

baren gelangt« erklärt W. Strolz in seinem Einleitungsreferat »Moderne Vaterunser-Interpretationen« (S. 12).

Gerade diese Frage jedoch wurde von den jüdischen Teilnehmern positiv beantwortet. Trotz aller Leiden und Verfolgungen ihrer Jahrtausende währenden Geschichte beten die gläubigen Juden heute noch in ungebrochenem Vertrauen ihr uraltes Gebet »Awinu Malkenu«, d. h. »Unser Vater, unser König« (S. Lauer, S. 120 ff.). Tief ergreifend ist es auch für den christlichen Leser, durch das Referat von Pnina Navé mit der Kraft und Glut jüdischen Betens konfrontiert zu werden (S. 56 ff.). Dass auch ein so erhabenes Gebet wie der »Zeushymnus« des Stoikers Kleanthes mit der Tiefe jüdischen und christlichen Betens nicht verglichen werden kann und daher die Bezeichnung »das antike Unservater« nicht verdient, weist S. Lauer überzeugend nach (S. 153 ff.).

Den christlichen Referenten oblag es, das Vaterunser als Gebet der Christen und Juden zu interpretieren. A. Deissler (S. 129 ff.) reihte das Herrengebet in die Gattung der »kollektiven Klagelieder« ein: Die bedrängte neubundliche Gottessgemeinde bittet um die »Heiligung des Namens« und um das »Kommen des Reiches«. Dadurch stellte er die tiefe Verwurzelung des Vaterunser in der alttestamentlichen Gebetstheologie in hellstes Licht. A. Vögtle (S. 186 ff.) erklärt das Vaterunser als »das ökumenische Gebet von heute«, weil Juden und Christen einander hier im gemeinsamen Glauben an ein gnädiges, machtvolles Eingreifen Gottes begegnen können. Beide mussten ja dank der bitteren Erfahrung ihrer Vergangenheit lernen, das Heil nicht von menschlichen Anstrengungen, sondern vom geschichtlich handelnden Gott Israels, der der Gott Jesu ist, zu erwarten.

In den Referaten von C. A. Rijk (S. 196 ff.) und J. Oesterreicher (S. 209 ff.) wird das Vaterunser im Licht der anderen Gebete Jesu betrachtet, die uns in den Evangelien überliefert wurden. Besonders im Ölberggebet findet Rijk die Quelle und Inspiration des Vaterunser. Abschliessend weist auch er auf die ökumenische Bedeutung dieses Gebetes hin: »Wenn Christen sich nun wieder bewusst werden, dass ihre schönsten und ursprünglichsten Gebete ihre Wurzeln in der jüdischen Gebetserfahrung und -tradition haben, dann können ihre Gebete auf eine neue Weise zum Verständnis zwischen Juden und Christen beitragen« (S. 206). – Zu einer ähnlichen Einsicht führt das Referat von J. Oesterreicher, der im Gebetsruf »Abba« ein Zeichen von der wahren Menschheit und Menschlichkeit Jesu sieht. Seine Menschheit »erschöpft sich jedoch nicht im Jude-sein; immer ist er es, der als Mensch, als Beter, als Lehrer ein Einzelner, Unwiederholbarer ist . . . und den Seinen das Vaterunser als Geschenk hinterliess, das von seinem Herzen kommt und in dem sein Herz weiterschlägt« (S. 230).

Das Anliegen des Symposium, das zentrale Gebet der Christenheit als gangbaren Weg zu gegenseitigem Verständnis, als tragfähige Brücke der Versöhnung zwischen Juden und Christen zu erweisen, wird in diesem Buch überzeugend dargestellt. Möge ihm weite Verbreitung und positives Echo beschieden sein! Mirjam Prager OSB

DEUTSCHER EVANGELISCHER KIRCHENTAG
FRANKFURT 1975. Dokumente, hrsg. im Auftrag des Präsidiums des Deutschen Evangelischen Kirchentags. Stuttgart-Berlin 1975. Kreuz Verlag. 640 Seiten.

Auch dieser Band bietet wieder die u. a. wichtigsten Dokumente des Kirchentages im vollen Wortlaut. Einige Proben wurden oben wiedergegeben¹. Er ist, vorzüglich gearbeitet, auch mit seinen Registern unentbehrlich als

Materialsammlung sowie wertvolle Wegweisung für an Kirche, Theologie, Gesellschaft und Wissenschaft Interessierte. – Hingewiesen sei auch, ebenfalls vom Kreuz Verlag veröffentlicht, auf:

IN ANGSTEN UND SIEHE WIR LEBEN. Antworten und Angebote, hrsg. von Carola Wolf / Gerhard Schnath. 223 Seiten. Mit auch zahlreichen Fotos veranschaulicht es den Kirchentag »als öffentlichen Lernvorgang« und bietet Arbeitshilfe auch für Gruppen.¹ G. L.

¹ Vgl. o. S. 51 ff.

WILLEHAD PAUL ECKERT / HANS HERMANN HENRIX (Hrsg.): Jesus Jude-Sein als Zugang zum Judentum. Eine Handreichung für Religionsunterricht und Erwachsenenbildung. (Aachener Beiträge für Pastoral- und Bildungsfragen, Bd. 6.) Aachen 1976.

Die Herausgeber machen mit ihrem Sammelband auf ein Defizit und auf eine daraus resultierende Tendenz aufmerksam. Ihrer Meinung nach fehlt nämlich der gegenwärtig »kräftig und beharrlich angeschwollenen Jesusliteratur«, sofern sie »in ihren geschichtlichen Bezügen zwangsläufig ein Bild vom Judentum« entwirft, weithin fundiertes Wissen über das Judentum selbst. Solcher Art Mangel führt zu einer »Verzeichnung des Jüdischen«. Die doppelte Zielsetzung ist in zweifacher Hinsicht beachtlich und begrüssenswert. Einmal, weil hier der Versuch unternommen wird, eine Lücke in der Sachbehandlung ansatzweise zu schliessen. Zum anderen, weil damit einer neuen – wenn auch unbeabsichtigten – antijüdischen Tendenz rechtzeitig ein Riegel vorgeschoben wird. Wenn dabei als Adressatengruppe die Multiplikatoren im Religionsunterricht und in der Erwachsenenbildung anvisiert werden, so zeigt das, wie konkret die Herausgeber ihr Informationsangebot verstehen und wie ernst ihr Anliegen um eine sachgerechte Darstellung des Judentums zu nehmen ist.

Wie werden nun die beiden Ziele angesteuert? Die einzelnen Beiträge des Sammelbandes gehen grösstenteils auf ein wissenschaftliches Symposium unter dem Titel »Jesu Verhältnis zum Judentum« zurück, veranstaltet Anfang November 1974 von der Bischöflichen Akademie des Bistums Aachen (vgl. »Freiburger Rundbrief« XXIV/1974, S. 21 ff. und rhs. Religionsunterricht an höheren Schulen 18, 1975, Heft 2). Zur Thematik kamen als jüdischer Gelehrter E. L. Ehrlich, als katholischer Exeget F. J. Schierse und als Judaist J. Maier zu Wort. H. Jochum beschäftigte das Thema »Jesusgestalt und Judentum in Lehrplänen, Rahmenrichtlinien und Büchern für den Religionsunterricht« (dass. S. 24 ff.). Die genannten Beiträge bilden nun das Kernstück des Sammelbandes, der im übrigen eingangs durch einen Aufsatz von W. P. Eckert »Jesus und das heutige Judentum« ergänzt wird. Den Abschluss bilden eine kommentierte Dokumentation von H. H. Henrix und W. Wirth »Jesusgestalt und Judentum als Thema audiovisueller Medien für den Religionsunterricht und Erwachsenenbildung« sowie Sachworterklärungen nebst Abkürzungs-, Bibelstellen-, Sach- und Personenverzeichnis. Zunächst seien die Beiträge der Autoren der genannten Tagung inhaltlich skizziert und kritisch gewürdigt.

Für Ehrlich wird die »Betrachtung des Problems, welche Stellung Juden zu Jesus einnehmen«, nicht an historischen und religionsgeschichtlichen Tatbeständen vorbeigehen können. Für seine religionsgeschichtliche Sicht könnte sich Ehrlich auf keinen geringeren als auf Paulus berufen (vgl. Röm 9, 4 f. und 11, 18). Wenn im 19. Jahrhundert und dann hinein bis in die Gegenwart das jüdische Interesse für Jesus erwache, so jedoch im »Rahmen größerer Zu-

sammenhänge«, nämlich, um »eher den jüdischen Hintergrund des Neuen Testamentes zu untersuchen...« Ausgeschlossen bleibe dabei die vor allem durch Paulus entwickelte Christologie, von der Jesus aus jüdischer Sicht »rein gar nichts gewusst« habe. Dies ins Bewusstsein der Christen zu rufen, möchte Ehrlich als einen »Dienst« der Juden für ihre christlichen Mitbürger verstehen. Gerade in dem im Neuen Testament bereits stark einsetzenden christologischen Interesse sieht Ehrlich eine bis in die Gegenwart typische christliche Tendenz, jeweils moderne Gedanken in Jesus und seine Zeit retrospektiv hineinzuinterpretieren, wobei das meist mit einer Verzerrung des Judentum z. Z. Jesu verbunden sei, »um damit Jesu Glanz um so reicher erstrahlen zu lassen«. Dass eine solche Tendenz Juden nicht dialogbereit mache, verstehe sich von selbst. Ein Dialog erscheint Ehrlich nur möglich, sofern sich die Problematik auf den historischen Jesus beschränke und die »Christusmythologie der Spätantike« ausklammere.

Von Ehrlichs ebenso klarem wie engagiertem Beitrag muss positiv gesagt werden: Er zeigt, wie illusionslos und – aufgrund einer jahrhundertelangen Geschichte – wie weit die Strecke ist, die Christen im Gespräch mit Juden über Jesus den Juden entgegengehen müssen. Zum anderen wird klar, wo und über was der Dialog zu beginnen hat: beim historischen Jesus. Ehrlichs fast polemische Einstellung zur neutestamentlichen Christologie ist zwar von seinem jüdischen Standpunkt aus verständlich, andererseits jedoch nicht gerade sehr einladend, Christen mit Juden über Jesus ins Gespräch zu bringen und – wie der im Sammelband seinem Beitrag vorausgeschickte Artikel von W. P. Eckert »Jesus und das heutige Judentum« zeigt – in diesem speziellen Punkt auch nicht repräsentativ für zeitgenössische jüdische Gelehrte und Theologen. Denn Christen sind an der Frage nach dem historischen Jesus und dem Gespräch über ihn mit Juden eben nicht nur aus Drang nach historischer Wahrheit, sondern eben auch als Christen interessiert, d. h., als Menschen, die »sich ausdrücklich an den einen Christus gebunden« wissen (vgl. H. Küng, 20 Thesen zum Christsein, München 1975, S. 18). Wenn es eine von Christen einzugestehende schwere Schuld war, das nirgends aus dem Neuen Testament herzuleitende Verdikt über den Juden als »heillos verworfenes Wesen« zu bilden, so wäre es ein Fehler und für den jüdisch-christlichen Dialog nicht minder folgenswer, das Christentum pauschal als christologische Fehlentwicklung zu deklarieren. Mag Ehrlich eine solche Konsequenz auch nicht intendieren, streckenweise erweckt sein Beitrag jedoch beim Leser diesen Eindruck.

F. J. Schierse gliedert seinen Beitrag »Jesus und das Judentum seiner Zeit – Aus der Sicht eines katholischen Exegeten« in die drei Abschnitte »Methodische Vorbemerkungen« (1), »Neutestamentliche Sprachgewohnheiten« (2) und »Jesus und die Gruppierungen seines Volkes« (3). Die Berücksichtigung der exegetischen Methoden und der neutestamentlichen Sprachgewohnheiten ist nach Schierse nötig, um keine Verständigungsschwierigkeiten zwischen den Gesprächspartnern entstehen zu lassen und um vorgegebene Missverständlichkeiten aufzuzeigen. Bei seinen Ausführungen über die exegetischen Methoden macht Schierse auf die Schwierigkeit aufmerksam, die trotz des inzwischen verfeinerten exegetischen Instrumentariums und der üblich gewordenen Differenzierung von Tradition und Redaktion besteht, »das Ursprüngliche, die Jesusüberlieferung« zu rekonstruieren. Jedenfalls genüge dazu keineswegs »einfach Substraktion« dessen, was man Gemeindetheologie zu nennen pflege, sondern auch die »Tugend des Historikers«, die

sich vor allem darin zeige, vorschnelle historische Urteile zu meiden. Gerade die Leichtfertigkeit, mit der heute wieder – auch von Exegeten – solche Urteile gefällt würden, erinnere manchmal an die »Zeiten der liberalen Leben-Jesu-Literatur«.

Unter neutestamentlichen Sprachgewohnheiten versteht Schierse die in manchen neutestamentlichen Schriften pauschal abwertenden Redeweisen von »den Juden«, »den Pharisäern«, »dem Gesetz« u. ä. Diese sprachlichen Fakten hätte man zunächst einmal zur Kenntnis zu nehmen und nicht gleich in durchaus versöhnlicher Absicht durch linguistische Operationen zu verwischen, indem man in neueren Übersetzungen statt derer Übertragungen wie »Volk«, »Menge« oder »Römer« gebrauchte. Allerdings müsse auch gesagt sein, dass solche Sprachgewohnheiten vor allem von einem heidenchristlichen Standpunkt aus formuliert worden seien. Jüdenchristliche Gemeinden seien sich der Komplexität des Judentums bewusst gewesen. Demgemäß spricht Schierse von Jesus und den »Gruppierungen seines Volkes« und fragt folgerichtig nach den Übereinstimmungen und dem Unterschied Jesu mit und zu diesen Gruppierungen.

Zum Hauptgrund der Trennung von Juden und Christen, der Messias- und Gottessohnfrage, stellt Schierse fest: Wenn diese auch zu Lebzeiten Jesu nicht im Mittelpunkt der Auseinandersetzung gestanden habe, wie »die kerygmatisch stilisierten Prozessberichte der Evangelien« mit ihren nachösterlichen Hoheitstiteln der kirchlichen Christologie deutlich erkennen liessen, so gehe doch kein Weg daran vorbei, dass »die Auseinandersetzungen um konkrete Sachfragen wie Geltung der Gesetze, Sündenvergebung und ethische Verhaltensweisen« letztlich auf Jesu »Interpretation der Malkut ›Jahwe‹ hinauslaufe. Und Glaube der Christen sei eben, dass Gott, »und zwar der Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs, der Gott vom Sinai und der Gott der Propheten... sich für den verurteilten und gekreuzigten Jesus« entschieden habe.

Auch Schierse's Beitrag, der die Gegensätze in der Sache nicht verwischt, muss bei allem Bemühen, das Gespräch zwischen Juden und Christen über Jesus zu eröffnen und in Gang zu halten, nicht weniger als der des Juden Ehrlich, als der eines, wenn auch historisch kritisch denkenden, engagierten Christen bezeichnet werden. In der Absicht der Herausgeber ist ein solches Engagement hier durchaus am Platz.

Für die Sicht eines Judaisten zum Thema »Jesus von Nazaret und sein Verhältnis zum Judentum« erscheint J. Maier zunächst die Umschreibung von dessen Rolle im Dialog Juden Christen wichtig. Maier versteht sie nicht als die eines Schiedsrichters, der gleichsam als objektiver Wissenschaftler mit dem ihm eigenen wissenschaftlichen Instrumentarium über den religiös und theologisch engagierten Stellungnahmen von Juden und Christen stehe. Der Judaist, der es nicht nur mit dem jüdischen und christlichen Schrifttum der Jesuszeit zu tun habe, sondern auch noch die spätere jüdische Gelehrsamkeit zum Gegenstand seines Faches mache, müsse vor allem und zunächst auf die »unzulängliche Quellenlage« hinweisen, vor der alle ständen, die sich wissenschaftlich mit dem Thema Jesus befassten. Daraus ergibt sich nach Maier als erste Konsequenz ein recht weiter Raum für Ermessensurteile. Ein qualitatives Problem sieht Maier ferner in der unterschiedlichen Entwicklung der Methodologie der Bibelexegese und der Judaistik.

Der Judaist müsse einer historischen Sichtverengung christlicherseits oft wehren, die neuerdings zum Teil zu »anachronistischen Deutungen« missrieten, da aktuelle Fragestellungen oft leichtfertig in die Zeit Jesu zurück-

projiziert würden. Auch gegenüber dem jüdischen Standpunkt sieht Maier eine kritische Funktion des Judaisten. Ihm komme die positive Aufgabe zu, die Komplexität des Judentums in den Blick zu rücken.

Im letzten Teil »Jesus innerhalb der jüdischen Gruppenbildungen seiner Zeit« räumt Maier mit der auch heute unter Christen noch gängigen Vorstellung auf, als habe man es zur Zeit Jesu mit einem homogenen Judentum zu tun, auf dessen Hintergrund man Jesus (aus christlicher Sicht) um so leuchtender hervortreten sehe, das als solches (etwa aus jüdischer Sicht) geschlossen gegen Jesus Front gemacht habe. Abschliessend lässt sich m. E. sagen, dass Maiers Beitrag den von den Herausgebern des Sammelbandes gesetzten zwei Zielen am meisten diene: Hier wird Sachinformation im besten Sinn des Wortes gegeben und eben dadurch jede Polemik und antijüdische Tendenz unmöglich gemacht. Wenn Maier als Judaist die Rolle eines Richters im Gespräch zwischen Juden und Christen über Jesus zu Recht ablehnt, so möchte ich ihm ohne Zweifel die Rolle des Gesprächsführers in diesem Dialog zusprechen, vermag doch gerade der so argumentierende Judaist mögliche Blockierungen in einem solchen Gespräch effektiv zu überwinden.

Wie notwendig ein Beitrag in der von Maier dargestellten Art zur anstehenden Problematik ist, beweist auch das Fazit, das aus dem Beitrag H. Jochims zu ziehen ist, der 37 meist katholische Lehrpläne sowie eine Auswahl von Lehrbüchern zum Religionsunterricht für die verschiedenen Schulstufen daraufhin untersucht, »was, wie und wann von Juden gesprochen wird«.¹

Noch konkreter wird das Angebot zur Abhilfe in der kommentierten Dokumentation von H. H. Henrix und W. Wirth. Die anvisierten Multiplikatoren im Religionsunterricht und in der Erwachsenenbildung werden durch diese Dokumentation in den Stand versetzt, die durch die vorausgehenden grundsätzlichen Beiträge des Sammelbandes ins Bewusstsein gerufene Problematik nicht nur als Appell zu einer Sinneswandlung zu verstehen, sondern zu einer veränderten Praxis im Vermittlungsprozess werden zu lassen. So gesehen muss man Eckert und Henrix bescheinigen, dass sie den beiden mit ihrem Sammelband angesteuerten Zielen, einem Defizit in der Sachbehandlung und einer Verzeichnung des Jüdischen entgegenzuwirken, ein erhebliches Stück näher gekommen sind. Man kann ihrem Buch nur weiteste Verbreitung und häufigsten Gebrauch wünschen. Der erschwingliche Preis, der durch die Herausgabe in der Reihe der Aachener Beiträge zur Pastoral- und Bildungsarbeit ermöglicht wird, stellt dabei einen zusätzlichen und für die Sache selbst erfreulichen Anreiz dar.²

Johannes P. Floss, Aachen

¹ Vorabdruck im »Freiburger Rundbrief« XXVI/1974, S. 24 ff.

² Der Band ist nur erhältlich über: Bischöfliche Akademie, Leonhardstr. 18–20, 5100 Aachen.

HERMANN LEVIN GOLDSCHMIDT: Weil wir Brüder sind. Biblische Besinnung für Juden und Christen. Mit einem Geleitwort von Klaus Hemmerle. Stuttgart 1975. Katholisches Bibelwerk. 199 Seiten.*

Es spiegelt das neue Verhältnis zwischen Christen und Juden wider, dass ein solches Buch in einem katholischen Verlag erscheinen konnte. Klaus Hemmerle, bisher Professor für christliche Religionsphilosophie an der Universität Freiburg und seit November 1975 Bischof von

* Mit freundlicher Genehmigung des Verfassers und der Schriftleitung des »Israelitischen Wochenblattes« (75/45), Zürich, 7. 11. 1975, S. 37, entnehmen wir daraus diese dort unter der Überschrift »Gemeinsame Besinnung« stehende Würdigung.

Aachen, steuert ein Geleitwort bei. Der Untertitel des Buches sagt recht genau, was der Autor erstrebte: Es handelt sich um Meditationen über biblische Themen, wobei H. L. Goldschmidt versucht, vor allem Christen die jüdische Botschaft zu verkündigen. Dem entspricht auch der Stil dieses Buches: Verkündigung der Botschaft des Judentums; jüdische Predigt für anspruchsvolle Laien. Die einzelnen Betrachtungen sind äusserlich unverbunden, dadurch jedoch, dass es überall um das Aufzeigen jüdischen Denkens geht, wird schliesslich eine innere Einheit sichtbar.

Eine Reihe von Studien haben die jüdisch-christliche Begegnung zum Inhalt, ihre Möglichkeiten, ihre Schwierigkeiten. Im Mittelpunkt dieses Abschnittes steht die Abhandlung »Heilsgeschichtliche Arbeitsteilung zwischen Judentum und Christentum«, eine vom Autor geprägte Begrifflichkeit. Die Frage muss hier natürlich gestellt werden, wieweit Juden und Christen in der Lage sind, sich einen solchen Terminus auch geistig zu eigen zu machen. Dabei ist hier unmissverständlich klarzustellen, dass H. L. Goldschmidt sehr präzise die christlich-jüdischen Unterschiede herausarbeitet: Er gibt keinerlei Möglichkeiten, ihm etwa einen Synkretismus zu unterschreiben. Dennoch liesse sich wahrscheinlich zeigen, wie fragwürdig der Terminus angesichts der von H. L. Goldschmidt so klar herausgearbeiteten Gegensätze bleibt. Dass vom Autor Wegzeichen aufgestellt werden, welche hilfreich sind, ist unbestritten. Es scheint jedoch, dass seine Schau heute noch etwas wirklichkeitsfern sei und angesichts einer längst nicht abgeschwächten Christologie von Christen schwer zu akzeptieren. H. L. G. postuliert eine Einzigartigkeit im Verhältnis zwischen Christen und Juden; für viele Christen existiert diese Priorität nicht; das mag bedauerlich sein, und die jüdische sowie die christliche Bibel sprechen für Goldschmidts Konzeption von der »Arbeitsteilung«. Für moderne Christen jedoch ist der Marxismus eine Wirklichkeit, wie es die Völker der dritten Welt sind, welche die sogenannte »abendländische Christenheit« mit Problemen konfrontieren, die weit entfernt von »heilsgeschichtlicher Arbeitsteilung« sind. In diesem Sinne sind H. L. Goldschmidts Ausführungen einsame Zwiesprache, und es hat wenig Sinn, sich die christliche Realität durch schöne biblische Exegese zu vergolden.

Diese findet sich allenthalben, ob es um das Gleichnis von den Arbeitern im Weinberg geht, um das Gleichnis vom Verlorenen Sohn, um 1 Mose 1, 28, um 1 Kö 3, 9, Koh 1, 9. Besonders schön ist Lk 10, 29 ausgelegt: »Und wer ist mein Nächster?« Hier könnten Pfarrer predigen lernen! Für Rabbiner kommt eher Ez 18, 32 in Frage: »Kehrt um und lebt.« – Nicht minder tief ist die Deutung von Psalm 73.

Der Verfasser berichtet in einem anderen Abschnitt, was er in seinem Jüdischen Lehrhaus in Zürich versuchte. Von den vielen andern kurzen Studien erwähnen wir hier nur noch eine: »Heiliges Land überall, neun Merksätze für die Israel-Reise.« Dieses Kapitel ist das fragwürdigste im ganzen Buche. Ist vieles in diesem Buche moderne Homiletik auf hohem Niveau, Meditation, welche an nicht wenigen Stellen wirklich den Geist des Judentums aufscheinen lässt, so sind diese »Merksätze« teilweise ideologisch, womit sie eigentlich aus dem Buch herausfallen. So ist es viel zu apodiktisch, zu behaupten, es sei »niemandem... hier erlaubt, nach Israel zu reisen, wie man sonst bloss aus Neugier oder zur Erholung« reist (Seite 185). Man kann auch nicht sagen, »jeder Boden (könnte) Heiliges Land entweder schon« sein oder es jedenfalls