tage andauern.«⁸

Als Ergebnis des Problems, das Maimonides im Führer der Verirrten aufwirft – dass ein Aussetzen des Atems ohne sofortigen Tod vorkommen kann – und um einen Widerspruch zwischen Maimonides' Worten im Führer der Verirrten und der oben angeführten klaren Halacha – dass der Tod bestimmt wird durch das Aufhören der Atmung, die auch Maimonides an anderer Stelle vertreten hat – zu vermeiden, führt Rabbi Mose Sofer das Aussetzen des Pulsschlags als Faktor bei der Definition des Todes ein, obwohl der Puls in der Halacha nicht erwähnt ist und als Lebensfunktion in ihrem Sinne nicht vorkommt. Demgemäss setzt er als endgültige Definition des Todes fest: »Wenn er leblos liegt wie ein Stein, ohne Puls, und dann die Atmung aufhört, so haben wir die Aussage unserer Bibel anzunehmen, dass er tot ist.«

Diese Definition des Rabbi Mose Sofer stellt eine Wendung dar im Verhältnis zur klaren Definition des Schulchan Aruch⁹. Hier fügt er zwei anscheinend neue Forderungen hinzu: 1. er soll liegen wie ein Stein, 2. er darf keinen Puls haben. Allerdings stellt der Puls keine

klare Funktion im Sinne der Halacha dar, weder bei Maimonides noch im Schulchan Aruch.

Anhand von dieser halachischen Definition haben wir uns zu fragen, wie die heutige Einstellung der Halacha beschaffen sein sollte, wo es doch täglich vorkommt, dass Menschen nach Aussetzen ihrer Atmung wieder zum Leben erweckt werden durch künstliche oder Mund-zu-Mund-Beatmung. Und es ist sowohl im Land Israel als auch ausserhalb schon oft geschehen, dass Menschen nach klinischem Tod von Herz und Gehirn wiederbelebt worden sind. Bietet diese weitreichende Entwicklung der Medizin nicht Anlass zu der Verordnung, dass wir auch vom Standpunkt der Halacha aus berücksichtigen müssen, dass Aufhören des Atems nicht ausreicht, den Tod des Menschen festzustellen; denn es ist nicht einzusehen, dass im Falle von klinischem Tod eine Behandlung des Patienten zum Zweck der Wiederbelebung am Sabbat untersagt werden sollte, wie die Halacha im Fall des Einsturzes am Sabbat anordnet. Ausserdem finden wir im Schulchan Aruch, dass Rabbi Mose Isserles Zweifel hegt an unserer Fähigkeit, den Tod der Wöchnerin zu bestimmen, um daraufhin das Ungeborene zu retten¹⁰. Von ihm ist zu lernen, wie sehr wir uns bei der Entnahme von Organen zur Transplantation hüten müssen, uns auf den eingetretenen klinischen Tod zu stützen.

Eine Lösung dieses Problems ist vielleicht nach dem Verfahren der Tosafisten zu finden, die verordnen, dass auch zur Wiederbelebung eines Menschen nach seinem Tod die Übertretung von biblischen Verboten gestattet ist, da auch dies als Wahrung des Lebens gilt; andere dagegen meinen, das Gebot der Wahrung des Lebens betreffe nur einen Lebenden, dass er nicht sterbe, nicht aber einen Toten, dass er wieder lebe.¹¹ Daraus folgt also, dass im Fall von klinischem Tod, obwohl der Patient als tot im Sinne der Halacha gilt, solange noch irgendwelche Aussicht besteht, ihn wieder zum Leben zu erwecken, uns geboten ist, dies zu tun als einen Akt von Wahrung des Lebens; denn auch Wiederbelebung eines Toten gilt als Wahrung des Lebens, die Verbieten der Bibel vorangeht. Darunter fallen alle biblischen Rettungsgebote wie »Steh nicht still bei dem Blut deines Genossen«, »Leben soll dein Bruder neben dir« und ähnliche¹². So verfahren die Tosafisten.

Anhand der vorangegangenen Ausführungen müssen wir das Problem der weiteren Behandlung eines Sterbenden untersuchen, wenn sein Tod schon gewiss ist, wir sein Leben aber durch äusserliche Beatmung künstlich verlängern könnten. Sind wir verpflichtet, seine Behandlung fortzusetzen trotz des Leidens, das ihm dadurch verursacht wird, oder sind wir nicht verpflichtet, sein Leben künstlich zu verlängern und ist es vielmehr besser, ihn sein Leben auf natürliche Weise beenden zu lassen, um ihm weiteres Leiden zu ersparen? Denn ich bin sicher, dass dies ein überaus schweres, unter Ärzten umstrittenes Problem bildet.

Die Auffassung der Halacha zu diesem Punkt kommt offenbar zum Ausdruck in den Worten des Rabbi Mose Isserles: »... und ebenso ist es verboten, den schnellen Tod eines Sterbenden zu verursachen; etwa wenn einer

¹⁰ Halachist im 16. Jahrhundert in Polen; sein Kommentar zum Schulchan Aruch machte diesen für die osteuropäische Judenheit erst verbindlich, dort Orach Chajim 330, 5.

¹¹ Tosafisten sind mittelalterliche Talmudkommentatoren; die angegebene Stelle Baba Mezia 114b liess sich nicht verifizieren (Anm. d. Übs.).

¹² 3 Mose 19, 16 und 25, 36.

⁷ Anerkannter Halachist, wirkte seit etwa 1800 in Pressburg; schuf umfassende Responsensammlung Chatam Sofer, dort Jore Dea 338. Die zitierten Bibelverse stehen 5 Mose 21, 22, 23 und 1 Mose 7, 22.

⁸ Mose ben Maimon, bedeutender jüdischer Religionsphilosoph des Mittelalters, vollendete sein systematisches Werk »Führer der Verirrten« im Jahre 1190; dort I 42. Mit den beiden Bibelversen, 1 Samuel 25, 37, 38 und 1 Könige 17, 17, will er zeigen, dass das Wort »Tod« nicht ausreichte, um den physischen Tod eindeutig zu bezeichnen. Welcher spanische Exeget die andere Meinung vertrat, ist nicht bekannt.

⁹ Dazu oben 2.

lange auf dem Sterbebett liegt und nicht verscheiden kann, ist es verboten, den Strohsack und das Kissen unter ihm wegzunehmen, und ebenso darf man ihn nicht von seiner Stelle bewegen . . . aber wenn etwas da ist, was das Austreten der Seele hindert, etwa nahe dem Sterbehaus ein Schlaggeräusch wie das eines Holzhauers, oder Salz auf seiner Zunge – Umstände, die das Austreten der Seele behindern, so ist deren Beseitigung erlaubt, denn das ist nicht als Tätigkeit überhaupt zu betrachten, sondern als Beseitigung des Hindernisses.« So weit Rabbi Mose Isserles¹³; und es stellt sich die Frage: Wenn der Sterbende in jeder Hinsicht wie ein Lebender zu behandeln ist, warum ist es dann gestattet, ein solches Hindernis zu beseitigen und damit seinen Tod zu beschleunigen? Kommt dies doch einer Verursachung des Todes gleich und fällt somit unter »Morde nicht«.

Dazu ist wiederum zu sagen, dass solches – sofern dies zum Wohle des Sterbenden geschieht und seinen Tod nicht gewaltsam herbeiführt, sondern durch Beseitigung

des Moments, das ihn am Sterben hindert – erlaubt ist. So trifft das Verbot »Steh nicht still beim Blut deines Genossen« nur zu, wenn es gegen den Menschen gerichtet ist; gereicht der Tod aber zu seinem Wohle, so ist es erlaubt, den tothindernden Faktor auszuschalten, sofern das Eingreifen indirekt erfolgt, wie Rabbenu Nissim schrieb: »Es gibt Fälle, wo es notwendig ist, um den Tod des Kranken zu beten, etwa wenn er sich mit seiner Krankheit sehr quält und nicht mehr genesen kann.« . . . Es ist klar, dass von der Erlaubnis, den Tod eines Sterbenden mit metaphysischen Mitteln, etwa durch Gebet, zu betreiben, nicht die Erlaubnis abzuleiten ist, die künstliche Beatmung durch Sperrung der Sauerstoffzufuhr einzustellen . . .

Dieses wichtige menschliche Problem, das uns Tag für Tag theoretisch und praktisch angeht, muss noch weiter erörtert werden. Denn noch haben wir Aussicht auf Leben und Gelegenheit, uns weiter damit zu befassen¹⁴.

¹³ Der unter ¹⁰ erwähnte Gelehrte, dort Jore Dea 339, 1.

¹⁴ Der hebräische Wortlaut des Schluss-Satzes spielt an auf Habakuk 2,3: »Denn noch ist es Schau auf die Frist.«

V Das Synhedrion und die »Gerousia« während des zweiten Tempels

Von Prof. Yehoshua Efron*, Prof. für jüdische Geschichte an der Universität Tel Aviv

Eine Zusammenfassung**

Im Neuen Testament und bei Josephus steht das Synhedrion unter priesterlicher Führung, während es im Talmud in vielen Einzelheiten als eine pharisäische Institution beschrieben wird. Die verschiedenen Versuche, diesen Widerspruch zu lösen, können nach drei Ansätzen zusammengefasst werden.

Eine einseitige Sicht, die vor allem unter christlichen Schulen verbreitet ist, billigt dem Talmud keine Authentizität zu, da diese Literatur später abgefasst sei und nicht die Zustände der Zeit des zweiten Tempels widerspiegeln, sondern die der Zeit von Yabne, so dass sie nur in sehr begrenztem Masse als Quelle benutzt werden könne.

Demgegenüber versucht eine andere grosse Gruppe, die unterschiedlichen Aussagen in Einklang zu bringen. Die einen postulieren ein höheres Synhedrion mit verschiedenen Kammern, während die anderen die Existenz von mehreren parallelen Synhedria annehmen.

Ziel dieser Untersuchung ist nicht, für dieses Problem eine synthetische Lösung zu finden, sondern auf folgende Fragen eine Antwort zu geben: Ist das talmudische Bild einheitlich? Bestätigt Josephus die Darstellung des Neuen Testaments? Wie unterscheiden sich Boule, Gerousia und Synhedrion?

Das Synhedrion im Talmud

Um die talmudische Literatur angemessen zu beurteilen, ist eine historisch-kritische Betrachtung notwendig, denn

* Der hebräische Titel des Beitrages von Prof. Efron lautet:

הסנהדרין והגרוסיה בימי הבית השני

in: World Congress of Jewish Studies, 4 (1965) Papers, Vol. I, Jerusalem, 1967, pp. 89–93.

** Diese Zusammenfassung wurde von Coos Schoneveld verfasst.

in ihr finden sich verschiedene historische Schichten. In der palästinensisch-talmudischen Literatur (Mischna, Tosephta, Talmud Yeruschalmi und den entsprechenden Midraschim), die der mündlichen Tradition am nächsten steht und aus diesem Grund als am glaubwürdigsten angesehen werden kann, erscheint das Synhedrion als Pfeiler einer idealen Gesetzgebung, die sich aber in der Zeit der Rückkehr aus Babel nur bruchstückhaft verwirklichte, wie sich auch Prophetie, Königsherrschaft und Priesterschaft nicht erneuerten und grundlegende Gebote wie die vom Erlass- und Jubeljahr nicht vollständig gehalten wurden.

Die Eigenart dieses Bildes vom Synhedrion wird schon zu Beginn des Mischnatraktates Sanhedrin 1,1 ff deutlich: Es gibt drei verschiedene Gerichte, eines aus drei Richtern bestehend, welches sich mit Vermögensrecht beschäftigt, ein kleines Synhedrion mit dreiundzwanzig Richtern für das Todesstrafrecht und ein grosses Synhedrion mit einundsiebzig Mitgliedern. Allein das letztere ist berechtigt, »den Stamm, den falschen Propheten und den Hohenpriester« zu richten oder Synhedria für die Stämme einzusetzen. In Schebu'ot 2,2 steht das grosse Synhedrion parallel mit dem König, dem Propheten und Urim und Tumim. Diese Beispiele zeigen, dass es sich hier um ein Synhedrion handelt, das an biblischen Zuständen und Institutionen, die zur Zeit des zweiten Tempels nicht mehr existierten, orientiert und mit ihnen verbunden ist, so dass hier kein reales Synhedrion gemeint sein kann.

Diese Eigenart des Bildes zeichnet sich auch in der Baraita ab, die im Namen R. Yosi's überliefert wird: »Am Anfang gab es keine Meinungsverschiedenheit in Israel, sondern ein Synhedrion mit 71 Mitgliedern sass in

der Quaderhalle« (j Sanhedrin P. 1, S. 19 c). Konnte eine Frage nicht in den unteren Gerichten gelöst werden, so wurde sie dann vor das grosse Synhedrion zur Entscheidung gebracht. Jedoch die Idylle von reiner Einstimmigkeit ohne bittere Disputationen und Spaltungen war schon verschwunden, zumindest von der Zeit der berühmten »Paare« von Weisen, genannt im Anfang des Traktates Avot, an, bis die Verschiedenheiten sich dermassen vervielfältigt hatten, dass zur Zeit der Schulen von Hillel und Schammaj sozusagen zwei Thoras sich entwickelt hatten. Und es gibt kein Anzeichen dafür, dass die unterschiedlichen Meinungen vor einer höchsten Instanz zur Entscheidung gebracht wurden. Vielmehr besagt die herrschende Auffassung in der palästinensisch-talmudischen Literatur, dass kein grosses Synhedrion mehr bestand, seitdem das ideale Gesetz nicht mehr durchgeführt wurde. Die Wirksamkeit eines grossen Synhedrions hörte auf, und sein Bild verschwand im hellenistischen Zeitalter. Die Bezeichnungen der Paare als Nasi und Av Bet-Din sind nicht auf bestimmte Ämter des Synhedrions in der Quaderhalle zu beziehen, sondern sie finden ihre Erklärung auf dem Hintergrund der Wirren des Hasmonäeraufstandes. Aus pharisäischen Kreisen bildete sich eine neue geistige und religiöse Autorität und Führung, und es wurden Gerichte und Akademien zur Unterweisung und zur Rechtsprechung gegründet. In den Zusammenhang dieser Akademien und Gerichte gehören die Bezeichnungen Nasi und Av Bet-Din, aber die Paare wurden niemals an die Spitze eines Synhedrions gestellt. Von den Paaren ist bekannt, dass sie Verbesserungen auf dem Gebiet der Erziehung und bestimmter Halakhot durchführten und Todesstraf- und Kriminalrecht sprachen. Aber ein Synhedrion wird im Zusammenhang mit all diesen Tätigkeiten nicht erwähnt. Im Tempelkomplex diente die Quaderhalle verschiedenen Zwecken, und es ist möglich, dass sie als Versammlungs-ort von Weisen diente, aber nicht im eigentlichen Rahmen des Synhedrions. Nach der Mischna Middot 5, 4 sollte »das grosse Synhedrion Israels« sich mit der Tauglichkeit der Priester befassen, aber diese Halacha gehört zu einem Kontext abstrakter Gesetze, denen ein deutlicher historischer Hintergrund fehlt. Allerdings ist es möglich, dass ein pharisäisches Gremium auf dem Höhepunkt ihrer Macht den Tempeldienst und die damit verbundene Durchführung verschiedener Halakhot überwachte. Aber dies Gremium wird nicht mit dem Synhedrion identifiziert. Palästinensisch-talmudische Quellen geben keinerlei Anweisung, dass das grosse Synhedrion in der Quaderhalle je eine praktische Rolle gespielt hätte in dem langen und dynamischen von Streit erfüllten Zeitalter zwischen den ersten Paaren ($\pm$ 200 v. Chr.) und dem Ende der Zeit des zweiten Tempels, und seine Autorität ist nie als Beispiel angeführt in irgendeinem realen Fall in der langen Kette von Vorfällen nach der Wiederkehr aus dem Babylonischen Exil. Der einzige logische Schluss aus dieser Tatsache, dass in dem frühen Bewusstsein, das in dem Palästinensischen Talmud noch zum Ausdruck kommt, das Grosse Synhedrion nicht dargestellt wird als etwas, das in der Zeit des zweiten Tempels wirklich existierte. Es gab nur verschiedene Synhedria mit geringerem Rang, die aber doch berechtigt waren, Todesstrafrecht zu sprechen.

Eine palästinensische Baraita lehrt: »Vierzig Jahre, bevor der zweite Tempel zerstört wurde, wurde von Israel das Todesstrafrecht genommen« (j Sanhedrin P 1,

18 a), während im babylonischen Talmud die parallele Baraita lautet: »Vierzig Jahre, bevor der Tempel zerstört wurde, wanderte das Synhedrion aus und liess sich in der Kaufhalle nieder« (b Sanhedrin 41 a). In der palästinensischen Fassung, die vorzuziehen ist, wird kein Synhedrion erwähnt, auch die vierzig Jahre sind keine historische Angabe, aber in dieser Baraita spiegelt sich wider, dass die Römer den Juden das Recht absprachen, über Todesstrafrechtsfälle zu verhandeln. Dadurch wird die Autorität der verschiedenen oben erwähnten Synhedria beschränkt, wenn sie nicht sogar ganz zu bestehen aufhörten.

In der Zeit der Amoräer geht diese frühe Auffassung verloren, und es bildet sich die Meinung, dass es seit der Zeit des zweiten Tempels eine Kontinuität des Synhedrions gegeben habe. Diese Meinung wurde dann später ohne Reserve akzeptiert, und auch die wissenschaftliche Kritik hält diese Meinung zu Unrecht für repräsentativ für die ganze talmudische Tradition.

Das Synhedrion bei Josephus

Dieses grosse Synhedrion in der Quaderhalle, wie es im Talmud beschrieben wird, findet sich sonst in keiner anderen jüdischen Quelle. Es ist nur ein Ältestenrat aus der alten Zeit bekannt, der das Volk vertritt und sich mit öffentlichen und politischen Fragen beschäftigt.

Er wird in der Septuaginta Gerousia genannt, ebenso bei Philo und Josephus; allerdings findet sich auch eine Bezeichnung wie »die Ältesten«. Sporadisch tritt diese Gerousia auch in den Makkabäerbüchern auf.

In der idealen Gesetzgebung des Josephus gibt es in jeder Stadt ein Gericht mit sieben Richtern. Kann ein Fall dort nicht geklärt werden, so wird er in Jerusalem vor »den Hohenpriester, den Propheten und die Gerousia« gebracht¹. Die Funktion der »Gerosia« in einer idealen Gesetzgebung gleicht bei ihm in einem bestimmten Mass dem Stand des grossen Synhedrions in der talmudischen Tradition, auch wenn der tiefe Unterschied zwischen den parallelen Darstellungen bemerkenswert ist. Das Schema des Josephus ist im Gegensatz zum Talmud an der Hierokratie, an der Vorrechtstellung der Priester orientiert. Auch seine Idealvorstellung konnte sich nur bruchstückhaft in der Zeit des zweiten Tempels verwirklichen. Auf jeden Fall verschwindet die reale »Gerosia« in der Vergangenheit nach der Version des Josephus, und sie ist nicht mehr während der hasmonäischen Königsherrschaft an der Spitze des Volkes zu finden. In der Folgezeit bilden sich verschiedene Versammlungen, Institutionen und Gerichte mit begrenzter Bedeutung – vielfach im Rahmen der Auseinandersetzung mit der Priesterschaft –, die auch Synhedrion genannt werden können, aber nirgends ist mit dieser Bezeichnung auf ein bestimmtes grosses Synhedrion angezielt. In der Zeit von Herodes werden verschiedene Gerichte so benannt; Agrippa II setzt ein Synhedrion ein, um den Leviten mehr Rechte zu verschaffen². Dies zeigt, dass es zu dieser Zeit kein höchstes Synhedrion gab. Diese Darstellung von verschiedenen Institutionen bestätigt das Bild, wie es sich im Talmud für die Zeit des zweiten Tempels abzeichnet.

Gegen Ende des zweiten Tempels existierte in Jerusalem eine Boule, ein städtischer Rat nach griechischem Vorbild, der die Oberschicht vertritt und aus Priestern

¹ Ant. IV, 218.

² Ant. XX, 216 ff.

und Notabeln zusammengesetzt ist. Diese Boule sorgte sich um die jüdische Autonomie und das Recht des Volkes und trug eine begrenzte Verantwortung für die herrschende Regierung. Sie stand dem konservativen Lager nahe und ordnet sich in den Rahmen der politischen Auseinandersetzungen ein als Gegenspieler zu den

Eiferern, aber sie beschäftigte sich nicht mit gerichtlichen und lehrmässigen Entscheidungen, auch wenn sie sich mit der Frage beschäftigte, ob heidnische Opfer im Tempel zulässig seien. Sie nahm weder den Platz der Gerousia noch den eines Synhedrions in der Quaderhalle ein, wie es auch der Talmud bezeugt (yoma I, 1 S. 38 c).

VI

SHMUEL SAFRAI: Rabbi Akiba Ben Yosef, sein Leben und seine Lehre. Jerusalem 1970. Bücherei: »Dorot« Nr. 31. 267 Seiten.

Grosse Persönlichkeiten sind Anziehungspunkte, und häufig ranken sich um sie Erzählungen. So ist es auch bei Rabbi Akiba. Es ist schwierig, in den einzelnen Fällen zu sagen, was historisch zutreffend, was Interpretation und was spätere Hinzufügung ist. Die Tatsache, dass auch nach Akibas Tod viele Erzählungen über ihn in Umlauf waren, tradierte oder neu geschaffene, zeigt, dass er ein grosses Ansehen genoss, das über seinen Tod hinaus andauerte.

Safrai versucht in seiner Darstellung, alle verfügbaren Quellen zu berücksichtigen. Im Vorwort schreibt er selbst ausdrücklich, dass er sich auf eine Auswahl beschränken musste. Dieses Vorgehen liegt in der Natur der Sache und ist voll gerechtfertigt, denn auch die – fast unmöglich erreichbare – Vollkommenheit hinsichtlich der Quellen hätte nicht mehr aussagen können, als es Safrais Auswahl der früheren und späteren, der innerhalb und ausserhalb Israels vorhandenen Zeugnisse ohnehin tut.

Das Buch ist in vier Teile gegliedert. Der Darstellung von Leben und Lehre Akibas folgt eine Quellensammlung, die das Material in chronologischer Reihenfolge bietet. Wo nötig, sind erklärende Anmerkungen hinzugefügt. Im dritten und vierten Teil des Buches sind die Belege der Halacha bzw. der Agada gesammelt.

Dieser Quellensammlung, die mehr als drei Viertel des Buches umfasst, geht eine Einleitung voraus, die mit Akibas Lebensbeschreibung beginnt. Über seine Herkunft erfahren wir u. a., dass er wahrscheinlich um 50–60 n. Chr. geboren wurde, dass seine Vorfahren, vielleicht sogar erst sein Vater, zum Judentum übergetreten waren, dass er auf jeden Fall aus den ärmeren Schichten des Volkes stammte. Er selbst hatte mehrere Kinder, und über die Rolle, die seine Frau für die Begegnung mit der Torah spielte, streiten sich die Quellen. Klar ist aber, dass er erst als Erwachsener mit der Torah in Berührung kam. Bald nach dem Abschluss seiner Studien war er selbst schon Lehrer.

Safrai versteht es ausgezeichnet, die Aussagen der Quellen so zu deuten, dass er das historisch Wahrscheinliche aus ihnen entnimmt. Er zieht es vor, anstelle von gesicherten Ergebnissen, von denen er nur an wenigen Stellen spricht, von Vermutungen zu reden, denen eine hohe Wahrscheinlichkeit zukommt. Wie er im einzelnen vorgeht, wird am besten klar bei seiner Interpretation bei Zahlenangaben (vgl. S. 12, S. 18 die Angaben der Quellen über je 40 Jahre Hirtentätigkeit, Lernen und Lehren, oder S. 16 die Angabe über 22 Jahre Unterricht).

Bald nach Aufnahme seiner Lehrtätigkeit rückte Rabbi Akiba ins Synhedrium auf und spielte dort nach kurzem, noch zur Zeit seines Lehrmeisters Rabbi Gamaliel (gest. vor 115), eine führende Rolle. Zusammen mit Gamaliel unternahm er auch Reisen, bei denen beide als offizielle Vertreter des Synhedriums galten. Diese Reisen führten

an die verschiedensten Orte innerhalb und ausserhalb Israels, und so lernte Akiba die in ihrer jeweiligen Umgebung verschiedenen jüdischen Gemeinschaften kennen. Die Tatsache, dass er als offizieller Vertreter des Synhedriums reiste, stellt sein grosses Ansehen in diesem Kreis, das er schon sehr bald genossen haben muss, unter Beweis. Immer wieder werden seine Sorgen für Arme und Kranke sowie seine Predigtstätigkeit auf den Reisen lobend erwähnt.

Der Höhepunkt von Akibas Wirken lag im Rahmen des Synhedriums. Dort entstand auch ein Schülerkreis um ihn, der ihm bis zu seinem Tod während des Bar-Kochba-Aufstandes die Treue hielt. Die meisten Schüler erlitten während des Aufstandes das gleiche Schicksal wie ihr Meister und starben als Märtyrer durch Römerhand.

Akiba war fest davon überzeugt, dass Gott sich offenbaren und zu seinem Volk zurückkehren werde. Bis zu seinem Tod blieb er diesem Glauben treu, der ein fester Bestandteil seiner Überzeugungen war. Der unerschütterliche Glaube an Gott fand bei Akiba seine Entsprechung in der Liebe zu den Menschen, die z. B. in seiner Sorge für die Armen und Kranken zutage trat oder auch in seinem mutigen Eintreten für die Gleichberechtigung der Frau. Ausserdem schätzte er das Handwerk (was bei den meisten anderen Torahgelehrten nicht der Fall war), und dieser Tatsache entsprach andererseits seine Hochschätzung, die er in allen Schichten des Volkes genoss.

Akiba wurde nicht nur als Mensch mit seinen humanen Überzeugungen und Taten gepriesen, sondern auch seine Gelehrsamkeit wurde viel beachtet. Die Quellen betonen verschiedentlich, dass Akiba die Basis schuf und die Auswahlkriterien festlegte für die später dann schriftlich fixierte Gestalt der mündlichen Lehre. Sein grösstes wissenschaftliches Verdienst war es, den Hauptteil der Mischna kodifiziert zu haben.

Safrai betont und beschreibt ausführlich den grossen Einfluss Akibas auf den verschiedensten Gebieten, der sein Ansehen und seinen Ruf vergrösserte. Sehr deutlich tritt dieser Einfluss in den Reisebeschreibungen zutage, wo von der Sorge um den Nächsten, die sich für Akiba vor allem in der Fürsorge für Arme und Kranke ausdrückt, immer wieder die Rede ist. Er hatte auch sehr gute Beziehungen zu den unteren Schichten seines Volks. Sein grosser Einfluss ist ferner ersichtlich am Schülerkreis, der die Lehre des Meisters übernahm und ihr und ihm bis zum Tode treu blieb. Der grosse Einfluss tritt auch in den Predigten zutage, wo Akiba die Hörer durch interessante Bilder und Vergleiche zu packen versteht. Am weitreichendsten indes ist sein Einfluss auf wissenschaftlichem Gebiet, wo er dank seines ungeheuren Ansehens und Wissens den entscheidenden Beitrag für Auswahl, Anordnung und Festlegung der mündlichen Lehre lieferte, auf der dann die spätere jüdische Theologie basiert.

Dem Leser, der sich für diesen Themenbereich interessiert, seien Safrais klare und überzeugende Ausführungen sehr empfohlen.

Martin Majer, Jerusalem

Standortsangabe zum Systematischen Register über den Inhalt Freiburger Rundbrief Jahrgang XXVI

	Seite		Seite
I. Aufsätze und Berichte		I./II. Tagungen	135
1. Bibel und Theologie	134	IV. Rundschau	
2. Katechese	134	1. Bibel und Theologie	135
3. Jüdische Geschichte und Judentum	134	2. Katechese	135
4. Kirche und Synagoge	134	3. Jüdische Geschichte und Judentum	135
5. Ökumene	134	4. Kirche und Synagoge	135
6. Christen und Juden	134	5. Ökumene	135
7. Deutsche und Juden – Juden und Deutsche	134	6. Christen und Juden	135
8. Verfolgung und Widerstand	134	7. Deutsche und Juden – Juden und Deutsche	135
9. Sühne und Wiedergutmachung	134	8. Verfolgung und Widerstand	135
10. Staat Israel	134	11. Kirche und Christen in Israel – Kirche und Israel	135
11. Kirche und Christen in Israel – Kirche und Israel	134	13. Jerusalem und die Heiligen Stätten	135
12. Deutschland und Israel	134	IV./II. Tagungen	135
13. Jerusalem und die Hl. Stätten	134	VI. In memoriam	135
14. Juden und Araber	135		
15. Erzählungen und erzählende Berichte	135		

Wir senden dieses Heft wiederum sämtlichen Religionslehrern an höheren und 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.

Bitte beachten Sie den Hilferuf (s. oben Seite 2).

Die Herausgeber

