FREIBURGER RUNDBRIEF

Beiträge zur christlich-jüdischen Begegnung

Aus dem Inhalt

S. Hugo Bergman an Martin Buber (Jerusalem) 30. 5. 1949
In memoriam Shmuel Hugo Bergman s. A., 25. 12. 1883–18. 6. 1975

Gemeinsame Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland: Für ein neues Verhältnis zur Glaubensgeschichte des jüdischen Volkes

Shemaryahu Talmon: Martin Buber als Bibelinterpret

Das »Jüdische« und das »Christliche« im Neuen Testament von Fritzleo Lentzen-Deis SJ

Zukunft in der Gegenwart, von Clemens Thoma SVD

»Gerechtigkeit und Frieden haben sich geküsst«, Ps 84 (85), 11 von Paulus Gordan OSB

Rabbiner Jakob J. Petuchowski: Anglikaner und Juden

Das »Holocaust«

Israel und die UNO

Juden und Christen auf dem 16. Deutschen Evangelischen Kirchentag Frankfurt 1975

Johannes Kardinal Willebrands: Richtlinien und Hinweise zur Durchführung von »Nostra aetate«, Nr. 4

Hirtenbrief der nordamerikanischen Bischöfe, 17.–20. 11. 1975

Christen und Juden. Eine Studie des Rates der EKD

Altenwohnheim für NS-verfolgte Christen in Israel (Nahariyya)

IMMANUEL Dokumente des heutigen religiösen Denkens und Forschens in Israel. Hebräische Veröffentlichungen aus Israel in deutscher Übersetzung IV/1975. Hrsg.: Ökumenisch-Theologische Forschungsgemeinschaft in Israel und Freiburger Rundbrief

Jahrgang XXVII 1975 Nummer 101/104

Postverlagsort Freiburg i. Br.

Für Studienzwecke kostenloses Exemplar; bitte beachten Sie auch Umschlagseite 3

FREIBURGER RUNDBRIEF

Beiträge zur christlich-jüdischen Begegnung

XXVII. Folge 1975 / Nr. 101–104 Freiburg, Dezember 1975

1 In memoriam Shmuel Hugo Bergman s. A. 25. 12. 1883–18. 6. 1975. Von Professor Dr. David Flusser, Jerusalem . . 3
Hugo Bergman an Martin Buber (Jerusalem) 30. 5. 1949 3

2 Für ein neues Verhältnis zur Glaubensgeschichte des jüdischen Volkes. Erklärung der Gemeinsamen Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland, Würzburg, 22. 11. 1975 5

3 Martin Buber als Bibelinterpret. Von Shemaryahu Talmon, Ph. D., Prof. f. Bibelwissenschaft, Universität Jerusalem 6

4 Das »Jüdische« und das »Christliche« im Neuen Testament. Von Dr. Fritzleo Lentzen-Deis SJ, Prof. für ntl. Exegese, Phil.-Theol. Hochschule St. Georgen, Frankfurt a. M., u. Päpstl. Bibelinstitut, Rom 12

5 Zukunft in der Gegenwart. Gedanken zu einem jüd.-chr. Symposion. Von Prof. Dr. Clemens Thoma, Luzern 13

6 »Gerechtigkeit und Frieden haben sich geküsst.« Ps 84 (85), 11, Bildbetrachtung »Begegnung von Elisabet u. Maria« (»Heimsuchung«). Von Paulus Gordan OSB, Rom. Mit Farbbild 16

7 Anglikaner und Juden. Leitlinien f. d. Zukunft. Vortrag anlässlich einer Tagg. v. Anglikanern und Juden, von Rabb. Prof. Dr. Jakob J. Petuchowski, Hebrew Union College – Jewish Institute of Religion, Cincinnati/Ohio 17

8 Das »Holocaust« – I. Jüdische und christliche Versuche zu einer Holocaust-Theologie. Bericht aus den USA. Von Dr. Helga Croner, New York – II. Das »Holocaust« und seine Lehren heute. Bericht über eine internationale Konferenz in Hamburg vom 8. bis 11. 6. 1975. Von Landesrabbiner Dr. N. P. Levinson, Heidelberg – III. Erwägungen am Mahnmal in Bergen-Belsen, 10. 6. 1975. Von Rabb. Dr. Pesach Schindler, Jerusalem 24

9 »Himmler als Ideologe«, von Josef Ackermann. Buchbericht Dr. Uriel Tal, Prof. f. Mod. Jüd. Geschichte, Univ. Tel Aviv 27

10 »Auf diesem Berg.« Predigt über Jes 25, 6–10a, 12. 10. 1975. Von Prof. Dr. Franz Mussner, Univ. Regensburg . . . 33

11 Israel und die UNO (u. a.: I. Wortlaut d. israel.-ägypt. Zwischenabkommens, Genf, 1. 9. 1975 – A. Wortlaut. Mit Karte – B. US-Truppen auf Mitla u. Giddi – II. Wortlaut d. Resolution d. Sicherheitsrats d. UNO, 23. 10. 1975 – III. Araber einmal anders, von A. Löwenstein – IV. Juden u. Islam. Zerstörung eines Mythos, von Marc Tsiboni – V. Die Vereinten Nationen und die Resolutionen der Vollversammlung über den Zionismus sowie über die Palästina-Frage, 10. 11. 1975 – 1. Wortlaut der Resolution über den Zionismus – 2. Resolutionen über die Palästina-Frage – A. Einladung an die PLO zur Teilnahme an den Friedensbemühungen des Nahen Ostens, 10. 11. 1975 – B. Über die Einsetzung eines Palästina-Ausschusses, 10. 11. 1975 – VI. Äusserungen zur Resolution über den Zionismus: a) 1. Die UNO u. Wir. 9./10. 11. 1938–10. 11. 1975. Von Landesrabb. Dr. N. P. Levinson, Heidelberg – 2. »... mach dich auf in das Land, das ich ihnen, den Kindern Jisraël, gebe ...« Von D. Kurt Scharf DD, Bischof der Ev. Kirche von Berlin-Brandenburg, Neujahrstag 1976 – 3. Marcel (Jacques) Dubois OP, West-Jerusalem, 28. 10. 1975 – b) Aus kirchlichem Bereich: Dr. Bernhard Vogel, ZdK – Philip A. Potter, Ökum. Rat d. Kirchen, Genf, 11. 11. 1975 – Synode d. Ev. Kirche Berlin (West) – Federico Alessandrini, Vatikan. Presseamt – Kardinal Willebrands – Kardinal Döpfner, Vorsitzender d. Dt. Bischofskonferenz – Erzbischof Etchegaray, Vorsitzender d. Frz. Bischofskonf. / Pastor Courvoisier, Präs. d. Vereinigg. d. Protestanten Frankreichs – Landesbischof D. Class, Ratsvorsitzender d. EKD – Leitende Geistliche Ev. Kirchen in d. DDR – Paul VI., 22. 12. 1975 an Kardinalskolleg. – c) Aus kulturellem Bereich: André Lwoff, Präs. d. intern. Kom. f. d. Univ. d. UNESCO, Paris – DKR, Frankfurt – Amitié judéo-chrét., Paris – Vorstand d. Dt. Ges. f. d. UNO, Bonn, an den Präs. der UN-Vollvers. – Stellungnahme d. Verbandes d. Judaisten) 35

12 Rundschau (u. a.: [Juden u. Christen auf dem 16. Dt. Ev. Kirchentag, Juni 1975; II. Predigt über 4 Mose, 13 f. in d. ev. St.-Peters-Kirche, von Landesrabb. N. P. Levinson; III. Gemeinsame Bibelarbeit über Mt 26, 36–46, von Schalom Ben-Chorin (jüd.) / Pastor Chr. Bartels (ev.)] – D. Jubiläum in d. bibl. Überlieferung von Kardinal Maxim. de Furstenberg, Rom – Kard. Willebrands: Einführende Bemerkung zu »Vatikan. Richtlinien u. Hinweise f. d. Durchführung von ›Nostra ætate‹, Nr. 4« – Hirtenbrief d. Bischöfe in d. USA, 20. 11. 1975 – In Jerusalem Konsultationen d. Weltrats d. Kirchen m. offiz. Repräsentanten jüd. Gemeinschaften, Tagg. d. intern. kath.-jüd. Verbindungskomitees 1. 3.–3. 3. 1976 – Dokument der Hoffnung. Kommentar z. Synodenerkl. von E. L. Ehrlich – Die dt. Bischöfe: Gebet f. d. ermordeten Juden u. ihre Verfolger, 1961; Bussruf 1962 – »Christen u. Juden.« Studie des Rates der EKD – Karfreitagsfürbitte f. d. Juden – Patriarchen u. Propheten. Zum Heiligenkalender – Christen in Israel. Klarstellung einiger Tatbestände von Gabriel Grossmann – Kath. Studenten in Jerusalem, von Moshe Tavor) 51
Nachtrag zu: Edith Stein u. d. Entwurf f. eine Enzyklika gegen Rassismus u. Antisemitismus, von J. H. Nota SJ . . 88

13 Literaturhinweise (u. a.: M. Buber: Briefwechsel Bd. III; R. R. Geis: Vom unbekannten Judentum; Kafka u. Prag; W. P. Eckert / H. H. Henrix: Jesus Jude-Sein als Zugang zum Judentum; U. Tal: Christians and Jews, 1870–1914; Carsten Nicolaisen: Zeitgesch. Dokumente z. Kirchenpolitik d. 3. Reiches, Bd. II; Ludwig Volk: Akten Kard. Michael v. Faulhaber, 1917–1945, Bd. II; F. W. Marquardt: »D. Juden u. ihr Land«; R. Rendtorff: »Israel und sein Land«) 89

14 Aus unserer Arbeit (u. a.: Altenwohnheim für vom NS verfolgte Christen in Israel – Danksagung) 147

15 Systematische Übersicht über die Literaturhinweise 150

16 Systematisches Register über den Inhalt Jg. XXVII – 17 Personenregister Jg. XXVII 152

»IMMANUEL« Dokumente des heutigen religiösen Denkens u. Forschens in Israel, IV/1975, Herausgeber: Ökumenisch-Theologische Forschungsgemeinschaft in Israel u. Freiburger Rundbrief (Benjamin Uffenheimer: Jecheskel Kaufmann – der Bibelwissenschaftler der jüdischen Renaissance – Jehoshua Amir: Die Stellungnahme der hellenistischen Welt zum Judentum – David Flusser: Hillels Selbstverständnis u. Jesus – Yeshayahu Leibowitz: Von Erlösung u. Anbruch d. Erlösung – Zwi Yaron (Zinger): Kritik an »messianischer« Politik – Yehuda Amital: Zur Bedeutung des Jom Kippur-Krieges – David Flusser: Thesen zur Entstehung des Christentums aus dem Judentum) 158–184/IM 1–27

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: Lorenz-Werthmann-Haus, Postfach 420, D-7800 Freiburg i. Br. – (s. auch Seite 2)

Postverlagsort Freiburg i. Br.

An unsere Leser

Für alle Hilfe und ein gutes Echo, die der Aufruf an unsere Leser gefunden haben (s. FR XXVI/1974, S. 2), danken wir sehr herzlich.

Die hohen Kosten für Herstellung und Versand unseres »Rundbriefs« 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.

Das diesjährige Heft hat einen etwas grösseren Umfang als vorgesehen. Dies ist auch bedingt durch die in den letzten Folgen zurückgestellten und nun aufgenommenen Literaturberichte. Eine noch grössere Erweiterung des Heftes hat sich leider nicht ermöglichen lassen. Wir bitten um Verständnis, dass wir daher manche Beiträge nicht aufnehmen konnten.

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.

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

Die Herausgeber

Voraussichtlich in Folge XXVIII: David Flusser 60jährig, von Clemens Thoma – Diskussion zur christlichen Theologie des Judentums – »Akten und Dokumente des Heiligen Stuhls zum Zweiten Weltkrieg. Der Heilige Stuhl und die Opfer des Krieges, Januar–Dezember 1943.« Bd. 9, herausgegeben von Pierre Blet/Robert A. Graham/Angelo Martini/Burkhart Schneider († 7. 5. 1976) – In »IMMANUEL«, Die jüdischen Wurzeln des Dreimal-Heilig, von David Flusser.

Der Freiburger Rundbrief erscheint in unregelmässiger Folge. Unkostenbeitrag für dieses Heft DM 15,– und Zustellgebühr
(Folge XXVII; Nr. 101–104). – Dr. Gertrud Luckner/Rundbrief. Postscheckkonto Karlsruhe Nr. 680 35-750. Bezug durch Freiburger Rundbrief
Postanschrift: Lorenz-Werthmann-Haus, Postfach 420, D 7800 Freiburg i. Br.

Gesamtherstellung im Druckhaus Rombach+Co GmbH, Freiburg im Breisgau.

FREIBURGER RUNDBRIEF
Beiträge zur christlich-jüdischen Begegnung

1 In memoriam Shmuel Hugo Bergman[1] s. A.

25. 12. 1883 — 18. 6. 1975

Von Professor Dr. David Flusser, Jerusalem

Der jüdische Denker und Philosoph S. Hugo Bergman, den Lesern des »Rundbriefes« bekannt[1a], ist in Jerusalem im hohen Alter gestorben. Er ist als grosser Jude, Philosoph und Denker berühmt und war ein wahrlich grosser Mensch. Viele wissen, dass er mit Franz Kafka befreundet gewesen ist. Er war schon in seiner Mutterstadt Prag ein Zionist und verliess schon früh Prag, um 1920 nach dem damaligen Palästina zu übersiedeln, wo er vor fünfzig Jahren an der Gründung der Hebräischen Universität teilgenommen hat; er wurde dort Bibliothekar und später Professor der Philosophie und war der erste Rektor der Hebräischen Universität. Sein Freund war Martin Buber.

Ich habe die Ehre gehabt, in den letzten Jahrzehnten mit Bergman befreundet gewesen zu sein und kann seine wahre menschliche und jüdische Grösse schätzen, die für mich ein Gewinn gewesen ist. Ich habe mit ihm oft über das Wesen des Judentums und des Christentums gesprochen und habe erfahren können, wie er sich als Jude vom Christentum angesprochen gefühlt hat. Das wurde ihm durch seinen klaren Kopf möglich und, wie ich vermute, durch die Tradition der böhmischen Brüder, die er in seiner Jugend in Böhmen kennengelernt hat. Als ein Humanist war er auch gegenüber dem Christentum offen. Man wird, so denke ich, auch von christlicher Seite von Bergman viel über das eigentliche Christentum lernen können.

Bergman hat das Manuskript Bubers »Zwei Glaubensweisen« gelesen, als das Buch noch »Pistis und Emuna« hiess[2]. Seine Einwände Buber gegenüber scheinen mir richtig zu sein. Darum drucken wir hier, auf meinen Vorschlag, Bergmans Brief über die Frage ab, indem wir nur ganz wenige Zeilen, welche theologisch unwichtig und nur im Zusammenhang mit Bubers Buch verständlich sind, ausgelassen haben. Wir haben auch die Seitenangaben des Briefes ausgelassen; sie beziehen sich nicht auf die endgültige Ausgabe, sondern auf das Manuskript Bubers.

So liegt also Bergmans Brief den Lesern des Rundbriefs eigentlich ganz vor. Ich konnte mich mit Bubers Buch über das Christentum nicht ganz befreunden. Nicht einmal die Unterscheidung zwischen dem griechischen Begriff Pistis und dem hebräischen Wort Emuna scheint berechtigt zu sein. Das Zeitwort, von dem das Wort Emuna abgeleitet ist, bedeutet oft in der Bibel einfach »glauben«, und in der rabbinischen Literatur bedeutet Emuna unmissverständlich »Glaube«, wie das griechische Pistis, das auch im Griechischen die Nebenbedeutung Vertrauen hat. Das Wort Pistis bedeutet ja in griechisch auch ganz einfach »Kredit«. Der neutestamentliche Begriff Pistis ist aber eine richtige Übersetzung der hebräischen Emuna.

Nur eine Bemerkung zu den Worten Bergmans: »Nicht der lebendige, sondern der tote und auferstandene Jesus ist der ›Stifter‹ des Christentums.« Vielleicht stimmt es teilweise für Paulus, aus seinem Damaskuserlebnis, und vielleicht wird der »vorösterliche« Jesus in den neuen Grosskirchen nicht genügend beachtet. Aber *muss* es so sein und ist es immer *ganz* so gewesen? Sicher nicht in manchen christlichen Gruppen seit den Waldensern und sicher nicht immer in den Grosskirchen. Jesu Worte und seine Verkündigung haben immer gewirkt – vielleicht nicht genug. Und es kann möglich sein, dass es sich mehr als lohnen würde, zu versuchen, irgendwie die Botschaft des »historischen« Jesus mit der Theologie des Kreuzes zu verbinden, so dass nicht der Ansatz das Kreuz wäre, sondern schon die Seligpreisungen: »Selig sind die geistlich Armen, denn derer ist das Reich der Himmel.« Aber dies nur am Rande. Wichtig sind nun die folgenden Worte des einzigartigen Denkers Shmuel Hugo Bergman. Man wird ihn am besten ehren, wenn man ihnen lauschen wird.

[1] Samuel [Shmuel] Bergman.
[1a] S. FR u. a. XXV/1973, S. 4, 13 ff. (Anmerkungen 1a u. 2 d. Red. d. FR).
[2] Vgl. »Zwei Glaubensweisen. Ein Buchbericht über Martin Buber« von Karl Thieme, in: FR III/1951, Nr. 10/11, S. 18 ff.

HUGO BERGMAN AN MARTIN BUBER*

[Ohne Ortsangabe, Jerusalem] 30. 5. 1949

Sehr verehrter Herr Buber,

ich habe eben »Pistis und Emuna[1]« zu Ende gelesen. Ich darf mir natürlich kein Urteil erlauben, aber ich möchte Ihnen doch sagen, dass es mich nicht ganz überzeugt hat. Es ist eben doch ein apologetisches Buch, mit allen Vorzügen und Nachteilen der Apologetik. Ich habe das Gefühl, ohne es natürlich belegen zu können, dass Sie dem Christentum und Paulus gegenüber ungerecht sind. Es fiel mir dies besonders auf bei dem, was Sie über Kafka sagen »So ist das Geborgensein des Juden beschaffen«. Des Juden? Ich für meinen Teil habe das Geborgensein in Gott im selben Masse von Christen gelernt wie von Juden. Und bei uns – bei den Guten unter uns – bezieht sich das Geborgensein doch fast immer nur auf den Juden, nicht auf die Kreatur schlechthin.

* In: Martin Buber, Briefwechsel aus sieben Jahrzehnten. Band III: 1933–1965, S. 197–200, Brief 260. [s. u. S. 112 f.]
[1] Es handelt sich um das Manuskript zu »Zwei Glaubensweisen«. Zürich 1950, Manesse Verlag. Wiederabdruck in: Ders.: Werke I, München-Heidelberg 1962. S. 652–782.

Und so scheint mir auch gegenüber Paulus die Apologetik zur Ungerechtigkeit zu werden. Mir scheint, dass Parkes[2] recht hat, wenn er sagt, Paulus habe nicht das Gesetz angegriffen, sondern das Gesetz als eine Alternative für die Erlösung. Und müssen wir nicht, angesichts dessen, was 2000 Jahre später daraus geworden ist und was jetzt vor unsern Augen vor sich geht, Paulus ein grösseres Mass von Richtigkeit in seinem Buch zubilligen? Der Versuch, Jesus mit dem Judentum zusammen gegen das Christentum zu stellen, wie ihn das Buch unternimmt, muss, wie es mir Laien scheint, deswegen missglücken, weil nicht der lebendige, sondern der tote und auferstandene Jesus der »Stifter« des Christentums ist und diese also mit zu ihm gehören. Diese Auferstehung ist nun eine wirkliche oder vermeintliche Tatsache in der Welt. Wie aber soll man sich zu einer Tatsache stellen, als sie entweder bejahen oder verneinen durch ein »Ich glaube, dass« oder »Ich glaube, dass nicht«? Und wenn sie wirklich geschehen ist, so war sie eine so entscheidende Tatsache – die Tatsache, dass ein Mensch den Tod besiegt hat –, ein solcher Neubeginn der Menschengeschichte, dass Paulus recht hatte, dem Glauben an die Tatsache eine einschneidende Bedeutung zuzuschreiben. Und es gibt nicht die Möglichkeit einer Pistis, die durchdrungen ist von der Sicherheit der Emuna, so dass die begriffliche Trennung, die sicher berechtigt ist, sich doch in einer höheren Synthese aufhebt?

Ich konnte mich nicht mit Bultmanns von Ihnen beifällig zitierten Worten befreunden[3], wonach aufgrund der Unmöglichkeit, ein Geschehen gegen die Natur als wirklich zu denken, der Gedanke des Wunders unvollziehbar geworden ist und preisgegeben werden muss. Wer kann entscheiden, ob ein Geschehen gegen die Natur ist? Ich halte es für vermessen, wenn der Mensch, mit seiner vollständigen Unwissenheit über das Wesen der Welt, sich erkühnt, zu entscheiden, was gegen die Natur ist. Mit welcher Vollmacht wollen wir erklären, es sei gegen die Natur, dass ein Mensch dem Winde und dem Meere befehlen könne? Ich halte dies für wissenschaftlich und glaubensmässig völlig unbegründet.

Es ist mir nicht gelungen, den Unterschied zwischen dem Glauben an den Sinai und dem Glauben des Paulus als die »Annahme der Tatsächlichkeit eines Vorgangs, der nicht aus der angestammten Wirklichkeit fliesst«, zu verstehen. Was bedeutet hier »angestammt«?

Warum gehören die »Legenden« von Wiederbelebungs-Wundern nicht hierher? Den Juden in der Zeit Jesu erschienen sie sicher nicht als Legenden. Wenn der »harte Realismus« der Juden in Sachen des Leibes nur von einer eschatologischen Gesamtschau aus sich durchbrechen lässt, so muss doch andererseits gesagt werden, dass der Messias für jede Stunde erwartet wurde und also die Möglichkeit der Auferstehung in jeder Stunde sehr real war. Z. B. gibt R. Jirmijahu[4] genaue Anweisungen, wie man ihn begraben soll, damit er bereit sei, wenn der Messias kommt. Wäre es wirklich so, dass die Juden sich nicht vertraut machen konnten mit der Auferstehung eines Einzelnen, so wäre die Art, wie Apostelgeschichte Kapitel 2 die Erzählung Petri von der Auferstehung durch die versammelte jüdische Gemeinde aufgenommen wurde, völlig unverständlich. Mir scheint daher der Satz, dass in der jüdischen Glaubenswelt die Tatsache, dass ein Einzelner als Einzelner auferstanden ist, keinen Raum findet, unbegründet. Es handelt sich ja nicht um einen beliebigen Einzelnen, sondern um den Messias.

Zu Thomas[5]. Kann man die Tatsache, dass im späteren Christentum der Vater vom Sohn verdrängt wurde (trotzdem ja immer wieder auch im Christentum selbst dagegen angekämpft wurde), wirklich schon bei Thomas finden, dessen Worte, als er die Stimme des Lehrers hörte, im höchsten Schrecken gesprochen werden? Drei Verse danach[6] spricht ja das Johannes-Evangelium selbst wieder vom *Sohn* Gottes.

Verzeihen Sie bitte diese Bemerkungen eines Laien.

[2] James William Parkes, geb. 1896, anglikanischer Theologe, Vorkämpfer des christlich-jüdischen Verständnisses und Kenner der Geschichte des Antisemitismus.

[3] Vgl.: Martin Buber an Rudolf Bultmann, Jerusalem, 4. 5. 1949: »... Besonders geholfen aber hat mir dabei [bei der Ausarbeitung der ›Zwei Glaubensweisen‹] Ihre Theologie des NT I; ... Sie sind ja überhaupt unter den Theologen unserer Zeit der, von dem ich weitaus am meisten, nun schon fast drei Jahrzehnte lang, für das Verständnis des NT habe lernen können ...« In a. a. O., Brief 159, S. 196.

[4] Rabbi Jirmijahu, Talmudist aus dem 4. Jahrhundert, Rektor der Jeschiwa von Tiberias, wo der palästinensische Talmud entstand. Sein Grab wird bis heute in der Nähe des Ufers des Sees Genezareth gezeigt. Die Talmudstelle, auf die sich Bergman bezieht: Jerusalemer Talmud, K'laim, 9, 4.

[5] Bezieht sich auf Joh 20, 28: Antwortete Thomas und sagte zu ihm: »Mein Herr und mein Gott!«

[6] Joh 20, 31.

Dank an Professor S. H. Bergman

In tiefer Verehrung und Dankbarkeit für Professor Bergman möchte noch ein Wort des Dankes zum Ausdruck kommen. Seine stete Anteilnahme am »Rundbrief«, sein immer bereites Geben, jeweils eine Gabe besonderer Art, hat den »Rundbrief« fast 25 Jahre begleitet. Seine Gaben entsprangen der ihm eigenen Art für das Wesentliche, seiner tiefen Geistigkeit, seiner Güte, dem »Dennoch« in seiner unermüdlich schöpferischen Arbeit.[1] Dabei entdeckte er so manchen Beitrag als wesentlich und für den »Rundbrief« förderlich. Unsere persönliche Verbindung bestand seit unserer ersten Begegnung im Juli 1951, seit meinem ersten Israel-Aufenthalt. Diese Begegnung in allen Nuancen bleibt mir unvergesslich. Es war bei einer jüdischen Trauung im Garten bei dem 1970 verstorbenen Rabbiner Dr. Philipp, der in Jerusalem damals Professor Bergman gegenüber wohnte. Wenigstens ein Wort des Dankes möge hier auch ausgesprochen sein für Rabbiner Philipp und an seine Familie für alle Gastfreundschaft, die ich dort fand. Als mich Professor Bergman damals ansprach, wusste ich im ersten Augenblick noch nicht, dass er es war, seine stille Art hatte mich zuvor schon beeindruckt. Ich meine noch heute die Güte des Zuneigens zu spüren. Inzwischen durften bei jeweiligen Aufenthalten in Jerusalem viele erfüllte Besuche folgen. Sie bleiben ein grosser Gewinn. Der letzte Besuch, am 30. 5. 1974, war bei meinem letzten Aufenthalt in Jerusalem vor seinem Tode.

Zwei Zeugnisse zur jüdisch-christlichen Begegnung mögen dieses Dankeswort beschliessen: Aus einem Rückblick von *Abt Leo Rudloff* OSB und ein Schreiben von *S. H. Bergman*, Jerusalem, vom 24. 3. 1952:

Gertrud Luckner

[1] Hier sei u. a. hingewiesen auf: *»The Writings of Shmuel Hugo Bergman.* A Bibliography 1903–1967« by the late Shohetman and Shlomo Shunami, Jerusalem 1968. The Magnes Press – The Hebrew University – The Jerusalem Philosophical Society. 88 und XI Seiten; mit Namenregister 10 Seiten. – Ferner sind weitere bedeutende Werke inzwischen erschienen.

Demnächst erscheint: *S. Hugo Bergman*, Die dialogische Philosophie von Kierkegaard bis Buber. Hrsg. von Moshe Barasch, Hebräische Universität, Jerusalem 1976, ca. 300 S., 1 Porträttafel. Heidelberg, 1976, Lambert Schneider (= Phronesis. Eine Schriftenreihe Bd 1).

I Abt Leo Rudloff OSB, Weston Priory (Vermont), USA, 1949—1969 Abtei der Dormitio, Jerusalem*:

»... Als ich 1949 nach Israel kam, war die überwiegende Stimmung unter dem Klerus und den Ordensleuten eher anti-israelisch (um nicht zu sagen anti-jüdisch) als das Gegenteil. Es war gut, in jener Zeit richtungweisende Ideen aufgesogen zu haben ...

In diesem Zusammenhang erinnere ich mich auch gerne der ersten noch schüchternen Kontakte, die Dr. Gertrud Luckner und ich zusammen in Israel mit jüdischen Freunden aufgegriffen haben. Das geht zumeist zurück auf das Jahr 1951, als Gertrud Luckner zum ersten Male Israel besuchte. Mein nun inniger Freund, Professor Shmuel Hugo Bergman[1], der in diesem Jahre seinen neunzigsten Geburtstag begeht, hatte die Anregungen gegeben. Wir trafen uns Ende Juli 1951 im Haus des 1970 verstorbenen Rabbiners Dr. Philipp mit mehreren jüdischen und christlichen Freunden.

All dies und natürlich manche Erlebnisse in den fünf Jahren, die ich noch in Deutschland vor meiner Auswanderung nach USA unter dem Nazi-Regime erlebt hatte, haben meine Sinne, mein Herz und meinen Verstand für die Fragen geöffnet, die allen um den Rundbrief gescharten Freunden am Herzen liegen.«

* Aus: Freiburger Rundbrief, Rückblick und Ausblick, in: FR XXV/1973, S. 11.

[1] Vgl. a. a. O., S. 13, David Flusser: Professor Shmuel Hugo Bergman zum neunzigsten Geburtstag.

II Schreiben von Professor Shmuel Hugo Bergman:

Jerusalem, 24. 3. 1952

Liebe Dr. Luckner!

Als ich heute nachmittag das Dormition-Kloster verliess, sagte ich zu Herrn v. Rudloff, der mich zur Tür begleitete, dass ich Ihnen – der Stifterin dieser Verbindung – gleich am Abend schreiben würde und erbat, die Grüsse Herrn v. Rudloffs beifügen zu dürfen ... Ja, das war mein erster Besuch auf der Dormitio, nachdem Pater Abt schon dreimal bei uns gewesen war. Ich habe einen sehr starken Eindruck davongetragen. Mit mir zusammen war ein junger Kollege ... Ich sah Kirche und Krypta zum erstenmal, trotzdem ich schon so viele Jahre hier wohne. Einen grossen Eindruck machte auf mich das Refektorium und die Mitteilung, dass dort im vollsten Schweigen gegessen wird[1], während einer der Brüder Heilige Schriften vorliest. Welch ein Gegensatz zu dem Lärm der Welt, zu der Hast und Unruhe, mit welcher man in der Stadt und in den Kibbuzim isst; welche gewaltigen geistigen Kräfte mögen auf diesem Wege erzeugt und in die Welt hinausgestrahlt werden ...

[1] Vgl. *Flavius Josephus:* Bellum Judaicum (Der Jüdische Krieg) II: bei den Juden solle bei den Mahlzeiten vollkommenes Schweigen herrschen (Anm. d. Red. d. FR).

2 Für ein neues Verhältnis zur Glaubensgeschichte des jüdischen Volkes

Erklärung der Gemeinsamen Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland, Würzburg, 22. November 1975

Nachstehender Wortlaut erscheint als Teil IV/2 in dem Dokument der Synode »Unsere Hoffnung. Ein Bekenntnis zum Glauben in dieser Zeit.«*/1

Wir sind das Land, dessen jüngste politische Geschichte von dem Versuch verfinstert ist, das jüdische Volk systematisch auszurotten. Und wir waren in dieser Zeit des Nationalsozialismus, trotz beispielhaften Verhaltens einzelner Personen und Gruppen, aufs Ganze gesehen doch eine kirchliche Gemeinschaft, die zu sehr mit dem Rücken zum Schicksal dieses verfolgten jüdischen Volkes weiterlebte, deren Blick sich zu stark von der Bedrohung ihrer eigenen Institutionen fixieren liess und die zu den an Juden und Judentum verübten Verbrechen geschwiegen hat. Viele sind dabei aus nackter Lebensangst schuldig geworden. Dass Christen sogar bei dieser Verfolgung mitgewirkt haben, bedrückt uns besonders schwer. Die praktische Redlichkeit unseres Erneuerungswillens hängt auch an dem Eingeständnis dieser Schuld und an der Bereitschaft, aus dieser Schuldgeschichte unseres Landes und auch unserer Kirche schmerzlich zu lernen: Indem gerade unsere deutsche Kirche wach sein muss gegenüber allen Tendenzen, Menschenrechte abzubauen und politische Macht zu missbrauchen, und indem sie allen, die heute aus rassistischen oder anderen ideologischen Motiven verfolgt werden, ihre besondere Hilfsbereitschaft schenkt, vor allem aber, indem sie besondere Verpflichtungen für das so belastete Verhältnis der Gesamtkirche zum jüdischen Volk und seiner Religion übernimmt.

Gerade wir in Deutschland dürfen den Heilszusammenhang zwischen dem altbundlichen und neubundlichen Gottesvolk, wie ihn auch der Apostel Paulus sah und bekannte, nicht verleugnen oder verharmlosen. Denn auch in diesem Sinn sind wir in unserem Land zu Schuldnern des jüdischen Volkes geworden. Schliesslich hängt die Glaubwürdigkeit unserer Rede vom »Gott der Hoffnung« angesichts eines hoffnungslosen Grauens wie dem von Auschwitz vor allem daran, dass es Ungezählte gab: Juden und Christen, die diesen Gott sogar in einer solchen Hölle und nach dem Erlebnis einer solchen Hölle immer wieder genannt und angerufen haben. Hier liegt eine Aufgabe unseres Volkes auch im Blick auf die Einstellung anderer Völker und der Weltöffentlichkeit gegenüber dem jüdischen Volk. Wir sehen eine besondere Verpflichtung der deutschen Kirche innerhalb der Gesamtkirche gerade darin, auf ein neues Verhältnis der Christen zum jüdischen Volk und seiner Glaubensgeschichte hinzuwirken.

* Vgl. u. S. 66 f. Auf der achten Vollversammlung der Synode einmütig gebilligt: 225 Ja, 26 Nein, 15 Enthaltungen.

[1] In: »Synode.« Amtliche Mitteilungen der Gemeinsamen Synode der Bistümer in der BRD, Bonn, 4/1976.

3 Martin Buber als Bibel-Interpret*

Von Shemaryahu Talmon, Ph. D., Professor für Bibelwissenschaft an der Hebräischen Universität Jerusalem

Ihre Werke verkünden ihr Lob (Sprüche 31, 31). – Frau Dr. Gertrud Luckner in Freundschaft und Verehrung zum 75. Geburtstag gewidmet.

I

Im Rahmen dieser kurzen Ausführung ist es unmöglich, ein Bild von Bubers Arbeit an der Bibel[1] zu geben, das auch nur annähernd dem Umfang und der Tiefe seiner Forschung gerecht werden kann. Der Beobachter und Kritiker sieht sich einem umfassenden Werk gegenüber, das sich nicht auf genau umgrenzte Gebiete beschränkt, wie das in der Fachwissenschaft üblich ist, sondern die Bibel in ihrer frappanten Mannigfaltigkeit aus ihrer eigentümlichen Mitte zu erfassen sucht.

Bubers Bibelinterpretation lässt sich vielleicht am zugänglichsten unter den folgenden Gesichtspunkten betrachten:

– Die Erforschung und die Erkenntnis der Glaubensbotschaft des Alten Testamentes in ihrer Abhängigkeit von und in ihrer Realisierung in der biblischen Gemeinschaft. Die vollkommene Erörterung dieses Problems, die er als die Querachse seiner Bibelstudien ansah, konnte Buber aus Gründen, die noch zu erläutern sind, nicht planmässig durchführen. Einzelaspekte dieser Frage behandelte er vor allem in zwei Bänden einer Trilogie, die nicht zum Abschluss kam: *Das Königtum Gottes* (Berlin 1932); *Der Glaube der Propheten* (zuerst 1942 in Tel Aviv in Hebräisch erschienen); und *Der Gesalbte*, ein Werk, das nur zum Teil in Hebräisch veröffentlicht wurde.

– Die Frage nach der Aktualisierung der biblischen Botschaft in unserer Zeit, die in dem Schlagwort »Der Mensch von heute und die Bibel« umrissen ist und sich für Buber besonders auf das Problem »Der jüdische Mensch von heute und die jüdische Bibel« zuspitzt.

– Die sprachliche und literarische Analyse der schriftstellerischen Konkretisierung der biblischen Botschaft in den Büchern des Alten Testamentes.

Diese Aspekte behandelte Buber in einer Reihe von Aufsätzen, die in dem gemeinsam mit Franz Rosenzweig herausgegebenen Sammelband *Die Schrift und ihre Verdeutschung* (Berlin 1936) veröffentlicht wurden. Der Titel dieses Bandes macht klar, dass die sprachlichen und literarischen Forschungen sowohl entscheidend auf die Buber-Rosenzweigsche Bibelübersetzung einwirkten als auch von ihr befruchtet wurden.

Buber betrachtete die Bibel mit Recht als eine Sammlung von repräsentativen literarischen Schöpfungen des antiken Judentums, die in ihrer Gesamtheit Zeugnis über die wesentlichen Beziehungen des Einzelnen, in erster Hinsicht des einzelnen Juden zu seinem Nächsten, zu seiner Gemeinschaft und vor allem zu seinem Gott ablegen. Aber diese Sammlung ist eine Einheit: »Biblia, Bücher«, sagt er, »so heisst ein Buch, ein Buch aus Büchern. Es ist aber in Wahrheit ein Buch. All diese Erzählungen und Gesänge, Sprüche und Weissagungen sind vereint durch das Grundthema der Begegnung einer Menschenschar mit dem Namenlosen, den sie, seine Anrede erfahrend und ihn anredend, zu benennen wagte, ihrer Begegnung in der Geschichte, im Gang des irdischen Geschehens.[2]« In der Erforschung dieser mannigfaltigen Einheit ging es Buber nicht um die Lösung von partikulären Problemen oder Problemgebieten, wie sie nolens volens den Fachgelehrten beschäftigen, sondern um eine Erfassung des biblischen Glaubens, der sich in den verschiedenen Aspekten des alttestamentlichen Schrifttums ausprägt. Alle Teilforschungen, deren Anzahl wahrlich nicht zu unterschätzen ist, betrachtete Buber als Vorstufen zur Erreichung jenes Endzieles, das er im Vorwort zur ersten Ausgabe seines *Königtum Gottes* darlegt: »Die Ergebnisse vieljähriger Bibelstudien wollte ich ursprünglich in einem Theologischen Kommentar vereinigen, der die alttestamentlichen Probleme in eben der Reihenfolge zu behandeln hatte, in der sie der Text darbietet; da es durchaus, mittelbar oder unmittelbar, Probleme des Glaubens sind, sollte er ›Der biblische Glaube‹ heissen.« Aber Buber entdeckte bald, »dass zu einer zulänglichen Erörterung aller Fragen«[3] seine Kraft nicht ausreichen würde. Um der Gefahr zu entgehen, zuviel Zeit und Aufmerksamkeit auf nicht zentrale Probleme zu verschwenden, widmete er sich der Frage, die ihm als wichtigste erschien, der Frage nach der Entstehung des »Messianismus« in Israel, die für ihn mit einer anderen unzertrennlich verbunden war, der christologischen.

Auch in diesem, zwangsweise zurückgestutzten Plan, die Erforschung des israelitischen Messianismus und seiner christologischen Nachentfaltung, ist Bubers Unternehmen als ein neuer Beginn in der jüdischen Exegese der Bibel zu sehen. Soweit ich es beurteilen kann, ist dies der erste Versuch von seiten eines jüdischen Exegeten, das Alte Testament vollkommen theologisch zu erfassen. Es geht Buber nicht um eine Geschichte des alttestamentlichen Glaubens, wie sie uns Yechezkel Kaufmann gegeben hat[4/4a], sondern um eine, wenn auch zugegebenerweise nicht systematische Darstellung der Glaubensgrundlagen des Judentums, die sich ihm in der Bibel offenbaren und die für ihn eine Forderung zur Identifizierung enthalten. Er hört im Alten Testament den Ruf einer »lebensumschliessenden Wirklichkeit«, die er erfassen will und von der er erfasst werden will, in bewusstem Gegensatz zum modernen Menschen, der dies kaum noch vermag. Buber distanziert sich von der »objektiven« Haltung der Bibel gegenüber, die, wenn sie, in seinen Worten, »an der Schrift überhaupt noch ›Interesse nimmt‹, dann eben ein ›religiöses‹ –, zumeist nicht einmal das, sondern ein ›religionsgeschichtliches‹ oder ein ›ästhetisches‹ und dergleichen mehr«.[5]

Diese Charakterisierung ist zweifellos als eine Kritik der wissenschaftlichen Bibelforschung aufzufassen, die für

* *Zum 10. Jahrestag des Todes von Martin Buber (13. 6. 1975) möge in dieser Jahresfolge 1975 »Buber als Bibel-Interpret« auch ein besonderes Dankwort an Martin Buber sein. (Die Red. d. FR)*

[1] Buber beschäftigte sich auch mit neutestamentlicher Exegese, z. B. in seinem Werk »Zwei Glaubensweisen« (n. 30). In den folgenden Ausführungen betrachte ich aber nur seine Arbeit an der hebräischen Bibel, auf die sich hier ausschliesslich die Termini ›Bibel‹, ›biblisch‹ und ›Heilige Schrift‹ beziehen.

[2] »Der Mensch von heute und die jüdische Bibel«, in: *Die Schrift*, S. 13.

[3] *Königtum Gottes*, S. IX.

[4] Y. Kaufmann, *History of the Religion of Israel* I–VIII (Hebräisch), Tel Aviv 1937–1956. Cf. Y. Kaufmann, *The Religion of Israel: From its Beginnings to the Babylonian Exile*, übersetzt von M. Greenberg, Chicago 1960; Y. Kaufmann, *The Babylonian Captivity and Deutero-Isaiah*, übersetzt von C. W. Efroymson, New York 1970.

[4a] [Vgl. u. S. IM 2/159].

[5] »Der Mensch von heute«, S. 18.

Buber, wie noch darzulegen ist, kein Ziel per se ist, sondern ein Hilfsmittel zum existentiellen Verständnis der Schrift. Er will wieder, wie die »früheren Geschlechter«, sich dem biblischen Wort stellen, auf es hören, auch daran Ärgernis nehmen und sein Leben mit ihm konfrontieren.

Der Bezug auf »frühere Geschlechter« weist, wenn das auch nicht ausdrücklich gesagt ist, auf Bubers Bestrebungen hin, sich in die Kette von jüdischen Exegeten und Schülern der Schrift einzureihen, die die Bibel als wahres Gotteswort wirklich ernst genommen hatten. Hierin erkennen wir einen biographischen Zug in der Entwicklung Bubers, der von aussen herkommend, von einem nicht spezifisch-jüdischen Humanismus, sich stufenweise in die Probleme des zeitgenössischen Judentums und seiner Ideenwelt einlebte. Biographisch betrachtet ist Bubers geistige Entwicklung »rückläufig«. Aus einer weitgehend assimilierten Umgebung kommend, entdeckte er für sich den modernen Zionismus und identifizierte sich mit ihm, ihn nicht nur als eine politische Lösung der *Judenfrage betrachtend, sondern vor allen Dingen als* eine Vorbedingung für eine geistige jüdische Renaissance. Hieraus entwickelte sich ein tiefgehendes Interesse an jüdischer Kultur und Tradition, das zuerst im Chassidismus seinen Brennpunkt findet und den an Ratio und Reflexion gebundenen westeuropäischen jungen Intellektuellen mit dem ekstatischen Glauben des osteuropäischen Juden in Kontakt bringt. (Eine ähnliche Begegnung, wenn auch in umgekehrter Richtung, hat ungefähr um dieselbe Zeit ein anderer zionistischer Denker mit- und durchgemacht: Achad Ha'am.) Die chassidische Gemeinde, die ihn nicht nur religiös anzieht, sondern auch soziologisch interessiert und in der er eine nicht-institutionell erfasste Gotteserfahrung wahrnimmt, führt Buber zu den mehr grundlegenden Formen der früher christlichen Gemeinde und der alttestamentlichen jüdischen Gemeinschaft. In dieser Entwicklung werden, und das ist ausschlaggebend für Bubers Arbeit an der Heiligen Schrift, das mittelalterliche und das rabbinische Judentum völlig übergangen. Der halachisch-gesetzlichen Interpretation der Bibel, die die jüdische Exegese im talmudischen und mittelalterlichen Judentum und auch die moderne traditionelle jüdische Bibelforschung beschäftigt, steht Buber vollkommen fremd gegenüber. Sein Blick ist auf Glaubensgrundlagen gerichtet, die sich ihm in den religionsgesetzlich wenig ausschlaggebenden Büchern der Bibel darbietet, also nicht in den Gesetzeskodizes, sondern in den Geschichtsbüchern und vor allem in den Schriften der Propheten und den Psalmen. Der freischwebende, rituell nicht ausdrücklich umgrenzte Glaube der Propheten ermöglicht eine Aktualisierung der Botschaft der Schrift für den nicht-nomistisch temperierten Buber, der sich hierin als Repräsentant des geistigen modernen Menschen fühlt. In diesem Streben nach einer Aktualisierung des biblischen Glaubens für den modernen Menschen liegt der wesenhafte Unterschied zwischen Buber und zwei anderen Denkern seiner Zeit, die wie er »rückläufig« zum biblischen Judentum kamen und deren Methode, wie die seine, religionssoziologisch akzentuiert war: Max Weber und Yechezkel Kaufmann. Webers Erforschung des protestantischen Puritanismus und seiner Beziehung zum modernen Kapitalismus führte ihn zum Studium des antiken Judentums, in dem er die Grundlage jener Beziehung suchte. In der Suche nach der Erklärung des Schicksals des jüdischen Volkes in der Neuzeit stiess Kaufmann bis auf die biblische Epoche zurück, die Anfänge der Geschichte der israelitischen Religion. Aber Weber und auch Kaufmann wollten, in Webers eigenen Worten, die Buber zitiert[6], »nur Wissenschaft von Religion und nicht Religion« geben, während Buber Wissen vom Glauben, aber im Endziel auch Glauben selbst geben wollte.

II

Der sprachliche und literarische Aspekt des Bibelstudiums, auf den oben hingewiesen wurde, schliesst für Buber andere Gesichtspunkte, unter denen die Bibel zu betrachten ist, weitgehend ein. Es geht ihm grundlegend um das sprachliche und kunstliterarische Verstehen der Schriftformen als direkte immanente *Mittel zur einzig* richtigen Erfassung des Glaubensgehaltes der Bibel in der Geschichte und als Instrument zu einer erneuten Realisierung dieser Glaubensbotschaft, die ihr sozusagen einen Sitz im Leben des modernen Menschen verschaffen kann. Der Betrachtung dieses Fazits der Buberschen Bibelinterpretation will ich den letzten Teil meiner Ausführungen widmen.

Ich möchte dem uns vorliegenden Thema einige allgemeine Bemerkungen über die Problematik der Bibelexegese vorausschicken, die dem Interpreten ständig vor Augen stehen.

Es gibt wohl kaum einen anderen Literaturkomplex im Lebensbereich der westlichen Welt – meine Unbeschlagenheit in der Literatur des Fernen Ostens hindert mich, diese Aussage etwas weiter zu fassen –, der mit ähnlich schwerwiegenden Problemen der Interpretation beladen ist wie die biblischen Schriften. Diese Texte wurden in einem Zeitalter und in einer existentiellen Situation verfasst, aufgeschrieben und ediert, die für uns sprachlich, literaturgeschichtlich und ideenmässig nicht mehr direkt erreichbar sind. Zwischen uns und jener Welt klafft ein grosser Graben von zwei- bis dreitausendjähriger Geschichte und einer Kulturdistanz, die sich eigentlich nicht überbrücken lässt. Dieses Problem muss erkannt werden. »Wir müssen uns«, sagt Buber, »wollen wir recht verstehen, worum es geht, die ganze zwischen dem heutigen Menschen und der Schrift aufgerissene Kluft vergegenwärtigen«.[7] Doch trotz ihrer »existentiellen« Ferne haben diese alten Texte einen dezisiven Einfluss auf die jüdisch-christliche Welt in ihrer historischen Entwicklung und zu einem gewissen Masse auch auf den Islam ausgeübt und stellen auch heute normative Forderungen an gläubige Juden und Christen. Der Interpret, der wie Buber das Wesen der Bibel erfassen und nicht nur *Wissenschaft* an ihr treiben will, muss sich mit diesem Phänomen auseinandersetzen. Er muss versuchen, die Differenzen zu erfassen und sie sich selbst wie auch seinen Lesern oder Hörern verständlich zu machen. Wenn auch die bestehenden Spannungen nicht völlig lösbar sind oder vielleicht nicht völlig gelöst werden sollen, wenn wir Buber folgen, so wird doch erwartet, dass der Interpretationsprozess zu einem Ausgleich führen kann, das ein Leben mit der Bibel Generation für Generation wieder ermöglicht.

Für Buber wie für Rosenzweig, mit dem er über Jahrzehnte in der Arbeit an der Bibel verbunden war, ist die *Wissenschaft* von der *existentiellen Interpretation,* oder anders gesagt, vom *Glauben* nicht zu trennen. Rosenzweigs Worte in einem Brief an Rosenheim, in dem er die »Einheit der Bibel« betrachtet, stellen zweifellos auch die Einstellung Bubers dar: Die Scheidung zwischen *Wissenschaft* und *Religion,* »der vorletzte Schrei der protestantischen Theologie, scheint jetzt bei unseren neuesten ›Irrationalisten‹, mit dem beim Judentum nun einmal üblichen akademischen Vierteljahrhundert, Dernier

[6] *Königtum Gottes,* S. XIX.

[7] »Der Mensch von heute«, S. 19–20.

cri werden zu wollen. Er stammt von Kant – um so schlimmer für Kant! Er stimmt sich auf die Barth- und Gogarten-Weise – um so schlimmer für Barth und Gogarten. Wenn Wissenschaft und Religion nichts voneinander wissen wollen, aber doch voneinander wissen, taugt weder die Wissenschaft noch die Religion. Es gibt nur eine Wahrheit!«[8] So betrachtet ist die Aufgabe des Interpreten unendlich umfangreicher und daher schwerer als die des Fachexegeten oder als die des Objektivität suchenden Wissenschaftlers. Die Herren der Zunft befassen sich nur mit der historischen Dimension der Materie. Die sachgemässe kontemporäre Frage wird, etwas mit der Schulter zuckend, als ausserhalb des wissenschaftlichen Blickfeldes stehend abgefertigt.

Aber auch das ausschliesslich historisch orientierte Angehen des Alten Testamentes ist wahrlich nicht problemlos. Wir müssen es als fast axiomatisch ansehen, dass die biblischen Schriften uns nicht in der Form überliefert sind, die ihnen die Autoren der alten Zeit gaben. Der Text, der uns heute vorliegt, ist das Resultat eines mindestens zweitausendjährigen Überlieferungsprozesses. In diesem Tradierungsprozess des göttlichen Wortes spielte die menschliche Unzulänglichkeit der Tradenten eine ausschlaggebende Rolle. Fehlleistungen, begangen von aufeinanderfolgenden Geschlechtern von Abschreibern, haben den Text oft verdorben, manchmal sogar verballhornt, zumindest in der Ansicht des Textkritikers. Und gerade, weil es sich um heilige Schriften handelt, haben aus Gründen der Pietät Leser und Redaktoren im Altertum absichtlich oder unabsichtlich den überlieferten Text dem jeweiligen Sprachgebrauch, Motivschatz und der Ideenwelt ihrer eigenen Zeit angepasst. Der Text von modernen Bibelausgaben, ja schon der handschriftlich überlieferte Text kann nicht als die ipsissima verba der biblischen Autoren betrachtet werden.[9]

Der kritische Bibelwissenschaftler ist daher gezwungen, zu versuchen, aus den im Laufe der Zeiten angewachsenen Schichten von Modifikationen, Modernisierungen und Ad-hoc-Interpretationen den vermeintlichen Urtext des jeweiligen Werkes und den Ideengehalt des Urkerns herauszuschälen. Er ist sich zwar bewusst, dass dieses Ziel in Reinheit und Vollkommenheit nicht zu erreichen ist. Aber man bemüht sich in der Wissenschaft, möglichst objektive Wege und Mittel zu erarbeiten, die zumindest eine Approximation an die Form, die der biblische Autor seinem Werk gegeben hatte, in Aussicht stellen. Die kritische Arbeit des Exegeten kann vielleicht mit dem Vorgehen des Archäologen verglichen werden, der neueste und neuere Schichten eines archäologischen Locus sukzessiv abhebt, um auf alte, ältere und schliesslich die älteste Schicht des Grabortes durchzustossen. Oder, um einen Vergleich anzuführen, den auch Buber in ähnlichem Zusammenhang gebraucht hat: Der Exeget gleicht dem Paläologen, der sich bemüht, in einem Palimpsest unter der jüngeren *Schrift* die alte oder manchmal antike *Grundschrift* zu entziffern. Mit Hilfe der Philologie, der literarkritischen Anlayse und der vergleichenden Geschichts- und Religionswissenschaft geht er daran, unter dem überlieferten Endprodukt der Traditionskette das Ursprüngliche in einem biblischen Buche oder in den einzelnen Komponenten eines solchen Buches freizulegen. Er ringt mit der Bibel. Nicht, was der Text ihm sozusagen freiwillig, auf der Hand liegend, darbietet, interessiert letzten Endes den Forscher, sondern die verdeckten Schichten, die noch stellenweise durch die Oberfläche hindurchschillern. Man kann sagen, dass die moderne Exegese dem Objekt der Interpretation, also dem biblischen Text, und dadurch eigentlich dem biblischen Schrifttum im wesentlichen misstrauisch gegenübersteht. Was die Letztform dieser Literatur betrifft, und das ist die Form, die sich schon in der Ausgangszeit der alttestamentlichen Epoche kristallisierte, ist der Wissenschaftler ein ungläubiger Thomas. Der Text muss sich ihm gegenüber ausweisen, bevor sein Misstrauen an ihm langsam und teilweise schwindet. Auch dann kommt es selten zu einem Vertrauen, zu einer Annahme des Textes, wie er sich darstellt.

III

Buber ist sich dieser Situation völlig bewusst. Er weiss und nimmt es als eine Prämisse an, dass der Grundkern einer biblischen Erzählung oft durch später eingebaute Informationen und Interpretationen erweitert worden ist. Es ist ihm klar, dass schon der Verfasser eines biblischen Stückes, und nach ihm seine Schüler, Randbemerkungen anbrachten, die später oft in den Text selbst übernommen wurden. Im Laufe der Zeit erlaubte man sich, mehr und mehr am Text herumzubasteln. Buber tritt also nicht naiv-fundamentalistisch an seine Arbeit am biblischen Werk heran. Auf den ersten Blick könnte man glauben, dass seine Methoden nicht von denen der zünftigen Wissenschaft verschieden sind. Er benutzt eine dem geschulten Kritiker bekannt klingende Terminologie. Er scheidet »erkennbare Zusätze« aus, die Handlungs- und Redegang, ideellen und stilistischen Zusammenhang stören. Er erkennt »Einschübe«, die Textschichten darstellen, von »einer späteren Hand eingetragen«, und bringt auch »Bearbeitungen« in Betracht.[10] Buber ist sich bewusst, dass der hebräisch-massoretische Bibeltext nicht fehlerlos ist. Trotzdem glaubt er, dass »Nur in seltenen Grenzsituationen, wo ihm Sinn und Zusammenhang schwer beeinträchtigt, aber durch eine geringfügige Änderung wiederherstellbar erscheinen, wird der Übersetzer«, und das bezieht sich natürlich auch auf den Exegeten, »sich befugt und verpflichtet erachten, sie in der besonderen Verantwortung seines Amtes vorzunehmen«.[11] Die unausweichliche Aufgabe des Übersetzers wie des Kommentators ist es, den Text zu erfassen, wie er ihm vorliegt: »Thesen kommen und gehen; die Texte bleiben«.[12] Dies ist ein Prinzip, das in der modernen Literaturwissenschaft vor allem durch die Werkinterpretationsschule als Grundregel aufgestellt wurde. Ihr folgend sagt Buber, dass in dem massoretischen Text der Bibel dem Leser und dem Interpreten »ein fester Bestand anvertraut (ist), dem gegenüber jede, auch die verlockendste Konjektur als Willkür erscheinen muss«.[13] Da es schlechthin keine zuverlässige Methode gibt, *hinter* den Text, zu einem *ursprünglicheren* Wortlaut zu gelangen, muss man halten und übermitteln, was dasteht ... Man muss zu verstehen suchen, was der *Redaktor*, in der Wissenschaft als R bezeichnet, von Franz Rosenzweig zu *Rabbenu*, also *unser Lehrer* ergänzt, »der für die Textgestalt Verantwortliche mit dieser gemeint hat, man muss dem letzten Bewusstsein zu folgen suchen, da man zu einem früheren nur scheinbar vorzudringen vermag«.[14] Von hier gelangt Buber zu dem *Hinweis* »Ein Bibelkurs soll zum biblischen Text hinführen, nicht über den Text hinweg. Es kommt erstlich

[8] »Die Einheit der Bibel«, in: *Die Schrift*, S. 52.

[9] Cf. meine Darlegung: »The Old Testament Text«, in: *The Cambridge History of the Bible I*, herausgegeben von P. R. Ackroyd und C. F. Evans, Cambridge 1970, S. 159–199.

[10] »Die Erzählung von Sauls Königswahl«, *VT* VI (1956), S. 113–173.

[11] »Zur Verdeutschung der Preisungen«, in: *Die Schrift*, S. 168.

[12] »Ein Hinweis für Bibelkurse«, in: a. a. O., S. 315.

[13] »Zur Verdeutschung«, S. 168.

[14] a. a. O., S. 169.

– und letztlich – darauf an, verstehen zu lehren, was dasteht«.[15] Als leitendes Prinzip kann man dieser Forderung, vom hebräischen überlieferten Text auszugehen, völlig zustimmen. Die Frage bleibt aber, wie man methodologisch vorzugehen hat in jenen Grenzfällen, in denen eine Emendation eine *conditio sine qua non* für die rechte Erfassung des Sinnes und Zusammenhanges ist. Und diese Fälle sind wahrlich viel zahlreicher, als Bubers Ausführungen annehmen lassen. In der Praxis hat Buber sich, wie gesagt, nicht vor Eingriffen in den Text gescheut. Soweit mir aber bekannt ist, ist er nicht auf das methodologische Problem eingegangen. Vielleicht liegt hierin zumindest eine Teilerklärung für den beschränkten Einfluss, den Bubers Ansichten auf die zeitgenössische Bibelwissenschaft hatten. Mit wenigen Ausnahmen auch haben Forscher, die besonders an der Bibel als Literatur arbeiten, ganz zu schweigen von Wissenschaftlern, die vergleichende Forschung der Literaturen des Alten Orients treiben, kaum Bubers Methodik akzeptiert. Es fehlen hier genau umrissene Anweisungen, die zeigen, wie die Methode vom Meister auf seine Schüler übertragbar ist, wie man die Technik lehren und lernen kann, ohne mit Bubers genialem Einfühlungsvermögen in den Text gesegnet zu sein.

Buber geht noch einen entscheidenden Schritt weiter in der Annahme des Textes, wie er ist. Er sieht sich nicht nur dem Textbild im engeren Sinn des Wortes verpflichtet, sondern auch der syntaktischen Struktur des Verses und dem Gesamtaufbau einer Erzählung. Für ihn ist die Heilige *Schrift* die einzig zuverlässige Kristallisierung des göttlichen Wortes, obwohl wir in ihr nur ein Stammeln hören. Buber paraphrasiert in diesem Zusammenhang den Spruch der Weisen: »Die Thora, das göttliche Wort, hat sich sozusagen den Eigenheiten und dem beschränkten Begriffsumfang der menschlichen Sprache angepasst. Auch der von dem Wort (Gottes) ergriffene Künder kann nur des Menschen Wort sprechen.«[16] Da es um das *gesprochene* Wort geht, darf der Interpret und der Übersetzer nicht nur den *visuell* erfassbaren Textbestand betrachten, sondern muss dem Text sein Ohr neigen. Das einst Gesprochene muss wieder gehört werden. Grundsätzlich muss man dieser Auffassung durchaus zustimmen. Buber hat zweifellos recht, dass in der Antike, und sicher auch im biblischen Israel, der Begriff des *Lesens* als eines nur visuell erfahrenen Eindruckes nicht existierte. *Lesen – qr'* – war *Sprechen* oder *Vorlesen.* Verstehen des Bibeltextes ist daher mehr vom Hören oder zumindest ebenso wie vom Sehen abhängig. Aber *Verstehen* auf Grund von *Hören* ist für Buber nicht nur eine heuristische Erfahrung des Intellekts. Sie ist für ihn der Begriff einer Verbindlichkeit des Geistes mit dem Bibeltext und durch ihn mit der biblischen Botschaft. Denn er lehnt »Die Unverbindlichkeit des Geistes«, die »die Signatur unserer Zeit«[17] ist, vorbehaltlos ab. *Hören* ist die Grundlage von *hörig* sein, einem sich dem Gottesworte Unterwerfen. Ich glaube, dass in diesem Gedankengang ein Echo des Ausspruches widerhallt, mit dem das Volk Israel am Sinai das Joch des von Gott verkündeten und im Bundesbuche niedergelegten Gesetzes auf sich nahm: *na'aśeh w'nišma'* – ›Alles, was Er geredet hat, wir tuns, wir hören‹ (Ex 24, 7).

In dieser Re-interpretation, die *Hören auf das Gesetz* in *Erhören der Botschaft* umdeutet, liegt vielleicht eine der Höchstleistungen Bubers als eines Erklärers der Bibel, der sie dem modernen Menschen zugänglich machen will. Hier wird das Diktum ›Am Anfang war das Wort‹ kunstvoll als »Am Anfang war das *gesprochene* Wort«[18] aufgefasst und als ein Prinzip der Literarkritik gedeutet. Das Hervorheben des gesprochenen Wortes als Grundpfeiler des Verstehens antiker Literatur macht Buber zu einem der frühesten Vertreter der Schule, die sich besonders stark in Skandinavien entwickelte und die die *mündliche Überlieferung* oder *the oral tradition* als die Basis der biblischen Schriften betrachtet. Sowohl die *oral tradition school* als auch Buber stehen hier wohl unter dem Einfluss von Interpretationsprinzipien, die in der Forschung der klassischen Literatur und vor allem des Homerischen Epos erarbeitet worden sind. Aber wiederum spinnt Buber den Faden souverän weiter: *mündliche Überlieferung* ist für ihn nicht nur eine literarhistorische Angelegenheit, sondern wird zu einem heuristischen Prinzip. Er fordert mit Recht, dass, da »Am Anfang das Wort war«, nicht nur die wortlich-graphischen Eigentümlichkeiten des Textes ernst zu nehmen sind, sondern auch die lautlichen: »Es ist uns«, nämlich ihm und Rosenzweig, »aufgegangen, dass seine«, des biblischen Textes, »nicht seltenen Alliterationen und Assonanzen nicht durch ästhetische Kategorien allein erfasst werden können, es sind, wenn auch nicht immer, so doch immer wieder Stellen *religiöser* Wichtigkeit, an denen sie stehen, und sie dienen dazu, diese Wichtigkeit sinnlich hervortreten zu lassen.«[19] Als »Hinweise für Bibelkurse« gibt er die folgende Definition dieser Interpretationstechnik. Man muss »was dasteht, ernst nehmen. In seinem Wortlaut, in seinem Sinngehalt, in seinen Zusammenhängen ... Das biblische Wort ist nirgends blosser *Ausdruck* für ein geistiges oder seelisches Anliegen, sei es *ethischer,* sei es *religiöser* Art, oder für einen geschichtlichen oder sagenhaften Sachgehalt, sondern es ist überliefertes *Wort,* das einst gesprochen und dann in seiner Gesprochenheit überliefert worden ist ... Die Prägung dieses Wortes ist sein Wesen selber, seine einmalige Beschaffenheit, auszuschmelzen ist es nicht; sein Rhythmus ist die notwendige Form, in der es sich dem Volksgedächtnis zugeteilt und auferlegt hat; seine Lautwiederholungen sind gestiftete Bezüge zwischen Stelle und Stelle; auch wo es zu spielen scheint, zielt es, – *Wortspiel* ist hier *Wortemst,* der tiefe Ernst der Wortwelt selbst«.[20]

Der so tief empfundene Ernst des gesprochenen biblischen Wortes mündet für Buber in eine sein ganzes Lebenswerk beherrschende Idee: Die einstmalige in einer bestimmten historischen Situation verankerte Gesprochenheit »als Botschaft, als Gesetzspruch, als Weissagung, als Gebet, als Bericht, als Belehrung, als Bekenntnis«, soll zu einem wieder Angesprochensein in unserem Leben werden, in einer erneuten Zwiesprache zwischen Mensch und Gotteswort.

IV

Hier bricht der Wesensbegriff des *Dialogs* in die Bubersche Bibelauffassung ein, nicht nur als Mitte seiner Interpretation der Schrift, sondern als Fundament seines philosophischen Systems.[21] Grundlegend für Bubers Betrachtungsweise ist die prophetische Erfahrung, die prototypisch in dem Dialog Abrahams mit Gott um Sodom und Gomorrha und in Moses Unterredung mit Gott – »Antlitz zu Antlitz« (Ex 33, 11), »Mund zu

[15] »Ein Hinweis«, S. 310.
[16] »Der Mensch von heute«, S. 30.
[17] a. a. O., S. 14.
[18] F. Rosenzweig, »Die Schrift und das Wort«, in: *Die Schrift,* S. 76.
[19] M. Buber und F. Rosenzweig, »Zu einer Übersetzung und einer Rezension«, in: a. a. O., S. 304–305.
[20] »Ein Hinweis«, S. 311–312.
[21] M. S. Friedman, *Martin Buber: The Life of Dialogue,* London 1955, S. 527.

Mund« (Num 12, 8) – erfasst ist. Die prophetische Dialogerfahrung wird von Buber überspitzt auf die gesamte biblische Literatur bezogen. Diese Erweiterung lässt sich, wie schon Ernst Simon[22], James Muilenburg[23] u. a. mit Recht einwandten, kaum verteidigen. In dem Konzentrieren des Blickes auf den prophetischen Dialog als geistiges und schriftstellerisches Fundament der Bibel kann man eine Einstellung erblicken, die ich als Bubers »prophetische Haltung« bezeichnen möchte, durch die er, wie es J. Muilenburg definiert, »der grösste jüdische Lehrer der Christenheit« wurde. »Interessanterweise sind die Teile«, und ich würde hinzufügen ›die Aspekte‹ »des Alten Testaments, die ihn am tiefsten beschäftigen, auch diejenigen, die die Christen am meisten schätzen.«[24] Obwohl Buber prinzipiell »pneumatische Exegese« ablehnte, wurde er, wie man sieht, zumindest von einem grossen Teil seiner Leser- und Schülerschaft ganz deutlich als »pneumatischer Exeget« erfahren. Der Beiname »der Prophet von Heppenheim«, den man Buber halb ehrenvoll, halb im Scherz gab, hat also einen berechtigten Anhaltspunkt in seiner Methodik der Schriftinterpretation.

Die Dialog-Methode als Brennpunkt des Bibelverständnisses wird den von der Fachwissenschaft stark herausgearbeiteten Unterschieden zwischen synchronischen literarischen Gattungen, die im Alten Testament erkennbar sind und die auch Differenzen in der geistigen Haltung verschiedener Bücher Ausdruck geben, nicht genügend gerecht. Man muss den Begriff des Dialogs sehr weit spannen, ja überspannen, um auch den hebräischen Erzählungsstil in ihm unterzubringen. Wenn man die Geschichtsschreibung der Samuel- und Königsbücher und der Chronik auf den Generalnenner *Dialog* bringt, verzichtet man eigentlich auf jede formelle Definition dieses Begriffes. Neben Gattungsdifferenzen müssen auch diachronische Unterschiede in ein und derselben Gattung berücksichtigt werden, was Buber nicht tat. In den Hauptstücken der Gesetzesliteratur des Pentateuch, vor allem in der Sinaiperikope lässt sich wohl eine Dialogsituation und eine mit ihr verbundene Geisteshaltung nachweisen. Das ist aber kaum der Fall in den späten Reflexen dieser Literatur, z. B. in den Gesetzesstücken im Buche Nehemia. Trotz der internen literarischen Einheit der Schrift, die Buber so glänzend nachwies und von der noch zu sprechen ist, können die individuellen Bücher und Teilkomplexe der Bibel nicht über *einen* schriftstellerischen Leisten geschlagen werden.

V

In letzter Sicht war Buber kein fachwissenschaftlicher Philologe. Weder in seinem exegetischen Lebenswerk noch in der Bibelübersetzung spielen die vergleichende semitische Sprach- und Literaturwissenschaft, die ihren Stempel der modernen Bibelexegese aufgeprägt hat, eine entscheidende Rolle. Wie schon gesagt, war Buber in diesen Gebieten, die sich dem Alttestamentler seit den dreissiger Jahren dieses Jahrhunderts erschlossen haben, durchaus zu Hause. Aber sein Wissen war »dienendes Wissen«, erstanden aus einer souveränen Einstellung dem Fachlichen gegenüber, das er völlig der erstrebten Erläuterung der Bibel unterordnete.[25] Er sah seine Aufgabe bewusst als »nicht identisch mit der wissenschaftlich-analytischen Aufgabe«. Trotz aller internen Unterschiede bleibt Israel in der biblischen Epoche für ihn eine »einheitliche primäre Kultur«. In dieser Betrachtungsweise ist ausschlaggebend, »was zum Verständnis ... der *Einheit* der Bibel dienen kann«.[26] Die Synthese steht im Brennpunkt seines Interesses, eine Synthese, die Zeiträume und Wesensunterschiede in der biblischen Literatur überbrückt. Die auf den von ihm entdeckten sprachlichen Zusammenhängen und Verknüpfungen fundierte Einheit wirkt sich auch in Bubers Einschätzung der biblischen Ideenwelt aus. Diese Welt wird zwar keineswegs als einspurig dargestellt; aber man gewinnt doch den Eindruck, dass der internen, oft sich gegenseitig widersprechenden Vielfältigkeit und den unterschiedlichen Entwicklungsstadien nicht genügend Rechnung getragen wird.

Buber scheint historisch-pragmatische Aspekte der biblischen Gesellschaft, die ihr wie jeder geschichtlich-aktuell erfassbaren Gesellschaft anhaften, bewusst in den Schatten der dialogischen Gotteserfahrung zu stellen. Der oft in seinen Ausführungen auftauchende Begriff »politisch« ist weniger real-historisch als ideentragend verstanden: »Denn es gibt (im vorköniglichen Israel) keine politische Sphäre ausser der theopolitischen.«[27] Die religiös-aktuelle Spannung zwischen pragmatisch orientiertem Königtum – und teilweise auch Priestertum – und idealglaubenshaft akzentuierter Prophetie wird von ihm nicht als immanentes Problem einer im Alltag lebenden Gesellschaft angesehen, sondern als ein bedauernswertes, zeitweilig sich wiederholendes Resultat völkischer Fehlleistung. Buber sieht in der »rein-göttlichen Königsherrschaft« der Richterzeit, die er aus dem Buche der Richter expliziert, die politische Basis und die ideologische Höchstleistung Israels. Für ihn ist das Richterbuch die biblische »Politeia«[28]. Im Unterschied dazu kann der Fachexeget und Historiker nicht umhin, in den monarchischen Strömungen der Samuel- und Königsbücher, der Chronik und der Psalmen das politische Manifest Israels zu entdecken. Er wird im Buche der Könige die Politeia Israels sehen. In der Institution des Königstums realisieren sich die Verheissung an die Erzväter, dass Könige von ihnen abstammen (Gen 17, 6. 16) und Nationen oder Völker aus ihnen hervorsprossen sollen. Dementsprechend ist der Gottesspruch am Sinai zu verstehen, in dem Israel ermahnt wird – nach der Zürcher Bibel – »ein Königreich von Priestern (zu) werden und ein heiliges Volk« (Ex 19, 6). Bubers Übersetzung lautet hier: »ein heiliger Stamm«. Das Zurückschrauben von »Volk« auf »Stamm« hängt nicht nur von Bubers Technik ab, einen bestimmten hebräischen Ausdruck – in unserem Falle – *goy* – konsequent in der ganzen Bibel durch ein einziges deutsches Äquivalent wiederzugeben; es zeugt von einer Tendenz, der Institution des Königtums jedwede Wurzeln in der gottesherrschaftlichen vor-monarchischen Epoche abzusprechen. Hätte sich Buber in der Übersetzung des hier zentralen hebräischen Begriffspaars *mamlachah* und *goy* von deren Gebrauch in anderen Büchern der Bibel, die die Königszeit reflektieren, leiten lassen und hätte er ähnliche Wortkombinationen in anderen semitischen Sprachen betrachtet, dann wäre er wohl zur Erkenntnis gekommen, dass eine wortwörtliche Übersetzung hier den politisch-ideologischen Sinn des Ausspruchs nicht klärt, sondern geradezu verdeckt. Der philologische Vergleich macht es offensichtlich, dass das Wortpaar *mamlachah* und *goy* ein Hendiadyoin ist, durch das die hebräische Sprache und ähnliche andere semitische Sprachen den

[22] E. Simon, »Martin Buber and Judaism« (Hebräisch) *Iyyun* IX, 1 (1958), S. 23.

[23] *J. Muilenburg*, »Buber als Bibel-Interpret«, in: *Martin Buber*, herausgegeben von P. A. Schilpp und M. Friedman, Stuttgart 1963, S. 366–367.

[24] a. a. O., S. 365.

[25] »Cheruth. Eine Rede über Jugend und Religion« (1919), in: *Reden über das Judentum*, Frankfurt am Main 1923, S. 232.

[26] *Die Schrift*, Vorwort, S. 10.

[27] *Königtum Gottes*, S. 140.

[28] a. a. O., S. 43–44.

Begriff *Staat* ausdrücken, für den die Bibel keinen Terminus hat. Gleicherweise sind die komplementären Worte *kohanim* und *qadosch* als Hendiadyoin aufzufassen. In einfache Prosa übersetzt lautet der obige Vers also: »Ihr sollt mir ein heiliges oder geheiligtes Königreich werden«, und das mit Bezug auf das schon in den Vätersprüchen verheissene menschliche Königtum. Sicherlich ist diese Königsideologie aus der Königsperiode in die Väter- und Wüstenepoche zurückprojiziert worden. Aber diese Rückprojizierung in eine Zeit, die einen konstituierenden und konstitutionellen Wert für das biblische Israel hat, beweist, wie stark verwurzelt und wie zentral die menschliche Monarchie in der Geisteswelt des Volkes war.[29]

Das hier betrachtete Beispiel illustriert die Verklammerung von Bubers literarischer Methodik mit seiner Auffassung der biblischen Theologie, eigentlich auch mit seiner eigenen existentiellen Lebensphilosophie. Glaubenswerte, die sich ihm im biblischen Schrifttum zu erkennen geben, lassen sich nicht in menschlichen Institutionen einfangen. Offenbarung muss in allen Aspekten den Charakter persönlicher Ansprache bewahren. Buber ist bereit, dem biblischen Israel das – darf man sagen – pneumatische Joch des Königtums Gottes aufzuerlegen und es auch dem modernen Menschen als gewollt anzubieten. Das menschlich-pragmatische Königtum aber oder auf jetzt und hier zielende staatlich-gesellschaftliche Institutionen werden von ihm nolens volens als historische Notwendigkeit anerkannt, gehören aber rechtmässig nicht in die ideale Struktur der biblischen Religion. Buber ist nicht nur als Interpret des biblischen und der biblisch-historischen Politeia von einem idealistischen Nativismus befangen. Er ist fundamental a-nomistisch. Nicht das *Gesetz* ist für ihn ausschlaggebend, sondern der prophetische Dialog, der für ihn *Thora* ist. Zwischen den »Zwei Glaubensweisen«, die eine auf Thora-Gesetz fundierend, die andere auf Thora-Offenbarung, entscheidet er sich für die letztere: »Die Thora umfasst Gesetze, aber die Thora ist wesentlich kein Gesetz.«[30] Diesem Motto Bubers stellt sein Schüler und Mitarbeiter, »der getreue Nachum Glatzer«[31], die meiner Ansicht nach richtige These gegenüber: »Thora (auf die ganze Bibel bezogen) ist mehr als Gesetz, aber im Gesetz ist die Thora.«[32]

Glatzer, der sich ein grosses Verdienst erworben hat in seinem Bestreben, die Lehre Bubers und Rosenzweigs einer grossen Leserschaft zugänglich zu machen, weist hier darauf hin, dass Buber die essentielle Bedeutung der Thora als Gesetz in der historischen Auffassung und Entwicklung des Judentums eigentlich nicht voll erfasste.[33] Dies ist wohl ein Hauptgrund dafür, dass seine auf einem »ethischen Monotheismus« fundierende Lehre zwar anti- oder nichtnomistische Strömungen im Judentum wie im Christentum ansprach, aber in dem auf der Thora als Gesetz fussenden traditionellen Judentum wenig Anklang fand.

Hier wird ein tragischer Aspekt im Lebenswerk Bubers beleuchtet, der sich auch auf anderer Ebene widerspiegelt. Als Interpret der Bibel hatte er sich das Ziel gesetzt, die Heilige Schrift dem heutigen jüdischen Menschen aufzuschliessen und sie zur Grundfeste eines neuen »hebräischen Humanismus« zu machen. Als Übersetzer wandte er sich vorzüglich an den deutschen Juden, dem die Bibel in der hebräischen Urschrift ein versiegeltes Buch war. In beiden Beziehungen entsprechen die Früchte seiner Arbeit nicht oder nicht ganz der Absicht, mit der Buber die Samen säte. Als Interpret wurde er vorzüglich in der christlichen Welt anerkannt. Für diese ist er, nach James Muilenburg, »nicht nur der grösste jüdische Denker unserer Generation, nicht nur ein zutiefst echter Exponent und Repräsentant der hebräischen Art des Denkens, Sprechens, Handelns, nicht nur ein gefeierter Lehrer, ›sowohl von Juden wie von Griechen‹, sondern auch der vornehmste jüdische Sprecher zur christlichen Gemeinde. Mehr als jeder andere Jude unserer Zeit sagt er dem Christen, was im Alten Testament zu hören ist, was das Alte Testament wirklich sagt und was es gewiss nicht sagt, was die Richtung ist, in der die Worte sich auf ihrem Weg durch die Geschichte bewegen.«[34] Als Übersetzer begann er wie die Autoren der alten Targumim, die schon in der frühen nachexilischen Epoche den hebräischen Text in die aramäische Landessprache für nicht mehr hebräisch-sprechende Juden ihrer Zeit übertrugen. Zum Schluss erfuhr seine Übersetzung das Schicksal der Septuaginta. Zuerst geplant für die griechisch-sprechende jüdische Gemeinde der alexandrinischen Diaspora, wurde die Septuaginta schliesslich autoritative Version der Kirche.

Bei einer Abschlussfeier des Übersetzungswerkes im Jahre 1961 sagte Gerhard Scholem in einer Ansprache an Buber: »Als Rosenzweig und Sie sich an dies Unternehmen machten, gab es ein deutsches Judentum, in dem Ihr Werk eine lebendige Wirkung, eine Aufrüttelung und Hinführung zum Original bewirken sollte ... Ob Sie es nun bewusst wollten oder nicht, Ihre Übersetzung ... war etwas wie das Gastgeschenk, das die deutschen Juden dem deutschen Volk in einem symbolischen Akt der Dankbarkeit noch im Scheiden hinterlassen konnten ... Aber es ist anders gekommen ... Für wen wird diese Übersetzung nun bestimmt sein, in welchem Medium wird sie wirken? ... Die Juden, für die Sie übersetzt haben, gibt es nicht mehr. Die Sprache selber hat sich in dieser Generation verwandelt ... und nicht in der Richtung jener Sprachutopie, von der Ihr Unternehmen so eindrucksvolles Zeugnis ablegt.«[35] Buber wollte dem in diesen Worten Scholems implizierten Pessimismus nicht beistimmen. Er glaubte und sagte, dass sein Bibelwerk und seine Bibelübersetzung eine Mission erfüllen, der es nicht um Judentum und Christentum, um Juden und Deutsche geht, sondern, einen Brief Rosenzweigs zitierend, »um die gemeinsame Urwahrheit, von deren Wiederbelebung beider Zukunft abhängt«.[36]

Bubers Werk an der Bibel, das viele Bände umfasst und auf viele biblische Bücher hinzielt, ist kein *Kommentar* im landläufigen Sinn. Es ist ein Monument einer allumfassenden Geistigkeit unserer Zeit und ein unzerstörbares Merkmal deutsch-jüdischer Kultur.

[29] Cf. meine Betrachtungen über diese Aspekte der biblischen Ideenwelt: »The Ideology of the State and the Concept of Monarchy in the Bible«, in: *The History of Israel* III, hrsg. von A. Malamat, Jerusalem 1975 (im Druck).

[30] »Zwei Glaubensweisen«, in: *Werke*, I. Band: *Schriften zur Philosophie*, Heidelberg 1962, S. 56.

[31] *Die Schrift*, Vorwort, S. 11.

[32] N. N. Glatzer, »Buber als Interpret der Bibel«, in: Schilpp und Friedman, a. a. O., S. 361.

[33] Diese Interpretation von ›Gesetz‹ rief Franz Rosenzweigs schärfste Kritik hervor. Rosenzweig lobte Bubers erfolgreiche Bemühungen, das Wissen um das Judentum von den ›liberalen‹ Tendenzen der jüdischen Wissenschaft des neunzehnten Jahrhunderts zu emanzipieren. Er stimmte vorbehaltlos Bubers Definition der Aufgabe unseres jüdischen Lernens zu, »dass ihm nichts, schlechthin nichts Jüdisches mehr fremd sein darf«. Dieser Erfolg machte es aber für Rosenzweig um so mehr unverständlich, dass Buber sich sozusagen ›mit dem Rücken dem Gesetz zuwandte‹. Cf. F. Rosenzweig, *Die Bauleute: Über das Gesetz*, Berlin 1925, S. 4–5.

[34] J. Muilenburg, a. a. O., S. 364.

[35] G. Scholem, »An einem denkwürdigen Tage«, in: *Judaica*, 1963, S. 214.

[36] *Zur Verdeutschung des letzten Bandes der Schrift, Schlussbemerkungen*, Köln 1962, S. 26.

4 Das »Jüdische« und das »Christliche« im Neuen Testament

Von Dr. Fritzleo Lentzen-Deis, Professor für neutestamentalische Exegese, Phil.-Theol. Hochschule St. Georgen, Frankfurt (M) und Päpstliches Bibelinstitut, Rom

Dieser Beitrag ist eine vom Verf. gegebene Zusammenfassung von Gedanken aus einem Vortrag vom *9. 11. 1975*. Professor Lentzen-Deis sprach an der Bischöflichen Akademie Würzburg anlässlich der Tagung »Juden – und Christen – wer kennt schon den anderen?« (veranstaltet von der Würzburger Domschule mit dem Arbeitskreis »Juden und Christen« beim Zentralkomitee der deutschen Katholiken). (Die Red. d. FR)

An der Wurzel, am »Neuen Testament«, soll gezeigt werden, wie Judentum und Christentum aufeinander bezogen waren, um die Gemeinsamkeiten mehr in den Dialog zu rücken als die Verschiedenheiten. Das »Christliche« im Neuen Testament lässt sich nicht mit dem »Griechischen« gleichsetzen, auch nicht mit dem »Jesuanischen« oder »Aramäisch-Palästinischen«. Denn Jesus von Nazareth und seine ersten Anhänger waren Juden. Indem sie mehr und tiefer »Juden« werden wollten, wurden sie zu »Christen«. Die Konzilien der ersten Jahrhunderte haben im Rückgriff auf alte Jesus-Tradition, im Rückgriff auf »jüdische« Aussagen, das christliche Glaubensgut in Auseinandersetzung mit der griechischen Ratio fest formuliert. Paulus sieht das Verhältnis zwischen Christen und Juden in einem Bilde: der Zweig des wilden Ölbaums wurde eingepfropft in den edlen Ölbaum (Röm 11,17). Juden und Christen stehen sich vom Ursprung her und deshalb auch in der Struktur ihrer Religion so nahe, dass sie erschrecken können, wenn sie die Gemeinsamkeiten erkennen. Neben der Anstrengung des Verstandes ist das Wohlwollen des Herzens notwendig, um wirklich ertragen zu können, dass das »charakteristisch Christliche« letztlich nur mit »jüdischen« Kategorien ausgedrückt werden kann. Dies gilt für beide Seiten, für Juden und Christen.

Die beiden folgenden Abschnitte enthalten dieselbe Sache unter je einem anderen Aspekt. Wir versuchen, das »Christliche« im NT zu bestimmen zuerst mehr von der »Praxis«, von der »Auslegung des Gesetzes« her. Danach betrachten wir mehr die dahinter liegende Grundeinstellung. Weil beides aber innerlich aufeinander bezogen ist, bleibt dies eine didaktische Unterscheidung, die uns tiefer in das Problem einführen will.

I. Jesu »Gesetzesauslegung« und die »Ethik« der Christen sind letztlich jüdisch

Im Ursprung ist der christliche Glaube der »Glaube Jesu«. Alte Tradition in den Evangelien lässt noch erkennen, wie Jesus seine Anhänger gewann, wie ihr Glaube wuchs und schliesslich zum »christlichen« Glauben wurde. In seiner Gesetzesauslegung erweist sich Jesus für die ersten Anhänger als echter, glaubwürdiger Jude. Sie erkennen in seiner Praxis und in seiner Lehre ihre Religion wieder. So wollen sie sich mit Jesu Glauben identifizieren. Jesu Lehre folgt den Grundsätzen der rabbinischen Tradition (vgl. Mk 12,28–34 par., über das »Hauptgebot«). Seine Gesetzesauslegung liegt »zwischen« der des Rabbi Hillel und der des Rabbi Schammai. Das charakteristisch »Christliche« daran ist nicht das Gebot der Gottes- und Nächstenliebe. Die »goldene Regel« der Bergpredigt (Mt 7,12; Lk 6,31, positive Form) findet sich (wenigstens in negativer Fassung) auch bei den Tannaiten, den damaligen Gesetzeslehrern. Auch das Gebot der Feindesliebe kann nicht als »neu« bezeichnet werden. Die in Mt 5, 43–47 gegebene Argumentation ist »jüdisch«, sie entwikkelt nur das Hauptgebot. Wenn Selbstsucht nicht Beweggrund der Liebe sein darf, ist auch Feindesliebe, Liebe auf Hoffnung hin, geboten, wie das Alte Testament an Einzelfällen selbst zeigt (vgl. etwa Lev 19,34; oder Davids Grossmut gegen Saul: 1 Sam 24,1–16). Heidnische Ethiker kamen damals zu denselben Schlüssen. Das »Neue« in Jesu Liebesgebot ist der Bezug auf seine Liebe: »Liebet einander, wie ich euch geliebt habe ...« (Joh 13,34), »Liebe« hier entsprechend damaliger jüdischer Auslegung als Gesamt des Handelns verstanden. Joh 15,9–17 (u. ö.) entwickelt die weiteren theologischen Bezüge. Jesus spricht dort von »meinen Geboten«. Die Gesetzesauslegung nach dem Vorbild und Beispiel Jesu, die Erfüllung des Gotteswillens bis zum Tode wie im Leben Jesu, wird zur Norm der »christlichen« Praxis. »Material-inhaltlich« lassen sich diese Gebote Jesu aus der damaligen jüdischen Theologie ableiten. Ihr Novum ist eine bestimmte »Zusammensetzung« der Inhalte, die man, historisch gesprochen, als eine zugespitze Weiterführung frommen, jüdischen Glaubens in den Kreisen der »Anawim«, der »Armen, Kleinen, Demütigen vor Gott«, verstehen kann. Die »Seligpreisungen« der Bergpredigt mit den darauffolgenden Bildworten umreissen die Jüngerexistenz, wie Jesu sie sich vorstellt. Er lebt selbst dieses Ideal. So erfüllt er neu das »Gesetz und die Propheten« und er hält dies, gestützt auf sein Sendungsbewusstsein, durch bis zum Ausschluss aus Israel und bis zur Auslieferung an die Heiden.

II. Die prophetische, eschatologisch-endgültige Deutung Jesu »Christi« ist wesentlich »jüdisch«

Nur als »Lehrer« mit einer bestimmten, damals im Rahmen des Judentums auch möglichen Gesetzesauslegung ist Jesus von Nazareth mit seinem Geschick nicht zu verstehen. In Jesu Bewusstsein und im Bewusstsein seiner Anhänger muss noch etwas gestanden haben, das mit dem vollen Verständnis des Wirkens Gottes an Israel konkret in der Geschichte zusammenhängt. Das »gelobte Land«, der »Bund«, das »Volk«, Jerusalem, der Tempel, die Gemeinschaft der Juden haben ja für den Gläubigen einen besonderen Zeichencharakter. Gottes »Offenbarung« geschieht nicht abstrakt, sondern es wird sein Handeln im Wort deutlich ausgesprochen und in der Tat wirklich spürbar, in der Gemeinschaft der Gläubigen und in konkreten Zeichen ist es wirklich gegenwärtig. Die Propheten haben dieses gleichsam »Sakramentale« immer wieder neu verkündigt und gereinigt. Mit dem wiederholten Heilshandeln Gottes an Israel wird aber etwas Endgültiges, etwas »Eschatologisches« angezielt. Menschliche Untreue verdunkelt die jeweilige zeitliche »Erfüllung« von Verheissungen, aber neue Propheten heben die noch nicht ausgeführten Züge des Heilshandelns Gottes ins Licht. Die ganze Erfüllung wird für die Endzeit erwartet. Zur endzeitlichen Erwartung des »apokalyptischen« Judentums gehört auch die Gestalt des »Messias«. Das ganze hellenistisch-römische Abendland war damals von einer seltsamen Erwartung des goldenen Zeitalters erfasst. Die jüdische »apokalyptische Literatur« bezeugt

eine starke, religiöse Enderwartung, die beinahe alle Kreise berührte. Sie findet sich in der frühen Synagoge (z. B. in den Psalmen Salomos), in den Städten (»Damaskus«-Schrift), in der Wüste (Qumran), auch in manchen Abschnitten des NT. Jesus übernahm von Johannes dem Täufer, dem grossen Propheten in der Jordanebene, den Ruf von der Umkehr und der unmittelbar bevorstehenden Gottesherrschaft (synoptische Evangelien). Jesus wird in Verbindung zur »Menschensohn«-Spekulation gebracht (auch Johannesevangelium). Nach alten Jesusworten rechnet Jesus mit dem endgültigen Eingreifen Gottes, ohne dies als »Ende der Welt«, den »kommenden Äon«, die »letzten Tage« o. ä., wie es die Apokalypsen tun, zu bezeichnen, vielmehr spricht er von der »Königsherrschaft Gottes«, die nun Wirklichkeit werde. Er bezieht ihr Gegenwärtigsein auf seine Verkündigung und seine Person. Den Jüngern vermittelt er die Überzeugung, dass sein Hinaufgehen nach Jerusalem zum letzten Pascha die endgültige Wende herbeibringen werde. Zugleich lässt er die nur ungern hingenommene Voraussicht aufkommen, dies werde über seinen Tod, ja seine »Auslieferung« und Verstossung durch die Vertreter Israels geschehen. Solche Voraussicht ist historisch höchst wahrscheinlich, auch wenn die Evangelien entsprechende »Jesusworte« unter nachösterlicher Sicht überliefern. Jesus selbst hatte damals die Möglichkeit, seinen Tod als »heilsbedeutend« zu verstehen. Dazu boten sich ihm und seinen ersten Verkündigern an: die damalige Auffassung vom »Prophetenschicksal«, die messianisch-prophetische Deutung von Jes 53, die Ostertheologie der Synagoge, die sich in einigen Midraschim erhalten hat. Die christlich-eucharistische Umformulierung des Abendmahltischgebets gründet letztlich auf solch jüdischer Theologie. Die Darreichung von Brot und Wein symbolisieren Jesu Tod als österliche Erfüllung jüdischer Hoffnung, als eschatologische, endgültige Überbietung der Verheissungen. Jesus hatte zu Lebzeiten wie seine Jünger an die endzeitliche »Auferstehung der Toten« geglaubt. Durch die Geisterfahrungen in jener Osterzeit werden die Jünger dazu gebracht, diese Aussage nun von Jesus zu machen. Die »messianischen« endzeitlichen Inhalte der alten Verheissungen werden mit anderen verknüpft. Wenn es wahr ist, dass der endgültige Offenbarungsbringer »auferstanden« ist, ist eine neue Situation entstanden. Auch uns alle hat er grundsätzlich mit in sein Leben bei Gott gebracht, so verkündigen sie. Alle diese Vorstellungen stammen aus dem Judentum. Ihre besondere, konkrete »Erfüllung« durch Leben, Kreuzestod und Ostern Jesu von Nazareth macht sie »christlich«.

Aus diesem Tatbestand folgte mit innerer Notwendigkeit, dass sich der »neue« Bund mit dem »alten« auseinandersetzen musste, um sich auf sich selbst zu besinnen. Dies geschah mit Bezug auf eine hellenistische Umwelt. Das NT bezeugt durch weite Partien jenen Prozess, in welchem ursprünglich jüdische Gedanken weitergeführt und so die Unterschiede zu »Israel« herausgestellt werden. Noch tiefste Meditation über das Wesen des Christus und des Christentums, etwa bei Johannes, erweist sich der Struktur nach als jüdisch, man möchte beinahe sagen, als Midrasch und Hagada und Kabbala. Aber die Christen erkennen auch bald, dass die alten Verheissungen Gottes an Israel nicht einfach wirkungslos geworden sein können. Paulus stösst die weitere Reflexion über die Heilsrolle Israels an (Röm 9–11), die durch Jahrhunderte nicht mehr aufgenommen wurde. Er konnte sich die Juden seiner Zeit noch als »Altes Testament« vorstellen (2 Kor 3, 13–16). Mittlerweile sind aus den beiden Religionen zwei Konfessionen geworden. Aber die fortgeschrittene geschichtliche Stunde, die auf so viel Streit, Blut und Tränen zurückblickt, sollte es nun auch ermöglichen, die ursprüngliche Verbundenheit von Judentum und Christentum neu zu erheben, um gerade aufgrund der Gemeinsamkeiten zu gemeinsamen Schritten auf dem Wege durch diese Zeit und Geschichte hin zu Gottes Endoffenbarung zu gelangen.

5 Zukunft in der Gegenwart

Gedanken zu einem jüdisch-christlichen Symposion

Von Professor Dr. Clemens Thoma, Luzern

Frau Dr. Gertrud Luckner zum 75. Geburtstag gewidmet. Sie schaute in ihrem bisherigen Leben immer nach Möglichkeiten für eine solidarische jüdisch-christliche Zukunft aus. Dabei wich sie den harten Problemen der Gegenwart nie aus.

Die Zukunft ist kein fernes Phantom. Sie leuchtet und droht in die Gegenwart hinein. Sie wirkt sich schon in der Gegenwart aus. Der Mensch kann weder der Gegenwart noch der Zukunft entfliehen. Dies erfährt er im Alltag, wenn er z. B. Entscheidungen zu fällen hat. Noch deutlicher und bewusster wird ihm das Stehen vor und in der Zukunft, wenn er vom physischen oder psychischen Untergang bedroht ist und nach letzten Rettungsmöglichkeiten Ausschau halten muss. Gelingt es ihm nicht, Boden unter die Füsse zu gewinnen oder ein Rettungsinstrument zu erhaschen, dann überfallen ihn Lähmung und Entsetzen, weil er sich von seiner Zukunft abgeschnitten fühlt.

Die Problematik Gegenwart–Zukunft besitzt auch eine grosse und tragische jüdisch-christliche Dimension. Wenn sie nicht gesehen und ausgemessen wird, bleibt jedes theologische, geschichtliche, ja auch rein menschliche Gespräch zwischen Juden und Christen blockiert. Die seit den Anfängen des Christentums bisweilen stationär, bisweilen eruptiv bestehende Verhaltensgestörtheit zwischen Christen und Juden beruht in grossem Ausmasse darauf, dass man sich gegenseitig die Zukunft abschneiden wollte, dass man gegenseitige Hoffnungsberaubungen vornahm.

Solche und ähnliche Erwägungen waren der Anlass für ein christlich-jüdisches Symposion, das vom 10.–12. März 1975 in Luzern stattfand. Veranstalterin war die Theologische Fakultät Luzern. Jüdische und christliche Fachleute stellten sich in Referaten und Diskussionen die Frage, welchen genuinen Stellenwert Gegenwart und Zukunft in Judentum und Christentum besitzen. Um sich methodisch nicht zu zersplittern und um das gemeinsame Suchen so gründlich, zeit- und lebensnah wie möglich zu gestalten, beleuchteten sie wichtige Not- und Entscheidungszeiten, in denen innerhalb von Judentum und Christentum charakteristische Wege für die Zukunft,

bzw. auf Zukunft hin, aufgezeigt wurden. Als Endresultat schwebte allen eine Wegweisung für Theologie und Leben von heute, morgen und übermorgen vor[1]. Die Ergebnisse des Symposions werden in Kürze in Buchform erscheinen[2]. Im Vorgriff auf diese im Dienste des jüdisch-christlichen Dialogs seien hier einige Gedanken skizziert, die den Hintergrund des Luzerner Symposions bildeten.

1. Judentum und Christentum betraten die Geleise der Geschichte von allem Anfang an unter dem Zeichen der Hoffnung auf eine gottgeweihte, heil- und friedvolle Zukunft. Sie waren Einladungen zur Hoffnung mitten in und trotz hoffnungsloser Gegenwartslage (vgl. Jer 29, 10 f.; 32; Röm 4, 18). In der von Leid geprägten Geschichte von Judentum und Kirche stand aber die Hoffnung auf den helfend kommenden Gott dauernd unter der akuten Bedrohung, von dunkler und stumpfer Hoffnungslosigkeit überspült zu werden. Die grossen Seelsorgsgestalten beider Bewegungen betrachteten es immer als Zeichen eines eingenisteten Fäulniskeimes, wenn jüdische oder christliche Kreise angesichts dieser Unheilswogen *auf die Dauer* resignierten oder sich gar prinzipiell der Hoffnungslosigkeit als Lebensform verschrieben.

2. Weit ratloser waren die christlichen und jüdischen Führerpersönlichkeiten, wenn es um die Zukunftshoffnung des Gegners bzw. des »Sparring«-Partners ging. Die zweitausendjährige christlich-jüdische Geschichte gleicht nämlich auf weiten Strecken einem Boxkampf mit unzähligen regel- und menschenwidrigen Tiefschlägen. Der heute diesem Geschehen gegenüber sich distanziert gebende Zuschauer greift sich an den Kopf und frägt sich, ob die beiden Offenbarungsträger denn wirklich nichts Gescheiteres zu tun gewusst haben, als einander die Hoffnung auf den gegenwärtigen und kommenden Segen Gottes zu vergällen und abzusprechen. Wie sehr diese missliche Kampflage den Betroffenen unter die Haut gehen konnte, deutet ein Spruch des jüdisch-mittelalterlichen Dichters Jehuda Hallevi (1075–1141) an:

> »Mein Name, der mir lieblicher Harfenklang war,
> wurde verdreht im Munde Fremder zu einem Namen der Schmach.
> Sie prahlten über mich hinweg mit (angeblich besserer) Prophetie«[3].

Ein verspotteter, empfindsamer mittelalterlicher Jude, dessen Glaubens- und Hoffnungskraft »Fremde« (gemeint ist das damalige spanische Christentum) aus überzogenem, untolerantem religiösem Bewusstsein heraus verdrehten und zertraten, lehnt sich hier stöhnend wie eine verwundete Kreatur auf. Er kann nicht glauben, dass seine Bedränger eine bessere Offenbarung und damit eine bessere Lebens- und Sterbenshoffnung empfangen haben. Dass es sich bei Jehuda Hallevi um einen vergleichsweise harmlosen Fall einer psychologisch begreiflichen Reaktion auf eine bedrohte Hoffnung handelt, zeigen schaurige Ereignisse in unserem Jahrhundert. Schon im Mittelalter hatte sich die innerhalb des Christentums genährte Auffassung, das Judentum besitze aus Selbstverschulden die dem Volke Israel anvertrauten Gegenwarts- und Zukunftsverheissungen nicht mehr, zu einer machtpolitischen manipulierbaren Ideologie verhärtet. Sie diente den nazistischen Grossverbrechern als Instrument und Alibi für Massenvernichtungen von Juden in Auschwitz und anderswo.

3. Nicht nur der Unheilsstrang gegenseitiger Zukunfts- und damit auch Gegenwartsberaubung zieht sich durch die jüdisch-christliche Geschichte, sondern auch jener der beidseitigen Anfälligkeit gegenüber irrealen und ungesunden Zukunftseuphorien. Judentum und Christentum stöhnten im Verlaufe der Geschichte keineswegs am meisten wegen zu viel Mittelmässigkeit, Schwung- und Phantasielosigkeit ihrer Anhänger. Die grossen Spiele aus kleinen Grobheiten, Schwindeleien, Betrügereien, Heucheleien und Lügen, die im Rahmen der beidseitigen Mitgliedschaften tagtäglich geschahen (und geschehen), waren (und sind) relativ leicht zu verkraften. Die stärksten geistig-religiösen Beben brachen immer dann über Synagoge und Kirche herein, wenn jemand die Massen der Anhänger mit Botschaften zu betören vermochte, die absolute Zukunft, das von Freveln, Frevlern und Bedrängern ungestörte Zeitalter des Glückes stehe unmittelbar bevor. Die Erwählten sollten sich für den endzeitlichen Triumph rüsten. Nur zu gerne liessen sich immer wieder die vom Bibelunterricht und der traditionellen Gebetstradition her zukunftsorientierten Gläubigen verführen, ihrer harten und nüchternen Gegenwart zu entfliehen und das Heil in einer unwirklichen, märchenhaften Zukunft zu suchen.

Wie sehr die dauernde Möglichkeit eines plötzlichen Einbruchs der endzeitlichen Herrschaft Gottes in einen unvorbereiteten Alltag auch hellwachen, über jeden Verdacht der Phantasterei erhabenen, jüdischen Persönlichkeiten ans Herz gehen konnte, zeigen versteckt-bekenntnisartige Sätze von Franz Rosenzweig (1886–1929):

> »Denn die Erwartung des Messias, von der und um deretwillen das Judentum lebt, wäre ein leeres Theologumen, eine blosse ›Idee‹, ein Geschwätz, – wenn sie sich nicht immer wieder verwirklichte und entwirklichte, täuschte und enttäuschte an der Gestalt des ›falschen Messias‹. Der falsche Messias ist so alt wie die Hoffnung des echten. Er ist die wechselnde Form dieser bleibenden Hoffnung. Jedes jüdische Geschlecht teilt sich durch ihn in die, welche die Glaubenskraft haben, sich täuschen zu lassen, und

[1] Folgende Referate wurden gehalten:
Gottesherrschaft und menschliche Institution – Deutung von 1 Sam 8 und 12 (Dr. Rudolf Schmid, Professor für Altes Testament an der Theologischen Fakultät Luzern).
Die Dynamik Volk Gottes – Reich Gottes in biblischer Zeit (Dr. Benjamin Uffenheimer, Professor für Bibelwissenschaft an der Hebräischen Universität Tel Aviv).
Die gegenwärtige und kommende Herrschaft Gottes als fundamentales Anliegen des jüdischen Volkes zur Zeit Jesu (Dr. Clemens Thoma, Professor für Bibelwissenschaft und Judaistik an der Theologischen Fakultät Luzern).
Streiflichter zur Eschatologie Jesu (Dr. Eugen Ruckstuhl, Professor für Neues Testament an der Theologischen Fakultät Luzern).
Die Christologie als Gefahr und Chance für die Frage nach der Zukunft (Dr. Dietrich Wiederkehr, Professor für Fundamentaltheologie an der Theologischen Fakultät Luzern).
Die messianischen Hoffnungen des rabbinischen Judentums zwischen Naherwartung und religiösem Pragmatismus (Dr. Peter Schäfer, Professor für Judaistik an der Universität Köln).
Das Werk des Moses Maimonides und die damalige jüdische Gegenwartsbewältigung und Zukunftshoffnung (Dr. Dr. Johann Maier, Professor für Judaistik und Direktor des Martin-Buber-Instituts der Universität Köln).
Messianismus und Utopie bei Rav A. J. Kook, dem bedeutendsten Vertreter moderner jüdischer Mystik (Dr. Rivka Schatz-Uffenheimer, Professor für Chassidismus und jüdische Mystik an der Hebräischen Universität Jerusalem).
Die Zuversicht des christlichen Glaubens unter dem Eindruck jüdischer Hoffnungen (Dr. Gerhard Sauter, Professor für Systematische Theologie an der Evangelisch-Theologischen Fakultät Bonn).
Diskussionsleiter war Dr. Alois Müller, Professor für Dogmatik und Liturgiewissenschaft an der Theologischen Fakultät Luzern.

[2] Das Buch ist momentan in Druck beim Lang Verlag in Bern. Es trägt den Titel »Zukunft in der Gegenwart – Jüdische und christliche Wegweisungen«. Es bildet den ersten Band der vom Lang Verlag editierten Buchreihe »Judaica et Christiana«.

[3] Hebräischer Text im Schocken-Bändchen »Zionslieder«, Berlin 1933, übers. vom Verfasser dieses Artikels.

die, welche die Hoffnungskraft haben, sich nicht täuschen zu lassen. Jene sind die Besseren, diese die Stärkeren. Jene bluten als Opfer auf dem Altar der Ewigkeit des Volkes, diese dienen als Priester vor diesem Altar. Bis es einmal umgekehrt sein wird und der Glaube der Gläubigen zur Wahrheit, die Hoffnung der Hoffenden zur Lüge wird. Dann – und niemand weiss, ob dies ›Dann‹ nicht noch heute eintreten wird – dann ist die Aufgabe der Hoffenden zu Ende, und wer dann, wenn der Morgen dieses Heute angebrochen ist, noch zu den Hoffenden und nicht zu den Glaubenden gehört, der läuft Gefahr, verworfen zu werden.«[4]

Eine solche gespannte Ausschau nach dem Kommenden blieb im Verlaufe der Geschichte oft und oft nicht dem einzelnen Frommen in privater Atmosphäre überlassen. Die Geschichte des nachbiblischen jüdischen Messianismus – in dessen Kielwasser auch verschiedene christliche Messianismen und Millenarismen mitschwammen – kann eindrücklich zeigen, wie viele menschliche Tragödien immer dann entstanden, wenn religiöse Menschen von gott- und endzeitbegeisterten Menschen aufgefordert wurden, ihre Geschäfte und Habseligkeiten im Stiche zu lassen und der sich nächstens in Jerusalem oder sonstwo manifestierenden endzeitlichen Herrschaft Gottes entgegen zu wallen. Oft war man erst dann sicher, die Propheten des jetzt dann erscheinenden, allen Völkern sichtbaren Reiches Gottes seien als Betrüger oder Schwärmer unbedingt abzulehnen, nachdem es Verarmte und Umgekommene in Überfülle gegeben hatte. Die Flucht vieler in den radikalen Messianismus musste besonders vom Judentum immer sehr teuer bezahlt werden[5].

4. Die heutige christlich-jüdische Lage ist grundlegend anders, als sie zur Zeit Jesu, der Kirchenväter, Kreuzfahrer, Reformatoren, Aufklärer, Romantiker und Nazis war. Niemand oder fast niemand fiebert heute einem messianischen Machtwechsel entgegen. Auch die Denkweisen sind anders. Kirche und Judentum haben Wichtigeres und Schwereres zu tun, als sich wegen des Heils in Gegenwart und Zukunft zu erschrecken und mit Steinen zu bewerfen. Mit grosser Erleichterung kann man mindestens im europäischen Raum feststellen, dass der unselige Antijudaismus keine christliche Maske und kein offiziell oder offiziös kirchliches Gewand mehr tragen kann. Die Verlautbarungen der christlichen Kirchen der letzten Jahre lassen keinen Zweifel daran aufkommen[6]. Es dürfte falsch und ungut sein, die Kehrtwendung der christlichen Kirchen in Richtung auf ein positives Judenverständnis zu übersehen oder zu minimalisieren.

Jeder Ausdruck der Freude über das gereinigte und gewandelte Verständnis der Kirche dem Judentum gegenüber bleibt einem jedoch im Halse stecken, wenn man beobachtet, wie sich heute der Antijudaismus in jenen Bereichen festsetzt, in denen die Kirche keinen oder kaum einen Einfluss ausüben kann. In nachchristlichen Subkulturen und in weltpolitischen Machtkonzentrationen treibt er sein äusserst gefährliches Unwesen. Aus einem christlichen Zerrbild ist er ein politisches Monstrum geworden. Auf dem internationalen Parkett wird die Stimmung gegen die Juden angeheizt. In einem Punkte geht es aber seit je um ein und dasselbe: Den Juden soll ihre Zukunft ganz oder teilweise verbaut werden!

5. Man konnte also innerchristlich und innerkirchlich die Last des Antijudaismus prinzipiell von sich werfen. Niemand, dem an seiner Kirche und am Weltfrieden etwas liegt, kann aber deswegen zur Tagesordnung übergehen. In verändert-verfeinerter und verändert-vergröberter Form leben auch heute noch alte Klischees, Aggressivitäten und Labilitäten weiter. Für die verfeinerte Form sind zu frühe Abgrenzungen, gruppenintrovertierte, antiökumenische Forschungen und einseitige Hervorhebungen, von Absolutheitsansprüchen im Rahmen der Theologie typisch[7]. Die vergröberte Form findet heute teilweise in der Holocaust- oder Endlösungstheologie ihren Ausdruck[8]. Aus den Vorwürfen und Thesen mehrerer (nicht aller!) jüdischer und christlicher Holocaust-Theologen spürt man ihr berechtigtes Entsetzen über Auschwitz, diesen Versuch, das Judentum maschinell auszurotten, aber auch ihre echte Freude über den trotz allem entstandenen Staat Israel. Vom Inhalt her ist die Holocaust-Theologie besonders der nach dem Zweiten Weltkrieg aufgekommenen christlichen Israeltheologie, der kirchenkritischen Literatur des vergangenen Jahrzehnts und der modernen historisch-kritischen Exegese des Neuen Testaments verpflichtet. Mehreren Vertretern geht es aber nicht darum, all das Vergangene zur Auferbauung einer christlich-jüdischen Solidarität in Dienst zu nehmen. Sie wollen vielmehr eine möglichst grelle, massive und aggressive Kritik am Neuen Testament und an der ihrer Meinung nach stationär antijüdischen Kirche ausüben. Besonders wenn es um das Neue Testament geht, kämpfen sie bisweilen mit den weggeworfenen Waffen der verblichenen Antisemiten. Im Zentrum der Botschaft Jesu und der Evangelisten liege die Verwerfung des Judentums. Paulus sei in erster Linie ein Antijude gewesen. Der heidnisch-antike Antijudaismus nehme sich gegenüber dem vom Neuen Testament und den Kirchenvätern propagierten Antijudaismus ziemlich harmlos aus. Das Christentum beruhe auf weiten Strecken auf Selbsttäuschung und Betrug. Es sei daher heutige Pflicht, sich von der dogmatisch beengten christlichen Vergangenheit zu lösen und sich den uralten, unerschütterlichen Zukunftshoffnungen der Juden zuzuwenden. Das sich wie Tod und Auferstehung Christi zueinander verhaltende Gegensatzpaar Auschwitz-Staat Israel sei die unüberholbare moderne Bestätigung der jüdischen Hoffnungen trotz christlicher Einsprüche[9].

6. Wie soll man sich diesen angedeuteten heutigen Sensibilitäten und Subjektivismen gegenüber verhalten, wenn man aus seelsorgerlichen, theologischen, humanistischen, historischen und andern Gründen von der Wichtigkeit und Unaufgebbarkeit der christlich-jüdischen Solidarität überzeugt ist? Jedenfalls wird man weder bei den beidseitigen Scharfmachern noch bei den beidseitigen Nur-

[4] Zionslieder (Anm. 3) 28 f.

[5] Zum ganzen vgl. u. a. Norman Cohn, Das Ringen um das tausendjährige Reich, Bern 1961; Joseph Klausner, The Messianic Idea in Israel, From its Beginning to the Completion of the Mishnah, London 1956; Walter Nigg, Das ewige Reich, Geschichte einer Hoffnung, Hamburg (Siebenstern TB) 1967; Gerschom Scholem, Zum Verständnis der messianischen Idee im Judentum, Eranos Jb. 28 (1960) 193–239; A. H. Silver, A History of Messianic Speculation in Israel, Boston 1959; R. J. Zwi Werblowsky, Messianism in Jewish History, Journal of World History 11 (1968) 30–45.

[6] Von besonderer Bedeutung sind die am 3. Januar 1975 herausgegebenen vatikanischen Richtlinien und Hinweise für die Durchführung der Konzilserklärung »Nostra aetate«, Nr. 4; vgl. FR XXVI/1974 S. 3–7. Dieses Dokument beschränkt sich nicht nur auf prinzipielle Feststellungen, der Antijudaismus sei unchristlich etc., sondern gibt auch praktische Hinweise, dass und wie man auf allen Bildungsstufen die Kenntnisse über das Judentum vertiefen könne.

[7] Vgl. neuestens Charlotte Klein, Theologie und Anti-Judaismus, München 1975 (s. u. S. 138 ff.).

[8] Die Bücher folgender Holocaust-Theologen sind besonders bekannt geworden: E. Berkovits, Faith after the Holocaust, New York 1973; A. Roy Eckhardt, Your People, My People, The Meetings of Jews and Christians, New York 1974; E. I. Littell, The Crucifixion of the Jews, New York 1974; Rosemary Radford Ruether, Faith and Fratricide, The Theological Roots of Anti-Semitism, New York 1974.

[9] Besonders im Buch von R. R. Ruether (Anm. 8) finden sich diese und ähnliche Behauptungen in wirr gebündelter Pauschalität, bes. S. 12, 23, 147, 246–49, 256, 263.

Apologeten in die Schule gehen dürfen. Nur die grossen, von Judentum und (oder) Christentum anerkannten Lehrer sind für uns wirklich zuständig. Alle Christen und Juden guten Willens müssen sich so radikal und gemeinsam wie möglich auf das *wesentlich* Gemeinsame und das *wesentlich* Trennende besinnen. Kein metaphysischer, historischer oder soziologischer Dunst darf in Zukunft das jüdisch-christliche Verhältnis umnebeln und umwölken.

Schon 1972 trafen sich in Luzern christliche Judaisten mit Exegeten, Dogmatikern, Kirchengeschichtlern und Herausgebern christlich-jüdischer Zeitschriften, um den christlichen Volk-Gottes-Begriff geschichtlich und systematisch in seinem Verhältnis zu jüdischen Volk-Gottes-Auffassungen zu umschreiben[10]. Im Frühjahr 1975 ging es um eine Weiterführung in Richtung einer christlichen Theologie des Judentums. Die grossen Entscheidungszeiten der jüdischen und der christlichen Offenbarungsgeschichte wurden jeweils sowohl von christlich-theologischen als auch von jüdischen Standpunkten und Schrifttümern her beleuchtet (vgl. Anm. 1). Die Meister unserer teils gemeinsamen, teils getrennten Vergangenheit, angefangen von den Verfassern des Alten Testaments über Jesus Christus, die Talmudgelehrten und Moses Maimonides bis zum modernen jüdischen Mystiker Rav A. J. Kook und zu heutigen christlichen Theologen, gaben ausserordentlich kluge und beherzigenswerte Antworten auf die Frage, wie man aus der religiösen Hoffnung auf den kommenden und gegenwärtigen Gott Halt im Leben gewinnen könne. Wer immer – sei er Christ, Jude oder einfach ein ringender Mensch guten Willens – dieser Frage Bedeutung für sich beimisst, wird auch dem Luzerner Symposion eine Bedeutung zugestehen.

[10] Die Ergebnisse des ersten Luzerner Symposions wurden herausgegeben von Josef Pfammatter und Franz Furger: Judentum und Kirche: Volk Gottes, Theol. Berichte 3, Einsiedeln (Benziger Verlag) 1974, vgl. dazu FR XXVI/1974, S. 118–120.

6 »Gerechtigkeit und Frieden haben sich geküsst« Ps 84 (85), 11

Von Paulus Gordan OSB, Rom

Für Frau Dr. Gertrud Luckner zum 75. Geburtstag.

Der »Stuttgarter Psalter«[1], eine karolingische Handschrift aus dem 9. Jahrhundert, entstanden in Saint-Germain-des Prés, enthält 316 Miniaturen zu den Psalmen, die teils naive Wortillustration, teils aber bildlich-perspektivische Exegese auf Christus hin bieten[2]. So findet sich zu Ps 84 (85), 11 f.: »Barmherzigkeit und Wahrheit begegneten sich, Gerechtigkeit und Frieden haben sich geküsst«, die höchst überraschende Darstellung der Umarmung zweier Frauen. Was ist der tiefere Sinn dieser Szene?

Im lateinischen Text steht das prophetische Psalmwort in der Vergangenheitsform; erst der übernächste Vers weist, logischerweise als Folge jener Begegnung und Umarmung, auf die Zukunft hin: »Der Herr wird seine Huld erweisen, und unsere Erde wird ihre Frucht bringen« (V. 13). Für eine auf das weltwendende Heilsereignis der Erlösung in Christus bezogene Exegese lag es daher nahe, Begegnung und Kuss nicht nur in personifizierten Begriffen wie Barmherzigkeit, Wahrheit, Gerechtigkeit, Frieden, sondern in einem geschichtlichen Ereignis, in zwei Menschen von Fleisch und Blut verwirklicht zu sehen, deren Rolle in unmittelbarem Zusammenhang mit dem »Hulderweis des Herrn« und mit der »Frucht unserer Erde« steht, in bezug also auf die seit je auf das Kommen des Erlösers im Fleisch gedeutete Prophetie des Jesaja: »Tauet, ihr Himmel, von oben; Wolken, regnet herab den Gerechten; die Erde öffne sich und lasse hervorspriessen den Retter« (45, 8).

So wird denn auch der Halbvers »Gerechtigkeit und Frieden haben sich geküsst« bei Theodoret, einem Kirchenschriftsteller des 4. Jahrhunderts, durchaus konkret auf die Begegnung von Elisabet und Maria gedeutet (Lk 1, 39–56), die wir die »Heimsuchung« zu nennen pflegen: »Jene, die die Gerechtigkeit, will sagen: den Johannes, im Schosse trug, küsste jene, die den Frieden trug« (P. G. 80, 155 I A).

Uns mag solche Exegese gekünstelt vorkommen, zumal sie dem Genius der hebräischen Poesie gegen den Strich geht; denn gemäss dem Parallelismus der Versglieder wiederholt ja der zweite Halbvers mit leichter Abwandlung nur das, was der erste Halbvers schon gesagt hat. Doch hütet sich Theodoret sehr wohl, seine Auslegung auch auf die Begegnung zwischen »Barmherzigkeit und Wahrheit« anzuwenden, weil hier die Deutung auf Johannes-Jesus durchaus nicht passen dürfte. Passt sie auf »Gerechtigkeit und Frieden«? Schon eher; denn der Täufer hat die Aufgabe, »vor Gott einherzugehen in Geist und Kraft des Elija, um die Herzen der Väter wieder zu den Kindern, Ungehorsam zu frommer Gesinnung zu wenden und dem Herrn ein williges Volk zu bereiten« (Lk 1, 17; vgl. Mal 3, 23 f.), dem Herrn zu dienen »in Heiligkeit und Gerechtigkeit vor seinem Antlitz« (Lk 1, 17). So bereitet er denn durch seine Busspredigt das Volk auf das »kommende Strafgericht« vor (Lk 3, 8), und da er auch Jesus im Jordan tauft, erfüllt sich nach des Herrn eignem Wort »alle Gerechtigkeit« (Mt 3, 15). Dass aber Jesus andererseits nicht nur den Frieden und das Heil (im Hebräischen dasselbe Wort!) *bringt*, sondern selber dieser Heilsfriede *ist*, bezeugen einstimmig Propheten (Mich 5, 5) und Apostel (Eph 2, 14).

Der Friede aber überformt und besiegelt die Gerechtigkeit, wenn es gestattet ist, eine Allegorie weiterzuführen, die weniger der Psalmtext als die Väterexegese und schon die Theologie des Apostels Paulus nahelegen. Denn ganz offensichtlich spielt hier die Deutung der beiden Frauen auf die »beiden Testamente« mit hinein: Elisabet als die Trägerin der Gerechtigkeit stellt den »Alten Bund« dar, – Maria, die Bringerin des Heilsfriedens, den »Neuen Bund«. Doch während der Apostel in seiner temperamentvollen Polemik (Gal 4, 22 ff.) sagt: »Jene zwei Frauen sind die beiden Testamente: das eine vom Berge Sinai gebiert in die Knechtschaft, das ist Hagar ... Das himmlische Jerusalem dagegen ist die Freie (Sara), und das ist unsere Mutter«, und damit einen freilich nur scheinbar

[1] Bibl. Fol. 23 der Württ. Landesbibliothek Stuttgart. – Faksimile-Lichtdruck der Handschrift (336 Seiten, Originalgrösse 17,8 x 27,5 cm – mit Textband – 412 Seiten, 40 Abb. und Untersuchungen von Bernhard Bischoff, Jakob Eschweiler, Bonifatius Fischer, Hermann Josef Frede, Wilhelm Hoffmann, Florentine Mütherich. – E. Schreiber, Graph. Kunstanstalten, Stuttgart, 1969/70).

[2] Von Paulus Gordan erscheint etwa im Sommer 1976 ein Buch mit 12 Bildbetrachtungen über Miniaturen des Stuttgarter Psalters, 9. Jahrhundert, im Beuroner Kunstverlag. Ca. 60 Seiten, 12 farbige Tafeln.



*Heimsuchung, zu Psalm 84 (85), 11**

»Gerechtigkeit und Friede küssen sich«**

9 Will hören, was der Ewige, Gott, redet: / Ja, Frieden redet er
ob seinem Volk / und seinen Frommen / und niemehr kehren
10 sie zur Torheit wieder. / Ja, nah für die ihn fürchten ist sein
11 Heil / dass Herrlichkeit in unsrem Lande wohne / *dass Lieb und*
Treue sich begegnen / dass sich Gerechtigkeit und Friede küs-
12 *sen.* / Dass Treue aus der Erde sprosst / Gerechtigkeit vom
13 Himmel schaut. / Gleich wird der Ewige das Gute geben / und
14 unser Land gibt seine Frucht; / Gerechtigkeit wird vor ihm
wandeln / und seine Schritte richten auf den Weg.

* Nachdruck mit freundlicher Genehmigung des Beuroner Kunstverlages, dem wir auch das Galvano verdanken: »Barmherzigkeit und Wahrheit begegnen sich, Gerechtigkeit und Friede küssen sich.« S. o. S. 16, Anm. 1.

** Vgl. dazu: Die Heilige Schrift, ins Deutsche übertragen von N. H. Tur-Sinai (K. Torczyner). Jerusalem 1954. Bd. 4: Tehillim-Preislieder, Erstes Buch, S. 111.

unüberbrückbaren Gegensatz aufreisst, so dass die »Begegnung« zwischen diesen beiden Frauen zu einem duellartigen »Treffen« zweier unversöhnlicher Gegner führen müsste, macht unsere Psalmexegese in Wort und Bild end- und heilszeitliche Versöhnung in liebevoller Umarmung anschaulich, – jenes weltwendende Ereignis, das Paulus auch kennt und nennt, wenn er an die Römer (11, 12) schreibt: »Bedeutet aber schon ihr – der Juden – Versagen Reichtum für die Welt . . ., wieviel mehr wird das von ihrer Sammlung in die Einheit gelten!«

Das also sollte aus abstrakten Begriffen in sinnliche Anschauung, aus Personifizierungen in Personen, übersetzt, buchstäblich: ins Bild gesetzt werden[3], und es ist mit einfachsten Mitteln glaubwürdig gelungen:

Unter violett-dämmerndem oberen Gewölbe – darf man an das Versöhnungs- und Bundeszeichen des Regenbogens nach der Sintflut denken (Gen 9, 12 ff.)? – vor lichtblauem Horizont, in der Senke zwischen abfallenden goldgelben Gebirgshängen – dem »Bergland« von Lk 1, 39 – begegnen sich nun nicht mehr »Gerechtigkeit« und »Friede«, sondern Elisabet und Maria in Umarmung und Kuss, beide hoheitsvoll gekleidet, die Ältere zur Linken in grüngelbem, mit violetten Längs- und Querstreifen verziertem Untergewand und rotem Überwurf, – Maria im gleichen Staatskleid, das sie in der vorausgehenden Verkündigungsszene (zu Ps 71, 6!) trug; denn sie »machte sich ja auf in freudiger Eile« (Lk 1, 39).

Elisabet lässt sich umarmen, wagt selbst die Umarmung kaum. Und während der Generalbass gewissermassen die Psalmworte von Gerechtigkeit und Frieden ertönen lässt, hören wir unwillkürlich die Oberstimmen in einem vertrauten Duett, das eigentlich besser zu dem anmutigen Bilde passt. Elisabet: »Gesegnet bist du unter den Frauen und gesegnet die Frucht deines Leibes. Selig, die du geglaubt hast!« Und Maria: »Hoch preist meine Seele den Herrn; in Gott, meinem Heiland, jubelt mein Geist.«

[3] S. o.

7 Anglikaner und Juden

Leitlinien für die Zukunft

Vortrag von Rabbiner Dr. Jakob J. Petuchowski, Forschungsprofessor* für jüdische Theologie und Liturgie, anlässlich einer Tagung von Anglikanern und Juden in Cincinnati/Ohio vom 16./17. März 1975**

Gertrud Luckner in Freundschaft und hoher Anerkennung zum 75. Geburtstag gewidmet.

An dieser ersten derartigen Tagung in den USA nahmen teil der anglikanische Bischof des Südwestens vom Staat Ohio, Rt. Rev. John McGill Krumm, Rabbiner, Geistliche und Laien beider Religionsgemeinschaften.

Weitaus schwieriger als einen Überblick über Vergangenes zu geben ist es, für die Zukunft Leitlinien zu erstellen. Jedoch sollte die Vergangenheit wegen möglicher Hinweise, die sie für die Zukunft enthalten kann, kurz zu Rate gezogen werden. Schon vor der Errichtung der Kirche von England weisen Anglikaner und Juden eine lange Kette von Beziehungen auf. Es ist bekannt, dass Heinrich VIII. Ansichten von italienischen Rabbinern einforderte, als er anfangs die Annullierung seiner Ehe mit Catarina von Aragón anstrebte. Er glaubte, seinen Anspruch auf Lev 18, 16 gründen zu können – das die Verheiratung mit der Witwe des Bruders verbietet – im Gegensatz zu Dt 25, 5, wo solch eine Heirat in Fällen, wo der verstorbene Bruder keine Nachkommen hinterlassen hat, zur Verpflichtung gemacht wird.

Zu seinem Missvergnügen entschieden fast alle italienischen Rabbiner gegen Heinrich; und gerade zu dieser Zeit beging man feierlich eine Leviratsehe zwischen einem Juden aus Bologna und der Witwe seines Bruders. Das, so argumentiert der Historiker Cecil Roth, »diskreditierte alle Argumente der andern Seite völlig, und der Bruch zwischen England und Rom rückte näher«[1].

Von daher gesehen, möchten wir fast folgern: *wenn* die italienischen Rabbiner zugunsten Heinrichs entschieden hätten und *wenn* der Papst sich von ihren Argumenten hätte überzeugen lassen, dann würde heute wohl kein Treffen von Anglikanern und Juden hier stattfinden.

Doch das ist reine Spekulation. Konkreter sind die Beispiele von getauften Juden im Dienst der anglikanischen Kirche – von Michael Solomon Alexander, von 1841–1845 erster anglikanischer Bischof von Jerusalem, bis Samuel Isaac Joseph Schereschewsky (1831–1906), von 1877–1906 anglikanischer Bischof von China, und dem mehr gegenwärtigen Fall von Hugh William Montefiore, Spross einer berühmten anglo-jüdischen Familie, der 1970 zum Suffraganbischof von Kingston an der Themse ernannt wurde.

Wenn jedoch alle Juden anglikanische Bischöfe geworden wären, könnten wir heute kein entsprechendes Treffen veranstalten. Grundlegend für meine Sicht der zukünftigen Richtung ist es, uns weiterhin als Anglikaner und Juden zu treffen – ohne dass eine Seite die andere schluckt. Ich hoffe, es wird uns innerhalb einer gemeinsamen Landschaft möglich sein, solche Leitlinien zu entwerfen.

Ich habe von einigen *sogenannten* jüdischen Beiträgen zum Anglikanismus gesprochen. Lassen Sie mich nun in aller Fairness einige Beiträge aufzeigen, die die anglikanische Kirche dem Judentum gegenüber geleistet hat.

Als Rabbinist muss ich an erster Stelle die meisterhafte englische Übersetzung der *Mišnah* von Herbert Danby (1889–1953) erwähnen, der als Kanonikus an der anglikanischen Kathedrale St. George in Jerusalem Dienst tat. Meine Studenten stünden ohne sie auf verlorenem Posten. Ausserdem übersetzte Danby Joseph Klausners *»Jesus von Nazareth«* aus dem hebräischen Original – kein unbedeutendes Unternehmen, sondern ein grosser Beitrag zu redlichem gegenseitigen Verstehen.

Im neunzehnten Jahrhundert nahm die englische United Synagogue – d. h. der dortige orthodoxe jüdische Synagogenverband – die Kirche von England zum Vorbild ihres Organisationsmodells. Ein heutiger Autor gar charakteri-

* »Forschungs-, Research-Professor« ist in den USA eine höhere Stufe als ein Ordinarius, obwohl die Forschung auch von *jedem* Professor verlangt wird. Es ist gewissermassen ein Ehrentitel, der nur wenigen verliehen wird. Sein Träger ist von vielen Vorlesungen auf der Elementarstufe befreit, um sich vornehmlich der Forschung und der Seminararbeit widmen zu können.

** Aus dem Englischen übersetzt.

[1] Cecil Roth: A History of the Jews in England. Oxford ²1949, S. 145 f.

sierte den damaligen Oberrabbiner Hermann Adler (1839–1911) als »etwas episkopalisch im Auftreten und gewohnt, sich gelegentlich in Gamaschen sehen zu lassen. Er war Ritter des Royal Victorian Ordens, und manchmal – sagen wir bei einer Gartenparty im Lambeth-Palast oder irgendeiner anderen Versammlung von Prälaten – konnte es wegen seiner schwarzen Kleidung, seiner Gamaschen, der Insignien des Ordens wie z. B. einem Brustkreuz schwierig sein, den Rabbiner von den Bischöfen zu unterscheiden . . . Man neigt dazu, ihn als Haupt des anglikanischen Establishments (jüdischer Zweig) anzusehen.«[2]
Von weit grösserer Bedeutung jedoch und weit weniger äusserlich war der Einfluss des Anglikanismus auf Solomon Schechter (1847–1915), der als Präsident des Jewish Theological Seminary of America die Philosophie des American Conservative Judaism formte – des wahrscheinlich grössten Flügels des amerikanischen Judentums.
Geboren in Rumänien, ausgebildet in Österreich und Deutschland, hatte Schechter eine Reihe von Jahren in England verbracht, bevor er in die Vereinigten Staaten kam. Er wurde *der* führende Sprecher der sogenannten »historischen Schule« im amerikanischen Judentum, die von Orthodoxie und Reformjudentum ungefähr gleich weit entfernt ist. Schechter selbst kennzeichnete die »historische Schule« folgendermassen: »Im ganzen kann ihre Haltung gegenüber der Religion als aufgeklärter Skeptizismus beschrieben werden in Verbindung mit einem festen Konservativismus, der nicht ganz frei ist von einem gewissen mystischen Einschlag.«[3]
Schechters Biograph Norman Bentwich hat auf die Tatsache aufmerksam gemacht, dass Schechters Konzept der »historischen Schule« durch sein Studium der anglikanischen Theologie und der Entwicklung der anglikanischen Kirche im 19. Jahrhundert beeinflusst worden war.[4]
Nebenbei sollte festgehalten werden, dass die Tradition der Broad Church, die Schechter so sehr beeinflusste, nicht auf den konservativen »Flügel« des modernen Judentums eingegrenzt zu sein braucht und auch nicht sein sollte. Etwas Geistesverwandtes gibt es im Anglikanismus in der Verbindung von Aufgeschlossenheit und Bindung an die Tradition, was sich gut für das gesamte Judentum als bedeutsam erweisen könnte.
Aber all das hat noch nicht einmal das eigentliche Problem berührt, das uns heute gegenübertritt. Dieses eigentliche Problem mag wohl nach einem tatsächlichen Bruch mit der Vergangenheit rufen – in beiden Lagern. Das Problem, wie ich es sehe, ist nicht mehr und nicht weniger als die Weise, in der Anglikaner und Juden einander sehen – nicht als friedliche und freundliche Mitbürger im weltlichen Staat (das tun wir Gott sei Dank schon), sondern als Mitbürger im Königreich Gottes.
Traditionell hat das Christentum das Judentum bestenfalls als *praeparatio evangelii* gesehen. Gottes Bund mit Israel war tatsächlich in Kraft – aber nur bis das sog. Alte Testament im Neuen »erfüllt« war. Nach dieser »Erfüllung« sollten Juden und Judentum eigentlich von der Geschichtsszene verschwunden sein. Genaugenommen ist es ziemlich ärgerlich, dass sie es nicht taten, dass sie weiterhin existierten, in Toynbees Wendung als ein »Fossil alter syrischer Kultur«. Das Unangenehmste von allem ist natürlich seit 1948 das *Skandalon* des »gekreuzigten und wiederauferstandenen Israel«. Im schlimmsten Fall hat das Christentum – der aus dem 2. Jahrhundert stammende *Barnabas-Brief* kann dafür als Beispiel dienen – in Hinsicht auf die Sünde vom Goldenen Kalb behauptet, Gott und die Juden seien niemals Bundespartner gewesen, um es geradeheraus zu sagen. Der Bund von Sinai wurde von vornherein niemals vollzogen!
Glücklicherweise sind in der letzten Zeit mehr positive Tendenzen am Werk. Einige vatikanische Erklärungen gingen so weit, sogar im nachbiblischen Judentum einige religiöse Werte zu sehen. Jedoch bleibt eine christliche Theologie des Judentums, eine, die Juden nicht als Karikaturen anzusehen hätte, ein dringendes *Desiderat*.
Was ist nun über die jüdische Sicht des Christentums zu sagen? Hier werden wir zuzugeben haben, dass das frühe rabbinische Judentum seinen Streit mit den Judenchristen hatte. Es war der Streit mit demjenigen Element einer Nation, das sich zur Zeit eines hitzigen Patriotismus weigerte, am Kampf um nationale Befreiung teilzunehmen. Ob zu Recht oder nicht schuf dieses den Eindruck, die Judenchristen würden die Seite der Römer ergreifen. Und das wiederum führte zu einem Bruch, der danach spätere christliche Entwicklungen wie die paulinische Zurückweisung des Gesetzes und der Glaube an die Trinität nur noch verschärfte.[5] Die messianische Frage *als solche* verursachte *nicht* den Bruch. Im 2. Jahrhundert n. Chr. begrüsste Rabbi Akiba, einer der Baumeister des rabbinischen Judentums, Bar Kochba als Messias. Er hatte natürlich Unrecht; aber seine Stellung als *aufrechter* Rabbi war dadurch nicht beeinträchtigt.
Unter anderen politischen und historischen Umständen würde es den Juden, die im Lehrer von Nazaret ihren Messias sahen, nicht schlechter ergangen sein, wenn sie nur daran festhielten, so zu leben, wie Jesus es ihnen gesagt hatte: in Übereinstimmung mit den Lehren und Regeln derer, die auf dem Stuhle Moses sassen. In der Tat versuchten einige von ihnen, gerade das zu tun. Aber von den Mitjuden als politische Verräter verdächtigt und von der heidenchristlichen Kirche als »judaisierende« Häretiker gejagt, verschwanden sie schon bald von der Bühne der Geschichte.
Ja, das rabbinische Judentum hatte seinen Streit mit dem Judenchristentum. Gegenüber dem Heidenchristentum war seine Haltung jedoch ganz anders. Es sollte nämlich begriffen werden, dass man der jüdischen Lehre entsprechend nicht Jude sein muss, um gerettet zu werden. Das Judentum erkennt an, dass es unter den nichtjüdischen Völkern Gerechte gibt, die, wie die Rabbinen es ausdrükken, »Anteil an der künftigen Welt« haben.[6]
Um als »Gerechter unter den nichtjüdischen Völkern« angesehen zu werden, war die Beachtung von sieben Gesetzen der grundlegenden Moral erforderlich, die nach der rabbinischen Auslegung Teil des Bundes waren, den Gott mit den Söhnen Noahs, d. i. mit den Stammvätern des ganzen Menschengeschlechts, geschlossen hatte.
Die sieben noahitischen Gebote bestanden aus den Verboten von Götzendienst, geschlechtlicher Unsittlichkeit, Mord, Gotteslästerung, Diebstahl und Grausamkeit gegen Tiere sowie dem einen positiven Gebot, Gerichtshöfe einzurichten.[7]
Jeder Nichtjude, der diese sieben Gebote beachtete, wurde als »Gerechter unter den nichtjüdischen Völkern« angesehen, und als solcher hatte er Anteil an der kommenden Welt. Ja, von einem gewissen Gesichtspunkt her gesehen, war es für einen Nichtjuden leichter als für einen Juden, gerettet zu werden. Der Jude war immerhin 613 Geboten unterworfen und nicht nur sieben.

[2] Chaim Bermant: Troubled Eden. New York 1970, S. 186.
[3] Solomon Schechter: Studies in Judaism, First Series. Philadelphia 1945, S. XVIII.
[4] Norman Bentwich: Solomon Schechter. Philadelphia 1938, S. 248 f.
[5] Vgl. Jakob J. Petuchowski: »Der Ketzersegen«, in: M. Brocke, J. J. Petuchowski und W. Strolz (Hrsg): Das Vaterunser – Gemeinsames im Beten von Juden und Christen. Freiburg 1974, S. 90–101.
[6] Tosefta Sanhedrin 13, 2, ed. Zuckermandel, S. 434.
[7] Tosefta 'Abodah Zarah 8 (9), 4, ed. Zuckermandel, S. 473; b. Sanhedrin 56a; Genesis Rabbah, Noah, 34 ed. Theodor-Albeck, S. 316 f.

Von dem, was wir über Moral und Sitten der heidnischen Welt wissen, dürfte es einleuchten, dass, wie die Rabbinen es sahen, ein Nichtjude, der Christ wurde, viel mehr Chancen hatte, ein »Gerechter unter den nichtjüdischen Völkern« zu werden als ein Nichtjude, der Heide blieb. Folglich konnte auf dieser Grundlage allein das rabbinische Judentum wenig Streit mit dem Heidenchristentum bekommen. Ganz im Gegenteil. Leider änderte sich die Lage, als das Heidenchristentum begann, die hebräische Bibel dafür zu benutzen, das Judentum zu widerlegen und Israels Anspruch zu bestreiten, Gottes auserwähltes Volk zu sein. Als das geschah, war die Synagoge zur Polemik gezwungen.

Dennoch blieb für den Christen die Möglichkeit offen, seine Treue zum noahitischen Bund durch Übernahme der Gebote, die er mit sich brachte, zu beweisen – Gebote, die übrigens in Apg 15 vorausgesetzt zu sein scheinen. Tatsächlich wird in den späteren Schichten des jüdischen kanonischen Rechts die Gleichsetzung von Christen als solchen mit den »Gerechten unter den nichtjüdischen Völkern« mehr und mehr als selbstverständlich angesehen.[8]

Ist das nun alles, was ein Jude im Christen sehen kann? Wenn es so ist, dann ist die jüdische Sicht des gerechten Christen in keiner Weise von der Sicht des gerechten Buddhisten oder gerechten Taoisten verschieden. Was zählt, ist eher der moralische Akt als die glaubensmässige Zustimmung.

Für viele Juden geht das vielleicht gerade so weit, wie man gehen kann. Es bestätigt im Grunde unser gemeinsames Menschsein und ohne weiteres auch die Vaterschaft Gottes. Aber einige Juden sind weitergegangen.

Im 12. Jahrhundert war Maimonides einer von ihnen. Es bedarf keiner Worte, dass er den messianischen Anspruch, der zugunsten Jesu erhoben wurde, nicht stärker anerkennen konnte als den Anspruch, die Lehre Muhammads könne die des Mose ersetzen. Nichtsdestoweniger und trotz der Intoleranz des Zeitalters, in dem er lebte – Maimonides war Zeitgenosse der beiden ersten Kreuzzüge –, war er nicht blind für die Rolle, die Jesus und auch Muhammad gespielt und damit die Lehren der Torah den vier Enden der Erde zugänglich gemacht haben. Daher hielt es Maimonides für möglich, Jesus und Muhammad als »Wegbereiter« des wahren messianischen Reiches zu betrachten, das erst noch zu kommen habe.[9]

Mit anderen Worten: Maimonides versuchte, innerhalb seines eigenen theologischen Systems sowohl Christentum wie Islam seinen Ort zu geben. Wir können sagen, dass dies der erste Versuch war, eine jüdische Theologie des Christentums zu erstellen.

Im 20. Jahrhundert wurde dieser Typ des Denkens durch Franz Rosenzweig (1886–1929) noch weiterentwikkelt, dessen *magnum opus »Der Stern der Erlösung«* gerade jetzt in einer lang erwarteten englischen Übersetzung zugänglich gemacht worden ist.

Rosenzweig bejaht die Wahrheit der Aussage von Joh 14, 6, niemand komme zum Vater als durch den Sohn; er bejaht diese Aussage nicht als ein zum Christentum Bekehrter, sondern als leidenschaftlich glaubender Jude! Freilich fügt er hinzu, der Jude brauche nicht erst zum Vater zu *kommen*, nachdem der schon bei ihm *ist;* und beim Vater *gewesen ist* er schon immer seit dem Sinai.

Grundlegend für Rosenzweigs Denken sind die Selbstdefinitionen von Christen wie auch Juden. Niemand ist als Christ *geboren*. Man *wird* erst Christ, nachdem man als Heide geboren ist. Um das handelt es sich bei Taufe und Firmung. Schon *geboren* ist man dagegen als Jude, geboren in die Glaubensgemeinschaft, mit der Gott den Bund von Sinai geschlossen hat, von dem in Dt 29, 13 f. gesagt ist: »Aber nicht mit euch allein schliesse ich diesen Bund und Flucheid, sondern mit dem, der heute hier mit uns vor dem Ewigen, unserm Gott, steht, wie auch mit dem, der heute nicht mit uns hier ist.«[9a]

Nicht weniger grundlegend ist, dass Rosenzweig die Gleichheit der letzten Ziele von Judentum und Christentum anerkennt. Nach den Worten von Sach 14, 9 sieht das Judentum auf die Zeit voraus, wenn »der Ewige wird König werden über die ganze Erde. An jenem Tag wird der Ewige einzig sein und sein Name einzig.«[9a] Und nach 1 Kor 15, 24.28 lehrt das Christentum: »Danach ist das Ende da, wenn er (d. i. der Sohn) Gott dem Vater die Königsherrschaft übergibt ... Dann wird auch der Sohn selber sich dem unterwerfen, der ihm alles unterworfen hat, damit Gott alles in allem sei.«[9b]

Aus all dem folgt, dass Judentum und Christentum keine grundsätzlichen Konkurrenten sind. Das Judentum ist das Feuer und das Christentum die davon ausgehenden und die ganze Menschheit erreichenden Strahlen. Anders gewendet ist das Christentum gewissermassen als missionarischer Arm des Judentums mit der Aufgabe betraut, alle Menschen mit dem Vater in die Beziehung zu bringen, derer sich die Juden schon erfreuen. Das Christentum – und kein anderer religiöser Glaube. Niemand kommt zum Vater ausser durch Jesus. (In Parenthese können wir hinzufügen, dass Rosenzweig gegenüber der Kritik verwundbar ist, er gestehe dem Christentum eine Monopolstellung zu, was gegenüber dem Islam und vielleicht auch einigen anderen religiösen Systemen ungerecht ist.)

Was auf jeden Fall für unsere Absichten von Bedeutung ist, ist die Tatsache, dass Rosenzweig eine voll entwickelte jüdische Theologie des Christentums vorlegt. Das Judentum *braucht* das Christentum und kann ohne es seine Aufgaben nicht erfüllen. Judentum wie auch Christentum sind von Gott ins Leben gerufen. Beide sind Teile desselben eschatologischen Plans. Das ist auch der Grund, weshalb Rosenzweig in jüdischen Versuchen, Christen zu bekehren, oder in christlichen Versuchen, Juden zu bekehren, keinen Sinn sieht.

Es war einem anglikanischen Priester, Reverend James Parkes (geb. 1896), überlassen, Rosenzweigs Standpunkt von christlicher Seite widerzuspiegeln. »Widerspiegeln« ist vielleicht das falsche Wort, da Parkes seinen Standpunkt ganz unabhängig und möglicherweise ohne Kenntnis von Rosenzweigs theologischem System erreicht zu haben scheint. Parkes postuliert die fortdauernde Gültigkeit von zwei Bünden, die Gott mit dem Menschen geschlossen hat.[10]

Der Bund von Sinai ist der Bund mit einer erlösten *Gemeinschaft* – ein ganzes Volk als Volk ist zu Gottes Dienst gerufen. Der Bund vom Kalvarienberg ist Gottes Bund mit dem erretteten *Einzelmenschen* – errettet aus der Welt des Heidentums. Nach Parkes schliessen sich diese beiden Bünde nicht nur nicht aus, sondern ergänzen sich einander. Sie sind zwei Weisen, in denen Menschen von

[8] Vgl. Jacob Katz: Exclusiveness and Tolerance. New York 1962, S. 24–36, 156–168.

[9] Maimonides: Mišneh Torah, Hilkot Melakim, Kap. 11.

[9a] Übersetzung nach: Die Hl. Schrift, ins Deutsche übertragen von N. H. Tur-Sinai (H. Torczyner). Mit hebräischem Text. Jerusalem 1954. 4 Bände.

[9b] Übersetzung nach: Jerusalemer Bibel. Freiburg 1968.

[10] Vgl. James Parkes: The Foundations of Judaism and Christianity. Chicago 1960, S. 325–330; und derselbe: The Concept of a Chosen People in Judaism and Christianity. New York 1969.

(Anm. *, [9a], [9b], 11 d. Red. d. FR).

Gott gerufen wurden; und es ist nicht Sache des Menschen, diesen göttlichen Plan zu stören. Das ist der Grund, weshalb Parkes und Rosenzweig sich Bekehrungsversuchen zwischen Juden und Christen widersetzen. Mit anderen Worten: Parkes bietet uns eine christliche Theologie des Judentums.

Beide, Rosenzweig wie auch Parkes, zeichnen ein etwas idealisiertes Bild. Sie setzen voraus, dass Juden *wirkliche* Juden und Christen *wirkliche* Christen sind. Leider wissen wir es besser. Wir wissen, dass allzu viele Christen *nur dem Namen nach* Christen sind, gerade wie auch allzu viele Juden *nur dem Namen nach* Juden sind. Das ist der Grund, weshalb zur heutigen Zeit ein gewisses Ausmass eines Zwei-Wege-Verkehrs unvermeidlich erscheint. Es mag geborene Juden wie Hugh Montefiore geben, die anglikanische Bischöfe werden; und es mag auch gelegentlich einen Abraham Carmel geben, der das anglikanische Priestertum verlässt, um orthodoxer Jude zu werden. Aber diese Art eines Zwei-Wege-Verkehrs sollte nicht unsere Hauptsorge sein.

Diese Sorge sollte eher das gewandelte Bild der Welt sein, in der wir leben. Vergangen sind die Tage, da das Christentum eine unbedeutende Sekte am Rande des Judentums war. Vergangen sind auch solche Jahrhunderte, in denen Juden im Westen eine kleine Minderheit von »Ungläubigen« innerhalb einer christlichen Welt darstellten.

Heute leben wir in einer säkularisierten und materialistischen Welt – feindlich gegenüber Christentum und Judentum. Wir leben in einer Welt, in der Judentum und Christentum *zusammen* eine *Minderheit* darstellen – eine *belagerte* Minderheit. Für uns ist die Zeit gekommen, unserer gemeinsamen Wurzeln und unseres gemeinsamen Schicksals eingedenk zu sein.

Der nächste Schritt für die jüdische wie auch die christliche Theologie hat die Erkenntnis der Tatsache zu sein, dass wir *beide* in der uns entsprechenden Weise in *demselben* Weinberg arbeiten. Wir mögen verschiedene Wohnungen bewohnen, aber die Leitlinien für die Zukunft sollten schliesslich doch klarmachen, dass wir in demselben Haus unseres gemeinsamen Vaters wohnen[11].

[11] Analog praktizierte dies nach über 400 Jahren seit der Reformation in Westminster Abbey erstmals wieder die anglikanische und römisch-katholische Kirche mit einer lateinisch-gregorianisch gehaltenen Vesper an Mariä Verkündigung (25. 3. 1976). Die Vesper hielt auf Einladung des Dekans und des Kapitels von Westminster Abbey der an eben auch diesem Tage in der benachbarten r.k. Westminster Kathedrale installierte neue Erzbischof George Basil Hume OSB, zuvor seit 1963 Abt der Abtei Ampleforth, die in gerader Linie von Westminster Abbey abstammt und vor der Reformation 500 Jahre eine führende Kirche der Benediktiner war. Der Gottesdienst wurde geleitet von dem »Dean« der Westminster Abbey, Dr. Edward Carpenter und dem aus Rom gekommenen Abtprimas der Benediktiner, Rembert Weakland. U. a. nahmen teil die Benediktiner von Ampleforth, Benediktiner anderer englischer sowie aus Klöstern von Übersee und anglikanische Benediktiner der Abtei Nashdom.
[Vgl. The Tablet, London, 30. 3. und 3. 4. 1976 p. 299 u. p. 348 sq.].

8 Das »Holocaust«

I Jüdische und christliche Versuche zu einer Holocaust-Theologie* Ein Bericht aus den Vereinigten Staaten

Von Helga Croner, New York

In Zuneigung und tiefer Verehrung für Frau Dr. Gertrud Luckner, die mir bei einem transatlantischen Telefongespräch zur Vorbereitung des Holocaust-Seminars in Hamburg ganz spontan entgegenrief: »Das ist doch mein Thema«, zur Vollendung des 75. Lebensjahres. Wie kaum ein anderer Christ, hat sie einen beträchtlichen Teil ihres Lebens für Juden und den Staat Israel eingesetzt.

I. Eine Entwicklung der letzten Jahre

Fast dreissig Jahre hat es gedauert, bis Juden und Christen in Amerika auf dem gleichen öffentlichen Podium standen, um sich gemeinsam an das Problem »Auschwitz« heranzutasten. Im Juni 1974 fand in der anglikanischen Kathedrale von New York ein Symposion unter dem Titel: »Auschwitz, der Beginn einer neuen Ära« statt. Im Jahr davor hatte die jüdische Dropsie-Universität zusammen mit der katholischen Villanova-Universität ein Kolloquium in Philadelphia abgehalten, das sich vor allem mit den geistigen Grundlagen des europäischen Nihilismus beschäftigte.

Vor diesem Zeitpunkt jedoch gibt es – abgesehen von einer Reihe von Büchern – nur Äusserungen in Zeitschriften und Vorträgen[1]. Dass man sich zu einer öffentlichen Diskussion über das Holocaust zusammenfand, war also etwas völlig Neues. Wie gross das Bedürfnis nach einem Gedankenaustausch ist, geht aus der Tatsache hervor, dass seit der Konferenz im Juni 1974 eine zweite anfangs 1975 stattgefunden hat und ein Treffen in Philadelphia für den November 1975 geplant ist. Zu einer ersten Diskussion über das Holocaust auf deutschem Boden trafen sich im Sommer 1975 eine Reihe amerikanischer Theologen mit Vertretern aus Europa und Israel. Dieses vom Internationalen Rat der Christen und Juden einberufene Symposion fand in Hamburg statt. [Dazu bringen wir einen Bericht von Rabbiner Dr. N. P. Levinson[2] und Dr. Pesach Schindler: Erwägungen am Mahnmal in Bergen-Belsen.[3]]

Der Kreis der Religionswissenschaftler, die mit den Problemen des Massenmords in der Nazizeit ringen, ist verhältnismässig klein. Daher sind es oft dieselben Menschen, denen man bei den verschiedenen Arbeitstreffen begegnet und deren Aufsätze in der Fachliteratur erscheinen. Im folgenden sind einige der markantesten Äusserungen bei der einen oder anderen Tagung kurz zusammengefasst. Die Themen sind nur angedeutet, denn ein ausführlicherer Bericht würde den Rahmen dieses Beitrags sprengen.

* »Das im Englischen häufig verwendete, ursprünglich griechische Wort bezeichnet das alttestamentliche ›Brandopfer‹ im Sinne des ›Ganzopfers‹. Es wird heute gebraucht für die Vernichtung eines großen Teiles der europäischen Judenschaft durch den Nationalsozialismus und veranschaulicht die totale Vernichtung.« (In: Christen und Juden. Eine Studie der Kommission der Evangelischen Kirche in Deutschland, S. 53, s. u. S. 144 (Anm. 1–3 d. Red. d. FR).

[1] Vgl. die ausführliche Bibliographie in Alice L. Eckardt: »The Holocaust: Christian and Jewish Responses«, Jl. of the Academy of Religion 42, 3; Sept. 1974, S. 453–469.
[2] S. u. S. 24.
[3] S. u. S. 26.

Wie *Henry Friedlaender* (City University, New York) in Hamburg bemerkte, sei man in Amerika einer Auseinandersetzung mit den Greueln von Auschwitz ausgewichen, weil diese Problematik nicht in das optimistische Weltbild des Amerikaners passe. Es bedurfte des Vietnamkrieges, um das amerikanische Gewissen aufzurütteln. Doch muss man dem wohl hinzufügen, dass zumindest die jüdischen Gesprächsteilnehmer meist europäischen Ursprungs sind, manche von ihnen selbst der Vernichtung nur knapp entronnen. Ehe man sich den Fragen stellen, geschweige denn nach Antworten suchen konnte, bedurfte es eines zeitlichen Abstands, und eine neue Generation musste heranwachsen, um die überwältigende Wirkung des Geschehens der vierziger Jahre etwas verebben zu lassen. *Michael Wyschogrod* (City University, New York) sagt in einem 1971 erschienenen Aufsatz, dass jeder Jude, ob gläubig oder nichtgläubig, orthodox oder liberal, alt oder jung, sich von den Vorgängen während der Nazizeit persönlich betroffen fühlt. Ja, wenn jemand ihnen gleichgültig gegenübersteht, dann ist das ein unfehlbares Zeichen, dass er nicht zum jüdischen Volk gehört[4].

II. Zu einem neuen Verständnis des Christentums

Christliche Theologen haben Ende der sechziger Jahre begonnen, sich mit Auschwitz zu beschäftigen, und wie stark sich einige von ihnen in den Fundamenten ihres theologischen Verständnisses erschüttert fühlen, wird aus dem folgenden Bericht hervorgehen. *Franklin Littell* (Temple University, Philadelphia) formuliert ganz scharf, dass in der Generation nach Auschwitz nicht die Zukunft des jüdischen Volkes, sondern die der christlichen Kirche in Frage gestellt sei. Das Problem des 20. Jahrhunderts ist der »Aufstand von Millionen getaufter Menschen gegen Gott«[5].

a) Antijudaismus als Teil der christlichen Theologie

Wohl extremster Vertreter eines christlichen Standpunkts ist die katholische Theologin *Rosemary Ruether* (Howard University, Washington D. C.[6] Ihre grundlegende Formulierung lautet: »Antisemitismus in der christlichen Kultur entspringt der Wurzel des christlich-theologischen Antijudaismus.« In einer Kurzfassung der in ihrem Buch *Faith and Fratricide* enthaltenen Ideen legte Prof. Ruether beim Symposion von 1974 in New York dar, wie sich dieser Antijudaismus vom Neuen Testament her, über das patristische Schrifttum, ins Mittelalter und bis in die Neuzeit hinein entwickelt habe. Antijudaismus, erklärte sie, ist die negative Seite des christlichen Anspruchs, dass Jesus der Christus ist.

Christliche Theologen sprachen von der Verwerfung des jüdischen Volkes und der geistlichen Blindheit seiner Tradition und Moral, um den Anspruch der Kirche, rechtmässige Erbin von Israels Erwählung zu sein, und die Richtigkeit christlicher Exegese zu verfechten. Der Apostel Paulus liess das Gesetz beinahe als »dämonisches Instrument« erscheinen, das keinerlei positive Beziehung zur Erlösung hat. Zum Beweis führte Prof. Ruether Röm 7, 7–24; Gal 4, 3; 2 Kor 3, 7–18 an. Dagegen wendet Prälat *Johannes Oesterreicher* in einer ausführlichen Besprechung von Prof. Ruethers Buch ein, dass sie die charakteristischen Merkmale des hebräischen Denkprozesses verkenne, nämlich die dynamische Kraft, Übertreibung, Antithesis und Kontrastwirkung. »Sie ist der dialektischen Haltung (des Hl. Paulus) nicht gewachsen . . .«[7]

Christliche Theologie brauchte die Juden, erklärte Dr. Ruether, um den Triumph der Kirche zu bezeugen. Das Paradoxe dieser Haltung lag darin, dass die Kirche die Juden erhalten und sie doch als Träger äusserer Zeichen ihrer Verdammnis hinstellen musste. Die Kirche musste das Böse auf aussenstehende Feinde übertragen, um ihr Eigenbild einer unfehlbaren Selbstgerechtigkeit aufrechtzuerhalten. Zwar konnte zugegeben werden, dass individuelle Christen Sünden begehen, aber nicht, dass Tradition und Institution der Kirche selbst sündhaft seien.

b) Eine neue Christologie

Entsprechend der Forderung von Prof. Ruether müssen Christen ihre Christologie überprüfen und revidieren. Das Werk Jesu war nicht das endgültige messianische Geschehen, sondern »ein proleptischer Vorgeschmack jener Zukunftshoffnung auf Erlösung, die den noch nicht realisierten Horizont der Weltgeschichte bestimmt«. Eine solche Umorientierung der Christologie würde auch zu einer Reintegrierung des christlichen Erlebnisses der persönlichen Erlösung mit der biblischen Hoffnung auf Erlösung der Menschheit führen. »Das proleptische Verständnis der Christologie entstammt der Wiederentdekkung des Apokalyptischen durch Wissenschaftler des 19. Jahrhunderts. Damit wurde das orthodoxe Verständnis der Person Christi als Gottmensch in Frage gestellt.«

c) Oder das Ende des Christentums

Noch pessimistischer über die Zukunft des Christentums, wie es jetzt besteht, ist *Roy Eckardt* (Lehigh University, Bethlehem, Pa.), der erklärt, dass durch Beteiligung an der Nazi-»Endlösung« die Kirche sich selbst verdammt habe. Während auf die jüdische Kreuzigung eine Auferstehung durch die Gründung des Staates Israel erfolgte, hat das Christentum sich selbst gekreuzigt, doch eine Auferstehung ist nirgends zu erkennen. Der Gott des vergangenen Christentums muss sterben, vielleicht wird Er dann wieder leben als der Gott der Gegenwart und der Zukunft, im Sinne von Friedrich Heers „kommendem Gott«.

d) Theologie und Theologen

Walter J. Burghardt SJ (Catholic University of America, Washington, D.C.), der auf Prof. Ruethers Vortrag antwortete, vertrat die bei vielen vorherrschende Ansicht, dass sie ihre theologischen Quellen zu wahllos benutze und zu wenig zwischen den einzelnen literarischen Gattungen differenziere; dass sie vor allem christliche Theologie gleichsetze mit den Äusserungen einzelner Theologen. Er betonte, dass die traditionelle Christologie durchaus nicht unumgänglich zum Antijudaismus führe.

Eine ähnliche Meinung vertrat der jüdische Historiker *Yosef H. Yerushalmi* (Harvard University, Cambridge, Mass., und Hebrew University, Jerusalem). Er legte dar, dass die Kirche nie ein so monolithisches Gefüge gewesen sei, wie es nach Prof. Ruethers Ausführungen erscheinen müsse, noch seien Menschen theologische Automata. Theologie, sagte er, könne analysiert werden, wobei die Bedeutung der menschlichen Variablen uns oft entgeht, sofern wir uns nicht genügend mit dem Hintergrund befassen. Wenngleich die christliche Lehre zweifellos zum Antisemitismus geführt habe, liessen sich z. B. die mittelalterlichen Ausschweifungen des Pöbels nicht einfach den vom Staat angestifteten Massakern der Hitlerzeit gleichsetzen.

[4] Michael Wyschogrod: »Faith and the Holocaust«, *Judaism* 20, 3; Sommer 1971, S. 286–294.

[5] Franklin H. Littell: »Christians and Jews in the Historical Process«, *Judaism* 22, 3; Sommer 1973, S. 263–277.

[6] Vgl. Rosemary R. Ruether: *Faith and Fratricide* (New York, Seabury Press, 1975).

[7] John M. Oesterreicher: »Anatomy of Contempt«, Institute Paper No. 4, eine Kritik von R. R. Ruethers Buch (So. Orange, New Jersey, The Institute of Judaeo-Christian Studies, 1975).

Das Holocaust spielte sich nicht im Rahmen einer mittelalterlich-christlichen Weltordnung ab, sondern war das Machwerk eines ganz modernen, neuheidnischen Staates. Aus diesem Grunde wäre es falsch, das traditionelle Christentum völlig zu verwerfen. »Wäre die gesamte theologische und historische Tradition des Christentums antisemitisch, dann läge die einzige Hoffnung in seiner völligen Zersetzung. Die Christen müssten dann ihr gesamtes Erbteil verleugnen, um positive Beziehungen zu Juden und zum Judentum entwickeln zu können.« Solch ein kollektives Schuldbekenntnis, warnte Prof. Yerushalmi, »tendiert zu einem Masochismus, der allzu leicht in Sadismus enden könnte«.

III. Vergangenheit und Zukunft des Christentums, ein jüdischer Versuch

Prof. *Irving Greenberg* (City University, New York), der sowohl in New York als in Hamburg sprach, schloss sich als Jude bis zu einem gewissen Grade den Ideen von Rosemary Ruether an. Er legte dar, dass einzelne Christen zwar die Gefahr des Götzentums im Nationalsozialismus erkannten und sich der Übernahme der Deutschen Evangelischen Kirche widersetzten. Doch auch sie äusserten sich nicht öffentlich zur Misshandlung der Juden oder stellten sich auf deren Seite. Das spricht dafür, sagte Prof. Greenberg, dass die christliche Lehre etwas enthalten müsse, das dem Antisemitismus, ja dem Mord Vorschub leistet.

Er setzte sich ausführlich mit der Zukunft des Christentums auseinander. Zur Zeit Jesu konnte dieser als falscher Messias oder als Entfaltung göttlicher Liebe und Erlösung für die Menschheit verstanden werden. Ist das Wagnis, das der christliche Glaube eingegangen ist, gescheitert, fragte Prof. Greenberg. Die Bürde des Bösen und der Schuld lassen die Frage aufkommen, ob es besser gewesen wäre, wenn Jesus nicht gekommen wäre. Christen mögen jetzt in einer ähnlichen Situation sein wie die Juden der frühchristlichen Zeit, als man sie verlachte, weil sie auf der Endgültigkeit ihrer Offenbarung bestanden. Wäre nicht jetzt für Christen der Zeitpunkt gekommen, darüber nachzudenken, ob sich Gottes Offenbarung vielleicht im heutigen Judentum fortsetze?

a) Theologische Modelle für ein erneuertes Christentum

Prof. Greenberg entwickelte drei theologische Modelle für eine christliche Interpretation der Beziehung zwischen Gott und Mensch nach dem Holocaust:

1. Hiob und eine neue Begegnung mit Gott. Das bedeutet die Zurückweisung einer allzu simplen Pietät und die dialektische Antwort, sich für eine weitere göttliche Offenbarung bereitzuhalten. In diesem Sinne hat das klassische Christentum die Wahl »zu sterben«, um zu neuem Leben geboren zu werden, oder aber weiterzuleben, unberührt von den Ereignissen, und für Gott und Mensch zu sterben.

2. Der Schmerzensmann (Jes 53). Diese Rolle ist, vor allem von Christen, allzusehr glorifiziert worden und muss neu interpretiert werden. »Der erlösende Aspekt des Leidens muss in absoluter Spannung bleiben mit der dialektischen Realität, dass das Leiden bekämpft ... eliminiert werden muss.« [s. u. S. 25]

3. Klagelieder (3). Nicht der Mensch, sondern Gott muss gerechtfertigt werden. Christen müssen sich mit den Evangelien als Quelle des Antisemitismus auseinandersetzen; sie müssen wählen zwischen Zerknirschung, Reue und Selbstbereinigung einerseits und der steten Versuchung, Genozid zu verüben oder zu fördern andererseits.

Der protestantische Theologe *Alan T. Davies* (University of Toronto) ging auf das Bild des Schmerzensmannes ein. Er erklärte, dass es von nun an für die Kirche neue Bedeutung gewinnen müsse. Christen müssen am Kreuz den Leib eines Juden in Auschwitz hängen sehen. »In diesem Sinne ist für mich die religiöse Bedeutung des christlichen Hauptsymbols endgültig verändert und vertieft worden«.[8]

b) Eine neue Eschatologie?

Prof. Davies äusserte sich auch zu der Forderung Greenbergs, Christen müssten sich für eine neue göttliche Offenbarung durch das heutige Judentum bereithalten. Er zitierte hierzu Reinhold Niebuhr, dass »das Kreuz (und das schliesst die Auferstehung mit ein) im Gegensatz zum Exodus sowohl ein historisches als auch ein transhistorisches Ereignis ist ... Geschichte wird von sich aus im Letzten nie sinnvoll sein, sondern muss erklärt und erfüllt werden von jenseits ihrer selbst.« Wenn Niebuhr recht hat, sagte Prof. Davies, dann werden Christen notwendigerweise eine andere Geschichtsperspektive haben als Juden. Dieses unterschiedliche Geschichtsverständnis bestimmt die Grenzen, innerhalb deren Christen neue Offenbarungsmomente annehmen können.

Die katholische Theologin *Eva Fleischner* (Montclair State College, New Jersey) bot eine Synthese dieser sich widersprechenden Geschichtsinterpretationen und Eschatologien. Sie betonte, dass jüdisches Geschichtsempfinden stets mit dem Bewusstsein des Prekären, Ungewissen verbunden sei, so dass auch die Darstellungen der Endzeit als rein projektiv gesehen werden. Christliche Theologie scheint jetzt die gleiche Richtung einzuschlagen und weniger dogmatisch und absolutistisch zu werden. »Wenn Christen sich fragen, inwiefern Jesus der Messias war, und wenn sie sich des ›schon jetzt‹ und des ›noch nicht‹ des Christentums bewusst werden, während Juden die messianische Zukunft möglicherweise mit der wenn auch noch so ungewissen Jetztzeit in Verbindung bringen, dann wird sich vielleicht die Diskussionsbasis und die Möglichkeit gegenseitigen Verstehens verbreitern.«[9]

IV. Das Judentum nach dem Holocaust

a) Vier Interpretationen

Die religiösen Reaktionen von Juden auf Auschwitz sind äusserst vielfältig. Sie haben teils zu völliger Verleugnung des Gottes Israels, teils zu verstärkter Betonung jüdischer Religiosität geführt. Für *Emil Fackenheim* (University of Toronto) ist das Holocaust ein völlig sinn-loses Ereignis, einzigartig in der menschlichen Geschichte, nicht nur wegen seines Ausmasses, sondern auch wegen der Motive, die Hitler zu dem Versuch der Ausrottung von Juden und Judentum (dem »Volk des Gewissens«, aus dem das Christentum hervorging) trieben. Die einzige Botschaft, die das Holocaust enthalte, richtet sich an das jüdische Volk, weiter als Juden zu leben und den Staat Israel, als markantestes Symbol jüdischen Lebenswillens, zu verteidigen und aufzubauen. Denn täten die Juden das nicht, dann geständen sie Hitler, der sie vernichten wollte, einen posthumen Sieg zu. In dieser Aufgabe finden sich denn religiöse und säkularistische Juden zusammen, und in diesem Sinne antworten sie durch ihr blosses Da-sein auf eine göttliche Stimme.[10]

Eliezer Berkovits sieht im Holocaust zwar ein Beispiel grenzenloser menschlicher Verworfenheit, das aber einzigartig nur in dem Ausmass des Geschehens ist. Wie können wir Gottes Gerechtigkeit verstehen, fragt er, wenn auch

[8] Vgl. Alan T. Davies: *Antisemitism and the Christian Mind* (New York, Herder & Herder, 1969).

[9] Vgl. Eva Fleischner: *A View of Judaism in German Christian Theology* (Scarecrow Press, New Jersey, 1975).

[10] Emil Fackenheim: *God's Presence in History* (New York, New York University Press, 1970).

nur ein einziges unschuldiges Kind leiden muss? Die Antwort des religiösen Juden auf Auschwitz ist die traditionelle, dass wir Gottes Herrschaft nicht verstehen und ergründen können, dass aber letzten Endes Gott selbst in Auschwitz den Sieg davontrug, und zwar in dem unerschütterlichen Glauben so vieler Juden. An diesem Glauben festzuhalten, ist Lebensaufgabe des religiösen Juden.[11] In die gleiche Richtung weist die Arbeit von *Pesach Schindler,* der anhand von Originalquellen aufzeigt, wie chassidische Rabbinen mit ihren Gemeinden in die Gaskammern gingen und sie mahnten, keine Angst vor dem Tod zu haben, denn *kiddush hashem* (der Martyrertod zur »Heiligung des Namens«) sei das grösste Privileg, das einem Juden gegeben werden könne.[12]
Richard Rubenstein hingegen ist der Ansicht, dass es seit Auschwitz unmöglich geworden sei, noch an den Gott Israels zu glauben. Wie hätte ein barmherziger Gott diese Katastrophe zulassen können?[13] Jedoch auch diese Reaktion ist nicht rein atheistisch, wie Christen vielleicht meinen mögen; sie steht vielmehr im Rahmen der jüdischen Tradition, die ein Argumentieren mit Gott als durchaus legitime Haltung ansieht. Nur wer die göttliche Weisung der Gerechtigkeit und Liebe ganz in sich aufgenommen hat, kann so ernstlich mit Gott hadern.[14]

b) Versuch einer Synthese
Prof. Greenberg seinerseits versucht eine Synthese dieser verschiedenen Haltungen herauszuarbeiten. In einem seiner Vorträge betonte er, dass der Wille zum Leben nach jeder Katastrophe das mächtigste religiöse Zeugnis im Judentum gewesen sei. Diesen fundamentalen Lebenswillen bestätigt in unserer Zeit der wiedergeborene Staat, und darin liegt die theologische Bedeutung von Israel. In diesem Sinne stimmt Prof. Greenberg mit Fackenheim überein. Auch Richard Rubensteins Haltung erscheint Greenberg authentisch. Ein »unbekümmerter Theismus« sei seit Auschwitz einfach nicht mehr tragbar. Und doch sieht Prof. Greenberg auch in Berkovits' Position einen Bestandteil seiner eigenen dialektischen Stellung. Auschwitz ist letzten Endes nur eine neuzeitliche Wiederholung früherer Ereignisse in der jüdischen Geschichte, und Juden müssen auch mit diesem Teil ihrer Geschichte leben.

c) Die Dialektik des Glaubenslebens
In einem persönlichen Bekenntnis betonte Prof. Greenberg die Dialektik des Glaubenslebens, das sich für ihn in der polaren Erfahrung von Exodus (Ostern) und Auschwitz abspielt, in Momenten des Glaubens und Zeiten des Zweifels und der Verzweiflung. Diese Erfahrung mag zu neuen Möglichkeiten einer Antwort auf Gott führen.
Auf die Dialektik des Glaubens und Zweifels von Greenberg eingehend, legte Prof. Davies dar, dass dieser Gedanke vielleicht auf biblische Tradition zurückgeht. Er zitierte Walter Eichrodts *Theologie des Alten Testaments:* Die klassischen Propheten sahen zwar den Ursprung von Israels Heimsuchungen in dem Willen Jahwes, aber diese Einsicht wurde nicht systematisch entwickelt. Vielmehr behielten die Menschen das einfache Verständnis dafür, dass das Böse, für das es keine weitere Erklärung gibt, ein Teil des Lebens ist und nicht unmittelbar mit moralischen Urteilen verbunden werden könne.

d) Eine neue jüdische Entwicklung
Prof. Greenberg hat auch ein kurzes Zukunftsbild, vor allem für Juden in Israel, entworfen. Sie werden nun vielleicht die innere Freiheit finden, gewisse Aspekte des Lebens der Neuzeit abzulehnen – während es seit der Emanzipation ein jüdisches Grundprinzip war, auf jeden Fall mit der Entwicklung der Zeit mitzugehen. Das Judentum könnte sich möglicherweise dahin entwickeln, wieder in reicherem Masse aus seiner Vergangenheit zu schöpfen.

e) Der Erlösergott des Judentums
Eine Stimme, die bei keiner der genannten Konferenzen zu Wort kam, ist die des eingangs erwähnten *Michael Wyschogrod.* Er betont den Erlösungscharakter Gottes. Juden haben immer zu dem erlösenden Gott gebetet, selbst wenn die Ereignisse diesem Glauben zu widersprechen schienen. Das Holocaust darf diese entscheidende Botschaft des Judentums nicht zum Verstummen bringen. Andererseits bietet Auschwitz dem Judentum keine Möglichkeit der Erneuerung. Wer infolge von Auschwitz oder aus anderen Gründen nicht an den Gott Israels glaubt, der hat keine moralische Verpflichtung, das Judentum aus dem Grunde zu bewahren, dass Hitler es zerstören wollte. Wenn man hingegen als Jude lebt und Kinder in die Welt setzt, dann ist das allein ein Ausdruck des Gottvertrauens, »ob wir es aussprechen oder nicht, selbst ob wir daran glauben oder nicht«. Auschwitz ist ein Teil jüdischer Geschichte, aber Auschwitz darf nicht zum Mittelpunkt jüdischen Glaubenslebens gemacht werden.
Prof. Wyschogrod ist durchaus skeptisch gegenüber der Annahme einiger christlicher und jüdischer Theologen, dass der Staat Israel unverkennbar Gottes Antwort auf die Ereignisse des Holocausts sei. In äusserster Behutsamkeit jedoch sagt er – obgleich Juden sich schon viele Male vorher getäuscht haben –, dass ja irgendwann einmal die Erlösung kommen wird. Es könnte doch sein, dass sie vielleicht im Staat Israel liegt.[15]

Schlussbemerkung
Wie aus dem hier Gesagten hervorgeht, kann man keineswegs von einer einheitlichen Theologie des Holocausts sprechen, weder auf christlicher noch auf jüdischer Seite. Die Problemstellung konnte hier nur angedeutet werden; die vielen Fragen müssen von einzelnen weiter durchdacht und in späteren Zusammenkünften weiter ausgearbeitet werden. Fest steht nur, dass sowohl Christen als auch einige Juden sich mit einem Neuverständnis des Christentums beschäftigen, während Juden sich bemühen, nicht nur mit den Erinnerungen von Auschwitz zu leben, sondern das Geschehene in ihr Judentum hineinzunehmen.

[11] Eliezer Berkovits: *Faith after the Holocaust* (New York, Ktav, 1973).
[12] Pesach Schindler: »The Holocaust and kiddush hashem in hassidic Thought«, *Tradition,* 13–14; Frühjahr/Sommer 1973. S. auch den gleichen Autor, »Religious Faith after Auschwitz«, *SIDIC* VII, 1974, S. 24–31 [vgl. u. S. 72].
[13] Richard Rubenstein: *After Auschwitz* (New York, Bobbs-Merrill, 1966). Ein neues Buch von Rubenstein, das sich u. a. mit den religiösen Wurzeln der Naziverfolgungen befasst, wird demnächst unter dem Titel *The Cunning of History* erscheinen.
[14] Vgl. Gregory Baum: »Theology after Auschwitz: A Conference Report«, *The Ecumenist,* 12, 5; Juli/August 1974. Diese ganze Nummer ist einem Bericht über das Symposion, das 1974 in New York stattfand, gewidmet.
[15] Michael Wyschogrod: »Some Theological Reflections on the Holocaust«, *Response,* 25, Frühjahr 1975, S. 65–68.

Und Gott hörte ihr Gestöhn, nnd Gott gedachte seines Bundes mit Abraham, mit Jizhak und mit Jaakob. Und Gott sah die Kinder Jisraël, und Gott merkte es (Exodus, 2; 24, 25)

Übersetzung nach: Die Hl. Schrift, ins Deutsche übertragen von N. H. Tur-Sinai (H. Torcyner). Erster Band, aus: Schemot-Auszug, S. 181 (s. u. S. 26, Anm. 3).

II Internationale »Holocaust«-Konferenz in Hamburg
Das Holocaust und seine Lehren heute*

Von Landesrabbiner Dr. N. Peter Levinson, Heidelberg**

Der Internationale Rat der Christen und Juden (IICJ), Dachorganisation von zwölf nationalen Mitgliedsgruppen, und der Deutsche Koordinierungsrat (DKR) der Gesellschaften für christlich-jüdische Zusammenarbeit veranstalteten über das oben genannte Thema erstmals ein Symposion in Hamburg vom 8. bis 11. Juni 1975[1]. Aus dem reichhaltigen Programm und über die vielfach angedeutete Problemstellung noch offener Fragen bringen wir den folgenden Bericht, die zum Schluss der Tagung abgegebene Resolution[2] sowie das Gedenkwort von Dr. Pesach Schindler am Mahnmal von Bergen-Belsen[3].

Vom 8. bis 11. Juni fand in Hamburg eine internationale Konferenz statt, die, obwohl von der Öffentlichkeit mehr oder weniger ignoriert, meines Erachtens eine historische Bedeutung hatte. Auch das Desinteresse der Medien hatte Symbolcharakter. 30 Jahre nach der Befreiung kamen katholische, evangelische und jüdische Wissenschaftler zusammen, um über das Holocaust zu sprechen. Aber was ist Holocaust? Auch das Fehlen eines solchen Wortes in der deutschen Sprache ist nicht ohne Bedeutung. Holocaust ist ein englisches und auch ein französisches Wort für das Brandopfer[4]. Es wird für den Opfergang der Märtyrer unter der nationalsozialistischen Gewaltherrschaft gebraucht. Derartige Tagungen sind bis jetzt regelmässig in den USA abgehalten worden. In diesem Jahr entschied der Internationale Rat der Christen und Juden, die Konferenz nach Hamburg zu verlegen. Einer der Gründe war, dass man die Konzentrationslager Bergen-Belsen und Neuengamme besuchen konnte. Ungefähr 80 Delegierte aus zwölf Ländern nahmen an den Sitzungen teil, die grösste Gruppe kam aus den Vereinigten Staaten. Dort gibt es an vielen Universitäten Lehrstühle für das Holocaust, die oft von christlichen Theologen besetzt sind. Die Lehrveranstaltungen sind überlaufen, Textbücher sind erschienen, die zur Pflichtlektüre für die Kursteilnehmer gehören. Zu den Überlebenden der Konzentrationslager, die zu den Gästen sprachen, gehörten Heinz Galinski, der Vorsitzende der jüdischen Gemeinde zu Berlin, ehemaliger Häftling in Auschwitz und Bergen-Belsen, und Dr. Getrud Luckner, ehemals Häftling in Ravensbrück, wohin man sie geschleppt hatte, nachdem sie als fromme Katholikin unermüdlich für die Verfolgten im Hitlerreich gesorgt hatte. Dr. Willehad P. Eckert OP und Dr. Wolfgang Gerlach sprachen über die Haltung ihrer Kirchen zu den Verfolgten während des NS-Regimes, Professor Rolf Rendtorff über das Holocaust und die Bedeutung Israels. Von den ausländischen Referenten seien besonders erwähnt Dr. Henry Friedlander, New York, Dr. Bernhard Blumenkranz, Paris, Professor Irving Greenberg, Israel. Am Mahnmal in Bergen-Belsen beteten Père Dabosville, Frankreich, Rev. Simpson, England, und Rabbiner Schindler, New York-Jerusalem[3]. Aus dem Einheitssekretariat in Rom war Pierre-M. de Contenson OP erschienen, der kürzlich die Richtlinien zum sogenannten Judenschema des 2. Vatikanischen Konzils mitherausgegeben hatte, aus Paris Mme. Huchet Bishop, die Vorsitzende des Internationalen Rates. Aus drei Ländern kamen Schwestern von Notre Dame de Sion sowie Vertreter von drei jüdischen Weltorganisationen.

Neben den zutiefst aufrührenden Höhepunkten der Tagung, wie der gemeinsamen Pilgerfahrt nach Neuengamme und Bergen-Belsen, waren es auch die menschlichen Kontakte, die uns bei dieser Tagung so wichtig erschienen. Menschen verschiedener Religionen waren zusammengekommen, um über die Dinge zu reden, die ihnen zu den wichtigsten in ihrem Leben gehören, die sie gemeinsam als *die* Herausforderung an die heutige Zeit ansehen, und es war ihnen ein Bedürfnis, Erfahrungen auszutauschen, sich in ihren Arbeiten beraten zu lassen, Neues zu lernen und von ihren Erkenntnissen auch anderen mitzuteilen. Aus der Hamburger Umgebung waren Pfarrer und Seelsorger, aber auch Gemeindemitglieder und sonst Interessierte gekommen, um an den Sitzungen teilzunehmen. Es ist in diesem Zusammenhang nicht möglich, die vielen Eindrücke, Einsichten, Bereicherungen wiederzugeben. Ich möchte nur auf einen Vortrag zurückkommen, der mir tonangebend schien und der gänzlich neue Zeichen setzte. Prof. Irving Greenberg, Jerusalem, früher New York[5], sprach von den Lehren des Holocaust. Die erste Lehre sei, dass die Opfer von morgen mehr Macht bekämen. Keiner sollte, was sein Recht auf Leben und Existenz angeht, von dem guten Willen anderer abhängig sein. Die, die an die Moral glauben, sollten dafür sorgen, dass den potentiellen Opfern die Macht übertragen wird. Seiner Meinung nach ist das Holocaust auch der wirkliche Grund für das Aufkommen und Wachsen der Befreiungsbewegungen in der ganzen Welt. Nach Auschwitz wollen die Menschen nicht mehr ausgenutzt, ausgebeutet, geschlagen und getötet werden. Allerdings muss man dafür Sorge tragen, dass die Geschundenen von gestern nicht die Schinder von heute werden. Anzeichen dafür kann man in gewissen Bewegungen der Dritten Welt sehen, die nun ihrerseits rassistisch agieren bzw. in sogenannten Befreiungsorganisationen, die Schrecken und Terror verbreiten und sich darauf spezialisiert haben, Unschuldige, insbesondere Frauen und Kinder, bzw. Nichtbeteiligte umzubringen oder leiden zu lassen. Wir müssen auch hier versuchen, ein Gleichgewicht herzustellen, damit Macht nicht einseitig und daher zum Schaden anderer eingesetzt wird.

Als gutes Beispiel bietet sich hier die Situation der arabischen Flüchtlinge an. Sie wurden bis jetzt hauptsächlich dafür benutzt, dem Staat Israel das Lebensrecht abzusprechen und auf einen neuen Völkermord hinzusteuern, jenem Staat, der die grösste Zahl ehemaliger Holocaust-Opfer in sich birgt. Andererseits führt eine automatische Solidarisierung mit allem, was Juden tun, und dies auf Grund des Holocaust, dazu, dass man sich weniger um die Situation der anderen, in diesem Fall der arabischen Flüchtlinge, kümmert, um ihr Recht auf Würde und ihren Wunsch, nicht von dem guten Willen anderer abhängig zu sein. Das heisst: Macht führt unweigerlich zu Missbrauch, gegen den man sich schützen und den man korrigieren muss. Und dies ist eine Sünde gegen die Normen, die man von dem Holocaust zu lernen hat. Daher befiehlt auch die Bibel an so vielen Stellen, dass man sich des Fremden anzunehmen habe, denn die Juden waren selber Fremde im Lande Ägypten, daher sollten sie besonders

Alle Anmerkungen d. Red. d. FR.

* Vgl. jüdische und christliche Versuche zu einer Holocaust-Theologie s. o. S. 20 ff.

** Vgl. Mitteilungsblatt des Oberrats der Israeliten Badens (27/7); Karlsruhe, Juli 1975.

[1] Vgl. The Church and the Jewish People, Newsletter No. 3/1975, Genf, September 1975, p. 2, hg. vom World Council of Churches, sowie in: Allgemeine jüdische Wochenzeitung s. u. S. 25, Anm. 1.

[2] S. u. S. 25. [3] S. u. S. 26 f. [4] S. o. S. 20, Anm. *. [5] S. o. S. 22.

behutsam sein in ihrer Behandlung der Fremden in ihrem eigenen Lande. Die Lösung dieser Dialektik der Macht und Gegenmacht liegt zunächst darin, das Recht Israels auf Leben und Existenz hochzuhalten und dafür soviel Macht wie notwendig einzusetzen. Doch dann, fortschreitend, Würde und Macht den Flüchtlingen zukommen zu lassen. Je mehr die Sicherheit des Staates Israel gewährleistet ist, desto mehr Anrecht auf Erfüllung ihrer Forderungen werden die Flüchtlinge haben. Bei schlechter Handhabung können die Flüchtlinge als Entschuldigung für einen erneuten Völkermord benutzt werden und der alte Völkermord als Entschuldigung für Unterdrückung.

Einer der bewegendsten und auch kühnsten Abschnitte der Rede Prof. Greenbergs war der Ruf, an Juden und auch an Christen, eine Weile nicht mehr von Gott zu sprechen. Er gab dafür zwei Gründe an. Zunächst deshalb, weil das Holocaust das radikale Gegenzeugnis für den Wert des menschlichen Lebens und der Gültigkeit der Hoffnung darstellt, wie sie von Judentum und Christentum gelehrt werden. Für Greenberg ist dies für sein Leben ausgedrückt in der Behandlung der Kinder in Auschwitz im Sommer 1944. Er zitiert aus dem Bericht Elie Wiesels: »... als die ungarischen Juden ankamen, benutzten wir Musik zur Tarnung. Damals wurden die Kinder auf grossen Holzhaufen verbrannt. Die Krematorien waren gerade nicht in Ordnung, und so wurden die Menschen im offenen Feld auf dem Rost verbrannt, und unter ihnen waren auch Kinder. Die Kinder schrien furchtbar, und so befahl die Lagerleitung, dass ein Orchester aus hundert Häftlingen gebildet werden sollte und zu spielen habe. Sie spielten die ganze Zeit und sehr laut. Sie spielten die Blaue Donau und Rosamunde; und so konnten nicht einmal die Leute in der Stadt Auschwitz die Schreie hören. Ohne das Orchester hätten sie die Schreckensschreie gehört; es wären furchtbare Schreie gewesen. Sogar die Leute zwei Kilometer von dort konnten die Schreie hören, nämlich die, die von den Kindertransporten kamen. Die Kinder wurden von ihren Eltern getrennt und dann nach dem Lager III gebracht. Es waren vielleicht einige tausend.

Und dann, an einem besonderen Tag, fingen sie an, sie zu verbrennen. Die Gaskammern waren nicht in Ordnung, wenigstens eine von ihnen, die eine neben dem Krematorium; sie wurde bei einer Meuterei im August 1944 von einem besonderen Kommando zerstört. Die anderen drei waren voll von Erwachsenen, und so wurden die Kinder nicht vergast, sondern einfach lebendig verbrannt.

Wenn einer der SS-Leute noch irgendwie Mitleid mit den Kindern hatte, dann nahm er ein Kind und schlug mit seinem Kopf zuerst gegen einen Stein, bevor er es auf den Haufen von Feuer und Holz legte, damit das Kind das Bewusstsein verliere. Aber meistens warfen sie die Kinder einfach auf den Haufen.

Sie nahmen eine Holzdecke, dann begossen sie alles mit Benzin, dann wieder Holz, und Benzin und Holz, und Benzin und dann kamen die Menschen darauf. Und dann zündeten sie es an.« So drückt Elie Wiesel es aus: »Ich werde die kleinen Gesichter der Kinder, die unter einem blauen Himmel in Kränze von Rauch verwandelt wurden, niemals vergessen. Nie werde ich diese Augenblicke vergessen, die meinen Gott töteten und meine Seele und meine Träume in Staub wandelten. Nie werde ich das vergessen, selbst wenn ich dazu verurteilt bin, so lange zu leben wie Gott selbst. Niemals.«

Dies ist der eine, der leicht verständliche Grund, weshalb man nach Auschwitz nicht von Gott sprechen, sondern vielmehr die Dinge tun sollte, die das Ebenbild Gottes wiederherstellen: indem man selber ein Kind hat oder indem man ein menschliches Leben, das beschmutzt und entwürdigt wurde, nimmt und ihm zu einem würdevollen, wertvollen Leben verhilft.

... Und was sollen wir sagen von den Einsatzgruppen bei Simferopol, Russland, die im Dezember 1941 7000 jüdische Männer, Frauen und Kinder erschossen? Sie erhielten einen Wehrmachtsbefehl, die Arbeit vor Weihnachten zu erledigen, weil dies sonst die Feiertagsatmosphäre verderben würde. Da sie nicht fertig wurden, standen sie früh auf, erledigten ihre Arbeit und kamen noch zur Zeit zum Gottesdienst, an dem einige von ihnen teilnahmen.

... Professor Greenberg forderte eine Revolution im religiösen Denken. Das Leid und das Martyrium dürfe nach Auschwitz so nicht mehr im Mittelpunkt des religiösen Denkens stehen. Um es christlich auszudrücken: Die Auferstehung und nicht das Kreuz müsse wieder die Betonung bekommen. Das Leid dürfe nicht als gottgeboten oder gottgefällig hingenommen und nicht im Namen Gottes bekämpft werden. Dies allerdings beziehe sich nur auf ein solches Leid, das Menschen auch bekämpfen können. Das Leid hat seine Würde, wenn es keinen anderen Ausweg gibt, sonst bedeutet dies die Kooperation mit dem Bösen, und das dürfe uns niemals gestattet sein. Wir dürfen nicht der Versuchung erliegen, die Opfer zu romantisieren. Die Moral des Kreuzes und von Auschwitz ist, dass sie niemals hätten geschehen dürfen.

... Da Gott so weit von dem *mysterium tremendum* entfernt wurde, dass er kein Gewissen mehr beschwert, dass er keinen Verbrecher von seinen Untaten zurückhält, sollten wir seinen Namen verbergen, bis die Bösen ihn vergessen haben oder seine numinose Eigenschaft wiederhergestellt ist. Das religiöse Tun sollte sich auf die Rettung von Leben, die Rehabilitation, die Schaffung wirtschaftlicher und gesellschaftlicher Bedingungen für ein würdiges menschliches Leben »im Ebenbilde« Gottes beschränken.

... Wir sollten sichergehen, dass die religiösen Symbole und Ritualien, die wir noch benutzen, das Ebenbild Gottes erhalten und nicht entwerten. In diesem Sinne sollte auch der sogenannte Säkularismus im Staate Israel gesehen werden: dass er den Opfern des Holocaust die Möglichkeit gab, Leben aufzubauen, und den Mächten des Satans den Geist der Hoffnung entgegensetzte. Er ist Zeugnis für den Bund Gottes mit Israel.

Resolution des Internationalen Rates der Christen und Juden (IICJ), Hamburg, 12. Juli 1975

Am Schluss des internationalen Symposions »Das ›Holocaust‹ und seine Lehren heute«[1] wurde folgende Resolution abgegeben:

Die Geschichte der Menschheit kennt das Phänomen des Völkermordes. Die erklärte Absicht, eine Menschengruppe – die Juden – total zu vernichten, bleibt jedoch einmalig.

Trotz vieler bisheriger Studien muss zur Erforschung dieses Geschehens, seiner ideologischen Voraussetzung und Bedeutung noch viel getan werden.

Die heutige Generation trägt die Verantwortung für ausreichenden Widerstand gegenüber jeglichen Tendenzen, die zu ähnlichem Völkermord führen könnten.

Die Konferenz hat verschiedene Aspekte der Geschichte des nationalsozialistischen Massenmordes – so unter anderem die Stellungnahme der Kirchen – wie auch seine Darstellung im Unterricht analysiert. Sie hat festgestellt, dass in verschiedenen Ländern auf diesem Gebiet schwerwiegende Unterlassungen vorliegen.

[1] S. o. S. 24 f.
(In: Allg. jüdische Wochenzeitung [XXX/27], Düsseldorf 4. 7. 1975).

III Erwägungen am Mahnmal in Bergen-Belsen am 10. Juni 1975*

Von Rabbiner Dr. Pesach Schindler, Jerusalem

Wenn an diesem Morgen die Sonne über Bergen-Belsen schiene, mochten wir sie um Rat bitten, was wir bei dieser weihevollen Gelegenheit ausdrücken könnten. War sie nicht an jenem denkwürdigen 15. April da vor ungefähr 30 Jahren, als die Tore dieser Hölle sich öffneten[1], so dass eine ungläubige Welt die Möglichkeiten menschlicher Entartung gewahr werden konnte? Wenn sie jedoch stumm bleiben will, könnten wir Rat suchen bei ihrem Vorläufer in Chaim Nachman Bialiks epischem Protest auf den Kishinov-Pogrom ungefähr 40 Jahre vor Bergen-Belsen, als die Sonne weiterschien, die Akazie blühte und der Schlächter schlachtete[2]. Da keine Antwort von diesem stummen, leidenschaftslosen Zeugen erfolgt, wenden wir uns an unser eigenes Inneres. Dieses lässt vermuten, dass dies nicht die Gelegenheit ist, eine klassische Lobrede vorzutragen oder unseren Verlust zu beklagen, so schmerzlich er auch ist. Unsere Gefühle drängen uns auch, davon abzulassen, sich mit den Josef Kramers, den Irma Greses, den Fritz Kleins, den Franz Hösslers zu befassen, den Bestien von Bergen-Belsen und Tausenden gleich ihnen, deren bestimmender Einfluss auf die Wahnsinnstaten im nationalsozialistischen Deutschland bis jetzt kaum weder in deutschen Lehrbüchern herausgestellt wurde noch der Menschheit nach Auschwitz deutlich erklärt worden ist. Ebenso drängt uns unser Inneres in diesem Augenblick, von der Qual des Fragens abzulassen, ob es die ewige göttliche Frage an den Menschen »(Wo bist du?)«[3] sei oder des Menschen schmerzliche Rückfrage an den gütigen Gott der Geschichte, seinen Schöpfer: »Wo warst *Du*? Ist das wirklich der Sinn des Daseins?«

Statt dessen ziehen wir es vor, diese kostbaren Augenblicke denen zu weihen, für die Bergen-Belsen geschaffen wurde – den jüdischen Kindern, ihren Vätern, ihren Müttern und ihren Grosseltern. Wir unterstreichen hier den jüdischen Zusammenhang, nicht nur weil der Jude von den meisten seiner Mitmenschen völlig verlassen, nicht nur weil er in Bergen-Belsen hingemordet wurde, weil er Jude war und der Christ nur gemordet wurde, wenn er ein Heiliger war (um Emil Fackenheim frei wiederzugeben), sondern wegen der einzigartigen jüdischen Antwort unserer Martyrer und derer, die überlebten.

Gerade wegen ihrer Antwort ist es unsere Verpflichtung, – und ich möchte das Hebräische benutzen, weil es sie bestens ausdrückt – l'hitjahhed, wörtlich: einszuwerden mit ihnen.

Was beinhaltet das? Es scheint uns, dass l'hitjahhed Einssein mit den Martyrern des Holocaust[4] und den Überlebenden erfordert und dass wir sie nicht vergessen. *Dies* war ihre grösste Furcht. Schon dass wir, Juden und Christen, hier miteinander versammelt sind, bezeugt, dass *wir* sie nicht vergessen haben.

L'hitjahhed schliesst ein, dass wir uns selbst auch die eindringliche Aufgabe stellen, unser Leben täglich neu zu gestalten, und zwar menschlich, und für uns Juden jüdisch, so wie es die Martyrer und Überlebenden taten. Als man den Spuren einer der Todesmärsche in der Nähe von Zlochov folgte, fand eine von den Tausenden der Hävrah qaddischa', der jüdischen Begräbnisbruderschaften, die sich unter grosser Lebensgefahr um die Toten kümmerten (eine Selbstverständlichkeit für den Juden, der jeden Menschen mit einem goldenen Funken ausgestattet sieht), den gefrorenen Körper von Baruch Josef Kroll, der sein totes Kind mit der einen Hand umklammerte und mit der anderen seinen *Tallit*[5] und seine *Tefillin*[6]. Sollte es je einen Tag geben, an dem ich meinen Tallit und meine Tefillin vergässe, so würde ich gewiss dem Martyrium Baruch Josef Krolls seinen Sinn geraubt haben. Sollte es einen Tag geben, an dem ich dem Gefühl meines oder in diesem Fall irgendeines anderen Kindes gefühllos gegenüber wäre, würde ich dem Tod Baruch Josef Krolls seinen Sinn geraubt haben.

L'hitjahhed beinhaltet, dass wir das Phänomen der Überlebenden von Bergen-Belsen sorgfältig studieren, die eigentlich dem gesunden Menschenverstand nach als Juden resigniert, wenn nicht gar ihrem Leben ein Ende gesetzt haben würden.

Jedoch

- zwei Tage nach dem Eintreffen der britischen Armee, gerade als die Auswirkung der Hungertortur noch ihren Typhustribut von Tausenden forderte, traf sich ein Komitee von zweihundert Beauftragten, um Pläne für ihre Zukunft zu fassen;
- sechs Wochen später hatte in Block 5 eine jüdische Schule ihre Arbeit aufgenommen und war dabei, Bücher zu gebrauchen, die irgendwie das Feuer des Holocaust überstanden hatten;
- an Hanukkah führten die Kinder ein Schauspiel auf, das den jüdischen Sieg über die griechische Unterdrükkung dramatisch darstellte;
- irgendwie fanden diese gebrochenen Körper und diese trockenen Gebeine[7] die innere Kraft, noch einen weiteren Kampf in die Wege zu leiten. Hier, eben in diesem Lager wurde die sogenannte »illegale Alijjah« nach Erez Israel geplant. Es war hier, wo Israels nationaler Wiedergeburt neue Dringlichkeit verliehen wurde. Nach den Worten Josef Rosenhafts, eines Überlebenden von Bergen-Belsen, »war es vorherrschende Überzeugung in diesem Lager, dass unsere bevorstehende Vernichtung weder eine Laune noch ein Unfall der Geschichte war. Vielmehr sahen wir dies als Folge vieler Jahrhunderte jüdischer Heimatlosigkeit an. Ein Volk ohne Heimat kann sich entwickeln. Für uns war das mehr als eine Theorie, es war lebende Wirklichkeit, eingebrannt in Knochen und Sehnen der Überlebenden des nationalsozialistischen Holocaust.«

* Aus dem Englischen übersetzt.

[1] Vgl. Derrick Singleton, Belsen uncovered, London 1946; deutsche Ausgabe: Die Tore öffneten sich. Authentischer Bericht über das englische Hilfswerk in Belsen mit amtlichen Photos und einem Rückblick von Rudolf Küstermeier, Hamburg 1948.

[2] Auf den Pogrom in Kishinov (Bessarabien) hin schrieb Hajjim Nahman Bialik (1873 Radi, Wolhynien – 1934 Wien), ein Klassiker der neuhebräischen Literatur, seine aufrüttelnde Dichtung »In der Stadt des Schlachtens«. Unter dem Vorwand eines Ritualmordes wurden mit Duldung wenn nicht gar Ermunterung der örtlichen russischen Behörden über die Ostertage im April 1903 47 Juden umgebracht, 92 schwer, mehr als 500 leicht verletzt, Hunderte von Häusern und Läden geplündert und die Synagogen geschändet (vgl. u. a.: Encyclopedia of Zionism and Israel. Ed. by Rap Patai. New York 1971, p. 676).

[3] Gen 3, 9; Übersetzung nach: Die Hl. Schrift, ins Deutsche übertragen von N. H. Tur-Sinai (H. Torczyner). Mit hebräischem Text. 4 Bd., Jerusalem 1954.

[4] S. o. S. 20, Anm. *.

[5] Tallit: Gebetsmantel oder Gebetsschal.

[6] Tefillin: Kapseln und Gebetsriemen mit den Texten Ex 13, 1–10. 11–16. Deut 6, 4–9; 11, 13–21, die während des Gebets um Kopf und linken Arm gebunden werden.

[7] Vgl. Ez 37, 2.4.11.

Jetzt war es offenkundiger als je zuvor, dass Erez Israel weder ein für sich bestehender, äusserer Ableger eines universellen Judentums sein konnte, noch das Fossil einer unwiederbringlichen, vielleicht nostalgischen Vergangenheit, noch das futuristische Symbol einer wunderbaren Errettung, noch *bloss* ein Hafen, um der Verfolgung zu entkommen, sondern das ewige und zeitlose Israel sollte ernstlich als der Lebensorganismus des zeitgenössischen Judentums angenommen werden. Weiterhin gab das Holocaust dem Juden die tragische Lehre, dass seine geistigen Vorzüge und vorrangigen Tätigkeiten ihn der Isolierung, Feindschaft und Verlassenheit aussetzten, für die er teuer bezahlte. Zu den paradoxen Nebenprodukten des Holocaust gehörte die Schlussfolgerung, dass der Jude, um jüdische geistige Kontinuität wie auch physisches Überleben zu schützen, entgegen seinen grundlegenden Neigungen sich selbst physisch verteidigen musste mit all seinen grausamen Begleiterscheinungen. Der Jude des Holocaust entdeckte, dass Verurteilung von Gewalt und ein Zustand von Verteidigungslosigkeit ihm nicht eine Unze an Unterstützung von seinen Mitmenschen einbrachte.

Tatsächlich hätte er es schon immer besser wissen müssen. Hätte er seine Psalmen sorgfältig gelesen, so hätte er erfasst, was mitschwingt in »Was nützet mein Verbluten / sink ich zur Grube? / Kann Staub dir huldigen / verkünden deine Treue?«[8].

Man wäre auf einen idealistischen Psalmisten gestossen, freilich noch realistisch genug anzuerkennen, dass Ideale nicht auf einem Friedhof blühen.

Daher hat das Holocaust uns die ungeheure Verantwortung auferlegt, ihre (der Martyrer) Träume weiterzuhegen, ihr Leben zu heiligen – sie nämlich gaben dem Holocaust die Heiligung – und sicherzustellen, dass jüdische Kinder niemals mehr nur die Wahl haben abzuwarten, bis sie an der Reihe sind zu sterben.

So lasst die Sonne weiterhin aufgehen und untergehen. Bergen-Belsen fordert, dass der Mensch seinen eigenen Bund mit seinem Mitmenschen schliesse, seinen eigenen Regenbogen schaffe[9], eine strahlende Farbkomposition, die Leben porträtiert, vielleicht im Bild des jungen, hübschen Mädchens, das in diesem Lager starb und in seinem Tagebuch am 15. Juli 1944 schrieb: »Es ist ein Wunder, dass ich all meine Hoffnungen noch nicht aufgegeben habe, denn sie erscheinen absurd und unerfüllbar. Doch ich halte daran fest, trotz allem, weil ich noch stets an das Gute im Menschen glaube. Es ist mir nun einmal nicht möglich, alles auf der Basis von Tod, Elend und Verwirrung aufzubauen. Ich sehe, wie die Welt langsam mehr und mehr in eine Wüste verwandelt wird, ich höre immer stärker den anrollenden Donner, der auch uns töten wird, ich fühle das Leid von Millionen Menschen mit, und doch, wenn ich nach dem Himmel sehe, denke ich, dass alles sich wieder zum Guten wenden wird, dass auch diese Härte ein Ende haben muss und wieder Friede und Ruhe die Weltordnung beherrschen werden. Inzwischen muss ich meine Ideale hochhalten; in den Zeiten, die kommen, werden sie dann vielleicht doch noch ausführbar sein.«[10]

An diesem Morgen beschworen wir das Gedächtnis der Baruch Josef Krolls und der Anne Franks und all der kostbaren Seelen, die nicht mehr sind, aber deren Träume zu realisieren wir aufgefordert sind, deren Hoffnungen wir zu unseren eigenen zu machen haben und deren Welt wiederherzustellen und zu vervollkommnen wir aufgerufen sind.

In diesem Sinne möge ihr Gedächtnis in der Tat ein Segen sein.

[8] Ps 30, 10; Übersetzung s. o., Anm. 3

[9] Vgl. Gen 9, 11 ff.

[10] Tagebuch der Anne Frank, Frankfurt a. M. ^{39}1974, S. 197 f.

(Alle Anmerkungen d. Red. d. FR).

9 »Himmler als Ideologe«*

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

A

In der Historiographie über den Nationalsozialismus wird in den letzten Jahren immer stärker die Meinung vertreten, dass die Ideologie und das politische System des Nationalsozialismus auf einer mythischen und religiös-mystischen Struktur, und zwar nach Art einer politischen Religion, aufgebaut waren, während der Inhalt auf einer weltlich-antireligiösen Struktur, nach Art einer politisch-pragmatischen Ideologie, basierte. Darauf hat letztlich *Detlev Grieswelle* in seinem grundlegenden Werk: »Propaganda der Friedlosigkeit – eine Studie zu Hitlers Rhetorik 1920–1933« (Ferdinand Enke Verlag, Stuttgart, 1972), besonders im vierten Kapitel: »Die Predigt eines politischen Glaubens« (S. 43 ff.) und im zehnten Kapitel: »Die Predigt einer Pseudoreligion« (S. 183 ff.) hingewiesen. Er stützt sich darin auf die Auffassung Eric Voegelins bezüglich »die politischen Religionen«.

Typisch für diese Auffassung ist die zusammenfassende Definition Grieswelles, und zwar im Sinne der Einstellung *H. Mosers:* »Sprache und Religion – zur muttersprachlichen Erschliessung des religiösen Bereichs«, in Beihefte zur Zeitschrift: »Wirkendes Wort«, Bd. VII, Düsseldorf 1964: »Dieser Prozess der Säkularisierung der Religion und Sakralisierung der Politik spiegelt sich im profanen Gebrauch ursprünglich religiöser Ausdrücke; der religiöse Gehalt tritt zurück, eine immanente Bedeutung ersetzt die transzendente« (S. 183).

Diese dialektische Beziehung zwischen der Religion und dem Weltlichen auf dem Gebiete der Sprache fand ihren Ausdruck in der realen Politik des nationalsozialistischen Regimes, worauf schon *John S. Conway* hinwies in seiner grundlegenden Untersuchung »Die nationalsozialistische Kirchenpolitik 1933–1945. Ihre Ziele, Widersprüche und Fehlschläge« (Chr. Kaiser Verlag, München 1969), VI. Kapitel »Positives Christentum oder nationalsozialistischer Kult. Der ideologische Konflikt« (S. 160 ff.); so wie auch *George L. Mosse* in »The Crisis of German Ideology« (The Universal Library, Grosset & Danlop, N. Y. 1964, 1971, S. 301), zitiert bei Conway, der klar feststellt: »... Die völkische Ideologie ... war eine neue Religion.«

* *Josef Ackermann:* Himmler als Ideologe. Göttingen-Zürich-Frankfurt/M. 1970. Verlag Musterschmidt. 117 Seiten.

** Der Buchbericht wurde ins Deutsche übertragen von Ruwen Waks, Assistent am Institut für deutsche Geschichte an der Universität Tel Aviv.

In unserer Forschung über die historischen Wurzeln und über die strukturellen Raster der nationalsozialistischen Ideologie gelangten wir ebenfalls zur Schlussfolgerung, dass theologische Grundbegriffe wie Gott, Offenbarung, Erlösung, Schuld und Sühne in ihren sozialpolitischen Funktionen nicht durch die Nationalsozialisten beseitigt wurden, sondern in der Umkehrung ihrer Bedeutung erhalten blieben. Gott wurde zum Menschen, aber nun nicht in der theologischen Bedeutung: »... und das Wort ist Fleisch geworden und hat unter uns gewohnt« (Jo 1, 14), oder in der Bedeutung, wie Paulus sie in bezug auf die Inkarnation Gottes in Jesus lehrte »... in ihm wohnt die ganze Fülle der Gottheit leibhaftig« (Kol 2, 9). Nun wurde Gott zum Menschen, und der »arische« Mensch, der durch den Führer repräsentiert wird, wird im politisch-konkreten Zusammenhang vergöttlicht. Das Blut, als Symbol des geistigen Bundes zwischen Gott und dem Menschen durch Jesus (1 Kor 11, 25), wird nun konkretes, körperliches Blut, und das Volk Gottes (1 Petr 2, 9–10) wird nun zur »Herrenrasse«. Siehe hierzu *Uriel Tal:* »Religious Anti-Religious Roots of Modern Antisemitism«, the Leo Baeck Memorial Lecture, No. 14, New York, 28 pp; ebd.: »Forms of Pseudo-Religion in the German Kulturbereich prior to the Holocaust«[1].

B

In dem vorliegenden Buch sticht besonders die Benutzung von historischen Quellen hervor, die entweder bisher noch nicht veröffentlicht oder kaum systematisch und objektiv untersucht wurden. Unter diesen Quellen nehmen die Leselisten, die Himmler von 1919 bis 1939 geführt hatte und in die er seine Gedanken über die gelesenen Bücher sorgfältig notierte, einen wichtigen Platz ein. Ein großer Teil der Inhaltsangaben und der Kommentare Himmlers wurde von ihm selbst in Gabelsberger Stenographie abgefasst. Diese Listen sind eine wahre Fundgrube zum besseren Verständnis der Gestalt Himmlers, seiner Gefühle, Bestrebungen, Träume und seiner Wertskalen, wie sie sich von seiner Jugend an bis zur völligen Entfaltung seiner politischen Persönlichkeit entwickelt und verändert haben. Aus methodologischer Sicht gesehen haben wir eine der seltenen historiographischen Quellen vor uns, die es uns erlaubt, den Einfluss des gedruckten Wortes und der Beziehung zwischen dem Bewusstsein des Lesers und dem Bewusstsein dieses Bewusstseins zu verstehen. Diese Rechnung, die Himmler während des Lesens und Lernens mit sich selbst macht, legt zwei Schichten des Selbstverständnisses des Lesers frei:

1. Die Objekterkenntnis, und in diesem Falle den Inhalt des Buches, das der Leser gelesen hat.
2. Die Erkenntnis der Erkenntnis, d. h. das Bewusstsein der Objekterkenntnis, unter Bezugnahme auf sich selbst, und zwar nach dem Lesen und auf Grund des Lesens, so dass das Lesen nicht nur in Richtung auf das Verständnis des Buches und des Inhalts hinwirkt, sondern auch auf das Selbstverständnis des Lesers selbst.

Ausserdem ermöglicht uns eine Untersuchung dieser Leselisten, zwischen der Funktion zu unterscheiden, die dieses Lesematerial als ein beeinflussender und bestimmender Faktor auf die Ansichten und Meinungen erfüllt, und der Funktion, die es als ein Faktor erfüllt, der Ansichten und Meinungen im Verlaufe des Lesevorganges oder eben dadurch ausdrückt. Unter anderem sagen diese Leselisten etwas über den Einfluss völkischer Literatur aus, wie z. B. von Felix Dahn (S. 35) und Gustav Freytag (S. 35), oder über den Einfluss zentraler Ideologen der antisemitischen Rassenlehre, wie Houston Stewart Chamberlain und Theodor Fritsch, oder über den Einfluss Dietrich Eckarts, Freund und Lehrer Hitlers, als auch über den Einfluss der Germania des Tacitus, besonders auf die Entwicklung der romantischen und mystischen Sehnsüchte Himmlers in bezug auf die frühe Vergangenheit des Germanentums (S. 35, 41 usw.). In seinen Leselisten (Anmerkungen zu Buch 218 vom 24. 9. 1924) verzeichnete Himmler, dass Tacitus' Germania ihm das »herrliche Bild, wie hoch, sittenrein und erhaben unsere Vorfahren waren«, zeigte; er wünschte sich: »So sollten wir wieder werden oder wenigstens Teile von uns . . .« Ausserdem wird klar, dass Himmler sich in seiner Jugend noch nicht mit dem radikalen Antisemitismus identifizierte und sich nicht zu Schriftstellern wie z. B. Arthur Dinter (S. 25) hingezogen fühlte.

Eine weitere Gruppe von äusserst wichtigen Quellen stellen die persönlichen Tagebuchausschnitte Himmlers dar, die in den Akten des persönlichen Stabes des Reichsführers SS (B.A. NS/19) zu finden sind und in denen sich persönliche Zeugnisse in der Art von Aufzeichnungen, stenographischen Notizen usw., besonders aus den Jahren 1914, 1915, 1916, 1922 und 1924, befinden. Ackermann weist besonders darauf hin (S. 24), dass einer der charakteristischen Züge dieses Tagebuches, dessen Eintragungen mit besonderer Sorgfalt und Genauigkeit bis ins kleinste gemacht wurden, belanglose Bemerkungen sind. Er verzeichnete, wie lange er geschlafen habe, wann er essen gegangen sei, ob er Tee getrunken oder geraucht, wen er tagsüber getroffen und wie lange er studiert habe, in welche Kirche er und wann er abends nach Hause gegangen sei, um wieviel Uhr er mit dem Zug zu seinen Eltern gefahren und ob der Zug mit Verspätung oder rechtzeitig angekommen sei.

Diese Tagebuchausschnitte helfen uns, wenn auch nur teilweise, die Struktur der Persönlichkeit Himmlers während seiner Jugend zu verstehen. Besonders tritt uns hier der zweiseitige Charakter Himmlers klar vor Augen. Es bestand eine ständige Spannung zwischen Empfindlichkeit und Gefühllosigkeit; zwischen einem religiösen Glauben, zunächst im Rahmen des Katholizismus, und einem Glauben im Rahmen eines germanischen Christentums, hauptsächlich seit der Mitte der zwanziger Jahre; zwischen der Verachtung des menschlichen Lebens und der Gefühlsbetonung gegenüber den Tieren; zwischen physischen und seelischen Schwächen und beständigen, schweren Anstrengungen, diese Schwächen zu überwinden, indem er sich nicht selten, besonders in späteren Jahren, des Spiritismus und Okkultismus oder aber heroischer Gestalten aus der frühgermanischen Geschichte bediente. Einen der Ausdrücke, den Himmler für diesen Bipolarismus in seiner Persönlichkeit fand, bestand darin, dass er sich als Soldat empfand, wie wir aus seiner Tagebucheintragung vom 11. Juni 1922 erfahren können: »Ich bin halt im Innern Soldat«, oder vom 1. Dezember 1919: »Heute habe ich wieder einmal einen Tag Uniform an. Sie ist halt immer wieder mir das liebste Kleid.« Außerdem verstand es Ackermann, sich in systematischer und wissenschaftlicher Weise einer weiteren Reihe von Quellensammlungen zu bedienen, von denen viele aus dem Bundesarchiv Koblenz stammen, wie die Akten des »Ahnenerbes e. V.«, Nachlässe Himmlers, Darrés, Sammlung Schumacher, als auch die grosse und reichhaltige Sammlung »Hauptamt der NSDAP« (B.A., NS/26) und die Nürnberger Prozessak-

[1] In »Immanuel«, hrsg. von der Ecumenical Theological Research Fraternity in Israel, Jerusalem, No. 3, Winter 1974/4, p. 68 ff.

ten. Viel Wert wurde auch auf die Untersuchung von erzieherischen und propagandistischen Veröffentlichungen der SS gelegt, wie z. B. SS-Leithefte des Schulungsorgans der SS, sowie auch die vom SS-Hauptamt herausgegebenen Propagandahefte, wie z. B. »Der Untermensch«, »SS-Mann und die Blutfrage«, wobei auch Manuskripte mit den von Himmler vorgenommenen Korrekturen benutzt wurden.

Aus dieser Fundgrube an historischen Quellen wählte der Verfasser bezeichnende und repräsentative Beispiele aus und veröffentlichte sie in einem Anhang (S. 239–306). Wichtige Teile von Dokumenten, die im Anhang abgedruckt sind, erscheinen auch im Buch selbst, jedoch die Zusammenfassung der Dokumente im Anhang steuert viel zum besseren Verständnis des im Buch behandelten Themas bei. Auch die Auswahl dieser Dokumente ist ausgezeichnet, sei es von der Art, d. h. von den vielfältigen literarischen Formen, sei es vom Inhalt her. Unter anderem sollen hier die Faksimiles von den handschriftlichen Vortragsnotizen Himmlers für eine Besprechung mit Hitler vom 10. 12. 1942 erwähnt werden. Ebenso Seiten aus Himmlers Leselisten, Auszüge aus Reden, Anweisungen, Anordnungen und Befehle, Himmlers »Grundgesetz« für den SS-Mann und SS-Führer, inklusive Verlobungs- und Heiratsbefehl vom 31. 12. 1931, das »Ehrengesetz der SS« vom 9. 11. 1935, »Lebensborn« vom 13. 9. 1936 usw., Himmlers »Geheimes Schreiben« vom 13. 11. 1942 über die »Humanversuche« Dr. Raschers im Konzentrationslager Dachau, »Einige Gedanken über die Behandlung der Fremdvölkischen im Osten« vom Mai 1940, in denen Himmler seinen Plan zur Bekämpfung der »Gefahr ... dieses Untermenschvolkes des Ostens ...« entwickelte, wie z. B. das Ziel der vierklassigen Volksschule als einziger Schulform für »die nichtdeutsche Bevölkerung des Ostens ... einfaches Rechnen bis höchstens 500, Schreiben des Namens, eine Lehre, dass es ein göttliches Gebot ist, den Deutschen gehorsam zu sein und ehrlich, fleissig und brav zu sein. Lesen halte ich nicht für erforderlich ..., diese Bevölkerung wird als führerloses Arbeitervolk zur Verfügung stehen« (S. 299, 300). Ein weiteres bezeichnendes Dokument ist der Brief Himmlers an Frau Schneider vom 19. 12. 1942, in dem er schreibt: »Ich dulde in der SS niemanden, der nicht an Gott glaubt« und dass eigentlich »die katholischen Geistlichen ... in ein Gefängnis oder sogar Zuchthaus« kommen sollten (S. 258).

C

Einer der wichtigen Beiträge dieses Buches ist, sei es von der akkuraten methodologischen Benutzung der Quellen oder von den wissenschaftlichen Erneuerungen im Inhalt der Schlussfolgerungen her, die Erforschung der Persönlichkeit Himmlers. Der Verfasser zeichnet in lebendiger und flüssig geschriebener Form, wobei er sich auf eine Fülle von Quellen stützt, das Bild einer sehr vielschichtigen Persönlichkeit, die voll von Komplexen und inneren Widersprüchen ist. Es war dies eine Persönlichkeit, die manchmal unter einem »furchtbaren Zustand inneren Kampfes« (S. 23) in persönlichen Dingen litt als auch unter »Gewissensqualen« in religiösen Dingen. Dennoch war dies eine Persönlichkeit mit solch einer psychologischen Struktur, die ein geregeltes Funktionieren, sei es im Familienleben, beim Lernen oder im öffentlichen Leben, ermöglichte. Himmler wuchs in einem gutbürgerlichen katholischen Elternhaus auf. Sein Vater hatte klassische philologische Bildung genossen und arbeitete als Erzieher in Aristokratenhäusern. Er erzog seinen Sohn mit Strenge. Diese Erziehung dürfte wohl kaum aus dem Rahmen gefallen sein, der in vielen mittelständischen katholischen Familien in Bayern vorherrschte. Heinrich Himmler hatte gute, wenn auch manchmal gespannte Beziehungen zu seinen Eltern. Er lernte auf einem humanistischen Gymnasium, und zwar nicht ohne Erfolg.

Diese Tatsachen, die zeigen, dass die Jugend und die geistige und seelische Entwicklung Himmlers in verhältnismässig ordentlichen Bahnen verliefen und nichts Aussergewöhnliches darstellten, sind nicht nur aus rein informativer Sicht wichtig, sondern auch von der Methodologie her. Wir können daraus lernen, dass man sich in einer historischen Untersuchung dieser Art nicht an einseitige Theorien klammern darf, die irgendwelche deterministischen Erklärungen vorschreiben, wie z. B. einen »psychologischen Zwang«, der da sagen würde, dass die Persönlichkeit Himmlers als SS-Reichsführer eine notwendige Antwort, eine Art psychologischer Mechanismus gegen Komplexe aus den Kindheitstagen sei. Natürlich besteht kein Zweifel darüber, dass die psychologischen Daten, die uns in diesem Buch oder aber in anderen biographischen Studien wie z. B. denen bei Heinz Höhne oder Joachim C. Fest[2] vorgelegt werden, durchaus ihren Teil zum besseren Verständnis des Charakters Himmlers beitragen können. So erfahren wir unter anderem, dass er schon in der Jugend unter schwacher körperlicher Konstitution litt, die er mit beträchtlichen physischen und seelischen Anstrengungen zu überwinden suchte. Fernerhin ist auch die biographische Tatsache wichtig, dass sich der junge Himmler der Standesunterschiede zwischen sich und andern Klassenkameraden, die Söhne der bayerischen Aristokratie, also »königliche Edelknaben« waren, bewusst war und dass er deshalb unter Minderwertigkeitskomplexen litt. Als Reaktion darauf, und nicht zuletzt unter dem Einfluss des pedantischen und auf gesellschaftliche Geltung bedachten Vaters, entwickelte Himmler Ambitionen, Willenskraft, überbetont korrektes Benehmen, extreme Ordnungsliebe und einen Ehrgeiz, in der Schule ein Musterschüler zu sein.

Und wirklich versucht Ackermann manchmal, eine mögliche Verbindung zwischen den obengenannten Charakterzügen aus der Kindheit und der Jugendzeit und seinen Taten als Führer der SS aufzuzeigen. So weist der Verfasser z. B. darauf hin, dass Himmler noch in seiner Jugend eine Art Lebensweisheit entwickelte, die ihn sein Leben lang begleitete und die er nach Jahren in seiner Rede bei der SS-Gruppenführertagung in Posen am 4. Oktober 1943 in folgenden Worten zum Ausdruck brachte: »Was hart ist, ist gut, was kräftig ist, ist gut, was aus dem Lebenskampf körperlich, willensmässig, seelisch sich durchsetzt, das ist das Gute.«

Ackermann zeigt auch noch eine weitere mögliche Verbindung zwischen den Jugenderlebnissen Himmlers als Angehöriger einer niedrigen gesellschaftlichen Schicht und seinen Taten als Führer der SS seit 1929 und besonders seinen Bemühungen, »die Schutzstaffel als Orden« (S. 97–126) aufzubauen, um, wie Himmler in seiner Ansprache an das Offizierskorps der Leibstandarte-SS »Adolf Hitler« am 7. September 1940 sagte: »... einen Orden zu schaffen, der diesen Gedanken des

[2] Vgl.: Hitler – Eine Biographie. In: FR XXV/1973, S. 162 ff.
Zum weiteren Studium über Himmlers Jugend und über seine entscheidenden Entwicklungsjahre vgl. den aufschlussreichen Aufsatz von *Angress Werner T./Bradley Smith:* Diaries of Heinrich Himmler's Early Years. In: *Journal of Modern History.* Vol. 31, Sept. 1959; sowie Bradley F. Smith: *Heinrich Himmler: A Nazi in the Making, 1900–1926.* Hoover Institution Publication No. 93, Stanford University, Stanford Cal. 1971, 211 pp.

nordischen Blutes so verbreitet, dass wir alles nordische Blut in der Welt an uns heranziehen« (S. 101). Dieses Hass- und Neidgefühl gegenüber der Aristokratie kommt auch in einer der Anmerkungen Himmlers in seinen Leselisten zum Ausdruck, und zwar am 26. 2. 1924 als Reaktion auf das Buch »Adel« von Martin Otto Johannes, das er gelesen hatte.

Eine weitere Möglichkeit, in der Kindheit und Jugend Himmlers Erklärungen für die Karriere als Führer der SS zu suchen, findet Ackermann auch auf einem anderen Gebiet: »... die schon den 15jährigen Himmler auszeichnende Besessenheit, automatenhaft jedes Ereignis exakt zu verzeichnen, gibt Anhalte für die spätere minutiöse und genaue Planung bei der Durchführung seiner Aufgaben, zum Beispiel bei der ›Endlösung der Judenfrage‹« (S. 24/25).

Dennoch geht der Verfasser in der Bestimmung einer Verbindung zwischen den Kindheits- und Jugendtagen Himmlers und seiner Persönlichkeit und seinen Taten als Führer der SS mit Vorsicht zu Werke. Ackermann enthält sich jeder mechanistischen oder deterministischen Erklärung, die die Persönlichkeit als ein passives Objekt, Ergebnis der Umgebung, des kausalen Zusammenhanges, der irrationalen Struktur oder des Unterbewusstseins irgendwelcher seelischer Kräfte darstellt. Im Gegenteil, im ganzen Buch und besonders in den Abschnitten, die die direkte Beteiligung Himmlers an der Massenvernichtung der Juden behandeln (S. 157–170), sticht eine Persönlichkeit hervor, die sich ihrer selbst bewusst ist und sich verantwortlich fühlt für seine Taten, wie z. B. im Brief an SS-Obergruppenführer Gottlob Berger vom 28. Juli 1942: »... die besetzten Ostgebiete werden judenfrei. Die Durchführung dieses sehr schweren Befehls hat der Führer auf meine Schultern gelegt. Die Verantwortung kann mir ohnedies niemand abnehmen ...« (S. 166).

Daher lehnt Ackermann, und wie uns scheint, mit Recht einseitige psychologische Erklärungen ab, als ob in an sich wichtigen Zeugnissen eine Erklärung für die zukünftigen Entscheidungen Himmlers vorhanden wären, Zeugnisse, wie z. B. das von Prof. Karl Gebhardt während des Ärzteprozesses in Nürnberg oder wie Schwerin von Krosigk »Es geschah in Deutschland« 1951 bezüglich Himmlers sagte: »... Familie eines pedantischen Schulmeisters, der seinen Sohn mit äusserster Strenge erzog.« Im Gegenteil, diese Entscheidungen wurden nicht aus einer Art Psychose, psychologischen Störung oder irgendeinem Wahnsinn gefällt. Sie wurden wahrscheinlich mit vollem und verantwortlichem Bewusstsein und mit einer klaren, genauen und systematischen Artikulation und unter genau geplanter und überdachter Ausführung gefasst.

Wir haben hier ein Beispiel für die rationale Ausführung von irrationalen Zielen vor uns. Alle biographischen Abschnitte in diesem Buche kommen zur wichtigen Schlussfolgerung, dass einerseits die religiös-weltliche Ideologie Himmlers, seine messianisch-politische Auffassung und seine Neigungen für Mystik, Okkultismus und Spiritualismus, und andererseits sein aussergewöhnlich praktisch-organisatorisches Talent nicht aus besonders krisenhaften soziologischen und psychologischen Bedingungen erwuchsen, sondern aus einer verhältnismässig geregelten traditionellen und ausgewogenen erzieherischen Umgebung. Nicht die Bedingungen, sondern der Mensch,[3] nicht der objektive Zustand, sondern die subjektive Erkenntnis, nicht die deterministischen Bestimmungen, sondern die bewusste und verantwortungsvolle Entscheidung stellen die Ebene dar, auf der man Erklärungen für die Taten und das Leben Heinrich Himmlers suchen muss, und wie es scheint, gilt dies auch für viele andere Führer des Nationalsozialismus.

D

Ein weiterer zentraler Fragenkomplex, der im Buch von Ackermann behandelt wird, dürfte wichtige Aspekte in der gesamten Weltanschauung des Nationalsozialismus aufklären. Gemeint ist die Einstellung Himmlers zur Religion, zum Christentum und zum Judentum. Dieser Fragenkomplex wirft Licht auf die Ausdehnungsbestrebungen nach Osteuropa (S. 195–231), auf die Idee in bezug auf die »Beherrschung der Erde« und auf den Sendungsglauben, dem zufolge der Nationalsozialismus in Europa herrschen und der höchsten Rasse zur Beherrschung Europas verhelfen müsse (S. 178–194), oder mit den Worten Professor Wilhelm Schüsslers in seinem Buch »Vom Reich und der Reichsidee in der deutschen Geschichte« (Leipzig 1942), der von einem »ewigen Auftrag« der Deutschen, denen »die ungeheure Verantwortung für die Ordnung des Abendlandes aufgetragen sei« (S. 176), spricht. Dieser Fragenkomplex wirft somit auch Licht auf die Politik des Nationalsozialismus gegenüber dem Judentum und den Juden. Einen zusammenfassenden Ausdruck hierfür gab Alfred Rosenberg in seinem politischen Tagebuch (vgl. Hans Günther Seraphins Ausgabe, München 1964, S. 56) mit folgenden Worten: »Die SS erzieht ihre Männer offen germanisch, d. h. antichristlich.«

Eine Erklärung dazu wird, wie Ackermann mit Recht betont, sehr oft in den erzieherischen Veröffentlichungen der SS gegeben, wie z. B. im SS-Leitheft Nr. 3, 3. Jahrgang, 1937, S. 47, weil das Christentum »zugleich mit seiner Lehre von der Gleichheit des Menschen das rassische Gefüge eines Volkes« untergrub. Diese Bevorzugung des Germanentums gegenüber Monotheismus, Humanismus und Aufklärung war einerseits in einer tiefgreifenden Veränderung verankert, die in der persönlichen Entwicklung Himmlers stattgefunden hatte, und fand andererseits ihren Ausdruck in einer unterbewussten, prinzipiellen Veränderung seines historischen Bewusstseins. Bereits in den Jahren 1919/22 wurde Himmler durch die Väter des Rassenantisemitismus beeinflusst, und in der Mitte der zwanziger Jahre entwickelte er seine rassische und antisemitische Weltanschauung, insbesondere den Hass gegen Weltfreimaurerei, Aufklärung und Rationalismus. In seiner Jugend war jedoch der Antisemitismus verhältnismässig schwach und sein Verhältnis zum Katholizismus durchaus noch positiv. Ackermann entdeckte, dass Himmler im Alter von 19 Jahren (am 15. 12. 1919) folgendes in sein Tagebuch einschrieb: »Ich glaube, ich komme mit meiner Religion in Kollision. Mag es gehen, wie es will, Gott werde ich immer lieben, zu ihm beten und der katholischen Kirche anhangen und sie verteidigen, selbst wenn ich aus ihr ausgeschlossen sein sollte.« 1923 war er noch der Meinung, »dass das Christentum der hervorragendste Protest des Ariertums gegen das Judentum, des Guten gegen das Böse, sei«. Bis zum Alter von 24 besuchte Himmler die Kirche, beichtete und kommunizierte häufig, jedoch seit Mitte der zwanziger Jahre herrschte die nationalsozialistische Rassentheorie vor. In dieser Zeit wurde er stark von den Werken Felix Dahns, Gustav Freytags (zu G. Freytags Buch »Aus der Römerzeit« [Leipzig 1926] notierte Himmler in seiner Leseliste [zu dem Buch Nr. 259:] »Wären wir nur doch so, wie die alten Germanen mit ihren Sitten und ihren

[3] Vgl. u. S. 33: Saul Friedländer, Kapitel 3 (S. 81–141).

gesunden Einrichtungen waren«), und besonders von Werner Jansens literarischer Bearbeitung der germanischen Heldensagen, wie z. B. dem Nibelungenroman »Das Buch Treue« (1920), dem Gudrunroman »Das Buch Liebe« (1920) und dem Amelungenroman »Das Buch der Leidenschaft«, beeinflusst. Des weiteren wurde Himmler stark von einer der ideologischen Veröffentlichungen beeinflusst, die vom deutsch-völkischen Schutz- und Trutzbund, Ortsgruppe Meissen, 1924 herausgegeben wurde, dessen Titel lautete: »Eine unbewusste Blutschande, der Untergang Deutschlands – Naturgesetze über die Rassenlehre«.

Ende der zwanziger Jahre fügte Himmler der antireligiösen NS-Ideologie auch sozialökonomische Motive hinzu. So schrieb er, dass »der bayerische D.H.V. seine Arbeitsanweisungen nur zum Schein von der Hamburger Zentrale, in Wahrheit aber von Erzbischof Faulhaber empfange, während die Juden, die die Besitzer des Börsenkapitals sind, die Fäden der Landwirtschaft ziehen und dass selbst die Führung der Reichswehr ... jüdisch versippt, freimaurisch verschwägert und jesuitisch erzogen sei« (S. 29).

1924 übernahm Himmler die Theorien in bezug auf den arischen oder nordischen Ursprung Jesu, doch zu Beginn der dreissiger Jahre zeigte er immer stärkeres Interesse für pseudoreligiöse Phänomene, wie das Übersinnliche, Astrologie, Hypnose, Astronomie, Spiritismus, Telepathie, Okkultismus.

Im Kern dieser Ideologie stand ein fest definiertes historisches Bewusstsein, dessen Hauptpunkt die Rückkehr zu den Urkräften der frühen Germanen, zur prächristlichen Symbolik war und die Verneinung des Monotheismus, Rationalismus, Liberalismus, des Christentums und besonders des Judentums als Symbol, Quelle und Ausdruck dieser Tradition. Dieses historische Bewusstsein war auf mythologische Denkweisen aufgebaut, das hauptsächlich das »Gefühl der Logik, das nordische Empfinden«, dem rationalen Denken und den irrationalen Glauben der empirischen Wissenschaft vorzog. Diese Wissenschaft befand sich, nach den Worten Himmlers, in den Händen internationaler Kräfte, in den Händen überzeugter Christen und hauptsächlich in den Händen der Juden, die alle diese zerstörenden Kräfte symbolisieren. Diese historische Wissenschaft hat die historische Wahrheit verfälscht, da nach Johannes von Leers im SS-Leitheft Nr. 5, 2. Jahrgang, Juni 1936, die bekannte »jüdische« Historiographie behauptete, dass die Germanen, bevor sich das Christentum über Deutschland ausbreitete, Nomaden und kulturlose Barbaren waren. Aber nicht nur Berufshistoriker verfälschten die germanische Geschichte, sondern, wie im SS-Leitheft Nr. 6, 2. Jahrgang, August 1936, nachzulesen steht, auch die katholischen Priester unter Führung von Kardinal Faulhaber, der in seiner Silvesterpredigt 1933 lehrte, dass »die schwerste Aufgabe für die Sendboten des Christentums war, die Germanen dazu zu bringen, ihre Schwerter in Flugscharen umzuschmieden«.

Anstelle dieser antigermanischen Auffassung, bestimmte Himmler, müsse eine neue Geschichtswissenschaft geschaffen werden, die ein gesundes rassisches, nationales Selbstbewusstsein entwickeln helfen solle. Die Geschichtswissenschaft muss zu einer »Zweckwissenschaft« (S. 43) werden, »um das Weltbild der vorchristlichen Ahnen richtungweisend für ihre eigene Daseinsform zu erwecken«. Eine der ersten Veränderungen in dieser neuen Historiographie muss die Betonung der zentralen Stellung des Bauern in der deutschen Geschichte sein, da, wie in dem oben erwähnten SS-Leitheft bestimmt wird, »der Blutgedanke des Nationalsozialismus bedingt, dass die deutsche Geschichte nur vom Bauerntum her gesehen und gehört werden kann, weil das Bauerntum der Blutquell des deutschen Volkes ist und Erhaltung und Förderung des wertvollen Blutes das höchste Ziel der Politik sein muss« (S. 54). Daher auch die Schlussfolgerung in bezug auf das Wesen und die Aufgabe der nationalsozialistischen Geschichtsauffassung, zitiert aus dem SS-Leitheft vom 3. Juni 1937: »Geschichte ist für uns mehr als nur der geistige Exerzierplatz der Gelehrten. Sie ist der Weg, um aus der Erkenntnis des Vergangenen die Zukunft gestalten zu können. Die grosse treibende Kraft in der Geschichte eines Volkes kann nur sein Blut sein. Das Blut, die Rasse, gibt jedem Volk sein inneres und äusseres Gepräge und ist entscheidend für die Mittel, Wege und Ziele, die es sich im Daseinskampfe sucht. Darum muss die Entwicklung der deutschen Geschichte als Kampf des deutschen Volkes um seine artgemässe Lebensform aufgefasst werden.« Hier in diesem Punkte, in dem das historische Bewusstsein zu einem zentralen, wichtigen Mittel in der Politik und im Existenzkampf wird, wird auch die Gefahr hervorgehoben, die der germanischen Rasse vom Christentum und seinem historischen und geistigen Ursprung, dem Judentum, droht. Ackermann fasst diesen Gedankengang ausgezeichnet zusammen, indem er folgendes über Himmler und seinen Kreis sagt: »Humanität, Nächstenliebe und Barmherzigkeit galten als naturferne und damit der göttlichen Ordnung widersprechende Wertbegriffe, Demut und Selbstentäusserung als entwürdigende Haltung germanischer Menschen, die dem germanischen Wesen im Laufe der Zeit durch das Christentum aufgezwungen sei. Der christlichen Verweichlichung standen die Urwerte germanischen Wesens gegenüber: Härte, Heroismus, Rassenstolz, Kampfwille, Dienst am Volk, Kameradschaft, Treue und Ehre ... im Gegensatz zu den christlichen Kirchen, denen der »ewige Friede« höchstes Ziel war, forderte die »nordische Religion den Glauben an den ewigen Kampf« (S. 77).

1937 definierten Mitglieder des persönlichen Stabes des Reichsführers SS die besondere Aufgabe der SS in der Schaffung dieser neuen historisch-politischen Auffassung: »Wir leben im Zeitalter der endgültigen Auseinandersetzung mit dem Christentum. Es liegt in der Sendung der Schutzstaffel, dem deutschen Volk im nächsten halben Jahrhundert die ausserchristlichen arteigenen weltanschaulichen Grundlagen für Lebensführung und Lebensgestaltung zu geben« (B.A. NS/19/320). Unter den sogenannten historisch-wissenschaftlichen Themen, deren Erforschung und Veröffentlichung Himmler unterstützte und deren Ziel es war, »die arteigenen Wurzeln« aufzudecken zwecks einer »Umwertung fast aller Jahrhunderte und den sie tragenden Erscheinungen«, hob Ackermann besonders Sagen, antike und frühchristliche Schriftsteller, Runeninschriften, Grabungsmaterial, frühgeschichtliche germanische Materialien hervor. Unter den Organisationen und Institutionen, die von Himmler gefördert wurden, stechen die Forschungs- und Lehrgemeinschaft »Das Ahnenerbe e. V.«, der »Nordland-Verlag« GmbH, die »Gesellschaft zur Förderung und Pflege deutscher Kulturdenkmäler e. V.«, das »Deutschrechtliche Institut der Universität Bonn« u. a. m. hervor (S. 43).

Da das Christentum auf Grund seiner Nächstenliebe und des Prinzips der Gleichheit aller Menschen vor dem Schöpfer das deutsche Volk in seinem Existenzkampf schwächt und degeneriert und da das Judentum einen Sieg in diesem Kampf verhindert dank seiner Beherr-

schung der Welt und der Wirtschaft und dank der Seuchengefahr, die durch die Assimilation droht, kann, wie Darré am 18. April 1939 an Karl Motz schrieb, nur in der Befreiung Deutschlands von diesen Gefahren und der Wiedergeburt der gesunden germanischen Vergangenheit »eine positive Möglichkeit zur Beantwortung aller religiösen und kirchlichen Streitfragen« gesehen werden.

Einen besonderen Wert hat in den Augen Himmlers die Forschungs- und Lehrgemeinschaft »Das Ahnenerbe e. V.«, dessen Ziel es war: »Raum, Geist, Tat und Erbe des nordrassischen Indogermanentums ... zu erforschen, die Forschungsergebnisse lebendig zu gestalten und dem Volke zu vermitteln«. Ackermann zeigt sehr gut den großen erzieherischen und politischen Wert, den Himmler der Zelebrierung altgermanischen Weiherituals, besonders der Erneuerung heroischer Gestalten, Weihestätten und Grabstätten, wie die in Quedlinburg zu Ehren Heinrichs I., beimass. Heinrich I. lehnte, wie Himmler in einer Rede 1936 zur tausendsten Wiederkehr des Todestages Heinrichs I. erklärte, bei der Königswahl in Fritzlar 919 die Salbung durch die Kirche ab und tat dadurch »vor allen Germanen« kund, nicht zu dulden, dass kirchliche Gewalt in politischen Dingen in Deutschland in seiner Regierungszeit mitzureden habe. Ausserdem pflegte Himmler die Verehrung der Gestalt Widukinds im Gegensatz zur negativen Gestalt Karls des Grossen, der mit Gewalt und unter Anrichtung eines Blutbades den gesunden, natürlichen und starken Germanen das degenerierte Christentum aufzwang und den er auf einer Sonnwendfeier im Sachsenhain am 21. Juni 1935 »Sachsenschlächter« nannte.

In der politischen Realität gelang es Himmler und seinen Geistesverwandten, die Germanisierungspolitik unter Tarnung durchzuführen. Nach aussen hin blieben die offiziellen Erklärungen der NSDAP und Hitlers in bezug auf »Freiheit aller religiösen Bekenntnisse im Staat« bestehen, »soweit sie nicht dessen Bestand gefährden oder gegen das Sittlichkeits- und Moralgefühl der germanischen Rasse verstossen« (Artikel 24 des Parteiprogramms der NSDAP, 24. 2. 1920), sowie auch Hitlers Reichstagsrede vom 23. Mai 1933, in der versichert wurde, dass »die nationale Regierung in den beiden christlichen Konfessionen wichtigste Faktoren der Erhaltung unseres Volkstums« sieht, »ihre Rechte sollen nicht angetastet werden«. Doch wie bereits im Dezember 1934 der Jesuitenpater Friedrich Muckermann warnte, betrieben Himmler und Leute wie Darré oder sein persönlicher Rivale Alfred Rosenberg eine Politik in Richtung auf Verdrängung des Christentums und des Sieges des Germanentums als eine messianisch-religiöse Ideologie und als ein politisch pragmatischer Faktor. Von den vielen Zeugnissen dazu, die in dem uns vorliegenden Buch gebracht werden, hat die messianisch-religiöse Gestalt, die Hitler erhielt, besondere Wichtigkeit, denn wie Himmler in seinem Aufsatz »Die Schutzstaffel als antibolschewistische Kampforganisation« schrieb, sei Hitler »ein dem deutschen Volk von Gott Gesandter«.

In diesem Geiste wurden im Rahmen der SS Ausdrücke und ideologische Begriffe geschaffen, die einen religiösen Charakter trugen, von ihrem Inhalt her aber antireligiös und heidnisch waren, wie z. B. die SS-Namensweihe, die die Umkehrung der Bedeutung des bei der christlichen Taufe üblichen Glaubensbekenntnisses war, wobei der »Weihende« jetzt zu sagen hatte: »Wir glauben an den Gott im All / Und an die Sendung unseres deutschen Blutes / Das ewig jung aus deutscher Erde wächst / Wir glauben an das Volk, des Blutes Träger / Und an den Führer, den uns Gott bestimmt« (S. 87). In ähnlicher Weise wurde auch das »Vater Unser« umgearbeitet und germanisiert: »Adolf Hitler, du bist unser grosser Führer / Dein Name macht die Feinde erzittern / Dein Drittes Reich komme / Dein Wille sei allein Gesetz auf Erden« (S. 171).

Auch hier hatte die säkularisierte und germanisierte Idee des »Reiches«, eine Idee, die sogar noch im »Schwarzen Korps« vom 10. Februar 1944 als »aus der Kraft des Glaubens« bezeichnet wurde, eine ausgesprochen politische Funktion erfüllt. Mit Recht betont Ackermann: »Im Gewande dieser irrationalen Idee liessen sich Eroberungspolitik und Gewaltherrschaft verschleiern« (S. 176). Ähnlich auch in Himmlers Rede vor den Abschnittsführern und Hauptamtchefs in Berlin am 9. Juni 1942: »Seit Jahrtausenden war es der Auftrag dieser blonden Rasse, die Erde zu beherrschen.« Hier in diesem Punkte, wo die Germanisierung mit ihrem mythologischen Ausdruck auf die reale Politik in Osteuropa mit ihrer Entvölkerung, Versklavung, Besiedlung und Beherrschung des Ostens (S. 195–231) trifft, tritt auch klar der grosse und vielleicht auch entscheidende Anteil Himmlers bei der Endlösung der Judenfrage zutage.

Auf Grund einer systematischen Bearbeitung des Archivmaterials kommt Ackermann zu folgendem Schluss: »Die Ausrottung der Juden wurde nicht ohne Grund gerade Himmler und seiner SS von Hitler befohlen, denn Himmler hatte die SS bereits aus eigenem Entschluss in jahrelanger Schulungsarbeit auf eine Endabrechnung mit dem Judentum vorbereitet« (S. 159). Eines der vielen Dokumente, das diese Schlussfolgerung bestätigt, fasst die Stellung der SS zur Judenfrage folgendermassen zusammen: »Es wird in der SS über das Judentum geschult, weil der Jude der gefährlichste Feind des deutschen Volkes ist« (Schulungsheft der SS vom 22. April 1936). Und in der Fortsetzung dazu heisst es, dass »die Geschichte lehre, dass das Judentum in allen Völkern zersetzend wirke: durch planmässige Zerstörung des Blutbewusstseins der Wirtsvölker, durch Zerstörung ihres Rassestolzes, ihres arteigenen Denkens und Fühlens, ihrer Sittlichkeit, ihres Rechtes und ihrer Kultur« (S. 159). Die Vernichtung der Juden diente Himmler, und unter seinem Einfluss weiten Kreisen der SS und der NSDAP, als Symbol aller weiteren überstaatlichen Kräfte, die man in der Praxis nicht vernichten konnte, so wie die Freimaurer, Pazifisten, Moskau, Rom und die »politische Kirche« (SS-Leitheft Nr. 3, 2. Jahrgang, 22. April 1936).

Wir erfahren also aus der Untersuchung Ackermanns, dass die Vernichtung der Juden nicht nur das Ergebnis eines Judenhasses oder irgendwelcher psychologischen oder pathologischen Zwecke ist, obwohl auch sie einen wichtigen Faktor in der Ausführung der Endlösung der Judenfrage darstellten. Der Jude war vielmehr die Konkretisierung und Verkörperlichung aller anderen Feinde des Nationalsozialismus. In dem Moment, als der Jude zur Gegenrasse erklärt wurde, bekam seine Vernichtung eine universale Bedeutung, denn in der Vernichtung des Juden wollte Himmler eine symbolische oder vielleicht aber magische Tat im Kampf des Nationalsozialismus gegen eine lange Reihe von Feinden sehen. Dafür bringt Ackermann ein ausgezeichnetes Beispiel aus dem Urteil im SS-Einsatzgruppenprozess, abgedruckt in *Robert M. W. Kempner:* SS im Kreuzverhör (München 1964, S. 24):

> »Den von den Kommandos durchgeführten Exekutionen liegen folgende Motive zugrunde: Politische

Funktionäre, Plünderer und Saboteure, aktive Kommunisten und politische Ideenträger, Juden, die unter falschen Angaben die Entlassung aus dem Gefangenenlager erschlichen haben, Agenten und Zuträger des NKWD, Personen, die durch Falschaussagen und Zeugenbeeinflussung massgeblich an der Verschickung von Volksdeutschen beteiligt waren, jüdischer Sadismus und Rachgier, unerwünschte Elemente, Asoziale, Partisanen, Politruks, Pest- und Seuchengefahr, Angehörige russischer Banden, Freischärler, Versorgung russischer Banden mit Lebensmitteln, Aufrührer und Hetzer, verwahrloste Jugendliche« und schliesslich:
»Juden allgemein«.

E

Angesichts der Vielzahl von Dokumentenmaterial, das uns hier systematisch, kritisch und wissenschaftlich bearbeitet vorgelegt wird, sehen wir uns gar nicht imstande, von irgendwelchen Ergänzungen zu sprechen. Dennoch sei es uns erlaubt, eine Anmerkung dieser Art zu machen. Fast alle Gedanken, Leitfäden und Grundpfeiler der Ideologie Himmlers haben ihren Ursprung bereits im 19. Jahrhundert, sei es mit dem nationalen Erwachen und der Romantik zu Beginn des 19. Jahrhunderts, oder sei es, wie Forscher wie Fritz Stern erklärten, mit der Bewegung des Kulturpessimismus in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts oder mit der Säkularisierung und Politisierung gewisser kirchlicher Kreise während der Weimarer Republik, was schon die folgenden Forscher bewiesen haben: *Hermann Greive*, »Theologie und Ideologie – Katholizismus und Judentum in Deutschland und Österreich 1918–1935« (Verlag Lambert Schneider, Heidelberg 1967, 320 S.) und *Klaus Breuning*, »Die Vision des Reiches – deutscher Katholizismus zwischen Demokratie und Diktatur 1929–1934« (Max Hueber Verlag, München 1969, 403 S.).
Ackermann weist zwar auf den Einfluss H. St. Chamberlains und anderer Vertreter des Rassenantisemitismus hin, jedoch wäre es nötig gewesen, gerade in diesem Punkte etwas tieferzugehen und auf die gedanklichen und epistemologischen Quellen von Himmlers Ideologie einzugehen, und zwar hauptsächlich auf die irrationalistischen und antiintellektuellen Strömungen und sogar aus dem sozialen Darwinismus der Himmler vorhergehenden Generationen heraus.
Ausserdem hätte Ackermann wenigstens auf einige der zentralen Theorien hinweisen müssen, sei es mit bejahendem, sei es mit kritischem Blick; Theorien, die eine der Hauptthesen dieses Buches zu erklären versuchen, nämlich den Hass gegen das Christentum, welches nach den Worten Himmlers mit Gewalt und unter Blutvergiessen dem ursprünglichen, gesunden, guten und moralischen Germanentum aufgezwungen wurde. Von den Theorien, die diesen Fragenkomplex behandeln, scheint besonders die Auffassung *Freuds* in seinem letzten Werke »Der Mann Moses und die monotheistische Religion« aus dem Jahre 1939 wichtig zu sein. Unter anderem schrieb Freud: »Man sollte nicht vergessen, dass alle Völker, die sich heute im Judenhass hervortun, erst in späthistorischen Zeiten Christen geworden sind, oft durch blutigen Zwang dazu getrieben. Man könnte sagen, sie sind alle ›schlecht getauft‹, unter einer dünnen Tünche von Christentum sind sie geblieben, was ihre Ahnen waren, die einem barbarischen Polytheismus huldigten. Sie haben ihren Groll gegen die neue, ihnen aufgedrängte Religion nicht überwunden, aber sie haben ihn auf die Quelle verschoben, von der das Christentum zu ihnen kam« (vgl. dazu auch die ausgezeichnete Studie von *Saul Friedländer:* »L'antisémitisme nazi – histoire d'une psychose collective« Éditions du Seuil, Paris 1971, 205 S.). Die Untersuchung Ackermanns ist jedoch, wie schon gesagt, so reichhaltig und tiefgehend, dass die Bemerkung unsererseits weniger eine Kritik als vielmehr ein Wunsch in bezug auf die nächste Auflage, die hoffentlich bald erscheinen wird, sein soll.
Abschliessend können wir sagen, dass wir hier eine der grundlegendsten Forschungen haben, nicht nur über die Geschichte Himmlers als Person und als einer der Einflussreichsten in der Leitung des Nationalsozialismus. Vor uns haben wir eine Untersuchung, die auf die dynamische Dialektik zwischen Religion und Politik hinweist oder wie es *Hermann Lübbe* (»Säkularisierung – Geschichte eines ideenpolitischen Begriffs«, Verlag Karl Alber, Freiburg/München 1965, 136 S.) oder *Klaus Breuning* »Consecratio Mundi« in: »Probleme der Entsakralisierung«, hrsg. von Hartmut Bartsch, Chr. Kaiser Verlag, München 1970, S. 135 ff.) definieren: *Die historische Dialektik zwischen der Säkularisierung der Religion und der Sakralisierung der Politik.* [Hervorhebung d. Red. d. FR]

10 »Auf diesem Berg«

Predigt von Prof. Dr. Franz Mussner (Universität Regensburg) über Jes 25, 6—10a beim Rundfunkgottesdienst in St. Bonifaz (Regensburg/Prüfening) am 12. Oktober 1975, 10 Uhr

Liebe Brüder und Schwestern im Glauben!
Es wird Ihnen beim aufmerksamen Zuhören auf den Text der heutigen Epistel aus dem Buch des Propheten Jesaja nicht entgangen sein, dass in ihm dreimal die Formulierung erscheint: »auf diesem Berg« (VV. 6a. 7. 10a). Welcher Berg ist mit »diesem Berg« gemeint? Es ist mit »diesem Berg« kein anderer Berg gemeint als der Berg, auf dem die Stadt Jerusalem steht. Mag in der geographischen Wirklichkeit Jerusalem auch auf mehreren Bergen und Hügeln gebaut sein, im Text unserer Epistel ist zusammenfassend einfach von dem »Berg« die Rede, auf dem Jerusalem gebaut ist. Woran denken wir aber näherhin, wenn von »diesem Berg« in der heutigen Lesung die Rede ist? Hier muss man in der Antwort unterscheiden. Wir *Christen* denken bei »diesem Berg« in erster Linie an den Berg Golgotha, über dem seit den Zeiten des Kaisers Konstantin des Grossen die Grabeskirche gebaut ist, jene Kirche also, die die christliche Gemeinde bis heute an den Tod und die Auferstehung Jesu erinnert. Für die christliche Gemeinde ist dieser Berg dadurch zum Berg des Heils schlechthin geworden. In zweiter Linie denken wir Christen bei »diesem Berg« der heutigen Epistel auch an den sogenannten Sionsberg, auf dem in unmittelbarer Nachbarschaft der

aus dem heutigen Stadtbild Jerusalems weit herausragenden deutschen Sionsabtei »Heimgang Mariens« seit vielen Jahrhunderten der Abendmahlssaal gezeigt wird. Die *Juden* denken bei »diesem Berg« an den Tempelberg in Jerusalem, näherhin an die sogenannte Klagemauer, jene eindrucksvollen Reste des Herodianischen Tempels, der von den Römern im Jahre 70 n. Chr. total zerstört worden ist. An diesen Resten verrichten die frommen Juden bis zum heutigen Tag ihre Klage- und Bittgebete, wie jeder sehen kann, der nach Jerusalem kommt. Die *Muslime* wiederum denken bei »diesem Berg« auch an den Tempelberg in Jerusalem, näherhin aber vor allem an das prächtige Bauwerk der sogenannten Omarmoschee auf dem Tempelberg, mit der für den Islam heilige Überlieferungen verbunden sind, die mit dem Leben Mohammeds zusammenhängen.

Nun sind im Text mit »diesem Berg« prophetische Verheißungen verbunden. Einmal ist da von einem »Festmahl« die Rede, das Gott »auf diesem Berg« allen Völkern und Nationen bereiten wird. Der Christ denkt dabei selbstverständlich an das eucharistische Mahl, das Jesus Christus vor seinem Leiden und Sterben im Abendmahlssaal in Jerusalem gestiftet hat, zu dem nach dem heutigen Evangelium[1] »alle« geladen sind, »Böse und Gute«. Der Christ denkt darüber hinaus an das kommende Hochzeitsmahl des ewigen Lebens, von dem im Neuen Testament wiederholt in bildhafter Weise die Rede ist. Auch der Jude denkt bei der Verheißung des Mahles an das kommende Heil, in das Gott auch die Völker miteinbeziehen wird. Jerusalem wird vom Propheten als der Ort eines kommenden, universalen, Israel und alle Völker umfassenden Heils verkündet, zu dem auch die Überwindung des Todes und der mangelnden Gotteserkenntnis gehört. Dazu kommt noch eine wichtige Verheissung, die speziell Israel, das jüdische Volk, angeht: Gott, so sagt der Text, »nimmt hinweg die Schmach seines Volkes von der ganzen Erde« – die »Schmach«, die man dem jüdischen Volk angetan hat, sollte gerade dem deutschen Volk bewusst sein. Es waren ja Deutsche, die in der Zeit des NS-Reiches 6 Millionen Juden in den Gas- und Marterkammern von Auschwitz und anderen KZs ermordet haben; immer noch haben die Prozesse gegen die Mörder kein Ende genommen, wie wir aus der Presse wissen. Auch sonst ist dem jüdischen Volk im Verlauf der Jahrhunderte grosse und grösste Schmach zugefügt worden. Da verheisst der Prophet seinem Volk: Gott »nimmt hinweg die Schmach seines Volkes von der ganzen Erde«, und an anderen Stellen der Heiligen Schrift des Alten Bundes wird eindeutig gesagt, dass diese Wegnahme der Schmach verbunden sein wird mit einer Heimkehr des jüdischen Volkes in sein ihm von Gott selbst einst verliehenes Land Israel. Die Heilserwartung des jüdischen Volkes ist darum mit dem »Berg« des Herrn in Jerusalem unlösbar verbunden. Das müssen wir Christen zur Kenntnis nehmen, wenn wir den prophetischen Charakter der Heiligen Schrift ernst nehmen wollen.

»Die Hand des Herrn ruht auf diesem Berg«: Mit diesem Satz schliesst die heutige Epistel. Dieser Satz weist uns nochmals entschieden auf den »Berg« hin, auf dem die Stadt Jerusalem erbaut ist. Wer dürfte sagen, das alles sei nur »symbolisch« gemeint? Etwa in dem Sinn, dass damit gar nicht an das wirkliche Jerusalem gedacht sei? Der Prophet denkt zweifellos an die Stadt Jerusalem. Wenn die Hand des Herrn auf dieser Stadt ruht, dann ist diese Stadt Gott wichtig; er verliert sie nicht aus dem Auge. Wir wissen, dass diese Stadt in unseren Tagen eine eigenartige Aktualität gewonnen hat. Täglich ist von ihr in den Zeitungen die Rede. Die Augen der ganzen Welt sind auf diese Stadt Jerusalem gerichtet: durch die Errichtung des Staates Israel und durch die Auseinandersetzungen zwischen Juden und Arabern. Wir mischen uns jetzt nicht in diese schwierigen politischen Auseinandersetzungen ein, aber wir erkennen als Christen in Jerusalem eine Stadt, auf der in besonderer Weise »die Hand des Herrn ruht«, wie die heutige Epistel sagt. Jerusalem ist ein heiliger Ort für die drei grossen monotheistischen Weltreligionen: für die Juden die Stadt ihrer Sehnsucht, für die Christen der Ort des Todes und der Auferstehung Jesu, für die Muslime ein Ort heiliger Überlieferung. Keine Stadt der Welt kann eine solche Aktualität für sich beanspruchen wie Jerusalem, eine Aktualität, die mit ihrer viertausendjährigen Geschichte zusammenhängt. Die Christen sollten zusammen mit Juden und Muslimen fragen: Könnte diese Stadt Jerusalem nicht ein vorzüglicher Ort der Begegnung und der Versöhnung der drei grossen monotheistischen Weltreligionen werden? Dann könnte Jerusalem jetzt schon ein Ort des Heils für die Welt sein. Wird sich die Hoffnung, die für viele Menschen mit diesem Ort verbunden ist, aber erfüllen? Bei diesem Gottesdienst in St. Bonifaz in Regensburg, an dem über den Rundfunk viele teilnehmen, soll zu den Gebetsanliegen, die wir vor Gott tragen, auch dies gehören: dass dieser Ort Jerusalem, dieser »heilige Berg«, nicht ein dauernder Ort des Hasses, des Misstrauens und der Rivalitäten sei, sondern ein Ort der Begegnung, des Friedens und der Versöhnung werde und so ein *zeichenhafter* Ort für alle Völker der Erde, die nach dem Heilswillen Gottes einst eine festliche Mahlgemeinschaft werden sollen: Brüder und Schwestern des einen Vaters, der alle einlädt. Amen.

[1] Mt 22, 1–14.

Und seine Füsse treten an jenem Tag auf den Ölberg, der vor Jeruschalaim im Osten liegt . . .[1] Da stieg die Herrlichkeit des Ewigen aus der Mitte der Stadt empor und hielt auf dem Berg im Osten der Stadt. Und ein Geist trug mich empor und brachte mich ins Kasdäerland zu den Deportierten, im Gesicht, im Geist Gottes. Dann hob sich vor mir die Erscheinung, die ich gesehen. Ich aber redete zu den Deportierten all die Worte des Ewigen, die er mich hatte schauen lassen . . .[2]

[1] Sach 14, 4; Übersetzung s. o. S. 23, Dritter Band aus: Tere-Asar-Secharja, S. 639.
[2] Ezechiel 11, 24 f. (a. a. O. S. 373).

Vgl. auch: Gerhard Kroll: Auf den Spuren Jesu, Leipzig 1973, St. Benno-Verlag, 5. erweiterte Aufl.

11 Israel und die UNO

Nach dem Wortlaut des israelisch-syrischen Abkommens vom 31. 5. 1974[1] bringen wir den Wortlaut des israelisch-ägyptischen Zwischenabkommens vom 1. 9. 1975 und eine Mitteilung der »Neuen Zürcher Zeitung« vom 22./23. 2. 1976 über die Durchführung des Abkommens sowie die Resolution des Sicherheitsrates vom 23. 10. 1975 und Dokumente der UNO betreffend Israel vom Herbst 1975.

Bei Verhandlungen über das israelisch-ägyptische Abkommen hat die israelische Regierung erstmals eine neue Theorie vorgeschlagen und angeboten: Ein »end-of-belligerency«, Ende des Kriegszustandes.[2] Was bedeutet dieses? Da die arabischen Staaten Friedensgespräche mit Israel ablehnen, hat die israelische Regierung zur Überwindung des toten Punktes in den Verhandlungen Ägypten ein solches Angebot gemacht ohne ein Pfand des »non-belligerency« von seiten Ägyptens. Israels Vorschlag ist ein Zeichen »Guten Willens« seiner Bereitschaft, alles zu versuchen, um den toten Punkt zu überwinden. Nachdem das Sinai-Abkommen voll durchgeführt wurde, ist gewiss Raum für weitere politische Initiative.[2]

Aus dem in Tel Aviv erscheinenden deutschsprachigen »Mitteilungsblatt der europäischen Einwanderer« folgen einige Stimmungsbilder zwischen Israelis und Palästinensern (»Araber einmal anders«). Im stärksten Kontrast dazu steht die darauffolgende Resolution über den Zionismus vom 10. November 1975. Ihr vorangestellt ist ein Beitrag: »Die Beziehungen des Islam zu den Juden im Lauf der Jahrhunderte«. Wiedergegeben sind ferner die Resolutionen über die Palästina-Frage. Ein umfangreiches Echo auf die Resolution über den Zionismus beschliesst diesen Abschnitt.

[1] In: FR XXVI/1974, S. 50.

[2] Vgl. dazu: Walter Eytan: What does »end-of-belligerency« mean? in: »Israel Digest« (XIX/6), Jerusalem, 17. 3. 1976. S. 3.

I Der Wortlaut des israelisch-ägyptischen Zwischenabkommens, Genf, 1. September 1975

A Wortlaut

Nach dem Wortlaut des israelisch-ägyptischen Abkommens am Kilometer 101 vom 18. 1. 1974[3] und dem israelisch-syrischen Abkommen vom 31. 5. 1974[1] bringen wir auch den Wortlaut des rund 20 Monate nach dem ersten ägyptisch-israelischen zustande gekommenen Truppentrennungsabkommens:

Der »Neuen Zürcher Zeitung« vom 2. 9. 1975 entnehmen wir mit freundlicher Genehmigung ihrer Schriftleitung den folgenden Text: *(Reuter) Das neue ägyptisch-israelische Teilabkommen hat – in inoffizieller Übersetzung – folgenden Wortlaut (Auszeichnungen von der Redaktion):*

Die Regierung der Arabischen Republik Ägypten und die Regierung Israels sind übereingekommen, dass

Artikel I

der Konflikt zwischen ihnen und im Nahen Osten nicht militärisch, sondern mit *friedlichen Mitteln* gelöst werden soll.

Das von den Beteiligten am 18. Januar 1974 im Rahmen der Genfer Friedenskonferenz geschlossene Abkommen stellte einen ersten Schritt in Richtung auf einen gerechten und dauerhaften Frieden in Übereinstimmung mit den Bestimmungen der Resolution Nr. 338 des Weltsicherheitsrates vom 22. Oktober 1973[3a] dar, und sie (die Parteien) sind entschlossen, auf dem *Verhandlungswege* eine *endgültige und gerechte Friedensregelung* zu erreichen, wie in der Resolution Nr. 338 des Weltsicherheitsrates gefordert wird, wobei dieses Abkommen ein bedeutsamer *Schritt* in Richtung auf dieses Ziel ist.

Artikel II

Hiermit verpflichten sich die Beteiligten, gegeneinander *nicht* zur Androhung oder zum Gebrauch von *Gewalt* oder militärischer Blockade zu greifen.

Artikel III

1. Die Beteiligten werden fortfahren, den *Waffenstillstand* zu Lande, zu Wasser und in der Luft sorgfältig zu beachten und von jeglicher militärischer oder paramilitärischer Aktion gegeneinander abzusehen.

2. Die Beteiligten bestätigen ausserdem, dass die im *Anhang* und, wenn fertiggestellt, Protokoll enthaltenen Verpflichtungen integraler Bestandteil dieses Abkommens sein sollen.

Artikel IV

a) Die *Streitkräfte* der Parteien sollen in Übereinstimmung mit folgenden Grundsätzen in Stellung gebracht werden:

1. Die *israelischen Streitkräfte* sollen östlich der auf der beigefügten Landkarte als J und M[4] gekennzeichneten Linien in Stellung gebracht werden.

2. Die *ägyptischen Streitkräfte* sollen westlich der auf der beigefügten Landkarte als E gekennzeichneten Linie[4] in Stellung gebracht werden.

3. In dem Gebiet zwischen den auf der beigefügten Landkarte als E und F gekennzeichneten Linien und in dem Gebiet zwischen den auf der beigefügten Landkarte als J und K[4] gekennzeichneten Linien sollen Rüstung und Truppen(-stärke) *begrenzt* sein.

4. Die im obenstehenden Paragraphen 3 genannten Rüstungs- und Truppenbegrenzungen in diesen Gebieten sollen, wie im beigefügten *Anhang* beschrieben, vereinbart werden.

5. Die Zone zwischen den auf der beigefügten Landkarte als E und J[4] gekennzeichneten Linien wird eine *Pufferzone* sein. In dieser Zone wird die *Friedenstruppe* der Vereinten Nationen ihre Funktion gemäss dem ägyptisch-israelischen Abkommen vom 18. Januar 1974 weiterhin ausüben.

6. Im Gebiet südlich von Linie E und westlich von Linie M[4] auf der beigefügten Landkarte werden, wie im beigefügten Anhang spezifiziert, keine Streitkräfte stationiert sein.

b) Alle Einzelheiten hinsichtlich der neuen Linien, der Truppenverlegung und ihres zeitlichen Ablaufes, der Rüstungs- und Truppenbegrenzung, Luftaufklärung, des Betriebs der Frühwarn- und Überwachungseinrichtungen und der Strassenbenutzung, der UNO-Funktionen und anderer Vereinbarungen werden in Übereinstimmung stehen mit dem Inhalt des Anhangs und der Landkarte, die integraler Bestandteil dieses Abkommens sind, und des Protokolls, das aus Verhandlungen nach den Bestimmungen des Anhangs resultieren soll und das, wenn fertiggestellt, ein integraler Bestandteil dieses Abkommens werden soll.

Artikel V

Die *Friedenstruppe* der Vereinten Nationen ist von grundlegender Bedeutung und soll ihre Funktionen fort-

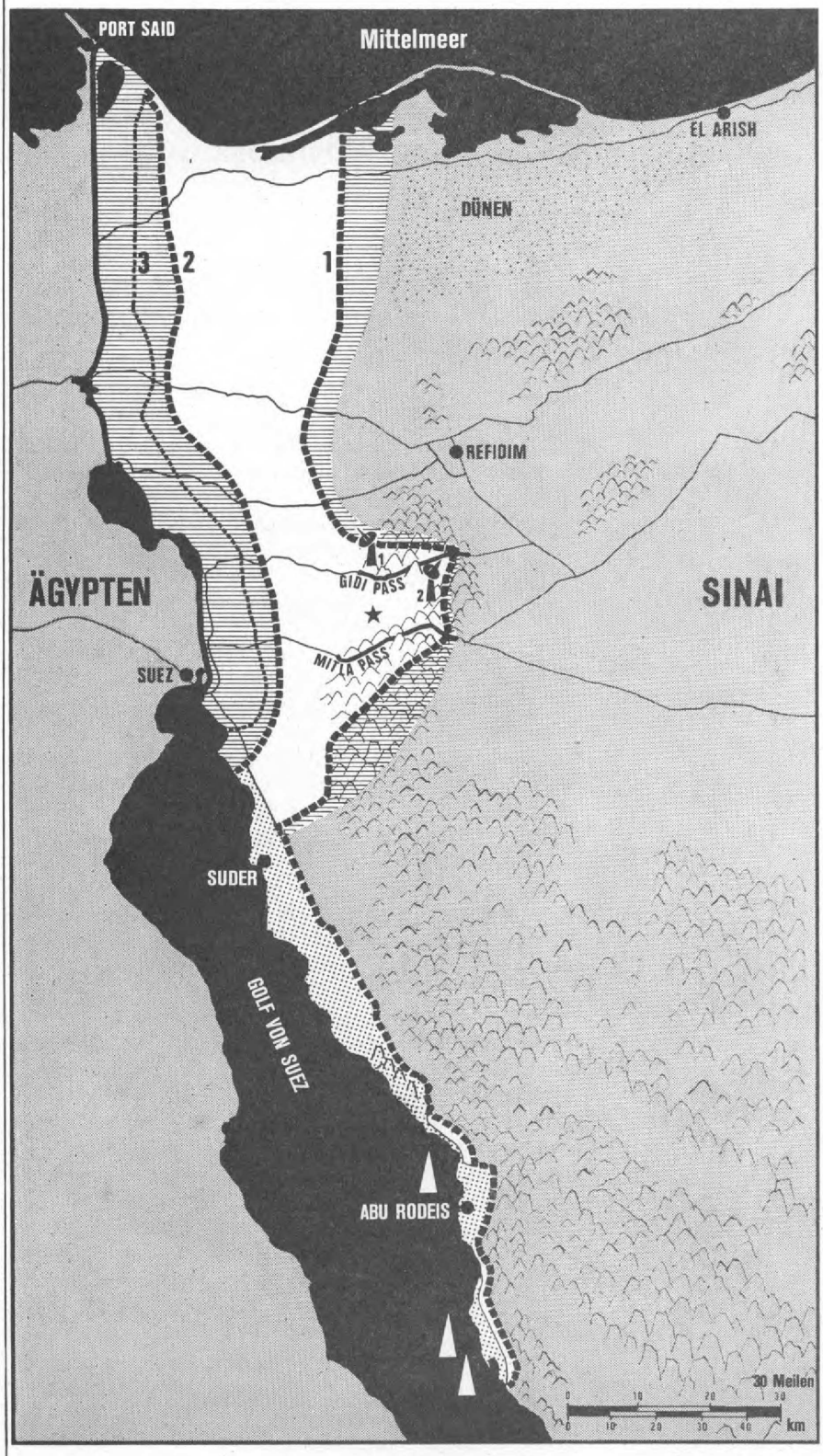
[3] In: FR XXV/1973, S. 73 f.

[3a] vgl. o., Anm. 3, S. 73.

[4] Eine Karte, die die im Text mit Buchstaben bezeichneten Gebiete angeht, ist *nicht* veröffentlicht worden.

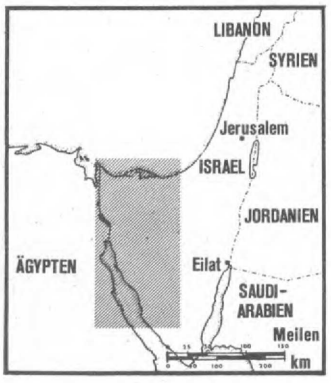
(Alle Anmerkungen d. Red. d. FR.)

ISRAELISCH-ÄGYPTISCHES ZWISCHENABKOMMEN VOM 1. 9. 1975



LEGENDE

- 1 — Die israelische Linie
- 2 — Die ägyptische Linie (früher israelische Linie)
- 3 — Frühere ägyptische Linie
- Gebiet reduzierter Streitkräfte
- Pufferzone ägyptischer Zivilverwaltung
- Ägyptische Zivilverwaltung mit Anwesenheit der UNEF (United Nations Emergency Force)
- Überwachungsstation: 1 – Israel, 2 – Ägypten
- US-Beobachtungsstationen mit Warnfeldern in den Gidi- und Mitla-Pässen
- Ölfelder (auf der Karte in Weiß)



setzen; ihr Mandat soll *jährlich verlängert* werden [s. u. S. 38].

Artikel VI

Die Beteiligten bilden für die Laufzeit dieses Abkommens eine gemeinsame *Kommission*. Sie wird unter der Schirmherrschaft des Chefkoordinators der Friedensmissionen der Vereinten Nationen arbeiten und sich mit jedem Problem befassen, das aus diesem Abkommen entsteht, und der Friedenstruppe der Vereinten Nationen bei der Ausübung ihres Auftrags helfen. Die gemeinsame Kommission wird in Übereinstimmung mit den im Protokoll niedergelegten Verfahrensweisen arbeiten.

Artikel VII

Nichtmilitärische Frachten nach und von Israel sollen den *Suezkanal* passieren dürfen.

Artikel VIII

1. Dieses Abkommen wird von den Beteiligten als bedeutsamer Schritt in Richtung eines gerechten und dauerhaften Friedens betrachtet. Es ist *kein endgültiges* Friedensabkommen.
2. Die Beteiligten werden in ihren Bemühungen fortfahren, im Rahmen der Genfer Friedenskonferenz ein endgültiges Friedensabkommen in Übereinstimmung mit der Resolution Nr. 338 des Weltsicherheitsrates auszuhandeln.

Artikel IX

Dieses Abkommen soll mit der Unterschrift unter das Protokoll in Kraft treten und *in Kraft* bleiben, bis es durch ein *neues Abkommen* ersetzt wird.

DER ANHANG

Innerhalb von fünf Tagen nach der Unterzeichnung des ägyptisch-israelischen Abkommens sollen sich die beiden Parteien in der *militärischen Arbeitsgruppe der Genfer Nahost-Friedenskonferenz* treffen, um mit der Vorbereitung eines *detaillierten Protokolls* für die Ausführung des Abkommens zu beginnen. Um die Vorbereitung des Protokolls und die Ausführung des Vertrages zu erleichtern und bei der Aufrechterhaltung der sorgfältigen Beachtung des Waffenstillstandes und anderer Elemente des Vertrags zu helfen, haben sich die beiden Parteien auf folgende *Grundsätze*, die ein integraler Bestandteil des Abkommens sind, als Leitlinien für die Arbeitsgruppe geeinigt:

I. Bestimmung der Linien und Gebiete

Die Stationierungslinien, die Gebiete mit begrenzter Truppenstärke und Bewaffnung, die Pufferzonen, das Gebiet südlich der Linie E und westlich der Linie M (Red.: östliche Grenze des Zugangskorridors nach Abu Rodeis), andere bestimmte Gebiete, Strassenabschnitte für die allgemeine Benutzung und andere Teile, auf die in Artikel IV des Abkommens Bezug genommen wird, sind so festgelegt, wie sie auf der beigefügten Karte[4] eingezeichnet sind.

II. Pufferzonen

a) Der *Zugang* zu den Pufferzonen wird von der UNEF (Friedenstruppe der Vereinten Nationen) kontrolliert, und zwar nach einem Verfahren, das zwischen der Arbeitsgruppe und der UNEF ausgearbeitet wird.
b) *Flugzeuge* beider Parteien dürfen frei bis zur vorderen Linie ihrer Partei fliegen. *Aufklärungsflugzeuge* beider Seiten dürfen nach einem vereinbarten Plan bis zur Mittellinie der Pufferzone zwischen E und J fliegen.
c) In der Pufferzone zwischen E und J wird gemäss Artikel IV des Abkommens ein *Frühwarnsystem* eingerichtet, das Zivilpersonal der *Vereinigten Staaten* gemäss einem besonderen Vorschlag, der Bestandteil dieses Abkommens ist, überantwortet wird.
d) Befugte Personen werden Zugang zur Pufferzone haben, um zu und von dem Frühwarnsystem zu gelangen. Die Art und Weise, wie dies vor sich gehen soll, wird von der Arbeitsgruppe und der UNEF ausgearbeitet.

III. Gebiet südlich der Linie E und westlich der Linie M

a) In diesem Gebiet wird die *Friedenstruppe* der Vereinten Nationen sicherstellen, dass sich dort keine militärischen oder paramilitärischen Kräfte irgendwelcher Art aufhalten und keine militärischen Befestigungen und militärischen Einrichtungen entstehen. Sie wird Kontrollposten errichten und die für die Ausübung dieser Funktion notwendige Bewegungsfreiheit geniessen.
b) Ägyptische Zivilisten und *ziviles Ölfeldpersonal* dritter Länder sollen das Recht haben, das obengenannte Gebiet zu betreten, zu verlassen, dort zu arbeiten und zu leben, mit Ausnahme der Pufferzonen 2a und 2b sowie der UNO-Posten. Der *ägyptischen Zivilpolizei* soll in diesem Gebiet die Ausübung normaler zivilpolizeilicher Funktionen unter der Zivilbevölkerung in der im Protokoll festzulegenden Stärke, Bewaffnung und Ausrüstung erlaubt sein.
c) Betreten und Verlassen des Gebiets zu Lande, in der Luft oder zu Wasser soll nur über die UNEF-Kontrollposten geschehen. Die UNEF soll gleichfalls an der *Strasse* (nach Abu Rodeis), an der Grenzlinie und anderen Punkten Kontrollstellen errichten, wobei die genaue Lage und Anzahl ins Protokoll aufgenommen werden.
d) Der Zugang zum *Luftraum* und zum *Küstengebiet* wird gemäss den Abmachungen der Arbeitsgruppe auf unbewaffnete ägyptische zivile Schiffe und auf unbewaffnete zivile Helikopter und Transportflugzeuge beschränkt, die an den zivilen Tätigkeiten in diesem Raum beteiligt sind.
e) Israel verpflichtet sich, alle gegenwärtig existierenden Einrichtungen und Infrastrukturen intakt zu lassen.
f) Das Vorgehen bei der Benutzung der gemeinsamen Abschnitte der *Küstenstrasse* entlang des Golfs von Suez wird von der Arbeitsgruppe bestimmt und im Protokoll festgelegt.

IV. Luftüberwachung

Die Luftüberwachung in den vom Abkommen betroffenen Gebieten durch die *Vereinigten Staaten* soll nach den bereits verfolgten Praktiken fortgesetzt werden. Die Flüge werden normalerweise mit einer Häufigkeit von einem Flug innerhalb sieben bis zehn Tagen ausgeführt, wobei jede Partei oder die UNEF berechtigt ist, frühere Flüge zu verlangen. Die Vereinigten Staaten werden die Ergebnisse der Flüge umgehend Israel, Ägypten und dem Chef der UNO-Friedenstruppen im Nahen Osten zugänglich machen.

V. Begrenzung von Truppen und Bewaffnung

a) Innerhalb der *Gebiete mit begrenzter Truppenstärke* und Bewaffnung gelten folgende wesentliche Beschränkungen:
1. 8 Standard-Infanteriebataillone;
2. 72 Panzer;
3. 60 Geschütze einschliesslich schwerer Mörser (z. B. Kaliber über 120 mm), deren Reichweite 12 Kilometer nicht übersteigen soll;
4. die Gesamtzahl der Truppen soll 8000 nicht übersteigen.
5. Die beiden Parteien vereinbaren, in dem Gebiet keine Waffen zu stationieren oder in Stellung zu bringen, die die Linie der anderen Seite erreichen können.
6. Die beiden Seiten vereinbaren, dass sie in den Gebieten zwischen den Linien J und K[4] und der Linie A (des Trup-

penentflechtungsabkommens vom 18. Januar 1974) und der Linie E[4] keine neuen Befestigungen oder Einrichtungen für Truppen bauen, die grösser sind als vereinbart.
b) Die wichtigsten Beschränkungen *jenseits der Gebiete* mit Truppen- und Bewaffnungsbegrenzung werden sein:
1. Keine Seite wird Waffen in Gebieten stationieren oder in Stellung bringen, von denen aus sie die Linie der andern Seite erreichen kann.
2. Die Parteien werden innerhalb eines Gebietes von 10 Kilometern östlich der Linie K (Red.: östliche Grenze der israelischen truppenverdünnten Zone) und westlich der Linie F (Red.: westliche Grenze der ägyptischen truppenverdünnten Zone)[4] keine Luftabwehrraketen stationieren.
c) Die UNO-Truppen werden *Inspektionen* durchführen, um die Einhaltung der vereinbarten Begrenzungen in diesen Gebieten sicherzustellen.

VI. Ablauf der Ausführung

Die genaue Ausführung und der Zeitablauf der Verlegung von Truppen, der Übergabe der Ölfelder und andere Arrangements, wie sie im Abkommen, Anhang oder Protokoll vorgeschrieben sind, werden von der *Arbeitsgruppe* festgelegt, die Einigung über die Stufen dieses Vorgangs erzielen soll, einschliesslich der schrittweisen Verlegung ägyptischer Truppen zur Linie E (Red.: östliche Grenze der ägyptischen truppenverdünnten Zone) und israelischer Truppen zur Linie J[4] (Red.: Westgrenze der israelischen truppenverdünnten Zone). Die *erste Phase* wird die *Übergabe der Ölfelder* und ihrer Einrichtungen an Ägypten sein. Dieser Vorgang wird innerhalb zweier Wochen nach der Unterzeichnung des Protokolls mit der Entsendung der benötigten Techniker beginnen, und er wird nicht später als acht Wochen nach seinem Beginn abgeschlossen sein. Die Einzelheiten des Übergangs werden von der militärischen Arbeitsgruppe ausgearbeitet werden. Die Verwirklichung der *Truppenverlegung* soll innerhalb von fünf Monaten nach Unterzeichnung des Protokolls abgeschlossen sein.

Dazu entnehmen wir der »Neuen Zürcher Zeitung«, Nr. 43, 22./23. 2. 1976, nach Redaktionsschluss die folgende Mitteilung:

B US-Truppen auf Mitla und Giddi

Von unserem Korrespondenten P. F. Jerusalem, 20. Februar [1976]

Die israelische Armee hat am Freitagmittag den Vereinten Nationen die strategischen Pässe im Zentralsinai abgetreten. Einen Tag vor dem vorgesehenen Datum, der auf den jüdischen Sabbat fällt, rollten die letzten Bataillone die gewundenen Strassen von Mitla und Giddi herab. Sie gaben Übergänge frei, die General *Sharons* Fallschirmspringer und Panzerbrigaden 1956 und 1967 zweimal erobert und im Oktober 1973 erfolgreich verteidigt hatten. Auf den unwirtlichen Passhöhen weht nicht mehr der Davidstern, sondern die Flagge der *United Nations Emergency Force (UNEF)*. Wo seit dem 7. Juni 1967 israelische Soldaten gewacht hatten, bedienen fortan israelische, ägyptische und amerikanische Techniker ihre Radaranlagen. Washingtons *Sinai Field Mission* ist im vegetationslosen Zentralsinai schon eingezogen. Am Sonntag schliesst die ägyptische Armee die zweite Sinai-Entflechtung ab. Wenn auch die Schlussphase noch planmässig verläuft, übernimmt sie dann westlich der Pässe den Wüstenstreifen, der im ersten Disengagement Israeli und Ägypter trennte. Für Präsident Sadats Truppen bedeutet dies die Rückkehr in ein Gebiet, das ihnen nicht nur dank diplomatischem Geschick wieder in die Hände fällt. Ihr überraschender Angriff vom 6. Oktober 1973 leitete die Entwicklung ein, die am Sonntag ein neues Zwischenziel erreicht. Ohne die Überquerung des Suezkanals stünden sie jetzt nicht 50 Kilometer tief im Sinai.
Wie im Februar 1974 haben bisher beide Parteien die Entflechtungsparagraphen fast klaglos eingehalten. Gegenseitiges Vertrauen hat sich noch nicht entwickelt; doch sind seit der Vertragsunterzeichnung am 1. September 1975 keine schwerwiegenden Differenzen aufgebrochen. Als einziger Streitpunkt traten Grundriss und Standort der ägyptischen Frühwarnstation auf. Die Ägypter wollten die Anlage an der Einfahrt zum Giddi-Pass bauen. Nach ihren Plänen hätte die Station den östlichen Zugang beherrscht und die israelische Strasse eingeschlossen. Den Israeli schwebte indessen ein Standort *abseits des strategischen Übergangs* vor; sie verlangten, dass Ägypten die Fläche der Anlage verkleinere und eine eigene Zufahrtsstrasse von Westen her errichte. Nach längeren Verhandlungen haben sich die beiden Parteien auf einen *Kompromiss* geeinigt. Im Nordsinai kümmerten sie sich gemeinsam um das Schicksal eines Beduinenstammes, dessen Gebiet präzis in den UNEF-Trennstreifen fällt. Rund 500 Nomaden dürfen in ihrem angestammten Land bleiben und erhalten freien Zugang in ägyptisches und israelisch besetztes Territorium. In der neuen Pufferzone liegt auch die berühmt gewordene *»Budapest«-Festung* der israelischen Armee, die als einziger Stützpunkt der Bar-Lev-Linie dem ägyptischen Oktoberangriff widerstand. Israelische Sappeure sprengten den Bunker gestern in die Luft, bevor sie den Balusa-Romani-Streifen schwedischen UNEF-Soldaten übergaben.

II Wortlaut der Resolution des Sicherheitsrats der Vereinten Nationen vom 23. Oktober 1975*/**

*Weiterer Einsatz der Friedenstruppe zur Überwachung der Entflechtung auf dem Sinai****

Der Sicherheitsrat,
- in Erinnerung an seine Entschliessungen 338 (1972), 340 (1973), 341 (1973), 346 (1974), 362 (1974), 368 (1975) und 371 (1975),
- nach Erörterung des Berichts des Generalsekretärs über die Friedenstruppe der Vereinten Nationen (S. 11849),
- in Kenntnis der Entwicklung der Lage im Nahen Osten,
- in Kenntnis ferner der Auffassung des Generalsekretärs, dass jedes Nachlassen in der Suche nach einer vollständigen Regelung, die alle Seiten des Nahost-Problems umfasst, besonders in den bevorstehenden Monaten gefährlich sein könnte und dass es deshalb seine Hoffnung sei, dass ernste Anstrengungen von allen gemacht werden, das Nahost-Problem in allen seinen Aspekten mit dem Ziel anzugehen, Ruhe in dem Gebiet zu erhalten und zu einer allumfassenden Regelung zu kommen, wie sie der Sicherheitsrat mit seiner Entschliessung 338 (1973) gefordert hat,

1. beschliesst,
   a) alle betroffenen Parteien aufzufordern, unverzüglich die Entschliessung des Sicherheitsrats 338 (1973) zu erfüllen;
   b) das Mandat der Friedenstruppe der Vereinten Nationen für einen Zeitraum von einem Jahr, das heisst bis zum 24. Oktober 1976, zu erneuern;
   c) den Generalsekretär zu ersuchen, am Ende dieses Zeitraums einen Bericht über die Lage und über die Schritte, die zur Erfüllung der Entschliessung des Sicherheitsrats 338 (1973) erfolgt sind, vorzulegen;
2. drückt sein Vertrauen darüber aus, dass die Truppe mit einem Höchstmass an Wirksamkeit und Wirtschaftlichkeit tätig bleibt.

Abstimmungsergebnis: + 13, −0, =0. China und Irak nahmen an der Abstimmung nicht teil.

* Mit freundlicher Genehmigung des Mönch-Verlags, Waldesch über Koblenz, entnommen aus: »Zeitschrift für die Vereinten Nationen und ihre Sonderorganisationen«. Jg. 23, 6/75 (Bonn, Dezember 1975), S. 189.
** Entschliessung 378 (1375).
*** Vgl. FR XXV/1973, S. 73 f., s. o. S. 35.
(Alle Anmerkungen d. Red. d. FR.)

III Araber einmal anders

Dem in Tel Aviv erscheinenden deutschsprachigen »Mitteilungsblatt (MB), Wochenzeitung des Irgun Olej Merkas Europa« (XLLLL/41), 14. 10. 1975, entnehmen wir mit freundlicher Genehmigung seiner Schriftleitung folgenden Beitrag und geben ihn leicht gekürzt wieder:

Zweifellos haben sich die arabischen Terroristen nicht geändert. Zwar schlägt ihr Führer Arafat einen weltlichen demokratischen Staat in Palästina vor, in dem Juden und Araber friedlich zusammenleben. Dass sein Vorschlag nur ein Vorwand ist, um den jüdischen Staat zu zerstören, hat die italienische Journalistin Oriana Fallaci in einem Interview mit ihm herausgelockt, das in »Washington Post« und in »New Republic« veröffentlicht wurde. Hat nun dieser selbsternannte Repräsentant der Palästinenser das Volk hinter sich?

Hier geben nun zwei Broschüren von Gideon Weigert, die in Jerusalem in deutscher Sprache erschienen sind*, neue Einblicke. Seine zuerst genannte Broschüre berichtet über die Rehabilitierung der Flüchtlinge im Gazastreifen. Zunächst standen die 160 000 Flüchtlinge, die in Zelten, in schmutzigen Lagern ohne Strassen wohnten und von den Rationen der UNRWA lebten, den israelischen Bemühungen misstrauisch gegenüber. Einzelne Radikale versuchten sogar, die Umsiedlung zu hintertreiben. Weigert berichtet, wie das Experiment jedoch über alles Erwarten gelang. Gesunde, moderne Wohnviertel mit Zufahrtsstrassen, internem Strassennetz, Wasser- und Stromversorgung, Kanalisation, Schulen, Gesundheits- und Geschäftszentren wurden eingerichtet. Der Bericht ist besonders lebendig, weil er nicht durch offizielle Interviews, sondern durch Besuche und persönliche Gespräche die wirkliche Stimmung erfasst hat. Die Umgesiedelten zahlen Steuern an die Ortsbehörde, fühlen sich als normale Bürger, was ihnen ihr Würdegefühl zurückgegeben hat. Deshalb: »Wir werden nicht zurückblicken!«

Die andere Broschüre ist noch überraschender. Hier gibt Weigert Auszüge aus Zeitungsartikeln und Broschüren arabischer Journalisten, die von der unversöhnlichen arabischen Haltung radikal abrücken und für Zugeständnisse eintreten. Diese Verlautbarungen sind mit *vollem Namen gezeichnet!* Fawas Turki zum Beispiel wurde als siebenjähriges Kind auf der Flucht von seinen Eltern in ein libanesisches Flüchtlingslager bei Beirut mitgenommen, wuchs auf voll Bitterkeit gegen die Zionisten, lebt heute in Paris und schrieb in einem Buch, das 1972 in New York erschien: »Zwanzig Jahre haben Demagogen und Fanatiker im Namen des arabischen Volkes gesprochen. Sie haben die Palästinenser nur in eine Falle gebracht.« Daraus hat er gelernt, dass eine Alternative zu suchen sei: »Eine neue Generation von Israelis und Palästinensern, die in den Machtbereichen dieser jeweiligen Staaten aufwächst, wird wahrscheinlich einen neuen Dialog möglich machen ... Wir wollen unsere Chance nicht verspielen ... Ein Eingehen auf günstige Kompromisse bedeutet nicht den Verzicht auf unsere Ansprüche.«

Ein anderer Journalist, Mohamed Abu Shilbaya, betont: »Ich war immer überzeugt, dass eine zweisprachige Zeitung – arabisch und hebräisch – vorhanden sein muss, damit die Israelis viele Tatsachen über die Palästinenser erfahren – insbesondere, weil dieses Volk nichts mehr als einen gerechten Frieden wünscht, der darauf beruht, dass beide Seiten ihre legitimen Rechte erlangen.« Ein weiterer Journalist, Sami el Bitar, Mitglied einer bekannten Familie in Nablus, verurteilt den Überfall auf das Savoy Hotel in Tel Aviv. Am 13. 3. schrieb er in ›Alanba‹: »Ich weiss nicht, welchen Vorteil die palästinensische Sache aus dieser Gewaltanwendung gegen unschuldige Menschen ziehen könnte.« Andere Artikel in diesem Geist aus arabischen Zeitungen aus Jerusalem, Nablus werden gebracht.

Gewiss sind es Einzelne. Aber das Ausserordentliche daran ist, dass es diese Journalisten wagen, solche Gedanken nicht nur in Gesprächen auszudrücken, sondern sich offen dazu bekennen, unter Veröffentlichung ihrer Namen und sogar Hinzufügung ihrer Photographie. Ob diese Stimmen repräsentativ sind oder nur Ausnahmen, darüber äussert sich Weigert nicht. Jedenfalls sind es Stimmen, die früher nie gehört wurden. Es ist eine neue Haltung, die sich auch in der ägyptischen Politik ausdrückt ...

Anni Löwenstein

* G. Weigert: »Was die Palästinenser sagen« und »Wir werden nie mehr zurückblicken.«

IV Juden und Islam, Zerstörung eines Mythos*/**

Von Marc Tsiboni

Araber haben in der Vergangenheit Juden niemals diskriminiert, sagte Präsident Sadat vorige Woche [20. 10. und 7. 11. 1975]1. Marc Tsiboni prüft und weist eine populäre Meinung zurück über die Beziehungen des Islam zu den Juden im Lauf der Jahrhunderte.*

Dazu sei folgender Vorgang ergänzt:

Auf einer Pressekonferenz am 27. 10. 1975 in Washington sagte Präsident Anwar Sadat, seine Regierung habe die Generalversammlung der UNO unterstützt, die den Zionismus als eine »rassistische« Bewegung bezeichnet, denn dieser habe ›Bitterkeit, Gewalt, Hass und Tötens über den Mittleren Osten gebracht. Am 4. 11. 1975 wiederholte Sadat seinen Kommentar in einem Rundfunkinterview der »National Broadcasting Company« in Jackson, Florida, und fügte hinzu: »Ich wollte dem Publikum sagen, dass wir in keiner Weise gegen Juden und die jüdische Religion waren. Im Gegenteil, Gott und der Koran hat uns befohlen, Moses und die jüdische Religion und das Christentum anzuerkennen. *Die Juden«, sagte er ferner, »sind in Ägypten vor der Gründung Israels gut behandelt worden*[2] trotz der Tatsache, dass sie unsere Wirtschaft in ihrer Hand hatten ...«[3]

* In: Jewish Chronicle, London, 7. 11. 1975.

** Aus dem Englischen übersetzt.

[1] S. Anm. 3.

[2] Hervorhebung d. Red. d. FR.

[3] In: Brief. Middle East Highlights, No. 117, Tel Aviv, 1.–15. 11. 75.

Dieser Mythos, wie Juden inmitten des Islam immer gern lebten, verdient aus zwei Gründen eine genauere Untersuchung. Er ist ein Beispiel, wie sich halbe Wahrheiten benutzen lassen, um Israel angreifen zu können, und die Meinung, dass die Juden in den islamischen Ländern immer ein glückliches Leben führten, ist auch bei Gebildeten im Westen weit verbreitet.

Im allgemeinen wird etwa folgendermassen argumentiert: Die europäische Verfolgung trieb die Juden zum Zionismus, aber in arabischen Ländern lebten sie immer gern. Warum also sollten die Araber in Palästina, einem arabischen Land, für die Sünden der Europäer zahlen und für den Fremdkörper, den Staat Israel, Platz machen? Da die Araber den Juden gegenüber immer freundlich waren, werden die Juden (oder einige von ihnen) dann als immer glücklich in dem »säkularen, demokratischen Staat« der PLO leben.

Dieses Argument zeigt seine Folgen anderswo, wie z. B. in den Versuchen, den Zionismus als »Rassismus« abzustempeln. Es geht von allen möglichen umstrittenen Fra-

gen aus: Sind alle »Araber« tatsächlich arabisch; warum ist arabischer, nicht aber jüdischer Nationalismus erlaubt; warum ist Erez Israel *bloss* ein arabisches Land?

Der springende Punkt aber ist, dass an der zentralen Behauptung des ganzen Arguments so wenig Wahrheit ist. Natürlich könnte die Behauptung nicht aufgestellt werden, wenn sie nicht zum Teil wahr wäre. Es gab ein kurzes »Goldenes Zeitalter« unter den Almohaden im maurischen Spanien des 12. Jahrhunderts[4], und tatsächlich stiegen verschiedene Hofjuden unter islamischen Regimen zur Berühmtheit auf. Aber das läuft darauf hinaus, die Teilwahrheit für das Ganze zu nehmen.

Anlässlich eines von »Le Monde« *vor ein paar Jahren* in Paris organisierten Kolloquium griff der Schriftsteller Albert Memmi aus seiner eigenen Erfahrung als Jude in Tunesien den Colonel Gaddafi, den Star des Treffens, an und stellte ihm u. a. folgende Fragen:

»Genügt es, als Araber geboren zu sein, um Anrecht auf alles zu haben, und als Jude geboren zu sein, um auf nichts ein Recht zu haben, ausser dazu verdammt zu sein, ewig Bürger zweiter Klasse zu bleiben und Erniedrigung und periodischen Massakern ausgesetzt zu sein, und wenn Sie unsere Sammlung[5] ernstlich vermeiden wollten in jener Gegend des Landes, das wir Israel nennen, um eine uralte Tradition wieder zu erneuern – warum verfolgten Sie uns und jagten uns durch die ganze Region, auf die Ihre Erlasse sich beziehen?«

»Bürger zweiter Klasse ...« Das bedeutet eine Bezugnahme auf den Status der dhimma [nichtislamische Untertanen[6]], auf den Ungläubige oder dhimmis durch das islamische Recht eingeschränkt sind. Tatsächlich wurde dhimmi immer mehr zum Synonym für Jude, da diejenigen Christen, die nicht konvertierten, in christliche Staaten fliehen konnten oder durch ihre Repräsentanten geschützt wurden. Nur als potentieller Konvertit und leicht ausbeutbares Objekt fiskalischer Erpressung und der Volkswut wurde der dhimmi toleriert.

Vom 9. Jahrhundert an begann das Bestreben, die dhimmis zu erniedrigen und zu isolieren. Es drückt sich aus in ungleicher Besteuerung, ungleichen Rechten vor den Gerichten, ungleichen Strafen und der Vorschrift von unterscheidenden Kleidern, Schuhen, Hüten oder farbigen Flecken auf den Kleidungsstücken. Der römisch-katholische Theologe Louis Gardet OP[7] hat aufgezeigt, dass »die Vorschriften, die mittelalterliche christliche Fürsten aufstellten, insbesondere die des Papstes für das Ghetto von Rom, manchmal in merkwürdiger Weise an viele islamische Vorschriften für die dhimmis erinnern.«

Maimonides schrieb 1172 an die verfolgten Juden im Jemen: »Und ihr wisst, dass keine Nation feindlicher gegen Israel war als sie (die Muslime), dass keine Nation solche Raffinessen des Bösen gesucht hat wie sie, um uns zu schwächen, zu dezimieren und zu erniedrigen.«

Im Jahre 1795 schrieb ein englischer Reisender, der Marrakesch besuchte: »Wenn ein Maure das Haus eines Juden betritt, seine Familie belästigt und seine Frau beleidigt, wagt der Jude nicht einmal zu murren. Ein Maure kann einen Juden schlagen, solange es ihm gefällt. Man sieht Kinder auf den Strassen auf Juden einschlagen, wenn ein Jude versucht, sie zu überholen.« Ein Zeitgenosse ergänzte im Jahre 1801: »Ungeachtet all der Dienste, die Juden den Mauren leisten, werden sie von ihnen mit mehr Verachtung behandelt als ihre Tiere« (zitiert nach Simon Schwartzfuchs[8] in der Monatsschrift L'Arche).

Albert Memmi führt in seinem Buch »Juifs et Arabes« (1974) aus, dass es, abgesehen vom Holocaust der Nationalsozialisten, kaum eine Wahl gibt zwischen den Erpressungen und dem Abschlachten, die den Juden in Europa oder im Islam zugefügt werden.

Die islamischen Akademien lehren noch immer den religiösen Antisemitismus: »... die Juden, deren Bosheit unverbesserlich ist, es sei denn, man unterwirft sie mit Gewalt. Man kann nichts Gutes von ihnen erwarten, es sei denn, dass sie unter der Herrschaft des Islam leben« (arabische Theologen über Juden und Israel, Editions de l'Avenir, Genf 1974).

In der Tat hat das 20. Jahrhundert Plünderungen und Pogrome gegen die Juden gesehen, »die unter der Herrschaft des Islam leben«; die bekanntesten sind die von Casablanca 1907, Bagdad 1941 und Libyen 1945 und 1956. In derselben Nummer von L'Arche zitiert David Littman einen marokkanischen Muslim, Said Ghallab, der in »Les Temps Modernes« (1965) schrieb: »... die schlimmste Beleidigung, die ein Marokkaner einem anderen antun kann, besteht darin, ihn Jude zu nennen ... Die Freunde meiner Kindheit sind Judenhasser geblieben.

Sie verschleiern ihren gehässigen Antisemitismus durch die Behauptung, der Staat Israel sei die Schöpfung eines westlichen Imperialismus ... Und der ganze Hitler-Mythos wird in den Volksschichten gepflegt. Dort wird Hitlers Massaker an den Juden mit Vergnügen beklatscht. Sie glauben sogar, Hitler sei nicht tot ... und erwarten sein Erscheinen ..., um die Araber von Israel zu befreien.«

Aber trotz allem sind jüdische Intellektuelle aus arabischen Ländern oft die ersten, die eine aufrichtige Sympathie für die Araber äussern. Der in Algerien geborene Historiker André Chouraqui, der jetzt in Jerusalem lebt, ist einer von denen, der eine utopische Vision jüdisch-arabischer Bruderschaft im Nahen Osten hat. Albert Memmi selbst war Kämpfer für den tunesischen und algerischen arabischen Nationalismus, als er einsah, dass der Auszug der Juden, die schon Jahrhunderte vor dem Auftauchen der islamischen Invasionstruppen in Nordafrika waren, »historisch unvermeidbar« war.

Weiterhin sagt er: »Niemals, ich betone: niemals, ... lebten Juden in einem arabischen Land anders denn als unterprivilegierte und ungesicherte Gruppe, mit etlichen Pogromen von Zeit zu Zeit, um sie niederzuhalten.«

David Littman zitiert den ausgewogeneren Kommentar von Georges Vajda, Mitglied der französischen wissenschaftlichen Forschungsorganisation CNRS [Centre National de Recherches Scientifiques]: »Es scheint, dass keine islamische Macht, wie ›liberal‹ sie sich auch selbst dünken mag, ... von der Linie, die in der Vergangenheit verfolgt wurde und die de facto auch in der Gegenwart fortgesetzt wird, abweichen und mit den Juden irgend etwas anderes als den historischen Status von ›Schutzbürgern‹ verbinden könnte, der mit schlecht verdauter und nicht umgesetzter westlicher Phraseologie zusammengestümpert ist ...«

»Wenn es tatsächlich einen Weg zu einer harmonischen Symbiose zwischen Menschen divergierender Überzeugung gibt, dann werden nur die, denen es wirklich gelingt, mit ihrer Vergangenheit zu brechen, fähig sein, diesen Weg einzuschlagen.«

[4] Das »Goldene Zeitalter« erstreckte sich vom Ende des Kalifats von Córdoba (10. Jh.) über die Perioden der Kleinkönigreiche und der Almoraviden (1086–1147) bis zur Invasion der Almohaden (1147–1269).

[5] Vgl. u. a.: Ez 11, 17: »So spricht Gott, der Herr: Ich sammle euch von den Völkern und bringe euch ein aus den Ländern, in die ihr versprengt seid, und gebe euch Jisraels Boden.« (Übersetzung nach: Die Hl. Schrift, ins Deutsche übertragen von N. H. Tur-Sinai (H. Torczyner). Mit hebräischem Text, Jerusalem 1954, 3. Bd.).

[6] D. i. Schutzvertrag, Zahlungsverpflichtung, Kopfsteuer für solche.

[7] Lehrt am Institut der Dominikaner in Kairo.

[8] Sein neuestes Werk: Les Juifs de France. Paris 1975.

(Alle Anmerkungen d. Red. d. FR.)

V Die Vereinten Nationen und die Resolutionen der Vollversammlung über den Zionismus sowie über die Palästina-Frage vom 10. November 1975

I. Der Wortlaut der Resolution über den Zionismus*/**

In der Nacht zum 11. November 1975 verabschiedete die Vollversammlung der UNO mit 72 gegen 35 Stimmen bei 32 Enthaltungen eine Resolution, in der die UNO den Zionismus als rassistische Diskriminierung verurteilte.

Der Text lautet:

Die Vollversammlung,

— in Erinnerung an ihre Entschliessung 1904 (XVIII) vom 20. November 1963, welche die Erklärung der Vereinten Nationen über die Beseitigung aller Formen rassistischer Diskriminierung verkündete, und im besonderen an ihre Bestätigung, dass »jede Lehre rassischer Unterscheidung oder Überlegenheit wissenschaftlich falsch, moralisch verwerflich (und) sozial ungerecht und gefährlich« ist, und an ihre ausgesprochene Warnung über »die noch in einigen Teilen der Welt erkennbaren Bekundungen an Diskriminierung aus rassischen Gründen, von denen einige durch gewisse Regierungen mittels gesetzgeberischer, verwaltungsmässiger oder anderer Massnahmen erzwungen sind«,

— in Erinnerung ferner daran, dass die Vollversammlung in ihrer Entschliessung 3151G (XXVIII) vom 14. Dezember 1973 unter anderem die unheilige Allianz zwischen dem südafrikanischen Rassismus und dem Zionismus verurteilt hat,

— in Kenntnis der Erklärung von Mexiko über die Gleichstellung der Frau und über ihren Beitrag zur Entwicklung und zum Frieden, die auf der Weltkonferenz des Internationalen Frauenjahrs, welche in der Stadt Mexiko vom 19. Juni bis 2. Juli 1975 stattfand, verkündet wurde und die den Grundsatz bekannt machte, dass »internationale Zusammenarbeit und Frieden die Erlangung der nationalen Befreiung und Unabhängigkeit fordern, die Beseitigung von Kolonialismus und Neokolonialismus, ausländischer Besetzung, Zionismus, Apartheid, rassischer Diskriminierung in allen ihren Formen sowie die Anerkennung der Würde der Völker und ihr Recht auf Selbstbestimmung«,

— in Kenntnis ferner der Entschliessung 77 (XII), angenommen von der Versammlung der Staats- und Regierungschefs der Organisation für Afrikanische Einheit, welche in Kampala vom 28. Juli bis 1. August 1975 stattfand, die besagt, dass das rassistische Regime im besetzten Palästina und die rassistischen Regime in Zimbabwe (Südrhodesien) und Südafrika einen gleichen imperialistischen Ursprung, indem sie ein Ganzes darstellen, sowie die gleiche rassistische Struktur haben und in ihrer Politik, die auf Unterdrückung der Würde und der Unantastbarkeit des Menschen gerichtet ist, organisch miteinander verbunden sind,

— in Kenntnis ferner der politischen Deklaration und Strategie zur Stärkung des Weltfriedens und der internationalen Sicherheit und zur Steigerung der Solidarität und gegenseitigen Unterstützung der Paktfreien Länder, angenommen auf der Konferenz der Aussenminister der Paktfreien Staaten, welche in Lima, Peru, vom 25. bis 30. August 1975 stattfand, die auf das schärfste den Zionismus als eine Bedrohung des Weltfriedens und der internationalen Sicherheit verurteilte und die alle Länder aufforderte, dieser rassistischen und imperialistischen Ideologie entgegenzutreten,

1. stellt fest, dass Zionismus eine Form von Rassismus und rassistischer Diskriminierung ist.

Abstimmungsergebnis: + 72: Afghanistan, Ägypten, Albanien, Algerien, Äquatorial-Guinea, Arabische Emirate, Bahrain, Bangladesch, Brasilien, Bulgarien, Burundi, China, Dahome, DDR, Gambia, Grenada, Guinea, Guinea-Bissau, Guyana, Indien, Indonesien, Irak, Iran, Jemen, Jordanien, Jugoslawien, Kambodscha, Kamerun, Kap Verde, Katar, Kongo, Kuba, Kuweit, Laos, Libanon, Libyen, Madagaskar, Malaysia, Malediven, Mali, Malta, Marokko, Mauretanien, Mexiko, Mongolei, Mosambik, Niger, Nigeria, Oman, Pakistan, Polen, Portugal, Rwanda, Sao Tomé und Principe, Saudi-Arabien, Senegal, Somalia, Sowjetunion, Sri Lanka, Sudan, Südjemen, Syrien, Tansania, Tschad, Tschechoslowakei, Tunesien, Türkei, Uganda, Ukraine, Ungarn, Weissrussland, Zypern; — 35: Australien, Bahamas, Barbados, Belgien, Costa Rica, Deutschland (BR), Dänemark, Dominikanische Republik, Elfenbeinküste, El Salvador, Fidschi-Inseln, Finnland, Frankreich, Grossbritannien, Haiti, Honduras, Irland, Island, Israel, Italien, Kanada, Liberia, Luxemburg, Malawi, Neuseeland, Nicaragua, Niederlande, Norwegen, Österreich, Panama, Schweden, Swasiland, Uruguay, Vereinigte Staaten, Zentralafrikanische Republik; = 32: Argentinien, Äthiopien, Bhutan, Birma, Bolivien, Botswana, Chile, Ecuador, Gabun, Ghana, Griechenland, Guatemala, Jamaika, Japan, Kenia, Kolumbien, Lesotho, Mauritius, Nepal, Obervolta, Papua-Neuguinea, Paraguay, Peru, Philippinen, Sambia, Sierra Leone, Singapur, Thailand, Togo, Trinidad und Tobago, Venezuela, Zaire. — Rumänien, Spanien und Südafrika nahmen an der Abstimmung nicht teil.

* Mit freundlicher Genehmigung des Mönch-Verlags, Waldesch über Koblenz, entnehmen wir die Übersetzung dieser Entschliessung der »Zeitschrift für die Vereinten Nationen und ihre Sonderorganisationen«, Jg. 23, 6/75 (Bonn. Dezember 1975), S. 189 f. – Der Terminus »Generalversammlung« wurde in Verbindung mit Vereinten Nationen ersetzt durch »Vollversammlung«.

** Entschliessung 3379 (XXX). (Alle Anmerkungen d. Red. d. FR.)

II. Resolutionen über die Palästina-Frage*

A Einladung an die Palästinensische Befreiungsorganisation (PLO) zur Teilnahme an den Friedensbemühungen des Nahen Ostens, 10. November 1975**

Die Vollversammlung

— nach Erörterung des Tagesordnungspunktes »Die Palästina-Frage«,

— mit Bestätigung ihrer Entschliessung 3236 (XXIX) vom 22. November 1974, in der sie die unveräusser-

* S. o. wie Sp. 1., Anm. * (S. 190).

** Entschliessung 3375 (XXX).

(Alle Anmerkungen d. Red. d. FR.)

lichen nationalen Rechte des palästinensischen Volkes anerkannt hat[1],
— mit der Anerkenntnis der Notwendigkeit, einen gerechten und dauerhaften Frieden im Nahen Osten zu einem möglichst frühen Zeitpunkt zu erreichen,
— mit dem Glauben, dass die Verwirklichung der unveräusserlichen Rechte des palästinensischen Volkes gemäss den Zielen und Grundsätzen der Charta der Vereinten Nationen eine Voraussetzung für die Erreichung eines gerechten und dauerhaften Friedens in dem Gebiet ist,
— mit der Überzeugung, dass die Teilnahme des palästinensischen Volkes für die Bemühungen und Verhandlungen wesentlich ist, die einen gerechten und dauerhaften Frieden im Nahen Osten zum Ziel haben,

1. ersucht den Sicherheitsrat, die erforderlichen Entschliessungen und Massnahmen zu erörtern und zu treffen, um das palästinensische Volk instand zu setzen, seine unveräusserlichen nationalen Rechte gemäss der Entschliessung der Vollversammlung 3236 (XXIX) auszuüben;
2. fordert, die Palästinensische Befreiungsorganisation, die Vertreterin des palästinensischen Volkes, einzuladen, gleichberechtigt mit den anderen Parteien in Übereinstimmung mit der Entschliessung 3236 an allen Bemühungen, Verhandlungen und Konferenzen über den Nahen Osten teilzunehmen, die unter der Schirmherrschaft der Vereinten Nationen abgehalten werden;
3. ersucht den Generalsekretär, die Ko-Präsidenten der Friedenskonferenz über den Nahen Osten von der vorliegenden Entschliessung zu unterrichten und alle erforderlichen Massnahmen zu treffen, um die Einladung der Palästinensischen Befreiungsorganisation zwecks Teilnahme an den Arbeiten der Konferenz wie auch an allen anderen Friedensbemühungen sicherzustellen;
4. ersucht den Generalsekretär, der Vollversammlung über diese Angelegenheit sobald als möglich einen Bericht vorzulegen.

Abstimmungsergebnis: + 101; — 8: Costa Rica, Deutschland (BR), Grossbritannien, Honduras, Israel, Nicaragua, Niederlande, Vereinigte Staaten; = 25: Australien, Bahamas, Barbados, Belgien, Bolivien, Dänemark, Dominikanische Republik, El Salvador, Frankreich, Guatemala, Haiti, Irland, Island, Italien, Japan, Kanada, Luxemburg, Malawi, Neuseeland, Norwegen, Österreich, Paraguay, Schweden, Swasiland, Uruguay.

[1] S. FR XXVI/1974, S. 53.

B Resolution über Einsetzung eines Palästina-Ausschusses, 10. November 1975*/**

Die Vollversammlung,

— mit Hinweis auf ihre Entschliessung 3236 (XXIX) vom 22. November 1974[1],
— in Kenntnis des in Dokument A/10 265 enthaltenen Berichts des Generalsekretärs über die Durchführung dieser Entschliessung,
— in tiefer Sorge darüber, dass noch keine gerechte Lösung der Palästina-Frage erreicht worden ist,
— mit der Erkenntnis, dass die Palästina-Frage weiterhin den Weltfrieden und die internationale Sicherheit gefährdet,

1. bestätigt ihre Entschliessung 3236 (XXIX) vom 22. November 1974[1];
2. drückt ihre ernste Sorge darüber aus, dass kein Fortschritt erzielt worden ist hinsichtlich
   a) der Ausübung seiner unveräusserlichen Rechte in Palästina durch das palästinensische Volk ohne ausländische Einmischung, einschliesslich des Rechtes auf Selbstbestimmung sowie des Rechtes auf nationale Unabhängigkeit und Souveränität und
   b) der Ausübung ihrer unveräusserlichen Rechte durch die Palästinenser, zu ihren Heimstätten und zu ihrem Eigentum zurückzukehren, von denen sie verdrängt (displaced) und entwurzelt worden sind;
3. beschliesst, einen Ausschuss über die Ausübung der unveräusserlichen Rechte des palästinensischen Volkes einzusetzen (hier weiterhin »Ausschuss« genannt), der aus 20 Personen zu bilden ist;
4. ersucht den Ausschuss, ein Programm der Durchführung zu erörtern und zu empfehlen, bestimmt, das palästinensische Volk instand zu setzen, die in den Paragraphen 1 und 2 der Entschliessung 3236 (XXIX) anerkannten Rechte auszuüben, und bei der Formulierung seiner Empfehlungen für die Durchführung dieses Programms alle Befugnisse zu berücksichtigen, welche die Charta den Hauptorganen der Vereinten Nationen zuerkannt hat;
5. ermächtigt den Ausschuss in Ausführung seines Auftrags, zu allen Staaten und zwischenstaatlichen regionalen Organisationen sowie zur Palästinensischen Befreiungsorganisation Verbindungen herzustellen sowie Anregungen und Vorschläge von ihnen entgegenzunehmen;
6. ersucht den Generalsekretär, dem Ausschuss alle für die Durchführung seiner Aufgabe erforderlichen Einrichtungen zur Verfügung zu stellen;
7. ersucht den Ausschuss, bis spätestens 1. Juni 1976 seinen Bericht und seine Empfehlungen vorzulegen, und ersucht den Generalsekretär, den Bericht dem Sicherheitsrat zuzuleiten;
8. ersucht den Sicherheitsrat, sobald als möglich nach dem 1. Juni 1976, die Frage der Ausübung der in den Paragraphen 1 und 2 der Entschliessung der Vollversammlung 3236 (XXIX) anerkannten unveräusserlichen Rechte durch das palästinensische Volk zu erörtern;
9. ersucht den Generalsekretär, den Ausschuss über die Massnahmen zu unterrichten, die der Sicherheitsrat gemäss den vorstehenden Paragraphen getroffen hat;
10. ermächtigt den Ausschuss, die vom Sicherheitsrat getroffenen Massnahmen zu erörtern und der Vollversammlung auf ihrer 31. Tagung einen Bericht mit seinen Bemerkungen und Empfehlungen zu unterbreiten;
11. beschliesst, den Punkt »Die Palästina-Frage« in die vorläufige Tagesordnung ihrer einunddreissigsten Tagung aufzunehmen.

Abstimmungsergebnis: + 93; — 18: Belgien, Costa Rica, Deutschland (BR), Dänemark, El Salvador, Fidschi-Inseln, Grossbritannien, Haiti, Honduras, Island, Israel, Kanada, Luxemburg, Nicaragua, Niederlande, Norwegen, Swasiland, Vereinigte Staaten; = 27: Äthiopien, Australien, Bahamas, Barbados, Bolivien, Chile, Dominikanische Republik, Ecuador, Elfenbeinküste, Finnland, Frankreich, Gabun, Guatemala, Irland, Italien, Japan, Kolumbien, Lesotho, Liberia, Malawi, Neuseeland, Österreich, Paraguay, Portugal, Schweden, Sierra Leone, Uruguay.

* S. o. S. 41, Anm. *.
** Entschliessung 3375 (XXX).
[1] S. o. S. 41, Anm. 1. (Alle Anmerkungen d. Red. d. FR.)

VI Äusserungen zur Resolution über den Zionismus

a) 1 Die Vereinten Nationen und Wir*
9./10. November 1938 – 10. November 1975

Von Landesrabbiner Dr. Nathan P. Levinson, Heidelberg

Vor über dreissig Jahren bescheinigten mir die Nationalsozialisten, dass ich »rassisch« minderwertig sei. Ich konnte keine deutsche Schule mehr besuchen[1], eines Tages mussten wir unser Radio[2], ich meine Lieblingsuhr, die mir meine Grossmutter geschenkt hatte, bei der Polizei abgeben, wir bekamen keine Kleiderkarten[3], konnten nur zwei Stunden am Tage die nötigsten Lebensmittel einkaufen[4], mussten jeden Abend um acht Uhr zu Hause sein[5], konnten keine Restaurants, Theater, Kinos besuchen[6] ausser dem jüdischen Kulturbund, später mussten Juden auch ihre Fahrräder, Schreibmaschinen, elektrischen Geräte wie Bügeleisen, Plattenspieler, Schallplatten, Musikinstrumente und ähnliches, abliefern[7]. Bevor ich noch 1941 auswandern konnte, erhielt ich einen Wehrausschliessungsschein, der mir bescheinigte, dass ich unwürdig war, in der deutschen Wehrmacht zu dienen[8]. Nach meiner Auswanderung wurde mir die deutsche Staatsangehörigkeit abgenommen[9]. Fast alle Freunde und Verwandten, die ich damals zurückliess, sind umgebracht worden.

36 Jahre nach der Kristallnacht, am 10. November dieses Jahres, bescheinigte mir der Vertreter Idi Amins und ähnlicher fortschrittlicher Nationen in der UNO, dass ich ein Rassist sei. Ich und alle Juden, die sich Zionisten nennen, denn so will es die Vollversammlung der Vereinten Nationen[10]. Weil ich täglich im Gebet von der Sehnsucht des Juden nach Zion spreche, weil ich täglich im Gebet nach Jerusalem, der Heiligen Stadt, schaue, weil die jüdische Religion nicht ohne Bezug auf das Land Israel ausgeübt werden kann, weil Zion die Hoffnung und die Sehnsucht des jüdischen Volkes geblieben ist, weil jedes Volk seine Befreiungsbewegungen haben kann, die von den sogenannten progressiven Kräften mit grosser Begeisterung gepriesen werden, je terroristischer sie sich gebärden, desto besser, weil man für das jüdische Volk, auch heute noch, nur das Grab bereithält, wie sich Lord Byron einmal ausdrückte[11], und weil die wenigen Überlebenden der Todeslager meinten, in Israel endlich ihre Ruhe gefunden zu haben.

Die Vereinten Nationen wurden nach dem Zweiten Weltkrieg als Antwort auf die Hitlerbarbarei und die Vernichtung von ungezählten Opfern, unter ihnen sechs Millionen Juden, gegründet. Jetzt musste der Delegierte Israels im Palast der Vereinten Nationen in New York das bittere Wort sprechen, dass Hitler sich dort äusserst wohl gefühlt hätte[12], denn die UNO ist heute zu einem Weltzentrum des Antisemitismus, der Verleumdung Israels und der Verbreitung des Terrors geworden.

Man sage nicht, die Resolution der Vollversammlung richtet sich nicht gegen die Juden, sondern nur gegen die Politik des Staates Israel. So wie Präsident Sadat in den Vereinigten Staaten seinem persönlichen Antisemitismus freien Lauf liess[13], so schrieb der stellvertretende Generalsekretär der Arabischen Liga, Said Nofal, in der November-Nummer der anspruchsvollen Kairoer Monatszeitschrift El Hilal, dass die Juden schon zur Zeit Mohammeds eine fünfte Kolonne bildeten und sich der Islam erst nach der Vertreibung der Juden ausbreiten konnte. Die Überschrift: Die Juden sind Verräter und die Feinde Gottes. Wohlgemerkt, nicht die Israelis, nicht die Zionisten, sondern die Juden. Eine entsprechende antisemitische Karikatur im Stil des ›Stürmer‹ unseligen Angedenkens prangt auf dem Titelblatt des Edelmagazins. All dies ist nicht überraschend. Mindestens seit 1970 hätte auch die Weltöffentlichkeit von den wahren Intentionen der sogenannten Antizionismus-Kampagne Notiz nehmen müssen, denn damals fand in Kairo die Weltkonferenz für Islamwissenschaft statt, und die Islamtheologen überschlugen sich geradezu in wüsten antijudaistischen Ausbrüchen. Überraschend war nur, dass in diesen Breitengraden kaum jemand von der Gleichung Antizionismus gleich Antisemitismus[14] zu überzeugen war, denn eine solche Gleichung passte nicht in das politische Konzept. Unter Anleitung bestimmter ideologischer Kreise an den hiesigen Universitäten vertrat man die Auffassung, die sozialistischen Israelis wären die wahren Kapitalisten und die Ölscheichtümer wohl verkappte Anhänger der kommunistischen Internationale. Alles, was dritte Welt hiess, wurde geradezu ekstatisch verklärt. Terror wurde die wahre Menschlichkeit, und die wahre Menschlichkeit diene nur den faschistischen Herrschaftsstrukturen. Für ein primitives Hirn wie das meinige war das natürlich nicht zu verstehen, aber dazu musste man schon die dialektische Literatur, auf die sich bestimmte Buchläden spezialisiert hatten, eingehend studiert haben. Wirklichkeitsfremdes ideologisierendes Denken ist ja seit Hegel das Wahrzeichen der deutschen Philosophie geworden. Dann kam die Kirche und organisierte aus den Spargroschen der Gläubigen ein Antirassismusprogramm, wobei es nur wenigen auffallen mochte, dass das Wort Antirassismus in Wirklichkeit den neo-rassistischen Zielen von Politikern der dritten Welt diente. Jetzt hat selbst der Generalsekretär des Weltkirchenrats, *Philip Potter*,

* Dem Mitteilungsblatt des Oberrats der Israeliten Badens (27/12), Karlsruhe, Dezember 1975, entnommen mit freundlicher Genehmigung des Verfassers und der Schriftleitung.

[1] Vgl. Bruno Blau: Das Ausnahmerecht für die Juden in Deutschland 1933–1945, Düsseldorf, ²1954, Nr. 127. Richtlinien des Reichsministers für Erz. u. Unterricht vom 2. 7. 1937.

[2] a. a. O., Nr. 253. Anordnung d. örtl. Polizeistellen vom 23. 9. 1939.

[3] a. a. O., Nr. 269. Erlass des Reichswirtschaftsministers vom 6. 2. 1940.

[4] a. a. O., Nr. 282. Anordnung d. Polizeipräsidenten vom 4. 7. 1940.

[5] a. a. O., Nr. 251. Anordnung d. örtl. Polizeistellen.

[6] a. a. O., Nr. 189. Anordnung des Präsidenten der Reichskulturkammer vom 12. 11. 1938.

[7] a. a. O., Nr. 391. Anordnung vom 19. 6. 1942.

[8] a. a. O., Nr. 102. Wehrgesetz vom 16. 6. 1936.

[9] a. a. O., Nr. 348. 11. Verordnung zum Reichsbürgergesetz. Vom 25. 11. 1941.

[10] S. o. S. 41.

[11] In: Hebrew Melodies: »The white dove has her nest, the fox his cave, / mankind their country, / Israel but the grave.«

[12] Chaim Herzog demonstrierte die Haltung seines Landes mit einer dramatischen Geste. Er zerriss vor den Delegierten eine Kopie der Resolution, die er als »Dokument der Lüge, des Hasses und der Arroganz« bezeichnete. »Für das jüdische Volk ist das nur ein Stück Papier, und wir werden es als solches behandeln.« Herzog merkte an, dass genau vor 37 Jahren die Juden in Deutschland die Schrecken der »Kristallnacht« erlebten, »die Nacht, die schliesslich zu den Gaskammern und Krematorien führte«. »Hitler hätte sich in diesem Forum während der Debatte sehr wohl gefühlt.« (In: Die Welt. Nr. 264 vom 12. 11. 1975).

[13] Als Sadat vor dem Nationalen Presseclub am 27. 10. 1975 in Washington die Teilnahme seines Landes an dieser Kampagne rechtfertigte, stellte er die Behauptung auf, dass im Jahre 1950 »unsere gesamte Wirtschaft in Händen der Juden lag, die Befehle des Zionismus aus Israel erhalten hatten«. Ein jüdischer Händler habe es abgelehnt, ihm ein Radio zu verkaufen, »weil ich ein Offizier der Armee war, die gegen Israel gekämpft hatte« (In: Zur Sache. Dokumentationsblätter, Nr. 14. Bonn, 2. 12. 1975. Israel. Botschaft).

[14] Vgl. Kurt Hruby: Antizionismus, Antijudaismus und christlicher Antizionismus. In: FR XXII/1970, S. 11 ff.

zum Erstaunen aller, die die akrobatische Politik dieses Verbandes in den letzten Jahren beobachten konnten, die Antizionismus-Resolution der Vereinten Nationen bedauert[15].

Der israelische Vertreter bei den Vereinten Nationen, *Herzog*, zerriss das infame Dokument und sprach von Hass, Lüge und Arroganz[16]. Das israelische Abendblatt Maariv schrieb, dass es sich hier um einen Angriff gegen das Judentum handelt, gegen sein Wesen, seine Geschichte. Dass alle Generationen, die in allen Verfolgungen, Pogromen, Vernichtungslagern ihre Augen auf dieses Land gerichtet hatten und von hier Trost und Hoffnung schöpften, durch diese Erklärung geschmäht und verleumdet werden. Das Judentum, so befanden die Vereinten Nationen, hat kein Anrecht auf seine Bindung an das Land Israel, an die Heilige Stadt Jerusalem, als den Mittelpunkt seines Seins, als Ziel all seiner Hoffnungen und Gebete. Die Juden sollen wieder einmal der Gnade und Barmherzigkeit der Völker ausgeliefert werden. Zionsliebe gilt als verboten. Die Vereinten Nationen hätten das Hakenkreuz auf die Gräber der Märtyrer gepflanzt, derer, die in den Gaskammern umgekommen wären, und all der Opfer von Pogromen und Verfolgungen durch die Zeiten, die noch in ihrem Sterben ihre Herzen nach Jerusalem gerichtet hätten. Die Opfer des mörderischsten Rassismus der Geschichte werden, so will es die Vollversammlung der Vereinten Nationen, selbst zu Rassisten gestempelt. Die Resolution zieht den jüdischen Glauben, das jüdische Gebetbuch, ja die Torah und die Propheten selber in den Schmutz, und sie hat sich dadurch selber gerichtet. Die Vereinten Nationen hätten keine Daseinsberechtigung mehr, es wäre Zeit, eine neue, bessere Organisation aufzurichten. Von einer derartigen Vereinigung könne keine Initiative für einen Weltfrieden mehr erwartet werden.

Wenn weltweite Kräfte heute, wie schon oft zuvor, das Überleben des jüdischen Volkes in Frage stellen, wenn sie sich in die unrühmliche Kette jener gestellt haben, die seit eh und je danach getrachtet haben, der Existenz Israels ein Ende zu bereiten, wenn sie die faktische Nachfolge Hitlers angetreten haben, dann werden wir, und das ist unsere Überzeugung seit der Väter Tagen, auch das zu ertragen wissen und auch das überleben. Wenn man die Welt aus den Angeln heben will, wenn Terror und Gewalt und Zynismus in den obersten Gremien der Völker ihre Triumphe feiern, dann werden wir in den Worten des greisen Matthatias aus der Chanukkaherzählung ausrufen: »Wenn auch alle anderen Völker der Religion ihrer Väter untreu werden, werden ich, meine Söhne und meine Brüder in dem Bunde wandeln, den Gott mit uns geschlossen hat.«[17]

[15] S. u. S. 46.
[16] S. o., Anm. 12.
[17] Vgl. 1 Makk 1, 19 f. (Alle Anmerkungen d. Red. d. FR.)

2 ». . . mach dich auf . . . in das Land, das ich ihnen, den Kindern Jisraël, gebe . . .«*

*Von D. Kurt Scharf DD, Bischof der Evangelischen Kirche von Berlin-Brandenburg***
Aus der Predigt in der Patmos-Kirche zu Berlin-Steglitz, Neujahrstag 1976

»Gnade sei mit euch und Friede von dem, der da ist, der da war und der da kommt.«

* Jos 1; 1, 2 Übers.: N. H. Tur-Sinai: Die Hl. Schrift, 2. Bd. Jerusalem 1954.
** Aus der von Bischof D. Kurt Scharf freundlicherweise zur Verfügung gestellten Neujahrspredigt bringen wir einige Abschnitte.

Wir hören als Predigttext für den ersten Tag des neuen Jahres die Jahreslosung. Ich möchte sie zunächst so, wie sie uns angeboten wird, verlesen, dann aber noch einmal im Zusammenhang des 86. Psalms vorlesen.

Die Jahreslosung lautet: »Weise mir, Herr, deinen Weg!« Sie gehört in den 86. Psalm, der beginnt: »Neige deine Ohren, Herr, und erhöre mich; denn ich bin elend und arm. Bewahre meine Seele, denn ich bin dein! Hilf du, mein Gott, deinem Knechte, der sich auf dich verlässt! Gott, es erheben sich die Stolzen gegen mich, und eine Rotte von Gewalttätern trachtet mir nach dem Leben und haben dich nicht vor Augen. Du aber, Herr, Gott, bist barmherzig und gnädig, geduldig und von grosser Güte und Treue.«

Und mitten zwischen diesen Versen heisst es dann eben: »Weise mir, Herr, deinen Weg, dass ich wandle in deiner Wahrheit. Erhalte mein Herz bei dem Einen, dass ich deinen Namen fürchte.« Amen.

Liebe Gemeinde, wir haben aus der alttestamentlichen Lesung den Beginn des Josuabuches gehört, wie Gott zu seinen Knechten redet, wie er zu seinem Knecht Mose gesprochen hat und wie er den Nachfolger des Mose, den Diener des Mose, Josua, ermahnt und tröstet auf dem Weg, der vor Josua liegt.

Der Abschnitt aus dem Beginn des Josuabuches ist für uns Christen und für die frommen Juden ein Abschnitt aus Gottes Wort von einer ganz besonderen Bedeutung. Hier wird dem Gottesvolk, der Nation Israel, das Land seines künftigen Wohnens zugesprochen[1], das Land, das wir Christen nach unserem Glauben das heilige Land nennen. Aufgrund göttlicher Zuweisung besteht zwischen dem Gottesvolk des Alten Bundes, der Judenheit, aber auch dem Staat Israel in seiner modernen Gestalt zu diesem Land auch eine unlösliche gottgeschaffene Verbindung. Zwischen dem Staat, dem Volk und dem Land ist durch Gott selber eine unlösliche Bindung entstanden[2].

Unsere Synode in Berlin-West hat auf ihrer letzten Tagung gegen die Resolution der Vereinten Nationen, in der der Zionismus als Rassismus bezeichnet und verurteilt worden ist – unsere Synode hat gegen diese Resolution unter Berufung auf diese Wahrheit des göttlichen Wortes Gottes protestiert und von der unlöslichen Verbindung gesprochen, die für Israel ihren Grund in dem Glauben an Gott hat[3]. Dieser Glaube hat es nicht mit geistlichen Werten allein und nicht allein mit einer jenseitigen Hoffnung, sondern mit den Realitäten in unserer irdischen Welt zu tun, mit der Schöpfung Gottes und ihrer Geschichte. Davon spricht Gott zu Josua. Das gilt für die Geschichte Israels im Alten Bunde; das gilt für Israel durch alle Zeiten hindurch; und das gilt auch für die Christenheit. Freunde, weil das auch für die Christenheit in unserer Stadt gilt, wie für die Kirche in Berlin-Brandenburg; in beiden deutschen Staaten haben unsere Synode und die Kirchenleitung drüben – mit den Bischöfen des Kirchenbundes in der DDR – in der Sache »Israel und Zionismus« das Wort genommen.

[1] Jos 1: Und es war nach dem Tod Mosches, des Knechtes des Ewigen, da sprach der Ewige zu Jehoschua, dem Sohn Nuns, dem Diener Mosches: »Mosche, mein Knecht, ist tot. Nun aber, mach dich auf, durchschreite diesen Jarden, du und dies ganze Volk, in das Land, das ich ihnen, den Kindern Jisraël, gebe . . . Wie ich mit Mosche gewesen, werde ich mit dir sein. Ich lasse dich nicht sinken und verlasse dich nicht. Sei stark und fest! Denn du sollst diesem Volk das Land zum Besitz geben, das ihnen zu geben ich ihren Vätern geschworen habe. Nur: Sei sehr stark und fest, bedacht zu sein, zu tun nach der ganzen Weisung, die dir Mosche, mein Knecht, geboten . . .« (s. o. Anm. *).
[2] Vgl. Israel: Volk, Land und Staat in: FR XXIII/1971, S. 17 ff.
[3] S. o. S. 47.

Das Jahr 1975 ist für die Völkerwelt und für die Christenheit ein Jahr von besonderer Bedeutung gewesen. Für unsere Berliner Kirche war es ein Jahr, in dem »Säulen ins Wanken geraten sind und Grundfesten bebten«, wie es im Psalter heisst. Und auch für manchen von uns in seinem persönlichen Geschick hat dies Jahr einen tiefen Einschnitt gebracht durch Unfall oder Krankheit, durch den Verlust geliebter Menschen, eines Menschen, ohne den man sich das Leben auf der Erde meinte nicht vorstellen zu können. Es war ein Jahr der Erschütterungen und dadurch für die, die Knechte Gottes sein wollen, wie der Sänger des 86. Psalms, ein Jahr intensiven Fragens nach dem Weg Gottes mit seiner Gemeinde auf Erden in der Zwischenzeit zwischen Geburt und Tod des einzelnen, zwischen dem Entstehen und Vergehen von Völkern und Völkergemeinschaften, zwischen Jesu Auferstehung und dem Pfingsten, das die Apostelgeschichte beschreibt, und seiner Wiederkunft.
Die Jahreslosung für 1976 »Weise mir, Herr, deinen Weg!« liess mir, als ich sie im Herbst des Jahres 1975 erfuhr, den Ort sichtbar werden, erkennbar und bestimmbar, an dem der Fragende sich vorfindet, an dem *der* sich vorfindet, *der* nach dem Weg Gottes fragt für die Völkerwelt in der irdischen Geschichte. Der Psalmist nimmt die Frage seines persönlichen Alltages hinein in die Liturgie des Tempelkultes. Und so gehört auch für uns die Jahreslosung in die liturgische Ordnung des sonntäglichen Gottesdienstes, wie sie in den täglichen Gottesdienst unseres Lebens hineingehört . . .

3 Bruder Jakob (Prior Dr. Marcel Dubois OP*), Professor für griechische und mittelalterliche Geschichte an der Hebräischen Universität Haus St. Jesaja, West-Jerusalem

Der folgende Aufruf *»Rassismus und Antisemitismus«* wurde von Kol Israel, dem israelischen Rundfunk, am 28. Oktober 1975 gesendet.**

Als religiöser Christ, der in Israel lebt und die israelische Staatsbürgerschaft erhalten hat, war ich selbstverständlich schockiert, schockiert über den schlechten Willen – zum Teil bewusst, zum Teil blind –, der diese Rüge des Zionismus durch eine Körperschaft der Vereinten Nationen inspiriert hat.
Es ist klar, dass man hier Gebrauch machte von niedrigsten Propagandamethoden, man gibt dem Zionismus absichtlich eine negative Definition, und dann macht man Gebrauch von dem dadurch geschaffenen Missverständnis, um den Zionismus mit Rassismus zu identifizieren. Wir, die wir das Europa der dreissiger Jahre, des Nationalsozialismus, des totalen Krieges und der Konzentrationslager kannten, wir wissen, was Rassismus bedeutet. Es handelt sich um den Anspruch der Überlegenheit einer Rasse, ihrer ausschliesslichen Herrschaft, ihres Rechtes, die gesamte Welt zu dirigieren im Namen der Reinheit des Blutes und der Identität der Chromosomen. Man müsste vor allem bemerken, dass der Zionismus für die Juden die einzig mögliche Antwort war auf diesen exklusivistischen Rassismus, die einzige Möglichkeit, diesem Rassismus zu entrinnen und buchstäblich, um sich zu retten. Wenn man hier von Rassismus redet, sollte man also vielmehr sagen, gerade weil eine Rasse den Anspruch erhebt, die Juden radikal auszuschliessen und zu vernichten, haben die Juden ihre einzige Rettung in der Rückkehr nach Zion gefunden.
Wer von Zionismus redet, meint im Grunde das nationale Bewusstsein eines Volkes, das auf einer Tradition beruht, einschliesslich des Zusammenhangs dieses Volkes mit einem Land, mit dem diese Tradition unabänderlich verbunden ist. Dieser Zionismus ist unendlich mysteriöser und tiefer als sogar die Vorzüge seiner politischen Verwirklichung. Man könnte sicherlich auch von einem Nationalismus reden, aber unter der Bedingung, dass man sich dabei merkt, dass dieser Nationalismus weder mehr noch weniger legitim ist als alle diese Nationalismen, deren Behauptung und deren Geburt wir im letzten halben Jahrhundert erlebt haben; er hat dazu die Eigenschaft, noch viel älter zu sein. Es handelt sich um 28 Jahre Unabhängigkeit, um 90 Jahre zionistischer Hoffnung und 4000 Jahre nationalen Bewusstseins.
Ein ähnliches Missverständnis besteht bezüglich des Gesetzes der Rückkehr. Dieses Gesetz hat einen essentiell positiven Inhalt. Es behauptet das Recht eines jeden Juden, als Mitglied des Landes Israel anerkannt zu werden. Es ist etwas ganz anderes und liegt an der Grenze der Lüge, wenn man darin eine rassistische Gesetzgebung sieht, wie etwa die Verneinung eines solchen Rechts in bezug auf Nichtjuden. Gibt es eine Reserve, dann hat diese mit der Religion zu tun, aber nicht mit der Rasse. Letzteres ist eine überaus delikate Frage, die zu betrachten hier nicht am Platze ist, aber ich werde einfach bemerken, dass ich hier in meinem Namen und im Namen der Brüder des Stifters vom Hl. Jesajas als religiöser Christ und als israelischer Bürger spreche.
Da es sich um eine Resolution einer internationalen Institution handelt, müsste man das Problem auf eine höhere Ebene bringen, man kann sagen, dass die Welt der Völker, die in den Vereinten Nationen repräsentiert werden, sich im grossen und ganzen in der Tat in drei grosse Gruppen einteilen lässt: diejenigen der angelsächsischen Länder – oder sagen wir – der protestantischen Länder, die von einer biblischen Kultur geprägt und durchdrungen sind. Es ist bemerkenswert, dass, wie auch die Stellung des Ökumenischen Weltkirchenrats sei, die Vertreter dieser Länder der Existenz Israels gegenüber aufgeschlossen sind; im Grunde genommen sehe ich darin eine Konsequenz ihrer biblischen Kultur.
Dann kommt der verhältnismässig grosse Block der Länder der dritten Welt, von denen die Mehrzahl vom Schicksal Israels und vom jüdischen Bewusstsein nichts wissen. Ich fürchte, dass gerade diese besonders zugänglich sind für eine Propaganda, die gegenwärtig versucht, die »Protokolle der Weisen von Zion« erneut zu beleben.
Und schliesslich gibt es die katholischen Staaten, von denen man wohl zugeben muss, dass sie die Bibel ziemlich wenig kennen und noch immer durch eine simplizistische Theologie bezüglich der Juden und des Judentums gekennzeichnet sind, so dass sie die tragischen Folgen der obigen Missverständnisse nicht klar sehen.
Es ist klar, dass nur eine biblische Kultur – und ich würde hinzufügen – eine Wiederentdeckung der Bibel im Zusammenhang mit der Geschichte und Geographie dieses Landes uns auf die Bande dieses Volkes mit diesem Land aufmerksam machen kann. Dies würde uns auch gehorsam machen gegenüber den Absichten Gottes, dessen Gedanken nicht die unseren sind und die sich immer auf unerwartete Weise realisieren. Es ist ebenso absurd, nicht nuanciert zu behaupten, dass der Staat Israel die Erfüllung der Prophezeiung bezüglich des jüdischen Volkes bedeutet, wie ihm die Berechtigung auf eine unabhängige

* Von *Frère (Marcel Jacques Dubois);* die Patres des Hauses St. Jesaja nennen sich *»Frère«.*
** Freie, inoffizielle Übersetzung des französischen Textes.

nationale Existenz abzusprechen, beides im Namen einer simplizistischen Theologie. Was man anerkennen muss, ist, dass die Rückkehr dieses Volkes in dieses Land unserem Gewissen ein enormes Fragezeichen stellt, es handelt es sich in Wahrheit um ein Mysterium, dem wir gezwungenermassen unsere Aufmerksamkeit zuwenden müssen.

Mehr noch, denjenigen, die Israel gewisse Fehler in der Politik vorwerfen – und wer macht keine? –, möchte ich erwidern, dass man nicht dadurch, dass man Israel eines angeblichen Rassismus beschuldigt, nicht durch die Verneinung seines Existenzrechtes ihm helfen kann, aufgeschlossener, toleranter und gerechter zu sein, sondern im Gegenteil, man sollte Israel die Möglichkeit zu seiner Selbstdarstellung geben und es somit in aller Freundschaft auffordern, dem Judentum treu zu bleiben.

b) Aus kirchlichem Bereich

1 Erklärung von Dr. Bernhard Vogel, Präsident des Zentralkomitees der deutschen Katholiken

Dr. Bernhard Vogel gab die folgende Erklärung am 11. 11. 1975 dem Fernsehen und allen Agenturen zur Kenntnis:

Mit Erschütterung hat das Zentralkomitee der deutschen Katholiken den Zionismusbeschluss der Vollversammlung der Vereinten Nationen zur Kenntnis genommen. Am 37. Jahrestag der »Reichskristallnacht« in Deutschland, in der der nationalsozialistische Rassismus dem jüdischen Volk demonstrativ das Lebensrecht bestritt, wird von der UNO-Vollversammlung der Zionismus als eine Form des Rassismus verurteilt. Eine derartig unsinnige Gleichsetzung von Zionismus mit Rassismus leistet in unverantwortlicher Weise dem Antisemitismus Vorschub. Sie liefert den Gegnern des Staates Israel eine formale Legitimation zur Fortsetzung einer Politik, die die Auslöschung des Landes zum Ziel hat. Ebenso schmerzlich trifft uns die Selbstzerstörung der moralischen Autorität der UNO, die wir um des Friedens und der Gerechtigkeit der Welt willen dringend brauchen.

Bonn-Bad Godesberg, 11. 11. 1975

In chronologischer Reihenfolge.

2 Pastor Dr. Philip A. Potter, Generalsekretär des Ökumenischen Rates der Kirchen, Genf, 11. November 1975/***

Wir sind tief besorgt über die Mehrheitsentscheidung der UN-Vollversammlung, die erklärt, dass »Zionismus eine Form von Rassismus und rassistischer Diskriminierung ist«[1].

Wir erkennen, dass diejenigen, die für diese Resolution gestimmt haben, versucht haben mögen, gegenüber einigen bestimmten israelischen Verfahrensweisen, die sie stark missbilligen, ihren Einspruch zu erheben. Andere mögen dadurch motiviert worden sein, dass ihrer Meinung nach auf seiten Israels keine Bereitschaft besteht, die UN-Resolutionen bezüglich des Nahen Ostens zu erfüllen.

Jedoch möchten wir unzweideutig der Gleichsetzung von Zionismus mit Rassismus aus folgenden Gründen widersprechen:

1. Zionismus war in der Geschichte eine Bewegung, die sich für die Befreiung des jüdischen Volkes aus Unterdrückung, einschliesslich rassischer Unterdrückung, einsetzte. Zionismus ist ein umfassender historischer Prozess, der seit Jahren viele verschiedene Bestrebungen des jüdischen Volkes zum Ausdruck bringt und Gegenstand unterschiedlicher Verständnisse und Interpretationen ist. Keine von ihnen kann im eigentlichen Sinne dazu dienen, Zionismus als Rassismus zu verurteilen.
2. Zum anderen bedeutet Rassismus, wie er allgemein in der Weltgemeinschaft gemäss der Definition einer Studie der UNESCO verstanden wird, »anti-soziale Überzeugungen und Handlungen, die auf dem Irrtum beruhen, dass diskriminierende Beziehungen zwischen Gruppen auf biologischer Grundlage zu rechtfertigen sind. Rassismus erhebt fälschlicherweise den Anspruch, dass es eine wissenschaftliche Begründung dafür gibt, das Verhältnis von Gruppen hierarchisch zu ordnen nach psychologischen und kulturellen Eigenarten, die unveränderlich und angeboren sind. So bemüht sich der Rassismus darum, vorhandene Unterschiede unverbrüchlich zu einem Mittel zu machen, um gegenwärtige Beziehungen zwischen Gruppen auf Dauer zu stellen.« (Erklärung über Rasse und rassisches Vorurteil, UNESCO, 1967). Es gibt keinen Beweis dafür, dass Zionismus in diesem Sinne offenkundig rassistisch ist.
3. Der Versuch, Zionismus mit Rassismus gleichzusetzen, hat die ernsthafte schädigende Wirkung, die bereits explosive Situation im Nahen Osten zu verschärfen, weil er die Aufmerksamkeit nicht nur innerhalb der UN-Organisation, sondern auch in den Massenmedien und in der öffentlichen Meinung ablenkt von der vordringlichen Aufgabe, den Konflikt im Nahen Osten durch den Fortgang friedlicher Verhandlungen zu lösen.

Daher appellieren wir an die UN-Vollversammlung:
— diese Resolution noch einmal zu bedenken und rückgängig zu machen.

Darüber hinaus appellieren wir an alle am Nahostkonflikt beteiligten Parteien und an die UN:
1. sich darauf zu konzentrieren, alle UN-Resolutionen bezüglich des Nahen Ostens zu erfüllen;
2. vordringlich Wege zu finden, die das palästinensische Volk in die Lage versetzen, seine legitimen Rechte auf Nationalität und Staatlichkeit zu erreichen, unter gleichzeitiger Anerkennung, dass der Staat Israel das Recht hat, friedlich innerhalb international anerkannter Grenzen zu leben.

Alles, was die Aufmerksamkeit von diesen Problemen ablenkt oder zur Ablenkung benutzt werden kann, wird das akute Risiko neuer und schwerer bewaffneter Konflikte im Nahen Osten nur immer bedrohlicher machen.

3a Resolutionen der Synode der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD), 6. November 1975[1]

Die Synode bittet den Rat der Evangelischen Kirche in Deutschland, alles ihm mögliche zu tun, dass eine sachgerechte Darstellung und Beurteilung des Zionismus in der Öffentlichkeit, in den Schulen, in den Bildungseinrichtungen und vor allem in den internationalen Gremien gegeben wird. Auf dem Umweg »Antizionismus« dürfen nicht alte und neue Judenfeindschaften geweckt oder geduldet werden.

* In: World Council of Churches. The Church and the Jewish People. Newsletter. No. 4/1975. Genf, Dezember 1975, S. 2 f.

** Übersetzung aus dem Englischen: Ökumenisch-Missionarisches Institut.

[1] S. o. S. 41.

[1] In: World Council of Churches. News Letter. The Church and the Jewish People. Genf, Dezember 1975. Nr. 4, S. 4.

Der Rat der EKD wird gebeten, die Bundesregierung und ihre internationalen Vertretungen zu ermutigen, ihre ablehnende Stellungnahme gegenüber Definitionen aufrechtzuerhalten, die den Konflikt in Nahost, das Wesen und die Vielfalt des Zionismus sowie die Wirklichkeit des Rassismus falsch interpretieren.
Unsere Kirche trägt – wie unser Staat – eine besondere Verantwortung für das Existenzrecht des jüdischen Staates (vgl. Studie »Christen und Juden« des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland 1975 III 3)[2]. Sie setzt sich für ein Verständnis der Bewegung ein, die um Befreiung der Menschen aus der Unterdrückung ringen. Sowohl der Zionismus wie viele Emanzipationsbewegungen der Dritten Welt gehören zu diesen Bewegungen. Die deutsche Delegation für die 5. Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen in Nairobi wird gebeten, sich dort in diesem Sinne einzusetzen.

Nachtrag

Diese Resolution wurde am 6. November 1975 von der Synode mit grosser Mehrheit verabschiedet. Ausserdem gab die Synode der Kommission für die Kirche und Judentum, in die jetzt auch 4 jüdische Vertreter berufen werden, den Auftrag, eine Arbeitshilfe über Geschichte und Gegenwart des Zionismus für Gemeinden zu erstellen.

[2] S. u. S. 68.

3b Die Synode der Evangelischen Kirche von Berlin (West), 15. November 1975

Die Synode teilt die Auffassung des Weltkirchenrats, dass die UNO-Resolution zum Zionismus rückgängig gemacht werden muss, weil sie den Frieden gefährdet. Mit der Synode der EKD ist sie der Meinung, dass auf dem Umweg über den Antizionismus nicht alte und neue Judenfeindschaften geweckt oder geduldet werden dürfen.
Die Synode sieht die Gefahr, dass durch die unvertretbare Identifizierung von Zionismus und Rassismus der Leidensweg des jüdischen Volkes, das selber unter dem nationalsozialistischen Rassismus unsagbar gelitten hat, sich weiter fortsetzt.
Die Synode ruft alle Gemeinden auf, sich in Fürbitte und Diakonie vor das von Gott erwählte Volk Israel zu stellen, aus dem Jesus Christus, der Retter der Menschheit, gekommen ist.
Die Synode bittet die Vollversammlung der Ökumene in Nairobi, sich ebenfalls durch Beschluss von der UNO-Resolution zum Zionismus zu distanzieren und die Mitgliedskirchen wie auch die Weltchristenheit zur Fürbitte für Israel aufzurufen.

In: World Council of Churches. News Letter. The Church and the Jewish People. Genf, Nr. 4, Dezember 1975, S. 4.

4 Prof. Federico Alessandrini, Direktor des vatikanischen Presseamtes

Auf die Frage eines Journalisten der britischen Wochenzeitung »The Jewish Chronicle«, London, 12. November 1975:

»Die Antizionismus-Resolution der Vollversammlung der Vereinten Nationen ist eine Handlung, die nicht zur Befriedung des Nahen Ostens beiträgt. Befriedung fordert konstruktives Handeln, das auf Berücksichtigung aller Rechte, Realitäten und Bedürfnisse beruht.«

In: Israel Bulletin (9/6). Bonn-Bad Godesberg, 5. 1. 1976.

5 Kardinal-Erzbischof Jan Willebrands, Präsident der Päpstlichen Kommission für die religiösen Beziehungen mit den Juden, Rom/Utrecht

Der »*L'Osservatore Romano*. Wochenzeitung in deutscher Sprache« (5/48), Vatikanstadt, 28. 11. 1975, S. 2, schreibt unter der Überschrift: »Zionismus-Resolution dient nicht der Gerechtigkeit«:*

»Die Resolution der UNO, welche den Zionismus dem Rassismus gleichstellt, dient weder der Gerechtigkeit noch dem Wohl der Völker des Nahen Ostens.« . . .
Am Ende einer Konferenz, die am 12. November in Rom anlässlich des 10. Jahrestages der Konzilserklärung *Nostra aetate* über die nichtchristlichen Religionen am Sitz des jüdisch-christlichen Informations- und Dokumentationszentrums (SIDIC) stattfand, sagte Kardinal Willebrands: »Ich bin erstaunt, dass man eine Rechtsfrage wie die Beziehungen zwischen Zionismus und Rassismus diskutiert hat, ohne diese Termini exakt erklärt zu haben. [In ›Le Monde‹ vom 12. 11. fand ich drei wissenschaftliche Definitionen für den Begriff Zionismus und weitere drei für Rassismus, deren verschiedene Elemente einander widersprechen. Was aber bedeutet eine Erklärung, die weder die von ihr gebrauchten Begriffe definiert noch den Zusammenhang, wie diese Begriffe zu verstehen sind? Meiner Meinung nach kann dieses Verfahren weder zur Gerechtigkeit beitragen noch zum Frieden, den wir im Nahen Osten alle sehen möchten.«]*/[2] Unter Hinweis auf das päpstliche Dokument vom vergangenen Januar über die religiösen Beziehungen zwischen dem Judentum und dem Christentum[1] erinnerte Willebrands daran, dass man darin den Status von Israel deswegen nicht erwähnt habe, weil es sich dabei um ein politisches Faktum handle. Nach Ansicht des Kardinals ist der religiöse Aspekt, der für viele Juden in dem Band bestehe, das das jüdische Volk zu einem Staat vereint, von Katholiken und Juden noch nicht gründlich diskutiert worden.
Die UNO-Resolution ist auch vom Generalsekretär des Ökumenischen Rates der Kirchen in Genf, Pastor Dr. Philip Potter, scharf kritisiert worden. Potter richtete an die Vollversammlung der Vereinten Nationen die Bitte, die Resolution, welche den Zionismus als eine Form des Rassismus und der rassistischen Diskriminierung definiere, aus der Welt zu schaffen. [S. o. S. 46]

* Dazu ergänzt: Aus »Christian Attitudes on Jews and Judaism.« No. 45. London, Dezember 1975. S. 1 f. (Aus dem Englischen übersetzt. D. Red. d. FR).
[1] S. FR XXVI/1974, S. 3 ff.
[2] Vgl. auch: »Erklärung Kardinal Willebrands über die UN-Resolution über den Zionismus«, in: »Information Service«, hrsg. von: The Secretariat for Promoting Christian Unity, Nr. 28 (Vatikanstadt), 1975/III, S. 19.

6 Julius Kardinal Döpfner, Erzbischof von München, der Vorsitzende der Deutschen Bischofskonferenz, in der Gemeinsamen Synode der Bistümer in der BRD, Würzburg, 24. November 1975

Ein drittes Thema sprach der Kardinal an, bei dem sich die Synode ebenfalls an die einmal auferlegte Beschränkung hielt: die Resolution der Vereinten Nationen zum Zionismus. Döpfner bedauerte die Resolution zutiefst, »weil gerade wir Deutsche wissen, welche schrecklichen Konsequenzen sich daraus ergeben, wenn einem Volk oder einer Rasse das Lebensrecht bestritten wird. Wir müssen in unserem Lande alles tun, damit der Geist dieser Resolution von allen einhellig abgelehnt wird.«

In: Deutsche Tagespost, Nr. 141. Würzburg, 25. 11. 1975.

7 Erzbischof Roger Etchegaray, Vorsitzender der franz. Bischofskonferenz / Pastor Jean Courvoisier, Präsident der Vereinigung franz. Protestanten/***

In einer von ihnen herausgegebenen gemeinsamen Erklärung gaben sie – jeder Leiter des Informationsbüros seiner Kirche – ihrer »tiefen Sorge« über die Resolution Ausdruck. Darin heisst es:

»... Wir wissen, dass das Wort Zionismus verschiedene Interpretationen erfährt. Aber wenn man Zionismus ohne unterschiedliche Behandlung als Rassismus einordnet, heisst dies, die Geschichte vergessen und eine Sprache neu beleben, die die Ursache von unaussprechbar Bösem für die Juden in der ganzen Welt war. Es bedeutet einen Akt, der dem Frieden entgegengesetzt ist und der einen immer unterschwelligen Antisemitismus erregt ...«

* Aus: Christliche Proteste gegen die UNO-Resolution über den Zionismus. In: Christian Attitudes on Jews and Judaism. Nr. 45, London, Dezember 1975, S. 2. Hrsg.: IJA. Institute of Jewish Affairs in Association with the World Jewish Congress.
** Aus dem Englischen übersetzt.

*8 Landesbischof D. Class, der Ratsvorsitzende der Ev. Kirche in Deutschland (EKD), vor der Wttbg. Ev. Landessynode, Stuttgart, 24. November 1975**

Die Vollversammlung der Vereinten Nationen (UN) hat am 10. November 1975 mit 72 gegen 35 Stimmen bei 32 Enthaltungen eine Resolution beschlossen, die das Vertrauen in die UN aufs äusserste gefährdet. In dieser Resolution, die von 20 arabischen Staaten eingebracht worden war und neben einer grossen Zahl von Ländern der Dritten Welt auch die Zustimmung der Sowjetunion sowie der meisten anderen Staaten des Ostblocks fand, wird festgestellt, »dass Zionismus eine Form von Rassismus und Rassendiskriminierung ist«. Ausdrücklich beruft sich die Resolution auf frühere Erklärungen der UN, in denen Formen der Rassendiskriminierung ausführlich geschildert und als Missachtung der Grundsätze der Charta der UN scharf verurteilt werden. [S. o. S. 41]
Diese gegen den Staat Israel und das jüdische Volk gerichtete Resolution hat bei allen denjenigen Staaten, Institutionen und Persönlichkeiten tiefe Bestürzung ausgelöst, die sich den Zielen und Grundsätzen der UN verpflichtet wissen, den Weltfrieden und die internationale Sicherheit zu wahren sowie internationale Streitigkeiten durch friedliche Mittel nach den Grundsätzen der Gerechtigkeit und des Völkerrechts zu bereinigen (nach Artikel 1 der Charta der UN vom 25. Juni 1945). Es ist zu begrüssen, dass in dem weltweiten Protest gegen diesen Missbrauch der Einrichtung der UN auch die Regierung der Bundesrepublik Deutschland ihre Stimme erhoben und durch ihren Botschafter am Sitz der UN diesen Vorgang als »schwarzen Tag« für die UN bewertet hat[1]. [S. o. S. 41 f.]

* In: Israel Bulletin (9/6). Bonn–Bad Godesberg 5. 1. 1976.
[1] In der Erklärung vor der 30. Vollversammlung der UNO am 10. 11. 1975 sagte Botschafter *Rüdiger von Wechmar* u. a.: *›Die Regierung der BRD und die öffentliche Meinung in meinem Land sind besturzt, dass ein Komitee der Vollversammlung einem solchen Resolutionsentwurf zustimmen konnte ..., dies wäre ein schwerer Schlag gegen den bislang vorherrschenden Geist der Kooperation unserer Organisation ... Sollte die Versammlung sich entschliessen, diesem Resolutionsentwurf zuzustimmen, so würde dies die Vereinten Nationen auf einen gefahrvollen Weg bringen ... Der Resolutionsentwurf ist eine sich gegen alle Vernunft richtende Herausforderung, eine Herausforderung humanistischer Vorstellungen, von denen die Gründer der Vereinten Nationen beseelt waren. Diese Resolution verdient nur eine Antwort: ein entschiedenes und kategorisches Nein!‹* (Aus dem Englischen übersetzt. Anm. d. Red. d. FR)

Zu dieser Resolution ist folgendes geltend zu machen:
1. Die Bezeichnung des Zionismus als eine Form von Rassismus und Rassendiskriminierung ist historisch und sachlich falsch. In der Bewegung des Zionismus vollzog sich im 19. Jahrhundert die Bildung eines neuen nationalen Bewusstseins der Judenheit, die nach einem Rückhalt in einem selbständigen Staatswesen verlangte. Zugleich wurde darin die in frommen Kreisen festgehaltene Verbindung des jüdischen Volkes mit der palästinensischen Heimat wirksam. Diese Entwicklung wurde durch den Antisemitismus, der besonders in Russland im 19. Jahrhundert immer wieder zu blutigen Pogromen führte, gefördert, bis es auf dem Hintergrund der schrecklichen Vorgänge im Zweiten Weltkrieg aufgrund eines ausdrücklichen Beschlusses der UN im Jahre 1948 zur Gründung des selbständigen Staates Israel kam. Es ist eine schlimme Verdrehung von Tatsachen, wenn nun eine Staatenmehrheit in der UN ein Volk des Rassismus bezichtigt, das sich unter dem Druck der ihm selbst widerfahrenen Rassendiskriminierung mit Billigung der UN ein Staatswesen schuf.
2. Mit ihrer gegen den Zionismus gerichteten Resolution machen sich ihre Initiatoren die allgemein in der Welt vorhandene moralisch begründete Abneigung gegen den Rassismus für eigene politische Zwecke zunutze. Indem sie das jüdische Volk des Rassismus beschuldigen, suchen sie den eigenen Antisemitismus hinter der Fassade moralischer Entrüstung zu verbergen. Dadurch wird in der Welt ein Klima des Hasses geschaffen, in dem eine Überwindung gefährlicher Spannungen zwischen den Völkern im Wege eines Ausgleichs der Interessen immer unwahrscheinlicher wird. Die klare Unvernunft wird gegen die Vernunft aufgeboten.
3. Die Resolution richtet sich tatsächlich gegen die Existenz eines jüdischen Staates auf palästinensischem Boden. Sollte eine Mehrheit in der UN diese naheliegende Schlussfolgerung ziehen und entsprechende weitere Massnahmen einleiten, erhalten alle diejenigen Kräfte in der Konfliktzone des Nahen Ostens Auftrieb und Bestätigung, die bis heute das Lebensrecht des Staates Israel verneinen. Damit werden alle politischen Bemühungen wieder zunichte gemacht, die streitenden Parteien für eine gegenseitige Anerkennung des Lebensrechtes aller an dem Konflikt beteiligten Völker und Staaten zu gewinnen. Nur auf dieser Grundlage sind weitere Schritte zur Sicherung des Friedens überhaupt denkbar.
4. Die eigentliche Bestürzung muss der Tatsache gelten, dass die Weltorganisation der UN, die für ihre Arbeit an der Sicherung des Friedens in der Welt des Vertrauens und der Mitarbeit aller Staaten bedarf, selbst den Frieden gefährdet und darüber in eine tiefe Krise stürzt. Dass auf diese Weise das einzige Instrument zur Organisation der Zusammenarbeit aller Völker am Überleben der Menschheit gegen die eigenen Ziele und Grundsätze verstösst, ist ein unüberhörbares Alarmsignal.
5. Dieses Signal gilt nicht zuletzt der Christenheit in der Welt. Ich bin nicht sicher, ob sie allen ihren Gliedern klar genug gezeigt hat, dass der Vater Jesu Christi der Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs ist und dass darum das Schicksal des Volkes und auch des Staates Israel keinem Christen nebensächlich sein kann. Christen und Juden sind nach Gottes Willen unlösbar aneinander gewiesen. Jedenfalls kann Israel in diesen Tagen und Wochen mit Recht auf Zeichen unserer Solidarität mit ihm warten.
6. Wir Christen müssen ehrlich eingestehen, dass wir nicht alle Möglichkeiten ausgeschöpft haben, an dem Vertrauen aller Völker zueinander und an ihrer Bereitschaft zur friedlichen Zusammenarbeit mitzuarbeiten. Die

Einrichtungen und Organe der christlichen Kirchen in der Welt sollten aufs neue äusserste Anstrengungen machen, die Menschheit zur Umkehr zu rufen und selbst dafür ein positives Beispiel zu geben. Die gegenwärtige Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen in Nairobi bietet dazu sicher gute Möglichkeiten.

9 Erklärung der leitenden Geistlichen der Gliedkirchen des Bundes der Ev. Kirchen in der DDR sowie der Brüder-Unität Distrikt Herrenhut und der Ev.-method. Kirchen in der DDR an alle Pfarrer in der DDR, Halle, 27. November 1975

»Die Vollversammlung der Vereinten Nationen hat am 10. November 1975 in einer Resolution festgestellt, dass Zionismus eine Form von Rassismus und Rassendiskriminierung ist.

Wir haben diese Mehrheitsentscheidung mit ernster Besorgnis zur Kenntnis genommen. In unseren Gemeinden sind durch sie viele Frage ausgelöst worden. Wie immer man den Zionismus in der Welt beurteilen mag, die Verurteilung des Zionismus als Rassismus macht uns tief betroffen. – Wir haben nicht zu vergessen:

- Als Christen sind wir nach dem Zeugnis der Bibel in die Geschichte Gottes mit dem Volk Israel gestellt,
- als Deutsche haben wir in der Vergangenheit das Existenzrecht des jüdischen Volkes in einem erschreckenden Masse verneint,
- als Kirchen in der DDR haben wir uns nachdrücklich für das Programm des Ökumenischen Rates zur Bekämpfung des Rassismus eingesetzt.

Wir sind für das klare Wort des Generalsekretärs des Ökumenischen Rates der Kirchen, Dr. Philip Potter, zu der UNO-Resolution dankbar. Mit diesem Wort ist unzweideutig klargestellt, dass wir die Gleichsetzung von Rassismus und Zionismus nicht mitvollziehen können.

Der Generalsekretär des Ökumenischen Rates hat mit grossem Ernst darauf hingewiesen, dass der UNO-Beschluss zum Zionismus dazu führen kann, die bereits explosive Situation im Nahen Osten zu verschärfen. Demgegenüber muss die Kirche Jesu Christi für Entspannung und einen Frieden eintreten, der die Lebensrechte aller Beteiligten gewährleistet.

Halle, den 27. November 1975

Landesbischof D. *Ingo Braecklein*, Bischof *Horst Gienke*, Bischof D. *Hans-Joachim Fränkel*, i. V. Oberlandeskirchenrat *Heinz Henkel*, Unitätsdirektor *Hellmut Hickel*, Bischof Dr. *Werner Krusche*, Kirchenpräsident *Eberhard Natho*, Landesbischof Dr. *Heinrich Rathke*, Bischof D. *Albrecht Schönherr*, der Bischof der Evangelisch-methodistischen Kirche in der DDR *Armin Haertel*.

Zur Unterrichtung der Pfarrer wurde dieser Erklärung weiteres Informationsmaterial beigefügt, u. a. der Text der UN-Resolution und die Erklärung Dr. Philip Potters.

10 Aus der Ansprache Papst Pauls VI. an das Kardinalskollegium am 22. Dezember 1975[1]

... Was sollen Wir weiterhin über das stets ernste und immer noch ungelöste Nahost-Problem sagen? Sollen Wir vielleicht wiederholen, wie sehr und aus welch überaus starken und einzigartigen Gründen Uns dieses Problem am Herzen liegt und Uns mit Sorge erfüllt? Oder sollen Wir aufs neue an die grundsätzlichen Leitlinien erinnern, die nach Meinung des Hl. Stuhls eine ausgewogene und stabile Lösung dieses Problems bestimmen und möglich machen sollten?

Anlässlich der bevorstehenden Feierlichkeiten zum Weihnachtsfest möchten Wir zum mindesten noch einmal die gesamte christliche Welt einladen, ihre Gedanken dem Lande Jesu zuzuwenden, jenen Orten, die seine Geburt, sein verborgenes Leben als Arbeiter und sein öffentliches Wirken als Lehrmeister, die seinen Tod und seinen Sieg über den Tod gesehen haben; und nicht zuletzt jener Stadt, die auch weiterhin geistlicher Mittelpunkt der Liebe und Frömmigkeit für die Jünger Christi wie auch für die Kinder des Volkes Israel und die Anhänger des Islams bleibt. Sie alle möchten Wir aufrufen, den uralten Gebetsruf zu wiederholen: Fiat pax in virtute tua!

Dieser Friede scheint Uns zuweilen mühsam und langsam näher zu kommen und wird doch immer wieder in die Ferne zurückgestossen. Eben dieser Friede muss im Mittelpunkt nicht nur der Wünsche, sondern der tatsächlichen und unermüdlichen Bemühungen aller betroffenen Parteien stehen. Sie müssen sterile und gefährliche Extremhaltungen vermeiden und ganz besonders das Wechselspiel des Terrorismus und der dagegen unternommenen undifferenzierten Vergeltungsschläge zum Erliegen bringen; statt dessen müssen sie den Dialog auf den zuständigen Ebenen und an den geeigneten Orten voranzutreiben versuchen.

Auch Wir sind der Überzeugung, dass eine gerechte und klug ausgewogene Gesamtlösung notwendig wäre. Gerade weil Wir davon überzeugt sind, erlauben Wir Uns, die Verantwortlichen der verschiedenen Parteien zu mahnen, dass sie die konkreten Möglichkeiten – so bescheiden sie auch sein mögen – nicht übersehen, die sich für den Beginn von Verhandlungen und für die Schaffung einer günstigen Atmosphäre oder der für den Weg zu einer befriedigenden Lösung notwendigen Voraussetzungen anbieten.

Sehr wohl sind Wir Uns auch der noch nicht allzu lange zurückliegenden Tragödien bewusst, die das Volk Israel dazu gebracht haben, sicheren Schutz in einem eigenen souveränen und unabhängigen Staat zu suchen. Aber gerade weil Wir Uns dessen bewusst sind, möchten Wir die Kinder dieses Volkes einladen, auch die Rechte und die legitimen Erwartungen eines anderen Volkes anzuerkennen, das ebenfalls lange gelitten hat — nämlich der Palästinenser ...

c) Aus kulturellem Bereich

1 André Lwoff, Präsident des internationalen Komitees für die Universalität der UNESCO, franz. Nobelpreisträger, Paris, Anfang November 1975[1]

»Die Internationale Konferenz für die ›Universalität‹ der UNESCO, die letzten März in Paris stattfand, wies auf die Gefahren hin, denen die internationalen Organisationen durch die diskriminierenden Massnahmen der Generalkonferenz der UNESCO gegen einen Mitgliedstaat ausgesetzt sind. Seither versuchen dieselben Staaten oder Staatengruppen in anderen internationalen Organisationen ähnliche Beschlüsse gegen Israel zur Abstimmung zu bringen, um es so allmählich aus der Familie der Nationen auszuschliessen.

Heute sind in der Vollversammlung der Vereinten Nationen Anzeichen für dieselben Intrigen vorhanden. Am 20. Oktober hat der 3. Sozialausschuss der Vereinten Nationen einen Entschliessungsantrag angenommen, der den Zionismus dem Rassismus gleichstellt. Antizionismus ist

[1] In: »*L'Osservatore Romano*. Wochenzeitung in deutscher Sprache« (5 1). Vatikanstadt, 2. 1. 1976, S. 6.

[1] In: Zur Sache. Dokumentationsblätter. Nr. 13 (Bonn, 7. 11. 1975). Hrsg. Israelische Botschaft. Presse- und Informationsabteilung.

nur eine Beschönigung für Antisemitismus, und eine Resolution zu unterschreiben, die den Zionismus verurteilt, heisst, dem Antisemitismus Vorschub leisten und die Aggression gegen Israel legitimieren.
Das Internationale Komitee für die Universalität der UNESCO protestiert von neuem gegen dieses Vorgehen, das gegen den Geist der Charta und der politischen und moralischen Prinzipien verstösst, auf denen die Gemeinschaft der Nationen beruht. Indem sie den Zionismus verurteilt, würde die Vollversammlung symbolisch für die Zerstörung des jüdischen Staates stimmen und entgegen ihrer Berufung die Länder der Region dazu ermutigen, einmal mehr zu den Waffen zu greifen, nachdem ein erster Schritt zu einer friedlichen Lösung gerade getan worden war.
Wir fordern alle Menschen guten Willens auf, sich uns anzuschliessen und durch einen Akt der Moral zu verhindern, dass eine verderbliche Resolution angenommen wird, deren Konsequenzen nicht abzusehen sind.«

2 Deutscher Koordinierungsrat der Gesellschaften für christlich-jüdische Zusammenarbeit. Frankfurt/M., 10. Dezember 1975, zum Tag der Menschenrechte

Es ist unsere Aufgabe, die Öffentlichkeit auf Diskriminierungen aus politischen, religiösen und rassischen Gründen hinzuweisen. Im Nahen Osten gibt es viele solcher Diskriminierungen, vor allem von Kurden, Christen und Juden in arabischen Ländern. Dagegen haben arabische Christen und Muslime im Staat Israel politische und religiöse Gleichberechtigung. Arabisch ist wie Hebräisch anerkannte Landessprache, die palästinensischen Araber sind israelische Staatsbürger, wählen und können gewählt werden, ihre Ruhetage, Gottesdienste und heiligen Stätten sind gesetzlich geschützt. Seit dem Jahr 1967 kommen jährlich mehr als 100 000 nichtisraelische Araber als Besucher nach Israel, das seinen arabischen Bürgern mehr politische Rechte und wirtschaftliche Möglichkeiten gibt als die meisten arabischen Staaten ihren Bürgern.
Wir stellen fest: Die Resolution der UN-Vollversammlung, die den Zionismus als Form des Rassismus bezeichnete, entbehrt jeder Grundlage. Der Zionismus ist eine Befreiungsbewegung. Sein Ziel war die Errichtung des Staates Israel, der für die Überlebenden des Hitlerterrors und die Flüchtlinge aus arabischen Ländern eine Zufluchtsstätte geworden ist. Er bedeutet für die Juden das Recht auf Selbstbestimmung und freie Entfaltung des kulturellen und religiösen Erbes. Das historische Palästina bestand aus den heutigen Staaten Israel und Jordanien. Es ist stets Heimat für Araber *und* Juden gewesen. Nicht nur Juden, sondern auch Araber sind in dieses Land eingewandert. Einzelne jüdische Gemeinden haben es niemals verlassen. Jerusalem hatte schon im 19. Jahrhundert eine mehrheitlich jüdische Bevölkerung. Aus diesen und anderen Gründen hatten 1947 die Vereinten Nationen einen Teilungsplan für einen jüdischen und einen arabischen Staat vorgeschlagen. Diese Lösung wurde damals nicht von den Juden, jedoch von den arabischen Staaten abgelehnt. Auch während der zwanzigjährigen arabischen Herrschaft in Westjordanien wurde ein palästinensischer Staat weder gefordert noch geschaffen.
Am Tag der Menschenrechte ruft daher der Deutsche Koordinierungsrat die Bürger der BRD auf, sich aufgrund ihrer eigenen schmerzlichen Erfahrung mit Meinungsterror eindeutig von dem Versuch zu distanzieren, die Opfer des Rassismus und Faschismus wieder einmal zu verteufeln. Mehr denn je ist es notwendig, das Lebensrecht Israels in festen und garantierten Grenzen zu bejahen und Regierung und Öffentlichkeit aufzufordern, sich uneingeschränkt dafür einzusetzen.

3 Amitié judéo-chrétienne Frankreichs/***

In einem Brief an den Generalsekretär der UNO gibt die Amitié judéo-chrétienne ihrer »tiefen Empörung« Ausdruck und schreibt:

Die Resolution war ein »Skandal und eine Sprachverfälschung, in der sie eine nationale Befreiungsbewegung – weil diese die des jüdischen Volkes ist – gleichsetzt mit Rassismus, durch den das jüdische Volk so viel gelitten hat und noch leidet. Es ist eine Verleugnung der Gerechtigkeit und widerspricht der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte und ihren Grundsätzen, auf denen die UNO gegründet war.«

S. o. S. 48, Anm. */**

*4 Der Vorstand der Deutschen Gesellschaft für die Vereinten Nationen, Bonn, an den Präsidenten der 30. UN-Vollversammlung, Gaston E. Thorn, vom 13. November 1975**

Sehr geehrter Herr Präsident!
Die Entschliessung der Vollversammlung der Vereinten Nationen vom 11. 11. 1975, in der festgestellt wird, dass Zionismus eine Form von Rassismus und Rassendiskriminierung sei, stellt eine Entscheidung dar, mit der die Vereinten Nationen ihre Arbeit gefährden.
Mit dieser Entschliessung hat die Vollversammlung der Vereinten Nationen einen verhängnisvollen Tiefpunkt in ihrer politischen Entwicklung erreicht. Damit wird jede Hoffnung zerstört, dass die Mehrheit der Mitgliedsstaaten der Vereinten Nationen (egal in welcher jeweiligen politisch-gesellschaftlichen Entwicklungsphase sie sich befinden) fähig und willens ist, verantwortungsvolle Beiträge zur Sicherung des Weltfriedens zu leisten.
Die obengenannte Entschliessung, die auch das Lebensrecht der Juden in einem eigenen Staatsverband im Nahen Osten bedroht, wird von unserer Gesellschaft schärfstens abgelehnt. Es handelt sich um eine Entscheidung, welche die Vermittlerrolle der Vereinten Nationen im Nahost-Konflikt und die dabei erforderliche Berücksichtigung auch der arabischen Interessen unmöglich macht und darüber hinaus die generell notwendige Weiterentwicklung der Vereinten Nationen zu einem Instrument der Sicherung des Weltfriedens und der friedlichen Zusammenarbeit auf allen Gebieten blockiert und das bisher Erreichte in Frage stellt.
Im Bewusstsein unserer kritisch-konstruktiven Verantwortung als nationaler Verband für die Vereinten Nationen fühlen wir uns verpflichtet, Ihnen diese Stellungnahme in Form eines offenen Briefes mitzuteilen, da eine erfolgreiche Fortsetzung unserer bisherigen Arbeit äusserst gefährdet ist.

* In: Israel Bulletin (9/6). Bonn-Bad Godesberg, 5. 1. 1976, S. 57.

5 Stellungnahme des Verbandes der Judaisten in der BRD e. V. (Wissenschaftlicher Fachverband, Gesellschaft zur Förderung judaistischer Studien in Frankfurt/M. e. V.

Der Zionismus, als politisch organisierte, kulturelle und nationale Bewegung der Juden erst im 19. Jahrhundert hervorgetreten, ist zutiefst in der frühen Geschichte und im religiösen Bewusstsein des Judentums verwurzelt.
Seit mehr als 3000 Jahren versteht sich Israel als ein Volk; es ist eines der ältesten unter den noch existierenden Kulturvölkern und das erste mit einem geschichtlichen Selbstverständnis. Es konstituierte sich als ein Glaubensvolk, ein Volk, das eine Stammesfamilie ist (und

auch Fremdstämmige in seine Gemeinschaft aufnimmt). Vor etwa 3000 Jahren hat es auf dem Gebiet des Landes Kanaan seine besonderen religiösen und staatlichen Institutionen geschaffen. Obgleich dieses Staatswesen im ersten Jahrhundert n. Chr. im Kampf gegen Rom unterging, obgleich das Volk in alle Welt zerstreut wurde, trotz unsäglicher Verfolgungen und zahlloser Versuche, es zu vernichten, hat es als Gemeinschaft die Hoffnung und den Anspruch auf Wiederherstellung nie aufgegeben.

Im 19. Jahrhundert entstand eine Bewegung, die die politische Rekonstitution des Volkes Israel und dessen Rückführung in das Land seiner Väter, nach »Zion«, mit friedlichen Mitteln durch Landkauf und Urbarmachung verödeter Gebiete unternahm. So sollte »die Judenfrage« auf eine der Zeit angemessene Weise, nämlich durch die Errichtung einer jüdischen Heimstätte in Palästina, gelöst werden. Nach der Ermordung von sechs Millionen Juden erwies sich die Errichtung eines jüdischen Staates als notwendig, um die physische Existenz auch dieses Volkes zu gewährleisten.

Auch heute sind keineswegs alle Juden Zionisten, und der bei weitem grösste Teil des jüdischen Volkes lebt freiwillig oder gezwungen (wie in der UdSSR) ausserhalb des Landes Israel. Für alle Juden aber begründete dieser Staat ein neues Selbstbewusstsein, und fast alle fühlen sich diesem Land verbunden, in welchem Juden ohne Einschränkung als Juden leben können.

Rassismus ist dem Judentum gänzlich fremd. Im Gegenteil: Die biblische Lehre, dass Gott nur einen Menschen geschaffen habe und daher alle Menschen gleichwertig sind, hat im Judentum ihren Anfang genommen. Und dies gilt auch für die zionistische Bewegung, in der faktisch alle politischen Richtungen als Parteien vertreten sind. Es wäre wohl auch absurd, dass ein Volk, welches in jüngster Zeit auf unausdenkbare Weise Opfer eines Rassenwahns wurde, nun selber diesem Wahn verfallen sollte. Dennoch hat die UNO-Vollversammlung am 10. November über die folgende Resolution abgestimmt und (gegen die Stimmen der meisten westlichen Staaten) beschlossen:

»Die Vollversammlung, an ihre Resolution 1904 (XVIII) vom 20. 11. 1963 erinnernd, in welcher die Deklaration der Vereinten Nationen über die Beseitigung jeder Art rassischer Diskriminierung proklamiert wurde, und im besonderen ihre ausdrückliche Bestätigung, dass jede Lehre über rassische Unterscheidung oder Überlegenheit wissenschaftlich falsch, moralisch verwerflich, sozial ungerecht und gefährlich ist . . .

auch daran erinnernd, dass die Vollversammlung in ihrer Resolution 1351g (XXVIII) vom 14. 12. 1973 die unheilige Allianz zwischen südafrikanischem Rassismus und Zionismus verurteilte . . .

stellt fest, dass Zionismus eine Form von Rassismus und rassischer Diskriminierung ist.«

Die Behauptung, dass Zionismus eine Art von Rassismus sei, ist unsinnig, doch so gefährlich, dass man sie nicht hinnehmen darf. Nach bereits bewährter Methode wurde hier ein Begriff »Rassismus« verwendet, der in einem grossen Teil der Welt zum Reizwort geworden ist, zur Bezeichnung aller nur denkbarer Abscheulichkeiten. Ebenso hat der europäische Antisemitismus je nach Bedarf einmal Judentum und Bolschewismus oder Judentum und Kapitalismus identifiziert. Mit der Gleichsetzung von Zionismus und Rassismus soll nun für die Verfolgung der Zionisten ein legitimer Grund geschaffen werden, denn Rassismus ist ja »moralisch verwerflich, sozial ungerecht und gefährlich«. Damit wird aber auch der Krieg gegen den jüdischen Staat legitimiert, denn dieser ist ein Staat der Zionisten. Und eben dies ist auch die Absicht der Urheber dieser Resolution, die bis heute nicht bereit sind, das Existenzrecht dieses Staates anzuerkennen: Diesen Staat von der Landkarte zu tilgen und mit ihm die, die darin leben, die darin Zuflucht gefunden haben.

Der Beschluss der UNO-Vollversammlung ist um so infamer, als er nicht zuletzt deshalb zustande kam, weil einige der Mitgliedstaaten aus allein wirtschaftlichen Interessen (Ölpolitik) zustimmten oder ihn durch Stimmenthaltung unterstützten.

Es wäre naiv anzunehmen, dass diese Resolution nur gegen »die Zionisten« und nicht etwa gegen die ganze jüdische Gemeinschaft gerichtet sei. Hier wird das Verbot zionistischer Organisationen nicht nur legitimiert, sondern eigentlich gefordert. Da die jüdischen Kultusgemeinden auch Keimzellen eines jüdischen Volksbewusstseins sind und in den Synagogen dreimal am Tage um die Wiederherstellung des jüdischen Volkes in seinem Lande gebetet wird, würde man am Ende und konsequenterweise die Schliessung der Synagogen, die Einziehung der Gebetbücher und eine Verzichterklärung der Juden auf das Land ihrer Väter verlangen müssen.

All dies geschieht übrigens schon seit Jahrzehnten in einigen der Staaten, die für diese Resolution gestimmt haben!

12 Rundschau

1 Juden und Christen auf dem XVI. Deutschen Evangelischen Kirchentag Frankfurt am Main, 11. bis 15. Juni 1975

Die Losung dieses Kirchentages lautete: »In Ängsten – und siehe, wir leben« (nach 2. Korinther 6, 4 und 9).

Der Kirchentag zählte »im Durchschnitt der drei Arbeitstage zusammen je 23 426 Besucher. Wohl mehr als die Hälfte von ihnen gehörte wieder der jungen Generation an«.[1] Bemerkenswert war der hohe Anteil katholischer Teilnehmer, schätzungsweise bis zu 30 Prozent.[2] Die Vielfältigkeit des Kirchentages, die ein starkes Echo fand, spiegelte sich auch wider in den Veranstaltungen der »Arbeitsgemeinschaft Juden und Christen«.

»›In Ängsten – und siehe, wir leben‹; dieses Thema gilt besonders auch für Juden. Ängste begleiten sie auf ihrem gesamten Weg als Volk Gottes. Und trotz aller Ängste lebt dieses Volk . . .[3]«

[1] S. u. S. 135, vgl. ibid. S. 5.

[2] a. a. O., vgl. ibid. S. 49.

[3] In: *Jüdisches Leben im Alten Frankfurt.* Dokumente zur Geschichte der Frankfurter Juden. *Ausstellung in* der Wandelhalle *der Paulskirche vom 4.–22. Juni 1975,* Hrsg.: Evangelischer Arbeitskreis Kirche und Israel in Hessen und Nassau, brosch. 38 Seiten (ibid. S. 1). Diese äusserst dankenswerte Ausstellung des Evangelischen Arbeitskreises Kirche und Israel in Zusammenarbeit mit dem Stadtarchiv Frankfurt in der Paulskirche mit Dokumenten aus der Zeit der ersten jüdischen Ansiedlung in Frankfurt bis zum Ende des 2. Weltkrieges war beispielhaft. Sie wollte und hat »am Beispiel der Frankfurter Jüdischen Gemeinde dem Thema des Kirchentages eine besondere Bedeutung geben« und gegeben. Sie war eine wertvolle Bereicherung.

Wesentliches zu diesen Zusammenhängen bot Professor Dr. *Ernst Simon*, Jerusalem, in seinem hervorragenden Vortrag: *»Angst und Vertrauen bei Martin Buber* (zum 10. Todestag).«[4]
Daraus sei folgendes zitiert:

» . . . ›Wir gewinnen die Grundlage in einem zugleich gläubigen und kritischen Verhalten auf eigene Verantwortung, also mit Furcht und Zittern.‹ Furcht und Zittern ist für Buber eine Einheit zweier Elemente: Bewusstsein der mangelnden Sicherung und Vertrauen in die Möglichkeit, gerade aus ihr heraus eine gläubig-kritische Verantwortung auf uns zu nehmen.
Die Verbindung der religiösen Verantwortung mit Furcht und Zittern in Bubers späten Sätzen gibt eine Grundverfassung des sich entscheidenden, reifen Menschen unserer Zeit. Er versucht zu erkennen, welche geschichtlichen und tagtäglichen Ereignisse Zeichen der Offenbarung sind, damit er sie immer von neuem zu entziffern lerne und versuche, ihnen zu gehorchen. Der Preis für eine solche Haltung ist kein geringerer als der ständige Kampf um die Durchsetzung der einen, echten, aber verborgenen Autorität gegen die vielen falschen, aber herrschenden Autoritäten, welche jener den Anspruch auf Gültigkeit mit grossem Erfolg streitig machen. Der gläubige Mensch weiss und muss in Kauf nehmen, dass ›die Siege, die hier erfochten werden, meist unterirdisch sind und erst später erkennbar werden‹ (Nachlese 108 f.). So wirklichkeitsnah, doch nicht verzweifelt, schliesst Buber die Endbilanz eines langen Lebens ab. Er resigniert nicht, aber auch zur Freude liegt nicht viel Anlass vor.«[5]

Zu unserem ausserordentlichen, ja schmerzlichen Bedauern ist die Wiedergabe dieses umfangreichen Beitrages in dem im ›Rundbrief‹ zur Verfügung stehenden Raum nicht möglich. Sein Wert verbietet eine Kürzung. Deswegen möchten wir auf diesen Vortrag sehr eindringlich hinweisen.[5]
Ausser diesem am 12. Juni gehaltenen Vortrag bot die Arbeitsgemeinschaft »Juden und Christen« folgendes Programm an:

Jüdisch-christlicher Eröffnungsgottesdienst (s. u. S. 54) – *Jüdisch-christliche Bibelarbeit* über 2. Mose 16: a) Edna Brocke (jüd.) / Pfarrer Gerhard Bauer (ev.) – b) über Mt 20, 36–40: Schalom Ben-Chorin (jüd.) / Pfarrer Christoph Bartels (ev.) [s. u. S. 57 ff.] – *Podiumsdiskussion zum Nahostkonflikt:* »Meine Freiheit – Deine Freiheit. Zwei Völker – Zwei Befreiungsbewegungen.« Was sollen Christen tun und lassen, um den Frieden im Nahen Osten zu fördern? (s. u. S. 53) *Synagogenführung* mit *Besuch* des *alten Jüdischen Friedhofs* und *Einführung in* den *Synagogen-Gottesdienst* durch Rabbiner Dr. Szobel. – Auf Einladung der jüdischen Gemeinde Frankfurt *Gottesdienst in der Synagoge, Koje auf dem Markt der Möglichkeiten* (Tonbildserie über Jerusalem, Judaica / Jüdisch-religiöses Leben in einer Tonbildschau. Israelfeatures, Diskussion über die Veranstaltungen, Information, Anregung, Möglichkeit, mit den jüdischen und christlichen Bibelarbeitern zu sprechen.[6]).
Wir bringen in nachstehender Dokumentation einen Überblick »Juden und Christen an der Arbeit.[7]« . . . Es folgen Wortlaut der Predigt beim Eröffnungsgottesdienst über 4. Mose 13 und 14 von Landesrabbiner Dr. Nathan P. Levinson in der evangelischen Peterskirche sowie Wortlaut des Gesprächs der gemeinsamen Bibelarbeit über Mt 26, 36–40 von Schalom Ben-Chorin (jüd.), Jerusalem / Pastor Christoph Bartels (evang.), Loccum. Die Texte verdanken wir den Publikationen des Kreuz-Verlages (s. u. S. 135).

[4] S. u. S. 135, ibid. S. 525–537.
[5] a. a. O. S. 529 f.

[6] Dazu: ». . . wurden aufgrund der besonderen Erfahrungen beim Kirchentag 1973 in Düsseldorf (Arbeitsgruppe 6, Schalom-Forum [vgl. FR XXV/1973, S. 109], Kommunikations- und Informationszentrum) engagementswillige Gruppen eingeladen, um auch ihre Aktivitäten oder bestimmte Fallstudien innerhalb des sogenannten Marktes der Möglichkeiten in eigener Verantwortung darzustellen und durchzuführen. . . . kein Zweifel darüber, dass der Markt der Möglichkeiten eine erhebliche Anziehungskraft entwickelte, die der der Arbeitsgruppen, als diese gleichzeitig tätig waren, nicht nachstand, ja sie anscheinend sogar übertraf . . .« (Vgl. o. Anm. 4, ibid. S. 5 f.)
[7] S. u. Anm. *

I Juden und Christen an der Arbeit*

Die Kirchen füllten sich schon lange vor dem angesetzten Beginn der Eröffnungsgottesdienste. So auch die Peterskirche, in der man beim Einsingen u. a. auch israelische Volkslieder hören konnte. Die Ausgestaltung des Gottesdienstes lag in den Händen von *Reinhold Finkbeiner* und Kantor *Schmuel Blumberg*, der in hebräisch Psalm 121 »Ich hebe meine Augen auf zu den Bergen . . .« intonierte. Pfarrer *Weber* las den Psalm 71 »Auf dich, o Herr, vertraue ich . . .« und nach dem Gemeindelied den Schrifttext 2 Kor 6, 10. Kantor Blumberg sang darauf Psalm 13 »Herr, wie lange willst du mich so ganz vergessen?« in hebräisch, bevor Landesrabbiner *Levinson* über die Geschichte von den zwölf Kundschaftern und dem Ergebnis ihrer Erlebnisberichte vom Lande Kanaan predigte.[1] Er bezog sich dabei besonders auf den Satz aus 4. Mose 13,33 »Auch die Riesen haben wir dort gesehen . . ., wir kamen uns selbst gegen sie wie Heuschrecken vor, und ebenso erschienen wir ihnen«. – Die Angst des seiner Persönlichkeit Beraubten spiegele sich in vielen Erscheinungsformen auch unserer Zeit wieder, denn es gäbe auch geistige KZ, aus denen die Betroffenen oftmals vergeblich zu entrinnen versuchten. Es gehöre zur Tragik des Nachkriegsdeutschlands unserer Tage, dass nicht mehr KZ-Literatur gelesen werde, um zu begreifen, wohin die Entmenschung des Menschen letztlich führe. Aber auch der Versuch, durch eine nach aussen gerichtete Aggression, durch blinden Terror die Leere und Ausweglosigkeit der eigenen Existenz zu überspielen, sei im Grunde ein Werben um Anerkennung und Liebe. – Kein irdischer Mensch stehe ausserhalb der Anfechtung.
Aus Daniel 9 sang Kantor Blumberg die Verse 15–18 in hebräisch, die mit den Worten enden: »Denn wir liegen vor dir mit unserem Gebet und vertrauen nicht auf unsere Gerechtigkeit, sondern auf deine große Barmherzigkeit.« Pfarrer Dr. *Franz von Hammerstein* bat die Versammelten um eine Spende für die Arbeit der Aktion Sühnezeichen in Israel, die dort einen Friedensdienst für Juden und Araber leiste. Den Ausgangssegen erteilten Landesrabbiner *Levinson* und Pfarrer *Weber* gemeinsam.
Zum Dialog über Verse aus 2. Mose 16 zwischen der jüdischen Religionslehrerin Edna *Brocke* und dem protestantischen Pfarrer *Gerhard Bauer* hatten sich über 500 Menschen eingefunden. Es ging um die Deutung einer Episode der Auszugsgeschichte[1a], die sich ereignete, nachdem das Gottesvolk zweieinhalb Monate auf der Wanderung in einem Gebiet der Sinaihalbinsel angelangt war, das die Israelis noch heute besetzt haben. Kein Wunder, wenn auf dem biblischen Hintergrund hier Fragen nach Knechtschaft und Befreiung, nach Gesetz und Freiheit bald konkrete Formen annahmen. Erstaunlich aber auch, wie die beiden Gesprächspartner aufgeschlossen und bereit waren, aus ihren geschichtlichen und religiösen Erfahrungen voneinander zu lernen. Auf eine Frage von Frau Brocke bestätigte Pfarrer Bauer, dass er hoffe, die christliche Kirche werde sich bei einer Erneuerung ihrer Abendmahlspraxis auf deren jüdische Wurzeln und die Mannageschichte des Exodus besinnen, als einer Wegzehrung des wandernden Gottesvolkes von Christen und Juden.
In einer überfüllten Nachversammlung der Bibelarbeiter, an der auch Schalom Ben-Chorin teilnahm, stellten sich

* Den obenstehenden Beitrag entnehmen wir aus »Der Zeuge« (XXVI/54), London, November 1975, S. 8 ff. und bringen ihn leicht gekürzt mit freundlicher Genehmigung seines Herausgebers, Rev. H. D. Leuner.
[1] S. u. S. 54 ff.

[1a] S. u. S. 135, ibid. S. 97 ff.

die Referenten den Fragen der Kirchentagsteilnehmer. Pfarrer Bauer wurde gefragt, warum in der ersten Phase der Befreiung die Freiheit so gefährlich sei, und antwortete, wir sollten aus den Erfahrungen des jüdischen Volkes lernen, aber nicht glauben, dass es Rezepte für Angstfreiheit gebe. Frau Brocke wies darauf hin, dass die Freiheit ein dynamischer Prozess bleibe, und gab Auskünfte über das Rabbinat in Israel. Schalom Ben-Chorin erwiderte einem Gesprächsteilnehmer, dass Jesus nicht zu allen Menschen ja gesagt habe und erklärte den Unterschied zwischen Kiddusch und Abendmahl folgendermassen: Christen können am Kiddusch, Juden aber nicht am Abendmahl teilnehmen. Er machte jedoch darauf aufmerksam, dass Jesus bei seinem letzten Mahl mit den Jüngern auf das Erinnerungsmotiv, das dem Passahfest zugrunde liegt, hingewiesen hat.

Dicht gedrängt sassen die Zuhörer, die zu der Bibelarbeit von *Schalom Ben-Chorin* und Pastor *Christoph Bartels* aus Loccum gekommen waren.[2] Staatsanwältin Just-Dahlmann begrüsste die Anwesenden, unter ihnen auch Mitglieder der Jüdischen Gemeinde in Frankfurt, Bischof D. Scharf und Dr. G. Luckner sowie die Referenten sehr herzlich. Pastor Bartels bezeichnete es einleitend als ein geistiges Wagnis, die Gethsemane-Geschichte Mt 26, 36–46 in diesem Rahmen abzuhandeln, und fragte seinen Gesprächspartner nach dessen Verständnis des Textes aus jüdischer Sicht. Schalom Ben Chorin ging es dabei insbesondere um den fünften Becher Wein beim Passahmahl und dessen messianisches Verständnis der Hillelschule, der Jesus offenbar nahestand. Er deutete unter Hinweis auf die Anrufung »Mein Vater ...« in Psalm 89, 27 den Kelch, um dessen möglichen Vorübergang Jesus betete, im Sinne jenes fünften Bechers der Passahnacht. Es bestand Übereinstimmung der Gesprächspartner darüber, dass Jesus mit Furcht und Zittern in den Tod gegangen sei und im Garten Gethsemane die »Nachtseite Gottes« erlebt habe. Schalom Ben-Chorin wies darauf hin, dass der Berg Moria und die Schädelstätte auf Golgatha sehr nahe beieinander lägen und Parallelen für den Verzicht auf weitere Menschenopfer böten (vgl. Mich 6, 7). Pastor Bartels war der Ansicht, dass Gottes Wille immer wieder aufs neue gesucht werden müsse. In der ausserordentlich lebhaften Diskussion mit dem Plenum kam eine Fülle von Fragen auf die Referenten zu, die sie nach besten Kräften beantworteten. Abschliessend forderte Pastor Bartels dazu auf, die Unterschiede zwischen Juden und Christen zu erkennen. Schalom Ben-Chorin seinerseits ermahnte dazu, das Neue Testament im Kontakt mit dem zeitgenössischen Schrifttum des Judentums zu lesen und bat die Theologen, Jesus in seiner Umwelt zu sehen.

Zu den Ängsten, in denen wir leben, gehört seit vielen Jahren auch die Sorge um den Frieden im Nahen Osten. Wie lässt sich dieser Konflikt ohne Blutvergiessen lösen? – Um solche menschlichen Beziehungen ging es auf dem Markt der Möglichkeiten in Halle 8, beispielshalber in der Koje der Aktion Sühnezeichen, wo über deren Friedensdienste in Israel berichtet wurde, oder in der Koje der Arbeitsgemeinschaft Juden und Christen. Hier lief eine Tonbildserie über Jerusalem, trafen sich Juden und Christen zum Meinungsaustausch und zur Entgegennahme von Informationen. In einem offenen Singen des Benzheimer Singkreises in Halle 3 wurden israelische Volkslieder und Negrospirituals im Wechsel und im Kanon gesungen. Dabei stellte sich heraus, dass die Lieder »Hewenu schalom alechem« und »Schalom Chaverim« offenbar vielen Kirchentagsteilnehmern geläufig waren.

[2] S. u. S. 57 ff.

Am letzten heissen Abend des Kirchentages fand eine Podiumsdiskussion unter dem Motto »Meine Freiheit – Deine Freiheit« statt, zu der die Arbeitsgemeinschaft Juden und Christen eingeladen hatte. Im Untertitel hiess es: »Zwei Völker – Zwei Befreiungsbewegungen. Was sollen Christen tun und lassen, um den Frieden im Nahen Osten zu fördern?« Vor über 500 Zuhörern äusserten sich Professor Dr. Grab aus Tel Aviv, Dr. Haikal aus Kairo, Professor Dr. Khoury aus dem Libanon, Dr. Lapide aus Jerusalem, Dr. Löffler aus Frankfurt a. M. und Diakon Schenk aus Heubach. Die Gesprächsleitung lag in den Händen von Professor Dr. Dieter Goldschmidt aus Berlin[2a], der auch einleitend einen kurzen historischen Abriss zur Geschichte Palästinas und zur Vorgeschichte des Nahostkonfliktes sowie dessen bisherigen Verlauf vorlegte. Er stellte fest, dass hier ein Kampf von Opfern der KZ gegen Opfer des Kolonialismus stattfinde und fragte, warum die PLO sich weigere, den Staat Israel anzuerkennen.

Dr. *Haikal* verurteilte die Verbrechen der Nazis gegen die Juden, wollte jedoch die Rechte der Palästinenser in Genf gewahrt wissen und plädierte für ein friedliches und gerechtes Zusammenleben von Juden und Arabern in einem Staat. Professor *Khoury* meinte, dass nach Ansicht der PLO der Staat Israel in seiner jetzigen Gestalt ein Hindernis für die Errichtung eines säkularen Staates von Juden, Christen und Arabern auf dem Boden Palästinas sei. Er schlug daher vor, die Kontrahenten selbst zu befragen, in welcher Form man das Problem zu lösen gedenke. Dr. *Lapide* bot detaillierte Teillösungspläne an, die von Dr. Haikal und Dr. Khoury jedoch verworfen wurden. Professor Grab bezweifelte auch, dass sie die Billigung der Grossmächte fänden. Er war sich mit Dr. Lapide darin einig, dass alle bisher vorliegenden Pläne die Gefahr neuerlicher blutiger Auseinandersetzungen in sich bergen. Israel müsse jedoch die eroberten Gebiete gegen einen Friedensvertrag mit den arabischen Staaten zurückgeben. Professor *Grab* schlug darüber hinaus eine Entschädigung der palästinensischen Flüchtlinge vor, die Dr. *Lapide* auch für die jüdischen Flüchtlinge aus den arabischen Ländern in Israel erwünschte. Zur Frage des Gesprächsleiters, was die Bundesrepublik im Nahen Osten tun könne, waren die Ansichten auch recht unterschiedlich. Während Dr. Lapide dazu aufforderte, sich nicht erpressen zu lassen, das Lebensrecht Israels anzuerkennen und gezielte Entwicklungshilfe zu leisten, forderte Dr. Haikal, die Bundesrepublik solle die Hetze gegen die Araber einstellen und die PLO anerkennen. Diakon *Schenk* forderte die christlichen Kirchen auf, den Staat Israel anzuerkennen, die Judenmission abzulehnen und den Mut zur Parteilichkeit zu haben. Dr. *Lapide* erwartete eine Jerusalem-Erklärung der Ökumene, aus der hervorgehe, dass von ihr kein religiöser Anspruch auf das Territorium dieser Stadt erhoben werde. Er stellte ihr die christliche Siedlung Nes Ammim als Anreiz zur Eifersucht vor Augen und Abt Laurentius Klein als Vorbild für die Protestanten. Professor Khoury warnte vor einer Theologie des Zionismus und dem Missbrauch theologischer Exegese. Er bekannte sich zur Gewaltlosigkeit und forderte Gerechtigkeit für alle am Nahostkonflikt beteiligten Gruppen. Zur Unterstützung der Versöhnung zwischen Juden, Muslims und Christen solle ein Fonds für die Förderung und Erhaltung der religiösen Werte der drei Glaubensweisen geschaffen werden. Dr. *Löffler* votierte im Sinne einer Drei-Staaten-Theorie für Studien- und Besuchsreisen in alle am Konflikt beteiligten Länder des Nahen Ostens.

[2a] vgl. a. a. O., ibid. S. 540 ff.

Professor *Ernst Simon* differenzierte zu Beginn der teilweise sehr heftigen Diskussion die Begriffe Jude und Judentum im Zusammenhang mit dem Volke und dem Staat Israel. Nach unterschiedlichen Äusserungen kam Staatsanwältin *Just-Dahlmann* noch einmal auf die Frage der Parteilichkeit von Christen im Nahostkonflikt zurück und gab ihrer Sorge von einem neuen Flüchtlingselend in Israel beredten Ausdruck. An die Palästinenser gewandt, rief sie: »Wir werden uns für Eure ›Rechte‹ einsetzen. Jawohl, aber nur dann, wenn Ihr Eure ›Rechte‹ anders definiert als bisher. Und wir werden uns für Eure ›Rechte‹ nur noch dann einsetzen, wenn Ihr sofort Eure Terroraktionen einstellt.« Es sei einfach schizophren, im eigenen Lande – mit Recht – Geiselnahmen und Terror mit Empörung abzulehnen und gleichzeitig für die »Rechte« palästinensischer Terroristen einzutreten. Die arabischen Staaten seien nun am Zuge, Israel die staatliche Anerkennung und den Frieden zuzusichern . . .

Nichts wäre verkehrter, als den Kirchentag nur unter dem Gesichtswinkel »Juden und Christen« zu sehen; er ist eine der bedeutendsten Ausdrucksformen der Laienbewegung, obwohl er in der Hauptsache von Theologen geformt wird. Noch ein Punkt verdient besondere Erwähnung: die Beiträge der sich als Christen deklarierenden Politiker zeigten, auch wenn sie aus verschiedenen Parteien kamen, erstaunlich viel Gemeinsames, und dasselbe galt für die theologischen Arbeiten des Katholiken Hans Küng und des Protestanten Heinz Zahrnt. Man hat offenbar entdeckt, dass alle Christen in einem Boot inmitten des grossen Ozeans der Ungläubigen sitzen, und in solcher Position wird das Gemeinsame wichtiger als das Trennende. [Es möge hinzugefügt sein: Gleiches gilt auch für die Juden (D. Red. d. FR)]. Hans Faust

II Predigt über 4. Mose 13 und 14, Eröffnungsgottesdienst in der ev. St.-Peters-Kirche am 11. Juni 1975, 20 Uhr*

Von Landesrabbiner Dr. Nathan P. Levinson, Heidelberg

Von den zwölf Kundschaftern spricht die synagogale Bibellesung der letzten Woche. Mose hatte sie nach dem Befehl Gottes ausgeschickt, um das Land Kanaan zu erkunden. Sie sollten herausfinden, »wie es ist, und das Volk, das darin wohnt, ob es stark ist oder schwach, gering an Zahl oder zahlreich, und wie die Städte, in denen es wohnt, ob in Lagern oder in Festungen, und wie der Boden ist, ob fett oder mager, ob Bäume darin sind oder nicht«. Die Bibel berichtet, dass die Kundschafter eine Rebe mit einer Weintraube abschnitten, die von zwei Männern an einer Stange getragen werden musste. Trotzdem machten zehn der zwölf Kundschafter vor Mose und Aaron und der ganzen Gemeinde Israels das Land schlecht. Zwar sei es ein Land, in dem Milch und Honig fliesse, aber sie könnten es nicht erobern. »Das Land, das wir durchzogen haben, es auszukundschaften, ist ein Land, das seine Bewohner verzehrt, und alle Leute, die wir darin gesehen, sind von großer Länge. Und dort haben wir auch Riesen gesehen, und wir waren in unseren Augen wie Heuschrecken, und so waren wir auch in ihren Augen.« Und die zehn plädierten dafür, nach Ägypten, in die Knechtschaft, zurückzukehren. Nur zwei der Kundschafter, Josua und Kaleb, waren anderer Meinung: »Das Land, das wir durchzogen haben . . . ist ein sehr, sehr gutes Land. Wenn der Ewige an uns Gefallen hat, so wird er uns in dieses Land bringen und wird es uns geben, ein Land, das von Milch und Honig fliesst.« Aber die von den Zehn aufgehetzte Menge plant, die zwei zu steinigen. Gott erscheint, um an dem Volk Gericht zu üben. Mose jedoch setzt sich für es ein und rettet es vor dem gerechten Zorn Gottes, indem er an seine Gnade und Barmherzigkeit appelliert: »Der Ewige ist langmütig und voller Huld, vergibt Schuld und Missetat, jedoch straflos hingehen lässt er nicht. Vergib doch die Schuld dieses Volkes nach der Größe deiner Huld . . .« Gott verzeiht, aber diese Generation, die Gott immer und immer wieder verworfen hat, die sich von ihm abgewandt hat, wird das Land nicht zu sehen bekommen, »eure Kinder, von denen ihr gesagt habt, dass sie zur Beute werden, sie werden das Land kennenlernen, das ihr verschmäht habt«.

Unsere biblische Erzählung aus grauer Vorzeit beleuchtet schlagartig immer gültige menschliche Einstellungen und daraus resultierende Handlungen. In diesem Szenario haben wir alles: das Volk, das die Besten aus ihrer Mitte steinigen möchte, nachdem es vorher gebührend aufgehetzt worden war; Mose, der demütigste der Menschen, der sich trotz Auflehnung und Abfall, nicht enden wollender Provokation und Undank dennoch für eben dieses Volk einsetzt; ein Volk, das zwar immer von der Freiheit redet, aber, wenn es darauf ankommt, diese Freiheit nicht verträgt; ein Volk, das viel lieber in der Knechtschaft leben möchte, die in der Rückschau schon beinahe idyllisch anmutet, als einen Kampf durchzustehen, der seine Risiken mit sich bringt. Hier, in der Wüste, träumen sie von den Fischen, den Gurken, Melonen und dem Lauch, die sie in Ägypten umsonst bekommen haben. Und dann folgen die masslosen Übertreibungen, die keiner ernst nimmt, aber die doch immer wirkungsvoll sind, wenn es darum geht, den anderen mundtot zu machen, ihm Schuldgefühle zu geben, ihn zur Verzweiflung zu bringen: »Wären wir doch im Lande Ägypten gestorben oder stürben wir in dieser Wüste!« Aber sie denken gar nicht daran. Im nächsten Atemzug sprechen sie davon, sich ein Oberhaupt zu setzen und nach Ägypten zurückzukehren. Gott verzeiht dem Volk. Zwar läßt er jene Generation nicht in das Land ziehen. Aber das wäre wohl zuviel des Guten gewesen. Sie haben das Land verachtet: Soll ihnen jetzt dieses Land als Belohnung für ihren Abfall gegeben werden? Könnten sie jemals nützliche Bürger dieses Landes werden? Daher ist Strafe hier nicht einfach Sünde, sondern auch Vorausschau. Und so sahen es die mittelalterlichen jüdischen Bibelerklärer: Eine Generation, die sich nicht von einer Sklavenmentalität emanzipiert hat, verfügt nicht über jene Eigenschaften, die den sinnvollen Aufbau einer freien Gesellschaft ermöglichen. Die vierzigjährige Wüstenwanderung war die Folge.

Die Sklavenmentalität besteht darin, dass dem Menschen seine Würde genommen wird. Er ist keine Person mehr. Er identifiziert sich mit der Person des anderen: Der andere ist gross, ist mächtig und nachahmenswert. Das erreichte seine grauenhafte Konsequenz darin, dass, wie in der Literatur berichtet wird, KZ-Häftlinge sich Uniformteile ihrer Bedrücker zu eigen machten. Die Identifizierung mit dem Unterdrücker war es, diese Ausschaltung der eigenen Persönlichkeit, da man im KZ ja nur eine Nummer war, die in das Fleisch gebrannt wurde, die den Schrecken von Auschwitz auf geradezu gespenstische Weise offenbart. Und diese Sklavenmentalität war es, die

* In: a. a. O., ibid. S. 518–524.

es nach Meinung des Bibelerklärers Ibn Esra 600 000 bewaffneten Israeliten, die aus Ägypten zogen, unmöglich machte, 600 ägyptischen Wagenreitern zu widerstehen: jeder erkannte seinen Herren und fürchtete sich. Die Angst des seiner Persönlichkeit Beraubten spiegelt sich in vielen Erscheinungsformen auch unserer Zeit wider. Denn es gibt auch geistige KZ. Wir haben es mit denselben psychischen Mechanismen zu tun, wobei wir auf die Angst, die Sklavenmentalität meist nur durch die Symptomatik verwiesen werden.

Die alarmierenden Symptome unserer Zeit sind zunächst die Fluchtmechanismen: Rauschgift und Alkohol, Promiskuität und Geräuschkulisse, neurotische und psychotische Reaktionen bis hin zum schnellen oder langsamen Tod. Im KZ waren solche Fluchtmöglichkeiten kaum gegeben. Auf dem Transport in die Lager wurde keiner ohnmächtig, um dem Schrecken wenigstens für Minuten zu entgehen. Wer ohnmächtig wurde, wurde erschossen. Heute haben wir alle diese Fluchtmöglichkeiten, und wir nutzen sie mehr denn je. Es gehört zur Tragik des Nachkriegsdeutschlands, dass in diesem Lande nicht mehr KZ-Literatur gelesen wird. Kein Solschenizyn, der ja dazu neigt, die Greuel der nationalsozialistischen Epoche zu relativieren, hat jemals die Entrechtung des Menschen so darzustellen vermocht wie die Opfer hitleristischer Konzentrationslager. Und dies ist nicht nur wichtig, weil man nicht vergessen darf, sondern weil hier die Entmenschung des Menschen bis zur letzten Konsequenz durchgeführt wurde. Aber der Virus des Sich-Nicht-Achtens, des Selbsthasses, der es dem Menschen unerträglich macht, sich selbst zu bejahen, sich bei sich wohlzufühlen und ihn dazu zwingt, davonzulaufen: in die Geschäftigkeit, in den Drogenkonsum, in die Krankheit, der ist ständig unter uns, ein KZ-Syndrom en miniature. Denn auch wir sind keine freien Menschen, und das sollte man wissen, wenn man in diesen Tagen den 30. Jahrestag der Befreiung aus den Konzentrationslagern begangen hat. Das Wort, das über diesem geistigen KZ steht, heisst: »Und wir waren in unseren Augen wie Heuschrecken, und so waren wir auch in ihren Augen.« Sich als Insekt zu sehen, das nicht beachtet und in Extremfällen mit den Mitteln der Insektenvernichtung vernichtet wird, das steht hinter der existentiellen Angst unserer Tage.

Es gibt aber auch noch eine andere Reaktion auf die eigene Leere, und das ist die nach aussen gerichtete Aggression. Eine oft ungezielte Aggression, die sich aus apologetischen Gründen echte oder vermeintliche Missstände der Gesellschaft auswählt, ist ein anderer Weg, die Leere und Ausweglosigkeit der eigenen Existenz zu überspielen. Da diese Aggression von eigenen Komplexen und nicht von echtem sozialem Engagement gespeist ist, haben diejenigen, die sich ihr verschrieben haben, es einerseits nicht vermocht, jene für ihre Ziele zu gewinnen, in deren Namen sie angewandt wird, und sie sind andererseits einem blinden Terror verfallen. Ohne diesen Terror geht es nicht, denn auch er übertönt die Leere, die Angst, die Verzweiflung. Dass einige dieser Gruppen tatsächlich ihre Anhänger aus psychisch Kranken rekrutiert haben, zeigt wohl in dieselbe Richtung. Das, was sich hier als gesellschaftsverändernd, als sozial oder sogar religiös geriert und es mitunter auch vermocht hat, Gutwillige aus angesehenen kirchlichen und intellektuellen Kreisen für sich zu gewinnen, ist in Wirklichkeit der Versuch, eine Heuschreckenexistenz zu überwinden und die Aufmerksamkeit der Menschen auf diese Weise auf sich zu lenken. Die Kinderpsychologie bietet hier lehrsame Parallelen. Kinder werden auffällig, wenn sie nicht genügend Zuwendung von seiten ihrer Bezugspersonen erfahren. Die kindliche Einsamkeit spiegelt sich wider in antisozialem Verhalten. Das Umsichherumschlagen ist ebenfalls Symptom unserer Zeit, es ist letztlich ein Werben um Anerkennung und Liebe.

Und dass man diese Liebe von der anderen Seite nicht erhält, scheint unumstössliches Dogma zu sein. Es ist dem Gefühl der eigenen Unzulänglichkeit komplementär. Der andere wird nicht als Nebenmensch, als Freund oder Partner empfunden, sondern als Riese. Er lacht über mich, wenn er mich überhaupt wahrnimmt: »Wir waren in unseren Augen wie Heuschrecken, und so waren wir auch in ihren Augen.«

Rabbi Akiba Sofer schreibt, dass die Kundschafter sich beschwerten, sie wären so wenig beachtet worden, dass man es nicht einmal der Mühe wert hielt, ihnen irgendeine Aufmerksamkeit zu schenken und sie anzugreifen: »Wir waren wie nichts in ihren Augen.« Mit anderen Worten: Statt sich über dieses göttliche Wunder zu freuen, dass man sie nicht angegriffen hatte, betrachten sie sogar den göttlichen Schutz als Schmach. Der Angriff wäre ihnen lieber gewesen als die fehlende Aufmerksamkeit. Auch dies klingt in unseren Ohren sehr modern. Die Weisen bemerken: »Der Heilige, gelobt sei Er, vergibt ihnen, dass sie sich in ihren eigenen Augen wie Heuschrecken vorkommen, aber woher wissen sie, wie ich sie in den Augen der anderen erscheinen lasse, vielleicht wie die Engel?« In der heutigen Psychologie würde man von einer Projektion sprechen. Ihre eigenen Gefühle werden auf die anderen übertragen. Aber mit welchem Recht? Wieviel Leid tun wir uns an, wenn wir in den anderen Dinge hineinlesen, die nur in unserer eigenen Phantasie existieren. Um wieviel Freude, Glück und Zuwendung berauben wir uns auf diese Weise! Nicht nur, dass wir kein Vertrauen zu uns selber haben, wir haben auch kein Vertrauen zu unserem Nebenmenschen. Wir meinen, ihm gleichgültig zu sein, nichts bei ihm zu gelten, und wir quälen uns durch diese, unsere eigenen, durch keinen objektiven Tatbestand zu untermauernden Einschätzungen. Wer weiss, vielleicht sieht er in uns einen Engel, während er sich selber auch als Heuschrecke betrachtet.

Weshalb aber sehe ich mich als wertlos an und glaube, dass der andere ebenso denkt? Weil im Grunde das Vertrauen in den Urgrund der Schöpfung, in eine göttliche Lenkung der Welt abhanden gekommen ist. Deshalb konnten die Kundschafter auch nicht zur Eroberung des Landes raten. Konnte man denn diesem Gott vertrauen, der Abraham und seinen Nachkommen das Land versprochen hatte? Und wenn ja, war er denn mächtig genug? Waren die anderen Götter, die Götter der Heiden nicht stärker? So interpretieren die Rabbinen das Wort, das hier angeführt wird: »Denn das Volk ist stärker als wir« durch die sprachlich mögliche Übersetzung: »Denn das Volk ist stärker als er«, stärker als Gott (13, 31). Und zu dem Wort: »Die ganze Gemeinde sprach, dass man sie steinige. Da erschien die Herrlichkeit Gottes im Stiftszelt« sagt der Talmud, dass sie Steine nahmen und gen Himmel schleuderten ... Wir haben es hier zu tun mit der Wahl zwischen der »Emuna«, dem Glauben, dem Vertrauen an den geistigen Urgrund der Welt, und der Resignation gegenüber jenen Kräften, die man als stark, als konkret, als faktisch, als unüberwindbar ansieht. Es ist die Wahl zwischen Gott und den Götzen.

Es sind die Götzen, die sich im Goldenen Kalb verdinglichten: »Dies sind deine Götter, Israel, die dich aus dem Lande Ägypten herausgeführt haben.« Heute wie damals

ist man nicht bereit, den Göttern, die man sehen, fühlen, manipulieren kann, den unsichtbaren Gott Israels vorzuziehen. Abraham Jehoshua Heschel, einer der grossen Theologen unseres Jahrhunderts, schreibt in seinem Buch über den Sabbat, dass wir dem Raum untertan sind und dass wir Dinge, Objekte unter unsere Kontrolle bringen wollen. Aber mehr zu haben bedeute nicht, mehr zu sein. Wir sind die Sklaven der Dinge geworden, so dass sogar Gott lokalisiert, in der Natur und nicht in der Geschichte als gegenwärtig gedacht wird. Fromm oder unfromm, abergläubig oder atheistisch, die Menschen aller Zeiten schufen sich ihre Götzen, ihre heiligen Statuen. Sie brauchen Fahnen und Denkmäler, denn nur das, was man sehen und anfassen kann, kann man auch beherrschen. Und dass der Jude am Sabbat kein Geld benutzt, ist Symbol dafür, dass der Sabbat in seiner Heiligkeit der Zeit und dem Geist und nicht dem Raum und der Materie gewidmet ist. Dass man dem Gott Israels nicht vertraut, ist eine Sache. Dass man aber gegen ihn Steine schleudert, ist bezeichnend. Man ist ihm gegenüber nämlich nicht gleichgültig. Man ist entweder für ihn oder man ist gegen ihn. Eine lauwarme Haltung ist nicht möglich. Das wussten die Nationalsozialisten, und das wissen die Vertreter jener repressiven und autoritären Ideologien, die da meinen, im Namen des Sozialismus sprechen zu dürfen. Entweder wir vertrauen Gott oder wir werfen Steine. Es gibt keine andere Wahl. Die, die sich für ihre Götter gegen den Gott Israels entschieden haben, fangen an zu weinen. Sie tun sich leid, sie bemitleiden sich: »Da erhob die ganze Gemeinde ein lautes Geschrei, und das Volk weinte in jener Nacht.« Die Alternative zum Glauben an den Urgrund unseres Seins ist nämlich die Kategorie der Katastrophe, der Verzweiflung, des Exils. Es ist jene Geisteshaltung, die den Menschen nur noch als ausgestossen begreift. Der amerikanische Theologe Richard Rubenstein hat unsere heutige Lage so formuliert: »Wir alle sind im Exil, denn wir leben in einer Welt ohne Ausweg, ohne Hoffnung.« Mit Sartre ist Rubenstein überzeugt von der Tragik und Absurdität menschlicher Existenz. Ob wir uns dessen bewusst sind oder nicht, meint er, wir sind alle überflüssig. Das, was Entfremdung in der Soziologie bedeutet, besagt der Begriff des Exils in der Theologie. Es ist unser Schicksal, Fremdlinge und Wanderer auf dieser Erde zu sein ...

Die Frage stellt sich, ob wir das Volk wegen seiner Haltung wirklich verurteilen sollten. Können wir denn im Ernst erwarten, dass die grosse Menge klüger, verständiger reagiert als seine gewählten Vertreter? Es handelte sich bei den Kundschaftern ja nicht um Männer, die man von vornherein als verächtlich, als minderwertig hätte abstempeln können. Im Gegenteil! Die Anfangsworte unserer Bibellesung: »Schicke Männer aus, damit sie das Land auskundschaften« wird von den Bibelerklärern dahingehend bedeutet, dass es bedeutende Männer waren. Trotzdem werden sie Narren genannt; denn nach den Sprüchen Salomos (10, 18) ist ein Narr, wer Gerüchte vorbereitet. Auf sie bezieht sich das Wort unseres Lehrers Mose: »Denn ein verkehrt Geschlecht sind sie, Kinder, in denen keine Treue« (Dt 32, 10). Aber Mose selber hatte sie vorher als geeignet, d. h. als gerecht angesehen und jeden einzeln und mit Gottes Zustimmung ausgewählt. Erst nach vierzig Tagen änderten sie ihre Gesinnung und führten das Volk in die Irre. Aber kann man sich über das Volk wundern, wenn die Grossen, die Staatsmänner, die Hochschullehrer die ersten sind, die vor den Götzen in die Knie fallen? Sie, die Vorbilder sein sollten, werden Verführer, die Lehrer des Volkes seine Verderber. Prostitution an Stelle von Protest, Kapitulation an Stelle von Kampf – so haben wir es in der Geschichte erlebt, und so erleben wir es wieder, wenn ganze Völker ihre Seelen verkaufen und im Ölbad ihre Erlösung suchen anstatt in der »Mikwe Jisrael«, den Wassern des Heils.

Aber nicht nur Kundschafter und Volk versündigten sich gegen Gott und waren ihrer Aufgabe nicht gewachsen. Anfechtung und Zwiespalt machten nicht einmal halt vor Mose und Aaron. Die Worte des 76. Psalms, Vers 6: »Entkleidet waren sie, die weisen Führer, sie schliefen ihren Schlaf« werden von den Rabbinen auf Mose und Aaron bezogen. Sie konnten den Zehn nichts entgegenhalten, sie wussten nicht, was zu tun, denn »nur Kaleb beschwichtigte das Volk« (13, 30), nur »er folgte dem Ewigen völlig« (Dt 1, 36). Und ich meine, auch dies ist uns allen wohlbekannt: Dass selbst diejenigen, zu denen wir emporblicken und die uns geistige und moralische Vorbilder sind und bleiben, nicht immer die Kraft gehabt haben, den Verführern und Verächtern mit der gebührenden Energie entgegenzutreten, dass auch sie nicht mehr wussten, was sie tun konnten, und dass sie den geübten Zungen nichts entgegenzuhalten hatten. Aber auch Kaleb, der in der Schrift der einzige genannt wird, der Gott völlig ergeben war, auch er stand in der Anfechtung. Nachdem vorher schon Mose Gott gebeten hatte, den Josua vor dem verwerflichen Ratschlag der zehn Kundschafter zu retten, warf sich nach talmudischer Auslegung Kaleb auf das Grab der Erzväter in Hebron und bat: »Meine Väter, betet für mich, dass ich von dem Ratschlag der Kundschafter verschont bleibe« (Sota 34b). Und zu dem Wort: »Und Kaleb beschwichtigte das Volk« (13, 30) sagt der grosse Kommentator der Bibel, Rabbi Salomo ben Isaak, genannt Raschi: »Er brachte alle zur Ruhe«, und das überflüssige Wort »alle« wird gedeutet: Er brachte auch seine eigenen Zweifel zur Ruhe.

Kein irdischer Mensch steht ausserhalb der Anfechtung, denn wir sind alle Sünder. Aber wie bekommen wir die Kraft, uns über unsere Schwäche zu erheben, wie können wir der Angst Herr werden, auf dass wir leben? Die erste Antwort ist die des Kaleb, als er in Hebron in der Höhle Machpela an den Gräbern der Väter und Mütter betete. Sie, die vor uns gelebt und gelitten haben, die in der Anfechtung standen wie wir und doch ihren Glauben nicht verloren haben, sie mögen uns beistehen durch ihr Beispiel und ihre Liebe, auf dass wir in ihren Wegen wandeln.

Die zweite Hilfe, die mit der ersten eng zusammenhängt, ist das Wissen um die Verheissungen Gottes an die Väter. Er hat ihnen dieses Land versprochen, dem Abraham, dem Isaak, dem Jakob. Und er ist ein Gott, der die Treue hält. Die rabbinische Predigt erzählt die Geschichte von dem König, der einem Freund ein kostbares Geschenk versprochen hatte, aber der Freund starb. Da gab er das Geschenk seinem Sohn: »Wenn dein Vater auch nicht mehr lebt, ich werde mein Versprechen nicht zurücknehmen.« Der König ist der Heilige, gelobt sei Er, der Freund Abrahams, und das Geschenk ist das Land Israel. So sagte Gott auch zu Mose: »Obwohl ich das Land den Vätern versprochen habe, und sie sind nicht mehr am Leben, ich nehme nichts zurück, denn das Wort unseres Gottes besteht ewiglich« (Jes 40, 8).

Und die dritte Hilfestellung, die uns gegeben ist, das ist das Wort Gottes selbst. Seine Gebote sind nach der Meinung der Rabbinen das Rettungsseil, das uns aus den

Tiefen der Verzweiflung an das trockene Ufer bringt, denn wir sind nicht allein. Ja, die Weisen bemerken zum Überqueren des Jordans durch die Priester, die die Bundeslade trugen (Jos 4): »Die Lade trug ihre Träger.« Das ist es: Die göttliche Weisung trägt und hält uns. Mehr als Israel die Torah gehalten hat, hat die Torah Israel gehalten. Wenn wir uns in den Tiefen der Angst befinden, wenn die Leere und die Verzweiflung uns umgarnen, wenn wir an uns, an den Mitmenschen, ja an Gott irre werden, wenn wir meinen, das Gelobte Land nicht erreichen zu können, weil wir auch an der Klugheit, dem Mut, dem Opfergeist unserer Besten zu zweifeln beginnen, dann sollen wir wissen, dass es das Erbe der Ahnen ist, die Verheissung Gottes und sein Gebot, die uns weiter schreiten, die uns das Meer auf dem Trockenen überschreiten lassen und die uns führen werden in sein Land. Denn so sprach Gott zu Josua: »Sei stark und fest, denn du sollst diesem Volk das Land zuteilen, das ich zugeschworen ihren Vätern, ihnen zu geben. Nur sei stark und fest, zu beobachten, zu tun ganz nach der Lehre, die dir geboten Mose, mein Knecht. Nicht weiche davon rechts noch links, damit du Glück habest überall, wohin du gehest ... Hab' ich dir nicht geboten, sei stark und fest? Nicht sei zag und nicht bang, denn mit dir ist der Ewige dein Gott, überall, wo du gehest« (Jos 1). Amen.

III Gemeinsame Bibelarbeit über Mt 26, 36—46

a) Matthäus 26, 36–46 lautet:*

36 Da kam Jesus mit ihnen zu einem Stück Land, das Gethsemane hiess, und sagte zu den Jüngern: Setzt euch hierher, während ich dorthin gehe und bete.
37 Und er nahm Petrus und die zwei Söhne des Zebedäus zu sich, und es ergriff ihn Angst und Traurigkeit.
38 Da sagte Jesus zu ihnen: Meine Seele ist betrübt bis an den Tod; bleibt hier und wacht mit mir!
39 Und er ging ein wenig weiter, warf sich nieder und betete: Mein Vater, ist's möglich, so gehe dieser Kelch an mir vorüber; doch nicht wie ich will, sondern wie du willst!
40 Und er kam zu seinen Jüngern und fand sie schlafend und sagte zu Petrus: Könnt ihr denn nicht eine Stunde mit mir wachen?
41 Wacht und betet, damit ihr nicht in Anfechtung fallt! Der Geist ist willig; aber das Fleisch ist schwach.
42 Noch ein zweites Mal ging er hin und betete: Mein Vater, wenn es nicht möglich ist, dass dieser Kelch an mir vorübergeht, ohne dass ich ihn trinke, dann geschehe dein Wille!
43 Und er kam und fand sie wieder schlafend, denn sie konnten ihre Augen nicht offenhalten.
44 Und er liess sie und ging wieder hin und betete zum dritten Mal, wieder dieselben Worte.
45 Dann kam er zu seinen Jüngern und sagte zu ihnen: Wollt ihr jetzt weiter schlafen und ruhen? Siehe, die Stunde ist da: Der Menschensohn wird in die Hände der Sünder ausgeliefert.
46 Steht auf, lasst uns gehen! Siehe, er ist da, der mich verrät.

*b) Schalom Ben-Chorin (jüd.), Jerusalem, und Pastor Christoph Bartels (evang.), Loccum** 14. Juni 1975*

Bartels: Es ist aus vielen Gründen nicht selbstverständlich, dass ein Jude und ein Christ gemeinsam einen Abschnitt aus dem Neuen Testament auslegen. Wenn wir es heute morgen trotzdem versuchen, so lassen wir uns auf ein geistig-geistliches Abenteuer ein, das Offenheit erfordert für die Entdeckung von Gemeinsamkeiten, Unterschieden und Besonderheiten. Wir möchten Sie einladen, an diesem Gespräch teilzunehmen. Wir führen ein Gespräch über einen Bibeltext aus dem Neuen Testament. In dieses Gespräch gehen wir mit verschiedenen Voraussetzungen. Für den Juden Ben-Chorin ist diese Erzählung ein Dokument der jüdischen Glaubensgeschichte, für den Christen Christoph Bartels gehört die gleiche Erzählung zu den seit Kindheit vertrauten Grundlagen des christlichen Glaubens. Für uns beide gilt, dass wir an dieser Geschichte immer wieder neu in unserem Glauben und Nachdenken zu lernen haben, vor allem auch voneinander zu lernen haben.

Ich lese jetzt die Erzählung Matthäus 26, 36 ff. ... Eine für viele von uns vertraute und bekannte Geschichte, vielleicht ein wenig zu vertraut, als dass wir noch merken würden, welche Spannungen und welche Tiefen in einer solchen Geschichte stecken. Ich möchte deshalb vorschlagen, dass wir zuerst eine kurze Auslegung zu dieser Geschichte hören, die für viele von uns ungewohnt und doch neu sein wird. Neu sicher für die Christen, vermutlich aber auch für einige der jüdischen Brüder und Schwestern. Herr Ben-Chorin, warum beschäftigen Sie sich als Jude mit der Person Jesu? Sie haben sogar ein Buch »Bruder Jesus« geschrieben. Wie verstehen Sie als Jude diese Erzählung, die für uns zu den Grundlagen unseres Glaubens gehört?

Ben-Chorin: Ich will Ihnen zunächst eine Auslegung des Textes vorlesen, und aus dieser meiner Auslegung geht hervor, warum ich mich seit vielen Jahren mit der Gestalt Jesu, mit seiner Botschaft, mit dem Neuen Testament befasse. Ich habe nicht nur dieses Buch »Bruder Jesus, der Nazarener in jüdischer Sicht«, geschrieben, sondern auch dann fortfahrend »Paulus, der Völker-Apostel in jüdischer Sicht«, »Mutter Mirjam, Maria in jüdischer Sicht«. Diese Trilogie hat den Obertitel »Die Heimkehr«. Es handelt sich um die Heimkehr oder, besser gesagt, vielleicht noch um die Heimholung dieser zentralen Gestalten des Neuen Testamentes in das jüdische Volk, aus dem sie stammen. Und nun werden wir sofort an dem Versuch meiner Exegese sehen, wie ich die Gestalten, die Szenen und die Probleme, um die es hier geht, aus einer jüdischen Sicht sehe. Dabei möchte ich betonen: aus *einer* jüdischen Sicht. Denn schon das, was Herr Bartels eben sagte, dass diese Auslegung vielleicht nicht für andere jüdische Leser zutrifft, zeigt, dass man die Dinge nicht ganz wirklich sieht: Für die überwiegende Mehrzahl der Juden ist das Neue Testament kein Gegenstand des Forschens und der Diskussion. Wir sind heute noch ein sehr kleiner Kreis von jüdischen Autoren und Professoren, die bemüht sind, hier eine eigene Sicht zu gewinnen. Man kann daher nicht sagen: Christen sehen die Sache so und so und Juden sehen sie so und so. Denn die meisten Juden sehen das Problem, das sich uns in der Gestalt Jesu darstellt, nicht als eine existentielle Frage ihres Lebens.

Die Szene, die in unserem Text beschrieben wird, ist allgemein unter dem Titel »Der Gebetskampf Jesu« bekannt. Wir können dieses Ringen Jesu um den Gehorsam bis zum Tode nur aus der spezifischen Situation dieser Nacht verstehen. Es handelt sich um die Passah-Nacht, und Jesus kommt von der Seder-Feier, die er mit seinen Jüngern in der Erkenntnis seines bevorstehenden Schicksals zugleich als Abschiedsmahl gefeiert hat. Das Landgut namens Gethsemane (Ölpresse) befindet sich am Ölberg, gegenüber dem Tempelplatz, so dass wir wohl kaum fehlgehen, wenn wir annehmen, dass Jesus bei dem dreimaligen Gebet in Gethsemane sich dem Heiligtum zuwandte, dem Ort der Einwohnung Gottes.

Jesus will bei dem Gebete allein sein, versteht dieses Gebet ganz im dialogischen Sinne als Zwiesprache mit

* Ibid. S. 107. ** Ibid. S. 119–129.

dem Vater im Himmel. Er fordert die Jünger auf: »Setzt euch hier, während ich dorthin gehe und bete« (Vers 36). Nur Petrus und die zwei Söhne des Zebedäus nahm er mit; aber offensichtlich zieht es ihn dann in die völlige Einsamkeit des Dialogs mit dem göttlichen Du, so dass er auch die drei des inneren Kreises, der Begleitung, zurücklässt. »Meine Seele ist zu Tode betrübt, bleibt hier und wacht mit mir« (Vers 38). Er will alleine beten, aber im Bewusstsein, dass die drei erwählten Jünger mit ihm wachen. Dieses Motiv des Wachens ist einerseits aus der Situation als solcher, andererseits aber auch aus dem geheiligten Datum zu verstehen: es ist die Passah-Nacht, Leil-Schimurim, die Wacht-Nacht. In dieser Nacht wachte man in Israel und tut dies noch heute. Schimurim sind Wachen, aber auch die Bewachung; denn in dieser Nacht der Erweckung in Ägypten wachte Gott besonders über sein Volk. In diesem Zusammenhang ist ein jüdischer Brauch erwähnenswert. In der Nacht der Bewachung, also in der Passah-Nacht, wird das Nachtgebet vor dem Schlafe, das um Behütung vor dem Schrecken der Nacht fleht, nicht gesprochen. Jesus will also, dass in der Wacht-Nacht für ihn gewacht und er bewacht wird. Er muss erfahren, dass die Schwachheit der Jünger diesem Anspruch nicht genügt. Jesus fällt betend auf sein Angesicht nieder, was uns wieder in der Auffassung bestärkt, dass dieses Gebet auf den Tempel hin gesprochen wird, wo dieses Niederwerfen sich im Ritus immer wieder vollzog.

Jesu Gebet ist nur aus dem Ritual der Passah-Nacht zu verstehen. »Mein Vater, wenn es möglich ist, so gehe dieser Kelch an mir vorüber, doch nicht wie ich will, sondern wie Du willst« (Vers 39). Um was für einen Kelch handelt es sich hier? Um den fünften Kelch der Seder-Feier der Passah-Nacht, bei welcher vier Kelche vorgeschrieben sind. Es war die Schule Hillels, die diese vier Kelche anordnete, während die Schule Schammais in der Auslegung desselben Bibelverses (2 Mose 6, 6–7), wo vier Ausdrücke für die Retter-Tat Gottes gebraucht werden, fünf Becher anordnete, gestützt auf eine etwas andere Losart. Der fünfte Becher blieb daher bis heute unberührt auf der Seder-Tafel stehen, »bis Elija kommt und die strittige Frage entscheidet«. Daraus wurde der Becher des Elia im Volksglauben. Elia aber ist der Herold des Messias. So wird dieser fünfte Becher der messianische, der nun aber als der Kelch der Leiden Jesus gereicht wird. Unterschwellig klingt hier das Elia-Motiv an, das dann nochmals bei der Kreuzigung expressis verbis laut wird (Mt 27, 47; Mk 15, 35). Den Zusammenhang mit dem Seder-Mahl und seinen vier Kelchen oder vier Bechern habe ich in meinem Buch »Bruder Jesus« in dem Kapitel »Der 5. Becher« dargelegt.

In dem Gebet Jesu ist die Anrede »Mein Vater« unverkennbar typisch. Wohl ist uns solche Anrede alttestamentlich bezeugt (z. B. Ps 89, 27; 2 Sm 7, 14; Jer 3, 4; 19 usw.), nicht aber, soweit ich sehe, in der tannaitischen zeitgenössischen Literatur. Wohl ist die pluralistische Anrede »Unser Vater« oder »Euer Vater« häufig bezeugt, z. B. aus dem Munde des Rabbi Akiba, aber die singulare Anrede im Gebet ist selten. Wir gehen wohl nicht fehl, wenn wir hier das vertrauliche »Abba« annehmen, die aramäische Vaterbezeichnung, die für Jesus typisch ist. Im Talmud ist Abba für Gott nur einmal Tha'anith 23b bezeugt. Im Neuen Testament wird bei Mk 14, 36 die Gebetsanrede »Abba« ausdrücklich vermerkt.

Ein christlich-dogmatisches Verständnis, das von der Zwei-Naturen-Lehre ausgeht und Jesus als wahren Menschen und als wahren Gott zu fassen versucht, raubt diesem Gebet Jesu die tiefe menschliche Spannung. Hier wird es ja offenbar, dass Jesus sich ganz als Mensch, als Menschensohn (Vers 45) versteht, der seinen menschlichen Willen unter den göttlichen Willen des himmlischen Vaters demütigt. Würden wir hier die Einheit von Vater und Sohn im Sinne des Johannäischen Christus annehmen, so würde diesem Gebet der letzte Ernst geraubt. Jesus geht zu den Jüngern zurück, findet sie wieder schlafend, ein Vorgang, der sich dreimal wiederholt, wie sich auch dieses Gebet dreimal wiederholt, wobei liturgische Motive mitspielen mögen. Jesu Vorwurf gegen die Schläfer (Vers 45) ist offenbar: sie haben das Gebet der Wacht-Nacht nicht zu halten vermocht. Er fühlt, dass nun die Stunde des Menschensohnes gekommen ist, in der sich das unaufhaltsame Schicksal vollziehen muss: die Nacht der Hut verwandelt sich in die Nacht, da niemand wirken kann (Joh 9, 4), die Nacht des Verrates. Jesus fordert die Jünger zum Gehen auf, aber es soll nicht dazu kommen. Die Tragödie ist nicht mehr aufzuhalten.

Zusammenfassend lässt sich sagen, dass unser Text gleichermassen aus der Theologie des leidenden Gottesknechtes und dem Mysterium der Passah-Nacht verstanden werden muss. Während christliche Exegese das erste Motiv voll erkannte und deutete, kam dieses zweite Motiv zu kurz und sollte daher in meiner Bibelarbeit Ihnen nahegebracht werden.

Bartels: Ich möchte zuerst anknüpfen an Ihre Bemerkung über Jesus, den wahren Menschen, den Menschensohn, weil das auch für mich eine der wichtigsten Fragen der Erzählung ist. Mir begegnet in dieser Erzählung der Mensch Jesus aus Nazareth. An dieser Stelle bin ich Ihnen, Herr Ben-Chorin, sehr nahe, und darüber bin ich froh.

Ich habe als Christ allerdings noch eine weitergehende Frage. Ich frage mich, warum Matthäus diese Geschichte eigentlich so erzählt. Es war ja niemand dabei. Wie kommt die christliche Gemeinde, die sich zum auferstandenen Herrn bekennt, dazu, Jesus so zu schildern, wie er hier geschildert wird: als zitternden Menschen, voller Angst und Traurigkeit? Ich weiß persönlich darauf keine andere Antwort als die: Die Menschlichkeit Jesu Christi gehört ins Bekenntnis des christlichen Glaubens. Niemand kann Leidenden wirklich helfen, der nicht selbst die Tiefe des Leidens erfahren hat. Ich frage mich manchmal, ob sich Matthäus mit dieser Gethsemane-Geschichte nicht in der heutigen kirchlichen Diskussion von manchen Christen einen erheblichen Tadel zuziehen würde. Dieser Tadel lautet: »Das ist doch *nur* menschlich.« Dieses Wort »nur menschlich«, das ich häufig unter Christen gehört habe, ist mir ausserordentlich verdächtig. Denn ist »Menschlichkeit« selbstverständlich? Darf man sagen »nur menschlich«? Darf man mit der linken Hand oder, genauer gesagt, mit der rechten Hand die Menschlichkeit Jesu als belanglos beiseite schieben, und wie sollte das angesichts einer solchen Geschichte gelingen?

Niemand kann Jesus einen Herrn und Heiland nennen, der dieser Geschichte nicht standhält. Was ist denn in dieser Geschichte selbstverständlich? Fast nichts. Jesus bittet die Jünger, mit ihm zu wachen – und sie schlafen. Jesus bittet Gott um Verschonung: »Wenn es möglich ist, möge dieser Kelch des Leidens an mir vorübergehen« (so verstehe ich den Kelch) – und Gott schweigt. Eine Geschichte voller Spannungen und Rätsel, eine Geschichte, aus der sich Katechismus-Sicherheit und glasklare Theologie oder selbstgewisse Glaubenssicherheiten nicht

ableiten lassen. Mir wird immer etwas unheimlich, wenn Menschen meinen, über Gott verfügen zu können, sei es in ihrem theologischen System, sei es in ihrer persönlichen Frömmigkeit oder kirchlichen Tradition, oder sei es, um das genau so deutlich zu sagen, in einer angeblich aufgeklärten Wissenschaftlichkeit, mit der sie zu wissen meinen, dass Gott nicht sei.

Mir persönlich hat in dieser Frage nach dem wahren Menschen und Sohn Gottes ein Gebet aus unseren Tagen weitergeholfen, das eine christliche Gemeinde formuliert hat und das ich nun vorlesen möchte:

»Wer Gott sieht, muss sterben, sagte eine alte Erfahrung; das allzu grelle Licht macht blind, und schwindeln wird einen jeden, der einen Blick in den schwarzen Abgrund wagt.

Was wäre das auch für ein Gott, den man betrachten könnte wie ein Bild in der Ausstellung, abschätzend, ob man es kaufen soll oder nicht.

Wir aber, eifrig wie die Verkäufer, behaupten, dass es ihn gibt, und bleiben die alten, wie die, die ihn leugnen.

Beweisen kann er allein sich selbst: Er tat es, zugegeben, unscheinbar auf den ersten Blick und doch gewaltiger, als hätte er den Himmel aufgerissen und uns in den Staub geworfen.

Es kam der Mensch, der die erloschenen Gesichter Freude lehrt und Hoffnung; ein für allemal gab sich Gott in ihm zu erkennen; nun ist er der mit uns wandernde Horizont.

Wer ihn sieht, wird leben.«

Wer ihn sieht, sieht Gott, den man nicht sehen kann. Das ist vermutlich für alle, die an ihn nicht glauben können, schwer zu akzeptieren, denn eindrucksvoll geht dieser Jesus nicht in den Tod. Ein Mensch mit Furcht und Zittern: Da kennen wir von Sokrates und vielleicht sogar aus unserem Bekanntenkreis eindrucksvollere Beispiele. »Andern hat er geholfen, sich selbst kann er nicht helfen«: der leidende Gottesknecht, der doch in unvergleichlicher Weise Menschen mit Freude und Hoffnung ansteckt bis heute. Von Dietrich Bonhoeffer ist als letztes Wort vor seiner Hinrichtung überliefert: »Dies ist das Ende, für mich der Beginn des Lebens!«

Wie wird so etwas möglich? Ich glaube, es wird möglich, wenn auch beileibe nicht selbstverständlich, seit die Jünger nach Jesu Sterben die Erfahrung gemacht haben, dass sein gottverlassenes Sterben sie nicht von ihm hat trennen können, dass Gott diesen Jesus bestätigt, ins Recht gesetzt, sich zu ihm bekannt oder, wie wir sagen, ihn auferweckt hat. Diese Erfahrung, dass der Tod Jesu Menschen nicht von ihm und der durch ihn verkündigten Nähe Gottes hat trennen können, machen Menschen bis heute. Wer ihn sieht, wird leben! Aber noch ist das fern, noch kämpft Jesus in Gethsemane um Gottes Nähe – und Gott schweigt. Glauben gibt es nach meiner Meinung nicht ohne dieses Gefühl grenzenloser Verlassenheit in extremen Situationen unseres Lebens: die »Nacht-Seite Gottes«, sagten Sie, Herr Ben-Chorin, der »verborgene Gott« sagt Luther. Ist diese Geschichte eines Glaubenden, der Gott anruft und ihn nicht findet, singulär, oder wo sehen Sie Zusammenhänge etwa mit dem Alten Testament?

Ben-Chorin: Den Begriff, den Sie hier ansprechen, »die Nacht-Seite Gottes«, habe ich aus einem heute vergessenen Werk des jüdischen Mythologen Oskar Goldberg »Die Wirklichkeit der Hebräer«, Berlin 1925, entnommen. Goldberg spricht von der Nachtseite des Elohim; Elohim ist das hebräische Wort für Gott. Ich glaube, dass dieser Begriff nicht identisch ist mit dem »verborgenen Gott«, den Luther erwähnt, den Deus absconditus, der auch im Alten Testament beim Propheten Jesaja vorkommt. Hier geht es aber gar nicht um den verborgenen Gott, sondern um etwas, was noch viel schwerer zu fassen ist, um diese Nachtseite, um das Dämonische in der Gottheit. Auch Professor Ernst Simon hat hier vorgestern etwas verhüllt auf dieses Mysterium angespielt. Ich möchte Ihnen diesen Begriff der Nachtseite des Elohim an zwei Beispielen klarmachen, nachdem Sie mich gefragt haben, ob es im Alten Testament hierfür Beispiele gibt.

Das eine Beispiel ist Ihnen geläufig. Es ist, was man den »Ringkampf Jakobs mit dem Engel« nennt. Man nennt es nur so, denn im Text (1 Mose 32, 24 ff.) steht nichts von einem Engel, sondern das Wort »Isch« = Mann. »Da kam ein Mann und rang mit ihm bis zur Morgenröte.« Das ist die Szene am Jabbok, die damit endet, dass der Vater Jakob sagt: »Ich lasse Dich nicht, Du segnest mich denn.« Und dann bekommt er den Würdenamen »Israel«. »Denn du hast mit Gott und Menschen gerungen und bist oblegen.« Aber jetzt vergessen Sie nicht den Ausgang der Geschichte: Er geht hinkend aus dieser Begegnung mit der nächtlichen Erscheinung Gottes hervor.

Sören Kierkegaard hat in diesem Zusammenhang ironisch gesagt: Vom Beten hinkt man nicht! Es handelt sich hier um mehr als um Beten, es handelt sich um eine Begegnung mit dämonischer Urgewalt, und das findet sich auch in der weniger bekannten Stelle 2 Mose 4, 24–26, der Stelle vom Blutbräutigam, die ich kurz lesen will: »Und als Mose unterwegs in der Herberge war, kam ihm der Herr entgegen und wollte ihn töten. Da nahm Ziporah einen scharfen Stein und beschnitt ihrem Sohn die Vorhaut und berührte damit seine Scham und sprach: Du bist mir ein Blutbräutigam. Da liess er von ihm ab; sie sagte aber ›Blutbräutigam‹ um der Beschneidung willen.«

Stellen Sie sich also diese archaische, dunkle Szene in ihrer ganzen Paradoxie vor: Mose wird ausgesandt von Gott, um nach Ägypten zu gehen, um im Namen Gottes das Volk zu befreien. Auf dem Wege dorthin überfällt ihn in der nächtlichen Manifestation Gott und will ihn töten, lechzt nach seinem Blut und wird nur durch das Blut der Beschneidung besänftigt – Blutbräutigam. Und einige Tage später wiederholt sich die Sache im grossen Stile, das Würgen der Erstgeburt, nächtlich geht der Gott um, um die Erstgeburt Ägyptens zu schlagen. Und damit er nicht die Erstgeburt Israels auch schlägt, müssen die Pfosten der Häuser der Söhne Israels – ich kann das Wort Kinder Israels nicht leiden, weil man sich dabei immer eine Art Kindergarten vorstellt – mit Blut bestrichen werden, damit der nächtliche, dämonisch gesehene Gott an diesem Blut genug hat und vorübergeht.

Es ist nicht meine Aufgabe, Ihnen und mir selbst jetzt diese archaische Vorstellung schmackhaft zu machen: Sie ist gar nicht schmackhaft, sie ist für uns paradoxal. Aber ich möchte darauf hinweisen, dass sie in diese Gethsemane-Szene hineingehört; denn es ist ja derselbe Gott, den Jesus als »Abba« anredet, mit diesem zärtlichen Wort, mit dem unsere Kinder in Israel – jetzt sage ich Kinder – ihren Vater ansprechen. Auch meine Kinder sagen natürlich, obwohl sie schon groß sind, noch immer Abba zu mir; und das ist selbstverständlich. Also in diese Abba-Beziehung, in diese Beziehung des Sohnes zum Vater, bricht nun diese ganz anders geartete Erscheinung des Elohim herein, die das Blut des Sohnes fordert, eine archaische, dunkle Vorstellung, die wir hier realisieren

müssen, um sozusagen das Klima dieser schwer zu fassenden Szene ganz zu verstehen.

Bartels: Die Nachtseite Gottes auch in der Gethsemane-Geschichte: worin besteht die Versuchung Jesu? Sicher, sie besteht auf den ersten Blick darin, dass Jesu bittet, ihm möge das Leiden erspart werden. An dieser Stelle gilt der Hebräerbrief: »in allen Stücken versucht wie wir«. Aber ich glaube, dass wir die Versuchung Jesu nur dann wirklich in den Blick kriegen, wenn wir daran denken, wer hier in dieser Geschichte an seinem Gottvertrauen irre zu werden droht. Jesus ruft Gott an: »Mein Vater«, aber er versteht ihn nicht, und Gott schweigt. Ich glaube, dass man den Gang nach Golgatha nicht beliebig deuten kann, sondern dass man ihn nur verstehen kann, wenn man ihn im Zusammenhang des Lebens und der Verkündigung Jesu sieht.
Dafür will ich ein einziges Beispiel geben: »Es wurde ihm das Buch des Propheten Jesaja gereicht. Und als er es auftat, fand er die Stelle, wo es heisst: ›Der Geist des Herrn ruht auf mir, weil er mich gesalbt hat; er hat mich gesandt, den Armen frohe Botschaft zu bringen, den Gefangenen Befreiung zu verkünden, den Blinden das Augenlicht, die Zerschlagenen zu befreien und zu entlassen, ein angenehmes Jahr des Herrn zu verkündigen.‹ Und er sagte ihnen: Heute ist dies Wort erfüllt vor euren Ohren« (Lk 4, 17 ff.). Diese Geschichte läuft auf folgendes hinaus: In meinem Leben, sagt Jesu, ist das Reich Gottes unmittelbar unter euch! Jürgen Moltmann hat es einmal so gesagt: dass hier einer »ohne Amt und Würden aus der Tradition in Amt und Würde Gottes selber eingriff und das Recht der Sündenvergebung ganz anders offenbarte«, das brachte ihm Anklage und Tod.
Ich will es mit meinen Worten sagen: Die Versuchung Jesu bestand darin – und das bleibt bis Golgatha so –, zu widerrufen. Denn Jesus war auf weiter Flur allein, ihm gegenüber standen alle, die Amt und Würden hatten, die Schriftgelehrten, die »Clique um den Hohenpriester«, wie Ben-Chorin einmal gesagt hat. Der Widerruf Jesu hätte bedeutet: Die Armen, die Dirnen, die einfachen Leute, die Aussätzigen, sie alle hätten wieder einmal vergeblich gehofft, dass ihnen das gnädige Antlitz Gottes in diesem Menschen Jesus wirklich zugewandt war. Wenn Jesu widerrufen hätte, wäre es deutlich gewesen, dass Gott wieder einmal auf seiten der stärksten Bataillone gewesen ist. Aber Jesus hat nicht widerrufen. »Die Stunde ist genaht, da des Menschen Sohn in die Hände der Sünder überliefert wird.« Die Chance, dass Gott diesen Freund der Zöllner und Sünder, wie man ihn genannt hat, beglaubigt, diese Chance bleibt gewahrt, oder anders ausgedrückt, die Menschlichkeit hat wieder eine Chance, sich als Sache Gottes zu erweisen.
Ich glaube, dass in diesem Zusammenhang auch deutlich wird, dass das Wort Jesu an die Jünger: »Wachet und betet, damit *ihr* nicht in Versuchung fallet«, nicht zu harmlos verstanden werden darf. Ich habe in Gesprächen immer wieder gemerkt, dass Christen bei dem Wort »Versuchung« zuerst Moral einfällt und bei Moral zuerst Sexualität, die Versuchung des Heiligen Antonius. Aber die entscheidende Versuchung liegt erst da, wo uns der Glaube selber zweifelhaft wird. Die Angst, wir könnten uns getäuscht haben im Gegenüber und uns schliesslich allein vorfinden: im Selbstgespräch statt im Gebot, in der Einsamkeit statt in der Geborgenheit. Die Sehnsucht ist mir jedenfalls nicht unbekannt, es mit handlichen Formeln religiöser oder politischer Provenienz leichter zu bekommen als mit dem Risiko eines unsicheren Gottvertrauens. Und nun das Erstaunliche: Jesus rät, uns an das Gegenüber zu wenden, das uns zu entgleiten droht. »Betet, damit ihr nicht in Versuchung fallt.« Geht das: sich an dem festhalten, der uns zu entgleiten droht?
Liebe Freunde, wenn es nicht geht, bleibt uns nichts anderes als der Trick des Barons von Münchhausen. Wenn es aber geht – und das kann man nicht behaupten, sondern nur erproben –, dann allerdings erscheint Gott als der schlechthin Verlässliche, als der Grund des Lebens, als das Gegenüber da, wo wir mit unserem Latein am Ende sind, auch mit unserem Kirchen-Latein. Aber auch diese Art der Versuchung, diese Angst, dass Gott zu entgleiten droht, hat ihre Vorgeschichte: die Angst Isaaks im Alten Testament.

Ben-Chorin: Mit dieser Angst Isaaks geben Sie ein wichtiges Stichwort. Der hebräische Terminus dafür heisst: Pachad Jizchak. Das ist ein feststehender Begriff. Wir sprechen ja sehr oft – auch darauf hat hier vorgestern Ernst Simon hingewiesen – fälschlich von der »Opferung Isaaks«; die hat nicht stattgefunden. Wir müssen von der »Bindung Isaaks« sprechen, von der Akadah. Isaak liegt gebunden auf dem Altar. Und nun möchte ich darauf aufmerksam machen, dass die Tradition des Judentums errechnet, dass Isaak kein Kind mehr war, sondern bereits ein Mann von 30 Jahren: Er hätte sich natürlich dem greisen Vater widersetzen können, er tut es nicht, aber die Angst bleibt in ihm. Ich glaube, dass diese beiden Szenen, Moria und Golgatha, als ein Gegenüber gesehen werden müssen, wobei eine seltsame Feststellung zu machen ist, die wir vielleicht später noch diskutieren können: Es ist offenbar, dass die Erzählung in der Form, wie sie uns heute im 1. Buch Mose, Kapitel 22 vorliegt, von einer Überwindung des Menschenopfers spricht. Das ist die Stelle, wo es uns deutlich wird, dass Gott, der Gott dieser Erzählung, der Elohim, sich mit dem Gehorsam begnügt und das Sohnes-Opfer nicht mehr fordert. Nun, wie seltsam, dass auf Golgatha kein Engel in Erscheinung tritt und sagt: »Strecke Deine Hand nicht aus und tue diesem jungen Mann nichts zuleide, denn ich habe nun seinen Gehorsam erprobt!« Das wäre eigentlich im Sinne der Geschichte von der Akadah Jizchak; aber hier liegt der seltsame Fall vor, dass der spätere Text und das viel spätere Geschehen im Sinne des Sohnes-Opfers, des *angenommenen* Sohnes-Opfers, interpretiert wird. Gemeinsam ist diese offen erkannte Angst: Der Held im Sinne dessen, der seine Angst völlig überwindet, scheint mir hier nicht der Typus zu sein – weder im Falle Isaak noch im Falle Jesu. Wir wissen ja aus dem Hebräer-Brief, dass hier ausdrücklich von dem lauten Schreien Jesu die Rede ist; dass »der Schweiss zur Erde rinnt wie Blutstropfen« lesen wir dort. Also ein Mensch in äusserster Angst, und das macht uns die Gestalt so menschlich nahe und stellt sie in die Linie mit den Ängsten Isaaks, der Pachad Jizchak.

Bartels: Vielleicht darf ich da anschliessen. Ich möchte zum Abschluss noch auf zwei Fragen hinweisen:
Die erste hat Herr Ben-Chorin eben schon angeschnitten. Jesus hat Angst – was mir wichtig ist. Er spricht davon zu seinen Jüngern. Es ist ungewöhnlich in unseren Tagen, dass ein Mensch zu einem anderen über seine Angst spricht; wir dürfen uns da nicht täuschen. Beim Kirchentag ist das sozusagen »vorgesehen«. Aber sonst? Ich erinnere mich noch, wie ich als Pastor anfing und zum ersten Mal ein erwachsener Mensch zu mir kam und ohne Umschweife zu mir sagte: »Ich habe Angst.« Dieses Thema ist sonst tabu, allenfalls Kinder dürfen von ihrer Angst sprechen. Aber Angst gehört zur Menschlichkeit.

Der christliche Glaube verspricht nicht Freiheit von Angst, aber er bietet an, dass wir über Angst miteinander sprechen dürfen, ohne dass wir dabei das Gesicht verlieren. Gott nimmt uns an, so wie wir sind; wir brauchen keine Tapferkeitsmedaillen vorzuweisen.

Die zweite hängt damit zusammen: Angst kann überwunden werden, wenn Menschen lernen zu sagen: »Dein Wille geschehe.« In meinem Verständnis läuft die Gethsemane-Geschichte auf diese Bitte des Vater-Unser hinaus. Und da muss ich gleich ein Missverständnis erklären: »Dein Wille geschehe«, das ist nicht die fatale Melodie. »Es muss alles laufen, wie es eben läuft.« Diese Melodie wird auch nicht dadurch zum Kirchenlied, dass wir hinzufügen: »Dein Wille geschehe.« Es ist nicht Gottes Wille, dass wir resignieren, den Kopf einziehen und immer nachgeben. Für mich persönlich ist deshalb auch die Überschrift, die sich in manchen alten Bibeln zu dieser Geschichte findet, sehr problematisch: »Jesu Gebetsgehorsam in Gethsemane.« Von Gehorsam ist in dieser Geschichte nicht die Rede, eher von Vertrauen, und das ist ein wesentlicher Unterschied.

Lassen Sie mich das an einem Beispiel aus meinem Erfahrungsbereich verdeutlichen: Wir wollen als Eltern für unsere Kinder nur das Beste, ehrlich und besten Gewissens; ich würde das von mir behaupten. Aber was ist das Beste für unsere Kinder? Und was wollen unsere Kinder? Die Zeit, wo das Wort »ein eigenwilliges Kind« ein Schimpfwort war, ist ja zum Glück vorbei. Heute ist es eher ein Ehrentitel. Ist alles, was unsere Kinder brauchen, in dem eingeschlossen, was wir für sie wollen? Wenn ich zu Gott für meine Kinder bete: »Dein Wille geschehe in ihrem Leben«, dann auch und vor allem deshalb, weil ich nicht sicher bin, dass das, was ich für sie will, ihnen wirklich zum besten dient. Es gibt Situationen, wo Eltern für ihre Kinder – manchmal auch umgekehrt, Kinder für ihre Eltern – nichts tun können als zu beten: »Dein Wille geschehe in ihrem Leben!« Ich will das ganz einfach ausdrücken, was ich damit meine. Dein Wille geschehe heisst: »Es möge gut werden.«

Als Jesus vom Gebet zurückkehrt, ist von Angst und Trauer und Verzagtheit keine Rede mehr: »Steht auf, lasst uns gehen, siehe, der mich verrät, ist gekommen.« Jetzt plötzlich ist Klarheit, Vertrauen, Verantwortung. Vielleicht kann man sagen: Wer die Angst losgeworden ist, ob er seinen Willen auch durchsetzen kann, der wird frei zur Verantwortung dafür, Gottes Willen zu tun. Vielleicht kann man sogar umgekehrt sagen: Wer nach Gottes Willen fragt, kann freiwerden von der Angst, er könnte im Leben zu kurz kommen.

Und eine letzte Bemerkung noch dazu: Was ist denn das, Gottes Wille? Ist er klar? Für Jesus ist er offensichtlich nicht klar. »Wandelt euch durch die Erneuerung eures Sinnes, damit ihr prüfen könnt, was der Wille Gottes sei, was gut ist, was gefällt und was zum Ziel führt«, sagt Paulus. Ich würde von mir aus sagen: Gottes Wille ist in der Absicht klar: Liebe in Orientierung an Jesus, den wir den Christus nennen. Nur ist die Praxis solcher Liebe, was das denn nun heisst in meinem Leben, nicht im Katechismus nachzuschlagen – Gott sei Dank, würde ich sagen. Gottes Wille muss immer neu gesucht und entdeckt werden. Gottes Willen tun: »Nicht mein Wille, sondern *Dein* Wille geschehe«, das ist in meinem Verständnis stärker eine Frage des Vertrauens und der Verantwortung und weniger eine Frage des Gehorsams. »Dein Wille geschehe«, wenn es möglich ist, auch durch mein Leben!

Herr Ben-Chorin, vielleicht wollen Sie dazu noch Stellung nehmen. Es ist ja eine Frage, die in unserem Vorgespräch eine Rolle gespielt hat.

Ben-Chorin: Liebe Freunde, ich habe in meiner Auslegung vielleicht für manche von Ihnen ein wenig zu sachlich, vielleicht bis zu einem gewissen Grade zu wissenschaftlich gesprochen; ich habe das absichtlich getan, um an den Text so heranzuführen, wie ich ihn in seinem jüdischen Kontext sehe. Jetzt aber sind wir durch das, was Herr Bartels uns gesagt hat, in eine existentielle Fragestellung hineingedrängt, die Frage: Was heisst denn »Dein Wille geschehe«? Ich muss mich da durchaus dem anschliessen, was Herr Bartels gesagt hat; ja, ich möchte sogar darauf hinweisen, dass die jüdische Tradition das immer klar erkannt hat. Es gibt ein Gebet, das am Sabbat vor dem Neumondstag gebetet wird. Wir beten, dass Gott uns in diesem neuen Monat behüten möge, und es findet sich nun die seltsame Formel: »Gott möge die Wünsche unseres Herzens zum Guten erfüllen.« Es wurde gefragt, wozu steht denn hier noch: »zum Guten«? Gott möge die Wünsche unseres Herzens erfüllen, darum beten wir. Aber es heisst ausdrücklich: zum Guten, denn die Wünsche unseres Herzens führen oft nicht zu unserem Guten. Und wir müssen uns unter dem Willen Gottes demütigen und erkennen, wenn es uns oft auch schwerfällt, dass es *Sein Wille* ist, der uns zum Guten führt und zum Guten führen kann.

Und das möchte ich, ganz schlicht und einfach, an einem Beispiel aus meinem Leben illustrieren: Als es in Ihrem Lande hier für uns so schwer geworden war – das war im Jahre 1934 –, war ich in einer schwierigen Situation in meiner Vaterstadt München; auch wirtschaftlich ging es mir ausserordentlich schlecht. Und da war ein Posten eines Feuilleton-Redakteurs am »Israelitischen Familienblatt« in Hamburg frei. Ich setzte mich einfach in den Zug und fuhr nach Hamburg, um mich um diesen Posten als junger Mann zu bewerben; denn ich war ja schon einige Jahre Mitarbeiter der Zeitung. Der Chef des Blattes sagte mir: »Die Reise hätten Sie sich sparen können. Wir sind ein unparteiisches jüdisches Blatt. Sie sind ein Zionist, der jetzige Redakteur ist auch ein Zionist. Wir brauchen jetzt einen Nicht-Zionisten. Sie sind ein liberaler Jude, und wir brauchen jetzt einen orthodoxen, also einen nicht-zionistischen, orthodoxen!« So wurde nichts aus der Sache, und ich war tief enttäuscht. Einige Zeit später sah ich, wie gut es war, dass die Wünsche meines Herzens sich nicht erfüllt hatten. Eine liebe Kollegin, die mehr oder minder diesen Anforderungen entsprach, erhielt den Posten, blieb in Deutschland und sollte deportiert werden, sprang vor der Deportation aus dem Fenster und machte ihrem Leben ein Ende. Und ich, der ich abgewiesen worden war, war längst in Jerusalem. Die Wünsche unseres Herzens sollen nicht immer erfüllt werden. Wir müssen uns vor Gottes Willen demütigen, wenn es auch sehr schwer ist, im Augenblick zu erkennen, was ER mit uns meint.

2 Das Jubiläumsjahr in der biblischen Überlieferung

Von Kardinal Maximilien de Furstenberg, Rom,
Präfekt der Kongregation für die Orientalischen Kirchen

Zum Heiligen Jahr entnehmen wir dem *L'Osservatore Romano* (5/32) vom 8. 5. 1975 den folgenden Beitrag (vgl. auch FR XXVI/1974, S. 15 f.[1]).

Das geistliche Erbe des Heiligen Jahres kommt dem christlichen Volk vom Alten Testament her zu. Wa

[1] A. Ansprachen Papst Pauls VI. um die Jahreswende 1974/75. B. Das Hl. Jahr und seine Ursprünge im jüdischen Jubeljahr, von Rabbiner Marc H. Tanenbaum.

Papst Bonifaz VIII. im Jahre 1300 mit der Einrichtung des Jubiläums tat, hat seine tiefen Wurzeln in den Institutionen der Bibel. Daher befinden wir uns auch 1975 noch auf einem Weg, der mit der Gesetzgebung des Mose, wie sie sich im Buche Leviticus findet, begann.

Aber vielleicht können wir noch weiter zurückgehen.

1. Der Sabbat. Bekanntlich stellt die biblische Erzählung von der Schöpfung diese im Schema einer Woche dar, wie sie das Leben des hebräischen Volkes prägte: Auf sechs Tage Arbeit folgte ein Ruhetag, der Sabbat, der als Tag dem Herrn geweiht war. Das Licht Jahwes, der schafft und dann wieder, wie die Bibel sich bildhaft ausdrückt, in seine Ruhe zurückkehrt, überstrahlt entsprechend die Einrichtung und praktische Feier des Sabbat: »Gott segnete den siebten Tag und heiligte ihn« (Gen 2, 3).

Im Bewusstsein des hebräischen Volkes formt sich so der Gedanke an eine bestimmte Zeit, die man dem Kult Gottes weiht und wo man nach Gottes Willen von den menschlichen Mühen ausruht. Dies ist der Sabbat, der die sechstätige Arbeitswoche krönt.

2. Das Sabbatjahr. In der Linie der Siebenzahl, die den Sabbat kennzeichnet, folgt alle sieben Jahre, oder biblischer gesprochen, am Ende jeder Jahreswoche, das Sabbatjahr.

Wir lesen im Buche Leviticus (25, 2–4): »Wenn ihr in das Land kommt, das ich euch gebe, soll das Land Sabbatruhe zur Ehre des Herrn halten. Sechs Jahre sollst du dein Feld besäen, sechs Jahre sollst du deinen Weingarten beschneiden und seinen Ertrag ernten. Aber im siebten Jahr soll das Land eine vollständige Sabbatruhe zur Ehre des Herrn halten: dein Feld sollst du nicht besäen, deinen Weingarten nicht beschneiden.«

Wenn der Mensch sich für satt hält und seiner selbst zu sicher ist, vergisst er leicht Gott. Um diese Gefahr zu vermeiden, schrieb das Buch Leviticus vor, das Land jedes siebte Jahr ruhen zu lassen und sich nur von dem zu ernähren, was spontan wuchs. Das ganze Volk, arm und reich in gleicher Weise, lebte in diesem Jahr im Bewusstsein seiner totalen Abhängigkeit von Gott, dem Herrn, denn aus seiner Hand kommt Leben und Lebensunterhalt. Hier haben wir die religiöse Bedeutung des Gesetzes über das Sabbatjahr, ganz abgesehen von den sozialen und wirtschaftlichen Gründen, die für seine Einführung auch mitbestimmend waren.

3. Das Jubiläumsjahr. Das mosaische Gesetz schrieb aber noch eine weitere »Zeit der Ruhe« vor, wo die göttliche Oberhoheit über alle Dinge gefeiert werden sollte. »Du sollst sieben Jahreswochen, siebenmal sieben Jahre, zählen; die Zeit von sieben Jahreswochen ergibt für dich neunundvierzig Jahre. Im siebten Monat, am zehnten Tag des Monats, sollst du das Signalhorn ertönen lassen; am Versöhnungstag sollt ihr das Horn im ganzen Land ertönen lassen. Dies Jahr gelte auch als Jubeljahr« (Lev 25, 8–9).

Es geht hier um ein Jahr, das besonders der Gottesverehrung und dem Ausruhen gewidmet ist, und zwar jeweils nach einem Siebenerzyklus, d. h. nach je sieben Jahreswochen bzw. 49 Jahren. Der Name »Jubeljahr« leitet sich vielleicht von jenem Blasinstrument her, dessen Schall in den Städten und Dörfern Israels immer zum Jubiläum erklang, nämlich das »Jobel« bzw. Horn eines Tieres, insbesondere des Widders. Schon im Buch Josue (6, 5) ist von einem ähnlichen Instrument die Rede, denn auf seinen Klang hin fielen die Mauern von Jericho zusammen. Es scheint, dass man den Namen dieses Instrumentes, das den Beginn ankündigte, später für die Wiederkehr jedes 50. Jahres selber verwendete, indem man dieses Jahr einfach »Jobel« oder im Lateinischen »jubilaeum« nannte.

Das Buch Leviticus spricht vom »siebten Monat, am zehnten Tag«. Der siebte Monat lag zwischen dem 15. September und dem 15. Oktober. Der zehnte Tag war dementsprechend der 25. September. An diesem Tag wurde das Jubiläum ausgerufen.

Das Jubeljahr wies neben seiner Eigenart als Sabbatjahr noch zwei weitere Eigenheiten auf, die das Buch Leviticus beschreibt: Die Wiedergewinnung des Besitzrechtes am eigenen Grund und Boden (Lev 23, 13) und die Entlassung aus der Sklaverei (Lev 25, 39–42).

Gerade weil man die tiefe religiöse Bedeutung des Jubeljahres herausstellen wollte, fiel seine Eröffnung zusammen mit der Feier des »Jom Kippur« oder des grossen Sühnetages (Lev 16); es war der einzige Tag, an dem der Hohepriester in das Allerheiligste des Tempels eintreten durfte, um von Jahwe die Nachlassung aller Schuld zu erflehen, die das gesamte Volk in diesem Jahr auf sich geladen hatte. Es sollte ein Hinweis darauf sein, dass im Jubeljahr die Befreiung aus der Sklaverei, der Nachlass der Hypothekenschulden auf dem Eigentum als Vorbedingung für die Vergebung der Sünden durch Gott geleistet werden, wobei man mit dem Sühneritus diese Vergebung von ihm erbat.

Es ist nicht schwer, von diesen biblischen Einzelheiten her die Charakteristik des Heiligen Jahres 1975, das der Papst unter den Gedanken der Versöhnung gestellt hat, zu erkennen: wir sollen uns mit Gott versöhnen, indem wir die begangenen Sünden sühnen; wir sollen uns auch mit unseren Brüdern und Schwestern versöhnen, indem wir alles, was uns auf Erden trennt, überwinden.

S. u. Seite 87, Nachtrag

Johannes Kardinal Willebrands: Einführende Bemerkung zu Vatikanische Richtlinien und Hinweise für die Durchführung von »Nostra aetate«, Nr. 4

3 Kirche und Synagoge*/**

Hirtenbrief der nordamerikanischen Bischöfe Washington, D.C., 17.–20. November 1975

In Verbindung mit dem 10. Jahrestag von »*Nostra aetate*« Nr. 4[1] haben die nordamerikanischen Bischöfe in ihrer Konferenz im November 1975 einen Hirtenbrief erlassen. In dieser Erklärung geben sie einen Überblick über die christlich-jüdischen Beziehungen in den vergangenen zehn Jahren in den Vereinigten Staaten. (D. Red. d. FR)

Zehn Jahre sind vergangen, seit das II. Vatikanische Konzil seine Erklärung über das jüdische Volk veröffentlichte (»Nostra aetate« Nr. 4[1]). Dieses Jahrzehnt war im Hinblick auf die christlich-jüdischen Beziehungen ein einzigartiger Zeitraum. Der Ausgangspunkt zehn Jahre später ist eine zeitgemässe Gelegenheit für die katholische Kirche in den Vereinigten Staaten, um sich der Grundsätze und Lehren des Konzilsdokuments zu erinnern, sie erneut zu bestätigen und die sich aus ihm ergebenden Folgerungen in unserem Land zur Geltung zu bringen.

* In: SIDIC (VIII/3) Rom, 1975, S. 36 ff.

** Aus dem Englischen übersetzt.

[1] S. in FR XVIII/1966. S. 28 ff. Alle Anmerkungen d. Red. d. FR.

Für diese Aufgabe begrüssen wir die neuen Richtlinien und Anregungen zur Durchführung von »Nostra aetate« Nr. 4, die im Januar dieses Jahres [1975][2] von der vom Heiligen Stuhl eingesetzten Kommission für die religiösen Beziehungen zum Judentum[3] erlassen wurden. Und dies erinnert uns an die noch sehr anwendbaren Programme, die die von unserer nationalen Konferenz katholischer Bischöfe 1967 erlassenen Richtlinien für katholisch-jüdische Beziehungen empfohlen haben. Wir sind dankbar, dass letztere besonders innerhalb der jüdischen Gemeinschaft hoch angesehen waren und dass einige ihrer Empfehlungen Teile der neuen Richtlinien des Heiligen Stuhles und auch mehrerer Diözesan-Dokumente vorwegnahmen. Diese beiden Dokumente, selbst Früchte von »Nostra aetate« Nr. 4 erläutern die Konzilserklärung, weiten ihre Perspektiven beträchtlich aus und ebnen von ihr eingeschlagene Wege. Beide sind beredte Zeugnisse für die neuen Horizonte, die das II. Vatikanische Konzil in das katholische Blickfeld bringen konnten.

Diese zehn Jahre zeigen deutlich, dass »Nostra aetate« Nr. 4 den Beginn eines neuen Zeitalters für das katholisch-jüdische Verständnis einleitete. Der Ruf nach »brüderlichem Dialog und biblischen Studien« mit Juden beendete jahrhundertelanges Schweigen zwischen Kirche und Synagoge. Ein Zeitalter des Dialogs hatte begonnen. Gespräche zwischen Juden und Christen wuchsen schnell in mannigfachen Formen. Auf jeder Ebene fanden fruchtbare Konferenzen statt, vom höchsten intellektuellen Austausch bis zu den volkstümlichsten Typen sozialer Versammlungen, oft bezeichnet als »Wohnzimmer-Dialog«.

Unsere eigene Bischofskonferenz war unter den ersten, die eine nationale Kommission bildete, welche das Konzilsdokument zu erfüllen suchte. Sogar noch vor Abschluss des II. Vatikanischen Konzils im Jahre 1965 beschlossen die Bischöfe der Vereinigten Staaten innerhalb der nationalen Konferenz katholischer Bischöfe die Gründung einer Kommission zur Förderung der katholisch-jüdischen Beziehungen, und 1967 war das erste hauptamtliche Sekretariat für katholisch-jüdische Beziehungen an der Arbeit.

Seit jener Zeit unterhielt das Sekretariat fruchtbaren Kontakt mit grösseren Gruppen der jüdischen Gemeinschaft[4] und regelmässigen Austausch mit den Diözesen des Landes. Viele Diözesen folgten dem Beispiel unserer Konferenz und gründeten Kommissionen oder Sekretariate für jüdisch-katholische Beziehungen.

Zahlreiche Projekte wurden in Angriff genommen, einschliesslich beispielsweise eine sorgfältige und systematische Analyse katholischer Lehrtexte zur Ausmerzung beleidigender Bezüge gegenüber Juden und um solche durch Materialien zu ersetzen, die Juden im positiven Lichte zeigen. Zahllose theologische Diskussionen wurden gehalten, und katholische Zusammenarbeit mit der jüdischen Gemeinschaft resultierte in einer Mannigfaltigkeit von sozialen Aktionsprogrammen.

Wir beobachten erfreut, dass manche dieser Initiativen auf inoffizieller Ebene durch viele Einzelne und Gruppen Nacheiferung fanden, quer durch das Land, die bewundernswertes Feingefühl, Hingabe und Fachkenntnis in Förderung katholisch-jüdischer Beziehungen gezeigt haben. Wir möchten nicht den Eindruck erwecken, als ob alle unsere Probleme vom Tisch wären. Es gibt noch Gebiete mit Nicht-Übereinstimmung und Missverständnissen, die in beiden Gemeinschaften Spannung schaffen. Wir hoffen, die Schwierigkeiten lassen sich bis zum gewissen Grad in freundschaftlicher Diskussion lösen. Gewiss sollte die katholische Meinung zugunsten von Tagesschulen [non-public schools] Gegenstand ernsten Dialogs und Anliegen sein. Es freut uns, dass dies und anderer Austausch über wichtige gegensätzliche Fragen stattfanden. Wir hoffen auch, dass durch gegenseitiges Verständnis und Förderung solcher dialogischer Methoden Fortschritt erzielt wird.

In Erinnerung an die Vergangenheit

Wenn wir uns vergangener Jahrhunderte erinnern, ladet uns dies dabei jedoch ein zu nüchterner Bewertung unseres Fortschritts und warnt vor zu grosser Selbstsicherheit in bezug auf ein zu baldiges Ende bestehender Probleme. Diese waren jahrhundertelang voll von geistiger Entfremdung, Missverständnissen und Feindschaft zwischen Christen und Juden.

Wenn wir uns freuen über Anzeichen, dass der Antisemitismus in unserem Land abnimmt, nötigt uns aber unser Gewissen, dass wir uns dem unglückseligen Berichte jüdischer Leiden in Vergangenheit und Gegenwart in aller Offenheit stellen. Wir machen uns die Erklärung von »Nostra aetate« zu eigen: »... im Bewusstsein des Erbes, das sie mit den Juden gemeinsam hat, beklagt [bedauert zutiefst] die Kirche, die alle Verfolgungen gegen irgendwelche Menschen verwirft, nicht aus politischen Gründen, sondern auf Antrieb der religiösen Liebe des Evangeliums alle Hausausbrüche, Verfolgungen und Manifestationen des Antisemitismus, die sich zu irgendeiner Zeit und von irgend jemandem gegen die Juden gerichtet haben«[5], und wir bejahen mit den neuen Vatikanischen Richtlinien[6], 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 ...«

Wir fordern alle in der Kirche auf, die auf dem Gebiet der Erziehung arbeiten, gleich ob in Seminar, Schule oder auf der Kanzel, dass sie nicht nur jede Darstellung vermeiden, die dazu tendiert, Juden oder Judentum zu entstellen, sondern auch jene Aspekte unseres Glaubens zu betonen, die für unser gemeinsames Erbe zeugt und für geistige Bande mit Juden.

Viel Entfremdung zwischen Christen und Juden hatte ihren Ursprung in einer gewissen antijüdischen Theologie, die jahrhundertelang nicht nur zu sozialer Spannung mit Juden führte, sondern auch oft zu ihrer Unterdrückung. Diese Abnahme des alten Anti-Judaismus und die Neuformulierung christlicher, theologischer Darlegungen des Judentums in konstruktiveren Richtlinien ist eine der hoffnungsvollsten Entwicklungen unserer Zeit, die von »Nostra aetate« wirksam unterstützt wird.

Der erste grössere Schritt in diese Richtung war die Verwerfung der Anklage: Juden waren und seien kollektiv schuldig am Tode Christi. »*Nostra aetate*« und die neuen Richtlinien haben diesen Mythus endgültig zur Ruhe gelegt, der dem jüdischen Volk so viel Leiden verursacht hat. Als Daueraufgabe bleibt jedoch, dafür Sorge zu tragen, dass man in keiner Weise auch nur die geringste Vorstellung jüdischer Kollektivschuld in irgendeinem katholischen Medium findet, sei es im Ausdruck oder sonstiger Kommunikation. Genaugenommen betrifft die Verwerfung dieser Anklage der Kollektivschuld von Juden ebenso die Reinheit des katholischen Glaubens wie die Verteidigung des Judentums.

[2] Vgl. FR XXVI/1974, S. 3. [3] a. a. O. S. 74.

[4] Vgl. u. a.: »Jules Isaac: ›Jesus und Israel‹, Vortrag von E. H. Flannery auf der Konferenz des ›American Jewish Commitee‹, 6. 5. 1971« in: FR XXIII/1971, S. 10 ff.

[5] S. FR XVIII/1966, S. 29.

[6] S. o. S. 62, Anm. 2.

Die Verwerfung dieser Anklage gegen die Juden durch das Konzil wurde von einigen Kommentatoren als eine »Entlastung« des jüdischen Volkes interpretiert. Solch eine Ansicht über den Tatbestand besteht noch immer. In Wahrheit hat das Konzil anerkannt, dass das jüdische Volk niemals am Tode Christe schuldig war noch heute ist.
»*Nostra aetate*« war ein Neubeginn im katholisch-jüdischen Verhältnis, und wie bei allen Anfängen sehen wir uns mit der Aufgabe konfrontiert, einige traditionelle Begriffe und Urteile zu revidieren. Einige Theologen haben kurze Vorschläge des konziliaren Dokuments aufgegriffen, aber ihre Implikationen zu theologischer Erneuerung sind noch nicht völlig erforscht. Deswegen geben wir hier einige Empfehlungen in bezug auf zwei Themen des Dokuments: Die jüdischen Urspünge der Kirche und die Gedankenwelt des heiligen Paulus.

Jüdische Ursprünge der Kirche

Die Christen haben ihre jüdischen Wurzeln nicht voll gewürdigt. Früh in der christlichen Geschichte durchlief diese einen entjudaisierenden Prozess, der unsere Kenntnis über unsere jüdischen Anfänge trübte. Das Jüdische von Jesus, seiner Mutter, seinen Jüngern, der Urkirche verlor man aus den Augen. Dass man Jesus einen Rabbiner nannte, dass er geboren wurde und unter dem Gesetz lebte und starb, dass er und Petrus und Paulus im Tempel Gott verehrten – diese Tatsachen wurden durch die Kontroverse verwischt, die Christen von der Synagoge entfremdeten.
Wie jüdisch die Kirche etwa Mitte des ersten Jahrhunderts war, spiegelt sich dramatisch in der Beschreibung des »Konzils von Jerusalem« (Apg 15). Die zugrunde liegende Frage war: Müssen Konvertiten aus dem Heidentum beschnitten werden und das mosaische Gesetz beachten? Die Verpflichtung, dem Gesetz zu gehorchen, wurde in jener Zeit von den Christen aus dem Judentum so fest gehalten, dass man – wie Petrus und Kornelius berichten (Apg 10)[7] – wunderbare Visionen brauchte, um die gegenteilige Beweisführung aufrechtzuerhalten, dass Christen aus dem Heidentum dazu nicht verpflichtet waren.
Um das dritte Jahrhundert jedoch hatte ein entjudaisierender Prozess eingesetzt, in dem die jüdischen Ursprünge der Kirche unterbewertet wurden, eine Tendenz, die durch die ganze christliche Geschichte von Zeit zu Zeit Abweichungen fragwürdiger Art an die Oberfläche brachte. Einige Katecheten, Homiletiker und Lehrer bezeigen noch wenig Würdigung für das Jüdische des Erbes und die reiche Spiritualität, die wir von Abraham, Moses, den Propheten, den Psalmisten und anderen geistigen Riesen der hebräischen Schriften ableiten.
Die meisten wesentlichen Begriffe im christlichen Glauben wuchsen zuerst auf jüdischem Boden. Aus diesem Boden entwurzelt, sind sie nicht vollkommen verständlich. Aus solchen Gründen empfiehlt »Nostra aetate« gemeinsame »theologische und biblische Studien« mit Juden. Die Vatikanischen Richtlinien von 1975 ermutigen katholische Spezialisten zu neuer Forschung in Hinsicht auf die Beziehungen von Judentum und Christentum und zum »Aufsuchen von Zusammenarbeit mit jüdischen Gelehrten«. Die Erneuerung christlichen Glaubens ist hier der Vorgang, denn Erneuerung hat bis zum gewissen Grad immer Rückkehr zum eigenen Ursprung zur Folge. Das Konzilsdokument zitiert den Heiligen Paulus, besonders in den Kapiteln 9–11 seines Römerbriefes. Wir finden in diesen wiederentdeckten kostbaren Sätzen jener Epistel Paulus' Liebe für seine Volksgenossen und eine feste Grundlage christlicher Ehrfurcht für das jüdische Volk. Zugegeben, die Theologie des Judentums von Paulus hat ihre mehr negativen Aspekte, diese wurden jahrhundertelang in katholischer Lehre entsprechend überbewertet. Es wäre heutzutage gut, in der Gedankenwelt von Paulus die positiven Elemente zu entdecken und hervorzuheben, denen man bisher unzulängliche Aufmerksamkeit gab.
In diesen Kapiteln offenbart Paulus seine tiefe Liebe zum jüdischen Volk. Er berichtet von seiner Bereitschaft, um seiner Volksgenossen willen selbst Verdammung anzunehmen,[8] obgleich er auch seine schmerzliche Enttäuschung und Unbegreiflichkeit für Israels Versagen ausdrückt, Jesus als den Messias anzunehmen.[9]
Entscheidend für seine Bewunderung des jüdischen Volkes und für das christliche Verstehen der Lage ist der folgende, um die Mitte des ersten Jahrhunderts geschriebene Text. Paulus bezieht sich auf »seine Volksgenossen dem Fleische nach. Sie sind ja Israeliten, denen die Sohnschaft gehört und die Herrlichkeit und die Bundesschliessungen und die Gesetzgebung und der Gottesdienst und die Verheissungen, denen auch die Väter angehören und aus denen Christus dem Fleische nach stammt« (9, 3–5), und Paulus stellt auf diese Weise die fortdauernde Gültigkeit der Berufung Israels fest.
Überdies besteht Paulus darauf, dass Gott keineswegs sein Volk verstossen hat. »Ist es möglich, dass Gott sein Volk verstossen hat? Das sei fern! Ich bin doch auch ein Israelit aus dem Geschlecht Abrahams vom Stamme Benjamin. Gott hat sein Volk, das er sich vorher erkor, nicht verstossen« (Röm 11–12).
Welchen Beweis bietet Paulus an für die fortdauernde Gültigkeit des Verhältnisses von Israel zu Gott, sogar nach Gründung der Kirche: »Denn unbereubar sind die Gnadengaben und die Berufung Gottes« (11, 29).
Paulus warnt die Mitchristen, Verachtung gegenüber dem jüdischen Volk zu zeigen, und erinnert sie, dass sie (die Christen) »wilde Zweige ausgebrochen und in den Ölbaum selbst aufgepfropft« wurden, um sein Leben zu teilen. »Bedenke: Nicht du trägst die Wurzel, sondern die Wurzel trägt dich« (11, 18). Und er lud seine Zuhörer ein, die Juden zu lieben, »die noch Lieblinge (Gottes) um der Väter willen sind« (11, 28).
In der Tat finden wir im Römerbrief (9–11) lang vernachlässigte Sätze, die uns helfen, eine neue und positive Haltung gegenüber dem jüdischen Volk aufzubauen. Hier gibt es eine aufzuarbeitende, bisher kaum begonnene Aufgabe für Theologen, das fortdauernde Verhältnis des jüdischen Volkes mit Gott und seinen geistigen Banden mit dem Volk des Neuen Bundes zu erforschen und die Erfüllung des Planes Gottes für beide, sowohl Kirche wie Synagoge.

Judentum heute

Es genügt nicht nur, die alten jüdischen Patriarchen und Propheten zu verehren. Die allzu weitverbreitete Auffassung vom Judentum als eine legalistische und dekadente Form der Religion, die mit dem Kommen Christi alle Bedeutung und ihre ganze Lebenskraft nach der Zerstörung des Tempels verloren habe, hat durch die christlichen Jahrhunderte fortgedauert. Die Richtlinien von 1975 mahnen uns, auf der Hut zu sein vor einer solchen Auffassung, und fordern uns auf, das nachbiblische Judentum reich an reli-

[7] Apg 10, 46: Denn sie [die Gläubigen aus der Beschneidung] hörten sie [die Heiden] in Zungen reden und Gott preisen.

[8] Röm 9, 3: Ich selbst wünschte, verflucht, von Christus getrennt zu sein, zum Besten meiner Brüder, meiner Volksgenossen dem Fleische nach.

[9] Röm 10.

giösen Werten und unseres aufrichtigen Respektes und unserer Achtung würdig zu sehen.
In der Tat entmutigen uns die Richtlinien vor dem Versuch, die Juden in ausschliesslich christlichen Begriffen zu definieren, und stellen explizit fest: »Eine weitere Bedingung des Dialogs ist der Respekt gegenüber der Eigenart des andern . . .« (Teil 1). Und wieder: »Christen müssen danach streben, die grundlegenden Komponenten der religiösen Tradition des Judentums besser zu verstehen, und lernen, welche Grundzüge für die gelebte religiöse Wirklichkeit der Juden nach ihrer eigenen religiösen Erfahrung wesentlich sind« (Einführung).
Im Dialog mit Christen haben Juden erklärt, dass sie sich nicht als Kirche, als Sekte oder als Konfession ansehen, so wie dies der Fall unter christlichen Gemeinschaften ist, vielmehr verstehen sie sich als eine Volksgemeinschaft (peoplehood), die nicht nur ethnisch oder religiös ist, sondern im gewissen Sinn eine Komposition von all diesem. Aus diesen Gründen sieht sich eine überwältigende Mehrheit von Juden im einen oder anderen Sinn an das Land Israel gebunden. Die meisten Juden sehen dieses Band an das Land als wesentlich an für ihr Judentum.
Was auch immer Christen für Schwierigkeiten haben mögen, diese Vision teilen zu können, so sollten sie doch danach streben, das Band zwischen Land und Volk zu verstehen, dem Juden in ihren Schriften und in ihrer Gottesverehrung zwei Jahrtausende hindurch als Sehnsucht nach ihrem Heimatland, dem heiligen Zion, Ausdruck gaben.[10]
Eine Würdigung dieses Bandes bedeutet weder Zustimmung geben zu irgendeiner besonderen religiösen Interpretation für dieses Band, noch Leugnung legitimer Rechte anderer betroffener Parteien in dieser Region. Auch heisst dies nicht Annahme einer politischen Stellungnahme in den Kontroversen über den Nahen Osten, dies liegt abseits von dem Ziel dieser Erklärung. Am zehnten Jahrestag von »Nostra aetate« bestätigen wir erneut aus ganzem Herzen unsere Verpflichtung zu den Grundsätzen dieses Dokuments, ebenso wie zu den Richtlinien von 1975. Im Bewusstsein der Grösse der vor uns liegenden Aufgabe und der Vortrefflichkeit der in dem Dokument enthaltenen vielen praktischen Richtlinien und Anregungen rufen wir auf, den folgenden Ermahnungen besondere Aufmerksamkeit zu geben:
1. Dass alle Diözesen gemäss ihren Bedürfnissen und Umständen geeignete, was auch immer für Mittel oder Vermittler schaffen und unterstützen, um die Empfehlungen von »Nostra aetate« Nr. 4, die der Vatikanischen Richtlinien von 1975 und die der amerikanischen bischöflichen Richtlinien für katholisch-jüdische Beziehungen von 1967 auszuführen.
2. Dass Homiletiker und Liturgiker besondere Aufmerksamkeit der Darbietung und Auslegung der Schrift geben, um so im katholischen Volk eine echte Einschätzung für den besonderen Platz des jüdischen Volkes zu fördern als dem von Gott Erst-Erwählten in der Geschichte der Erlösung und in keiner Weise die ihm zukommende Ehre und Würde gering zu behandeln.
3. Dass katholische Gelehrte sich in besonderer Weise den in diesen Dokumenten enthaltenen theologischen und biblischen Fragen zuwenden, die das Verhältnis der Kirche zum Judentum behandeln.
Wir vertrauen fest darauf, dass der Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs und Er, den wir als Israels schönsten Sohn ansehen, uns in diesem heiligen Bestreben unterstützen wird.

[10] Vgl. u. a. Israel: Volk und Staat, in FR XXIII 1971, S. 17–35.

4 In Jerusalem Konsultationen des Weltrats der Kirchen mit offiziellen Repräsentanten jüdischer Gemeinschaften

Tagung des internationalen katholisch-jüdischen Verbindungskomitees

Fortschritte im interkonfessionellen Dialog?

Im Anschluss an die Mitteilung im FR XXVI/1974, S. 74 f. und zuvor an solche seit 1970 in vorangehenden Jahresfolgen, bringen wir die folgende Information von Dr. E. L. Ehrlich:[1]

Ende Februar 1976 fanden in Jerusalem die Konsultationen zwischen der jüdischen Delegation und derjenigen des Weltrates der Kirchen (World Council of Churches [WCC]) statt. Vom 1. bis 3. März tagte, ebenfalls dort, diesesmal zu seiner fünften Sitzung[2], der internationale katholisch-jüdische Verbindungsausschuss. Mit Protestanten und Katholiken verbrachten die jüdischen Mitglieder der Kommission einen Sabbat im religiösen Kibbuz Lavi.
Was zunächst den WCC anbetrifft, so haben sich in den letzten Monaten zwei wesentliche, neue Entwicklungen gezeigt: Generalsekretär *Potter* hatte sich gegen die Antizionismus-Resolution der UNO gewandt[3] und ist auch in Nairobi eindeutig bei dieser Haltung geblieben, ferner ist ein Komitee, welches sich mit jüdischen Fragen beschäftigt (The Church and the Jewish People), umgebildet worden: Der neue Vorsitzende ist der hochangesehene schwedische, in Harvard lehrende Theologe *Krister Stendhal*, dessen Verständnis des Judentums seit langem bekannt ist; Sekretär des Komitees wurde Dr. *Franz von Hammerstein*, jahrelang Leiter der Aktion »Sühnezeichen« und ein wirklicher Experte für christlich-jüdische Probleme. Auch die Jerusalemer Konsultation zeigte schon etwas von einer neuen und erfreulicheren Entwicklung in der Begegnung zwischen dem WCC und dem »International Jewish Committee for Interreligious Consultations«, wie diese innerjüdische »Ökumene« heisst. In ihr sind alle grossen jüdischen Organisationen vertreten, zudem besitzt auch Israel in diesem Komitee seine Delegierten[4], so dass man schon von der heute bestmöglichen jüdischen Repräsentanz sprechen kann.
Anschliessend an die Zusammenkunft mit den Protestanten traf sich die jüdische Delegation in Jerusalem mit dem katholisch-jüdischen Verbindungsausschuss. Dieser stand unter der Leitung des neuen Vizepräsidenten des Sekretariats für die christliche Einheit, Mgr. Ramón *Torrella Cascante*, einem aus Barcelona stammenden Bischof. Zunächst muss die Tatsache vermerkt werden, dass dieses Treffen nicht irgendwo in Europa oder Amerika stattfand, sondern in Jerusalem auf dem Berg Scopus. Wenn man auch beklagen mag, dass der Vatikan, aus welchen Gründen auch immer, den Staat Israel de jure noch immer nicht anerkannt hat, so hat doch schon längst eine De-facto-Anerkennung stattgefunden; nicht zuletzt diese Konsultation ist ein Zeichen dafür. Sie wurde von verschiedenen Empfängen begleitet: einer war bei Oberrabbiner Goren, der in seiner bekannten frisch-munteren Art den Herren der katholischen Kirche dieses Anerken-

[1] Im Original unter dem Titel: »Fortschritte im interkonfessionellen Dialog?«
[2] Zuvor: 20.–23. 12. 1970, in Rom; 14.–16. 12. 1971, in Paris; 18.–20. 12. 1972, in Marseille; 4.–6. 12. 1973, in Antwerpen; 7.–10. 1. 1975, in Rom.
[3] s. o. S. 46 f.
[4] Die Professoren Zwi Werblowsky, Shemaryahu Talmon, Jerusalem.

nungsproblem einmal mehr deutlich nahebrachte[5]. In die verschiedenen Treffen wurden übrigens auch die in Israel und den besetzten Gebieten wirkenden katholischen Würdenträger einbezogen, so dass mit ihnen auch ein erster Kontakt hergestellt werden konnte. Besonders eindrücklich war eine gemeinsame Andacht in Yad Vashem, wobei es sich bei diesem Besuch um mehr handelte als um eine Routineangelegenheit für fremde Touristen.
Politisch ergab sich manches: Nochmalige Verwerfung der §§ 20 und 21 der christlich-islamischen Deklaration von Tripolis[6], Hinweis darauf, dass die verschiedensten katholischen Autoritäten die Antizionismus-Resolution der UNO abgelehnt haben, und es wurde in einer Schlusserklärung festgestellt, es müssten gegen die Isolierung Israels und des jüdischen Volkes Gegenmassnahmen ergriffen werden.
Jede der einzelnen Begegnungen mag noch nicht sehr viel Konkretes ergeben, dieser institutionalisierte und damit regelmässige Dialog jedoch bringt Menschen einander näher, fördert das Verstehen für das jüdische Phänomen und trägt entscheidend dazu bei, Juden und Christen füreinander sensitiver zu machen, und darauf kommt es an.

Ernst Ludwig Ehrlich

[5] Die »Herder Korrespondenz« (30/4), 30. 4. 76, S. 218 schreibt dazu: »Nachdem bei Empfängern ... durch einen der beiden Oberrabbiner *die Frage der diplomatischen Anerkennung Israels durch den Vatikan* angeschnitten war, äusserte sich P. de Contenson inoffiziell zu diesem Thema in Interviews mit der ›Jerusalem Post‹ und dem israelischen Fernsehen. Er vertrat dabei die Auffassung, dass der Vatikan ›de facto‹ den Staat Israel anerkenne, auch wenn die Beziehungen bisher noch nicht formalisiert seien ... Gegen Versuche, diese Äusserungen der vatikanischen Nahostpolitik in Richtung auf eine diplomatische Anerkennung des Staates Israel zu deuten, *betonte* der *Pressesprecher* des Vatikans, *die Haltung* des Heiligen Stuhls diesen Fragen *gegenüber habe sich ›absolut nicht‹ geändert ... Tatsächlich hatte sich bereits Papst Paul VI.* bei *seinem Jahresrückblick vor dem Kardinalskollegium ebenso für das Recht der Juden auf eine sichere und geschützte Heimstatt in einem souveränen und unabhängigen Staat wie für die legitimen Rechte der Palästinenser ausgesprochen ...*« (S. o. S. 49). Anm. u. Hervorhebung d. Red. d. FR.

[6] In diesem Abschnitt wurde der Zionismus als Rassismus ausgegeben und verurteilt.

Nach Redaktionsschluss: Anmerkungen d. Red. d. FR.

5 Ein Dokument der Hoffnung

Kommentar von Dr. Ernst Ludwig Ehrlich

Zum Wortlaut des Textes der Gemeinsamen Synode der Bistümer in der BRD: »Für ein neues Verhältnis zur Glaubensgeschichte des jüdischen Volkes« vom 22. 11. 1975 (s. o. S. 5) verdanken wir Dr. Ehrlich den folgenden Kommentar (Anm. d. Red. d. FR):

In keinem anderen Jahr sind derart viele Erklärungen über Juden und Judentum von christlicher Seite veröffentlicht worden wie im Jahre 1975. Es begann gleich in den ersten Tagen des Januar mit den Richtlinien und Erläuterungen für die Durchführung der Konzilserklärung »Nostra aetate«, also mit dem Dokument des Vatikans, welches die römisch-katholische Weltkirche bindet[1]. Mitte dieses Jahres gab der Rat der Evangelischen Kirche in Deutschland eine wichtige Studie mit dem Titel »Christen und Juden« heraus, welche in Zukunft wegweisend für das Verhältnis zu den Juden sein soll. (S. u. S. 68 ff.). Bald darauf erschien vom Lutherischen Weltbund im August in Oslo erweitert eine Erklärung mit dem Titel »Das christliche Zeugnis und das jüdische Volk«. Schliesslich ist über eine Erklärung zu berichten, die im Namen der Gemeinsamen Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland in die Öffentlichkeit ging. Sie wurde am 22. 11. 1975 in Würzburg verabschiedet. (S. o. S. 5.)

[1] In: FR XXVI/1975, S. 3.

Der Text befindet sich in dem grösseren Abschnitt »Unsere Hoffnung – ein Bekenntnis zum Glauben in dieser Zeit«. Die Vorlage ist mit 225 Ja-Stimmen, 26 Nein-Stimmen und 15 Enthaltungen angenommen worden. Wir meinen, dass nicht nur antijüdische und antizionistische Auslassungen zur Kenntnis genommen werden dürfen, sondern auch ein rechtschaffenes Wort der katholischen Kirche. Nicht nur erfordert es das schlichte Gefühl der Dankbarkeit, darüber zu sprechen, sondern auch der Wunsch, möglichst viele Menschen mögen von diesem Text Kenntnis nehmen und daraus Folgerungen für sich und ihre Umgebung ziehen. Bei der Analyse des Synodentextes sollte man sich des Adressaten bewusst sein: Hier wird nicht die »Weltkirche« angesprochen, sondern die Erklärung richtet sich an die *deutschen* Katholiken. Zu ihnen wird im ersten Abschnitt über die Vergangenheit gesprochen.
Dreissig Jahre nach Ende jenes Geschehens verurteilt die Synode die Vertreibung und Vernichtung der Juden während des Dritten Reiches. Dieser Zeitraum von dreissig Jahren danach ist nicht ohne Bedeutung, denn vorher wäre ein solches Schuldeingeständnis innerhalb der römisch-katholischen Kirche kaum möglich gewesen, besonders der Hinweis darauf, dass Katholiken während der NS-Zeit vor allem am Funktionieren ihrer eigenen Institutionen interessiert waren, sich aber von den verfolgten Juden, von Ausnahmen abgesehen, abgewandt haben. [Vgl. auch Gebet und Erklärung sowie Bussruf der deutschen Bischöfe s. u.][2] Die katholische Kirche in Deutschland verstand sich bisher fast ausschliesslich als eine Gemeinschaft von Verfolgten. Diese Einstellung resultierte aus der Tatsache, dass viele aufrechte, ihrer Religion treu gebliebene Christen beider Konfessionen tatsächlich verfolgt wurden. Man vergass aber dabei, dass es eben auch getaufte Christen gab, die das Handwerk der Verfolger betrieben. Jetzt, nach dreissig Jahren, spricht der deutsche Katholizismus im Klartext[2]. Auch katholische Menschen waren feige, hatten, menschlich verständlich, »Lebensangst«, haben sogar an den Verfolgungen mitgewirkt und, statt den Opfern zu helfen, stellten sie sich mit dem Rücken zu den Juden, um nicht sehen zu müssen.
Jedes Schuldbekenntnis ist steril, wenn daraus nicht zukunftsträchtige Konsequenzen gezogen werden. Dies geschieht im zweiten Abschnitt des Synodentextes (s. o. S. 5). Er meint offenbar, dass wer durch diese Erlebniswelt des NS-Regimes gegangen ist oder dies aus seiner eigenen Geschichte nicht ausklammern kann, eine besondere Sensibilität gegenüber Vorurteilen und allen Tendenzen besitzen muss, die zur Menschenfeindschaft führen. Dazu kommt ein Weiteres: Da nun einmal diese Verbrechen in diesem Lande passiert sind, mögen gerade die deutschen Katholiken in der Zukunft ihre besondere Verantwortung gegenüber dem jüdischen Volk empfinden. Die Deutschen sollten in konstruktiver Weise einen Beitrag dazu leisten, dass Juden und Judentum hierzulande und anderwärts besser verstanden werden. Einiges ist auf diesem Gebiet geschehen: Der »Freiburger Rundbrief« ist ein sehr wertvolles Publikationsorgan, welches einmal jährlich erscheint, Wissen verbreitet und zum Nachdenken anregt, dazu viel Information über den Staat Israel bietet. Das Zentralkomitee der deutschen Katholiken schuf einen Gesprächskreis »Juden und Christen«, in welchem seit einigen Jahren Projekte angeregt und durchgeführt, Akademietagungen veranstaltet werden. Auf diesem Gebiet ist also gewiss einiges unternommen worden, wenngleich es an Breitenwirkung noch fehlt. Die Gemeinsame Synode der Bistümer möchte gerne das Verhältnis zu den Juden normalisieren, indem deutsche Katholiken sich der beson-

[2] S. u. S. 67.

deren Verpflichtungen aus der Vergangenheit durch positive Arbeit bewusst bleiben.
Der Synodentext muss auf dem Hintergrund der absurden »Anti-Zionismus-Resolution« der UNO verstanden werden, die im Zusammenspiel einer Mehrheit von Staaten der dritten Welt mit der Sowjetunion zustande kam [s. o. S. 41]. Die Synode erklärt: Deutsche dürfen sich an derartigen Unternehmen nicht beteiligen. Sie müssen ihre Stimme dagegen erheben.

Die christlich-jüdische Beziehung ist nicht politisch bestimmt, sondern sie steht in einem »Heilszusammenhang«. Ohne das biblische Israel kann man nicht den Neuen Bund und die auf ihm fussende Kirche haben. Paulus hat diese heilsgeschichtliche Verbindung in Röm 9–11 klargelegt. Diese Kapitel sind für die Christen die eigentlichen Kriterien für die theologische Beziehung zum Judentum. Juden und Christen stehen in einem Heilszusammenhang. Im Bereich der Wissenschaft und der religiösen Unterwei-

---

[2] Wir erinnern an die *»Erklärung der deutschen Bischöfe zum Eichmann-Prozess«* im Frühjahr 1961 und ihr *»Gebet für die ermordeten Juden und ihre Verfolger«*, das am 11. 6. 1961 in den katholischen Kirchen Deutschlands gebetet wurde, sowie an den *»Bussruf der deutschen Bischöfe«*, verlesen in den katholischen Kirchen Deutschlands am 23. 9. 1962, am Vorabend des Konzils:

*Erklärung der deutschen Bischöfe zum Eichmann-Prozess**

Frühjahrskonferenz 1961 in Bühl

Bühl/Baden, 31. Mai [1961] (KNA), Südwestdeutscher Pressedienst Nr. 39/61. Eine *»Erklärung der deutschen Bischöfe zum Eichmann-Prozess«* und die Abfassung eines *»Gebets für die ermordeten Juden und ihre Verfolger«*, das am Sonntag nach dem Herz-Jesu-Fest in den katholischen Kirchen Deutschlands verrichtet wird, zählen zu den wichtigsten Ergebnissen der Frühjahrskonferenz der katholischen Bischöfe Deutschlands, die am Montag und Dienstag unter Vorsitz des Kölner Erzbischofs, Joseph Kardinal Frings, im Provinzmutterhaus der Niederbronner Schwestern in Bühl stattfand und an der alle deutschen Bischöfe teilnahmen.

Die Erklärung der deutschen Bischöfe zum Eichmann-Prozess hat folgenden Wortlaut: »Die in Bühl versammelten deutschen Bischöfe haben in ihren Beratungen auch die durch den Eichmann-Prozess aufgeworfenen Fragen besprochen. Sie stellten fest, dass die deutschen Katholiken den Prozess mit grossem Ernst verfolgen, tief betroffen darüber, dass so furchtbares Unrecht durch Menschen aus unserem Volk geschehen konnte.
Die erschütternden Aussagen des Prozesses werfen erneut die Frage auf, wie es zu dieser entsetzlichen Schändung der Menschenwürde und zur Vernichtung ungezählter Menschenleben kommen konnte. Solches ist geschehen, weil die politische Führung unseres Volkes sich angemasst hat, ewige Gesetze Gottes ausser Kraft zu setzen.
Unser Volk muss das Menschenmögliche tun, das am jüdischen Volk und an anderen Völkern verübte Unrecht wiedergutzumachen. Materielle Wiedergutmachung ist notwendig, aber sie allein genügt nicht. Deshalb rufen die Bischöfe die deutschen Katholiken auf, im Geiste der Sühne Gott um Verzeihung anzuflehen für die Sünden, die durch Angehörige unseres Volkes geschehen sind, und um die Gesinnung des Friedens und der Versöhnung zu bitten. Gleichzeitig appellieren sie an die Initiative der Priester und der Laien, entsprechend den gegebenen Möglichkeiten mit dem Gebete sichtbare Zeichen tätiger Sühne zu verbinden.
Den Männern und Frauen aber, die heute in unserem Volk Verantwortung tragen, rufen die Bischöfe eindringlich ins Gewissen, jedem Versuch zu wehren, erneut Gottes Gebote ausser Kraft zu setzen und dadurch wiederum Menschenwürde und Menschenrecht in Gefahr zu bringen.
Jene aber, die die öffentliche Meinung mitgestalten, mögen im Bewusstsein unseres Volkes und besonders unserer Jugend auch die Erinnerung an jene selbstlosen Frauen und Männer lebendig erhalten, die in diesen dunklen Stunden unserer Geschichte den Verfolgten unter Einsatz ihres Lebens geholfen und oft bis in den Tod mit ihnen gelitten haben.«

* In: FR XIII, Nr. 50/52, 11. 6. 1961, S. 3.

Gebet für die ermordeten Juden und ihre Verfolger/**

(Verfasst von den deutschen Bischöfen im Frühjahr 1961)

Herr, du Gott unserer Väter! Du Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs. Du Vater der Erbarmung und Gott alles Trostes. Du hast dich deines Knechtes Israel angenommen und ihm und allen Menschen Jesus Christus, deinen Sohn, als Erlöser gesandt. Ihn, der schuldlos war, hast du für uns dahingegeben, damit durch ihn alle gerettet werden.
Wir bekennen vor dir: Mitten unter uns sind unzählige Menschen gemordet worden, weil sie dem Volke angehörten, aus dem der Messias dem Fleische nach stammt.
Wir bitten dich: Führe alle zur Einsicht und Umkehr, die auch unter uns mitschuldig geworden sind durch Tun, Unterlassen und Schweigen. Führe sie zur Einsicht und Umkehr, damit sie sühnen, was immer sie gefehlt. Vergib um deines Sohnes willen in deinem grenzenlosen Erbarmen die unermessliche Schuld, die menschliche Sühne nicht tilgen kann.
Lass unter uns das Vorbild der Menschen wirksam werden, die sich bemühten, den Verfolgten zu helfen und den Verfolgern zu widerstehen.
Tröste die Trauernden, sänftige du die Verbitterten, Einsamen und Kranken. Heile du die Wunden, die den Seelen geschlagen wurden. Lass uns und alle Menschen immer mehr begreifen, dass wir einander lieben müssen, wie dein Sohn uns geliebt hat.
Gib den Ermordeten deinen Frieden im Lande der Lebendigen. Ihren ungerecht erlittenen Tod aber lass heilsam werden durch das Blut deines Sohnes Jesus Christus, der mit dir lebt und herrscht in der Einheit des Heiligen Geistes, Gott von Ewigkeit zu Ewigkeit. Amen

*Bussruf der deutschen Bischöfe**

(Verlesen in den katholischen Kirchen Deutschlands am 23. 9. 1962[1])

»In einer grossen Stunde der Kirche haben wir deutschen Bischöfe uns am Grab des hl. Bonifatius in Fulda versammelt, bevor wir am Grabe des hl. Petrus in Rom zusammenkommen, um am Zweiten Vatikanischen Konzil teilzunehmen, das Papst Johannes XXIII. zum 11. Oktober einberufen hat.
Wenn wir uns am Vorabend dieser 21. Ökumenischen Kirchenversammlung nochmals im gemeinsamen Hirtenwort an Euch wenden, erfüllen wir zugleich einen Herzenswunsch unseres Heiligen Vaters, der in seiner Enzyklika *›Paenitentiam agere‹* vom 1. Juli 1962 alle Bischöfe des Erdkreises aufgerufen hat, die Gläubigen zur letzten Vorbereitung auf das nahe Konzil anzuhalten ...
In dieser historischen Stunde rufen wir unsere Diözesanen auf zur ernsten Sühne für all die furchtbaren Verbrechen, die von gottlosen Machthabern im Namen unseres Volkes gegen die grundlegenden Menschenrechte verübt wurden.
Erneut erinnern wir in diesem Sühne-Appell insbesondere an die unmenschliche Vernichtungsaktion gegen das jüdische Volk, das der Menschheit die Offenbarung des einen wahren Gottes überlieferte und dem der Welterlöser Jesus Christus dem Fleische nach (Röm 9, 5) entstammt. Wer vielleicht selber sich vom Machtrausch blenden und vom gottlosen Rassenwahn anstecken liess, hat um so mehr Grund, den Weg der Busse und Sühne zu gehen. Im Namen unseres ganzen Volkes aber rufen wir mit dem Psalmisten Israels im DE PROFUNDIS um Gottes Erbarmen: ›Wolltest Du, Herr, der Sünde immer gedenken, Herr, wer könnte bestehen? Doch bei Dir ist Vergebung der Sünden‹ (Ps 129, 3. 4).«

* a. a. O. FR XIV/1962, Nr. 53/56, S. 3.

[1] Aus dem Hirtenwort der in Fulda am Grab des hl. Bonifatius versammelten Bischöfe Deutschlands, Fulda, den 29. August 1962. (Entnommen dem Abschnitt: Confiteor und mea culpa. Freiburg i. Br., 12. September 1962.)

[*] Dieses Gebet wurde am Sonntag in der Herz-Jesu-Oktav, dem 11. Juni 1961, in den katholischen Kirchen Deutschlands gebetet.

sung lässt sich viel leisten, um diesem neuen Verhältnis Ausdruck zu verleihen, damit die Glaubensgeschichte des jüdischen Volkes in wahrheitsgemässer Weise dargestellt wird. Man hat heute kaum erst mit den Vorarbeiten zu einem solchen Unterfangen begonnen; durch das Wort der Synode wird es zweifellos ermutigt und hoffentlich auch gefördert. Die Erklärung wurde durch ein Votum eines der Vizepräsidenten der Synode, Dr. Servatius, eingeleitet. Sein Plädoyer verdient, der Öffentlichkeit mitgeteilt zu werden: »Was den Juden kollektiv angetan wird, trifft auch die Christen insgesamt. Wo erneut ein Volk pauschal verurteilt wird, der Kampf um seine Lebensrechte, zu denen auch die Erhaltung seines Staates zählt, zur Rassenfrage gemacht wird, werden wir deutschen Christen in ganz besonderer Weise aufgerufen ... Hier, in der Synodenaula, können wir nicht von unserem Verhältnis zum jüdischen Volk und seiner Glaubensgeschichte sprechen, ohne ein deutliches Wort der Enttäuschung, ja des Entsetzens über die Vorgänge der Vereinten Nationen, über den Geist dieser Resolution zu sagen. Wir müssen der Welt erklären, dass wir nicht vergessen haben, wohin es führt, wenn Rassismus zum Instrument der politischen Auseinandersetzung wird, wenn über dieses Vehikel zur Erreichung eines politischen Zieles primitivste Instinkte mobilisiert werden sollen ...« [Vgl. auch o. u. a. S. 43, 46 ff.]
Die Synodenerklärung und das Plädoyer von Dr. Servatius ehrt die deutschen Katholiken, und es wäre wenig nützlich, auf den späten Zeitpunkt eines solchen Dokuments zu verweisen, denn gerade das Judentum hat bis zum heutigen Tage einen zentralen Begriff den uns allen gemeinsamen biblischen Propheten entnommen: die Konzeption der teschuwa, der Umkehr. Dazu ist es für keinen Menschen zu spät. So können wir nur hoffen, dass der uns gemeinsame »Gott der Hoffnung« unserem zukünftigen Weg miteinander seinen Segen nicht versagen möge.

6 »Christen und Juden. Eine Studie der Kommission ›Kirche und Judentum‹ der Evangelischen Kirche in Deutschland«*

Von Dr. Willehad Paul Eckert OP**

Dass die ökumenische Begegnung der Christen auf einer zu schmalen Basis steht, wenn die erste Spaltung – die zwischen Juden und Christen – nicht mitbedacht und die Juden darum in das ökumenische Gespräch wenigstens in einem weiteren Sinn nicht einbezogen werden, ist eine Erkenntnis, die sich nach dem Zweiten Weltkrieg bei Christen der verschiedenen Konfessionen immer mehr durchgesetzt hat. Daher fand die Declaratio »Nostra aetate«[1], deren Kernstück der Abschnitt über das Verhältnis der Kirche zu den Juden ist, die Richtlinien und Erläuterungen zur Declaratio[2] und ebenso die Erklärung der französischen Bischofskonferenz zum Thema Kirche und Juden[3] auch bei den evangelischen Christen in Deutschland einen starken Widerhall. Dies bezeugt nicht zuletzt die Studie »Christen und Juden« der Kommission »Kirche und Judentum« der Evangelischen Kirche in Deutschland. Mit der Studienkommission »Kirche und Judentum« hat es folgende Bewandtnis. Wiewohl die Erschütterung über das, was während der NS-Zeit den Juden angetan wurde, die Vernichtung des grössten Teils des europäischen Judentums, tief geht und evangelischerseits schon sehr bald nach dem Zweiten Weltkrieg in Deutschland die Schuld und das Schweigen der Christen bekannt wurden, sind doch die Auffassungen unter evangelischen Christen über ihre Haltung zum Judentum sehr unterschiedlich. Nach Auschwitz sei Mission ein Ding der Unmöglichkeit gegenüber den Juden, meinen die einen und plädierten statt dessen für einen Dialog unter Gleichberechtigten. Mission dürfte trotz Auschwitz nicht aufgegeben werden; denn den Juden das Zeugnis Christi zu versagen sei lieblos, meinen die anderen. Nicht minder umstritten sind Fragen wie die, ob die Erwählung des jüdischen Volkes noch andauert, wieweit die Juden noch Volk Gottes sind und wenn ja, wie sich ihr Volk-Gottes-Sein mit dem Volk-Gottes-Sein der Christen vereinbart. Um diese – auch in der katholischen Theologie nicht umstrittenen Fragen zu klären und einen mindestens relativen Consensus herzustellen, berief der Rat der Evangelischen Kirche in Deutschland Vertreter der verschiedenen Richtungen – Vorkämpfer des Dialogs und Befürworter der Judenmission, Vertreter aber auch verschiedener theologischer Richtungen –, die aufgrund ihrer fachlichen Kenntnisse und ihrer Erfahrungen im Gespräch mit Juden als kompetent galten, in die 1967 ins Leben gerufene Kommission »Kirche und Judentum«. (1975 gehören der Kommission 25 Mitglieder an.) Die ersten sechs Jahre dienten dem internen Gespräch, der Abgrenzung der Standpunkte, dem Versuch, zu einer Übereinstimmung zu kommen. Als diese erste Arbeitsphase beendet war, erging 1973 an die Kommission der Auftrag des Rats der Evangelischen Kirche in Deutschland, eine Studie über das Verhältnis der Christen zu den Juden zu erarbeiten. Die Kommission hat diesem Auftrag entsprochen. Die von ihr erarbeitete Studie »Christen und Juden« wurde in den Ratssitzungen vom 1. März und 24. Mai dieses Jahres (1975) beraten und gebilligt. Der Text gliedert sich in Einführung und drei Hauptabschnitte – gemeinsame Wurzeln, das Auseinandergehen der Wege, Juden und Christen heute – sowie einen Anhang, der Informationen zu den Themen: Wer ist Jude? – die Vernichtung des europäischen Judentums – zur Lage der Juden in der Bundesrepublik Deutschland – zur bisherigen ökumenischen Diskussion über die Frage Kirche und jüdisches Volk – über den Islam – dazu eine Reihe Begriffserklärungen und schliesslich ein Literaturverzeichnis enthält. Dem Deutschen Evangelischen Kirchentag in Frankfurt konnten bereits 300 Exemplare des Textes der Studie, jedoch ohne den Anhang, übergeben werden. Die Veröffentlichung des Textes mit dem Anhang erfolgte durch das Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn*.
In dem Begleitschreiben der Redaktionskommission, das an die Landeskirche und an solche Personen gerichtet ist, die an der Thematik in besonderer Weise interessiert sind, heisst es: »Die Studie unterscheidet sich von der in vielem verwandten Erklärung der katholischen Kirche durch ihre auf die besonderen Verhältnisse in Deutschland und auf die evangelischen Christen bezogene Aussage. – Ausgangspunkt ist – in bewusster Abkehr von der unter Christen vielfach verbreiteten Haltung – die Darstellung der Gemeinsamkeiten, die zwischen Juden und Christen bestehen!« Wiewohl die Redaktionskommission sich intensiv und redlich bemüht hat, aus den zum Teil recht verschiedenen und sogar gegensätzlichen Meinungsäusserungen der Mitglieder der Studienkommission einen einheitlichen Text zu machen, verrät sich in mancher

* Christen und Juden. Eine Studie des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland. Hrsg. im Auftrag des Rates der EKD/Kirchenkanzlei. Gütersloh 1975. Verlagshaus Gerd Mohn. 56 Seiten. (S. u. S. 144).
** Veröffentlicht mit freundlicher Erlaubnis des Verfassers.
[1] S. in: FR XVIII/1966, S. 28 f.
[2] a. a. O. XXVI/1974, S. 3 ff.
[3] a. a. O. XXV/1973, S. 14 ff.

Formulierung noch die jeweilige Urheberschaft. Wiederholungen und Gedankensprünge muss der Leser in Kauf nehmen. Die Unterschiede in den theologischen Positionen der Mitglieder der Studienkommission haben sich offensichtlich dahin ausgewirkt, dass die Studie »Christen und Juden« weit weniger als die Declaratio »Nostra aetate« und die Erläuterungen und Richtlinien zu ihr den Charakter einer dogmatisch bestimmten Lehraussage besitzt, sondern sich weitgehend historisch-deskriptiv verhält. In der Einführung, die ihr der Ratsvorsitzende der Evangelischen Kirche in Deutschland, D. Class, vorstellt, heisst es darum über die Studie: »Sie will in erster Linie den Christen in der Evangelischen Kirche in Deutschland eine Orientierungshilfe für die Besinnung über ihr Verhältnis zu den Juden geben.« Im gleichen Sinne heisst es im Begleitschreiben des Redaktionskomitees: »Die Studie will zu einem neuen Nachdenken und zum Überprüfen traditioneller Einstellungen anregen und ein neues Verhältnis zu den Juden vorbereiten.« Nach dem Willen und dem Selbstverständnis ihrer Urheber kommt dem Text somit nicht der Charakter einer abschliessenden Lehraussage zu. Dass gleichwohl eine solche Anregung zum Nachdenken und zur Neubesinnung, wie sie die Studie durchaus bietet, notwendig ist, kann nicht bestritten werden. Zwei Gründe für die Erarbeitung und Veröffentlichung des Textes werden in der Einführung und auch im Begleitschreiben des Redaktionskomitees genannt: Die Last der Vergangenheit, die Judenvernichtung durch Deutsche, durch Menschen, die ihrer Taufe nach Christen waren, eine Last, die zugleich auch eine besondere Verantwortung der Christen in Deutschland gegenüber den Juden bedeutet und die gerade in den letzten Jahrzehnten wieder stärker ins Bewusstsein tretende Verwurzelung des auf das Neue Testament gegründeten christlichen Glaubens in der alttestamentlich-jüdischen Überlieferung. Selbst dort, wo es keine unmittelbare Nachbarschaft von Juden und Christen gibt, keine Gelegenheit zum Gespräch mit Juden besteht, ist darum eine Besinnung auf das Verhältnis zu den Juden als einem »fundamentalen Thema christlicher Existenz« (D. Class) notwendig. Dies ist schon längst die Überzeugung vieler einzelner Christen und verschiedener Arbeitsgruppen – nicht zuletzt der Arbeitsgruppe Juden und Christen beim Kirchentag –, aber es muss dies den Gemeinden als solchen noch bewusst gemacht werden. Durch die Billigung der Studie seitens des Rats der Evangelischen Kirche in Deutschland wird sie zu einer Aussage der Kirche selbst. Ihr Inhalt ist nicht mehr nur Gegenstand für Spezialisten, sondern Anfrage an die kirchliche Öffentlichkeit. Der Text schafft die Voraussetzung für eine Neubesinnung auf breiter Basis. Das ist ein nicht geringes Verdienst.

Der Ausgangspunkt von dem Gemeinsamen ist ebenso richtig wie notwendig. Allzu lange wurde nur das Trennende betont. Aus der Notwendigkeit des Sich-Abgrenzens ergab sich fast zwangsläufig die Abwertung der Gegenposition, um die eigene Position verdeutlichen zu können. Die Betonung des Gemeinsamen, das Ausgehen von dem, was Juden und Christen gemeinsam ist, macht den Blick frei zu einem besseren Verständnis des anderen. Die Juden als Partner der Christen zu erkennen und anzuerkennen, ist Absicht der Studie. Dies ist nicht möglich, so lange Klischees, vorgefasste Meinungen oder Wunschvorstellungen das Bild des Juden für den Christen bestimmen. Die Studie hat sich von derartigen einseitigen und verzerrenden Vorstellungen und Vorurteilen freigemacht. Sie spricht auch nicht von dem Juden, sondern von der Vielfalt der im Judentum vertretenen Richtungen, im Judentum der Zeit Jesu und in späteren Zeiten, der Vielheit der Richtungen nicht zuletzt im heutigen Judentum. Damit und mit der Anerkennung auch des nichtgläubigen Juden als Gesprächspartner geht sie über die vatikanischen Texte und über den Text der französischen Bischofskonferenz[8] einen wichtigen Schritt hinaus. Der erste Satz der Einführung beginnt mit der Feststellung: Das Schicksal des jüdischen Volkes steht heute verstärkt im Blickfeld. Was dabei unter jüdischem Volk zu verstehen ist, bleibt an dieser Stelle unerklärt. Die Studie selbst verwendet jedoch große Sorgfalt darauf, deutlich zu machen, in welchem Sinne von jüdischem Volk gesprochen werden darf. Bis zum Zeitalter der Emanzipation war die jüdische Zugehörigkeit zur Religions- und Volksgemeinschaft untrennbar miteinander verbunden. Erst von da an lockert sich diese Verbindung, so dass Judesein primär entweder im Sinn einer Konfessionszugehörigkeit oder einer nationalen Zugehörigkeit verstanden werden kann. Insofern ist es richtig, gerade im Rückblick auf die jüdische Geschichte Judentum und jüdisches Volk als Synonyma aufzufassen, wie das in den beiden ersten Sätzen des ersten Hauptabschnittes (Gemeinsame Wurzeln) geschieht: »Die christliche Gemeinde hat ihre Wurzeln im Judentum. Jesus lebte und lehrte innerhalb des jüdischen Volkes.« Dieses jüdische Volk aber ist in seinem Selbstverständnis durch seine Glaubenserfahrungen bestimmt: Durch den Bundesschluss mit Gott in der Wüste wurde es zum Volke konstituiert, zum Gottesvolk. Wer diesem Volk entwächst, als einzelner oder als Gemeinde, kann mit ihm nicht mehr identisch sein. Schon im gemeinsamen Erbe ist das Moment der Trennung und des Gegensatzes mitenthalten. Schon daraus erklärt sich, dass Volkgottesverständnis für die Juden und die Christen etwas jeweils anderes heissen muss. Wenn Juden und Christen sich für ihren Glauben auf die Heilige Schrift berufen, so lesen sie doch die gleichen Bücher aus ihrer jeweiligen besonderen Glaubenserfahrung. Auch darin wird deutlich, dass im Gemeinsamen zugleich schon das Trennende liegt. Die Studie trägt dem Rechnung. Auch dort, wo sie das Gemeinsame betont, verschweigt sie das Gegensätzliche und Unterscheidende nicht, das durch den Glauben an Jesus als den Christus gegeben ist. Trotz der von vorneherein vorhandenen Unterschiede und Gegensätze, die durch diesen Glauben gegeben waren, verblieben die Jünger Jesu, verblieb die frühe christliche Gemeinde innerhalb des jüdischen Volkes. Spätestens mit dem Hinzutritt einer namhaften Zahl von Heiden zur frühchristlichen Gemeinde, der nicht mehr verbunden war mit einem Eintritt in das Judentum, musste, wie die Studie zurecht betont, die definitive Trennung zwischen Christen und Juden erfolgen. Aber die Studie betont ebensosehr zu Recht, dass trotz der Trennung das Gemeinsame nicht verlorengegangen ist. Freilich ist das Gemeinsame nicht immer als gemeinsam auch bewusst; denn »die Gemeinsamkeiten stehen seither im Gesamtzusammenhang des christlichen und des jüdischen Glaubens und werden von daher bestimmt«. Ein Bewusstmachen der Gemeinsamkeiten aber lässt die Chance erkennen, die durch die Tatsache der Gemeinsamkeit gegeben ist, »die Möglichkeit zu neuer Begegnung und zum Bedenken gemeinsamer Verantwortung in der heutigen Welt«. Die grundlegende Gemeinsamkeit besteht in dem Glauben an den einen Gott. Die Studie erinnert daran und unterstreicht, dass »wenn wir als Christen von Gott reden mit den Juden der Überzeugung (sind), dass der Gott, der in der Heiligen Schrift bezeugt wird, *einer* ist«. Der eine Gott erweist sich als der Erlöser Israels. »Im Glauben an Gott, den Erlöser,

findet das Verhältnis Gottes zu seinem Volk seinen zentralen Ausdruck.« – »Im Neuen Testament ist dies aufgenommen und durch neue Erfahrungen geprägt worden: im Glauben an Gottes Handeln in Tod und Auferweckung Jesu, in dem Beistand des Geistes in der Zeit zwischen Ostern und Wiederkunft Christi wie in der Erwartung der Erlösung am Ende der Zeit.« Der gemeinsame Glaube an den einen Gott und an Gott als Erlöser wirkt sich auf die Frömmigkeit aus. Darum ist es nicht zu kühn, wenn es in der Studie weiter heisst: »Vielfach prägen gerade solche Züge, die als charakteristisch und grundlegend für das Christentum gelten, auch die jüdische Frömmigkeit.« Die Studie erinnert an den Schatz der jüdischen Gebete aus nachbiblischer Zeit, in denen die Gnade und Barmherzigkeit Gottes gepriesen wird, in der er als der Vater, der die Seinen und alle Menschen liebt und ihnen die Sünden vergibt, bekannt wird. Die Studie setzt hinzu: »Für den christlichen Glauben stehen diese Aussagen in einem Zusammenhang, der auf die Offenbarung Gottes in Christus bezogen ist.« Doch dadurch wird die Verwandtschaft der Frömmigkeitsformen nicht aufgehoben. Aus der Heiligen Schrift, die Juden und Christen gemeinsam ist, entnahm Jesus »das Doppelgebot der Liebe, das er zu einem Kernstück seiner Botschaft machte«. Wenn er zwei ursprünglich selbständige Sätze, den von der Gottesliebe (5 Mose 6, 5) und den von der Nächstenliebe (3 Mose 19, 18) miteinander verknüpfte, so war dies, sagt die Studie historisch argumentierend, »ein im Rahmen der damaligen jüdischen Schriftauslegung durchaus mögliches Verfahren«. Allerdings setzt sie hinzu, dass er »aus diesem Gebot Konsequenzen gezogen (hat), die über die jüdische Schriftauslegung hinausführten, indem er es auch auf Feinde, Zöllner und Samariter bezog«. Hier sind nun freilich Einwände möglich und sogar berechtigt. Nicht nur Jesus, sondern auch andere Juden seiner Zeit, vor allem hellenistische Juden, haben dem Gebot der Nächstenliebe eine weitere Ausdehnung gegeben, als ursprünglich gefordert war. Auch muss die Frage erlaubt sein, wie weit Christen tatsächlich das Liebesgebot in seiner ganzen Weite und Tiefe erfüllen. Immerhin lässt die Studie keinen Zweifel darüber, dass die gängige Gegenüberstellung von Christentum als Religion der Liebe und Judentum als Religion der Gesetzlichkeit oder Gesetzesgerechtigkeit nicht angeht. Sie verwendet grosse Sorgfalt darauf, das Verhältnis von Liebe und Gerechtigkeit im Judentum als der in Gott gegebenen Liebe und Gerechtigkeit korrespondierend zu beschreiben sowie ein Verständnis bei den Christen für die Treue des Juden zu seinem Gesetz zu wecken. Eine Schwäche der Studie liegt allerdings darin, dass sie – anscheinend durch das eigene Offenbarungsverständnis vorgeprägt, das nur die Heilige Schrift als Gottes Offenbarung versteht – nicht genügend verdeutlicht, dass zumindest das traditionelle Judentum eine doppelte Offenbarung, eine schriftliche und eine mündliche, kennt. Erst von der Akzeptierung der mündlichen Offenbarung her ist es einsichtig, dass es über die in der Heiligen Schrift enthaltenen Gebote noch weitere Verpflichtungen gleichen Gewichts geben kann. Für das Verständnis des Charakters der Gerechtigkeit ist das nicht unwesentlich.

»Juden und Christen«, fährt die Studie fort, »verstehen sich beide als Volk Gottes.« Sie betont, dass von dem »grundlegenden Selbstverständnis als Volk Gottes die Juden bis heute bestimmt« sind. Wo im Neuen Testament vom Volk Gottes die Rede ist, ist zunächst das Volk Israel gemeint. »Paulus bestätigt den Juden, dass sie das Volk Gottes sind und bleiben.« Doch überträgt das Neue Testament mit dem Begriff »Volk Gottes« »zugleich grundlegende Elemente des alttestamentlichen Bundesgedankens auf die christliche Gemeinde«. Damit beginnt sich diese als Gottes Volk zu verstehen. Das Volkgottesverständnis der Christen ist nicht mehr an eine Nation gebunden. Damit aber die Angehörigen der verschiedenen Völker zugleich ganz und gar Glieder ihrer Völker bleiben und dennoch Glieder des Volkes Gottes sein können, muss der Begriff Gottesvolk spiritualisiert werden. Das Volkgottesverständnis der Christen und der Juden ist folglich etwas jeweils anderes. Dennoch ist das Gemeinsame nicht einfach aufgehoben. Trotz der Unterschiedlichkeit des Volkgottesverständnisses sind Juden und Christen eben wegen des grundsätzlichen Bekenntnisses, Volk Gottes zu sein, »dazu berufen und bestimmt, Zeugen Gottes in dieser Welt zu sein, seinen Willen zu tun und der zukünftigen Vollendung seiner Herrschaft entgegenzugehen«. Grossen Nachdruck legt die Studie auf die Gemeinsamkeiten im jüdischen und christlichen Gottesdienst und nennt eine Reihe Beispiele für Entlehnungen aus dem jüdischen im christlichen Gottesdienst. In dem gerade in den letzten Jahrzehnten wieder stärker In-Bewusstsein-Treten dieser Gemeinsamkeiten sieht die Studie es begründet, dass eben »die Besinnung auf die Zusammengehörigkeit von Christen und Juden in der Gegenwart wieder zu Versuchen (führt), bei besonderen Anlässen gemeinsame Gottesdienste zu halten«. Wenn die Studie sich mit dieser einfachen Tatsachenfeststellung begnügt, so dürfte das darin seinen Grund haben, dass über die Möglichkeit und die Opportunität solcher gemeinsamer Gottesdienste unter Christen und Juden erhebliche Zweifel und Kontroversen bestehen. Zwar haben gemeinsame Gottesdienste bei besonderen Gelegenheiten in den letzen Jahren auch in Deutschland mehrfach stattgefunden, vor allem auf Kirchen- und Katholikentagungen. Zwar war die Resonanz durchweg erfreulich. Aber Bedenken sind dennoch geblieben. Bedenken hatten auch anscheinend einige Mitglieder der Studienkommission. Darum ist die Formulierung hinsichtlich gemeinsamer Gottesdienste vorsichtiger als die in den Erläuterungen und Richtlinien zur Declaratio »Nostra aetate«.

Eine weitere Gemeinsamkeit von Juden und Christen sieht die Studie darin, dass beide des Glaubens sind, dass der »Gang der Geschichte nicht blindes Schicksal oder Kette unberechenbarer Zufälle« ist, »sie erkennen und bezeugen, dass der letzte Sinn und das Ziel der Geschichte das Heil Gottes für alle Menschen ist«. Freilich findet sich auch hier neben dem Gemeinsamen das Trennende. Es ist ja kein Zufall, dass der jüdische Kalender von der Schöpfung seinen Ausgang nimmt, der christliche Kalender aber von der Menschwerdung Christi ausgeht. »Christen bekennen, dass in Jesus Christus die prophetischen Verheissungen vom Bund Gottes mit seinem Volk neue und weiterführende Gestalt gewonnen haben, um die Welt der Vollendung entgegenzubringen.« Doch trotz der damit gegebenen unterschiedlichen Geschichtsauffassung verpflichten, so betont es die Studie, »die bestehenden Gemeinsamkeiten Christen und Juden, diese Spannung auszuhalten und sie im Blick auf die von beiden erwartete Vollendung der Geschichte fruchtbar zu machen. Christen und Juden sind dazu berufen, ihre Verantwortung für die Welt nicht gegeneinander oder nebeneinander, sondern miteinander nach Gottes Willen wahrzunehmen.«

Im zweiten Hauptabschnitt werden nun die Gründe für das Auseinandergehen von Juden und Christen näher erläutert. Auch hier geht die Studie historisch-deskriptiv vor. Um die Studie nicht allzusehr in ihrem Umfang

anschwellen zu lassen, haben sich ihre Verfasser mit einer sehr knappen Darstellung der Geschichte, insbesondere der Kirchengeschichte, begnügt. Doch nicht nur das. Die Beschreibung ist pauschalierend, komplexe Vorgänge werden allzu vereinfacht dargestellt. Vielfach nimmt die Studie Zuflucht zu Formulierungen wie: »So kam es«, die letztlich fatalistisch klingen und nichts erklären. In diesen Partien vermag sie kaum zu befriedigen. Auch den Prozess Jesu beschreibt sie lediglich von der Warte des Historikers aus. Sie nimmt die Berichte der Evangelien als von der Sonde des Historikers zu analysierende Geschichtsquelle, stellt aber nicht einmal die Frage nach ihrer Relevanz für den Glaubenden. Angesichts der Bedeutung der Theologia crucis wirkt die Aussage der Studie matt: »Die religiös und politisch Verantwortlichen in Jerusalem empfanden das Auftreten Jesu und seiner Anhängerschaft als Ärgernis und als Gefahr. Im Zusammenspiel von jüdischer Selbstverwaltung und römischer Besatzungsmacht, das historisch im einzelnen schwer durchschaubar ist, kam es schliesslich zur Hinrichtung Jesu durch die Römer.« Ebenso unbefriedigend ist es, dass die Studie zwar deutlich macht, dass zwar die Worte Messias und Christus ursprünglich dasselbe bedeuteten, nämlich den Gesalbten, dass dennoch in dem Christusbekenntnis der Christen mehr enthalten ist als in den Messiasbildern der Juden, dass sie sich aber auch hier mit einer historischen Erläuterung begnügt: »In den neutestamentlichen Schriften wurde die Einzigartigkeit Jesu Christi durch Aussagen beschrieben, die dem Alten Testament, alsbald aber auch der nichtjüdischen Umwelt entnommen und dabei umgeprägt wurden.« An etwas späterer Stelle heisst es dann im gleichen Sinn: »Im christlichen Bereich führte die Notwendigkeit, die Botschaft von Jesus Christus weiter zu entfalten und auch gegenüber der griechischen Geisteswelt zu vertreten, zu einer intensiven Arbeit an der begrifflichen Klärung der Glaubensaussagen und an der Formulierung offizieller kirchlicher Lehre ... Dabei wurden Aussagen des Neuen Testamentes zugrunde gelegt und in den neu angeeigneten Denkformen entfaltet.« Die Studie verrät dem Leser nicht, ob diese Entwicklung legitim war, ob sie nichts anderes als eine Entfaltung des Glaubens unter der Einwirkung des Heiligen Geistes oder ob sie reines Menschenwerk war, noch gar ob dies Glaubensbekenntnis der Alten Kirche für die Christen heute verbindlich ist.

Im dritten Hauptabschnitt wird das Verhältnis von Juden und Christen heute beschrieben. Dabei wird den verschiedenen Richtungen innerhalb des modernen Judentums gebührend Rechnung getragen. Das ist einer der grossen Vorzüge der Studie. Dankenswert ist auch, dass sie den Christen in Erinnerung ruft, wie sehr die Juden mit ihrem Land verbunden sind, auch die Juden der Diaspora und nicht erst seit dem Aufkommen des Zionismus. Gewiss, auch heute noch lebt die Mehrheit der Juden in der Diaspora, aber das mindert die Bedeutung des Lands der Väter nicht. Eine der treffendsten Formulierungen der Studie lautet: »Nach wie vor ist im jüdischen Glauben die Erwählung des Volkes mit der Erwählung des Landes unlösbar verbunden.« Die Bedeutung der Diaspora wird von der Studie nicht verkleinert. Sie weist darauf hin, dass manche Juden und jüdische Gruppen in ihr immer wieder eine »Chance (sahen) für das erwählte Volk, unter den Völkern die Botschaft von dem einen Gott zu verbreiten«. Gleichwohl hat die Studie recht, wenn sie betont, dass die beiden für das Bewusstsein der Juden auch in der Diaspora wichtigsten Ereignisse Auschwitz und die Entstehung des Staates Israel sind. Doch ist der Aufbau des Unterabschnitts im dritten Hauptabschnitt, des Abschnitts, der vom Staat Israel handelt, nicht sehr glücklich. Er enthält drei Absätze. Der erste handelt von der Gründung des Staates Israel als Folge der Situation nach Auschwitz. Abgesehen davon, dass Israel nicht einfach als Folge von Auschwitz bezeichnet werden kann, wird auch der Weg nach Auschwitz allzu gradlinig beschrieben: »Aus der traditionellen Judenfeindschaft der Christen hatte sich gegen Ende des 19. Jahrhunderts als neue Form der rassische Antisemitismus entwickelt; dieser führte in letzter Konsequenz zum Massenmord am europäischen Judentum durch den nationalsozialistischen Staat.« Dabei weiss die Studie sehr wohl an anderer Stelle von der Komplexheit des modernen Antisemitismus zu berichten. Rassischen Antisemitismus gab es nicht nur im nationalsozialistischen Staat, warum führt er sonst nicht ohne weiteres zum Massenmord? Auch die anschliessende Formulierung klingt befremdlich: »Im Gefolge dieser unvorstellbaren Katastrophe gaben die Grossmächte schliesslich der jüdischen Forderung nach, einem selbständigen Staat in Palästina ihre Unterstützung und Anerkennung.« Kein Wort von der Balfour-Deklaration, kein Wort vom Völkerbund! Vom völkerrechtlich verpflichtenden Beschluss der Vereinten Nationen aus dem Jahre 1947 ist erst im vierten Absatz des gleichen Unterabschnitts die Rede. Im zweiten Absatz erfährt der Leser, dass die Rückkehr vieler Juden nicht lediglich aus dem Wunsch motiviert war, ein Asyl zu finden, sondern aus dem Willen zur »Verwirklichung der über Jahrtausende hin durchgehaltenen Sehnsucht nach Zion«. Eben deshalb geht, wie die Studie zutreffend betont, ein Einfluss von Israel auf die Diaspora aus. Sehr glücklich ist im dritten Absatz dann beschrieben, wie Israel sich als politische Grösse zu seiner heilsgeschichtlichen Bedeutung verhält: »Als politische Grösse ist der Staat Israel heute in den Formen eines säkularen Staates als parlamentarische Demokratie organisiert. Auch die Staatsbildungen des Volkes im Altertum waren in den Formen ihrer Zeit organisiert. Für den modernen Staat gilt jedoch ebenso, dass mit solcher Charakterisierung seine Bedeutung noch nicht voll erfasst ist: Mit seinem Namen Israel und seiner Gründungsurkunde stellt er sich ausdrücklich in die biblische Tradition des Judentums und damit in den Zusammenhang der Geschichte des erwählten Volkes.« Während die Richtlinien und Erläuterungen zur Declaratio »Nostra aetate« es peinlich vermeiden, Israel zu erwähnen und dies z. B. von Kardinal König in einer Rede vor der Universität Wien mit der Begründung gerechtfertigt wurde, das vatikanische Dokument sei rein religiös zu verstehen, ist es ein Verdienst der Studie, auf die Bedeutung Israels auch für das Glaubensverständnis der Juden einzugehen und sich daraus ergebende Konsequenzen für die Haltung der Christen – vor allem, aber eben nicht nur in Deutschland. Reichlich unvermittelt, nachdem vorher von ihnen mit keinem Wort die Rede war, wird im vierten Absatz des gleichen Abschnitts auch von den palästinensischen Arabern gesprochen. Plötzlich sind sie als Bewohner des Landes neben den Juden vorhanden, und die Christen werden von der Studie ermahnt, »sich nachdrücklich für einen sachgemässen Ausgleich zwischen den berechtigten Ansprüchen beider, der palästinensischen Araber und der Juden, einzusetzen«. Die Goodwillerklärung der Studie reicht nicht aus, das diffizile Problem des arabisch-jüdischen Verhältnisses aufzuhellen.

Die Studie enthält sodann einen Appell an die Christen in Deutschland zur Neubesinnung und eine Aufforderung an Christen und Juden in aller Welt, sich für die Benachteiligten und Entrechteten einzusetzen. Daran

schliesst sich wieder einigermassen unvermittelt die Mahnung an Christen und Juden, nun aber auch an die Moslems an, für die Sache der Gerechtigkeit und des Friedens im Nahen Osten zusammenzuarbeiten. Hier dürften wohl die Möglichkeiten des einzelnen bei weitem überfordert sein. Der abschliessende Abschnitt ist dem Verhältnis von Dialog und Mission gewidmet und trägt der innerevangelischen Auseinandersetzung Rechnung. Beachtlich dabei ist die Erkenntnis und das Zugeständnis, dass auch das Wort Dialog vor Missdeutungen nicht sicher ist. Wertvoll ist der Hinweis, dass das Missionsverständnis sich in der evangelischen Kirche (wie übrigens auch in der katholischen Kirche) in einem Prozess des Wandels befindet. Dies wird zweifellos auch Konsequenzen für das Thema Judenmission haben. Die Studie lässt die Möglichkeit offen für das innerkirchliche Gespräch über Möglichkeit und Grenzen der Mission wie auch für die Bedingungen eines Dialogs mit den Juden. Die Verfasser der Studie waren sich bewusst, dass sie Begriffe verwenden mussten, die teils mehrdeutig, teils dem Verständnis der Gemeinden fremd sind. Begriffserklärungen und Informationen, die sie im Anhang bringen, sind hilfreich und begrüssenswert [vgl. u. S. 144].
Trotz der kritischen Einzeleinwände ist die Studie der Kommission »Kirche und Judentum« sehr zu begrüssen als ein weiterer Schritt zum Neuverständnis des Verhältnisses der Christen zu den Juden.

7a SIDIC

SIDIC – Abkürzung für »Service international de documentation judéo-chrétienne« – wurde unmittelbar nach der Promulgierung der Konzilserklärung »Nostra aetate« ins Leben gerufen. Zwei Wochen nach dieser Promulgierung, am 12. November 1965, trafen sich Bischöfe und Konzilstheologen, die schon in ihren jeweiligen Ländern für eine Verständigung zwischen Juden und Christen arbeiteten, zu einem informellen Gespräch im Foyer Unitas in Rom. Die Anwesenden überlegten, wie man dieses Konzilsdokument, insbesondere in bezug auf seine Aussagen zum Verhältnis zwischen Juden und Christen, in die konkrete Tat umsetzen könne. Sie waren sich der Notwendigkeit bewusst, weiterhin informiert zu bleiben: informiert über die wichtigsten Ereignisse auf dem Gebiet der jüdisch-christlichen Verständigung in den verschiedenen Ländern, über die Reaktionen auf die Konzilserklärung, über die Schwierigkeiten, die auftauchen würden, und über die neuen Möglichkeiten, informiert auch über die Entwicklung dieser Frage in den anderen christlichen Kirchen und im Judentum, um so eine Gesamtschau der jüdisch-christlichen Zusammenarbeit zu erhalten.
Die Errichtung eines internationalen Dienstes, der diese Informationen sammeln und verbreiten sollte, wurde somit beschlossen. Das war die Geburtsstunde von SIDIC. Als Mitglieder des Organisationsausschusses wurden Msgr. A. C. Ramselaar (Holland), P. Dr. W. P. Eckert OP (Deutschland) und Dr. C. A. Rijk (Holland) gewählt. Für die tatsächliche Durchführung der Arbeit trat man an die Schwestern von »U. L. Frau von Sion« heran, da man wusste, dass sie von ihrem Ordensziel her sich für die Förderung der Verständigung zwischen Juden und Christen einsetzen, und bat sie, die Verantwortung für diesen Dienst zu übernehmen. Die Schwestern zögerten nicht mit ihrer Zusage. In kürzester Zeit wurde ein Raum im Generalat in Rom zur Verfügung gestellt und als Informationszentrum eingerichtet. Die Schwestern in den verschiedenen Ländern sowie einige Freunde wurden gebeten, Informationen nach Rom zu schicken. Aus diesem Material entstand dann im Februar 1967 die erste Nummer der Zeitschrift SIDIC, die von Anfang an in einer englischen und in einer französischen Ausgabe herausgebracht wurde[1]. Zweck der Zeitschrift war und ist, Informationen aus der ganzen Welt über wichtige Ereignisse, Tätigkeiten, Tagungen, Publikationen usw. all denen zur Verfügung zu stellen, die sich für die jüdisch-christliche Verständigung engagieren. Jede Nummer der Zeitschrift ist einem bestimmten Thema gewidmet, so z. B.: Israel: Volk und Land – Das Judentum im christlichen Unterricht – Die Juden in der Literatur usw.
Zur Unterstützung des Informationsflusses fand im Juli 1967 ein internationales Symposion zum Thema des Messianismus in Strassburg statt[2]. Bei dieser Gelegenheit wurde, nachdem Msgr. Ramselaar zurückgetreten war, ein neuer Ausschuss gebildet. Dr. Rijk wurde nun Leiter des Redaktionskomitees der Zeitschrift; die neuen Mitglieder waren: Dr. W. P. Eckert OP, E. H. Flannery (New Jersey) und Dr. L. Dequeker (Belgien). Im Herbst des gleichen Jahres 1967 wurde eine andere wichtige Tätigkeit begonnen: Vorträge in englischer, französischer und italienischer Sprache im Informationszentrum.
Im Sommer 1970 übersiedelte das Zentrum in grössere Räume im Palazzo Doria Pamphilij in der Nähe der Piazza Venezia, um so den Studenten der verschiedenen Lehranstalten und Universitäten in Rom zugänglicher zu sein. Die wachsende Arbeit verlangte auch mehr Mitarbeiter, und so wurde das zunächst nur aus Sionsschwestern bestehende Arbeitsteam durch eine Bibliothekarin und seither auch durch andere Mitarbeiter erweitert. Im Dezember 1971 schritt man zur Gründung eines Vereins – SIDIC: »Zur Verbreitung von Kenntnissen, Informationen und Dokumentationen über das jüdisch-christliche Verständnis sowohl heute als auch in der Vergangenheit, auf allen Gebieten und in allen Ländern«.
In den letzten Jahren haben die Mitglieder des SIDIC-Teams auch Vorträge ausserhalb des Zentrums gehalten sowie Gruppen für Reisen nach Israel vorbereitet. Neben den Vorträgen werden jetzt auch Hebräisch-Kurse gehalten. Die Bibliothek, die ständig im Wachsen ist, und das Archiv einschlägiger Zeitungsausschnitte aus aller Welt werden immer wieder von Studenten und Wissenschaftlern sowie anderen Besuchern in Anspruch genommen. Einen neuen Aufschwung erhielt die Arbeit, als Dr. Rijk im Januar 1973 hauptamtlicher Leiter des Zentrums wurde, und ein gewisser Höhepunkt war die Jubiläumsveranstaltung im Februar 1975, von der in diesem FR berichtet wird (s. u.). Sr. Hedwig Wahle, NDS/Wien

[1] SIDIC. A documentary journal on the development of Jewish-Christian relations throughout the World. Rom. Bis einschliesslich 1975 erschien vol. VIII, dreimal jährlich.
[2] Vgl. »Vergässe ich dein, Jerusalem? . . .« (Ps 137,5). Internationales Symposion über christlich-jüdische Beziehungen in Strassburg vom 16. bis 20. Juli 1967. Bericht von Dr. Willehad Paul Eckert OP in: FR XIX/1967, S. 107 ff. (Anm. d. Red. d. FR)

7b Das Band zwischen Volk, Land und Religion in jüdischer und christlicher Tradition*/**

Bericht über die internationale Studientagung von SIDIC in Rom vom 17. bis 19. Februar 1975

Besonders heute nimmt dieses Thema im Kontakt zwischen Juden und Christen einen zentralen Platz ein. Mehr und mehr werden die Menschen ihrer vielfachen

* Aus dem Englischen übersetzt.
** Vgl. Israel: Volk, Land und Staat, in FR XXIII/1971, S. 17–35.

religiösen, sozialen und politischen Verflechtungen gewahr – Verflechtungen, die die eigentliche Identität von Judentum und Christentum wie auch unsere Konzeption von beiden berühren. Ferner betrifft dies die Interpretation der Bibel, das Verstehen der Tradition und sogar die Vorstellung von Religion, Offenbarung und Erwählung in der menschlichen Geschichte.

Wegen der Kompliziertheit einerseits und der vitalen Bedeutung dieser Frage andererseits besteht auf diesem Gebiet der Beziehungen zwischen Juden und Christen noch viel Verwirrung und Missverständnis. Die Rückkehr eines Teiles des jüdischen Volkes in das Land seiner Väter und die Schaffung des Staates Israel, was nicht nur als politisches Faktum, sondern auch als religiöses Ereignis erfahren wurde, wirkte sich für viele Christen als Schock und für viele Juden als Stärkung ihrer eigenen Identität aus. Wir sahen und sehen uns noch einer neuen Herausforderung gegenüber. Um einen Beitrag zu tieferer Einsicht in diesen Komplex und diese grundsätzliche Frage jüdisch-christlicher Beziehungen zu leisten, lud SIDIC eine begrenzte Zahl von jüdischen und christlichen Gelehrten ein, um dieses Problem drei volle Tage untereinander zu diskutieren. Unter den jüdischen Gelehrten befanden sich: Frau Professor Irving Greenberg aus New York[1], Professor Manfred Vogel von der Northwestern University, Evanston; der bekannte Talmudist Rabbiner Adin Steinsaltz aus Jerusalem; Professor Weingreen, Dublin, und Professor Roland Goetschel, Strassburg. Die katholischen Gelehrten waren: Professor Marcel (Jacques) Dubois[2], Jerusalem; Professor Pierre Lenhardt, Talmud-Forscher aus Jerusalem; Professor Clemens Thoma, Luzern; Professor H. Dupuy, Paris; Professor Frizzell, South Orange, und Professor Pawlikowski, Chicago. Diese Gelehrten befassten sich mit dem Thema der Tagung in drei Stadien: die Bibel, talmudische, rabbinische und patristische Schriften und modernes jüdisches und christliches Denken. Jede Periode wurde jeweils von einem Juden und einem Christen beleuchtet. Die gelehrte Diskussion, die den Vorträgen folgte, vertiefte das Verständnis jedes Themas. Eine Reihe interessanter Schlussfolgerungen und Fragen ergaben sich aus dieser Tagung, die im Geist grosser Offenheit, freimütiger Debatte und wirklicher Freundschaft stattfand. Die Hauptpunkte der Schlussfolgerungen betrafen:

1. Das Band zwischen Volk und Land ist grundlegend für die jüdische Identität. Das Land ist Teil des Bundes zwischen Gott und seinem Volk. Es ist heilig in sich selbst und besonders um des Volkes willen. Im Neuen Testament nimmt das Land einen weit weniger bedeutsamen Platz ein, da die Begegnung zwischen Gott und Mensch auf Christus konzentriert ist. Das Land wie auch Jerusalem usw. werden zu Sinnbildern Christi. Grosse Aufmerksamkeit wurde der Frage der Typologie gewidmet, die in jüdischen wie auch in christlichen Traditionen wohl bekannt ist. Nach den christlichen Wissenschaftlern hebt die zentrale und erfüllende Rolle Christi im Neuen Testament die Realität, die eine tiefere theologische Bedeutung erhalten hat, nicht auf und bestreitet sie auch nicht. Später, wie in den Schriften von Augustinus, verlor die Typologie den Kontakt mit der zugrunde liegenden Wirklichkeit, und oft wurde ein Gegensatz zwischen jüdischen realia und christlicher Konzeption von Erlösung geschaffen.

2. Der neutestamentliche Text selbst gibt keine ausreichende Klarheit über die Haltung von Christen gegenüber der Rolle des Landes. Um eine authentische christliche Haltung gegenüber diesem Problem aufzuzeigen, wurden mehr biblische und theologische Gedankenmodelle (solche wie Verheissung und Erfüllung) und ein intensives Hören auf die mündliche Torah in der Zeit Jesu als notwendig angesehen.

3. In diesem Zusammenhang wurde die Autorität der Tradition erneut diskutiert; die Gelehrten stimmten darin überein, dass die Beziehung zwischen Bibel und Tradition wieder eingehender studiert werden sollte, da wir uns jetzt der herausfordernden Frage nach dem Land in jüdischer und christlicher Tradition gegenübergestellt sehen.

4. Die Gelehrten stellten den Unterschied zwischen den jüdischen und christlichen Konzeptionen von Volkheit klar. Nach Professor Vogel war der Begriff des Volkes von der christlichen Sicht aus wahrscheinlich der Hauptgrund für den Bruch zwischen Judentum und Christentum. Man wird diese Frage natürlich weiter studieren.

5. Das ganze Klima der Tagung erwies sehr klar, dass jüdische und christliche Beziehungen ein existentielles Wagnis sind und dass – in der Perspektive der Heilsgeschichte gesehen – eine zu abstrakte Theologie nicht zu einem tieferen Verständnis dieser Beziehungen beiträgt.

An der Studientagung nahmen ungefähr 30 Beobachter und Gäste teil, vornehmlich Schwestern von Notre Dame de Sion, die in mehr als zehn verschiedenen Ländern für die Förderung jüdisch-christlicher Beziehungen arbeiten. Diese Beobachtergruppe führte eine weitere Woche die Diskussion im eigenen Kreise fort, in sehr fruchtbarem Austausch von Meinungen und Einsichten.

So wird diese anlässlich des zehnten Jahrestages der Gründung von SIDIC organisierte Studientagung hoffentlich weitgehend zu tieferem Verstehen einer zentralen Frage des jüdisch-christlichen Dialogs beitragen.

Rom, 6. März 1975 Prof. Dr. C. A. Rijk

[1] Ihr Gatte, Professor Irving Greenberg, musste seine Teilnahme in letzter Minute wegen bedauerlicher persönlicher Umstände absagen.

[2] S. o. S. 22 ff.

8 Die Karfreitagsfürbitte für die Juden* Letzte deutsche Fassung, 1975

Von Pfarrer Wilm Sanders, Kiel-Kronshagen

In Ergänzung zu meiner Darstellung von der Entwicklung der Karfreitagsfürbitte für die Juden vom Missale Pius' V. zum Missale Pauls VI. [s. FR XXIV/1972*] sei darauf aufmerksam gemacht, dass inzwischen das Altarmessbuch in endgültiger deutscher Übersetzung erschien[1], dessen Gebrauch ab 1. Fastensonntag 1976 (7. März) verpflichtend ist. Darin hat die Karfreitagsfürbitte für die Juden gegenüber dem Studientext von 1971 eine nochmalige Veränderung ihrer sprachlichen Fassung erhalten, worauf ich als Möglichkeit in meinem Beitrag von 1972 bereits hinwies, nur hat sich die Herausgabe des deutschen Messbuches um ein Jahr verzögert.

Zunächst noch einmal die lateinische Fassung aus dem MISSALE ROMANUM[2]:

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

* In: FR XXIV/1972, S. 26–30. (Vgl. auch Anmerkungen insbes. FR XVIII/1966, S. 57, 61 f.) – Aus FR auch nachgedruckt in: »Liturgisches Jahrbuch«, 24. Jahr, Heft 4/1974, S. 240–248.

[1] Die Feier der heiligen Messe – Messbuch für die Bistümer des deutschen Sprachgebietes Einsiedeln/Köln, Freiburg/Basel, Regensburg, Wien, Salzburg, Linz – 1975.

[2] Editio typica, Typis Polyglottis Vaticanis 1970, S. 254.

Oratio in silentio. Deinde sacerdos:
Omnipotens sempiterne Deus,
qui promissiones tuas Abrahae eiusque semini contulisti,
Ecclesiae tuae preces clementer exaudi,
ut populus acquisitionis prioris
ad redemptionis mereatur plenitudinem pervenire.
Per Christum Dominum nostrum.
R.: Amen.

Für den liturgischen Gebrauch lautet der deutsche Text in Zukunft wie folgt[3]:

Lasst uns auch beten für die Juden, zu denen Gott, unser Herr, zuerst gesprochen hat: Er bewahre sie in der Treue zu seinem Bund und in der Liebe zu seinem Namen, damit sie das Ziel erreichen, zu dem sein Ratschluss sie führen will.
(Beuget die Knie. – Stille – Erhebet euch.)
Allmächtiger, ewiger Gott,
du hast Abraham und seinen Kindern
deine Verheissung gegeben.
Erhöre das Gebet deiner Kirche
für das Volk, das du als erstes
zu deinem Eigentum erwählt hast:
Gib, dass es zur Fülle der Erlösung gelangt.
Darum bitten wir durch Christus, unseren Herrn.

Gegenüber dem Studientext ist vor allem die Gebetsaufforderung verändert. Im eigentlichen Gebet heisst es nur »Fülle der Erlösung« statt »Fülle des Heiles«. Die Gebetsaufforderung war probeweise so übersetzt gewesen: »Lasst uns auch beten für die Juden, zu denen Gott zuerst gesprochen hat, dass sie seinen Namen immer mehr lieben und in Treue fortschreiten auf dem Weg, den sein Bund ihnen gewiesen hat.«

Der neue Text weicht von dieser Fassung vor allem in zwei Punkten ab: Zunächst wird die lateinische Urfassung durch eine sehr freie Übersetzung im Grunde erweitert durch den Gedanken, dass allein Gottes Ratschluss sein ersterwähltes Volk zu seinem Ziel führt. Die eigentliche und bedeutsame Verbesserung der Endfassung sehe ich aber darin, dass nun Gott gebeten wird, er möge die Juden »in der Treue zu seinem Bund« bewahren (statt Studientext: dass sie in Treue fortschreiten auf dem Weg, den sein Bund ihnen gewiesen hat). Somit wird noch eindeutiger formuliert, dass Gott den Bund mit seinem Volk nicht aufgekündigt hat, dass der Alte Bund immer noch ein Heilsbund ist.

Gottes Bund mit seinem Volk ist ein ewiger Bund. Es hat nie einen anderen als einen ewigen Gottesbund gegeben. Der Bund, den Gott mit Noach geschlossen hat, wird im Bundesschluss mit Abraham vertieft, wird neuerlich vertieft in dem Bundesschluss, den wir den »Alten Bund« nennen, im Bund Gottes mit Mose am Sinai. Schliesslich wird nach unserem christlichen Glauben dieser Bund Gottes mit den Menschen im Blute Jesu als ein ewiger Bund in seiner unendlichen Liebeskraft offenbar gemacht, besiegelt und auf alle Menschen ausgedehnt.

[3] Messbuch – Teil 1, S. (48).

9 Patriarchen und Propheten

Anmerkungen zur Reform des Heiligenkalenders

Von cand. theol. Hansjörg Rasch, Freiburg i. Br.

Vor und während des Zweiten Vatikanischen Konzils wurde oft die Forderung laut, ein eigenes Fest der Patriarchen und Propheten, wie es im Proprium des Jerusalemer Patriarchates schon lange gefeiert wird, auf die ganze Weltkirche auszudehnen.

Heute, 10 Jahre nach Abschluss des Zweiten Vatikanischen Konzils, wird der kritische Beobachter merken, dass diese wertvollen Anregungen, die damals gegeben wurden, bis heute keinen Eingang in die Reform des Heiligenkalenders gefunden haben.

In der Grundsatzstudie zum »decretum de Iudaeis« wurde besonders hervorgehoben, dass auch die Liturgie der eigentliche Erzieher zum geistlichen Leben sei. Liturgie spielt sich nie fern vom Leben der Gläubigen ab, sondern bedeutet Leben der Gläubigen und damit der ganzen Kirche. Liturgie besitzt auch eine pädagogische Aufgabe, indem sie den Gläubigen die Heilsgeheimnisse in »heiligem Spiel vor Gott« näherbringt.

»Die Grundsatzstudie stellt weiterhin fest und frägt, ob es nicht zum Nutzen vieler Gläubigen wäre, wenn jene Feste der Gerechten des Alten Bundes auf die ganze Kirche ausgedehnt würden[1]. Dies könnte z. B. in der Form eines neuen Festes der Patriarchen und Propheten geschehen.«

Ein solches Fest wäre für den Bewusstseinswandel der Gläubigen nützlich gewesen und hätte ihnen in anschaulicher Weise nahegebracht, dass die Kirche »die Zweige jenes Baumes« sind.

»Die liturgischen Gebete, besonders die mit der Sakramentspendung verbundenen, zeigten zwar des öfteren, dass die Gestalten und Ereignisse des Alten Bundes im Neuen nicht nur weiterleben, sondern auch eine neue Bedeutung erlangen. Besondere Messen zu Ehren der verschiedenen Patriarchen und Propheten würden das Wissen um die Einheit der Heilsgeschichte im Verstand und Herzen vieler noch verankern. Ihre Einfügung in das römische Messbuch würde – selbst wenn diese Messfeiern nur selten stattfänden – einerseits zu einer fruchtbaren Atmosphäre jüdisch-christlicher Beziehungen beitragen[2].«

Dies zeigt auch in anschaulicher Weise ein Gebet aus dem Proprium des lateinischen Patriarchates in Jerusalem:

Gott, du hast deinen von dir geliebten Dienern, den Propheten, die Reichtümer deiner Weisheit und deines Wissens offenbart. Gewähre, dass wir dank ihrer Fürbitte uns niemals von der wahren Weisheit, die Jesus Christus ist, entfernen und uns so im Himmel der ewigen Offenbarung deiner Herrlichkeit erfreuen.

Dieses fünfte Votum der Grundsatzstudie löste eine lebhafte Debatte aus. Es wurde von seiten der Ritenkongregation, an die ja dieses Votum gerichtet war, vorgebracht, dass es aus pastoralen Gründen nicht günstig sei, zusätzliche Feste einzuführen, und dass die Patriarchen und Propheten in der Allerheiligenlitanei und im Kanon I (Römischer Kanon) bereits erwähnt seien.

Weiterhin wurde eingewendet, dass die Eigenfeste des lateinischen Patriarchates von Jerusalem grösstenteils lokaler Natur seien und es in der Kirche noch nie üblich war, ortsgebundene Feste auf die ganze Weltkirche auszudehnen.

Gegen diese Punkte ist folgendes einzuwenden:

Die Gleichsetzung der Patriarchen und Propheten mit Regionalheiligen bedeutet meiner Meinung nach eine grobe Abwertung dieser. Denn es ist doch nicht anzunehmen, dass z. B. Abraham nur im Bereich des Jerusalemer Patriarchates als der anzusehen ist, den Paulus als den »Vater des Glaubens« bezeichnet. Er, der Vater des Glaubens dreier monotheistischer Religionen, hätte doch nicht zu Unrecht Anspruch, an einem Tag im Jahr liturgisch gefeiert zu werden. Dies wäre auch eine praktische Konsequenz des Judendekretes gewesen. Denn dort heisst es: »Bei ihrer Besinnung auf das Geheimnis der Kirche gedenkt die Heilige Synode des Bandes, wodurch das Volk

[1] LThK, Das Zweite Vatikanische Konzil, Bd. II, Herder, Freiburg 1967, S. 420.
[2] LThK, a. a. O., S. 420.

des Neuen Bundes mit dem Stamme Abrahams geistlich verbunden ist[3].

So anerkennt die Kirche Christi, dass nach dem Heilsgeheimnis Gottes die Anfänge ihres Glaubens und ihrer Erwählung sich schon bei den Patriarchen, bei Moses und bei den Propheten finden. Sie bekennt, dass alle Christgläubigen als Söhne Abrahams dem Glauben nach in der Berufung dieses Patriarchen eingeschlossen sind und in dem Auszug des erwählten Volkes aus dem Lande der Knechtschaft das Heil der Kirche geheimnisvoll vorgebildet ist. Deshalb kann die Kirche auch nicht vergessen, dass sie durch jenes Volk, mit dem Gott aus unsagbarem Erbarmen den Alten Bund geschlossen hat, die Offenbarung des Alten Testamentes empfing und genährt wird von der Wurzel des guten Ölbaums, in den die Heiden als wilde Schösslinge eingepfropft sind. Denn die Kirche glaubt, dass Christus, unser Friede, Juden und Heiden durch das Kreuz versöhnt und beide in sich vereinigt hat.« Und die »Konstitution über die Kirche« besagt ferner: »Der Heilswille umfasst aber auch die, welche den Schöpfer anerkennen, mitten unter ihnen besonders die Muslim, die sich zum Glauben Abrahams bekennen und mit uns den einen Gott anbeten, den barmherzigen, der die Menschen am Jüngsten Tag richten wird.[4]« Die Liturgiekonstitution besinnt sich ebenfalls auf diese Einheit, indem sie schreibt: »Gott, der will, dass alle Menschen gerettet werden und zur Erkenntnis der Wahrheit gelangen (1 Tim 2, 4)[4a], hat in früheren Zeiten vielfach und auf vielerlei Weise durch die Propheten zu den Vätern gesprochen (Hebr 1, 1). Als aber die Fülle der Zeiten kam, sandte er seinen Sohn, das Wort, das Fleisch angenommen hat und mit dem Heiligen Geist gesalbt worden ist, den Armen das Evangelium zu predigen und zu heilen, die zerschlagenen Herzens sind . . .« In vorbildlicher Weise hat sich gerade die Abtei Mariä Heimgang in Jerusalem diese Feste der Propheten und Patriarchen sowie auch Teile der jüdischen Liturgie zu eigen gemacht. So singt sie in ihren Gottesdiensten das Ordinarium in hebräischer Sprache. Ebenfalls wurde die Komplet[5], das Abendgebet der Kirche, aus dem Abendgebet der Synagoge übernommen.

[3] Freiburger Rundbrief, XVIII, Nr. 65/68, 1966, S. 28.

[4] Reihe: Lebendiger Gottesdienst, Liturgiekonstitution, Verlag Regensberg, Münster 1965[2].

[4a] 2. Kapitel: Das Volk Gottes, 16, in: K. Rahner / H. Vorgrimler, Kleines Konzils-Kompendium, Herder, Freiburg–Basel–Wien 1966, S. 141 u. 204.

[5] Komplet:

Gelobt seist Du, Herr am Tage, gelobt seist Du in der Nacht.
Gelobt seist Du, wenn wir schlafen, gelobt seist Du, wenn wir wachen.
Höre, Israel, der Ewige, unser Gott, der Ewige ist einzig.
Gepriesen sei der Name und die Herrlichkeit seines Reiches immer und ewig!
Du sollst den Herrn, deinen Gott, lieben aus deinem ganzen Herzen, aus deiner ganzen Seele und mit all deiner Kraft und deinen Nächsten wie dich selbst.
Vergib, Vater, da wir gesündigt haben, und verzeihe uns, Herr, wo wir uns vergangen: denn Du bist es, der vergibt und versöhnt.
Gelobt sei Gott, der Allerbarmende, der uns so oft und so vieles vergibt!
Gelobt seist Du, Ewiger, unser Gott, der die Bande des Schlafes auf meine Augen legt und den Schlummer auf meine Wimpern. – Möge es Dir wohlgefällig sein, mein Gott und Gott meiner Väter, dass ich mich schlafen lege in Frieden und mich erhebe in Frieden. – Lass meine Gedanken, Träume und Vorstellungen mich nicht böse erschrecken. – Möge mein Lager makellos vor Dir sein! –
Erleuchte meine Augen, dass ich nicht in den Todesschlaf versinke! Gelobt seist Du, Ewiger, der die ganze Welt mit seiner Herrlichkeit erleuchtet!
Lass uns niederlegen, Herr, zum Frieden, und lass uns wieder aufstehn zum Leben! Breite die Decke deines Friedens über uns aus. Wende von uns ab Krankheit und Krieg, Hunger und Not. Birg uns im Schatten deiner Flügel, denn Du, o Herr, bist unser Hüter und Retter, Du Gott, ein König, gnädig und barmherzig. Schenke uns Dein Leben und Deinen Frieden von nun an bis in Ewigkeit!

Dem Verfasser, der diese Gottesdienste in Jerusalem oft miterlebt hat[5a], ging auf, welche Schönheit diese liturgischen Texte besitzen, die die Kirche im Laufe der Jahrhundert leider verloren hat. Die Abtei Mariä Heimgang hat sich gerade diese Aufgabe gestellt, im Hinblick auf den Dialog mit den Juden, diese Feste, die ja die gemeinsamen Bande und das gemeinsame Erbe ausdrücken, zu beleben. Erfreulich wäre es, wenn sich diese Arbeit auf die ganze Kirche auswirken würde.

Die Ostkirche hat diese Feste im Laufe der Zeit nicht verloren. So feiert sie heute noch fast alle Propheten liturgisch, z. B.: Daniel 17. Dezember, Ezechiel 23. Juli, Jeremias 1. Mai, Jesaja 9. Mai, Moses 4. September.

Da die ganze Liturgie voll ist von Hinweisen auf die Gestalten des Alten Bundes, der auch im Neuen Bund noch weiterbesteht, wäre es deshalb sinnvoll gewesen, diesen Gottesmännern in der Liturgie der Kirche einen Tag des besonderen Gedächtnisses zu widmen. Ein Zitat von Johannes M. Oesterreicher sei dazu ein Ansporn:

»Wenn die Kirche sich diese Einheit, dieses Fortschreiten vom Alten zum Neuen Testament vor Augen hält, so sind das nicht die eitlen Erinnerungen des Alters; sie sind vielmehr ein kraftvolles Zeugnis ihrer Jugend. Ein Christ, der sich nicht der Einheit des göttlichen Heils bewusst ist, erkennt nicht, dass sein Glaube die reife Frucht des Glaubens vieler Generationen ist, noch weiss er es zu schätzen, dass seine Erlösung ein von Gott jahrhundertelang vorbereitetes Werk ist. Ein Mensch, der um dieses wunderbare Wachstum nicht weiss, irrt in einer Welt beziehungsloser Zeitalter umher, während er in Wirklichkeit in einem All lebt, in dem die Zeiten liebevoll aufeinander hingeordnet sind[6].«

Gepriesen sei der Ewige am Tage,
Gepriesen sei der Ewige in der Nacht,
Gepriesen sei der Ewige, wenn wir uns niederlegen,
Gepriesen sei der Ewige, wenn wir aufstehn!
In Deiner Hand sind die Seelen der Lebenden und der Toten,
In Deiner Hand ist die Seele alles dessen, was da lebet, und der Geist alles Fleisches.
In Deine Hand empfehle ich auch meinen Geist; Du hast mich erlöst, Ewiger, Gott der Wahrheit. –
Unser Gott im Himmel, festige Dein Reich für immer und regiere über uns auf immer und ewig.
Es schläft und schlummert nicht der Hüter Israels!
Der Herr segne und behüte Dich!
Der Herr lasse sein Antlitz leuchten auf Dir und sei Dir gnädig!
Der Herr erhebe sein Antlitz hin zu Dir und schaffe Dir Heil.

[5a] Vgl dazu: Hansjörg Rasch, Ein Studienjahr, 1973/74, im Josephshaus der Abtei Mariä Heimgang. In: FR XXVI/1974, S. 81 (Anm. d. Red. d. FR).

[6] Johannes Oesterreicher, Der Baum und die Wurzel, Verlag Herder, Freiburg i. Br. 1968, S. 16.

10 Zur Erinnerung an Josef Wulf

Von Hans Lamm[1]

Der Freitod von Josef Wulf am 10. Oktober 1974 hat – so darf man, ohne sich dem Vorwurf der Übertreibung auszusetzen, feststellen – weltweites Entsetzen ausgelöst. Hier floh ein Mann in den Tod, der 1940–43 den Nazis im Ghetto Widerstand leistete (u. a. als Mitglied der Ghetto-Kämpferorganisation in Krakau), der nach der Befreiung aus dem KZ Auschwitz die Zentrale Jüdische Historische Kommission in Polen 1945–47 mitleitete, anschliessend in Paris als Historiker des polnischen Judentums wirkte und schliesslich seit 1950 seine Wirkungsstätte in Berlin fand. Das Dritte Reich und seine Judenverfolgungen hat er in 16 Büchern beschrieben. Eine leidenschaftliche

[1] Entnommen aus »Emuna« (X, Nr. 3/4), Frankfurt a. M., Juni/Juli 1975, S. 116 f., mit freundlicher Genehmigung der Redaktion (Anm. d. Red. d. FR).

Liebe zu seinen verfolgten Brüdern hat ihm dabei ebenso die Feder geführt wie das Verantwortungsbewusstsein des redlichen Historikers. Jiddisch war die Sprache seiner ersten Bände und seines letzten in Berlin publizierten: *Jiddisch-Gedichte. Tagebücher eines Ostjuden* nannte er ein autobiographisches Werk, an dem er bis zuletzt, bis zu dem Augenblick arbeitete, in dem er seinem Schaffen ein Ende setzte. Dem einstigen Schüler der Jeschiwa von Mir hätte man ein anderes Leben und Sterben gewünscht.

Wulfs einsame Grösse blieb nicht ungeehrt. Schon 1961 zeichnete ihn der Zentralrat der Juden in Deutschland mit dem Leo-Baeck-Preis aus. Die Internationale Liga für Menschenrechte verlieh ihm 1964 die Carl-von-Ossietzky-Medaille, die Berliner Jüdische Gemeinde 1967 den Heinrich-Stahl-Preis. Im gleichen Jahr erhielt er in Venedig die Plaque Lion de St. Marc. Besondere Freude empfand er über die Verleihung der Ehrendoktorwürde der Philosophischen Fakultät der Freien Universität zu Berlin am 19. Januar 1970, dem 25. Jahrestag seiner Flucht vom Todesmarsch aus Auschwitz. In der Urkunde, die der damalige Dekan Prof. von Simson ausfertigte, wurde er als »unermüdlicher Ankläger der Greueltaten totalitärer Herrschaft, ... als gelehrter Kenner jüdischen Kulturguts« gerühmt. »Der Schriftsteller und Privatgelehrte, der Sammler und Forscher«, den die Freie Universität ehrte, ist nicht mehr – nicht mehr der glühende Jude, der durch keine Fesseln der Konvention zu hemmen war, nimmer der Mann, der ein Meister der Treue und Freundschaft war.

Nach dem Tod seiner über alles geliebten Frau Jenta im August 1973 war er wie verwandelt. Wer vermag es zu erahnen, ob dieser Schicksalsschlag mit Grund dafür war, dass er sein Leben und damit sein Kämpfen aufgab. Aber sein Werk ist uns Verpflichtung. Dem Mann und Freund, dem Kämpfer und Gelehrten wollen wir ein dankbares Gedächtnis bewahren.

Veröffentlichungen

Warschau 1939: Kritische Miniaturen (jiddisch)
Buenos Aires 1948: J. L. Perez (jiddisch)
Berlin 1955: Das Dritte Reich und die Juden
Berlin 1956: Das Dritte Reich und seine Diener
Berlin 1959: Das Dritte Reich und seine Denker
(diese drei Bände gemeinsam mit Léon Poliakov)
Berlin 1961: Das Dritte Reich und seine Vollstrecker – Die Liquidation von 500 000 Juden im Ghetto Warschau
Bonn 1958: Vom Leben, Kampf und Tod im Ghetto Warschau
Berlin 1960: Die Nürnberger Gesetze
Berlin 1960: Heinrich Himmler
Bonn 1962: Lodz – das letzte Ghetto auf polnischem Boden
Gütersloh 1962: Martin Bormann – Hitlers Schatten
Gütersloh 1963: Aus dem Lexikon der Mörder – »Sonderbehandlung« und verwandte Worte in nationalsozialistischen Dokumenten
Gütersloh 1963: Die Bildenden Künste im Dritten Reich
Gütersloh 1963: Musik im Dritten Reich
Gütersloh 1963: Literatur und Dichtung im Dritten Reich
Gütersloh 1964: Theater und Film im Dritten Reich
Gütersloh 1964: Presse und Funk im Dritten Reich
Berlin 1964: Jiddisch-Gedichte aus den Ghettos 1939–1945
Paris 1968: Raoul Wallenberg – il fut leur espérance (erweiterte und überarbeitete Ausgabe einer 1959 in Berlin erschienenen Studie über Wallenberg)
Paris 1970: L'Industrie de l'Horreur (Geschichte der Organisation der SS)

11 Christen in Israel

Zur Lage einer Minderheit im Heiligen Land

Klarstellung einiger Tatbestände

Von Gabriel Grossmann OP, St. Jesaja-Haus des Predigerordens, Studienhaus für Judaistik, West-Jerusalem*/**

Diesen Beitrag verdanken wir Gabriel Grossmann OP. Auf ausdrücklichen Wunsch (s. u., und u. S. 84) nimmt er Stellung zu einem Kurzbericht der KNA, den wir nachstehend bringen wie auch die mittlerweile erfolgte Stellungnahme der KNA (s. u. S. 84 f.).
Zu unserem Bedauern ist es wegen des schon begonnenen Umbruchs des FR und aus Raumgründen nicht möglich, die 22 Seiten umfassende Stellungnahme zu dem Kurzbericht der KNA (s. u.) hier vollständig wiederzugeben.** Wir bringen sie daher gekürzt, verweisen manches in den Anmerkungsteil und stellen ihr den KNA-Bericht voran. Dieser zeigt, wie weitgehend unbekannt die von Gabriel Grossmann dargelegten Tatsachen sind, was vielfach hinsichtlich gerade dieser Thematik zu entstellter Berichterstattung Anlass ist. Wir möchten daher der Objektivität der Berichterstattung über »heisse Eisen« auch im allgemeinen damit dienen.
Der Bericht der KNA stützt sich auf verschiedene Informationen (s. u., sowie S. 84). KNA hat in ihrem Informationsdienst zu der Darlegung von Gabriel Grossmann Stellung genommen (s. u. S. 84) [D. Red. d. FR].

»Als ein seit über acht Jahren in Jerusalem ansässiger Theologe und Geschichtsforscher erhielt ich dieser Tage mit der Bitte um Stellungnahme den folgenden Text eines Kurzberichtes der ›Katholischen Nachrichten Agentur‹ (KNA [XXIV/4]), Bonn, 22. 1. 1976, S. 5. ... Als Priester eines Ordens, der sich ›Veritas‹ zur Devise erkor, komme ich einer dringenden Gewissenspflicht nach, wenn ich hiermit die hiesige Sachlage anhand besserer Belege schildere, als dies dem KNA-Bericht gelang. Überhaupt wäre religiös betonte Information, wenn sie das Heilige Land betrifft, mit äussersterVorsicht zu überprüfen: Vielleicht erweist sich deren Quelle als jüdischen Menschen gegenüber mit Vorurteilen belastet? Dann wäre deren Verbreitung in jenem Sprachraum kaum harmlos, dessen zeitgenössische Geschichte uns ja vor Augen führte, wo für Juden ein Weg endet, der mit Ehrabschneidung beginnt ...«

Vorbemerkungen

Des Berichtes Anonymität

Etwa ein Drittel des Textumfangs ergibt sich aus mindestens 6 Aussagereihen, bei denen gar keine Informationsquelle zu erkennen ist. Demgegenüber führen 7 Stellen untereinander grundverschiedene Kollektive an; nirgends aber wird eine Person weder namentlich bezeichnet noch hinreichend angedeutet. Zwischen »Landeskenner(n)« (Zeile 47 [s. u. S. 77]) und »westliche(n) Touristengruppen« (Z. 6 [a. O. S. 77]) – welch eine Diskrepanz! Ob die »Priester() in Israel, die ihre Studien in (Europa) absolviert (haben)« (Z. 11 [u. S. 77]) zugleich im Sinne von Zeile 37 »einheimische() Priester« sind, ist nicht ausgemacht. In Z. 5 [s. u. S. 77] wird »in Israel lebenden Bischöfen« eine »Ansicht« zugeschrieben, die ich zuletzt in einer nordeuropäischen katholischen Zeitung vom 26. 11. 1975 las: dort gehört sie, wahrscheinlich laut KIPA-Bericht, dem privaten Brief eines, bekanntermassen jahrelang antiisraelisch tätigen Erzbischofs aus Ost-Jerusalem an; stellte sich beim KNA-Hinweis ein Pluralis Majestatis ein? Wozu war es ferner nötig, »Regierungskreise in Israel« (Z. 33 [s. u. S. 77]) zu bemühen, um einen Aussagegehalt zu ermitteln, der auch ohne sie vollends erhärtet werden kann? Dank deren Heranziehung wird er aber als unglaubwürdig dahingestellt. »Augenzeugen()« (Z. 23 [s. u. S. 79]) sind allerdings berechtigt, sich zu äussern.

Laut Abs. 1–3 KNA-Bericht soll die Lage der »christlichen Minderheiten«, der »arabischen Christen« im »›Hl. Land‹, dem Staat Israel« beschrieben werden. Gerade den an Ort und Stelle informierten Leser verwirrt eine solche Kennzeichnung.

* Der Titel des Originalbeitrags von P. Gabriel Grossmann OP lautet: *»Zur Lage der Christen in Israel.* Klarstellung einiger Tatbestände.«

** *Alle Rechte vorbehalten.* Jegliche *vollständige* Veröffentlichung gestattet; Abänderungen, Kürzungen u. ä. sowie Auszüge nur mit ausdrücklicher Genehmigung von Dr. *Gertrud Luckner,* Freiburger Rundbrief, für den deutschen Sprachraum; – in *Israel* jedoch sowie Übersetzungen in *allen Ländern* nur mit ausdrücklicher Genehmigung *des Verfassers.*

KNA-Informationsdienst XXIV/4 vom 22. 1. 1976, S. 5, schreibt: HEILIGE STÄTTEN: BALD OHNE CHRISTEN?*

Rund 50 000 Christen haben nach Schätzungen von gut informierten Beobachtern seit dem Ausbruch der Kämpfe im *Libanon* das Land verlassen [u. S. 78]. *Weniger spektakulär* vollzieht sich der *Auszug der Christen*, vor allem der Intelligenz und der Facharbeiter, aus dem »Heiligen Land« [u. S. 78], dem Staat *Israel*.
Heilige Stätten ohne Christen, das ist nach Ansicht von in Israel lebenden Bischöfen [o. S. 76] keine Utopie mehr. Westliche Touristengruppen, die sich ausser dem See Genezareth und dem Ölberg auch für die *aktuelle Situation der Christen* interessieren, wird immer deutlicher: Die katholische Kirche muss sich stärker für die christlichen Minderheiten einsetzen; sonst könnten die Heiligen Stätten und das Land, in dem Jesus gelebt und gewirkt hat, *bald ohne Christen* sein.
Von Priestern in Israel, die ihre Studien in Rom und Paris absolvierten [s. u. S. 76] und nicht in die Touristenbetreuung, sondern in die pastorale Arbeit an arabischen Christen gegangen sind, wird immer schärfer formuliert: Finanzielle Mittel sollten weniger in die Heiligen Stätten als vielmehr in christliche Gruppen und Gemeinschaften investiert werden. Das entspreche der Forderung des Evangeliums, der Erfordernis der Zeit sowie der Lehre des Zweiten Vatikanischen Konzils. Lediglich Hilfe aus dem Ausland könne die Situation verbessern, denn der Staat Israel sei *nicht in der Lage und nicht gewillt*, die Situation entschieden zu verbessern [s. u. S. 79].
Die unterschiedliche Situation wird auf dem Land besonders deutlich: Während alle israelischen Siedlungen über ausreichende Wasser- und Stromversorgung verfügen, leben noch viele arabische Dörfer wie vor 50 und 100 Jahren. Hilfe, die Israel aus dem Ausland erhält, wird *gezielt* nur jüdischen Siedlungen vermittelt [u. S. 82]. Als besonders *diskriminierend* in ihren Auswirkungen wird in den Augenzeugenberichten die *Schulsituation* bezeichnet. Lehrer für die arabische Minderheit würden nach ihrem Verhältnis zum Staat Israel und *weniger nach ihrer Leistung* ausgesucht [s. S. 81 f.]. Die im Unterricht verwendeten Bücher und anderen Materialien seien so minderwertig im Vergleich zu dem Angebot in den israelischen (jüdischen) Klassen, dass kaum ein christlicher Araber die Chance besitze, eine der Hochschulen des Landes (Numerus clausus [s. u. S. 81]) zu besuchen.
Immer stärker machen daher auch arabische Christen von der Möglichkeit Gebrauch, *Stipendien aus dem Ostblock* (vor allem *Lumumba*-Universität in Moskau [s. u. S. 78]) anzunehmen. Der Westen bietet zu wenig Studienplätze; vielfach sind die Anforderungen zur Aufnahme des Studiums im Westen zu hoch.
Regierungskreise in Israel, die auf diese Situation hin angesprochen werden, verweisen auf die *gesellschaftlichen Probleme*, die sich auch bei den Juden selbst aufgrund der Einwanderung und des höchst *unterschiedlichen Bildungsstandes* ergeben hätten. Solange Israel *aussenpolitisch bedroht* werde, könnten diese Unterschiede im Innern kaum beseitigt werden.
Die Kirchen könnten jedoch nach Meinung einheimischer Priester einen Beitrag leisten, indem sie die christlichen Gemeinschaften – und mit ihnen die arabischen Dörfer, die kaum auf einer israelischen Landkarte zu finden sind – unterstützen. Als vorrangige Förderungsmassnahmen werden genannt: Einrichtung von Bibliotheken; Errichtung von Jugendheimen und Gemeinschaftszentren sowie Bildung von Jugendorganisationen; Abendkurse für Jugendliche und Erwachsene [s. u. S. 79].
Friedliche Beziehungen zwischen Juden und Arabern hängen weitgehend davon ab, ob einzelne diskriminierende Massnahmen aufgehoben und *gleiche Bildungs- und Aufstiegschancen* vorgesehen werden. Zur Zeit ist dieses Ziel noch weit entfernt, denn *»Sicherheitsgründe«* werden überall vorgeschoben, wenn ein Araber auf seine Rechte hinweist [s. u. S. 82].
Israel teilt seine Bevölkerung, wie Landeskenner hervorheben, in mindestens zwei Klassen ein, obwohl die im Land lebenden Araber – auch in Zeiten militärischer Auseinandersetzungen – sich meist loyal verhielten. – Wer als Araber das Land für eine Auslandsreise verlässt und einen Pass beantragt, erhält die *Klassifikation* »2« [s. u. S. 80, 83 f.].

* Wegen der zahlreichen Zeilenverweise in G. Grossmanns Beitrag ist der KNA-Bericht so abgedruckt, wie auch im Original die Zeilen verlaufen. Die vor den Zeilen stehenden laufenden Zahlen von 1 bis 50 sollen zur besseren Zeilenfindung bei den Zeilenverweisen beitragen [Anm. d. R. d. FR].

Völkische Gleichsetzung: Aus Abs. 3 [s. o.] des KNA-Berichtes gewinnt der unbefangene Leser den Eindruck, so gut wie alle im Staate Israel befindlichen Christen (d. h., über 73 000 Ende 1969 und 83 000 Ende 1973) seien Araber[1]; und Priester, denen es am guten Willen mangele, sich arabischen Christen zu widmen, könnten allenfalls Touristen (»Pilger!«) betreuen. Dem muss ich schärfstens widersprechen . . .
Die politische Lage des Landes bringt es mit sich, dass die diplomatischen Vertretungen fremder Staaten sowie verschiedene Instanzen der Vereinten Nationen hier einen verhältnismässig zahlreichen Stab von Mitarbeitern unterhalten.
Viele sind darunter recht froh, in ihrer Muttersprache geistlich betreut zu werden: So konnte jüngst eine Gruppe peruanischer UNO-Soldaten im Hl. Lande den Abschluss des Taufunterrichts und die Spendung des ersten Sakraments erleben.
Keinesfalls darf der weltkirchlichen Aufgaben vergessen werden, die bei buntester Vermengung der Nationalitäten betrachtende Gemeinschaften oder Bibelforschungs- und -lehrinstitute hierzulande wahrnehmen.
Sodann verbleibt der Laienstand der ortsansässigen Christenheit. Trifft es überhaupt zu, dass diese schlichtweg »arabisch« zu nennen sei? M. E. fährt man besser, wenn man das »Arabische« hierzulande als einen kulturell und politisch einenden Faktor, nicht aber als eine ethnisch einheitliche Grösse ansieht; das »Palästinensische« hingegen, auf dieses Land bezogen, mag wohl eine Nation gebären.
In der Jerusalemer Altstadt besiedeln *Armenier* ein ganzes, nach ihnen benanntes Viertel. Ihre Liturgie begehen sie auf armenisch; nur auf der Strasse sprechen sie arabisch. Wäre es nicht fehl am Platze, sie als christliche »Araber« anzusprechen?

[1] Der KNA-Bericht scheint die Lebensumstände der christlich-arabischen Staatsbürger Israels, also der überwiegenden Mehrheit der Christen im israelischen Hoheitsgebiet, kennzeichnen zu wollen. Anscheinend sind alle christlichen Konfessionen, namentlich die ostkirchlichen, dabei miteinbezogen.

Statistisch gesehen verhält es sich wie folgt: Im Verhältnis zur nichtchristlichen Bevölkerung beläuft sich die christliche auf keine 3 %. In relativen Werten übersteigt die Zahl der »nicht arabischen« christlichen Landesinsassen im Verhältnis zu ihren strenggenommen »arabischen« Glaubensbrüdern den angeführten Satz um einiges. (Eine israelische Schätzung bemisst sie für 1970 auf knappe 20 %; das kommt mir dennoch hochgegriffen vor.) Man sieht es also: Verdient jene Minderheit, die Christen im Lande, Beachtung, dann gewiss doch auch in ihrer eigensten Mitte diese, verhältnismässig etliche Male stärkere Minderheit: die »nicht arabische Christenheit«. Ihr widmet sich denn auch eine Anzahl von Geistlichen. (Der *sprachlichen Einfachheit* halber möge in der Folge die Bezeichnung *»Araber«* für diejenigen hiesigen Christen gelten, denen das Arabische Mutter- oder Umgangssprache ist.)

Unter solchen Voraussetzungen verdienen noch zwei »nicht arabische« Christengruppen im Lande Erwähnung: einmal im jüdischen Siedlungsbereich hebräischsprachige Christen, in der Mehrzahl vollgültige und bewusste Staatsbürger Israels, doch nur z. T. jüdischer Herkunft[2]; sodann überhaupt solche westliche Christen, die sich dauerhaft hier niedergelassen haben oder doch für längere Zeit dem Dienst an der hiesigen Bevölkerung widmen. Beide Gruppen zeichnen sich ebenso durch breite geographische Streuung wie durch Aufteilung in verschiedene Konfessionen aus.

Statistisch-soziologische Bezeichnung: Der KNA-Bericht behandelt die hiesige Christenheit als eine mengenmässige, statistische, soziologische Grösse. Dem muss freilich so sein. Jedoch wird damit der europäische Christgläubige abermals hinters Licht geführt.

Auch in Europa wendet man die sog. religiöse Soziologie an; deren methodologische Begrenzungen sind bekannt. Hier aber sind Ausgangspunkt und Vorgehensweise völlig andere. In dieser Weltgegend bedeutet eine »Minderheit« nicht so sehr ein zahlenmässiges Mengenverhältnis wie vielmehr den Träger eines Rechtsstatus. Der christlichen Minderheit zugerechnet werden, heisst noch lange nicht, Christus dem Herrn im Glauben angehören. Die soziologische Betrachtung der Kirchgänger steht noch aus.

Schon vor Jahrhunderten bauten die muslimischen Staatswesen eine innenpolitische Praxis erfolgreich aus; als die britische Mandatsgewalt im Auftrag des Völkerbundes die Nachfolge des osmanischen Reiches antrat, übernahm sie ein Gewohnheitsrecht, das auch für die israelische Republik bestimmend blieb. Betreffs solcher Angelegenheiten nämlich, die in Europa zum Ressort des Standesamtes gehören, verweist die jeweilige Staatsbehörde (ehedem das osmanische Reich u. ä., heute Israel) jeden auf seine Religionsgemeinschaft[3], insbesondere, wenn er die Mehrheitsreligion (damals Islam, heute Judentum) nicht zur seinigen macht. Dementsprechend gab es Zeiten, zu denen religiöse Minderheiten auch in bürgerlichen und politischen Belangen durch ihr religiöses Oberhaupt vor der Staatsgewalt vertreten werden mussten; ein ähnliches System bestimmt im heutigen Libanon die Aufteilung der öffentlichen Ämter unter verschiedene Religionsgruppen. Dieses Verfahren trägt also bei weitem nicht von Haus aus diskriminierende Züge an sich.

Hierzulande gibt es demzufolge kein Standesamt. Daher fällt auch jegliche Möglichkeit aus, in öffentlich-rechtlich gültiger Weise eine atheistische Ehe zu schliessen: Jedermann muss irgendeiner Glaubensgemeinschaft angehören. Auch der KNA-Bericht bespricht »Christen« in dem Sinne eines rein soziologischen Merkmals, das auf einer negativen Definition fusst: »Christ« heisst jemand hierzulande nicht vom lebendig bekannten Glauben noch von der Taufe oder dem Kirchbesuch her, sondern einfach, weil er »kein Muslime und kein Jude und kein Samariter und kein . . .« ist und sein will. Dieser »Christ« bildet den Ausgangspunkt für alle *statistischen Betrachtungen;* von ihm wird (Z. 29–30) erwähnt, er besuche die »Lumumba-Universität in Moskau«. Getauft ist er freilich. Wie es um seine Christenlehre gestanden hat, fügt keiner hinzu. Jüngst klagte mir ein Dorfpriester aus Galiläa, da und dort wohne bloss einer aus hundert Getauften der Sonntagsmesse bei. Zu den prominentesten unter den marxistischen Palästinenseranführern zählen Angehörige der »christlichen« Minderheit. – Selbstverständlich gibt es im Lande lebendige Gemeinden oder anders geartete, von echtem christlichem Geiste getragene Initiativen; aus persönlicher Anschauung kenne und bewundere ich einige . . .

ZUR SACHE

Einleitend möchte ich die aufschlussreiche Bemerkung eines israelisch-christlichen Arabers, des Lehrers *Ibrahim Shabath,* anführen, der ich durchaus beipflichte. Er hält fest:

»Bis 1948 unterhielten fremde Mächte die hiesigen Araber in einem gehässigen und chauvinistischen Gefühl, dass sie die Mehrheit bilden. Plötzlich wurden sie zur Minderheit in einem mehrheitlich jüdischen Staat. Bis jetzt hat sich die neue Minderheit weder danach ausgerichtet noch daran gewöhnt; die heutige Mehrheit aber hat es noch nicht gelernt, ihre früheren Verhaltensweisen als eine Minderheit abzustreifen und auf die Minderheit in ihrer eigenen Mitte mit der vollen Verantwortung einer Mehrheit politisch einzugehen. Das stellt ein Problem dar. Um es zu lösen, setze ich auf konkrete Handlungen, Beharrlichkeit, Zeit[4].«

Seither wurde der ersehnte Faktor »Zeit« von zwei blutigen Kriegen durchkreuzt, und dennoch bleibt es dabei: Weltmächte schufen die Situation und schürten den Konflikt, dessen Lösung allein die praktischen und menschlichen Probleme jedes einzelnen hier erträglicher gestalten kann. Andererseits leben da Tag für Tag aufeinander angewiesene Gemeinschaften; jede politische Regelung setzt von der Anbahnung bis zur Durchführung voraus, dass sie in täglich besserem Einvernehmen im Rahmen des Möglichen konkret zusammenwirken.

Ein unnötig tragischer Hintergrund

Das soeben Erwähnte bestätigt freilich den Zusammenhang zwischen der Lage der Christen in Israel und politischen Konfliktsituationen in der weiten Welt, zumal in der näheren Umgegend. Ich hoffe aber sehr, dass zugleich mit dem mir vorliegenden Text der KNA-Informationsdienst den »Kämpfe(n) im Libanon« (Z. 2) einen eigenen ausführlichen Bericht widmete. Einmal um des Ernstes der Lage willen: Sie hat sich heute [10. 2. 76] jenseits der Grenze bloss zum Schein beruhigt. Sodann, weil der Vergleich hinkt, den eine solche Einleitung für unser Thema nahelegt.

Als mich der KNA-Bericht erreichte, wurde im hiesigen Fernsehen gerade berichtet, im Libanon durchstreiften über 100 000 obdachlose Flüchtlinge das Land; und es dürfte feststehen, dass mehr als die Hälfte Christen sind. Haben laut KNA-Bericht (Z. 1 u. 2) weitere »50 000 Christen« »das Land verlassen«, so lässt sich drüben z. Z.

[2] *Elisabeth Hemker,* Kirche in der Verkündigung in Israel, in FR XIX/1967, S. 61 f.

[3] Vgl. *Peter Schneider:* Religiöse Strömungen im heutigen Israel, in: FR XV/Januar 1964, S. 59 ff.
[Anmerkungen d. Red. d. FR.]

[4] Meine Zusammenfassung aus: *I. Shabath:* »Der Reiche, der Arme und die Schlange« in: Les Temps modernes.« Jg. 22, Nr. 253, BIS, Paris, 27. Mai 1967, S. 782–791.

die Zahl der christlichen Flüchtlinge auf mindestens 110 000 schätzen. Das sind ebenso viele wie *alle* Christen, gleichviel welcher Nationalität und Konfession, die im gesamten israelisch verwalteten Areal ungestört und im Frieden leben; die ausgebildeten Fachkräfte, die sich von hier aus (vgl. Z. 3) zur Auswanderung entschliessen, stehen dazu auch zahlenmässig in keinem Vergleich. Physische Sicherheit und ein Mindestmass an dem, was an täglichem Brot, Gesundheitspflege sowie Bewegungs- und Ausdrucksfreiheit dazugehört, ist Israel bereit und imstande, nicht allein den eigenen Christen, sondern zudem noch christlichen Flüchtlingen aus dem Libanon zu gewährleisten. Seit 3 Jahren wurde m. W. im ganzen Land nur ein Christ vorsätzlich von Juden ermordet; wie die gerichtliche Ermittlung ergab, stand der galiläisch-arabische Familienvater bei einer jüdischen neu eingewanderten Familie im Verdacht, er habe mit deren Familienmutter ein Verhältnis. Der Hintergrund dieses extremsten Falles ist also ein ganz anderer als der einer Religionsverfolgung oder auch bloss einer völkischen Diskriminierung. Verfolgungen aus Rassenwahn förderte *anderer* Staaten Gesetz, auf der Strasse angeschossen wurden Christen *jenseits* der Grenze ...

Eine bedrückende Passivität

Es stimmt durchaus: Zur Förderung der arabischen Christenheit ist ein Doppeltes erforderlich, und der KNA-Bericht bringt das deutlich zum Ausdruck. Ohne gezielten Einsatz qualifizierter Menschen einerseits und nicht unbeträchtlicher Geldsummen andererseits läuft die örtliche Christenheit Gefahr, wenn schon nicht abzuwandern, so doch sich innerlich auszuhöhlen.

Woher wird aber laut dem Bericht der Beistand erwartet? »Finanzielle Mittel sollten ... investiert werden. ... Lediglich Hilfe aus dem Ausland könne die Situation verbessern« (Z. 12–13 u. 16). An *Selbsthilfe* der örtlichen Kirchen wurde offenbar nicht gedacht. Dabei verfügen die grössten unter ihnen, so die römisch-katholische lateinischen und griechischen Ritus, die griechisch-orthodoxe und die armenisch-gregorianische (zusätzlich zu den Heiligen Stätten und deren Einkünften) über den grössten Grund- und Mietshausbesitz im Lande. Der jüngst zum Rücktritt gezwungene Bischof J. Raya[5] veräusserte hiervon beispielhaft einiges frohen Herzens um der Ärmsten willen. Mehrerer Kirchen Grundbesitz stammt überhaupt aus Kolonialzeiten: böte sich da nicht etwa eine schöne Gelegenheit, mit dem »II. Vatikanum()« (Z. 15–16) dem Geist zu vertrauen und für den Dienst an den Armen im Lande alles frei zu machen? Damit wüchse zugleich die Berechtigung eines Appells an die Weltchristenheit und an Ort und Stelle die Glaubwürdigkeit des Evangeliums.

Gemeinsame Selbsthilfe unter Christen, etwa durch Bildung von Genossenschaften oder nötigenfalls kirchlich verbürgte Darlehen, hätte schon damals verhüten sollen, dass Hebroner Muslimen die Geschäftsstrasse im sog. »Christlichen Viertel« der Jerusalemer Altstadt aufkaufen. Ähnliche Wege hätte man in der arabischen Peripherie Jerusalems beschreiten sollen. Behördlichen Enteignungen sowie privaten Spekulationen mit arabischen Grundstücken wären damit engere Grenzen auferlegt worden. Im eng bemessenen Wohnraum innerhalb der Altstadtmauern pfercht ein enormer Geburtenüberschuss immer schlimmer arabische Familien zusammen; jedoch bedarf es vielleicht einer gemeinschaftlichen Initiative, um zugunsten derselben ein grosszügiges Bauprojekt zu errichten.

Auch »der Staat Israel« (Z. 17) sollte etwas tun, meint der Berichterstatter. Freilich gibt dieser nicht klar zu erkennen, ob es ihm bloss um Kritik an Israel geht oder ob er über seine Enttäuschung hinaus dennoch weiterhin Hoffnungen hegt. Dass dem »Staat Israel« eine Aufgabe obliegt, steht ausser Frage; ob und wie er sie erfüllt, das wird noch zur Sprache kommen [s. u. S. 82]. Dennoch leuchtet nicht ein, warum dieser nun einmal jüdische Staat ausgesprochen »christliche(n) Gruppen und Gemeinschaften« (Z. 14) von Haus aus finanziell wirksamer unter die Arme greifen müsste, als es muslimische Staatswesen oder sogar eine christliche Mandatsgewalt und Weltmacht je vollbrachten.

Irrig wäre es ferner, für den *Schul*betrieb im arabischen Landesteil dem Staat die ganze Verantwortung anzulasten; und dies aus folgendem, ganz einfachen Grunde. Beispielsweise im Schuljahr 1972/1973 zählte das arabische Schulwesen 133 000 Schulkinder; von diesen besuchten 9600 Christen staatliche Schulen, weitere 9800 aber (also im Verhältnis 50,5 %!) private, d. h. grösstenteils kirchliche, bei denen der Staat kaum mitzureden hat. Welch ein ausgezeichneter Anlass wieder einmal zur *Selbsthilfe:* in der Aufstellung von Programmen, der Verbesserung der »Materialien« (Z. 26), der Erziehung zur Annäherung zwischen den Gemeinschaften (vgl. Z. 43) wie auch zur Leitung von »Bibliotheken«, »Jugendheimen« u. ä. (vgl. Z. 40–41)! Ist denn mit Geld allein hierbei alles getan? »Hilfe aus dem Ausland« (Z. 16) in Gestalt einer Zuwanderung von geschulten erzieherischen Kräften kann wohl nur in beschränktem Umfang erwartet werden: wer als Ausländer sich hierzu berufen fühlt, muss erst die arabische Sprache erlernen, es sei denn, er kommt aus benachbarten Staaten, was Israel zu Erziehungszwecken gestatten würde.

Die im KNA-Bericht angeführten »Augenzeugen« der »Schulsituation« (Z. 23) sind beider Sprachen, der arabischen und der hebräischen, mächtig und mit beiden Schulsystemen vertraut: sonst könnten sie schwerlich einen »Vergleich« zwischen beider »(Schul)bücher(n)« (Z. 25–26) anstellen. Eine Einfuhr von Schulbüchern aus arabischen Ländern wird nicht erwogen; wahrscheinlich stellte sie keine Lösung dar. Verschwiegen wird, dass auch bei hebräischen Lehrbüchern nicht alle die besten sind; immerhin wird an der Hebung ihres Niveaus ständig gearbeitet. Leider sagt der Bericht nichts darüber aus, ob erwähnte »Augenzeugen« etwas *tun*, um bessere arabische Schulbücher vorzubereiten, sie von der Unterrichtsbehörde genehmigen und sie drucken zu lassen. Tadellos sorgfältige Arbeit, dennoch billig, leisten mehrere christliche Druckereien im Lande.

Freilich kann in bezug auf Erziehungswesen *Selbsthilfe* nicht alles lösen. Ausbleiben aber darf sie in einem Land nicht, dessen arabischer Bevölkerungsteil knapp 15 Jahre zum *Durchschnitts*alter hat.

Ebensosehr haben arabische Ärzte den Entschluss selber zu fassen, auf dem Land zu leben und in den Dörfern zu wirken. – Was nun einen anderen Lebensbereich angeht: Beim Urnengang zwar sind die arabischen Bürger wahlfreudig. Dennoch steht die politische Erziehung noch aus, die Jugend und Erwachsene dazu heranbildete, hierin keinen Schlusspunkt zu erblicken: eine verantwortliche Wählerschaft muss ihre Stadträte, Bürgermeister und Parlamentarier bezüglich ihrer tatsächlichen Leistung für die Bevölkerung zur Rechnung ziehen lernen. Einen solchen Vorgang kann und will Israel bestimmt nicht hindern. Sollten die gewählten Vertreter des Volkes versagen, dann hat allerdings ein Bischof aufzustehen und für es sogar vor den Staatsbehörden einzutreten; auch das tat noch jüngst Mgr. *Raya* [vgl. o. Anm. 5].

[5] Vgl. FR XXVI/1974, S. 84 (Anm. d. Red. d. FR).

Der KNA-Bericht schweigt bezüglich schon bestehender Ansätze zur Selbsthilfe . . . So finden die freilich bescheidenen Anfänge der Bethlehemer Universität ebensowenig Erwähnung wie die Krankenpflegerinnenschule in Nazareth, die schon bemerkenswerte Erfolge gezeitigt hat und deren Niveau dasjenige einiger ähnlicher jüdischer Institutionen erreicht oder überbietet.

Besonders für innerkirchliche Anliegen sind Selbstbesinnung und Selbsthilfe dringlich und unerlässlich. Kann man in der BRD, zumal nach dem II. Vatikanum, ermessen, wie es um diese oder jene der Ortskirchen hier bestellt ist, wenn sie das *Wort* so gut wie nicht mehr hört? Damit meine ich folgende zwei oft bezeugte Tatbestände.

Aus der Liturgie höchster christlicher Feiertage streichen Pfarrer nach Gutdünken, vermeintlich wegen politischer Belastung, die alttestamentlichen Lesungen. Das Volk zu unterweisen, wie diese zu verstehen sind, vermögen die wenigsten.

In vielen Gemeinden gehört es zum guten Ton, wenn nicht gar zur kirchenrechtlichen Verpflichtung, die Predigt in arabischer Schriftsprache zu halten. Weder dem Prediger ist sie aber geläufig, noch versteht sie das gläubige Volk. Die Liturgie in klassischer Sprache zu begehen, hat der Pfarrer gelernt. Manch einer, der mit einem Wort der Predigt vom Evangelium her die Herzen seiner Pfarrkinder rühren könnte, wird, hat er sich nicht auch sprachlich eigens darauf vorbereitet, lieber schweigen, als das Wort Gottes in der Umgangssprache, der heutigen galiläisch-arabischen Mundart, verkünden . . .

Eine Staatsbürgerschaft für Juden und Nichtjuden[6]

Jedermann steht ein israelischer Ausweis zu, sobald die Behörde den ständigen Wohnsitz in Israel anerkannt hat; und jeder ins Ausland reisende Staatsbürger erhält einen israelischen Reisepass. Der Anspruch auf beide Papiere richtet sich nicht danach, ob man Jude ist oder einer völkischen bzw. religiösen Minderheit angehört; wohl aber danach, *wo* jemand hierzulande beheimatet ist. Und zwar entspricht die daraus hergeleitete Unterscheidung weitgehend dem internationalen Recht und zugleich den Wünschen der jeweiligen Gruppen:

a) Im Staatsgebiet von *1949* Beheimatete. Innerhalb des Hoheitsgebietes von 1949 wird die Staatsbürgerschaft jedem Einheimischen, selbstverständlich auch jedem Christen, fraglos zuerkannt und erteilt. Schon der Ausweis berechtigt seinen Träger, an Gemeinderats- bzw. Bürgermeisterwahlen teilzunehmen, auch Christen und Arabern wird das passive Wahlrecht bis in die Gewerkschaft und ins Parlament zuteil . . .

b) Ost-Jerusalem. Für den Insassen des seit 1967 zum israelischen Hoheitsgebiet dazugerechneten, östlichen Teils Jerusalems stellen der Besitz eines israelischen Ausweises sowie die Annahme der israelischen Staatsbürgerschaft ein Recht, nicht aber eine Pflicht dar. Wer die Staatenlosigkeit oder einen transjordanischen Ausweis vorzieht, der darf so verbleiben. Als die Zusammenziehung der beiden Stadtteile erfolgte, erging an die Ost-Jerusalemer Stadträte das Angebot, in der einen Stadtverwaltung weiterhin, allerdings unter dem jüdisch-israelischen Bürgermeister, ihres Amtes im Stadtrat zu walten; sie schlugen den Antrag aus, oder m. a. W.: eigenmächtig legten sie das öffentliche Amt nieder, mit dem sie ihre damaligen Wähler beauftragt hatten, und zogen sich ins Privatleben zurück.

c) Golan und Sinai. Ein Sonderfall möge hier Erwähnung finden, bei dessen Bestimmung sich die geographische mit der völkischen Zugehörigkeit verbindet – obschon er Christen kaum betrifft. Seit eh und je christlich sind nämlich nur die wenigsten unter den Beduinenstämmen im (altisraelischen) Negew und im Sinai; das Selbstverständnis der Drusen hingegen beinhaltet zugleich eine dem Islam verwandte Religion und eine so stark ausgeprägte Volksgemeinschaft, dass man von Bekehrungen zum Christentum nichts hört. Von solchen Volksteilen ist hier die Rede, deren Siedlungsgebiet, Sinaiwüste und Golanhöhen, 1967 bzw. 1973 zum altisraelischen Territorium hinzukam. Diese leisteten der bestehenden Staatsobrigkeit den Treueeid – den den Drusen ein Grundsatz ihrer Religion auferlegt –; dadurch sind sie berechtigt, von Israel einen Ausweis und notfalls einen Reisepass zu erhalten, ohne sich dennoch endgültig an die Staatsbürgerschaft zu binden.

d) Gazastreifen und Zisjordanien. Weder ist Israel aus demographischen Erwägungen heraus bereit, die zahlreichste arabische Bevölkerung ausserhalb seines Staatsgebiets in den Genuss seiner Staatsbürgerschaft zu versetzen, noch trägt sie selber irgendwelches Verlangen nach einer Einbürgerung: es geht hier um die dichte Besiedlung der Ortschaften und der immer mehr aufgelassenen Flüchtlingslager in Zisjordanien und im Gazastreifen. Dort bleiben also die Dinge beim alten: Jeder behält seinen Flüchtlingspass bzw. seinen Pass aus diesem oder jenem arabischen Land. Was bedeutet das aber für alle die, die an Ort und Stelle verweilen? Am Geschick eines evtl. für sie verantwortlichen Staates haben sie nicht teil und führen mit der Ausnahme von Gemeindewahlen, deren Wählerschaft bis zum Vorjahr das ursprüngliche arabische Gesetz äusserst beschränkte, eine so gut wie völlig *apolitische* Existenz . . .

e) Ausnahmen. Wer sich, selbst als bekennender Christ z. B. aus dem Westen, in Israel ansiedelt, darf nach 5 Jahren um die Einbürgerung ansuchen. Aus manchen europäischen Ländern sind strengere Verfügungen bekannt.

Im Zuge einer Zusammenführung der Familien wurden zu Tausenden Anträge genehmigt, über den Jordan geflohene Angehörige wieder in Zisjordanien und sogar im israelischen Staatsgebiet anzusiedeln. Ebenfalls ziehen Eheschliessungen oder Kindsadoptionen häufig eine Binnenwanderung zwischen den vier oben angesprochenen geographischen Gebieten nach sich. Es ist also nichts Unerhörtes, wenn sich derzeit Araber – und unter ihnen auch Christen – aus den »Randgebieten« im israelischen »Kernland« *ansiedeln* . . .

Vier Kriege ohne Aussicht auf einen Friedensschluss

Den [s. u. S. 81] erinnerten chronischen Zustand eines latenten, schon viermal heissen Krieges samt Terroristenanschlägen auf Zivilbevölkerung so zu schildern, »Israel . . . werde« »aussenpolitisch bedroht« (Z. 35–36), das heisse ich einen glatten Euphemismus. Falls die befragten Informanten wirklich »Regierungskreise« (Z. 33) oder auch israelische Bürger waren, so klingt darin doch deren Wehmut über den überraschenden, unter schweren Opfern militärisch gewonnenen und hernach politisch verspielten Oktoberkrieg nach. Dieser Staat hat vom ersten Tag an seinen Friedenswillen bekundet[6a]; diese Bevölkerung wird daraufhin erzogen, den Frieden herbeizuwünschen – und immer noch steht er ausser Sicht . . .

Demographisches

. . . Trotz einer wahrscheinlichen Abwanderung in die Stadt gab es von 1968 bis Ende 1971 einen eindeutigen Bevölkerungs*zuwachs:* nämlich *Kafr Kanna* von 4550 auf 5400 Seelen (= + 18,7 % für die Zeitspanne) und *Dabburiya* von 2590 auf 3100 (= + 19,7 %). Die muslimische Siedlung wuchs relativ schneller an als die christliche, dem allgemeinen Verhältnis zwischen dem Geburtenüberschuss beider Bevölkerungsteile entsprechend. Gibt dieser allein die Erklärung für den quantitativen Bevölkerungszuwachs ab, so beläuft er sich alljährlich zumindest auf 4,4 % in *Kafr Kanna* bzw. 4,6 % in *Dabburiya;* das fügt sich günstig in die auch seither fürs gesamte arabisch-israelische Siedlungsgebiet bekannten Ziffern ein. Eine solche Rate, für europäische Begriffe enorm, erklärt, wie eine äusserst zahlreiche schulpflichtige Jugend, als solche nicht produktiv am Werke, einer relativ geringen berufstätigen Bevölkerung zur Last fällt. Auch dieser Faktor, durch die Freistellung vom Militärdienst nur teilweise wettgemacht, will bedacht werden, wenn die *Entwicklungs*rate des arabischen Landesteils zur Frage steht. Zusätzlich wandern »vor allem . . . Intelligenz und . . . Facharbeiter« (Z. 3) ab, weil sie zugleich anspruchsvoller und beweglicher sind – und zwar bei Christen weit eher noch als bei Muslimen: Solche Auswanderer fügen also der wirtschaftlichen und geistigen Entwicklung ihres eigenen Volkes den schwersten Schlag selber zu.

[6] Als Rechtsgrundlage vgl. auch: Text der Unabhängigkeitserklärung des Staates Israel, der die Funktion einer Staatsverfassung zukommt. Verkündet am 14. 5. 1948, dem Vortag der Staatsgründung. (U. a. in: Willy Guggenheim: 30 mal Israel, München 1973. Piper & Co Verlag. S. 228 ff., insbes. das. Abs. 9, 13, 16) [Anm. d. Red. d. FR, im Originalbeitrag gekürzt].

[6a] Vgl. Anm. 6, insbes. Abs. 13, 16.

Welchen Gesamtüberblick vermitteln hierzu die trockenen Zahlen?

Christlicher Bevölkerungs*zuwachs*

Des Staates Israel christliche Bevölkerung steigt ständig. Ende 1949, Mitte 1961 und Ende 1967 wurden Volkszählungen vorgenommen. Für weitere Jahrgänge gelten amtliche Erhebungen und Schätzungen.

1949 zählte Israel 34 000 Christen, gegen 83 000 Ende 1973. Letztere Angabe beinhaltet allerdings die 1967 mit Ost-Jerusalem (damals gegen 11 000) hinzugekommenen Christen[7]. Selbst unter Ausschliessung dieses Bezirks beläuft sich bei mathematischer Reduzierung der Zunahme auf eine beständige Jahresquote der alljährliche *Zuwachs* an christlicher Bevölkerung im altisraelischen Hoheitsgebiet auf mindestens 3,0 %: wieso dann »Heilige Stätten bald ohne Christen« (Titel und Z. 5)? ? ? Und was heisst dann »Auszug *der* Christen . . . aus dem . . . Staat Israel« (Z. 3–4, Hervorhebung vom Verf.)? Grobe Tatsachenverdrehung!

Erst nach einem halben Jahrzehnt britischen Mandats überstieg die Christenzahl im *gesamten* Mandatsgebiet ihren Wert fürs (kleinere) Israel, wie er sich schon vor zwei vollen Jahren ergab. Unter dem Mandat wanderten ja zahlreiche Christen ein: allein 1500 im Jahre 1934, fünfmal mehr als gleichzeitig Muslimen.

Z. Z. der jordanischen Besetzung hingegen besiedelten einerseits zahlreiche Muslimen (Ost-)Jerusalem. Andererseits verzeichnete zur selben Periode das statistische Jahrbuch Jordaniens für das gesamte Königreich einen alljährlichen *Aus*wanderungsüberschuss von 0,4 %: von den Zehntausenden wird wohl ein beträchtlicher Teil aus der Christenheit der Jerusalemer Umgegend gestammt haben. Auch der Vergleich zwischen der jordanischen Volkszählung 1961 und der israelischen 1967 betreffs die Christen in Zisjordanien ergibt trotz stetem Geburtenüberschuss einen gewaltigen Bevölkerungs*rückgang*, der sich keinesfalls auf Flucht über den Jordan oder Kriegsverluste zurückführen lässt: 1961 wurden dort 45 900 Christen gezählt, 1967 nur mehr 38 400. Wird für die letzten sechs Jahre jordanischer Verwaltung ein (unterschätzter) Geburtenüberschuss von je 2,1 % angesetzt, so beläuft sich in derselben Zeit der Überschuss an Auswanderern auf 13 000 Menschen: eine Jahresrate von 5,4 %.

All das gerät für den KNA-Berichterstatter in Vergessenheit. Nach seiner These muss Israel, das Jahr für Jahr einen *Zu*wachs an christlicher Bevölkerung verzeichnet, eine vermeintlich weitaus schlimmere Auswanderung angelastet werden als jene aus Jordanien. Wo die Wahrheit liegt, steht offen zutage.

Im Sommer 1973 wurde ein Kenner der Lage, der Vertreter des Heiligen Stuhles, der Apostolische Delegat Mgr. *P. Laghi*, von seinem hiesigen Posten nach Argentinien berufen. Es hat den Anschein, sein Abschiedswort an die römisch-katholischen Hierarchen in Jerusalem sei gewissen kirchlichen Kreisen hierzulande nicht mehr erinnerlich: »Bedenken Sie«, sagte er, »dass die Kirche unter israelischer Regierung besser fährt als jemals unter jordanischer!«

Schulwesen, Schul- und Hochschulpolitik

Im Schuljahr 1972/73 war im arabischen Landesteil die schulpflichtige Jugend bei weitem noch unvollständig erfasst: 5 % der Knaben und 20 % der Mädchen besuchten die Schule nicht. Immerhin, wie schon angeführt, gingen dann 133 000 Kinder in die Schule – darunter 19 400 christliche –, und 5 300 Lehrkräfte standen zu ihrer Verfügung[8]. Im Vorjahr gab es 4 800 Lehrkräfte für 124 000 Schulkinder insgesamt: innerhalb eines Jahres stiegen jene also um 10,4 % an, diese bloss um 7,3 %. An Lehrerseminaren für arabische Lehrkräfte studierten im Stichjahr 490 Schüler, im Vorjahr 390; der Anstieg beläuft sich auf 25,6 % . . .

. . . Im Staatsgebiet betrug 1969 diejenige dem schulpflichtigen Alter entwachsene Bevölkerung, welche nie auch nur *ein* Schuljahr absolviert hatte, also der Anteil an Analphabeten bei Juden im Gesamtschnitt 10,1 %, bei Nichtjuden (also vornehmlich Arabern) 38,1 % der Altersklasse. Einer solchen Ausgangssituation, die kein Land sich wünscht, trägt m. E. die Schulpolitik in hervorragender Weise Rechnung . . .

. . . An den hebräischen Hochschulen werden nicht allein Islamistik und Orientalistik, sondern auch arabische Sprache, Volkskunde und Literatur von jüdischen Fachkräften mit einem Ernst und einer Sachkenntnis doziert, die denen an arabischen Fakultäten keineswegs nachstehen. Arabisch-christliche Handschriften aus dem Mittelalter werden mit Sorgfalt verwahrt, mit ehrfürchtiger Liebe erforscht. Immer selbstverständlicher gilt das Arabische als die zweite Landessprache. Unterrichtet wird es allerdings in hebräischen Schulen – wie auch die hebräische Sprache im arabischen Schulwesen – erst nach einer Weltsprache wie dem Englischen . . .

1950 soll es im Lande Israel genau 10 arabische Akademiker gegeben haben. Hingegen brachten 1961–1971 allein an *israelischen* Universitäten 315 Araber ihr Studium zu einem erfolgreichen Abschluss. 1970 besuchten daselbst 545 arabische Studenten die Universitäten, knapp 1000 im Schuljahr 1972/73. Die Zahlen steigen an; so gering sind sie gar nicht.

Etwa die Hälfte der 315 erwähnten, voll ausgebildeten Akademiker verfolgte eine humanistische Laufbahn; 26 % studierten Naturwissenschaften, 15 % wählten Jura, 5 % wandten sich Sozialwissenschaften zu, usw. . . .[9]

Laut KNA-Bericht (Z. 3) neigt die arabische Intelligenz dazu, das Land zu verlassen. Anscheinend doch nicht deshalb, weil an Ort und Stelle kein Berufsleben gefragt, möglich und einträglich wäre.

Vollends ist es geboten, mit einem Ausdruck wie »Numerus clausus« präziser umzugehen als der Bonner Bericht, vielleicht gar als der heutige Sprachgebrauch in der BRD. »Numerus clausus« heisst im eigentlichen Sinne, wie er zumal Juden aus manchen Staaten der Vergangenheit und der Gegenwart in bitterer Erinnerung verbleibt: »gesperrte Quote« . . ., z. B. die nach Geburtsstaat willkürlich verteilte Einwanderungsquote in die USA; ebenso der Aufteilungsschlüssel unter innersowjetischen »Nationalitäten«, der, nach Willkür veränderlich, in der Sowjetunion die Aufnahme von Mittel- und Hochschülern planmässig festsetzt . . . So etwas ist *in Israel unbekannt*.

Einzelberichte bezeugen sogar das Gegenteil: Bei Platzmangel wird oft dem gleichbegabten Araber vor dem Juden der Vorzug gegeben. Um wieviel harmloser als jener »Numerus clausus« und keinesfalls »diskriminierend« (Z. 22) ist doch die Praxis, wie sie auch an westlichen Universitäten besteht . . .

Probleme eines bekriegten Landes

Der Staat Israel kann sich eine weitgehende Freiheit der arabischen Presse in Ost-Jerusalem leisten: Ich bin nicht

[7] Vgl. Übersicht der Christen in den unter israelischer Jurisdiktion stehenden Gebieten, in FR XIX'1967, S. 62 (Anm. d. Red. d. FR).

[8] Vgl. auch o. S. 79 (Anm. d. Red. d. FR).

[9] Vgl. Ergebnisse einer Untersuchung, veröffentlicht Anfang 1974 vom Forschungsinstitut »Siloe« der Universität Tel Aviv, die sich mit der akademischen Bildung israelischer Araber befasst.

sicher, dass heute in der BRD eine politische Tagespresse sich gleichermassen staatsfeindlich ausdrücken dürfte ...
Ein eindeutig erwiesener rapider Zuwachs an arabischen Lehrkräften sieht seinerseits nach allem aus, bloss nicht nach einer im Sinne von Z. 24–25 politisch gesteuerten Auslese derselben durch israelische Vormünder. Ob (wie ebd.) »Lehrer für die arabische Minderheit« nicht »nach ihrer Leistung« (!) »ausgesucht« werden (vgl. u. a. dazu[10])? Geschähe es in einem gewissen Ausmasse, so entspräche es einem Gesamtkonzept, das auf schultechnischen Erwägungen, nicht aber auf irgendwelchem kurzsichtig politischem Egoismus jüdisch-israelischer Planer fusst.

Einzelnes zur Wirtschaftspolitik

... Äusserst bedacht auf das Wohl der Minderheitsbevölkerung in Ost-Jerusalem und auf ihre berechtigten Ansprüche, insbesondere was die Christen angeht, ist die Jerusalemer Stadtverwaltung unter Bürgermeister *T. Kollek*. Für sie war es, sobald Ost- und Weststadt keine Mauer mehr künstlich voneinander trennte, selbstverständlich, Ost-Jerusalem an der Wasserversorgung der Weststadt Anteil haben zu lassen sowie den östlichen Stadtteil ans Lichtstrom- und ans Telefonnetz anzuschliessen (vgl. Z. 20). Die Zisternen der Oststadt finden allenfalls noch in Dürrejahren Verwendung. Solches vermochte eine Gemeindeverwaltung. In einem Land, dessen inneres Gefüge sich seit eh und je auf Ortsgemeinden aufbaut, kann das Beispiel anstecken ...
Kurz gesagt: Auf dem Gebiet der Wasserversorgung wie auch auf anderen bedarf noch manches in Israel weiterer Entwicklung. In der schon mehrmals betonten Situation der gegenseitigen Angewiesenheit sind jedoch Misstrauen und Irreführung durch allzu billige Fehlinformation denkbar unangebracht.
Der KNA-Bericht erwähnt in diesem Zusammenhang weiterhin (Z. 21–22), »Hilfe, die Israel aus dem Ausland erhält, (werde) gezielt nur jüdischen Siedlungen vermittelt«. Das stimmt wohl im allgemeinen; dennoch weiss ich von drei bedeutenden anonymen jüdischen Spenden in den allerletzten Jahren, die »gezielt« für die Förderung arabischer Siedlungen bestimmt waren, zwei davon allerdings ausserhalb des altisraelischen Staatsgebietes.
Eines bestätigt jedermann, der die Möglichkeit hat, mit unbefangenem Auge aus eigener Anschauung arabische Dörfer untereinander zu vergleichen, nämlich solche jenseits der Grenzen, mit Dörfern etwa in Zisjordanien und den galiläischen: deren Entwicklungsstand steigt in derselben Reihenfolge steil an.
Bezüglich der Gebiete Zisjordanien und Gazastreifen wird übrigens gemeldet, dass dort zwischen 1968 und 1971 das privat verfügbare Kapital im Schnitt um 47,6 % anstieg; das bedeutet eine alljährliche progressive Rate von + 13,8 %. Derzeit lässt sich in Zisjordanien wie im arabischen Galiläa eine rege Bautätigkeit beobachten: ohne eine wirtschaftliche Entwicklung wäre sie nicht denkbar.

Alltägliches Zusammenleben

... In Israel sind einerseits die Rechtsverhältnisse eher dazu angetan, Minderheiten in ihrer Eigenart zu fördern und nicht zu hemmen. Andererseits trägt in hohem Masse nicht allein der Behörden Gesamtplanungskonzept, sondern auch die allgemeine Praxis im Lande den Minderheitsbevölkerungen oft grosszügig und weit ausholend Rechnung ...

Begrenzte Auswanderung und ihre Gründe

... Oben [s. o. S. 80 f.] wurden demographische Daten für Christen angeführt. Hat es damit seine Richtigkeit, so treffen zwei einander zuwiderlaufende Faktenreihen zu. Einmal erstarkt die örtliche Christenheit jedes Jahr um ganze 3 % wegen Rück- und Zuwanderung sowie natürlicher Vermehrung. Zum anderen lässt sich abschätzen, dass alljährlich mehrere Hundert Christen einzeln oder mit ihrer Familie den Weg der Auswanderung einschlagen.
Vergleichsweise halten sich etwa 90 000 jüdische Israelis, d. h. 3 % der jüdischen Bevölkerung des Landes, dauerhaft im Ausland auf oder können als Auswanderer gelten[11] ...
Auswanderung als eine *endemische* Erscheinung für das gesamte östliche Mittelmeerbecken ist zumindest seit dem Jahre 1830 literarisch belegt. Zu den auch heute noch ins Gewicht fallenden wirtschaftlichen Beweggründen treten zweierlei weitere Veranlassungen, die Christen zur Auswanderung anreizen; beide treffen für die ganze bezeichnete Periode zu.

1. Einmal suchten diese Region schwerste politische Erschütterungen und bittere Kriege andauernd heim. Weder die an Schwäche zugrunde gehende osmanische noch die für örtliche Auseinandersetzungen unempfindliche britische Obrigkeit konnte blutige Ausschreitungen gegen Minderheiten verhindern, wie sie sich immer häufiger auf solchem Hintergrund einstellten: so schon im 19. Jahrhundert die Massaker von maronitischen Christen durch Drusen und z. T. Muslimen; oder im frühen und mittleren 20. Jh. die bis zu Mordüberfällen fanatisierte Weigerung von Muslimen, anderswo verfolgten oder vertriebenen jüdischen Menschen die ihnen international zuerkannte Heimstätte zu gönnen ... Solche Mächte, die hier ihren Einflussbereich suchten, unterhielten mit verschiedenen Mitteln derlei interne Spannungen ...
Unter solchen anhaltenden, widrigen Umständen trägt sich auch eine nicht unmittelbar betroffene Minderheit mit Auswanderungsgedanken, weil sie kollektiv oder persönlich in die feindselige Auseinandersetzung zwischen Arabern (d. h. mehrheitlich Muslimen) und nationalbewussten Juden mithineingezogen wurde. Immerhin leben heute an den Heiligen Stätten trotz den politischen Umständen libanesische Ordensschwestern, ägyptische Mönche, irakische Nonnen u. a. m. Diese Bürger feindlicher Länder gehen daselbst, von Israel ungestört, unbehelligt, nicht interniert, in Frieden ihrer Berufung nach ...
Israel legt weder der Ausübung der christlichen Religion mit ihren öffentlichen Feierlichkeiten, noch der selbständigen Verwaltung ihrer Gemeinschaften, der Organisation ihres inneren Gefüges sowie ihrem Selbstausdruck im öffentlichen Leben das geringste in den Weg ...
Eine ausgesprochen *religiös* bedingte Veranlassung, auszuwandern, besteht also für einen hiesigen Christen nicht vom Verhalten der jüdischen Minderheit her ...
Ebenfalls selten erfolgt die Ausweisung von arabisch-israelischen Bürgern aus dem Lande. Etwa bis 1971 hingegen wurden häufig Araber aus den bloss verwalteten Landstrichen ausgewiesen. Die Massnahme wird mit dem Verdacht antiisraelischer Betätigung begründet, sie trifft bei weitem nicht immer Christen. In der überwiegenden Mehrzahl der Fälle bereiten sich Christen längere Zeit auf eine *freiwillige* Auswanderung vor.
Derselbe Zusammenhang eines Konfliktes zweier Völker veranlasst auch Geistlichen und westlichen »Christen« gegenüber ein gewisses Misstrauen aus »Sicherheitsgründe(n)« (vgl. Z. 45). Bei der Einreise wollten z. B. einige Europäer Palästinenserfreischärlern Botschaften oder gar Sprengstoff übermitteln. Insbesondere nützte ein hier amtierender Erzbischof seine quasidiplomatische Immunität am libanesischen Grenzübergang Woche für Woche dazu aus, in seinem geräumigen Pkw eine Ladung voll leichte und mittelschwere, für Attentate gegen Zivilbevölkerung bestimmte Schusswaffen ins israelische Staatsgebiet einzuschmuggeln ... [vgl. zum »Fall Capucci« FR XXVI/1974, S. 83 ff.].

2. Mit dem Wettkampf der Kolonialmächte fiel auch zeitlich die Neuankunft europäischer Kirchenorgane und -gemeinschaften zusammen. Paradoxerweise trägt sie für eine verstärkte Christenauswanderung

[10] Die israelische Erziehungsbehörde lässt dennoch auch angesichts der Sachlage Übergangslösungen zu oder fördert solche: Studium an ausländischen Hochschulen, und sei es in Moskau; – für Ost-Jerusalem ein israelische Landes- und Bürgerkunde mit den Erfordernissen der transjordanischen Reifeprüfung verbindendes Mittelschulprogramm; – für Abiturienten im Gazastreifen Korrektur und Anerkennung ihrer Reifeprüfung durch das ägyptische Lehrwesen; – daran anschliessendes Studium an arabischen Universitäten im Feindesland; u. a. m.

[11] Andere Gründe: u. a. Die Eingliederung von Emigranten in eine neue Umwelt begleiten genügend Schwierigkeiten, sowie besondere Umstände, die in Israel jede Auslandsreise noch stärker als sonstwo belasten.

eine nicht unerhebliche Mitverantwortung. Diese im Lande neuen Kirchen schwächten die örtlichen durch entfremdende Abgewinnung von Gläubigenscharen. Sie genossen den politischen Schutz ausländischer Staaten und vergeudeten daher viel Energie mit nationalem Konkurrenzkampf. Bei persönlich bestmöglicher Absicht bildeten sie nicht im geringsten eine örtliche Elite heran; wohl aber richteten deren mildtätige Institutionen der Einheimischen Blick nach der Fremde aus, indem sie die Ansprüche der ihnen Anvertrauten über das Landesniveau hinaushoben: der Drang, dieses Land zu verlassen, erfuhr somit immer neuen Antrieb.

Die zahlenmässig durchaus bescheidene Auswanderung von »Christen« aus Israel zu leugnen, wird niemandem einfallen; aus ihr aber diesem Staat einen Strick zu drehen, als trage er dafür die Hauptverantwortung, und Sturmglocken zu läuten, als lebte bald kein einziger Christ mehr hierzulande, ist schlichtweg unvertretbar ...

Gleichberechtigung

Den Weg der Auswanderung wählen heisst, das Problem ein für allemal radikal lösen. Gleichberechtigung hingegen, zugleich gewährt und erworben, verpflichtet zwei Gemeinschaften zu einem immer neuen Werdegang im Vertrauen auf *gegenseitige* Anerkennung. Der Berichterstatter gibt zu, einen solchen Vorgang behindern v. S. der »Juden« nur »einzelne« Handlungsweisen »Arabern« gegenüber (Z. 43–44), denen hier denn auch nachgegangen wird.

»Wenn ein Araber« oder ein arabisches Dorf »auf seine *Rechte* hinweist« (Z. 46, Hervorhebung d. Verf.), so lassen sich genügend nichtkonformistische jüdisch-israelische Mitbürger finden, die ihm entweder, wenn es ihnen obliegt, sein Recht gewähren oder bereit sind, es in aller Öffentlichkeit nachhaltig und lautstark zu vertreten, bis es sich durchsetzt ...

Leider hat sich der israelische Gesetzgeber britischer und frühisraelischer Notstandsverfügungen noch nicht entledigt, die selbst Organen der Staatsgewalt absurd vorkommen. Zum Teil ermöglichen sie ohne stichhaltige Begründung vom Gemeinwohl her Eingriffe in Grundbesitz und Siedlungsrecht, die Araber besonders schmerzhaft empfinden. Es steht zu hoffen, dass diese unnötige Anomalie in Bälde verschwindet ...

Gerade im Zusammenhang mit militärischen Sicherheitserwägungen (vgl. Z. 45) liegt jedoch bei der Durchführung *eines* bestimmten Gesetzes zwischen Vorschrift und Praxis ein Abstand vor, dessen Auswirkungen für Araber und zumal Christen auch Positives an sich haben, z. B. bei der Militärdienstpflicht ... Manche Staaten erkennen von Gesetzes wegen eine ethisch motivierte Verweigerung des Militärdienstes an, so auch Israel im gewissen Ausmass; dass dieses Land darüber nicht hinausgeht, erklärt sich aus seiner stets bedrohten Lage heraus. Das israelische Gesetz verpflichtet jeden Bürger zum Waffendienst; trotzdem werden Araber, und mit ihnen Christen, nicht einberufen. Das geht so weit, dass nicht arabische, dienstwillige christliche Israelis sich eigens bemühen müssen, um im Heer Aufnahme zu finden. Diese Ausnehmung von der allgemeinen Pflicht ist erklärlich: Der Staat scheut davor zurück, Araber mit Aufbau und Geheimnissen seines Verteidigungsheeres eigenhändig vertraut zu machen, weil in bezug auf sie eher als auf jüdische Staatsbürger angenommen wird, sie könnten selbst wider Willen in Lagen versetzt werden, in denen sie das Erfahrene preisgeben müssten. Der Ausgangspunkt dieser Annahme trägt weniger »Diskriminierend(es)« an sich als einzelne »Auswirkungen« (vgl. Z. 22) der daraus folgenden Ausnehmung: an manchen Arbeitsstätten wird Inhabern des Militärbüchleins – also vor zum Teil christlichen Arabern – der Vorzug gegeben. Bei akademischen Berufen gilt das aber keineswegs (s. o. S. 81) und in entsprechender Weise auch wohl kaum bei den meisten qualifizierten Anstellungen: auf diesem Gebiet spielen »Sicherheitsgründe« (Z. 45) nicht einmal in der hier zur Sprache stehenden entfernteren Ableitung eine Rolle, die für Auswanderung von »Intelligenz und ... Facharbeiter(n)« (Z. 3) massgeblich ins Gewicht fiele.

Die soeben dargestellte Ausnehmung von der Militärdienstpflicht befreit der betroffenen Araber eigenes Gewissen vom schmerzlichen Konflikt einer doppelseitigen Loyalität (vgl. Z. 48–49): das ist in der Tat zu begrüssen ...

Wäre für *christliche* Araber keine weitere Lektion zu ziehen? Sollten hiesige Christengemeinschaften ihre arabischen jungen Leute nicht zu einer neuen Haltung auffordern? Der Ausfall der militärischen Dienstpflicht für sie befreit ja nicht bloss ihr eigenes Gewissen. Er eröffnet ihnen eine Möglichkeit des christlichen Zeugnisses etwa in der Weise, dass sie sich frohen Herzens und freiwillig eine Zeitlang für einen *Friedensdienst* bereitstellen ... Ein solcher ehrlicher Friedensdienst wäre am besten hier an Ort und Stelle zu versehen. Er würde in jüdischen Augen hervorragenden Beweis für die »Loyal(ität)« der »im Land lebenden Araber« (Z. 48) erbringen und verhüten, dass man im Anschluss an Attentate u. dgl. automatisch und als erste Araber, sogar Christen, verdächtigt, verhaftet, manchmal unliebsam verhört.

Aus Z. 43 des KNA-Berichtes geht nicht eindeutig klar hervor, welche »friedliche(n) Beziehungen« von den dort aufgestellten Bedingungen abhängig gemacht werden. Analytisch lassen sich drei Wirkungsfelder auseinanderhalten: »Beziehungen zwischen« jüdischen und arabischen Einzelpersonen; »zwischen« der Judenschaft und der arabischen Minderheit als Kollektive; »zwischen« dem Staat der »Juden« und den »arab(ischen)« Nachbarstaaten. Vermutlich meint der Berichterstatter in verschiedenem Ausmasse alle drei Dimensionen; jüdischerseits ist man sich hier ihres Ineinanderverflochtenseins durchaus bewusst, und man versucht ständig da einzuwirken, wo es möglich erscheint, bessere Beziehungen zu erzielen.

Eine schon vor dem Sechstagekrieg vorbereitete, bald hernach veröffentlichte Arbeit setzt sich kritisch mit der Vorstellung vom arabischen Mitmenschen auseinander, wie sie die damaligen hebräischen Kinderbücher vermittelten. Als die israelische Judenschaft im täglichen Leben plötzlich dreimal mehr Arabern als zuvor begegnete, verhalf die Schrift Verlegern, Schriftstellern, Graphikern und Erziehern dazu, ihre Verantwortung bewusster wahrzunehmen.

Eigens gebildete Gruppen streben auf den verschiedensten Ebenen die Annäherung zwischen beiden Bevölkerungsteilen an und sind um die Verbesserung der Beziehungen tatkräftig bemüht. Auch zahlreiche bewegende Einzeltaten gibt es. Ein Beispiel mag hier für viele stehen:

In israelischen Krankenhäusern werden mit grösster Selbstverständlichkeit und immer wieder Schwerkranke aus arabischem Nachbarland, deren Spezialfall kein dortiges Krankenhaus behandeln konnte, von prominentesten Chirurgen und Ärzten operiert oder gepflegt. Gebessert oder wiederhergestellt werden sie in die Heimat entlassen. Bei dringlichsten Fällen fliegt ein Rot-Kreuz-Flugzeug den Patienten von drüben an. Normen der Grenzkontrolle und der Absicherung weichen der Menschlichkeit ...

Nicht die Einzeichnung der völkischen Zugehörigkeit in den Reisepass eines Bürgers (vgl. Z. 50) macht es aus, ob Diskriminierung vorliegt oder nicht; wohl aber die Art und Weise, wie er und seine Volksgruppe von Gesetzes wegen, von der Behörde, in der Öffentlichkeit und von

Mensch zu Mensch behandelt werden. Bei genauerem Zusehen haben sich die israelischen Rechtsgrundsätze, die Entwicklungs- und Schulpolitik, sogar die landesübliche Kartographie[12], von Akademikerbildung und praktischem Zusammenleben ganz zu schweigen, völlig anders – nämlich erheblich günstiger – dargestellt, als der KNA-Bericht es glauben machen wollte. Dass auf so manchem jener und anderer Einzelgebiete die Entwicklung des Landes für all seine Bevölkerungsteile noch im Fluss steht, soll nicht geleugnet werden. Für das Wohl der hiesigen »Araber« und das bessere gegenseitige Verständnis sollten an Ort und Stelle Informierte, geistliche Führer und öffentliche Körperschaften der »christlichen Araber« selber weitblickend oben bezeichnete Initiativen ergreifen. Bei der religiösen Unterweisung von Jugend und Erwachsenen hat manches mutig von vorne angefangen zu werden. Weder nimmt Abwanderung von (soziologischen) Christen überhand, noch kann sie schlichtweg Israel angelastet werden. Schlecht beraten war die KNA, ihren Bericht mit politisch gefärbten Darstellungen zu durchsetzen. Israel kann mit Unterdrückerregimen nicht einmal in einem Atemzug genannt werden; Stichwörter wie Diskriminierung und Numerus clausus sind missverständlich, irreführend, ungerecht. Die Tatsachen erweisen vielmehr eine bewusste und stets wachsende Beachtung v. S. der jüdischen Mehrheitsbevölkerung der im Lande lebenden Minderheiten gemäss ihrer je verschiedenen Eigenart.

Die hiesige Christenheit aber hat einen Auftrag wahrzunehmen. Solange es Grossmächten passen wird, dieser Region den politischen Frieden vorzuenthalten, müssen einstweilen *beide* Völker, und vornehmlichst die Christgläubigen unter ihnen, es lernen, einander immer grösseres *Vertrauen* zu schenken. Politik der Macht und der Gewalt pfeift ein altes, abgedroschenes Lied: Rufen wir doch die Christen des Heiligen Landes zu solcher Politik auf, die Verheissungen trägt – zur *Politik der Bergpredigt!*

[12] Diesbezüglicher im Originalbeitrag enthaltener Text hier aus Raumgründen nicht enthalten (Anm. d. Red. d. FR).

Arabische Christen in Israel:

Hilfe zur Selbsthilfe

Unter diesem Titel sandte der KNA-Informationsdienst der Redaktion des FR zu dem obenstehenden Bericht von Gabriel Grossmann OP nachfolgende Stellungnahme, die im KNA-Informationsdienst Nr. 16/17 vom 15. 4. 1976, S. 10, abgedruckt ist (D. Red. d. FR).

Ein ausserordentlich breites und zum Teil kritisches Echo hat der Bericht »Heilige Stätten: Bald ohne Christen?« im KNA-Informationsdienst (ID) vom 22. Januar 1976 gefunden. In diesem Beitrag kamen kritische Stimmen aus arabisch-christlichen Kreisen in Israel zu Wort, die unter Hinweis auf soziale Probleme bis hin zu Vorwürfen der Diskriminierung betonten, dass es Zeit sei, nicht nur die Heiligen Stätten zu pflegen, sondern auch die Christen zu unterstützen, die in diesem Lande leben. Unsere Informationen gehen teilweise auf den Generalvikar der melkitisch-katholischen Erzdiözese Galiläa, Elias Chacour, zurück, der entsprechende Forderungen inzwischen auch öffentlich erhoben hat.

Zu dem auf seinen Feststellungen und zahlreichen weiteren Quellen beruhenden Bericht (ID Nr. 180 vom 22. Januar 1976) hat inzwischen P. Gabriel Grossmann OP, Theologe und Historiker des St.-Jesaja-Hauses in Jerusalem, auf ausdrücklichen Wunsch von Frau Dr. Gertrud Luckner, Mitherausgeberin und Schriftleiterin des »Freiburger Rundbriefs« – Beiträge zur christlich-jüdischen Begegnung, sowie des KNA-Informationsdienstes – eine ausführliche Stellungnahme (22 Seiten) abgegeben, in der die Verhältnisse im Hl. Land aus israelfreundlicher Sicht beleuchtet werden. Den in dem kritisierten ID-Bericht referierten Ansichten hält P. Grossmann u. a. folgendes entgegen:

– Zur Frage der Hilfe aus dem Ausland für die vor allem in Galiläa lebenden Christen arabischer Nationalität und israelischer Staatsbürger ist zu sagen, dass zwar qualifizierte Fachkräfte und Geldmittel nötig sind; offensichtlich aber wurde die Möglichkeit der Selbsthilfe der Kirchen auf örtlicher Ebene vergessen. Dabei verfügten die grössten unter ihnen, so die römisch-katholische lateinischen und griechischen Ritus, die griechisch-orthodoxe und die armenisch-gregorianische (zusätzlich zu den Heiligen Stätten und deren Einkünften) über den grössten Grund- und Mietshausbesitz im Lande. Es ist zu fragen, ob diese Kirchen sich nicht von einem Teil dieses Besitzes zugunsten der Armen trennen und so mit dem II. Vatikanischen Konzil ernst machen sollten.

– Die *Gesamtzahl* der Christen – ohne die 11 000 Christen aus Ost-Jerusalem – wächst (im ID-Bericht waren bei der Frage der Abwanderung von Christen vor allem die einheimischen arabischen Christen angesprochen): 1949 gab es in Israel 34 000 Christen, gegen Ende 1973 waren es 83 000; der jährliche Zuwachs liegt bei rund 3 Prozent. Wenn die Auswanderung von Christen angeprangert wird, müssen in erster Linie Fragen an Jordanien gestellt werden: 1961 gab es in Zisjordanien 45 900 Christen, 1967 aber nur noch 38 400.

– Bei der Klassifizierung von Arabern (Klassifikation 2 im Reisepass) handelt es sich um die »Einzeichnung einer völkischen Zugehörigkeit«, aus der sich keine Diskriminierung herleiten lässt. Entscheidend ist, wie der einzelne bzw. seine Volksgruppe von den Behörden, von der Öffentlichkeit und von Mensch zu Mensch behandelt wird. »Israel kann mit Unterdrückerregimen nicht einmal in einem Atemzug genannt werden.«

– Für den Schulbetrieb im arabischen Landesteil kann dem Staat Israel nicht die ganze Verantwortung angelastet werden. Im Schuljahr 1972/73 besuchten im arabischen Landesteil noch 5 Prozent der Jungen und 20 Prozent der Mädchen die Schule nicht; unter den 133 000 Kindern, die die Schule besuchten, waren 19 400 christliche. Insgesamt ist die schulische Erfassung der »Christenkinder angesichts der geringeren Kinderzahl der Familien besser als die der nichtchristlichen arabischen Bevölkerung«. Innerhalb eines Jahres stieg auch die gesamtarabische Schülerzahl fast um das Doppelte des Geburtenüberschusses. Im übrigen kann auch auf schulischem Gebiet durch Selbsthilfe vieles verbessert werden. Wenn die Qualität der arabischen Schulbücher kritisiert wird, dann muss auch auf das nicht immer sehr hohe Niveau der hebräischen Schulbücher hingewiesen werden.

– Dem Vorwurf werden folgende Zahlen entgegengehalten: 1950 soll es in Israel insgesamt zehn arabische Akademiker gegeben haben. Dagegen brachten von 1961 bis 1971 allein an israelischen Universitäten 315 Araber ihr Studium zu einem erfolgreichen Abschluss. 1970 besuchten 545 arabische Studenten die Universitäten; 1972/73 waren es bereits knapp 1000.

Grossmann schliesst seine Stellungnahme mit folgenden Worten: »Solange es Grossmächten passen wird, dieser Region den politischen Frieden vorzuenthalten, müssen einstweilen beide Völker, und vornehmlichst die Christgläubigen unter ihnen, es lernen, einander immer grösseres Vertrauen zu schenken. Politik der Macht und der Gewalt pfeift ein altes, abgedroschenes Lied: Rufen wir doch die Christen des Heiligen Landes zu solcher Politik auf, die Verheissungen trägt – zur Politik der Bergpredigt!«

12 Hebräisch beidhändig

Katholische Studenten in Jerusalem*[1]

Von Dr. Moshe Tavor, Jerusalem

Pater *Gotthard Rosner*, vor 34 Jahren in Neisse geboren und in Stuttgart aufgewachsen, Mitglied des Ordens der »Weissen Väter«, ist der einzige Deutsche unter den 20 Theologen, die vom Päpstlichen Bibelinstitut in Rom für einen Kurs, der acht Monate dauert, nach Jerusalem delegiert wurden. Es ist das erste Mal, dass eine vatikanische Lehranstalt von hohem wissenschaftlichen Rang bei der Ausbildung des akademischen Nachwuchses mit der Hebräischen Universität zusammenarbeitet. Das revolutionäre Experiment, das jetzt vor seinem Abschluss steht, war so erfolgreich, dass es von nun an alljährlich wiederholt werden soll. Rosner hat, bevor er nach Jerusalem geschickt wurde, die Welt gesehen. Er studierte in Italien zwei Jahre Philosophie und machte dann seinen theologischen Magister in Ottawa. Im Anschluss daran wirkte er, getreu der missionarischen Aufgabe der »Weissen Väter«, im Busch von Uganda, und seit einem Jahr ist er wieder Student, jetzt am Bibelinstitut, der Gregoriana in Rom benachbart. Ordens- und Weltgeistliche wurden von ihren Oberen für die Lehrzeit in Jerusalem ausgewählt, weil sie sich hier für ihre Hochschulkarriere als Bibelexegeten vorbereiten sollen. Dazu ist vor allem die Kenntnis des alttestamentlichen Hebräisch in einem Umfang und einer Tiefe nötig, die weit über das hinausgeht, was Theologen für das im Lehrplan vorgeschriebene Hebraicum wissen müssen.

Die acht Monate in Jerusalem, die bald zu Ende gehen, waren für die zwanzig jungen Menschen voll von intensiver Arbeit. Alle Erdteile sind in der Gruppe vertreten. Ausser dem Deutschen Rosner sassen in den Hörsälen der Hebräischen Universität Studenten aus Italien, Mexiko, Kanada, Kolumbien, Belgien, Burundi, Angola, Kamerun und Brasilien. Anfangs war das Italienische die Lingua Franca der Studenten, nach den ersten 50 Hebräischstunden, absolviert in zehn Tagen, gingen sie in ihren privaten Unterhaltungen allmählich zum Hebräischen über und entdeckten nicht ohne Verwunderung, wie eng und kaum unterscheidbar Altertum und moderne Zeit philologisch miteinander verwandt sind, wie sehr das heutige Hebräisch mit dem des Alten Testaments verwoben ist. Untergebracht waren die angehenden Dozenten gemeinsam in der nahe an der Altstadtmauer in Westjerusalem gelegenen Filiale des Bibelinstituts, zu den Vorlesungen und zu Ausflügen in die Stadt und im Lande fuhren sie, die wissensdurstige Kommune, meist gemeinsam. Von der zu Jesu Zeiten bestehenden Sekte der Essener in Qumran hatten sie schon früher viel gehört. Jetzt sahen sie die Überreste ihrer klösterlichen Siedlung am Ufer des Toten Meeres und die prächtig konservierte Jesaja-Rolle im »Schrein des Buches« des Jerusalemer Museums. Sofort nach dem ersten Hebräischkurs kam die Lektüre des Buches der Richter an die Reihe. Geleitet wurde die Arbeit von Professor Shemaryahu Talmon[2], einem aus Deutschland stammenden Alttestamentler der Hebräischen Universität, der mit dem Rektor des römischen Institutum Biblicum, Professor Carlo Martini, den Plan ausgedacht und verwirklicht hatte. Für Hebräisch blieben nach dem ersten Anlauf vorläufig nur noch zwei Wochenstunden übrig, und ausser mit den »Richtern« beschäftigten sich die Hörer in Vorlesungen Professor Morags mit der komparativen Grammatik der semitischen Sprachen.

Nach kurzen Ferien, Ende Mai, die hauptsächlich für Exkursionen zu den heiligen Städten des Alten und Neuen Testaments verwendet wurden, bekamen die Studenten abermals in zehn Tagen weitere 50 Hebräischstunden verpasst, nunmehr, da sie längst nicht mehr Anfänger waren, freilich schon auf viel höherer Stufe. Einen Monat lang waren sie daraufhin vollauf mit Archäologie und Geschichte des Landes befasst. Kapazitäten der Hebräischen Universität, allen voran der alte Professor Mazar, der die bahnbrechenden Ausgrabungen an der West- und Südmauer des herodianischen Tempels mit ihren epochalen Entdeckungen seit 1968 dirigiert, stellten sich dafür zur Verfügung. Während dieser Zeit musste deshalb das Studium des Hebräischen auf vier Wochenstunden verringert werden. Doch in der zweiten Julihälfte konzentrierten sich die katholischen Theologen in 28 Wochenstunden auf das spätere Bibelhebräisch, das zur Sprache des Talmuds überleitet, und die Psalmen. Den Abschluss bildeten zwei der Archäologie gewidmete Ausflüge nach Galiläa und in den Negev, und schliesslich nahmen die Gäste Spaten und andere Geräte in ihre Hände, um selber Ausgrabungsarbeiten an einem bei Caesarea liegenden Tal nach den Weisungen Professor Sterns zu leisten. Der Lehrplan wird möglicherweise auf Grund der Erfahrungen, die mit den 20 theologischen Pionieren gemacht worden sind, künftig leicht abgeändert werden. An den Versuch, die Studenten aus Rom an den Seminaren der Hörer der Hebräischen Universität teilnehmen zu lassen, ist gedacht.

Rosner will in den nächsten zwei Jahren sein Doktorat am Bibelinstitut in Rom bauen. Den »Weissen Vater« zieht es aber wieder nach Uganda, allerdings nicht mehr als Missionar in einem Eingeborenendorf, sondern als Lehrbeauftragter an der Universität von Kampala, wo er sich seine Sporen als Bibelexeget an der Theologischen Fakultät verdienen will. Der dortige Bischof sähe es gerne. Die Jerusalemer Monate werden sich gelohnt haben. In der einen Hand die Septuaginta, in der anderen das hebräische Original, so wird er seine Laufbahn als Dozent beginnen. Seine Pläne reichen allerdings weiter. Er träumt davon, einmal einen Kommentar über die Psalmen schreiben zu können.

* Mit freundlicher Genehmigung des Verfassers und der Schriftleitung entnommen der »Frankfurter Allgemeinen Zeitung«, Nr. 188, vom 14. 8. 1975.

[1] Vgl. auch: Warum studiert man Theologie in Jerusalem? In: FR XXVI/1974, S. 77 ff.

[2] Vgl. oben S. 6.

Alle Anmerkungen d. Red. d. FR.

13 Die Meisterspionin als Bibelmeisterin

Quizveranstaltung in israelischen Gefängnissen Arabische Christin kennt sich am besten aus

Von Dr. Moshe Tavor, Jerusalem*

Tel Aviv, 2. Juli [1975]

Im Postfach liegt eine auf grünem Karton gedruckte freundliche Einladung, keine barsche Vorladung. Der Empfänger wird gebeten, nicht aufgefordert, sich um neunzehn Uhr im Gefängnis von Beerscheba einzufinden. Warme Kleidung ist empfohlen. Die Nächte in der Wüste sind auch im Sommer kühl. Man darf Gast sein in dem ungastlichen Gebäude, das von weitem und auch aus der Nähe aussieht wie eine monumentale graue Festung mit-

* Mit freundlicher Genehmigung des Verfassers und der Schriftleitung entnommen der »Frankfurter Allgemeinen Zeitung«, Nr. 150, 3. 7. 1975.

ten in trostlosem Ödland, ein überdimensionales Betonquadrat mit Mauer, Stacheldraht und Wachtürmen. Die Fahrt aus Jerusalem in den Süden, vorbei an den Gräbern der Stammväter und Stammütter in Bethlehem und Hebron, ist auch bei Tageslicht streckenweise ein prickelndes Abenteuer. Die Strassen im besetzten Westjordanland sind nicht sicher. Bomben und Handgranaten werden zuweilen auf israelische Fahrzeuge geworfen, Militär- und Polizeiautos sind bevorzugte Ziele.

Wir, das heisst Beamte und Beamtinnen der Verwaltung des israelischen Gefängniswesens, ein alter, bärtiger Rabbiner und ein Journalist, unternehmen die Reise in einem kleinen Omnibus, der der Polizei gehört und als solcher jedermann leicht kenntlich ist. Ein Begleiter hält seine Maschinenpistole schussbereit. Man muss auf alles gefasst sein. Zurück, spät nach Mitternacht, werden wir nicht den Weg durch das besetzte Westjordanland nehmen dürfen. Die Gefahr wäre zu gross. Die Vorsicht gebietet es, die längere, aber sichere Strasse nach Tel Aviv zu benützen, die ums okkupierte Territorium herumführt.

Das Ereignis, dessen Zeugen wir sein sollen, sprengt die Routine. Wir sind eingeladen, einem Bibelquiz hinter Kerkermauern beizuwohnen. Undenkbar, dass eine solche Konkurrenz an einem solchen Platz irgendwo anders auf dieser Welt als eben in Israel stattfinden könnte. Doch das groteske Ergebnis des vierstündigen Wettbewerbs straft die vorgefasste Meinung Lügen, dass Juden in Israel das Monopol profunder Bibelkenntnis gebührt. Den ersten Preis nämlich bekam eine 24jährige Christin. Darüber wird noch zu sprechen sein.

Auf dem Ausflug hatten wir das Alte Testament im hebräischen Original und eine revidierte Luther-Übersetzung mitgenommen. Eingestimmt waren wir auf ein Zwischending zwischen »Fidelio« und dem letzten Akt der »Fledermaus«, auf ein finsteres Verlies mit einem leichten Schuss beschaulicher Gelöstheit. Es kam anders, ohne Rocco und ohne Frosch. Schloss und Riegel spürten wir nur bei der Kontrolle am Eingang in die Haftanstalt, nachher war alles von geradezu friedlicher Heiterkeit und ganz ohne Spannung. Man sass nicht in einem geschlossenen Raum, sondern in einem geräumigen Hof, unter freiem, ausgesterntem Himmel.

Wie in einem Theater standen in langen Reihen bequeme Stühle bereit, auf denen die Spitzen der örtlichen Gesellschaft Platz nahmen. Es war offenkundig ein soziales Ereignis für die Stadt, nicht jedermann wurde der Ehre einer Einladung teilhaftig. Doch mitten unter den Gästen waren Häftlinge, als Zuhörer verstreut; auf ein paar Stunden durften sie sich als freie Menschen fühlen und waren kaum zu unterscheiden von den wirklich freien Menschen. Ein über das andere Mal spazierte ein Aufseher durch den Mittelgang und zählte unauffällig die Häupter seiner Lieben, damit ihm ja nur keines fehle.

Gelehrte Herren als Schiedsrichter

Oben auf der Tribüne sassen die drei Schiedsrichter, durchwegs gelehrte und bibelfeste Herren; die Dame, die in die Jury gewählt worden war, hatte einer unaufschiebbaren, ganz und gar persönlichen Angelegenheit wegen absagen müssen: Geburtswehen stellten sich vorzeitig ein und machten programmwidrig einen Strich durch die Rechnung. Die Entscheidung war also allein Männern übertragen. Der Vorsitz lag in den Händen eines ehemaligen Richters, der das Alte Testament so beherrscht wie die Paragraphen der Gesetzbücher; jetzt ist er Bürgermeister von Beerscheba; die zwei Beisitzer waren ein Professor für Bibelkunde an der Universität von Beerscheba und ein ehemaliger Staatssekretär im Religionsministerium. Hinter ihnen war das Ehrenpräsidium plaziert, das nach dem Rechten zu sehen hatte, sich aber nicht die Zuständigkeit einer Berufungsinstanz anmassen durfte. Gegen die Entscheidungen des Schiedsgerichts gab es keinen Einspruch.

Ein Amateurmaler unter den Häftlingen hatte die Rückwand der Tribüne mit drei hohen, bunten Zeichnungen geschmückt, mit farbenfreudigen Dokumenten primitiver Kunst, Abbildungen des Davidsturms und der Klagemauer in Jerusalem und Rachels Grab in Bethlehem. Vor der Eröffnung des Wettstreits gab ein aus Schülern und Schülerinnen zusammengesetztes Mandolinenorchester Bach und chassidische Musik zum besten. Ein mit der biblischen Materie vertrauter humorbegabter Conférencier wurde nicht vergessen. Er leitete den Abend mit einem Potpourri von Scherz und Ernst meist ohne tiefere Bedeutung ein, als handelte es sich um einen bunten Abend, wie man ihn allenthalben und nicht just im Gefängnis von Zeit zu Zeit erleben kann.

In Wirklichkeit und trotz der liebenswürdigen, freundlichen Atmosphäre war die Veranstaltung, alle Umstände in Betracht gezogen, eher ernst als lustig. Das lag an den Hauptpersonen der Darbietung, die nach all den gutgemeinten Reden und Zeremonien einzogen wie Doktoranden zur Verteidigung ihrer Thesen in das Auditorium maximum, alles in allem fünfzehn Männer und eine Frau, gekleidet in weisse Hemden und schwarze Hosen. Warum sie das Podium gemeinsam betraten, war selbstverständlich bekannt. Unter den sechzehn verurteilten Alttestamentlern waren, das sprach sich bald herum, zwei Mörder mit lebenslänglicher Kerkerstrafe; auch alle anderen hatten schon Jahre des streng reglementierten Lebens hinter und noch manche Jahre vor sich.

Nur für wenige, das durften sie später unter vier Augen verraten, war die Bibel ein Buch, das ihre Jugend geprägt hatte. Einer fand ein paar zerfetzte Blätter aus dem Fünfbuch zufällig in einer Einzelzelle, in die er strafweise gesteckt worden war, und die Lektüre packte ihn und regte ihn an. Manche deuteten im vertraulichen Gespräch an, dass sie die Bibel bloss als Geschichte auffassten, andere wiederum sprachen von der »Philosophie«, die sie aus den Erzählungen, Versen und Kapiteln des Buches der Bücher herausgelesen hatten. Ihr Intelligenzquotient war nicht einheitlich, zwanzig bis dreissig Jahre alte Menschen mit guter Allgemeinbildung sassen neben schlichten, unprätentiösen Schicksalsgenossen, die sich ihr Wissen erst im Gefängnis erworben hatten. In der Palette der Herkunftsländer fehlte Deutschland nicht.

Es war das vierte Bibelquiz, das die israelische Gefängnisverwaltung veranstaltete. Die Themen werden variiert; bei der Premiere 1964 war es der Pentateuch gewesen, 1966 wählte man die Propheten, 1970 die sogenannten Fünf Rollen (das Hohe Lied, Ruth, die Klagelieder Jeremias, den Prediger Salomo und Esther). Diesmal entschied man sich für das kompakt Lehrhafte und Erbauliche, für die geballte Moral und für die ewige Frage der Theodizee, warum Gott in seiner Allmacht nicht nur das Böse duldet, sondern auch seine bravsten Knechte, unerforschlich für den menschlichen Verstand, mit Übeln heimsucht.

Der warnend erhobene Zeigefinger

Vielleicht war es des Guten zuviel für die armen Sünder, die da geprüft wurden. Über drei Bücher der Bibel mussten die Kandidaten, die sich in ihren fünf Gefängnissen in den Vorrunden bis zu dem grossen Tag in Beerscheba durchgekämpft hatten, Auskunft geben können: über den Urfaust Hiob, die Sprüche Salomos und die Psalmen. Nach dem hebräischen Akrostichon kommt bei den Anfangsbuchstaben der drei Bücher das Wort »Wahrheit« heraus, auch dies ein warnend erhobener Zeigefinger für

Sträflinge. Über ihren Häuptern war noch dazu ein Transparent mit dem schulmeisterlichen Spruch »An deinen Satzungen ergötze ich mich« (Psalm 119, 16) gespannt – wie gesagt, mit Moral wurde nicht gespart. Sie tauchte auch in fast allen Fragen auf, in der ersten und zweiten Runde und ganz besonders in der Endphase, in der nicht die Schiedsrichter die Fragesteller waren, sondern drei hochgestellte Persönlichkeiten, von denen zwei nicht selber erschienen, sondern ihre Rätsel eingeschickt hatten. Die Antworten in der dritten Runde mussten, im Gegensatz zu den ersten beiden Gängen, schriftlich gegeben werden.

»Der Gottesgläubige vertraut auf das Heil, auch wenn es ihm schlecht geht – wo gibt es Hinweise für dieses Prinzip?« war die Frage des Staatspräsidenten. Antwort: Psalm 23, 4 und Hiob 19, 24. Der Polizeiminister wollte wissen: »Wer hört das Seufzen des Gefangenen und ist berufen, ihn zu befreien?« Antwort: Psalmen 79, 11; 102, 21 und 146, 7. Der Direktor des Gefängniswesens, der unter den Zuhörern sass, bohrte: »Es liegt in des Menschen Hand, durch gutes Tun und die Beherrschung seiner Triebe zum rechten Weg zurückzukehren. Wo ist dieses Prinzip in den Büchern zu finden?« Antwort: Sprüche Salomos 16, 6 und 24, 29.[1]

Bei der Antwort auf diese letzte Frage, gerade hier und im Finale der Konkurrenz, versagte die blonde, langhaarige und gut gewachsene Suher, eine christliche Araberin, die bis dahin die meisten Punkte gesammelt hatte. Sie allein konnte der Jury nur ein leeres Blatt übergeben und erhob, resigniert lächelnd, die Hände. Ihr Punktvorrat war aber schon so gross, dass der Fehlschlag keinen Schaden mehr anrichtete. Suher wurde die bejubelte Siegerin. Seit zwei Jahren sitzt sie wegen eines Deliktes gegen die Sicherheit des Staates, und sie hat noch einige weitere harte Jahre vor sich. Warum sie verurteilt wurde, blieb den Zuhörern verborgen. Dass sie alle Voraussetzungen hat, in Israel ein wenig ausserhalb der Legalität auch dort hinter die Kulissen zu schauen, wo man eigentlich nicht hinsehen dürfte, ist an diesem Abend jedermann klargeworden.

Die Meisterspionin als Bibelmeisterin. Sie ist gescheit, gebildet, spricht ein hervorragendes Hebräisch mit leicht fremdländischem Akzent und ist jeder Zoll eine junge Dame, mit der sich flirten liesse. Den Siegespreis nimmt sie mit der eleganten Selbstverständlichkeit einer höheren Tochter aus gutem Hause entgegen. Die Sympathie des Publikums gehörte sichtlich der arabischen Mata Hari. Auf den Beifall erwidert sie mit Anstand. Die Bibel kennt sie, das erfährt man nachher, schon seit dem Schulunterricht, und sie will sich, sobald sie wieder in Freiheit sein wird, dem Bibelstudium widmen.

Araberin die Beste beim Bibelquiz

Die Familiennamen der Prüflinge werden in den Programmheften nicht verraten, nur die Vornamen sind auf den Papieren vorgedruckt, auf denen man die Resultate verzeichnen kann. Einer, der es bis zur Endrunde gebracht hat, heisst Chani bin-Kamal, ein Druse, der schon 1970 an der Konkurrenz teilgenommen hatte. Seinen Geldpreis schenkt er wieder, wie damals, dem Fonds für die Betreuung verwundeter Soldaten. Ein anderer spendet das Geld dem Verein für poliogeschädigte Kinder. Suher, die Königin der Nacht, macht diese Geste nicht; die 500 Pfund, denen ohne Risiko noch einige Abwertungen vorausgesagt werden können, bleiben für sie in der Gefängniskasse bis zum Tage der Entlassung verwahrt. Alle Preisträger bekommen überdies eine Unzahl von Büchern, die so schwer sind, dass sie sich nur mit Mühe tragen lassen. Der Siegerin Suher wird ein grossformatiges Exemplar der Koren-Bibel überreicht, der ersten, die je in Jerusalem gedruckt und nicht im Fotoverfahren hergestellt wurde. Sie nimmt das Buch mit Stolz und Würde entgegen, sie weiss und sie zeigt es, dass ihr die Ehre gebührt.

Nach der Preisverteilung kommen noch die Reden, kurz und zum Glück ganz ohne unnötigen Predigerton. »Keinen Augenblick vergessen wir, dass die Häftlinge Menschen sind«, sagt der gemütliche, pfeiferauchende Verwalter des Gefängniswesens. Man hat einige dieser Menschen, an denen kein zur Schau gestelltes Selbstmitleid nagt, kennenlernen dürfen. Ihre Haftgenossen servieren in der Pause an einem Büfettisch Obst und Kekse. In einem Saal zeigen sie die Produkte ihrer im Kerker erworbenen Handfertigkeiten. Dann, leider, ist das Fest zu Ende. Es geht zurück über einen vom Gefängnis bis zur Hauptstrasse mit Brandfackeln beleuchteten holprigen Wüstenweg. Auch die geladenen Gäste sollen nicht vom rechten Wege abkommen. Die Lehre wird mit brennenden Fanalen den Zuschauern eingebleut, die nicht halb so gut in der Bibel beschlagen sind wie die Aussenseiter der Gesellschaft.

[1] Nach Tur-Sinai (s. o. S. 26, Anm. 3): Spr. 16, 6: »Durch Liebe und durch Treue wird die Schuld gesühnt, und durch des Ewgen Furcht bleibt man dem Bösen fern«; 24, 29: »Sprich nicht: ›wie er mir tat, so tu ich ihm, ich will dem Mann nach seinem Tun vergelten!‹« (Anm. d. Red. d. FR.)

Nachtrag zu Seite 62:

Johannes Kardinal Willebrands: Einführende Bemerkung zu »Vatikanische Richtlinien und Hinweise für die Durchführung der Konzilserklärung ›Nostra aetate‹, Nr. 4«*

Übersetzt aus dem Französischen von *Gabriel Grossmann* OP, Jerusalem[1]

Nachstehend veröffentlichen wir den uns nach Redaktionsschluss von Gabriel Grossmann OP zugegangenen Text:

Dieses Dokument wurde mit der Unterschrift von Johannes Kardinal Willebrands als Präsident der am 22. 10. 1974 von Paul VI. errichteten »Kommission für die religiösen Beziehungen zum Judentum« veröffentlicht. Es erscheint also kurz nach dem 9. Jahrestag der Verkündung der Erklärung »Nostra aetate« durch das Zweite Vatikanum. Den sich auf diese Nr. 4 besagter Konzilserklärung beziehenden Richtlinien und Hinweisen ist eine fast ausschliesslich praktische Ausrichtung wie auch bemerkenswerte Zurückhaltung eigen.

Die absichtlich praktische Gestalt des Textes ist darin begründet, dass dieses Dokument auf »Durchführung« abzielt. Dementsprechend wird darin keinerlei christliche Theologie vom Judentum geboten. Eine solche könnte freilich Fachleuten Anregung für Forschung und Betrachtung bieten. Jedoch würde sie ein noch anhaltendes Studium erfordern. Zwecks Förderung einer solchen Bemühung sollte der neu geschaffenen »Kommission für die Beziehungen zum Judentum« eine besondere Rolle zukommen. Die Präambel des Dokuments ruft die

* S. FR XXVI/1974, S. 3 ff. (Anm. d. Red. d. FR).

[1] Die französische Fassung wird als die ursprüngliche angesehen und der Übersetzung zugrunde gelegt; die offizielle vatikanische Übersetzung ins Englische wird zum Vergleich herangezogen. [Vgl.: Commission for Religious Relations with the Jews: *Introductory Note* (aus: Guidelines for Religious Relations with the Jews.) In: Information Service, No. 26 (Vatican City), 1975 l. p. l. Hrsg.: The Secretariat for Promoting Christian Unity. (Anm. d. Red. d. FR)].

hauptsächlichsten Lehraussagen ins Gedächtnis zurück: die Verurteilung des Antisemitismus und zugleich jeder Art von Diskrimination sowie die Verpflichtung zu einem besseren gegenseitigen Verstehen und einer wieder neu zu entwickelnden gegenseitigen Hochschätzung. Ferner bringt die Einleitung den Wunsch zum Ausdruck, die Christen mögen sowohl die religiöse Überlieferung des Judentums ihrem Wesen nach wie auch die Art und Weise, wie die Juden sich in ihrem Selbstverständnis darstellen, besser kennenlernen. Sodann bringt der Text eine ganze Reihe konkreter Hinweise und Anregungen:

Der dem *Dialog* gewidmete Abschnitt (I.) fordert zu einem brüderlichen Zwiegespräch und zur Förderung einer grundlegenden Forschung im Bereich des Lehrgutes auf. Auch gemeinsames Gebet wird als Mittel zur Begegnung ins Auge gefasst.

Bezüglich der *Liturgie* (II.) wird der Verbindungen gedacht, die zwischen der christlichen und der jüdischen Liturgie bestehen, und auf die Sorgfalt hingewiesen, mit der es sich empfiehlt, biblische Texte zu kommentieren sowie liturgische Übersetzungen und Erläuterungen vorzunehmen.

Der *Lehre und Erziehung* betreffende Abschnitt (III.) bietet die Gelegenheit, auf das Verhältnis zwischen beiden Bünden näher einzugehen, den Prozess Jesu und seinen Tod zu erwähnen und die die jüdische sowohl als die christliche Religion kennzeichnende Zukunftserwartung zu betonen. Es ergeht an die Fachkräfte der Aufruf, einer ernsthaften Forschungsarbeit nachzugehen; wo es möglich ist, wird zur Errichtung von Lehrstühlen der Judaistik und zur Zusammenarbeit mit jüdischen Gelehrten ermuntert.

Der letzte Abschnitt (IV.) geht auf die Möglichkeit einer *gemeinsamen Aktion sozialer Art* im Hinblick auf die Suche nach sozialer Gerechtigkeit und nach Frieden ein. Der *abschliessende Abschnitt* berührt unter anderem die ökumenische Bedeutung der Beziehungen zum Judentum, die diesbezüglichen Initiativen der Ortskirchen und die Hauptanliegen des neu geschaffenen Ausschusses im Auftrage des Hl. Stuhles.

Die weitgehende Zurückhaltung des Dokuments tritt auch hinsichtlich der darin vorgeschlagenen konkreten Hinweise zu Tage. Nun wäre es gewiss falsch, wollte man diese Zurückhaltung des Textes dahingehend interpretieren, als sollte der Betätigung eine programmatische Beschränkung auferlegt werden. Allerdings werden im Dokument begrenzte Hinweise im Rahmen bestimmter Gebiete von besonderem Gewicht vermeldet; seine Veröffentlichung erfolgt aber für die weltweite Kirche, darum kann es nicht jeder einzelnen Situation Rechnung tragen. Die unterbreiteten Anregungen sollen denjenigen eine Handreichung bedeuten, die sich etwa befragen, wie man an Ort und Stelle mit dem Dialog beginnen solle, dessen Einführung oder Weiterentwicklung der Text nahelegt. Solche Anregungen finden um ihres Beispiels willen Erwähnung. Sie werden deshalb ausgeführt, weil es schien, dass sie weithin Anwendung finden könnten, und dass durch deren Unterbreitung den Ortskirchen zugleich ein Programm nahegelegt würde, das ihnen bei der Einrichtung ihrer eigenen Betätigungen dahingehend behilflich sein könnte, dass sie in Einklang mit dem allgemeinen Bestreben der weltweiten Kirche gebracht werden, wie sie im Gespräch mit dem Judentum voranschreitet.

In gewisser Weise lässt sich das Dokument als die »Grundverfassung« der Kommission für die religiösen Beziehungen zum Judentum betrachten. Der neu geschaffenen Kommission wird es demnach zukommen, solche Weiterentwicklungen vorzubereiten und notfalls vorzuschlagen, die für ein fortwährendes Gedeihen und Fruchttragen der vom Konzil auf diesem bedeutenden Gebiet ergriffenen Initiative sowohl örtlich als auch weltweit zum Besten des Herzensfriedens und der Sinneseinstimmigkeit unter all den Menschen erforderlich erscheinen können, die unter des Alleinigen, Allmächtigen Obhut am Werke sind.

Das Dokument ruft also zu einem Bemühen um gegenseitiges Verstehen und Zusammenarbeit auf. Dessen Veröffentlichung fällt zeitlich mit der Eröffnung des der Besinnung auf Versöhnung geweihten Heiligen Jahres zusammen. Ein solches Zusammentreffen verleiht gewiss der Aufforderung noch grösseres Gewicht, dass man die in diesem Text gebrachten Hinweise und Anregungen aufmerksam in Betracht ziehen und tatsächlich in die Praxis umsetzen möge. Ebenso liegt es nahe, zu wünschen, dass auch die jüdischen Brüder daraus nutzreiche Vorschläge hinsichtlich ihrer Beteiligung an einem gemeinsam verpflichtenden Bemühen schöpfen mögen.

Nachtrag zu:

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

Von Professor Dr. J. H. Nota SJ

Der folgende uns von Professor Dr. Nota zugegangene Nachtrag zu seinem im FR XXVI/1974, S. 35–41, veröffentlichten Beitrag gibt eine Erklärung für das scheinbare Zögern des damaligen Jesuitengenerals Wladimir Ledóchowski SJ in Weitergabe des im Oktober 1938 erhaltenen Entwurfs dieser Enzyklika Ende 1938 oder Anfang 1939 an Papst Pius XI. (Anm. d. Red. d. FR).

Professor Nota SJ schreibt dazu:

»P. Angelo Martini SJ, Mitarbeiter der ›Civiltà Cattolica‹, teilte mir im Sommer 1975 in Rom mit, er habe den wahren Grund gefunden, aus dem P. Ledóchowski, der damalige Jesuitengeneral, den Entwurf für die Enzyklika, den er im Oktober 1938 erhalten hatte, erst am Ende desselben Jahres oder am Anfang des folgenden Jahres Papst Pius XI. überreichte.

P. Ledóchowski hatte *P. Enrico Rosa SJ*, ehemals Chefredakteur und damals noch Mitarbeiter der ›Civiltà Cattolica‹, konsultiert. P. Rosa hatte mehrmals über die Judenfrage geschrieben und seinen letzten Artikel: La questione Giudaica e ›La Civiltà Cattolica‹ gerade im Oktoberheft 1938 der ›Civiltà‹ publiziert. Er versuchte hier zu zeigen, dass die Antisemiten Italiens zu Unrecht Texte aus dem vorigen Jahrhundert zitierten, um die ›Civiltà‹ für ihren Kampf gegen die Juden zu vereinnahmen. Sein persönlicher Standpunkt war von dem P. Gundlachs nicht wesentlich verschieden. Im Oktober erkrankte er und starb am 26. November 1938 plötzlich.

Krankheit und überraschender Tod des Mannes, der den Entwurf vom Jesuitengeneral erhalten hatte, erklären die Verzögerung in der Weitergabe an den Papst. Bald nach dem Tode von P. Rosa jedoch reichte P. Ledóchowski den Entwurf an Pius XI. weiter.«

13 Literaturhinweise

WALTER BELTZ: Die Kaleb-Traditionen im Alten Testament: Beiträge zur Wissenschaft vom Alten und Neuen Testament V/18 (98). Stuttgart 1974. Verlag W. Kohlhammer. 155 Seiten.

Das Interesse der vorliegenden Untersuchung, die aus einer Dissertation an der Ref. Theol. Akademie zu Budapest hervorgegangen ist, gilt vor allem »religionsgeschichtlichen Gegenständen, wie sie in der Entstehungszeit des Volkes Israel durch seine wirtschaftlichen, politischen und theologischen Konzeptionen gegeben sind«. Zugleich soll dabei ein Beitrag zur Lösung der Frage gegeben werden, »wie das Verhältnis von Stämmebund und den verschiedenen Traditionen aussah«. Während im ersten Kapitel ein zusammenfassender Bericht über die Kaleb-Traditionen gegeben wird, die sich auf drei große Textzusammenhänge beschränken (Berichte über die Landnahme Num 13/14; Berichte über die Landverteilung Jos 14, 6–14 und Jos 15, 13–19; Genealogien 1 Chr 2 und 4), werden im zweiten bis vierten Kapitel diese drei Textzusammenhänge im einzelnen untersucht. Das fünfte Kapitel stellt die Bedeutung Kalebs im Alten Testament dar, wobei in einem ersten Abschnitt allgemeine Anmerkungen zum Nomadentum im Alten Orient gegeben werden, während der zweite Abschnitt das Verhältnis von Kaleb und Juda untersucht. Das sechste Kapitel behandelt das Verhältnis der Kaleb-Traditionen zur Quelle L und das siebte Kapitel Mythos und Geschichte in den Kaleb-Traditionen. Die abschliessenden beiden Kapitel enthalten zwei Exkurse über die Königsliste von Kiš und über die Bedeutung des Hundes im Alten Orient. Nach dieser Untersuchung ist Kaleb als Schutztruppe Judas für dessen Erhaltung von Bedeutung gewesen. Aufgrund des Textbefundes wird Kaleb sich dabei weitgehend unabhängig von Juda gehalten haben. Die Einheit und Geschlossenheit der Amphyktionietraditionen scheint eher eine theologische Fiktion als eine historische Wirklichkeit gewesen zu sein. Der Traditionsbildung »Israel als Gesamtheit aller Stämme«, die mit David einsetzte und unter Josia ihren Höhepunkt erreichte, hat der unbeugsame Stamm der Kalebiter gegenübergestanden, der alle Versuche, ihn als Unterabteilung Judas in dessen Stammestraditionen einzuflechten, ebenso abwehrte wie jene Versuche Josuas, ihn als von Josuas Handeln abhängig zu erweisen. Mit der pentateuchischen Quellenschicht L, deren Entstehungsort wohl im Süden des judäischen Stammesverbandes zu suchen ist und in der sich die Stammesgeschichte der Kalebiter widerspiegelt, haben die Kaleb-Traditionen Eingang in die Gesamttraditionen Israels gefunden. »Nachweisbar bleibt für die Kalebiter nur ihr Geschichtsmythos. Spätestens die heilsgeschichtlich orientierte Pentateuchredaktion hat, wenn die Kalebiter eine geschichtliche Zukunftserwartung in ihrem Mythos tradiert gehabt haben sollten, diese ausgemerzt. Zudem wird das Beharren in einer historisch überlebten Sozialformation, der nomadischen Kleinviehzüchter-Gesellschaft, der ausschlaggebende Grund dafür gewesen sein, dass die Geschichte mit der Sonderexistenz des Stammes auch das Bewusstsein von der religiösen Besonderheit der Kalebiter auslöschte und die Tradenten von L oder J^1, die keine Josuaüberlieferungen kannten, zugunsten der Tradenten von J und E und vor allem P verdrängen konnte.« – Die vorliegende Untersuchung hat das Verdienst, auf die Kalebtraditionen aufmerksam gemacht zu haben. Jedoch bedürfen die Ergebnisse im einzelnen der Überprüfung, vor allem im Blick auf die im ganzen unbefriedigende Behandlung literarischer Fragen wie die daraus sich ergebenden Folgerungen.

Peter Weimar, Würzburg

ELEMENTAR-BIBEL Teil 2: Geschichten von Mose und Josua. Ausgewählt und in einfache Sprache gefasst von Anneliese Pokrandt, gestaltet und illustriert von Reinhard Herrmann. Lahr und München 1974. Verlag E. Kaufmann und Kösel-Verlag. 80 Seiten.

Diese Elementar-Bibel ist für unsere Kleinen gedacht, die gerade erst zu lesen anfangen. Vor allem Sonder- und Grundschulen erhalten hier eine hilfreiche Ausgabe. Der Plan des Gesamtwerks beläuft sich auf acht Bände, davon 6 Bände für das AT und 2 Bände für das NT. Aus dem hier zur Beurteilung vorliegenden 2. Band (zu Teil 1 vgl. FR XXV/1973, S. 133), lassen sich folgende Strukturmerkmale ablesen: Eine klare, einfache Sprache, die ungewohnte Begriffe und jeden komplizierten Satzbau vermeidet. Bevorzugung von grundlegenden und erzählenden Partien des AT – reiche anschauliche Illustration. Fast auf jeder Seite finden wir ein Bild in Rot-/Grau-/Schwarz-/Weiss-Farben. Die lebendigen Zeichnungen machen stilistisch viele Anleihen bei der alten ägyptischen Malerei, etwa in der Darstellung des Pharao, bei Kämpfen, bei Beduinen- und Hofszenen u. a. Dadurch werden die Bilder zu lebendigen und authentischen Wegweisern zur Bibel. Oftmals ist ihnen auch eine tiefsinnige und geheime Symbolik zu eigen, die Lehrer und Eltern mit ihren Kindern ergründen können. Der Inhalt dieses Bandes ist gut geeignet, den Kindern die grundlegenden Erzählungen vom Anfang des Volkes Israel nahezubringen. Exodus, Pesach, Erwählung, Wüstenwanderung, Gesetzgebung am Sinai, goldenes Kalb, Leben und Tod des Moses, Landnahme bis zum Landtag von Sichem – das alles gehört zum wesentlichen Bestand des jüdisch-christlichen Glaubens. Nur müsste den Kindern in Schule und Elternhaus noch gesagt werden, was der Glaube an Gottes befreiende Heilstaten, was Gebote und Weisungen, was schliesslich das Land Israel bis auf den heutigen Tag für Juden und für Christen bedeuten. Ein paar kleine Wünsche bleiben offen. Dafür zwei Beispiele. Das dritte Sinai-Gebot bezieht sich nicht auf den Sonntag (S. 44), sondern auf den Sabbat. Textnähe, die sonst in dieser Ausgabe so gesucht wird, sollte gerade auch hier beachtet bleiben. Eine so unmerkliche christliche Vereinnahmung des dritten Gebots ist unbegründet. Pharao und Pascha sind in dem Buch ganz gut erklärt. Müsste man das für Sabbat nicht auch fordern? – Oder: An mehreren Stellen ist in den Einführungen von den »Menschen« so ganz allgemein die Rede, wo es eigentlich nur »Israel« bzw. die »Israeliten« heissen kann, z. B. gleich am Anfang, wo es von den biblischen Erzählungen heisst: »Sie wollten den Menschen sagen: Gott ist unser Herr. Gott hat sich als unser Retter gezeigt«. Ähnlich S. 40. – Könnte man solche Unachtsamkeiten in einem im ganzen erfreulichen Buch nicht dadurch vermeiden, dass man das Manuskript einmal einem sachkundigen Juden zur Durchsicht gibt?

Werner Trutwin, Bonn

WALTER BÜHLMANN / KARL SCHERER: Stilfiguren der Bibel. Ein kleines Nachschlagewerk. Mit einem Anhang von Otto Rickenbacher: Einige Beispiele stilistischer Analyse alttestamentlicher Texte. Biblische

Beiträge 10. Freiburg (Schweiz) 1973. Verlag Schweizerisches Katholisches Bibelwerk. 113 Seiten.
Literaturwissenschaftliche Fragestellungen gewinnen in der Exegese in immer stärkerem Masse Eingang. Daher ist es zu begrüssen, dass hier ein kleines Stillexikon vorgelegt wird, das eine schnell und zuverlässig orientierende Einführung in die Stilfiguren und Stilmittel der Bibel (z. B. Amphibolie, Chiasmus, Merismus, Palindromie) bietet. Die Behandlung der Stilfiguren erfolgt nach sachlichen Gesichtspunkten in sechs Abschnitten (I. Figuren der Wiederholung, II. Figuren der Wort- und Satzstellung, III. Figuren der Abkürzung, IV. Figuren der Häufung, V. Tropen, VI. Figuren der Umschreibung, Verschleierung und Entschleierung). Jeder Artikel gibt zunächst eine knappe Beschreibung der Stilfigur (mit Hinweisen auf Zusammenhänge beziehungsweise Abgrenzungen gegenüber anderen stilistischen Erscheinungen), veranschaulicht sie sodann durch treffende Beispiele aus der biblischen, aber auch ausserbiblischen Literatur und schliesst mit ausgewählten bibliographischen Angaben ab, die zu weiterer Beschäftigung und zum tieferen Erfassen ihrer Bedeutung anregen wollen. In einem Anhang gibt *Otto Rickenbacher* anhand von Gen 4, 23–24; Jes 9, 1–5; Ps 127 Hinweise auf stilistische Erscheinungen innerhalb der ausgewählten Textbeispiele, ohne hierbei jedoch zu einer stilkritischen Interpretation der Texte selbst vorzudringen und damit die Funktion der verwendeten Stilfiguren im Text aufzuzeigen. Das Bändchen sei »jedem, der sich mit den stilistischen Ausdrucksmöglichkeiten der biblischen Sprache vertraut machen möchte«, nachdrücklich empfohlen.

Peter Weimar, Würzburg

HANS CONZELMANN: Theologie als Schriftauslegung. Aufsätze zum Neuen Testament (Beiträge zur evangelischen Theologie 65). München 1974. Verlag Chr. Kaiser. 243 Seiten.
Der Band vereinigt unter programmatischem Titel siebzehn Aufsätze des evangelischen Göttinger Neutestamentlers aus den Jahren 1954–1969; sie kreisen um das Problem der urchristlichen Traditionsbildung von Jesus bis zu Paulus. Vorangestellt ist eine Würdigung des Lehrers Rudolf Bultmann, die für Perspektiven, Massstäbe und Zeitgenossenschaft des eigenen Engagements des Verfassers kennzeichnend ist: »Den möglichen Beitrag der Exegese sehe ich u. a. darin, im Bewusstsein zu halten, dass die theologischen Grundbegriffe Beziehungen zu Gott bezeichnen: Glaube, Liebe, Hoffnung, Gnade, Gerechtigkeit. Werden sie nicht streng als Beschreibung dieser Beziehung verstanden, entarten sie teils zu moralischen Postulaten, teils schwärmerischen Utopien. Aber Hoffnung, die nicht Hoffnung auf Gott ist, ist trostlos. Die Verdrängung des Reiches Gottes durch Träume von einem idealen Weltreich wird beide Welten entschwinden lassen, auch die politische« (S. 5). Leider hat Conzelmann den Aufsätzen, wie das in manchen Aufsatzsammlungen heute geschieht, keine Nachträge angefügt. R. P.

WOLFGANG FENEBERG: Der Markusprolog. Studien zur Formbestimmung des Evangeliums (Studien zum Alten und Neuen Testament 36). München 1974. Kösel-Verlag. 215 Seiten.
In Auseinandersetzung mit den vorhandenen Ansätzen zur Formbestimmung des Evangeliums, die entweder individuelle Faktoren (Cullmann und Marxsen) oder soziale Komponenten (Bultmann und Schille), den Evangelienredaktor oder die Gemeinde, als entscheidend ansehen, entwickelt Feneberg einen vermittelnden Ansatz. Interessanterweise sieht Feneberg die Evangelienbildung mit der Ablösung des Christentums von Israel in Zusammenhang: »Der Übergang der Christenheit in den evangelischen Traditionskreisen vom kultisch sich absetzenden Zusammenschluss zur kirchenbildenden Lebensgemeinschaft bewirkt die Evangelienbildung. Andererseits ist die Evangelienbildung der Übergang der bisherigen christlichen Sondertraditionen zur eigenen Vorgeschichte. Notwendig wird so das Evangelium für die Gemeinde zur einzig legitimen Fortsetzung der Geschichte des Volkes Israel. Das Evangelium enthält im Kern ein Geschichtsbild, in dem ›der Sohn‹ in seiner heilsbegründenden Funktion dargestellt ist. So ist das Evangelium jene literarische Gattung, die Gemeinde gründet und die aus der sich gründenden Gemeinde erwächst« (S. 140). Feneberg sucht diese These in einer Interpretation des Markusprologs zu erhärten; bei diesem Versuch wird die Problematik der These zugleich deutlich. R. P.

GEORG FOHRER: Die Propheten des 8. Jahrhunderts, in: Die Propheten des Alten Testaments. Band 1, 1974. 176 Seiten.
DERS.: Die Propheten des 7. Jahrhunderts. Band 2. Gütersloh 1974. Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn. 175 Seiten.
Die vorliegenden Bände über die Propheten des 8. und des 7. Jahrhunderts sind die ersten einer auf sieben Bände angelegten Reihe über die Propheten des Alten Testaments. Die Prophetenbücher, wie sie im Alten Testament vorliegen, sind überlieferungsgeschichtlich ein kompliziertes Gebilde, da sie erst in einem langen, manchmal über Jahrhunderte reichenden Prozess zu ihrem jetzigen Bestand angewachsen sind, wobei manches, was unter dem Namen eines Propheten überliefert wird, durchaus nicht von diesem Propheten stammt, sondern von jüngeren Bearbeitern hinzugefügt wurde, um das einmal gesprochene Prophetenwort für die jeweilige Situation zu aktualisieren. Dass dadurch ein Verstehen der Propheten entscheidend erschwert wird und damit die in ihnen enthaltenen Impulse oft ohne Wirkung bleiben, ist nicht zu bestreiten. Diesen Schwierigkeiten sucht der Erlanger Alttestamentler Georg Fohrer mit dieser Buchreihe zu begegnen, indem hier die Propheten in der zeitlichen Reihenfolge ihres Auftretens behandelt und auch die Worte jüngerer, unbekannter Propheten an entsprechender Stelle eingegliedert werden, wobei die Überlieferung der Propheten meist in sachlich-thematischer, manchmal auch in zeitlicher Reihenfolge dargeboten wird.
Der Band über die Propheten des 8. Jahrhunderts enthält neben einer allgemeinen Einführung in die alttestamentliche Prophetie, einem Abschnitt über die Botschaft der vorexilischen Einzelpropheten und einer gerafften Darstellung der Geschichte Israels im 8. Jahrhundert die Propheten Amos, Hosea, Jesaja und Micha. Zu jedem der genannten Propheten wird dabei einführend der Prophet und sein Buch vorgestellt. Darauf folgen die vorwiegend in sachlich-thematischer Reihenfolge gebotenen Worte des Propheten in Übersetzung mit einer daran sich anschliessenden Auslegung, die vor allem die wesentlichen Züge herausarbeiten will. Ein kurzer Abschnitt über die Botschaft des Propheten schliesst die Darstellung ab. Am Ende des Bandes steht ein Register der Prophetentexte, das ihr leichtes Auffinden ermöglicht; allen, die tiefer in die Botschaft der Propheten eingehen wollen, sei dieser Band, aber auch

die damit eröffnete Buchreihe nachdrücklich empfohlen. Erfreulich rasch ist nun auch der *zweite Band* der Reihe über die Propheten des Alten Testaments erschienen, der die *Propheten des 7. Jahrh.* behandelt. Nach einem Überblick über die Geschichte Israels im 7. Jahrh. werden nach dem schon aus dem ersten Band bekannten Schema die Propheten Zephania, Nahum, Habakuk und vor allem Jeremia, dessen Darstellung den breitesten Raum einnimmt, behandelt. Im Anschluss daran werden Worte unbekannter Propheten aus dem genannten Zeitraum in thematischer Anordnung mitgeteilt und ausgelegt, wobei es sich um Worte aus den Büchern der unter dem Namen der Propheten Jesaja, Jeremia, Amos, Micha und Zephania überlieferten Bücher handelt. Den Band schliesst ein Register der Prophetentexte ab. Auch auf diesen Band zu den Propheten des 7. Jahrh. sei der Leser des FR hingewiesen. Peter Weimar

HUBERT FRANKEMÖLLE: Glaubensbekenntnisse. Zur neutestamentlichen Begründung unseres Credo. Düsseldorf 1974. Patmos-Verlag. 144 Seiten.
Innerhalb der breiten Diskussion um die Geschichte der urchristlichen Bekenntnisse und aktuelle Kurzformeln des Glaubens sucht der Autor mit der »Herausstellung und Beachtung von Prinzipien und Leitmodellen, die sich in der Geschichte des Neuen Testamentes als unverkennbares Kriterium christlichen Glaubens erweisen«, einen vermittelnden Weg, der auch den Praxisbezug mit Hinweisen für die schulische Praxis nicht scheut. Zuvor werden in drei Abschnitten klar, übersichtlich und verständlich »Ursprung und Gestalt der Probleme (Tendenzen)«, dann neutestamentliche Bekenntnistexte und schliesslich in Thesen »Der Anspruch des Ursprungs« behandelt. Ein nützliches Buch, das viele Missverständnisse und damit unnötige Kontroversen ausräumen könnte und einen weiten Leserkreis verdient. R. P.

HEINZGÜNTER FROHNES / UWE W. KNORR: Die Alte Kirche. Kirchengeschichte als Missionsgeschichte. Band I. München 1974. Chr. Kaiser Verlag. XC und 472 Seiten.
Um es gleich vorwegzusagen: Das Folgende kann und will nicht eigentlich als eine *Buch*besprechung verstanden sein. Eine solche müsste nämlich wenigstens auf die bedeutendsten der in diesem Band gesammelten 24 Beiträge näher eingehen, sowohl auf anderweitig schon publizierte Aufsätze wie z. B. von *Karl Holl* aus den Jahren 1909 und 1912 oder von *Hans von Soden* aus dem Jahre 1924 als auch auf die eigens für diesen Band von fast ausschliesslich protestantischen Autoren (meist Fachleuten für Kirchengeschichte) behandelten Themen. Ferner müsste ein Wort gesagt werden zur Systematisierung in fünf Kapitel: I. *Altkirchliche Mission im Überblick*, II. *Missionarische Verkündigung in der Alten Kirche*, III. *Politische und gesellschaftliche Faktoren in der altkirchlichen Mission*, IV. *Das Christentum und die antike Bildung*, V. *Anknüpfung und Widerspruch im Verlaufe altkirchlicher Mission*. Manche Überlegungen könnten angestellt werden auf das sich so im ganzen herauskristallisierende Mosaik. Die dieser »Kirchengeschichte als Missionsgeschichte« (Obertitel der Reihe, die der vorliegende Band eröffnet) zugedachte Konzeption gründet in einem neuen und vertieften Verständnis von Mission und Geschichte und will, wie *Hans-Werner Gensichen* im *Geleitwort* sagt, nicht verstanden sein »im Sinne eines Anspruchs oder eines Programms, sondern als Ortsbestimmung und Orientierungshilfe«.
Es kam der Hinweis, dass der nach Literatur Umschau haltende Leser des FR bei einem Überblick über die hier vorliegenden Aufsätze vielleicht eine besondere Aufmerksamkeit dem Beitrag von *Theodor Klauser* schenken dürfte: *Der Festkalender der Alten Kirche im Spannungsfeld jüdischer Traditionen, christlicher Glaubensvorstellungen und missionarischen Anpassungswillens.*
So soll lediglich auf dieses Referat näher eingegangen sein. *Klauser* geht aus von einer gestrafften, aber sehr klaren Darstellung des subtilen Systems heiliger Zeiten, wie es sich im Laufe der Jahrhunderte auf dem israelisch-jüdischen Mutterboden des Christentums ausgebildet hat. Wenn da zunächst von der seit frühester Zeit geltenden Gliederung in Wochen mit dem Sabbat als Feiertag und von Monaten mit dem Neumondtag als kultische Einleitung gesprochen wird, wird zwar nichts Unbekanntes gesagt, aber der Ursprung und das Festhalten solch alter bis in unsere Gegenwart hineinreichender Tradition könnten doch zum Nach-denken bewegen. Unter den Jahresfesten im Judentum stellen die drei ehrwürdigsten zugleich den ältesten Kern dar: im Frühling Massot (eingeleitet durch Passa am Abend des 14. Nisan), im Sommer Schabuot, im Herbst Sukkot. »Mit diesen drei, den Hauptetappen des agrarischen Lebens entsprechenden Feiertagen war früh Höheres, nämlich das Gedächtnis heilsgeschichtlicher Ereignisse, verbunden worden. An Massot und Passa galt es dem Auszug aus Ägypten, an Schabuot der Verkündigung des Gesetzes am Sinai, an Sukkot der wunderbaren Führung des Gottesvolkes durch die Wüste ins Heilige Land.«
Andere im Laufe der Zeit in den jüdischen Festkalender gekommene Feiertage seien hier wenigstens mit Namen genannt: Kippur, Chanukka, Purim, der Nikanortag. Indem *Klauser* in kurzen markanten Sätzen etwas von der Lebendigkeit und Ausstrahlungskraft der jüdischen Feste aufleuchten lässt, führt er zugleich auf den eigentlichen Grund hin, weshalb die frühchristlichen Gemeinden das jüdische Festsystem nicht einfach übernehmen konnten, sondern revidieren mussten: Es war der unübersehbare Umstand, »dass die jüdischen Feste von der Erwartung des Messias sprachen, der für die Christen doch schon gekommen war: in Jesus von Nazareth«. Auf den Denkumbruch weisen Texte wie z. B. 1 Kor 5, 7–8 hin: »Als unser Osterlamm ist Christus geschlachtet worden. So lasst uns denn Festfeier halten . . .!« Als Kern der neuen christlichen Festordnung hat sich sehr früh dies herauskristallisiert: Das jüdische Passa wird endgültig zur Gedächtnisfeier des Opfertodes des wahren Osterlamms Jesus Christus. Der Wochentag der Auferstehung, der Sonntag nach Passa, wird zum »Tag des Herrn« und damit das Osterfest zum ersten christlichen Fest. Weiterhin setzt die junge Christenheit als Höhepunkt der Woche den »Tag des Herrn« an die Stelle des Sabbats.
»Der Rahmen der neuen christlichen Ordnung war also aus dem jüdischen System entlehnt, sein Inhalt aber völlig neu.«
Sehr aufschlussreich und übersichtlich zeichnet Klauser den anderen Weg, auf dem die Alte Kirche ihren Festkalender weiter ausgebaut hat: nämlich in der hellenistischen Umwelt. Es wird eine Verbindungslinie hergestellt zwischen den heidnischen und christlichen »Heroen«. Zur Sprache kommt, wie der Märtyrerkult entstand und in seiner weiteren Entwicklung die Heiligen-, Marien- und Reliquienverehrung. Umrissen werden der Ursprung, die Sinngebung und Weiterentwicklung zweier neuer Herrenfeste, Epiphanie und Natalis. Zum Entstehen manch anderer Feste vermag *Klauser* detaillierte Hinweise zu geben. Einer Reflexion vor allem über die

Entstehung der Herrenfeste sollte es nach dem Referat von Klauser nicht mehr entgehen, wie sehr in Gewordenem und Werdendem der Geschichtsbezug seine Rolle spielt nach der Dialektik von Anknüpfung und Widerspruch. Es könnten sich auch sehr komplexe Fragen erheben wie z. B.: Hat die Entstehung der christlichen Hauptfeste in der genannten Dialektik Ursprüngliches verkehrt und verfälscht – oder hat Ursprüngliches selbst »neu« begonnen in einer neuen Epoche und einem neuen Kairos, was in neuen Festen zu neuem Ausdruck und neuer Antwort kam? Ludwig Hauser, Mödling

HARTMUT GESE: Vom Sinai zum Zion. Alttestamentliche Beiträge zur biblischen Theologie, Band 64. München 1974. Chr. Kaiser Verlag. 258 Seiten.
Seinen Aufsätzen über exegetische, archäologische und religionsgeschichtliche Spezialthemen lässt Gese einen bemerkenswerten Beitrag über die Einheit der biblischen Theologie vorausgehen. Vorsichtig charakterisiert er seine diesbezüglichen Überlegungen als »Erwägungen«; uns scheint aber, dass er mit seinen »Erwägungen« einen grundlegenden Ansatz für ein besseres Verständnis der Bibel als Einheit gegeben und treffend ausgedrückt hat. Mit seinen Worten könnte man sagen: »Das NT an sich ist unverständlich, das AT an sich ist missverständlich«. Erst das neutestamentliche Geschehen hat die alttestamentliche Traditionsbildung abgeschlossen, so dass erst mit dem NT ein Ganzes entstanden ist. Das NT kann aber genausowenig als ein Ersatz für das AT wie auch nicht als Addition zum AT aufgefasst werden. Das NT enthält das AT, ohne dass man allerdings das AT etwa abstrahieren könnte. Im Ereignis des Todes und der Auferstehung Jesu ist ein ontologischer Prozess vollendet, in welchem die Grenzen von Sein und Nichtsein fallen. Der Prozess der Offenbarung ist nur in dieser Gesamtheit zu greifen. Geses andere Beiträge sind mehr exegetischer Natur und konzentrieren sich um die Sinaiüberlieferung (in der Gese den traditionsgeschichtlichen Kern des AT sieht), andere behandeln das Geschichtsdenken des AT, den Neuansatz, den die Zionstheologie herbeibrachte, die Redaktionsgeschichte des im Jerusalemer Kult entwickelten Psalters und die apokalyptische Literatur. Eine bemerkenswerte Kollektion der Arbeitsergebnisse eines der bedeutendsten deutschen Exegeten unserer Zeit. D. Kinet, Augsburg

HARTMUT GESE / MARIA HÖFNER / KURT RUDOLPH: Die Religionen Altsyriens, Altarabiens und der Mandäer (Die Religionen der Menschheit 10/2). Stuttgart–Berlin–Köln–Mainz 1970. Verlag W. Kohlhammer. VIII und 491 Seiten. 3 Karten. 39 Zeichnungen.
Der Band enthält drei wichtige Beiträge zu einer Religionsgeschichte der Menschheit. *Hartmut Gese* behandelt die Religion Altsyriens (S. 1–232), *Maria Höfner* die vorislamischen Religionen Arabiens (S. 233–402) und *Kurt Rudolph* die Religion der Mandäer (S. 403–462). Die Beiträge sind bemüht, die grosse Zahl von Einzeluntersuchungen in einer zuverlässig zusammenfassenden Darstellung zugänglich zu machen. Nach einer Einführung, die das Thema sowie den geographischen Raum absteckt, einem kurzen geschichtlichen Überblick und dem Aufweis der Quellen wendet sich *Hartmut Gese* in seinem Beitrag den ältesten Spuren und Zeugnissen der altsyrischen Religion in der Zeit vor dem 2. Jt. v. Chr. zu. Das Schwergewicht der Ausführungen liegt allerdings auf den religiösen Erscheinungen des 2. Jt., wobei wichtige neuere ugaritische Quellen verwertet werden. Besonderes Augenmerk ist dabei der mythisch-epischen Überlieferung Ugarits gewidmet (S. 50–93). Daran schliesst sich ein Abschnitt an, in dem prägnant und instruktiv die Götterwelt Syriens aus dem 2. Jt. vorgestellt wird (S. 94–171). Mit einem Hinweis auf Kult und sonstige Kennzeichen der Religion schliessen die Ausführungen zur altsyrischen Religion des 2. Jt. ab. – Es folgt eine Darstellung der Religion der Kanaanäer und anderer Völkerschaften aus Mittel- und Südsyrien sowie der Religion der Aramäer. Vorzüglich werden die Religionen der Phönizier, geordnet nach Stadtstaaten, die Religion der Punier und Südsyriens behandelt.
Maria Höfner gliedert ihren Beitrag über die vorislamische Religion Arabiens unter geographischem Gesichtspunkt. Der erste Abschnitt behandelt die altsüdarabischen Reiche mit ihren relativ festgefügten und wohlorganisierten Staatsformen und ihrer hochentwickelten Kultur. Dabei wird einführend die Götterwelt dieser Reiche kurz vorgestellt, ferner kommen Göttersymbole und Symboltiere sowie Kultstätten, Kultobjekte und Kulthandlungen, Gräber und Totenkult und schliesslich die kultischen Ämter zur Sprache. Der zweite Abschnitt wendet sich der Religion der nomadischen Stämme in Zentral- und Nordarabien zu. Behandelt werden im einzelnen die zentralarabischen Beduinen, Dedān, Liḥyān, die Thamūd und Ṣafā-Araber. Die Darstellung ist trotz der schwierigen Quellenlage und der stark divergierenden Meinungen der Forscher bemüht, ein einigermassen abgerundetes Bild dieser Religion der offenen Fragen zu gewinnen.
Kurt Rudolph legt in seinem Beitrag unter Berücksichtigung neuentdeckter mandäischer Texte und eigener Feldforschung eine Darstellung der mandäischen »Bekenntnisgemeinde«, die als Produkt des antiken, orientalischen Hellenismus bzw. Synkretismus gelten kann, vor. Der Hauptakzent liegt dabei auf den Glaubenslehren: Mythologie und Theologie der Mandäer; ausserdem geht der Autor auf die Forschungsgeschichte, die mandäische Literatur, das Glaubensleben, den Ursprung und die Geschichte der Mandäer ein. Eindrücke einer Forschungsreise zu Mandäern des Irak im Jahr 1969 runden den Beitrag ab.
Aufs Ganze gesehen führt der Band einen Schritt weiter in der nicht immer einfachen Erforschung der Religionen der Menschheit. Was ihn auszeichnet, ist die Verwertung zahlreichen jüngeren Dokumentenmaterials, neuer Erkenntnisse der antiken Chronologie und Geographie, vor allem aber die abgewogenen und dem neueren Forschungsstand entsprechenden Urteile. Ausführliche Literaturangaben zu den einzelnen Beiträgen ermöglichen eine schnelle Orientierung zu Detailfragen. Ein ausführliches Namen- und Sachregister (S. 470–491) schlüsselt den Band für den Gebrauch als Handbuch auf. Franz Schicklberger

KLAUS GOUDERS unter Mitarbeit von PAUL BONN, GREGOR FUCHS und HUGO GOEKE: Aspekte der Gottesvorstellung in Israels Frühzeit. Texte zur Frage nach Gott. Lehrtexte für Religionsunterricht und Erwachsenenbildung (hrsg. von Klaus Gouders). Bonn 1974. Hanstein Verlag. 203 Seiten.
Der Band, der in der Reihe von »Lehrtexte(n) für Religionsunterricht und Erwachsenenbildung« vorgelegt wird, will in einem ersten, »Texte« genannten Teil Aspekte der alttestamentlichen Gottesvorstellung in Israels Frühzeit entfalten, wobei auf den Jahwenamen, den Auszug Israels aus Ägypten und die Errettung am Meer, den Bund und den Dekalog eingegangen wird, während der zweite, mit »Kontexte« überschriebene Teil eine Sammlung literarischer Texte enthält, die auf die Vielgestaltigkeit des Redens von Gott aufmerksam

machen wollen. Die abgedruckten literarischen Texte werden für Religionsunterricht und Erwachsenenbildung sicher gute Dienste tun. Dagegen lässt die Nachzeichnung der Gottesvorstellung in Israels Frühzeit, welche im übrigen sehr weit gefasst wird, viele Wünsche offen, so dass man hierauf nur mit starken Einschränkungen hinweisen kann. Peter Weimar

HERBERT HAAG: Teufelsglaube. Mit Beiträgen von Katharina Elliger, Bernhard Lang und Meinrad Limbeck. Tübingen 1974. Katzmann Verlag. 544 Seiten.
Dieses monographische Werk des katholischen Tübinger Alttestamentlers wurde seit seinem Erscheinen in hitzige Polemiken hineinverwickelt. Ist der Teufel ein verbindliches Glaubensobjekt? Haben Haag und seine Mitarbeiter, die dies bestreiten, die Bibel strapaziert und umgebogen? Ist dieses Buch ein hinterhältiger Angriff gegen die christliche Tradition, die moderne Theologie und verschiedene kirchliche Lehräusserungen? Diese und ähnliche Fragen wurden von Traditionalisten, Fundamentalisten, kirchlichen Rechts- und Linksextremisten, aber auch von kritischen Theologen, Historikern und Philologen aufgeworfen. Viel Diskussionssterilität und kleinliche Frontenbildung hätten vermieden werden können, wenn man über der Diskussion pro und contra Teufel Haags Grundintentionen nicht vergessen hätte. Unter dem von ihm inkriminierten Teufelsglauben versteht Haag den Glauben an eine Macht ausserhalb des Menschen, die ihn zwingt, nach ihrem Gesetz zu handeln, die also gerade die Bedingungen bösen oder auch guten menschlichen Handelns, die Freiheit, aufhebt (S. 12). Haag ist zunächst ein Wissenschaftler, der versucht, die Teufelsfrage jener Klärung zuzuführen, die heute dringend geboten erscheint. Aus seinen verschiedenen Abgrenzungen, Distanzierungen und Polemiken – gegen religiösen Obskurantismus, Supernaturalismus, Determinismus, Hexenwahn, Besessenheitsglauben, Exorzismuspraktiken, Religiositäten der Furcht und Verteufelungen der Juden – wird darüber hinaus deutlich, dass es ihm sehr stark um religionspädagogisch-pastorale Anliegen geht. Haag will entsprechend dem Geiste der Bibel – speziell Jesu – und im Interesse eines traumafreien modernen religiösen Lebens gegen alle Formen von Teufelsglauben und deren angebliche biblische Begründungen ankämpfen. Er sieht hinter ihnen menschen- und freiheitsfeindliche Ideologien, die im Verlaufe der vergangenen christlichen Geschichte immer wieder zu »epidemischen Ausmassen grausamster Vernichtung« von kranken und hilflosen Menschen führten (S. 442). Für seinen Beweisgang ist wichtig, »dass Jesus nie menschliche Sünde mit dem Teufel in Verbindung bringt« (S. 24) und dass viele biblische Aussagen über Dämonen als »Strandgut umweltlichen Dämonenglaubens« zu bewerten sind (S. 166). Von verbindlicher Offenbarung über Teufel und Dämonen könne daher im Sinne der Bibel keine Rede sein (S. 504 u. ö.). Nirgends versteigt sich Haag zur platten Aussage, es gebe keinen Teufel. Um so vehementer betont er die Unverbindlichkeit und Gefährlichkeit des Teufelsglaubens.
Haag unternimmt eine geschichtliche und seelsorgerliche Tour d'horizon durch alle einschlägigen Bereiche: Bibel, Kirchenväter, Mittelalter und Moderne. Die Einzelwissenschaftler, besonders die Neutestamentler, Patrologen, Mediävisten, Dogmatiker und Judaisten hätten noch manche Zusatzbemerkung und Korrektur anzubringen. So verunglimpfte z. B. Johannes Chrysostomus die Synagoge keineswegs als erster als Bordell, Asyl der Dämonen und Burg des Teufels (vgl. S. 478 f.). Dies tat schon der Verfasser des apokryphen Barnabasbriefes im frühen 2. Jh. n. Chr. Ferner sind einige Passagen in Haags Buch doch wohl zu kämpferisch geraten (z. B. S. 134–138). Im ganzen aber gebührt dem Verfasser Anerkennung für seine Profundität und Radikalität. Nicht genug kann erwogen werden, was er S. 28 schreibt: »Denn es erscheint unsinnig, die Hexen- und Ketzerprozesse und die Judenverfolgungen als zutiefst unchristlich zu bedauern, ohne eine Revision ihrer theoretischen Grundlagen in der kirchlichen Teufelsdogmatik zu versuchen.« Clemens Thoma

WOLF-DIETER HAUSCHILD (Hrsg.): Der römische Staat und die frühe Kirche (Texte zur Kirchen- und Theologiegeschichte 20). Gütersloh 1974. Verlag Gerd Mohn. 77 Seiten.
Die Texstammlung dokumentiert in den vier Teilen »Staatliche Massnahmen gegen die Christen im 1. und 2. Jahrhundert« (I), die »Beurteilung der Christen durch ihre Umwelt« (II), »Die Christenverfolgungen des 3./4. Jahrhunderts« (III) und den Übergang »Von der Tolerierung zur Reichskirche« (IV); der Schwerpunkt liegt auf der Zeit der Konfrontation zwischen Staat und Kirche. Die handliche Zusammenstellung von einschlägigen Texten, die das Vorgehen des römischen Staates gegen die Christen illustrieren und zugleich die politische Wirkung des frühen Christentums deutlich machen, füllt eine Lücke, die sich im kirchengeschichtlichen Unterricht bislang nachteilig auswirkte. R. P.

ADALBERT HOFFMANN: David. Namensdeutung zur Wesensdeutung. Beiträge zur Wissenschaft vom Alten und Neuen Testament V/20 (100). Stuttgart 1973. Verlag W. Kohlhammer. X und 269 Seiten.
Ausgehend von der kultur- und religionsgeschichtlich nicht zu bestreitenden Tatsache, dass nach antikem Verständnis der Name von der Person seines Trägers nicht zu trennen ist, ja vielmehr sein Wesen ausspricht und aufdeckt, erörtert die vorliegende, wohl dokumentierte und materialreiche Untersuchung, eine bei H. Haag angefertigte Tübinger Dissertation, kritisch die verschiedenen Deutungsmöglichkeiten des Namens David. Um von der Namensdeutung zur Wesensdeutung Davids gelangen zu können, müssen, da der Name David im Alten Testament an keiner Stelle ätiologisch erklärt oder volksetymologisch gedeutet ist, verschiedene Wege begangen werden, die sich mit den Stichworten Etymologie, Onomatologie und Exegese umreissen lassen. Bei einer Abwägung der verschiedenen onomatologischen Bestimmungen, etymologischen Ableitungen und inhaltlichen Sinndeutungen des Namens David zeigt es sich, dass die Deutung des Namens als »dilectus« am besten begründet ist. Dabei muss jedoch offen bleiben, ob für die Wahl des Namens David durch die Eltern nur die Freude über das Kind bestimmend gewesen ist und er damit »Liebling der Eltern« bedeutet oder ob sie ihren Sohn als »Liebling Jahwes« bezeichnen wollten, was nach der religiös-theologischen Deutung des Lebens und der Gestalt Davids im Alten Testament sicherlich im Vordergrund steht. Peter Weimar

FRANK LOTHAR HOSSFELD / IVO MEYER: Prophet gegen Prophet. Eine Analyse der alttestamentlichen Texte zum Thema: Wahre und falsche Propheten. Biblische Beiträge 9. Freiburg (Schweiz) 1973. Verlag Schweizerisches Katholisches Bibelwerk. 209 Seiten.

Die vorliegende Arbeit geht erneut dem Problem des innerprophetischen Konflikts, der Auseinandersetzung zwischen »wahren« und »falschen« Propheten nach. In chronologischer Reihenfolge werden alle Texte behandelt, in denen sich direkt oder indirekt der Konflikt Prophet gegen Prophet widerspiegelt. Im ersten Kapitel werden drei Erzählungen (Num 11, 16.17.24b–30; 1 Kö 13 und 1 Kö 23, 1–28a) aus den alttestamentlichen Geschichtswerken behandelt. Im zweiten Kapitel, dem umfangreichsten und gewichtigsten Teil der Studie, geht es um Texte bei den vorexilischen und exilischen Schriftpropheten (Amos – Ablehnung des Prophetentitels; Hosea – Kontinuität der intakten Prophetie; Micha – Polemik gegen korrupte Kollegen; Jesaja – Gericht über dekadente Propheten und Priester; Jeremia – lebenslange Konfrontation mit Berufskollegen und ihr Echo in der »Schule«; Ezechiel – konventionelle Prophetenpolemik). Das dritte Kapitel untersucht die Nachwirkungen der klassischen Auseinandersetzung in der nachexilischen Zeit und die Auswirkungen auf das Dtn, wobei neben Dtn 13, 2–6 und 18, 9–22 das chronistische Geschichtswerk und auch Sach 1, 1–6 und 13, 2–6 berücksichtigt werden. Im ganzen zeigt es sich dabei, dass die Ausgangssituation fast aller Schriftpropheten die des Aussenseiters ist. Ihr Auftreten ist mit Widerstand von seiten der Institutionen wie aus eigenen Reihen verbunden. Ihre Rezeption in den Kanon steht am Ende eines langwierigen Prozesses. Die Kampfsituation, aber auch die Notwendigkeit, sich durchsetzen zu müssen, kann man noch ablesen am Stil vieler, vor allem gegen Berufskollegen gerichteter Prophetenworte. Die Vermittlung von der Aussenseiterposition des Propheten zu seiner kanonischen Rezeption wird durch »seine Schule« geleitet, deren Arbeit darauf aus ist, um die Anerkennung der Botschaft des Meisters zu kämpfen. An den alttestamentlichen Modellen des Konfliktes zwischen wahren und falschen Propheten lassen sich folgende konkrete Einzelzüge ablesen: »a) Wahre Propheten werden von ihrer Umwelt als Unruheherd und Störfaktor empfunden; b) Als (mindestens anfängliche) Aussenseiter müssen sie sich ihre Anerkennung gegen Widerstände erkämpfen und provozieren damit Konflikte; c) Sie treten nicht als verlängerter Arm einer Institution oder Lobby auf; d) Etablierte Institutionen (z. B. ›kirchliche Apparate‹) sind offensichtlich ständig versucht, Prophetentum zu vereinnahmen und ihrer Kontrolle zu unterwerfen; e) Die Autoritäten des öffentlichen Lebens (kirchliche wie staatliche) gehören erfahrungsgemäss nicht zu den ersten, die die Echtheit eines Propheten und seiner Botschaft anerkennen; f) Im Unterschied zu blossen Querulanten und Kassandrafiguren, die nur eine ausweglose Situation beschwören, lebt prophetische Kritik am Status quo von einer ›Anti-Vision‹ der attackierten Wirklichkeit.« Dieses Zitat mag die Aktualität und Bedeutung des Themas der wahren und falschen Propheten unterstreichen. Das gut geschriebene Buch enthält viele Anregungen und darf auch dem Nichtfachmann empfohlen werden. Peter Weimar

WERNER KESSLER: Gottes Mitarbeiter am Wiederaufbau. Die Propheten Esra und Nehemia. Die Botschaft des Alten Testaments 12 IV. Stuttgart 1971. Calwer Verlag. 140 Seiten.

Der Band gibt eine knappe, klare und allgemeinverständliche Auslegung der Bücher Esra und Nehemia, die von dem neuen Anfang, von der Heimkehr der Verbannten, vom Wiederaufbau des Tempels, von der Wiederherstellung der Mauern und Tore Jerusalems und von dem Neubau der Gemeinde um den Tempel und unter dem Gesetz berichten, in welchem allein Jahwe seine Macht und Treue Israel gegenüber beweist. Eingangs werden literarische Fragen behandelt und die politischen Verhältnisse in Palästina vor und nach dem Exil dargestellt. In der folgenden Einzelauslegung werden die beiden Bücher in drei Hauptteile gegliedert: die Heimkehr Israels und der Tempelbau (Esr 1–6) – das Wirken des Priesters Esra (Esr 7–10 und Neh 8–10) – das Wirken des Nehemia (Neh 1–7 und 11–13). Den Abschluss des Kommentars bilden drei kleinere Abschnitte über die Gebete des Nehemia im Zusammenhang alttestamentlichen Betens und im Licht des Neuen Testaments, Esra und Nehemia im späteren Urteil und die Botschaft der Bücher Esra und Nehemia, wobei nochmals einige ihrer Grundgedanken zusammenfassend dargestellt werden. Peter Weimar

GUIDO KISCH: Judentaufen. Eine historisch-biographisch-psychologisch-soziologische Studie besonders für Berlin und Königsberg. (Einzelveröffentlichungen der historischen Kommission zu Berlin, Bd. 14.) Berlin 1973. Colloquium-Verlag. 134 Seiten.

Wenn der Leser an etwas Fesselndem und zugleich Aufschlussreichem interessiert ist, beginne er mit dem zweiten Teil dieses Buches: *Selbstbekenntnisse von Konvertiten und Glaubenstreuen* (73–118). Da ist zunächst von acht Juden zu erfahren, was es nach ihrer eigenen Aussage mit ihrem Übertritt zum Christentum auf sich hatte. Lediglich um eine Idee zu vermitteln, um welche Personen es sich handelt, seien hier ohne weitere Angaben wenigstens ihre Namen genannt: August Lewald, Fanny Lewald, Adolf Bernhard Marx, Siegfried Trebitsch, Karl Jakob Hirsch, Ernst Ginsberg, Ernst Josef Aufricht, Heinrich Kronstein. Wohl um die Symmetrie zu wahren, lässt Verf. daraufhin acht andere Juden, keine Abgefallenen, sondern Glaubenstreue, zu Wort kommen. Von ihnen (Gabriel Gustav Valentin, Levin Goldschmidt, Karl Joël, Enoch Heinrich Kisch, Karl Emil Franzos, Max Hachenburg, Walther Rathenau, Henri Bergson) ist, wenn auch z. T. nur in einem kurzen Abschnitt, zu erfahren, wie sie zur Konversion bzw. zur Taufe stehen.

Nach der Lektüre der vom Verf. ausgewählten und zusammengestellten Aussagen von 16 jüdischen Persönlichkeiten aus dem 18. und 19. Jh. mag mancher Leser nachdenklich werden – und nüchtern. Er wird vielleicht danach verlangen, das Gelesene in einer Gesamtschau irgendwie analysiert und kommentiert zu sehen. Dazu bieten sich ihm die sechs Kapitel im ersten Teil des Buches an. In kritischer Sichtung gibt Verf. zunächst eine ausgezeichnete Übersicht über die Literatur zur *Geschichte* der Judentaufen. Ein eigenes Kapitel widmet er den *Motiven* der Judentaufen. Die zehn Seiten des vierten und fünften Kapitels präsentieren sich als eine Art Einleitung bzw. Kommentar zum zweiten Teil. Der Vollständigkeit halber sei noch das sechste Kapitel erwähnt, ein Exkurs: *Joseph Ungers Glaubenswechsel im Lichte der Personen- und Zeitgeschichte* (51–70). Das Kapitel dürfte nicht zuletzt als ein Beispiel hermeneutischer Methode historischer Forschung interessant sein.

Wenn an das Buch die Frage gestellt wird: Was kommt heraus? Was ist das Besondere und Überraschende?, dann liesse sich die Antwort vielleicht kurz so zusammenfassen: Der Glaubenswechsel der Juden geschah (geschieht) weithin und meist *nicht* aus lauterer Absicht und ehrlicher Überzeugung. Dies stellt sich beinahe als eine Regel heraus. Dass es auch andere Fälle geben kann (= Ausnahmen), soll zwar nach Verf. »durchaus nicht geleug-

net werden. Freilich kommen sie äusserst selten vor. Erwähnt sei die Bekehrung von Edith Stein, Eugen Rosenstock-Huessy, Ernst Ginsberg und Karl Jakob Hirsch« (25).
Die Studie von Kisch kann als ein guter Fingerzeig aufgenommen werden, dem Phänomen der sogenannten Konversionen mit nüchternem und kritischem Blick zu begegnen. Ausserdem könnte das Buch zur Weckung eines Problembewusstseins beitragen: Für den, den der Christ im bewundernden Sinne Konvertit nennt, werden auf der andern Seite Worte wie Apostat oder Renegat gebraucht. Der Verf. nennt seine Aufgabe zwar nur »eine historisch-biographisch-psychologisch-soziologische Studie«, meint aber im Vorwort mit Entsetzen, dass »die Missionstätigkeit der christlichen Kirchen unter den Juden sogar in Israel nicht aufgehört« habe. Eine Diskussion *hierüber* dürfte im Entscheidenden wohl der *theologischen* Ebene angehören. Ludwig Hauser, Mödling

KLAUS KOCH: Was ist Formgeschichte. Methoden der Bibelexegese. Dritte, verbesserte Auflage mit einem Nachwort: Linguistik und Formgeschichte. Neukirchen 1974. Neukirchener Verlag. 342 Seiten.
Waren in der zweiten Auflage dieses wichtigen Methodenhandbuches [s. FR XVIII, S. 110] die Textbeispiele zum Teil stark umgestaltet, so ist die dritte Auflage durch einen umfangreichen Anhang (S. 289–342) geprägt, in dem der Hamburger Alttestamentler in das Dickicht der modernen linguistischen Diskussion einige Schneisen schlägt und dem Theologen, der sich mit den zeitgenössischen sprachwissenschaftlichen Theorien noch nicht befasst hat, eine Einführung in die Grundbegriffe bietet. Auf die Versuche von E. Güttgemanns und W. Richter wird eingegangen, der semantischen Fragestellung besondere Beachtung geschenkt. Abschliessend wird auf wichtige Aspekte der Sprachgeschichte aufmerksam gemacht, nicht zuletzt auf die Wirkungen von Sprachgeschichte: »Die Formung der biblischen Überlieferungen zu einem religiös entscheidenden Kanon stellt sonst ein *Sprachgeschehnis* dar, wie es seinesgleichen kaum ein zweites gibt, das einen Überlieferungsbestand und sprachliche Strukturen (vor allem Gattungen) hervorgerufen hat, die über Jahrhunderte weiterwirken« (342). R. P.

HEINRICH KRAFT: Die Offenbarung des Johannes, Handbuch zum Neuen Testament, Bd. 16a. Tübingen 1974. Verlag J. C. B. Mohr (Paul Siebeck). 297 Seiten.
Man liesse sich gerne durch ein Vorwort oder wenigstens eine Anmerkung aufklären, in welchem Verhältnis dieser vorliegende Kommentar zu Band 16 derselben wissenschaftlich-exegetischen Reihe steht. Band 16 ist die 1970 erschienene 3. Auflage des schon klassischen Rang besitzenden Apokalypse-Kommentars von Ernst Lohmeyer. Im Literaturverzeichnis des Kommentars von Kraft wird nur die 1953 erschienene 2. Auflage des Lohmeyerschen Werkes zitiert. Einige Differenzpunkte stechen jedoch in die Augen. Im Gegensatz zu Lohmeyer hält Kraft nicht viel von detaillierten Formanalysen apokalyptischer Texte und geht auch kaum auf die Forschungsgeschichte ein. Die literarischen Parallelen zur Erklärung des Textes der Johannes-Apokalypse entnimmt Kraft – wiederum anders als Lohmeyer – hauptsächlich dem Alten Testament und der frühen Kirchengeschichte, weniger dem zeitgleichen Judentum. Eine pauschale Notengebung für diese Arbeitsweise ist nicht möglich. Der Rezensent hat aber bisweilen den Eindruck einer etwas schwachen Begründung von Deutungsvorschlägen.
Zu Apk 20 schreibt Kraft: »Gegen Ende des Buches macht sich immer stärker die Absicht des Verfassers geltend, noch möglichst viele Einzelheiten der apokalyptischen Erwartung in dem Werk unterzubringen« (253). Es folgen dann Hinweise auf die sich daraus ergebenden Mängel an Folgerichtigkeit und Übersichtlichkeit. Die sich geradezu aufdrängende Folgerung aber kommt nicht ins Blickfeld: Der Verfasser der Johannes-Apokalypse wollte deshalb möglichst alle damaligen apokalyptischen Traditionen in sein Werk einfügen, um als aktualisierender Verkünder den jüdischen Apokalyptikern zu sagen, im Christentum gebe es für sie und für alle ihre Erwartungen und Träume einen Platz. Das Christentum sei ein integrierender Faktor apokalyptischer Sehnsüchte. Krafts Hinweise auf die Christenverfolgung des Domitian (S. 13) sowie den Willen des heiligen Verfassers, »die Endereignisse aus der Sicht Gottes« zu schildern und den Gemeinden klarzumachen, »dass ihre irdischen Erfahrungen den Beginn der Endzeit beweisen«, genügen nicht zur Erklärung der »raison d'être« der Johannes-Apokalypse. Das 4. Kapitel der Johannes-Apokalypse will Kraft möglichst nicht in einen irdisch-liturgischen Zusammenhang bringen (S. 101 f.). Vielleicht wäre sein Urteil etwas anders ausgefallen, wenn er die damalige apokalyptische und frühjüdische Merkabah-Disziplin, bzw. Thronwagen-Mystik, mit in Erwägung gezogen hätte. Auf keinen Fall hätte er im gesetzten Fall folgenden Satz einschränkungslos schreiben können: »Diese Schilderung des himmlischen Gottesdienstes zeigt, wie in der Apokalypse griechisches Denken in das biblische eindringt und es beeinflusst« (S. 101). Trotz dieser Mängel ist der Kommentar von Kraft ein bedeutsames Werk, für das man dankbar sein muss. Es besitzt eine starke innere Geschlossenheit.
Clemens Thoma

JOHANNES KÜHLWEIN: Geschichte in den Psalmen: Calwer Theologische Monographien. Reihe A/2. Stuttgart 1973. Calwer Verlag. 183 Seiten.
Ausgangspunkt der Untersuchung ist die Frage, ob und inwiefern der Glaube aus der Geschichte lebt, und vor allem, ob und wie in den Psalmen vergangene Geschichte vergegenwärtigt wird. Zur Beantwortung dieser Frage werden im ersten Kapitel die Formen des Redens von Geschichte in den Gattungen der Psalmen untersucht, wobei vier typische Formen (1. Reden von Geschichte unter dem lebendigen Eindruck einer eben erfahrenen Rettung; 2. das Reden von Geschichte in einer Notsituation; 3. das Reden von Geschichte als Entfaltung und Begründung des beschreibenden Lobes; 4. das Reden von Geschichte als Belehrung der Gegenwart) unterschieden werden, im zweiten Kapitel dagegen gemischte Formen des Redens von Geschichte in den Gattungen der Psalmen sowie im dritten Kapitel spezielle Traditionen in Israels Reden von Geschichte. Dabei zeigt es sich, dass sich der Glaube der betenden Gemeinde immer auf Geschichte bezieht und in ihr gründet, sei es im früher Geschehenen oder jüngst Vergangenen, sei es im Heils- oder Unheilsgeschehen. Diese starke Geschichtsbezogenheit kann geradezu als Charakteristikum des Glaubens Israels angesprochen werden. Eigentlich lässt sich keine Situation im Leben der Glaubenden feststellen, in der ein solcher Geschichtsbezug fehlte, wobei jedoch die Vergegenwärtigung von Vergangenem je nach Situation ganz verschiedene Formen und Sinngehalte mit sich brachte (lobender Bericht, Bericht von der früheren Not; klagender Bericht; Bericht von Jawes früherem Heilshandeln; der entfaltende und begründende Bericht; das Reden von

Geschichte als Belehrung). Der Bezug zur Geschichte ist sehr vielseitig, allerdings oft recht allgemein und lediglich in Anspielungen, so dass das spezielle Ereignis, auf das sich der Glaube bezieht, nicht mehr erkennbar ist. Doch sind in den Psalmen bestimmte Einzeltraditionen fassbar, die der Glaube immer wieder, und zwar in ganz verschiedener Absicht, vergegenwärtigt. »Herausführung aus Ägypten« und »Schilfmeerereignis« erweisen sich als zwei ursprünglich gesonderte Traditionen, die erst später zusammengewachsen sind. Gleiches lässt sich auch für die Sinai-, David- und Ziontradition zeigen. Sicher wird es schon früh zu Traditionsverbindungen gekommen sein (Schilfmeer – Jordan; Herausführung – Hineinführung; Plagen – Herausführung; Vertreibung der Feinde – Hineinführung). Erst im Laufe der Zeit haben sich ausführlichere Schemata ausgebildet, wobei es möglich war, sowohl die Traditionsverbindungen als auch die Schemata in ganz verschiedenen Situationen aufzugreifen und zu vergegenwärtigen. Auffällig ist dabei besonders, dass die in den Psalmen vergegenwärtigten Geschichtsereignisse vor allem auf die Anfänge der Geschichte Israels konzentriert sind. Je nach Situation kann sich der Glaube Israels ganz verschieden auf Geschichte und auch auf ganz verschiedene Ereignisse beziehen. Auch wenn es keinen »Bekenntniszwang« gegeben hat, hat sich doch im Laufe der Zeit so etwas wie ein (offener) »Kanon« von Geschichtsereignissen ausgebildet, auf die sich der Glaube mit einer gewissen Regelmässigkeit bezieht. In den vielen verschiedenen Situationen ist es offenbar für den Glauben eine wesentliche Hilfe gewesen, sich fest Bewährtes zu vergegenwärtigen und daraus neue Hoffnung zu fassen. – Die vorliegende Arbeit, die einen wichtigen Grundzug der Psalmen in den Blick rückt, verdient bei den Lesern des FR eingehende Beachtung. Peter Weimar, Würzburg

WERNER GEORG KÜMMEL u. a. (Hrsg.): Jüdische Schriften aus hellenistisch-römischer Zeit. Band I, Lieferung I: Hans Bardtke: Zusätze zu Esther. Otto Plöger: Zusätze zu Daniel. Gütersloh 1973. Verlagshaus Gerd Mohn.

Bei der Durchsicht der ersten Lieferung des ersten Bandes dieser Reihe fallen mehrere Parallelen mit dem »Kommentar zum Alten Testament« auf. Die neue Reihe »Jüdische Schriften aus hellenistisch-römischer Zeit« ist offensichtlich als zeitliche und thematische Weiterführung des »Kommentars zum Alten Testament« konzipiert. Dahin weisen nicht nur die teilweise gleichen Autoren und der gleiche Verlag, sondern auch die ähnliche Problembehandlung. Die neue Reihe wird für jeden Alt- und Neutestamentler so unentbehrlich sein wie der »Kommentar zum Alten Testament«. Der biblische Religionsgeschichtler erhält hier ein längst ersehntes Grundlagenmaterial. Jedermann weiss ja, wie schlecht es mit den Editionen und kritischen Übersetzungen der Schriften aus der sogenannten zwischentestamentlichen (und deuterokanonisch-apokryphen) Zeit bestellt ist. Hans Bardtke (Zusätze zu Esther) löst m. E. seine kommentierende Aufgabe eher günstiger als Otto Plöger (Zusätze zu Daniel). Er hebt sowohl die textkritischen Probleme als auch die theologisch neuen Akzente des griechischen Estherbuches gegenüber dem hebräischen Estherbuch ausgewogen hervor (bes. S. 17 bis 28). Plöger ist demgegenüber der Ansicht, eine eingehende Darstellung textgeschichtlicher und -kritischer Probleme des griechischen Danielbuches sei absolut vorrangig (bes. S. 65–69). Den Herausgebern der noch zu erwartenden Lieferungen und Bände wird der Wunsch nahegelegt, sie mögen text-, literar- und theologiekritische Probleme des hellenistisch-römischen Schrifttums einigermassen balanciert behandeln. Den beiden Bearbeitern der ersten Lieferung und dem Verlag Gerd Mohn gebührt hohe Anerkennung. Clemens Thoma

HANS KÜNG: Christ sein. München 1974. Piper Verlag. 676 Seiten.

Vermutlich ist es nicht sinnvoll und originell, wenn man sich als der vielleicht hundertste Rezensent von Küngs Buch mit feierlichen Worten und ausführlichen Motiven entweder zu seinen Zustimmern und Bewunderern begibt oder zu seinen Opponenten. Dass hier ein Werk vorliegt, das mit ungeheurer Wucht zur theologischen, zeitgeschichtlichen und menschlichen Auseinandersetzung zwingt, ist unbestreitbar. Hier soll nur die Teilfrage erörtert werden, welchen Platz und Rang Küng dem Judentum im Zusammenhang seiner Theologie zuweist. Dazu ist zunächst zu sagen, Küng behandelt das Judentum nicht als Weltreligion wie den Buddhismus, Hinduismus und Islam. Als Konzilstheologe weiss er um die speziellen Bande zwischen Christentum und Judentum und widmet diesem Thema daher ein eigenes Kapitel (S. 158–166). Er ist sich bewusst, dass die Kirche »zu oft ... zwischen Jesus und Israel« stand (S. 162). Alle entscheidenden theologischen und geschichtlichen christlich-jüdischen Fragen behandelt er richtig und setzt auch die Akzente richtig. Vieles über Judentum und Christentum findet sich auch im 3. Hauptteil: »Das Programm« (S. 167–500). Es ist ungewöhnlich, wie gut informiert hier ein Fundamentaltheologe über die jüdische Umwelt Jesu ist. Die Apokalyptiker, die Aufständischen des jüdischen Krieges, die sadduzäischen Priester, die Essener und die Pharisäer werden ohne die gängige christlich-ideologische Überkleisterung dargestellt (bes. S. 169–204).

Ein ganz und gar unnötiger Sturz aus luftiger Höhe christlich-jüdischer Theologie ist S. 328 passiert. Küng behandelt dort die Gründe für die Verurteilung Jesu. Mit Recht weist er zwar jedes Kollektivschuld-Denken von sich. Dann aber fährt er fort: »Die Verantwortlichen waren eine kleine Gruppe, die freilich das Volk zu repräsentieren meinten. In der gegebenen Konstellation der Verhältnisse und Mächte war der römische Gouverneur ein Werkzeug der jüdischen Hierarchie. Die jüdische Hierarchie ihrerseits ... war ein Werkzeug des Gesetzes ... Das Gesetz also hat ihn getötet ...« Hier hat Küng zunächst übersehen, dass auch der Römer Pilatus (wie Christus und die Pharisäer) in den Evangelien eine verkündigte, weniger eine historische Figur ist. Es wäre nämlich auch für damals abstrus gewesen, dass die Unterdrückten – die Juden – den Unterdrückern – den Römern – ihren Willen hätten aufzwingen können. Was soll ferner dieses viel missbrauchte Klischee, das anonyme Gesetz habe Jesus getötet? Küng weiss auf den übrigen Seiten seines Buches ja selbst, dass die Gesetzesdiskussionen rund um die Verurteilung Jesu die religionsgeschichtliche Situation nach 70 n. Chr. widerspiegeln. Ebenso ergibt sich aus seinen sonstigen Darstellungen, dass Jesus in einer politisch-religiös hochexplosiven Zeit lebte und im Rahmen dieser Zeit in die undurchsichtige Maschinerie der Religions- und Machtpolitik (die von den Römern diktiert und von einzelnen jüdischen Autoritäten gezwungen und halbfreiwillig bis freiwillig gestützt wurde) hineingeriet und ihr zum Opfer fiel. Hans Küngs »christliche Theologie des Judentums« ist also – abgesehen von dem auf S. 328 Geschriebenen – tiefgründig und beispielhaft. Clemens Thoma

JOACHIM LANGE: Das Erscheinen des Auferstandenen im Evangelium nach Matthäus. Eine traditions- und redaktionsgeschichtliche Untersuchung (forschung zur bibel 11). Würzburg 1973. Echter-Verlag. 573 Seiten.
Die Würzburger Dissertation ist eine sorgfältige Untersuchung der Schlusspassage des ersten Evangeliums. Lange weist nach, dass der Evangelist von Mt 11, 27 / Lk 10, 22 her das Erscheinen des Auferstandenen gestaltet und füllt. Die Situation, in welcher der universale Missionsbefehl formuliert wird, ist nach dem Scheitern der Mission in Israel und der als Gottesgericht interpretierten Katastrophe des Jahres 70 n. Chr. gegeben: »Nachdem Israel als das alle Völker anziehende Medium des eschatologischen Heils, das es hätte sein können und sein sollen, ausgefallen ist, sind die Völker nunmehr direkt anzugehen, ja, aus *ihnen* ist nach dem Ausfall Israels für die Dauer dieser Weltzeit noch ein Volk zu rekrutieren, das unter den Bedingungen der mit Jesus angebrochenen Stunde gleichsam die Funktion des alten Israel übernimmt und – unter den Bedingungen und unter dem Vorzeichen der mit Jesus angebrochenen Stunde – Stadt auf dem Berge und Licht der Welt ist« (488 f.). Nach Lange versucht Matthäus, den alttestamentlich-jüdischen Ernst, mit dem um das rechte Erkennen und Tun des Gotteswillens gerungen wurde, für die Völkermission verbindlich zu machen. Lange sieht in Matthäus den Mann, »der das Mühen der hinter Q stehenden Gruppe sowie das Scheitern aller Bemühungen und den Untergang Jerusalems im Jahre 70 wie kein anderer der n.t.lichen Autoren miterfahren und theologisch durchreflektiert hat und der nun gleichsam als Sprecher dieser Gruppe und als ihr Testamentsvollstrecker die Konsequenzen aus all dem Licht ausspricht« (501). Die Positionsbestimmung des Evangeliums, das sich am schärfsten mit der Ablehnung Jesu und der christlichen Mission durch Israel auseinandersetzt, wird durch die sorgfältige Untersuchung wesentlich gefördert. R. P.

GERHARD LOHFINK: Die Sammlung Israels. Eine Untersuchung zur lukanischen Ekklesiologie. Studien zum Alten und Neuen Testament. Bd. 39. München 1975. Verlag Kösel. 115 Seiten.
Die vorliegende Untersuchung bezieht sich an erster Stelle auf die Frage nach dem Entstehen der Kirche, aber nicht aus historischer, sondern aus literarischer Sicht. Die Frage ist also nicht: wie ist die Kirche entstanden? Hat Jesus (selbst) die Kirche gegründet? Sondern es wird gefragt: Wie haben die Autoren des NT das Entstehen der Kirche gesehen, in diesem Fall zugespitzt auf die Frage: Wie hat Lukas in seinem zweiteiligen Werk sich das Entstehen der Kirche vorgestellt? (S. 14–15). Bei dieser Fragestellung kann nicht übersehen werden, dass bei Lukas »Israel« ein bedeutsames Thema bildet. Deshalb beginnt Lohfink seine Untersuchung mit »Israel« in der Vorgeschichte, Lk 1–2. Sodann befasst er sich mit dem »Volk« im Evangelium und in der Apostelgeschichte. In diesem Teil seiner Untersuchung kommt der Autor zu der Überzeugung, dass bei Lukas eine tiefe Spaltung zwischen dem »Volk« und seinen »Führern« zutage tritt. Dabei wird das »Volk« überwiegend als sich Jesus gegenüber positiv verhaltend vorgestellt (obwohl in der Krise auch ein grosser Teil des »Volkes« sich von Jesus abwendet), die »Führer« dagegen als die eigentlichen Widersacher, bis zum Schlusswort Apg 28, 26 f. (Kap. 2 und 3). Es folgt nun ein Kapitel über die dritte Gruppe um Jesus: die Jünger. Aus allem zeigt sich, dass für Lukas Gott selbst der Gründer der Kirche ist in Kontinuität mit seinem Wirken in Israel (Kap. 5). Das Entstehen der Kirche selbst hat sich nach Lukas in mehreren Stufen vollzogen (Ergebnis). Das Ergebnis wird vom Verfasser im folgenden Satz knapp zusammengefasst: »... hat Lukas jedoch in einem entscheidenden Punkte recht: Die Vorstellung von der Kirche als dem wahren Israel wurzelt bereits im theologischen Denken der ersten Gemeinden ... Ohne diese Vorstellung ist auch heute jede Ekklesiologie zum Scheitern verurteilt. Der Ort der Christen ist und bleibt Israel. Ich habe nicht den Eindruck, dass wir diese für Lukas und für weite Teile der frühen Kirche fundamentale Einsicht wirklich ernst nehmen« (S. 98; siehe S. 30).
Diese Untersuchung ist zu begrüssen, besonders aus der Sicht der Ekklesiologie. Sie ist klar in ihrer Fragestellung, in ihrer Gliederung, und sie bietet viele bemerkenswerte Einsichten. Im Rahmen dieser Besprechung möchte ich nur an einem, aber fundamentalen Punkt eine kritische Frage stellen. Sie kreist um den Begriff vom »wahren« Israel im obigen Zitat und in der ganzen Arbeit. Der Verfasser ist der Meinung, »dass man die Israel-Texte von Lk 1, 5–2, 40 gar nicht auslegen kann, ohne den Begriff des *wahren Israels* zu Hilfe zu nehmen. Er taucht zwar (verständlicherweise) in der Erzählung nirgendwo auf, steht jedoch ständig im Hintergrund« (S. 30). Woher kommt dieser Begriff, der m. W. im ganzen NT nicht als solcher belegt ist? Haben die ersten (jüdischen) Christen sich diesen Begriff ausgedacht? Ist er dem Pauluswort »nicht alle, die aus Israel sind, sind Israeliten« (Röm 9, 6) gleichzusetzen? An diesem Punkt tritt eine Lücke in der Untersuchung zutage: Der Verfasser lässt die jüdische Literatur jener Zeit ganz ausser Betracht. Ist es wirklich so deutlich, »dass mit Israel in unserem Text nicht ein ethnologischer Bereich und erst recht nicht ein geographischer Raum, sondern eine heilsgeschichtliche Grösse gemeint ist – nämlich das Volk Gottes« (S. 30)? Zu diesem schwerwiegenden, äusserst komplizierten und noch immer zu wenig untersuchten Problem hat der Autor leider keinen wesentlich neuen Beitrag liefern können. Es wäre zu hoffen, dass er im Verlauf seiner weiteren Arbeiten auch auf diese Frage eingehen wird, sei es historisch, sei es literarisch. Es könnte aber sein, dass sich dann die Probleme der Ekklesiologie eher vermehren als vermindern. Doch davor hat Lohfink keine Angst. Th. C. de Kruijf, Utrecht

EDUARD LOHSE: Grundriss der neutestamentlichen Theologie (Theologische Wissenschaft 5). Stuttgart 1974. Verlag W. Kohlhammer. 171 Seiten.
Der frühere Göttinger Alttestamentler und jetzige Landesbischof von Hannover legt in diesem Studienbuch dar, »was zum Grundwissen in der Disziplin der neutestamentlichen Theologie zu zählen ist« (S. 7). In sechs grossen Abschnitten werden »Die Verkündigung Jesu« (I), »Das Kerygma der ersten Christenheit« (II), »Die Theologie des Apostels Paulus« (III), »Die Theologie der synoptischen Evangelien« (IV), »Die Theologie des Johannesevangeliums und der Johannesbriefe« (V) und »Die apostolische Lehre der Kirche« (VI) behandelt. Die klare Disposition und verständliche Diktion des Bandes bestechen, die Deskription überwiegt die problematisierende Interpretation. Die Einbindung neutestamentlicher Theologie in jüdisches Denken wird vorausgesetzt, aber nicht eigentlich gewürdigt; der kerygmatische Ansatz drängt heilsgeschichtlich-theologische Reflexionen zurück. Jesu Denken wird eher von »jüdischem Verständnis« abgerückt, besonders auffällig in dem Spitzensatz »Das Kommen der Gottesherrschaft wird von der Verknüpfung mit Israels Zukunft gelöst« (S. 26).

Entsprechend wird auch auf die Vermittlung der Verkündigung Jesu mit dem urchristlichen Kerygma nicht ausdrücklich reflektiert. So haben wir eine Bestandsaufnahme, kein weiterführendes Buch, zumindest insofern auf die Relevanz für das jüdisch-christliche Gespräch reflektiert wird. R. P.

HANS-JOCHEN MICHEL: Die Abschiedsrede des Paulus an die Kirche APG 20, 17–38. Motivgeschichtliche und theologische Bedeutung. (Studien zum Alten und Neuen Testament, hrsg. von V. Hamp und J. Schmid, Band XXXV.) München 1973. Kösel-Verlag. 116 Seiten.

Der vorliegenden Publikation liegt eine Freiburger Dissertation zugrunde (1970), die im Blick auf inzwischen erschienene Literatur noch einmal überarbeitet und ergänzt wurde.

Nach einer Einführung in die Fragestellungen der Acta-Reden-Forschung wendet sich der Verfasser in einem ersten Teil der literarisch-kritischen Untersuchung des Textes zu. Ein zweiter Teil untersucht die Gattung der Abschiedsrede; hier sind vor allem die Beispiele aus dem Alten Testament, aus der sogenannten spätjüdischen Literatur, aber auch jene aus dem Neuen Testament (Briefliteratur, Abschiedsworte Jesu usw.) Gegenstand der Untersuchung. Ein dritter Teil untersucht sodann die Miletrede hinsichtlich ihrer Funktion, ihrer Thematik und der diese bedingenden (und zugleich mitbestimmenden) Fragen. – Die Arbeit dürfte für einen weiteren Kreis der Theologie über ihre unmittelbaren Ergebnisse (deren Spitze man sicherlich in der aufgewiesenen Lukanizität der Miletrede des Paulus sehen darf) hinaus vor allem durch die Folgerungen von Bedeutung sein, die ein intensives Studium nahelegen muss: es sind Folgerungen, die Wesentliches zu einem überzeugend neutestamentlichen Verständnis des Amtes und dessen ekklesialer Funktionalität beizutragen haben dürften. O. K.

JÜRGEN MOLTMANN: Das Experiment Hoffnung. Einführungen. München 1974. Chr. Kaiser Verlag. 212 Seiten.

Die Theologie der Hoffnung sei keine blosse Modeerscheinung des vergangenen Jahrzehnts gewesen. Als Experiment der Glaubenden sei sie vielmehr ein Grundthema heutiger und morgiger christlicher Reflexion und Lebensgestaltung. Dies ist der Ausgangspunkt der vorliegenden Ausführungen Moltmanns. Der erste Teil dient dem theoretischen Verständnis der christlichen Hoffnung heute. Der zweite Teil will auf verschiedenen Gebieten, ethisch, politisch, medizinisch und rechtlich in die Praxis der Hoffnung einführen.

Moltmann wendet sich gegen alle Formen statischer, doktrinärer, triumphalistischer, nur protestierender und auf Abkapselung hin tendierender Theologie. In der Theologie der Hoffnung sieht er eine zukunftsweisende Alternative gegen vergangene und heutige Erstarrungs- und Auflösungstendenzen. Man dürfe die Bibel weder fundamentalistisch noch triumphalistisch lesen. Wenn man sie dagegen »mit den Augen der Unglücklichen« lese, dann erfahre man, »dass die Bibel ein höchst revolutionäres und sogar subversives Buch« sei (S. 21). Statt des abgenützten Begriffs »Heilsgeschichte« verwendet Moltmann den Begriff »Verheissungsgeschichte« (S. 65). Es geht ihm aber nicht nur um einen günstigeren Begriff, sondern um eine neue religiöse Geschichtsauffassung. An Ernst Bloch anknüpfend schreibt er: »Noch ist der Weltprozess nicht entschieden ... Der Mensch lebt überall noch in der Vorgeschichte, ja alles und jedes steht noch vor der Erschaffung der Welt« (S. 44).

Moltmann hat jedoch nicht nur eine zukunftsorientierte biblische Geschichtstheologie im Auge. Er will vielmehr auch den traditionellen Gottesbegriff dynamisieren. Einer seiner Hauptsätze lautet: »Ohne eine Revolution im Gottesbegriff aber wird es keinen revolutionären Glauben geben« (S. 93). Der Gott Israels sei kein unbewegliches, apathisches Wesen. Es gebe nach biblischem Verständnis vielmehr »verschiedene Gottessituationen« (S. 100). Immer wieder zeige sich je anders und je unerwartet und unerrechnet das »Pathos Gottes und die Sympathie des Menschen« (S. 100 f.). Das alttestamentliche Pathos Gottes sei »die Voraussetzung für die Passion Gottes nach dem Neuen Testament ... Die im Gekreuzigten die Situation Gottes erkennen, sind aber Menschen aus allen Völkern ... Christliche Theologie ... muss um des Gekreuzigten willen zu einer trinitarischen Theologie werden« (S. 104). Noch zugespitzter: »Verstehen wir die Trinitätstheologie als Beschreibung der Gottessituation im Kreuz Christi, so ist sie keine Spekulation mehr. Sie ist nichts anderes als die Kurzfassung der Passionsgeschichte. Das Materialprinzip der Trinitätslehre ist das Kreuz. Das Formalprinzip der Kreuzestheologie ist die Trinitätslehre. Wer sagen will, wer Gott ist, muss darum die Passionsgeschichte Christi als Gottesgeschichte erzählen« (S. 107 f.).

Moltmann ist kein einsamer neuschöpferischer Theologe. Er stützt sich vor allem auf die »esoterischen Marxisten« (vgl. S. 48 f.) und auf die modernen jüdisch-existentialistischen und mystischen Autoren (Franz Rosenzweig, A. J. Heschel u. a.; vgl. S. 91–104). Von ihnen lernt er auch, dass die Christologie nicht von einem »Siegesrausch« geprägt sein darf, sondern eschatologisch offenbleiben muss: »Das Christentum kann Jesus nur als erfüllende Bestätigung der messianischen Hoffnung verstehen, wenn es im Innern dieser Person die messianische Zukunft Gottes selbst entdeckt« (S. 90).

Hier liegt eine echte »christliche Theologie des Judentums« (nach J. J. Petuchowski) vor. Eine kritische Anmerkung erfordert allerdings der Satz, wonach Jesus »nach dem Gottesgesetz Israels zu Recht als Gotteslästerer verurteilt wurde« (S. 78). Hier ist Moltmann der Versuchung erlegen, die historische Frage der Verurteilung Jesu im Interesse seiner dynamisch-dogmatischen Blickrichtung zu vernachlässigen. Erst angesichts des bedrohlich erstarkenden Christentums approbierte das rabbinische Judentum nachträglich die von den Römern verfügte und durchgeführte Kreuzigung Jesu. Da der inkriminierte Satz jedoch nicht integral zu den Gedankengängen Moltmanns gehört, stellt das vorliegende Buch eine Hoffnung für jene hoffenden Menschen dar, die einen Neueintritt der Theologie ins volle menschliche Leben und ihre vertiefte Verwurzelung mit dem Judentum erwarten. Clemens Thoma

RUDOLF PESCH / HERBERT A. ZWERGEL: Kontinuität in Jesus. Zugänge zu Leben, Tod und Auferstehung. Freiburg 1974. Verlag Herder. 144 Seiten.

Das Thema »Kontinuität in Jesus« wird sehr diskussions- und meditationswürdig aufgezogen. Das Hauptverdienst fällt dabei Rudolf Pesch zu. Ausgehend von paulinischer Theologie arbeitet er sich in mehreren theologischen Gedankenschritten konsequent und profund zu einer »Theologie des Todes Jesu« durch (S. 9–94). Zunächst befreit er überzeugend 2 Kor 5, 16 von der diesem Vers besonders seit Barth und Bultmann anhaftenden Ideologie, als ob er auf ein Desinteresse des Paulus am

historischen Jesus schliessen lasse. Nicht der historische Jesus steht in 2 Kor 5, 16 zur Frage, sondern die Art des Erkennens Christi. Paulus bezeichnet das »Kennen« Christi »dem Fleische nach«, d. h. das nicht von Tod und Auferstehung Christi affizierte Erkennen, als unerheblich (vgl. S. 20 u. ö.). In weiteren Gedankenschritten wehrt sich Pesch im Sinne eines Kontinuitätsdenkens des Glaubens gegen den von verschiedenen Theologen »allzu tief ausgehobene(n) Ostergraben« (S. 33, 73). Mit anderen Autoren sieht er in der Auferweckung »nicht das Ende oder die Aufhebung des irdischen Jesus, sondern gerade seine Inkraftsetzung« (S. 59). Pesch führt auch einen sehr überlegten Kampf gegen alle Formen oberflächlichen heilsgeschichtlichen Denkens. Nicht die äusseren Fäden der Heilsgeschichte laufen in Christus zusammen. Vielmehr werden alle Dimensionen der Welt und des Menschen von innen her im Kern getroffen. Für das Denken des Glaubens ist dies ein mehrfach bestürzendes und umstürzendes Ereignis, das für eine christliche Theologie nach dem Tode Gottes fruchtbar zu machen ist. Im Sinne des Paulus werden in Christus die Geschichte und der Tod zum »Ort« Gottes (vgl. S. 57 f., 65).

Von der Konzeption des Buches her ist es verständlich, dass diesen Ausführungen noch der Artikel »Die Bedeutung von Leben und Tod Jesu von Nazaret in tiefenpsychologischer Sicht« von H. A. Zwergel beigefügt ist. Zur Debatte steht ja bei Kontinuitätsfragen immer auch eine »tiefenpsychologisch orientierte Exegese, die die Wurzeln der christlichen Existenz in Jesus von Nazaret aufdecken will« (S. 97). Es kann Zwergel (in der Nachfolge von Kurt Niederwimmer) zugegeben werden, dass die Zeit Jesu teilweise das tiefenpsychologische Bild einer »Krise des Bewusstseins« zeigt (S. 108) und dass Jesus »offensichtlich in Konfliktsituationen ... nicht unter einem pathologischen Zwang« handelt (S. 109). Was sich dann aber Zwergel ausdenkt, ist keinesfalls von der Geschichte gedeckt. Nicht weniger als fünfmal insistiert er, Jesus habe sich von den religiös pathologischen Zwängen seiner Zeit dadurch gelöst, dass er sich »der Autorität des Gottes der Torah« (oder des Torah-Gottes oder des Gottes der Torahfrommen) nicht unterworfen habe (vgl. S. 97, 105, 112 f., 115, 121). Ferner setzt er undifferenziert voraus, die Hinrichtung Jesu sei die Konsequenz des Konfliktes mit der jüdischen Obrigkeit gewesen: »Das Gesetz tötet Jesus« (S. 97; vgl. 103, 116). Auch Zwergel muss doch aus der Vergangenheit wissen, dass sich z. B. sein Satz: »Indem Jesus den Tod Gottes als einer autoritären Figur herbeiführt, wird sein Einsatz, seine Praxis zur Bedingung der Möglichkeit menschlicher Freiheit« (S. 113) leicht antijüdisch manipulieren lässt. Ebenso hätte es ihn reizen müssen, auch den Konflikt mit der römischen Besatzungsmacht tiefenpsychologisch auszuloten. Nicht das Gesetz war ja der entscheidende Faktor für die Hinrichtung Jesu, sondern eine äusserst explosive politisch-religiöse Situation, in die Juden und Römer geraten waren. Was soll ferner heute ein ehrlicher Jude sagen, der zu dem von Zwergel disqualifizierten Torah-Gott steht und sich doch nicht psychisch unfrei fühlt? Clemens Thoma

JOSEF PIEPER: Über die Schwierigkeit heute zu glauben. Aufsätze und Reden. München 1974. Kösel-Verlag. 332 Seiten.

Josef Pieper, einer der grossen Anreger der Theologie und der Glaubenden im Katholizismus unseres Jahrhunderts, sieht in Hegels Rede von den »Verwüstungen der Theologie« in der Gegenwart eine »beklemmende Aktualität«. Eine ohne Glauben betriebene Theologie drohte heute dem Durchschnittsmenschen die Chance des Glaubenkönnens hoffnungslos zu versperren. Was der Philosoph zur gegenwärtigen Theologie und kirchlichen Liturgie zu sagen weiss, ist sicherlich bedenkenswert, allerdings begegnet der Leser auch einer nicht geringen Zahl von Missverständnissen der gegenwärtigen theologischen Diskussion, die vielleicht daher rühren, dass Pieper – ein exzellenter Kenner der philosophisch-theologischen Tradition – sich um die biblischen Grundlagen des Glaubens weniger müht und »angesichts des verwirrenden Wildwuchses exegetischer Auskünfte« (61) den Rückzug auf vermeintlich sicheres Gelände antritt. Eine ausdrücklich gesuchte Vermittlung zu biblischer Theologie könnte den von Pieper verfochteten Anliegen und einer innerkirchlichen Verständigung dienlich sein. R. P.

JOSEPH REINDL: Das Angesicht Gottes im Sprachgebrauch des Alten Testaments. Erfurter Theologische Studien 25. Leipzig 1970. St. Benno-Verlag. XXVI und 351 Seiten.

Die Freiburger Dissertation behandelt umfassend den theologisch so bedeutsamen Terminus »Angesicht Gottes«, der jedoch auffälligerweise nicht sehr häufig untersucht wurde. Grundlegend ist immer noch die erstmals 1924 in Würzburg erschienene und 1969 in Darmstadt nachgedruckte Untersuchung von *Friedrich Nötscher*, »Das Angesicht Gottes schauen« nach biblischer und babylonischer Auffassung, der sich der Verf. der vorliegenden Arbeit auch in besonderer Weise verpflichtet weiss. Jedoch sind heute Gesichtspunkte zu berücksichtigen, die damals entweder noch nicht bekannt oder noch nicht allgemein anerkannt waren, so vor allem die Verwendung der Formulierung »Angesicht Gottes« in bestimmten Kreisen der Überlieferung Israels und in den verschiedenen literarischen Arten sowie vor allem das ugaritische Vergleichsmaterial. Anliegen und Ziel der Arbeit ist es, alle Vorkommen des Ausdrucks »Angesicht Gottes« aus ihrem Kontext heraus ausführlich zu untersuchen, wobei sich die Untersuchung dementsprechend auf. die sprachliche Bedeutung, die theologische Aussage, die Herkunft und Entwicklung und die besondere Verwendung in einzelnen Traditionen aller Redewendungen erstrecken muss, die den Ausdruck »Angesicht Gottes« umfassen.

Der erste Teil enthält Voruntersuchungen über das Vorkommen, die Verwendung und Herkunft des Nomens *panim* sowie ausserdem über die präpositionale Verwendung des Wortes. Im zweiten und bedeutendsten Teil folgt die eigentliche Untersuchung der Redeweise vom Angesicht Gottes, wobei sich die Darstellung sachgemäss in drei Kapitel gliedert: 1. Gottes Angesicht als Subjekt, wo die Stellen Ex 33, Dtn 4, 27, Jes 63, 9 und Klg 4, 16 sowie die formelhafte Redewendung »von Angesicht zu Angesicht« behandelt werden; 2. Gott als Subjekt, sein Angesicht als Objekt mit der Abhandlung der Redewendungen: Gott verbirgt sein Angesicht, richtet sein Angesicht gegen jemand, wendet sein Angesicht ab, zeigt sein Angesicht, »senkt« sein Angesicht gegen jemand, erhebt sein Angesicht und lässt es leuchten; und 3. der Mensch als Subjekt, Gottes Angesicht als Objekt, wobei folgende Redewendungen erörtert werden: Gottes Angesicht sehen, suchen, erweichen und erheben sowie dem Angesicht Gottes entgegentreten. In einem abschliessenden dritten Teil werden die Ergebnisse der Untersuchung unter systematischen Gesichtspunkten zusammengestellt.

Es zeigt sich dabei, dass, wenn vom »Angesicht Gottes« im Alten Testament gesprochen wird, sich damit zwar

höchst unterschiedliche Vorstellungen und Aussagen verbinden, dass man das Wort jedoch von Gott in keinem anderen Sinne als vom Menschen gebraucht. In der Verwendung dieses Wortes tauchen die gleichen Aspekte und die gleichen Bedeutungsnuancen auf, und es ergeben sich dieselben metaphorischen Verwendungen und die gleiche Aufweichung der konkreten Bedeutung bis zur Sinnentleerung. Man kann nicht sagen, dass »Angesicht Gottes« und »Angesicht eines Menschen« zwei voneinander unterscheidbare Begriffe bilden. Demnach gibt es keinen theologischen Begriff »Angesicht Gottes« parallel zu den Theologumena »Wort Gottes« oder »Name Gottes«. Man kann nur von einer Redeweise vom »Angesicht Gottes« sprechen, wobei man sich des Umstandes bewusst bleiben muss, dass diese Redeweise den gleichen Ausdruck häufig in verschiedener Hinsicht und aus verschiedenen Vorstellungen heraus gebraucht. Die Wurzeln dieser Redeweise liegen in der anthropomorphen Gottesvorstellung und in einer Übertragung von Redensarten und menschlichen Verhaltensweisen auf Gott. In bestimmten Fällen kann die Redeweise vom »Angesicht Gottes« aber auch ein im Kult verwurzelter Terminus sein, wenigstens ihrer Herkunft nach. Für die Ausdrücke »Gottes Angesicht sehen/suchen« im Sinne des Aufsuchens eines Heiligtums hat das im Tempel aufgestellte Gottesbild den ursprünglichen Anlass zu ihrer Entstehung abgegeben. Eine mögliche Einflussnahme astraler Gottesvorstellungen ist bei der Entstehung der Redeweise vom Leuchtenlassen und Erheben des göttlichen Angesichtes anzunehmen. Die mit der Redeweise vom Angesicht Gottes verbundenen theologischen Aussagen begegnen in drei Gedankenkreisen: 1. bei Aussagen über die Beziehungen zwischen Gott und Menschen, 2. bei Aussagen über die Gegenwart Gottes und 3. bei Aussagen über das persönliche Handeln Gottes. Zum Abschluss wird zusammenfassend der Verwendung nachgegangen, die die Redeweise vom »Angesicht Gottes« in den bekannten Traditionsströmen des AT (J/E/P/Dtn; DtrG; Propheten; Psalmen) gefunden hat. – Auf diese sehr sorgsame und immer wohlfundierte und gut begründete Untersuchung kann hier nur mit Nachdruck hingewiesen werden. Peter Weimar

ALEXANDER SAND: Das Gesetz und die Propheten. Untersuchungen zur Theologie des Evangeliums nach Matthäus (Biblische Untersuchungen 11). Regensburg 1974. Verlag F. Pustet. 246 Seiten.
Die spät publizierte Münchener Habilitationsschrift aus dem Jahre 1968 leistet einen wichtigen Beitrag zum Verständnis der theologischen Eigenart des ersten Evangeliums. Sand meint, dass Matthäus sein Evangelium für eine Gemeinde schreibt, die in Auseinandersetzung steht mit dem zeitgenössischen Judentum, welches das »Israel gegenüber Jesus« repräsentiert. Diese Auseinandersetzung mit »Pharisäern und Schriftkundigen«, die als heuchlerische Volksverführer gleichsam der negative und zu verwerfende Phänotypus des abgefallenen Israels sind, geht überwiegend um die richtige Auslegung der Torah, die als Offenbarung des Gotteswillens nach dem Verständnis des Matthäus das Tun der Barmherzigkeit als Norm einer besseren Gerechtigkeit fordert. Entscheidend ist aber bei Matthäus das Wissen, dass die rechte Erkenntnis dessen, was Gott wirklich verlangt, nur möglich ist durch Hinzuziehung der prophetischen Mahn- und Gerichtsreden; denn erst die durch »die Propheten« gedeutete Torah weist den rechten Weg der Gerechtigkeit« (S. 223). Das mit der Behandlung der jüdischen Gegner im Mt-Ev gestellte Problem wird von Sand unzureichend aufgearbeitet: Signifikant ist ein betrübliches Zitat von S. 82: »Für Matthäus hat das konkrete Verhalten der seiner Gemeinde als Gegner gegenüberstehenden ›Schriftkundigen und Pharisäer‹ grundsätzliche Bedeutung: Die Repräsentanten Israels demonstrieren eine falsche Gerechtigkeit, weil sie das Wort Gottes durch Menschensatzung ersetzen, weil sie den Willen Gottes durch heuchlerisches Tun ins Gegenteil verkehren.« Die ekklesiologische Relevanz der z. T. paränetisch konzipierten Israel-Aussagen bedürfte genauerer Beachtung, ferner die Geschichte der Ablösung des Christentums vom Judentum und die genauere Situierung der Evangelien in diesem Prozess. R. P.

GOTTFRIED SEITZ: Redaktionsgeschichtliche Studien zum Deuteronomium. Beiträge zur Wissenschaft vom Alten und Neuen Testament V/13 (93). Stuttgart 1971. Verlag W. Kohlhammer. 338 Seiten.
Die Erlanger Dissertation, eine redaktionsgeschichtliche Untersuchung zum Deuteronomium, versucht, durch die Beobachtung formaler und stilistischer Eigentümlichkeiten auf einzelne Redaktionsstufen hinzuweisen und dadurch den Werdegang des Deuteronomiums etwas aufzuhellen. Dabei wird gegenüber den übergreifenden Gattungen vorab den Kleinformen und den kleinen Einheiten Beachtung geschenkt, und dementsprechend liegt der Schwerpunkt der Untersuchung auf Teilbeobachtungen und nicht auf einem umfassenden System. Die deuteronomistischen Bearbeitungen des Deuteronomiums und die noch späteren Hinzufügungen bleiben im allgemeinen unberücksichtigt und werden nur insofern einbezogen, als es sich zur Abrundung des Bildes und zum Ausziehen der Entwicklungslinien als notwendig erweist. Das aufgestellte Programm verwirklicht der Verf. in vier analytischen Teilen und einem abschliessenden zusammenfassenden Teil.
Der erste Teil der Untersuchung geht den Überschriften im Dtn nach. Es lassen sich zwei verschiedene, in Konkurrenz miteinander stehende Überschriftensysteme erkennen, ein älteres, zu dem die Überschriften 4, 45; 6, 1 und 12, 1 gehören, und ein jüngeres System, das die Überschriften 1, 1; 4, 44; 28, 69 und 33, 1 umfasst. Beide Systeme stehen in Zusammenhang mit verschiedenen redaktionsgeschichtlichen Stufen des Dtn. Der zweite Teil analysiert die Kapitel 5–11, wobei sich zeigt, dass ein grosser Teil der in ihnen zusammengestellten Stücke sich den beiden Redaktionsstadien zuweisen lässt, die durch die zwei Überschriftensysteme gekennzeichnet sind. Der dritte, umfangreichste Teil befasst sich mit den Gesetzen. Nach einleitenden Beobachtungen zum Gesamtaufbau des Gesetzeskorpus werden die Formen der Gesetze untersucht und von da aus nach eventuell vorliegenden Teilsammlungen gefragt, von denen vorab die kasuistischen Gesetze, die Gesetze in der »Wenn-Du«-Formulierung, die selbständigen Prohibitive und die Zentralisationsgesetze zu nennen sind; abschliessend wird das Verhältnis der aufgewiesenen Teilsammlungen untereinander und die Art ihrer Zusammenarbeitung geprüft. Der vierte Teil behandelt Dtn 28.
Der fünfte Teil gibt eine Zusammenfassung der erzielten Einzelergebnisse. Drei Sammlungsstadien sind für die Entstehung des Deuteronomiums zu unterscheiden. Auf der ersten Stufe der dtn Sammlung wurden die bereits vereinigten Kriegsgesetze und kasuistischen Blut- und Eherechtsbestimmungen mit den Zentralisationsgesetzen verbunden. Doch war der Redaktor nicht nur ein Kompilator vorliegender Sammlungen, sondern er schuf selbst unter Verwendung vorgegebenen Materials weitere

Gesetze. Dazu gehören vor allem die mit der historisierenden Gebotseinleitung versehenen Abschnitte 12, 29–31bα; 13*; 17, 14–16. 20*; 18, 9–16; 19, 1–7. 11–13. Das Ergebnis dieser Redaktion ist ein Gesetzbuch, zu dem auch der Grundstock des Segen- und Fluchkapitels 28 gehört. Eine Einleitung ist nicht mehr erhalten oder vielleicht so in den jetzigen Einleitungsreden des Dtn aufgegangen, dass eine Herauslösung nicht mehr möglich ist. Diese dtn Sammlung geht wohl auf Prophentenschüler des Elija/Elischa-Kreises zurück. Die zweite Stufe der dtn Überarbeitung steht im Zusammenhang mit dem älteren Überschriftensystem (s. o.) und mit dem strukturbildenden Wortpaar »Satzungen und Rechte«. Das Ergebnis dieser Überarbeitung ist, grob gesprochen, der Komplex Dtn 5–28 (ohne Dtn 27). Hier sind also die in Dtn 5–11 zusammengearbeiteten paränetischen Reden als Einleitung vor die Gesetze gestellt. Dabei wurde eine Anzahl neuer Gesetze eingebracht, die vornehmlich sozialer Art sind: 15, 1–18; 21, 22 f.; 22, 1–12; 23, 1–9. 16–24. (25.25?); 24, 17–22. Ausserdem wurden die beiden agendarischen Formulare und die zusammenfassende Verpflichtungsformel in Dtn 26 an die Gesetze angehängt. Bereits vorhandene Gesetze und der Grundstock von Dtn 28 wurden erweitert. Wahrscheinlich ist diese dtn Überarbeitung in der Zeit Josias oder kurz nach seiner Regierungszeit vorgenommen worden. Eine dritte Stufe im Entstehungsprozess des Dtn stellt die dtr Überarbeitung dar, die sich abgesehen von Dtn 1–4; 27 und 29 ff. vor allem in den letzten Zusätzen zum Richter-, Königs- und Prophetengesetz, ferner in Dtn 28, 58 ff. zeigt.

Die vorliegende redaktionsgeschichtliche Untersuchung zum Dtn enthält zahlreiche treffliche Einzelbeobachtungen und vermittelt viele neue Einsichten in das Werden des Buches Deuteronomium, auch wenn man nicht alle Ergebnisse wird teilen können. Mehr denn je sind heute sorgfältige Einzelanalysen kleiner Texteinheiten gefordert, die ein – wie es scheinen will – noch stärker differenziertes Bild von der Entstehungsgeschichte des Dtn geben dürften. Peter Weimar

KLAUS SEYBOLD: Das Gebet des Kranken im Alten Testament. Beiträge zur Wissenschaft vom Alten und Neuen Testament (BWANT). Bd 99. Stuttgart 1973. Verlag W. Kohlhammer. 208 Seiten.

Die Arbeit wurde im WS 1971/72 als Habilitationsschrift von der Theologischen Fakultät der Universität Kiel angenommen. Die Auslegungsgeschichte der Psalmenexegese zeigt, wie sich erst in neuester Zeit die Überzeugung gebildet hat, dass es eine eigene Gruppe »Krankheits-« und Heilungspsalmen gibt, deren genaue Bestimmung noch weitgehend fehlt, so dass keine Einigkeit über die Zugehörigkeit einzelner Psalmen besteht. Die situativen Voraussetzungen, die möglichen rituellen und institutionellen Zusammenhänge als Bezugsrahmen, sind für diese Gruppe auch noch nicht eigens untersucht worden. Auch das Verhältnis der Krankheit zum Feindbedrängnis und der Heilung zur Rettung, dazu ihre respektive Institutionsverbindung war bis jetzt noch nicht untersucht worden. Der erste Schritt der vorliegenden Untersuchung besteht dann auch darin, dass erstmals mit methodisch-kritischer Genauigkeit alle sich mit Krankheit und Heilung befassenden Psalmtexte untersucht werden. Erst dann kann der Verf. in einem zweiten Arbeitsgang nach den institutions- und situationsbedingten Voraussetzungen fragen. Die Krankheits- und Heilungspsalmen bedienen sich nun weitgehend der konventionellen Sprach- und Vorstellungsformen: so ist die Schuld-Strafe-Korrelation und die Begnadigung-Heilung-Implikation bestimmend für die Glaubensaussage des Psalmisten. Zum Sitz im Leben ist anzumerken, dass diese Psalmen entweder in die Situation des Krankseins gehören oder schon eine Heilung voraussetzen. Für die meisten Krankengebetstexte kann man nachweisen, dass sie im Zusammenhang mit Bussriten als ihrem eigentlichen und ursprünglichen Kontext stehen. Der Psalmvortrag selbst ist Teil des Verfahrens, indem hier die Wiederaufnahme des Genesenen in die Gemeinschaft seiner Mitmenschen, die Rehabilitation des Kranken, sich vollzieht, indem er sich im Schalom-schaffenden Mahl und in der Anrede mit ihnen wieder verbindet und die neue Lebensgemeinschaft praktiziert. Die Umweltbedrängnis und -anfeindung spielt in all diesen Psalmen eine wichtige Rolle. Als gemeinsames Strukturmerkmal erweisen sich die Krankenpsalmen als mit Klageelementen versetzte, von demonstrativen und argumentativen Passagen unterbrochene Reihen von Gebetsbitten in lockerer Anordnung und ohne erkennbares festes Schema. Die Psalmtexte scheinen auch ursprünglich nicht als liturgische Formulare bzw. Gebetsvorlagen gedacht, sondern sie entstanden als Laiengebete, deren individuell bedingter aktueller Hintergrund und Anlass vielerorts noch sichtbar ist. Die Niederschrift geschah dann mehr zum Zweck der Dokumentation (beim Krankengebet) bzw. der Proklamation (Heilungspsalmen).

In dieser sorgfältig ausgearbeiteten Untersuchung hat der Verf. die Gruppe der Krankheitspsalmen und Heilungspsalmen wesentlich bestimmen und dabei die institutionellen und soziologischen Verankerungen darstellen können. Hiermit wurde reelle Forschungsarbeit geleistet und ausserdem ein besseres Verständnis der Psalmen überhaupt vermittelt. D. Kinet, Augsburg

WOLFGANG SCHENK: Der Passionsbericht nach Markus. Untersuchungen zur Überlieferungsgeschichte der Passionstraditionen. Gütersloh 1974. Verlag Gerd Mohn (Lizenzausgabe der Evangelischen Verlagsanstalt Berlin). 285 Seiten.

Der Verfasser sieht hinter der markinischen Passionsgeschichte zwei Traditionsstränge: einen mehr historisierenden und einen gnostisch-apokalyptischen, die er mit einer eigenen Art von Kriminalistik herausschält, die mitunter seltsame Blüten treibt. Beispiel: Der nach Mk 14, 51 bei Jesu Verhaftung nackt fliehende Jüngling wird mit Petrus identifiziert (S. 210–212), dann auch mit dem weiss gekleideten Jüngling im geöffneten Grab Mk 16, 5 gleichgesetzt (S. 263–268). Trotz gelegentlicher förderlicher Detailbeobachtungen bringt diese Untersuchung die immer noch ungeklärte Frage nach Herkunft, Überlieferung und Theologie der vormarkinischen Passionstradition nicht weiter. R. P.

LUDGER SCHENKE: Der gekreuzigte Christus. Versuch einer literarkritischen und traditionsgeschichtlichen Bestimmung der vormarkinischen Passionsgeschichte. (Stuttgarter Bibelstudien, Bd. 69.) Stuttgart 1974. Verlag Katholisches Bibelwerk. 150 Seiten.

Durch literarkritische Analyse sucht der durch seine Arbeiten zur Passionsgeschichte bekanntgewordene Mainzer Neutestamentler »folgenden Versbestand als ursprünglichste Schicht einer vormarkinischen Passionsgeschichte zu erweisen« (Zusammenfassung 135 ff.): Mk 14, (1a) 32a. 34. 35a. 36–38. (40c) 42. 43–47. 50. 53a. 55–56. 60–62a. 63–65; 15, 1. 3–5. 2 ... (15b) 16–20. 22–27. 29a. 31b. 32. 34a. 36a. 37. 39. 42–47. – Für die

urchristliche Verkündigung dieser Stufe wird theologisch als leitend erarbeitet, dass Jesus als der Messias durch Kreuz und Tod gerade nicht widerlegt wird. Massgeblich hierfür ist die Interpretationsmöglichkeit, die sich durch die Vorstellung vom leidenden Gerechten anbietet. – Das kleine Buch dürfte sich besonders auch als praktische Arbeitsanleitung für ein intensiveres Studium im Sinn der gegenwärtigen neutestamentlichen Forschung sehr gut gebrauchen lassen, wobei man dann und wann sicher einmal anders entscheiden kann, als der Verfasser es getan hat. Der Wert der Arbeit wird dadurch gerade nicht beeinträchtigt. O. K.

GÜNTHER SCHMAHL: Die Zwölf im Markusevangelium. Eine redaktionsgeschichtliche Untersuchung. (Trierer Theologische Studien, hrsg. von der Theol. Fakultät Trier, Band 30.) Trier 1974. Paulinus-Verlag. XIII und 170 Seiten.

Der Verfasser widmet sich einer Thematik, die in neuerer Zeit (wieder) eine steigende Beachtung gefunden hat. Dabei hat sich gegenüber früheren Zeiten (die in mancher Hinsicht bis in die fünfziger Jahre dieses Jahrhunderts reichen) vor allem die Fragestellung grundsätzlich differenziert. »Historisch« und »literarisch« stehen sich nicht mehr in der alten und damals für allein kritisch gehaltenen Frontstellung gegenüber. Der Prozess der literarischen Formation ist selbst Teil des umfassenden historischen Prozesses. Dies ist, so man ein Ergebnis in kürzesten Worten zusammenfassen will, das Zentrum der durch die moderne neutestamentliche Wissenschaft in ihren und durch ihre Methoden der traditions- und redaktionsgeschichtlichen Forschung gewonnenen Einsichten. Die vorliegende Publikation, die eine überarbeitete Fassung einer Dissertation (Wintersemester 1971/72) darstellt, ist ein Zeugnis für die Fruchtbarkeit dieser Methoden.

Auf Einzelfragen einzugehen ist hier gewiss nicht der Ort. Es darf aber auf eine Gefahr hingewiesen werden, die sich in neuerer Zeit zunehmend bemerkbar macht und von der man im konkreten Blick auf die vorliegende Veröffentlichung sagen kann, dass der Verfasser ihr in sachlicher Weise zu steuern sucht (manchmal würde man gerne eine Linie noch etwas weiter ausgezogen sehen, sei es nach vorwärts, also auf die zukünftige frühchristliche Entwicklung hin, sei es nach rückwärts, auf die Fragen um das Geschehen im Umkreis des historischen Jesus hin). Die Aufgabe scheint uns darin zu liegen, dass – bei aller notwendigen Beschränkung auf eine Methode und deren unmittelbare Möglichkeiten – die neutestamentliche Wissenschaft stets um den historisch-faktischen Urkern des Geschehens wie um die theologischen Konsequenzen ihrer literarisch-kritisch und historisch-kritisch erhobenen Einsichten bemüht sein muss. In dieser Hinsicht darf auch die Kritik der sogenannten älteren Forschung nicht einfach als gleichsam wie von sich aus bereits erledigt, in neueren Methoden oder durch sie »aufgehoben« beziehungsweise mitberücksichtigt erachtet werden. Man wünschte, dass Ansätze, wie der Verfasser vorliegender Arbeit sie durchaus schon bietet, in Zukunft eine wachsende Beachtung erführen. O. K.

WALTER SCHMITHALS: Die Apokalyptik, Einführung und Deutung. Sammlung Vandenhoeck. Göttingen 1973. Vandenhoeck & Ruprecht. 192 Seiten.

»Was Apokalyptik ist, ist umstritten« (H. D. Betz). Dieser Streit aber ist nicht konturlos. Und profilierte Konturen wollen beachtet sein, besonders dann, wenn sie andere Deutungsversuche in sich aufheben. Dies darf man vom vorliegenden Buch wohl sagen. Der Versuch von W. Schmithals ist eindrücklich und beachtenswert. Seine Sicht des umstrittenen Phänomens Apokalyptik soll vereinfachend und auf die Grundzüge reduziert kurz skizziert werden:

Die jüdische Apokalyptik sieht die Wirklichkeit radikal geschichtlich. Die Geschichte läuft vorherbestimmt auf ihr Ende zu, das nahe ist. Gott wird diese Geschichte, diesen Aeon aufheben und einen ewigen Aeon schaffen, der mit der Jetztzeit ganz und gar unvergleichlich ist. Dieser Aeon aber ist schlecht und böse und wird immer schlimmer, bis er zur von Gott bestimmten Zeit vom neuen Aeon, in den die wenigen Gerechten eingehen werden, abgelöst wird. Das Wesen der Apokalyptik aber liegt im Pessimismus gegenüber diesem Aeon, der von Adams Sündenfall und von der Macht böser Dämonen und des Teufels beherrscht ist und den man auch nicht mehr ändern kann. So fehlen auch konsequent politische Programme und konkrete Einzelparänesen. Man kann nur resigniert auf das Ende dieses bösen Aeons warten in der grossen und sicheren Hoffnung auf den neuen. Dieser Pessimismus gegenüber der Wirklichkeit als Kern beziehungsweise ursprüngliche Erfahrung des apokalyptischen Denkens wird nun vielfältig bewährt und bestätigt in den verschiedenen Ableitungsversuchen der Apokalyptik.

Im Bereich der Vorstellungen unterscheidet sich die Apokalyptik grundlegend von der Gnosis. Dennoch verbergen sich hinter verschiedenem Vorstellungsmaterial gleiche Anliegen, was in der Anthropologie besonders deutlich wird. Sieht man in der Gnosis durch die Objektivationsschicht der Vorstellungen nach der sich darin aussprechenden existentiellen Grunderfahrung, dann stösst man auf einen radikalen Pessimismus dieser Welt gegenüber. Dennoch erlaubt es dieses beiden geistigen Bewegungen gemeinsame Existenzverständnis nicht, sie voneinander abzuleiten.

Blickt man nun auf die iranische Religion, so ist der Sachverhalt gerade umgekehrt. Wichtige Vorstellungen der Apokalyptik, die alttestamentlichem Denken ursprünglich fremd waren, treffen wir in der von Zarathustra geprägten iranischen Religion. Ihr Eingang in jüdisches Denken lässt sich geschichtlich relativ leicht verständlich machen (Kyros, Perserherrschaft). Aber das Daseinsverständnis der Apokalyptik lässt sich nicht aus dem Parsismus ableiten, denn das iranische Lebensgefühl ist sehr optimistisch; das Wesen der Apokalyptik kann also nicht aus Persien stammen.

Ist also der Ursprung dieser jüdischen Bewegung doch am naheliegendsten, nämlich im Alten Testament, zu suchen? Die alttestamentliche Weisheit kommt bei allen Ähnlichkeiten nicht in Frage, da gerade die eschatologische Sicht der Dinge, was zur Mitte der Apokalyptik gehört, nicht aus der weisheitlichen Frömmigkeit stammen kann. In diesem Grundzug, der starken Eschatologisierung, legt sich eine Ableitung aus der Prophetie, besonders der exilischen und nachexilischen Zeit, nahe. Auch dort ist die Gegenwart heillos (ganz im Gegensatz zum übrigen atl. Denken), und alles Heil wird von der Zukunft erwartet, in der Gott definitiv handeln wird. Aber gerade in der Anschauung vom messianischen Zwischenreich mit der Gestalt des messianischen Paradieskönigs als Metamorphose des davidischen Messias und des danach erst folgenden neuen Aeons mit der neuen Heilsgestalt des Menschensohnes wird die wesentliche Differenz der Apokalyptik zur Prophetie bei aller Gleichheit in der Grundtendenz sichtbar: die prophetische Eschatologie erwartet die Vollendung der

Schöpfung, die Apokalyptik verzweifelt an der Geschichte und gibt die Schöpfung preis. Das Neue der apokalyptischen Daseinserfahrung ist unableitbar, »wenn sich die Apokalyptik auch *objektiv* als eine Verbindung alttestamentlich-prophetischer und iranischer Elemente mit weisheitlichen Zusätzen darbietet« (S. 104).
Politische und soziale Einflüsse mögen die Äusserung dieses Daseinsverständnisses zwar aktual gefördert haben, hervorgebracht aber haben sie es nicht, es ist jeder Ableitung aus der Wirklichkeit vorgegeben. Diese apokalyptische Daseinserfahrung »entspringt unableitbar aus der existentiellen Begegnung mit der Wirklichkeit und bestimmt ihrerseits die Entwicklung des Prophetismus« (S. 111). Nicht aber erwächst sie aus einem traditionsgeschichtlichen Prozess.
Das Christentum hat viele historische Beziehungen zur Apokalyptik. Jesus wird sogar mit wichtigen Modifikationen apokalyptisch gedacht haben. Aber das christliche Daseinsverständnis begründet allein der »kerygmatische« Jesus, der als der Auferstandene in einer fundamentalen historischen Beziehung zur Apokalyptik bekannt wird. Hier wird dann auch die wesentliche sachliche Differenz von apokalyptischer und christlicher Daseinserfahrung deutlich. Gott hat definitiv zum Heil der Welt gehandelt, und dieses Heil ist eine geschichtliche Möglichkeit von Gott her. Die apokalyptischen Vorstellungen in der christlichen Verkündigung sollen vor einer gnostizierenden Missdeutung des Heilsgeschehens warnen »und das dialektische Verständnis des Heils als eines unverfügbaren Geschenks der Gnade« sichern (S. 120). So zeigt die frühchristliche Überlieferung eine enge historische Beziehung zur Apokalyptik, und insofern kann die Apokalyptik als die Mutter christlicher Theologie bezeichnet werden. Sachlich aber steht das neutestamentliche Daseinsverständnis in starker Spannung zum apokalyptischen und relativ nahe beim alttestamentlichen.
In dieser Fassung des apokalyptischen Denkens muss nun freilich vieles, was literarisch aufgrund formaler Kriterien zur Apokalyptik gerechnet wird, als nicht genuin apokalyptisch bezeichnet werden. Genuin apokalyptisches Daseinsverständnis zeigt sich nur noch in wenigen Schriften: äthiopisches Henochbuch, Himmelfahrt des Mose, 4. Esrabuch und syrische Baruchapokalypse.
Gross aber sind die geschichtlichen Wirkungen apokalyptischen Denkens. In den christlichen Kirchen ist die Apokalyptik lediglich eine Randerscheinung. In der abendländischen Geistesgeschichte treten apokalyptische Motive und Einflüsse in gewandelter Gestalt bei vielen grossen Denkern auf. In nachchristlichen Bewegungen vermag sie wieder stärker durchzudringen. So nimmt Karl Marx wesentliche Züge des apokalyptischen Daseinsverständnisses auf.
Was hier kurz dargestellt wurde, sind nur die Grundlinien und Schwerpunkte im Buch von W. Schmithals. In dieser Kürze wirken sie freilich etwas abstrakt und thetisch. Natürlich sind sie im Buch vielfach abgestützt und belegt. Die Fähigkeit des Verfassers, die Grundthese vielfach anzuleuchten und aus anderen Zusammenhängen und neuem Vergleichsmaterial herauszuarbeiten, ist beeindruckend. Die Durchsicht durch die verschiedenen religiösen Strömungen im Frühjudentum und besonders dessen Umgebung, die für eine Beurteilung der Apokalyptik wichtig sind, macht das Buch interessant und anregend. Zudem ist es gut lesbar und nicht nur für den Fachmann verständlich geschrieben. Im Bemühen, die Apokalyptik als einheitliches Phänomen zu erfassen, wird auch die Aktualität dieses Themas ansichtig, besonders dort, wo die geschichtlichen Wirkungen der Apokalyptik kurz ausgezogen werden.
Dennoch liegt wahrscheinlich gerade in der Stärke dieses Entwurfs, also in der einheitlichen Sicht dessen, was Apokalyptik sei, gerade auch seine Schwäche verborgen. Die grossen Lösungen rufen ebenso grosse Fragezeichen hervor. Kann man das Wesen jüdischer Apokalyptik wirklich so fassen? Trifft das aber nicht zu, dann wird die ganze Argumentationsreihe des Buches brüchig. Liegt diese doch wichtige frühjüdische religiöse Bewegung im Grundansatz so ausserhalb der Quellen genuin jüdischen Glaubens, also ausserhalb des Alten Testamentes? Dass das literarische Material echter Apokalyptik bei dieser Sicht der Dinge so stark zusammenschrumpft, sollte schon aufhorchen lassen. Weder Daniel noch Qumran noch die Sikarier und Zeloten noch das Urchristentum können so je modifizierend von apokalyptischem Denken wesentlich geprägt sein. Alle diese Bewegungen haben nur noch einen historischen Zusammenhang mit der Apokalyptik, da sie ihr Gedankengut je anders mit apokalyptischen Farben dekorieren, sachlich aber durch einen unüberbrückbaren Graben eines ganz anderen Daseinsverständnisses davon getrennt sind. Gewinnt der Mensch sein Existenzverständnis ganz losgelöst von aller Wirklichkeit im luftleeren Raum und unbeeinflusst von Denktraditionen geistigen und gläubigen Sich-Verstehens? Und kann er dann dieses so gewonnene Existenzverständnis beliebig mit Vorstellungen drapieren, auch wenn diese Objektivationen des Denkens dem Grundentscheid, der sich ja darin ausdrücken will, total widersprechen? In dieser Weise geht nicht einmal ein »modern-aufgeklärter« Mensch mit Vorstellungen um, auch wenn er sich vielleicht ihrer Relativität und Distanz zu dem, was er eigentlich aussagen möchte, bewusster geworden ist als der antike Mensch, der relativ naiv in seinen Denktraditionen beheimatet war.
Das Wesen der Apokalyptik dürfte auch nach der Deutung von W. Schmithals umstritten sein. Die Frage danach bleibt als Desiderat der Forschung bestehen, und deren Lösung ist nicht unwichtig, will man in den vielen apokalyptischen Schriften und Bewegungen nicht einfach versinken und das Verstehen aufgeben. Ihre Lösung dürfte auch das Verstehen des Neuen Testamentes wesentlich fördern, denn es ist eminent von apokalyptischem Denken geprägt, und dies nicht nur im Bereich der Vorstellungen, die im Grunde nur etwas ganz anderes vor-stellen wollen. Peter Dschulnigg, Luzern

ARNIM SCHMITT: Entrückung – Aufnahme – Himmelfahrt. Untersuchungen zu einem Vorstellungsbereich im Alten Testament (forschung zur bibel 10). Stuttgart 1973. Verlag Katholisches Bibelwerk. 378 Seiten.
Die Würzburger Habilitationsschrift untersucht einen für Altes und Neues Testament wie die zwischentestamentarische Literatur erheblichen Vorstellungsbereich, den er nach Entrückung (Übergang ohne Tod in die himmlische Welt, zeitweise oder auf Dauer), Aufnahme (zu Gott nach vorher erfolgtem Tod) und Himmelfahrt (Aufstieg Gottes und seiner Boten von der Erde in die Himmelsregion) differenziert. Im einzelnen wird behandelt: Entrückung bei den Sumerern, Babyloniern und Assyrern; Entrückung und Himmelfahrt bei den Ägyptern; Entrückung und Himmelfahrt im AT (Elija, Henoch, Ps 49 und 73), vorübergehende Entrückung im AT (Adam, Elija, Ezechiel, Habakuk) und Himmelfahrt und Herabstieg im AT (Elohim, Jahwe, Engel Jahwes). Die Entrückungsberichte über Elija und Henoch (aus prophe-

tischen bzw. priesterlichen Kreisen) stellen einen wichtigen Markstein in der Geschichte des Jahweglaubens dar, weil hier der Glaube erscheint, dass herausragende Menschen nicht der Scheol verfallen; bei Elija wird sein Tod gedeutet! Mit dem im AT theologisch verarbeiteten Vorstellungsbereich sind die Grundlagen für die neutestamentlichen Himmelfahrts- und Erhöhungstexte gegeben. R. P.

WOLFGANG SCHNEIDER: Grammatik des biblischen Hebräisch. Völlig neue Bearbeitung der »Hebräischen Grammatik für den akademischen Unterricht« von Oskar Grether. Ein Lehrbuch.
Ders.: Entwurf zu einem Übungsbuch für den Hebräisch-Unterricht. Beide: München 1974. Claudius Verlag. 299 und 122 Seiten.
Ziel des Sprachenstudiums innerhalb der theologischen Ausbildung ist nicht die aktive Beherrschung der hebräischen Sprache, sondern das Verständnis der alttestamentlichen Texte zu ermöglichen. Grammatik und Übungsbuch, die von W. Schneider, Schüler von H. J. Boecker, vorgelegt wurden, orientieren sich an diesem Ziel – bis hin zum angenehm übersichtlichen Schreibmaschinensatz der Grammatik und der als Arbeitsblattsammlung angelegten Übungsmappe, die alsbald mit der Analyse wichtiger biblischer Texte beginnt. Man darf hoffen, dass die neuen Hilfen im akademischen Unterricht bald breit erprobt werden und zu einer Erneuerung des Studiums der biblischen Sprachen in einer Zeit beitragen, in der die Diskussion um den Verzicht auf ihren Erwerb immer noch anhält. Auch zum Selbststudium dürften sich Schneiders Grammatik und Übungsbuch vorzüglich eignen. R. P.

FRANZ SCHUPP: Auf dem Weg zu einer kritischen Theologie (QD 64). Freiburg i. Br. 1974. Verlag Herder. 159 Seiten.
Der Innsbrucker Dogmatiker untersucht sechs eng miteinander zusammenhängende fundamentale Problemfelder der Theologie: Die Forderung und Legitimation kritischen Denkens in der Theologie; zwei Reflexionsstufen, wie eine kritische Befragung der Theologie vor sich gehen könnte; Probleme des theologischen Geschichtsbegriffs; Der Begriff »Offenbarung«, und: Der Theoriebegriff in der Theologie. Einheitliches Ziel der teilweise zuvor in Zeitschriften publizierten Untersuchungen ist der »Übergang von ›dogmatischer‹ Denkform der Theologie zu einer kritischen aufgeklärten, problemorientierten und so selbst ›problematischen‹ Theologie« (6).
Schupp geht gegen den religiösen Irrationalismus, welcher die Kirchen belastet, mit einem Programm von Theologie an, das sich der Aufklärung, dem Gespräch mit den modernen Wissenschaften, der Kritik verpflichtet weiss.
Schupp versucht mit den Mitteln der analytischen Philosophie, der Sprachanalytik und Logistik sowie deren kritischer Theorie die fundamentaltheologischen Ansätze Rahners weiter zu verfolgen. R. P.

ROBERT STEINER: Neue Bibelübersetzungen – vorgestellt, verglichen und gewertet. Neukirchen-Vluyn 1975. Neukirchener Verlag. 143 Seiten.
Moderne Bibelübersetzungen sind ein wichtiges Thema und Bücher darüber eine Seltenheit.
Um so mehr ist es zu begrüssen, wenn ein Fachmann bereit ist, dem Bibelleser in dieser Frage an die Hand zu gehen. Pastor Steiner ist einer der Mitarbeiter an der Revision der Lutherbibel.
Das erste Kapitel des Buches bietet eine kurze Erklärung der Beschaffenheit des Bibeltextes und der Übersetzungsprinzipien. Als nächstes kommt eine Darstellung der Revision der Bibelübersetzung Martin Luthers. Hier merkt man deutlich: Der Meister spricht aus der Werkstatt. Verschweigt nicht die Schwierigkeit einerseits eine den heutigen Kenntnissen entsprechende Übersetzung zu liefern, andererseits so viel als möglich von Luthers Version zu erhalten. Nacheinander bespricht er folgende Übersetzungen: die Zürcher Bibel, die Bibelübersetzung von Hans Bruns, die Jerusalemer Bibel, das Neue Testament von Jörg Zink, das Neue Testament für Menschen unserer Zeit, das Neue Testament von Ulrich Wilckens, die Gute Nachricht, die Einheitsübersetzung der Heiligen Schrift, Psalmen in der Sprache unserer Zeit, Basisbibel und die Übersetzung des Matthäusevangeliums von Walter Jens. Bei der Darstellung und Bewertung der Übersetzungen hat Steiner stets den Bibelleser vor Augen, vor allem den, der zu erbaulichen Zwecken liest. Es ist ihm dabei weder an besonders wörtlichen noch an besonders freien Übersetzungen gelegen, sondern an solchen, die einerseits den Sinn des Textes richtig wiedergeben und andererseits die Würde der Heiligen Schrift wahren. Es soll nicht nur die Bibel dem Leser, sondern auch dieser der Bibel nähergebracht werden. Moderne Verwaschungen des biblischen Ausdrucks, die heutzutage unter Schlagworten wie »dynamische Gleichwertigkeit« rangieren (Beispiele: Das Neue Testament für Menschen unserer Zeit und Die Gute Nachricht) werden dabei ebenso abgelehnt wie im marktschreierischen Tone (Ausdruck des Rezensenten, nicht des Autors) vorgetragene Botschaften (die Übersetzung von Zink, besonders in ihrer ersten Auflage). Auch Paraphrasen, die im Text keine Grundlage haben (Bruns), finden keine Zustimmung.
Empfohlen werden: Die Zürcher Bibel (aber mit Betonung der Tatsache, dass sie nicht mehr dem heutigen Stande des Wissens entspricht), die Jerusalemer Bibel, das NT von Wilckens, die Einheitsübersetzung und die Psalmen in der Sprache unserer Zeit.
Eine besondere Berücksichtigung und (was die Tendenz anbelangt, Ablehnung) empfangen diejenigen Übersetzungen, die im NT sozialkritische Streitschriften sehen und dies in der Formulierung zum Ausdruck bringen. Weniger wichtig als die eine kurze Textauswahl bringende Basisbibel ist die Übersetzung von Walter Jens. Jens will nämlich, an Buber und Fridolin Stier anknüpfend, nicht nur den Sinn, sondern auch die Ausdrucksform des Textes zur Sprache kommen lassen. Seine Arbeit wäre also zu befürworten, hätte er sie nicht durch Tendenz entstellt.
Nach jeder Darstellung einer Übersetzung bringt Steiner folgende Texte als Beispiele: 1 Kö 8, 54–60; Ps 76, 8–11; Jes 53, 7–11; Mt 5, 3–10; Gal 5, 16–26; Offenbarung 12, 7–12. Dadurch kann der Leser selbst vergleichen und zu Steiners Beurteilungen Stellung nehmen. Diese Auswahl ist besonders glücklich gewählt, da es sich um Stücke handelt, bei denen verschiedene biblische Stiltypen zur Sprache kommen und so sichtbar wird, wie jeder Übersetzer die im jeweiligen Fall vorliegenden Übersetzungsprobleme bewältigt.
Die Auswahl der Bibelübersetzungen ist so angelegt, dass vor 1931 erschienene Versionen nicht berücksichtigt wurden. Auch wird nur von christlichen Übersetzungen berichtet, d. h. Tur-Sinai (1934 zum erstenmal erschienen[1]) wird nicht gebracht. Ich habe auch zwei christliche Übersetzungen vermisst, die mir wichtig erscheinen: die

1 Vgl. o. S. 40, Anm. 5 (Anm. d. Red. d. FR).

von Hamp, Stenzel und Kürzinger und die von Arnold M. Goldberg. Die erstere ist ein katholisches Gegenstück zur Zürcher Bibel, die letztere ein (meines Erachtens geglückter) Versuch, die von Buber gewonnenen neuen Aspekte mit einer leicht verständlichen Sprache zu verbinden. Dabei bezieht Goldberg auch die Einsichten der traditionellen jüdischen Bibelauslegung in die Textgestaltung ein, um sie für das Textverständnis des christlichen Lesers fruchtbar zu machen.

Es gibt noch einen ernsteren Aspekt, den ich mich freuen würde, in einer späteren Auflage des Büchleins von Pastor Steiner berücksichtigt zu finden: die Stellung der christlichen Übersetzer zum Judentum. So ist z. B. Wilckens zwar ein guter Übersetzer, aber seine Anmerkungen tragen nicht nur zum jüdisch-christlichen Verständnis nichts bei, sondern die Spannung durch vom Text her nicht gerechtfertigte antijudaistische Interpretationen wird noch verschärft. Andererseits sollte nicht unerwähnt bleiben, dass Bruns bei aller Flüchtigkeit und manchmal Willkür in der Wiedergabe des Textes versucht hat, das Gespräch mit den Juden in bezug auf die Bibel nicht abreissen zu lassen. Er berichtet selbst, Tur-Sinais Übersetzung benutzt zu haben. Auch macht sich der Einfluss Samson Raphael Hirschs bemerkbar.

Zusammenfassend lässt sich sagen, dass Pastor Steiner ein wichtiges Thema kurz, allgemeinverständlich und dabei doch gründlich und objektiv behandelt hat. Jeder Bibelleser sollte ihm dafür dankbar sein.

Gershom Leisersohn, Jerusalem

FRITZ STOLZ: Das Alte Testament (Studienbücher Theologie). Gütersloh 1974. Verlag G. Mohn. 144 Seiten.

Das Studienbuch will dem Leser des AT und der exegetischen Literatur zu einem selbständigen Sachurteil durch eine theologiegeschichtlich orientierte Einführung unter den vier Aspekten »Die alttestamentlichen Schriftsteller«, »Die Gemeinschaft als Trägerin alttestamentlicher Literatur«, »Der Kult und seine Inhalte« und »Ansätze zur systematischen Einordnung des Alten Testaments« verhelfen. Im »FR« verdienen die Aussagen über das komplementäre Verhältnis zwischen AT und NT und das antithetische Verhältnis zwischen atl und ntl Geschehen besondere Beachtung. S. 139 f. ist zusammenfassend formuliert: »In der Interpretation biblischen Gesamtgeschehens müssen immer zwei Sichtweisen nebeneinander und in Korrelation bestehen: Einerseits ist von den Anfängen des israelitischen Glaubens nach der Entwicklung bis zum neutestamentlichen Glauben hin zu fragen (denn nur im Verstehensraum, den die alttestamentliche Entwicklung erschlossen hat, ist die Bedeutung Jesu zu verstehen); und andererseits ist vom NT aus die Vielfalt israelitischer Glaubensweisen zu beleuchten (denn in diesem Kontext erhalten sie eine gewisse Zielrichtung und Eindeutigkeit). Alt- und neutestamentliches Geschehen erscheinen so als *ein* unauflöslicher Zusammenhang, in welchem das Christusgeschehen das endgültige Ereignis der Geschichte Gottes darstellt« (S. 140). Die Studienbücher – dafür ist der vorliegende Band exemplarisch – wollen Hilfe beim Studium sowie (wohl besonders) bei der Vorbereitung auf das Examen und den kirchlichen Dienst leisten. R. P.

FRITZ STOLZ: Jahwes und Israels Kriege. Kriegstheorien und Kriegserfahrungen im Glauben des alten Israel. Abhandlungen zur Theologie des Alten und Neuen Testaments 60. Zürich 1972. Theologischer Verlag. 211 Seiten.

Die Zürcher Habilitationsschrift stellt in ihrem ersten Teil knapp das Problem des heiligen Krieges in der gegenwärtigen Forschung dar, wobei es jedoch nicht um Vollständigkeit geht, sondern um die Erstellung eines Fragenkataloges. Methodisch geht die Untersuchung dabei so vor, dass die einzelnen Texte, in denen Jahwe mit einem Kriegsgeschehen in Zusammenhang gebracht wird, zunächst für sich betrachtet werden, um so eine vorschnelle Konstruktion der ursprünglichen Funktion und späteren Entwicklung dieser Kriegserfahrungen und -vorstellungen nach Möglichkeit zu vermeiden. Der umfangreiche zweite Teil untersucht die Elemente des religiösen Krieges: 1. Vorstellungen religiöser Kriegführung im Deuteronomium; 2. die Lade und ihre Kriege; 3. die Landnahmekriege (mit und ohne Josua), wobei vor allem Texte aus Numeri und Josua herangezogen werden; 4. Exodus als Kriegstat Jahwes; 5. der Amalekiterkrieg Ex 17, 8–16; 6. die Richter und ihre Kriege; 7. David und Saul; 8. Prophet und König im Krieg, wobei die Texte 1 Kö 20; 22; 2 Kö 3; 6, 8–7, 4; 13, 14 ff.; 18, 17 ff. untersucht werden; 9. der Bann; 10. die Aufforderungen zur Flucht und zum Kampf; 11. der Tag Jahwes. Im abschliessenden dritten Teil werden zusammenfassend Ursprünge, Entwicklung, Zusammenhänge und Bedeutung des heiligen Krieges dargestellt, wobei im einzelnen auf die Frühgeschichte und Entwicklungslinien der Lade, die menschlichen Rollen im Krieg im Umkreis sowohl der nomadischen wie der sedentären Kultur, die ausschliesslich göttliche Wirksamkeit (»Gottesschrecken«), Gelübde, Verfluchung und Tabuvorstellungen sowie Israels Erfahrungen mit dem Jahwekrieg eingegangen wird.

Wenn sich auch wechselseitige Zusammenhänge feststellen lassen, ergibt sich dennoch kein einheitliches Bild des »heiligen Krieges«. Bei der Darstellung der verschiedenen Vorstellungen und Praktiken in ihrer Entwicklung und in ihren Ursprüngen wird man nicht über gewisse Wahrscheinlichkeiten hinauskommen. Die verschiedenen Überlieferungen lassen keinen unmittelbaren Zusammenhang erkennen. Sie kommen sowohl aus dem Norden wie aus dem Süden. Den verschiedenen Typen religiöser Kriegführung ist nur das eine gemeinsam, dass Jahwe als Kriegsherr der betreffenden Kriege verstanden wird. Konstitutiv für den Jahwekrieg ist nicht irgendeine kultische Praxis, sondern eine geschichtliche Erfahrung. In der Frühzeit Israels war der Jahwekrieg nun offenbar kein kontinuierlicher Erfahrungszusammenhang. Erfahrung des Jahwekrieges gab es überall im Bereich der Stämme des nachmaligen Volkes Israel. In der Zeit kurz vor der Staatenbildung sind die Jahwekriege allem Anschein nach zu ihrem Höhepunkt und zu ihrer Krise gekommen. Mit dem Scheitern Sauls kam auch das Ende des eigentlichen Jahwekrieges. Alles, was seit David an israelitischer Kriegführung folgte, hat im Rahmen der israelitischen Staatlichkeit einen anderen Kontext. Dennoch scheint der Jahwekrieg in seiner Schlussphase noch eine ausserordentliche Auswirkung erzielt zu haben, indem er die aus dem kanaanäisch-sedentären Kulturkreis stammende Gruppe der Nebiim in seinen Bannkreis zog. Da eigentliche Erfahrungen des Jahwekrieges in dieser Zeit fehlen, wird dieser Mangel durch eine die Vergangenheit summierende Theorie kompensiert. In einem letzten, in den jüngeren deuteronomischen und deuteronomistischen Schichten greifbaren Umbildungsprozess tritt eine letzte Theoretisierung und ein völliger Geschichtsverlust ein. Hier wird der Jahwekrieg zum Schema. Jahwes kriegerisches Handeln hat nichts mehr

mit dem politischen Geschehen jener Zeit zu tun, sondern gibt nur eine von der Realität unabhängige Theorie vom Handeln Gottes wieder.
Der Jahwekrieg ist eines der wenigen Theologumena, das den verschiedenen Bereichen der Jahweverehrung gemein ist. Er ist eines der Urelemente der späteren Religion Israels. Mit dieser Untersuchung hat das schon viel verhandelte Problem des Jahwekrieges eine bedeutende, für die weitere Diskussion immer zu beachtende Darstellung erfahren. Ein wichtiges, in seiner Bedeutung nicht zu unterschätzendes Ergebnis (wenn auch im Rahmen dieser Arbeit nur ein Nebenprodukt) ist die Anfrage an die gängige Pentateuchkritik, indem hier für den Jahwisten (aber auch für den Elohisten) entgegen der üblichen Frühdatierung in die Zeit Davids/Salomos mit einer Ansetzung in der Zeit zwischen Jesaja und dem Deuteronomium gerechnet wird, wobei Einflüsse von Traditionen sowohl des Nordreiches wie des Südreiches festzustellen sind. Es wird mit Schichten innerhalb des Jahwisten gerechnet, die deuteronomisch-deuteronomistisches Gedankengut vorbereiten. Wenn auch diese Beobachtungen im ganzen zutreffen, so bleibt doch zu fragen, ob es sich wirklich um Schichten innerhalb des Jahwisten handelt oder ob die jüngeren »Zusätze« zum Jahwisten nicht Bestandteil eines eigenen, weitaus jüngeren Geschichtswerkes sind, der sogenannten jehowistischen Geschichtsdarstellung, die in der Zeit Hiskias entstanden sein wird. Peter Weimar

WALTER STROLZ: Schöpfung und Selbstbesinnung. Zürich 1973. Origo-Verlag. 239 Seiten.
Dem Leser könnte schon das eine oder andere dieses Buches von einem Vortrag oder vom Rundfunk her, aus der Neuen Zürcher Zeitung (9. August 1970), dem Rheinischen Merkur (27. August und 31. Dezember 1971) oder der Orientierung (1970) Nr. 13/14, 15/16 bekannt sein. Unter dem oben genannten Buchtitel (die fetten Lettern auf der Rückseite des Buchumschlages: »Schöpfung und Selbstbehauptung« wird der Leser gutwillig als Druckfehler anzusehen haben) reiht der Autor 12 z. T. schon veröffentlichte, z. T. noch unveröffentlichte Beiträge aneinander. Die Problematik einer solchen Art von Publikation zeigt sich nicht nur beim Versuch, dem Ganzen eine entsprechende Überschrift zu geben und wenigstens eine Zweiteilung ausfindig zu machen (»Existenzgründe des Hoffens« und »Der Gott der Befreiung«), sondern vielleicht noch mehr in den dabei kaum zu umgehenden gedanklichen und auch verbalen Wiederholungen. Für den Leser hat dies allerdings auch den Vorteil, dass ihm so die theologischen Schwerpunkte im Denken des Autors leichter und klarer bewusst werden können.
Ein evidenter Schwerpunkt liegt in dem, was der Autor über das Beziehungsfeld: diesseits–jenseits weiss. Symptomatisch für das hier durchbrechende Denken ist z. B., wenn der Verf., der unter der theologisch modischen, aber inzwischen auch schon ermüdenden und doch immer wieder aktuell werdenden Fragestellung: »Ist Gott abwesend?« (101–114) auch auf das Glaubensbekenntnis von Paul VI. (30. Juni 1968) zu sprechen kommt und dabei unterstreichend kritisiert: »Es hat einen jenseitigen Grundzug ... in seinen Worten schwingt als Unterton immer die Erwartung der ›ewigen Güter‹ mit, von denen die Propheten Jesaja, Jeremia und Amos nie gesprochen haben, weil sich ihre Botschaft eindringlich auf die *Verwandlung der hiesigen Welt* ... bezieht« (106). In alttestamentlichem Denken wurzelnd ist Strolz um den heutigen Menschen besorgt, »dem der kirchliche Jenseitstrost nichts mehr gibt« (101) und für den in der Erfahrung vom »Tode Gottes« »das Christentum als *Jenseitsreligion* zusammengebrochen ist« (102). Hinter den beliebten und an verschiedenen Stellen wiederholten Formulierungen von »dem im 20. Jahrhundert unwiderruflich eingetretenen Ende des Christentums als einer körperlosen, jenseitigen Entschädigungs- und Vergeltungsreligion« (9), »als einer weltflüchtigen Trostreligion« (112; 156), »einer weltflüchtigen Jenseitsreligion« (154), »einer überweltlichen jenseitsorientierten Trostreligion« (102) kommen »Nietzsches vorausweisende Kritik des Christentums« (131–157) und – spezifisch *jüdisches* Denken, die Propheten, vor allem das Buch *Hiob*, zur Geltung. Wenn es in dem Beitrag »Atheismus und prophetische Tradition« (115–130) heisst, das »Kernstück atheistischer Humanität« sei »die Rückkehr zum vollen, unabgeschwächten In-der-Welt-Sein ohne Jenseitstrost« (115), so enthält und kennt nach Verf. die Erfahrung der »Gottesfinsternis« in den *Klageliedern* und dem Buch *Hiob* ebenfalls »keine spirituelle Verkürzung oder Kompensation ... und auch nicht einen Anflug von Jenseitstrost« (126).
Wieweit das hier charakterisierte und »unwiderruflich« zu Ende gegangene Christentum wirklich *das* bisherige Christentum gewesen ist, dürfte natürlich eine andere Frage sein. Es müsste hier auch auf die von jedem jüdischen und christlichen Denker aufrechtzuerhaltende Spannung zwischen dem »Schon« und »Noch-nicht« der *end*-gültigen Sinnfindung und des ewigen Lebens und vor allem auch und letztlich auf die Interpretation der Hl. Schrift nach der »analogia fidei« hingewiesen werden. Deswegen bräuchte man noch nicht das eigentliche und berechtigte Anliegen des Autors aus dem Blickfeld verlieren. Dazu gehört die Ernstnahme und Bejahung des Geschichtlichen, des Konkreten, der ganzen Schöpfung, mit anderen Worten noch genauer der Versuch, *»die Gottesfrage nach Auschwitz* in ihrer Eingebundenheit in das Kreatürlich-Geschichtliche neu zu stellen« (9). Verf. will des biblischen Fundamentalsatzes eingedenk bleiben, »dass es keine gott-lose Welt und kein welt-loses Menschsein gibt« (225). Hoffnung und Befreiung wollen mitten *in* unserer Welt und *in* unserem menschlichen Leben Wirklichkeit werden, nicht einfach jenseitig-darüber, am Diesseits vorbei. Von da her entdeckt der Autor neu die Gestalt Hiobs und erörtert, wie sie bei Kierkegaard, Bloch, Jaspers und Jung erscheint (159–183). In Hiob präsentiert die Hl. Schrift nicht einfach den »stillen Dulder«, sondern die heilige Revolte des Menschen in der »de-profundis-Situation«, *»die unveräusserliche Würde des fragenden Menschen vor Gott«* (183). Mit dem tiefen Schweigen Hiobs ist angedeutet, »dass die Revolte nichts Letztes, sondern ihr Sinn die Verwandlung ist« (183). In dem Beitrag »Negative Theologie bei jüdischen Denkern der Gegenwart« (Benjamin – Adorno – Horkheimer, 185–197) hebt der Verf. mit Recht hervor, dass die Gotteserfahrung des Judentums einerseits auf ein *geschichtliches Ereignis* zurückbezogen bleibt und dass andererseits die *Unvergleichbarkeit* Gottes durch das *Bilderverbot* geschützt und gewahrt bleiben muß. Wenn der Verf. den Beitrag »Dichtung im Zeitalter der Gottesferne« (57–79) mit den Worten beginnt: »Der Gegensatz von Theismus und Atheismus besteht nicht mehr«, so dürfte es bei den wiederholten ähnlichen Formulierungen dem Autor wesentlich darum gehen, dass sich der souveräne und unverfügbare Gott weder mit Diesseits- noch mit Jenseitstrost berechnen und verrechnen lässt. Jüdisch-christliche Hoffnung und Befreiung gründen letztlich tiefer, in der grund-losen Tiefe Gottes selber. In diese

Gedankengänge dürfte auch das vom Autor zitierte Wort des jüdischen Dichters Fr. Kafka gehören: »Der Geist wird erst frei, wenn er aufhört, Halt zu sein« (63; 186). Dies heisst nicht, der Schöpfung untreu zu werden, sondern gerade Schöpfung *sein* zu wollen. Wenn *so* »Schöpfung« gesehen ist, dann lohnt sich – über den Dualismus von Diesseits-Jenseits hinaus – eine Selbstbesinnung, zumal wenn Schöpfung und Bund nach jüdisch-christlicher Sicht untrennbar und *der* Existenzgrund unseres Hoffens auf den Gott der Befreiung sind.

Ludwig Hauser, Mödling

THE NEW TESTAMENT IN MODERN HEBREW. Ins Modernhebräische vollständig übersetzt von *Johannes Bauchet / David Kinneret* (Ed.): Hab-bᵉrît ḥa-ḥᵃdaŝah. Targûm lᵉʿibrît ḥᵃdaŝah. Roma 1974. Tipografia P. U. G. 260 Seiten.*

Nach der berühmten Übersetzung des Neuen Testaments ins Hebräische von Franz Delitzsch (1813–1890), die noch heute aufgelegt wird, und der zuletzt 1961 aufgelegten Übersetzung von Isaac Edward Salkinson (1822–1883), der die Fertigstellung der Apostelgeschichte Christian David Ginsburg überlassen musste, ist nach langer Zeit wiederum eine vollständige Übersetzung des NT ins Hebräische erschienen. Der Unterschied zu den genannten besteht darin, dass hier zum ersten Mal eine vollständige Übersetzung ins Neuhebräische vorgelegt wird. Als Textgrundlage diente dafür hauptsächlich R. V. G. Tasker, The Greek New Testament. Oxford University Press & Cambridge University Press, 1964.

Jean Bauchet selbst war schon 1948 durch eine verbesserte Ausgabe der Delitzsch-Übersetzung von Matthäus und 1951 durch eine solche von Markus hervorgetreten. Im Jahre 1967 veröffentlichte Joschua Blum sein von Stiassny, Elihai und Semkowsky redigiertes Johannes-Evangelium, im Jahre 1970 das von J. Elichai redigierte Matthäus-Evangelium. Übertroffen werden alle diese Versuche von Robert L. Lindseys 1969 herausgekommener Markus-Übersetzung als griechisch-hebräische Ausgabe.

Die von Bauchet und Kinneret erarbeitete, vom Verlag im schmucklosen Flachdruckverfahren herausgebrachte, unvokalisierte Übersetzung bringt ausser dem Text selbst ein knappes Vorwort, Zeichenerklärungen, einige Berichtigungen und äusserst sparsame Anmerkungen. Der Text – das Markus-Evangelium sei hier herausgegriffen – steht natürlicherweise der neueren Arbeit Lindseys näher als der älteren von Delitzsch. Die Übersetzung ist, wie es in der Würdigung eines ungenannten Hebräisch-Spezialisten aus Jerusalem heisst, »klar und leicht zu lesen und wird einen bedeutenden Platz unter den hebräischen Übersetzungen des Neuen Testaments einnehmen«.

Herbert Dittmann

* Erhältlich: Casa Generalizia FSG, Via Aurelia 475, 00100 Rom.

VILMOS VAJTA: Evangelium als Geschichte. Identität und Wandel in der Weitergabe des Evangeliums (Evangelium und Geschichte 4). Göttingen 1974. Verlag Vandenhoeck & Ruprecht. 269 Seiten.

Der vierte und letzte Band der Reihe »Evangelium und Geschichte« des Strassburger ökumenischen Forschungsinstituts setzt mit fundamentalen Fragen ein: »Hat die ›heilige‹ Geschichte Gottes mit den Menschen und die Geschichte der Menschen mit Gott eine universale Bedeutung? Ist sie *eine*, die ganze profane Geschichte heiligende Geschichte Gottes mit seiner Welt?« (S. 5). Die Fragen werden grundsätzlich bejaht, und die Autoren des Bandes suchen die Geschichte Gottes bis hin zur Geschichte des mündlichen und geschriebenen Evangeliums im Kontext der Geschichte der Welt zu begründen. *R. Prenter* analysiert »Werke und Worte Jesu Christi« im Blick auf ihre universale Bedeutung. *G. Wingrens* Beitrag »Gottes Welt und der Einzelne« hebt hervor, dass das Evangelium sich, wenngleich im Kontext der Schöpfung, grundsätzlich an den Einzelnen wendet. *J. Reumann* bestimmt exegetisch das Verhältnis von Gottes fortlaufendem Schöpfungswerk zu der in Christus geschehenen neuen Schöpfung für unser heutiges Verständnis. *J. Roloff* beantwortet die Frage, wie angesichts der von der kritischen Exegese festgestellten Geschichtlichkeit der Schrift weiterhin von der Bezeugung des *einen* Evangeliums die Rede sein kann. *André Benoit* arbeitet das dynamische Verhältnis zwischen mündlicher und schriftlicher Weitergabe des Evangeliums in den ersten drei Jahrhunderten heraus. *H. Meyer* zeigt, wie Neuansätze in der Überlieferungsfrage hoffnungslos scheinende Spaltungen überbrücken helfen. Der abschliessende Beitrag von *P. Hefner* zeigt, welche Bedeutung die Identität der christlichen Gemeinde durch die Zeiten hindurch für die Wahrheit dogmatischer Aussagen hat.

R. P.

JOHANNES SIJKO VOS: Traditionsgeschichtliche Untersuchungen zur paulinischen Pneumatologie. Assen 1973. Verlag Van Gorcum. 151 Seiten.

Aufgrund der Forschungslage stellten sich für die Utrechter Dissertation als zentrale Probleme der paulinischen Pneumatologie »die Fragen, in welchem Sinne Paulus und seine Tradition zu sehen ist« (144). Paulus benutzt ein traditionelles Verkündigungsschema, in dem das Heil sowohl als Werk Christi wie auch als Werk des Geistes dargestellt wird. Die Vorstellungen von der Heilsbedeutung des Geistes lassen sich weitgehend von der alttestamentlich-jüdischen Pneumatradition her begreifen; zwischen palästinensischer und hellenistischer Gemeinde bestand hierzu kein grundsätzlicher Unterschied. Paulus bindet die Pneumatologie grundsätzlicher an die Christologie; das Werk des Geistes ist Schöpfung aus dem Nichts, Glaubensgerechtigkeit, universales, auch den Kosmos betreffendes Geschehen. Christus ist durch seine Auferstehung zum lebensschaffenden Pneuma geworden. »Dadurch dass Paulus das Werk des Geistes ebenso grundsätzlich in das des Gekreuzigten einbezieht, qualifiziert er nicht nur das Werk des Geistes in neuer Weise, sondern er ist auch in der Lage, radikaler als seine Tradition die Paradoxie des Kreuzes zu schildern« (146). Die verdienstvolle Untersuchung trägt zur Überwindung unfruchtbarer Alternativen bei der Erfassung der paulinischen Theologie bei.

R. P.

HELGA WEIPPERT: Die Prosareden des Jeremiabuches. Beiheft zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft 132. Berlin 1973. Walter de Gruyter. VIII und 256 Seiten.

Mit den Prosareden des Jeremiabuches und ihrer Relation zu den metrisch geformten Prophetensprüchen und den biographischen Fremdberichten ist eines der umstrittensten Probleme der Forschung am Jeremiabuch überhaupt angesprochen; das Problem der deuteronomistischen Redaktion des Jeremiabuches. Gerade sie soll in der vorliegenden Untersuchung, einer Basler Dissertation, der Kritik unterzogen werden. Das Ziel der Arbeit ist es, »die Betrachtung der Prosarede frei zu machen von Prämissen, die in der Deuteronomiumforschung des 19. Jahrhunderts ihre Wurzeln haben« (234). In einem ersten

Teil setzt sich die Verf. durch eine exemplarische Behandlung von vier (repräsentativen) Prosareden mit einigen seit dem Jeremiakommentar von Duhm (1901) üblich gewordenen Charakterisierungen der Prosareden auseinander, wobei jeweils ein anderer Aspekt im Vordergrund steht: Jer 7, 1–15 die Frage der Spätdatierung, 18, 1–12 inhaltliche Probleme, 21, 1–7 der monotone und weitschweifige Stil und 34, 8–22 Fragen zur Gliederung der Prosareden. In allen vier Fällen ist das Ergebnis negativ: Für die (untersuchten) Prosareden ist die (oft postulierte) deuteronomistische Verfasserschaft auszuschliessen; in ihnen ist vielmehr umgekehrt eine Tradition zu sehen, die Jeremia nähersteht als die Fremdberichte, ja sogar als jeremianische Tradition angesehen werden muss. Der zweite Teil der Arbeit enthält eine kritische Überprüfung der mit Hilfe der von der sprachstatistischen Methode aufgefundenen Beziehungen zwischen dem Jeremiabuch und der deuteronomisch-deuteronomistischen Literatur. An die Stelle des Vergleichs isolierter Sprachelemente tritt dabei die Untersuchung des jeweils spezifischen Kontextes einer Formel innerhalb und ausserhalb des Jeremiabuches. Das Ergebnis dieser sprachlichen Untersuchungen, die hier nicht im einzelnen besprochen werden können, vermag die im ersten Teil gemachten Beobachtungen zu stützen. Die Beziehungen zur deuteronomisch-deuteronomistischen Sprache sind nur schwach und gehen nicht über das bei zeitlich nahestehenden Schriften übliche Mass hinaus. Das Gesamtergebnis der Arbeit ist negativ: »Die Prosareden stammen nicht von der Hand eines Redaktors« (234). Aber um eine (positive) Theorie zur Entstehung des Buches geht es hier auch nicht. Wichtig ist allein der Versuch, die Betrachtung der Prosareden des Jeremiabuches von ungeprüft übernommenen und unbrauchbaren Prämissen zu befreien, womit zugleich Wege zu einem neuen und besseren Verständnis der Redestücke, ja des ganzen Jeremiabuches eröffnet werden. In der weiteren Diskussion um das Jeremiabuch wird man diese sauber gearbeitete und viele neue Aspekte aufdeckende Untersuchung sorgfältig beachten müssen. Peter Weimar

ARTHUR WEISER (Hrsg.): Der Prophet Jesaja, Kapitel 13–39. Übersetzt und erklärt von Otto Kaiser. (Reihe: Das Alte Testament Deutsch. Neues Göttinger Bibelwerk. Teilband 18.) Göttingen 1973. Vandenhoeck & Ruprecht. 327 Seiten.

Im Jahre 1960 erschien der erste Teil des Kommentars zu Jesaja (Kap. 1–12). Mit dem Erscheinen des zweiten Teiles (Kap. 13–39) ist nun der Kommentar zu Jesaja vollständig. Den dritten Teil (Kap. 40–66) besorgte C. Westermann (1966).

Die bisherige Exegese pflegte die Kapitel 1–39 in der Hauptsache dem historischen Propheten Jesaja ben Amos, zumindest aber der Arbeit seiner Schüler zuzuschreiben. Man sah eine, wenn auch nach Themen nicht straff geordnete Sammlung jesajanischer Reden und Worte. So schreibt V. d. Leeuw: »Die meisten Orakel von Teil I gehen auf Isaias zurück, wie sich aus der Verquickung mit dem syro-ephraimitischen Kriegsgeschehen ergibt« (V. d. Leeuw, Art. Isaias, in: Bibellexikon, Hrsg. H. Haag, Einsiedeln, 1968, Sp. 783).

Eine solche Sicht wird sich nach Rücksichtnahme auf den hier vorliegenden Kommentarband nicht mehr vertreten lassen. Kaiser geht von der Tatsache aus, dass bis in das hellenistische Zeitalter hinein an der Jesajarolle gearbeitet wurde, und versucht, dem Propheten alles abzusprechen, was aus einer späteren Zeit erklärt werden kann (4). Dadurch erreicht er einen Minimalbestand echter Jesajatexte und verändert damit das bisher bekannte Bild des Propheten erheblich, das verhängnisvollen Verzeichnungen unterlag (41). Das Prophetenamt ist nicht Hellseherei, sondern Sprechen von Jahwe vor der Gemeinde. Es handelt sich um realistische Schau der Gegenwart: Israel steht im Gericht. So bescheinigt Kaiser Jesaja eine kühle politische Beobachtungsgabe (226), der sich im Angesichte Jahwes nicht auf Aussenpolitik verlassen will (228). Kaiser sieht die Schwierigkeit sehr realistisch, in die man sich begibt, wenn man einzelne Texte dem Propheten Jesaja zuschreibt, welche in die Eschatologie oder in die Apokalyptik gehören: Jesaja würde zum Vater jüdischer Eschatologie und Apokalyptik (71).

Kaiser unterscheidet daher, neben jesajanischen, zwischen eschatologischen, protoapokalyptischen und apokalyptischen Texten (2). Er versucht durchweg die »verschiedenen in den Dunkelheiten der Dichtung selbst begründete Interpretationsmöglichkeiten aufzuzeigen und dabei die theologische Konzeption zu erkennen, die von den Bearbeitern vertreten wird« (55). Es wird gut sein, wenn wir uns in groben Zügen einen Überblick über die Kapitel 13–39 entwerfen.

1. Die Fremdvölkersprüche: Kap. 13–23. Zusammenfassend können wir festhalten: Die Fremdvölkerorakel erweisen sich durchweg als spätere Dichtungen. Wahrscheinlich sind sie erst gegen Ende des 4. Jahrh. oder zu Beginn des 3. Jahrh. zusammengestellt und gleichzeitig oder später mit Überschriften versehen worden (8). Eines wird dabei klar, dass es nicht primär um Geschichte als historische Faktensammlung gehen kann, sondern um Heilsgeschichte, d. h., es ist nicht historische Zuverlässigkeit gefragt, sondern theologische Aussagen. Jesajanisch sieht Kaiser folgende Texte: 17, 10–11 könnte ein versprengtes jesajanisches Wort sein (68). Ebenso liegt in 22, 1b–4. 12–14 ein jesajanischer Grundtext vor (114). Auch 22, 15–18 dürfte von Jesaja stammen (121).

2. Die Jesaja-Apokalypse: Kap. 24–27. Es ist in der Exegese schon lange erkannt worden, dass die Jesaja-Apokalypse nicht vom Propheten des 8. Jahrhunderts stammen kann. Kaiser datiert die Entstehung in die spätnachexilische oder gar erst hellenistische Zeit (141). Auch sie ist in mehreren Stufen gewachsen (144 f.). Die Kap. 24–27 spiegeln den Übergang von der Prophetie zur schriftgelehrten Apokalyptik. Interessant ist der Hinweis, dass auch diese Apokalypse nie vom Messias, dem König der Heilszeit redet (158).

3. Die Kapitel 28–32: Kaiser nimmt einen Grundbestand von Jesajaworten an, der aus der Zeit des judäischen, antiassyrischen Aufstandes der Jahre 703–701 stammt (187). Diesen Kapiteln lassen sich daher nach Kaiser am meisten Elemente über die Person des Propheten entnehmen. Zu dieser Sammlung von Jesajaworten gehören: 28, 7–12; 28, 14–18; 29, 9–10; 29, 13–14; 29, 15–16; 30, 1–5; 30, 6–7.8; 30, (8) 9–17; und 31, 1–3.

4. Der Anbruch des Reiches: Kap. 33. Eine kleine Apokalypse mit schriftgelehrtem Charakter aus der hellenistischen Zeit (271).

5. Das Ende Edoms und die Erlösung Zions: Kap. 34 bis 35. Wie man auf die Fremdvölkersprüche in den Kapiteln 13–23 die grosse Apokalypse (Kap. 24–27) einschob, so hat hier ein späterer Bearbeiter auf die Kapitel 28–32 diese kleine Apokalypse folgen lassen. Kaiser sieht also darin eine Parallele zur 1. Jesaja-Apokalypse. Diese zweite Apokalypse ist nun jüngeren Datums (285), zeigt Anzeichen deuterojesajanischer Abhängigkeit und stammt aus spätexilischer Zeit (280).

Auch das besonders verhasste Edom wird vernichtet werden (280), und dann kann die Völkerwallfahrt nach dem Zion beginnen (289).
6. Die Jesajaerzählungen: Kap. 36–39. Sie haben in 2 Kö 18, 13.17–20, 19 eine fast wörtliche Entsprechung. Sie stammen wohl aus nachexilischer Zeit (291) und lassen erkennen, wie sehr die Gestalt des grossen Propheten noch spätere Geschlechter bewegte (327). Insbesondere die Kapitel 36–37 zeigen stark legendäre Züge.
Mit dieser Arbeit wird ein neues Überdenken der Apokalyptik, der Eschatologie und des Messianismus unumgänglich sein. Kaiser gibt viele Hinweise zu diesen Themata. So wird man z. B. nicht mehr einfachhin Jesaja als Künder des Messias hinstellen können. In einer Zeit wie der unseren, in der die Lehre vom Heil und die erfahrbare Wirklichkeit immer mehr auseinanderzugehen scheinen, d. h. Gott in der modernen Welt immer entbehrlicher wird, bietet Kaiser einen unvergleichlichen Ansatzpunkt für unser Verstehen. »Als wesentliches Überlieferungsprinzip arbeitet Kaiser den jüdischen, in der Auseinandersetzung mit dem prophetischen Erbe und der Katastrophe des judäischen Reiches vom Jahre 587 gewonnenen Glauben an Jahwes letztes Geschichtshandeln in einem neuen Gericht über Jerusalem und der wunderbaren Errettung der Stadt vor den anstürmenden Fremdvölkern heraus« (Text des Buchumschlags). Das Buch wird zum Zeugnis für den Glauben Israels an das mächtige Geschichtshandeln Gottes, in dem trotz der scheinbaren Passivität Jahwes deutlich wird, dass er, der immer derselbe bleibt, seine Weltherrschaft noch nicht abgetreten hat.
Literarkritik, eine Fülle von historischen Notizen, Kulturgeschichte, mythologische Vorstellungen und Gegenwartsbezug verbinden sich zu einem gut lesbaren Gesamtbild der jüdischen Welt der Propheten bis hin in die spätexilische Zeit, in der die Kapitel 13–39 des Jesajabuches entstanden.

Bernhard Herzog, St. Gabriel, Mödling

HANS WALTER WOLFF: Anthropologie des Alten Testaments. München 1973. Chr. Kaiser Verlag. 364 Seiten.
Nachdem in den letzten Jahrzehnten einige grundlegende Monographien über verschiedene anthropologische Begriffe erschienen waren, war es an der Zeit, dass einer nun den Mut finden würde, die Ergebnisse zusammenzutragen und geschlossen darzustellen. Wir können uns nur freuen, dass gerade der Heidelberger Alttestamentler diese Aufgabe auf sich genommen hat! Auf dem Hintergrund seiner eigenen wissenschaftlichen Arbeit am AT hat er jetzt eine kurzgefasste und leicht überschauliche Synthese entworfen. Obwohl das Buch ein abgerundetes Ganzes bildet, das das Menschliche in seinen verschiedensten Aspekten ausleuchtet, darf man von dieser Arbeit doch keine erschöpfende Vollständigkeit erwarten. Dafür sind die einzelnen Themen zu knapp gehalten und die angeführten Textstellen nur selten nach ihrem respektiven historischen Hintergrund hinterfragt. Trotz allem bietet Wolffs Auswahl der Themen einen interessanten Einblick in das atl. Menschen- und Weltverständnis. Der 1. Teil (Des Menschen Sein: Anthropologische Sprachlehre) behandelt die atl. Grundbegriffe nefes, basar, ruah, leb(ab) und versucht nach einer Beschreibung des Lebens und der Gestalt des Leibes das Wesen des Menschen aufzudecken. Wolff betont hier ganz besonders die Schwierigkeit bei der Übertragung der Stereometrie des Gedankenausdrucks (Nebeneinanderstellung sinnverwandter Wörter statt sauber voneinander abgegrenzte Begriffe) und des synthetischen Denkens (mit der Nennung eines Körperteils meint der Hebräer dessen Funktion) in unsere analytisch-differenzierende Sprache. Im 2. Teil (Des Menschen Zeit: Biographische Anthropologie) gibt Wolff zunächst eine grundlegende Ausführung über den atl. Zeitbegriff; danach behandelt er einige entscheidende Momente und Bestimmungen im Leben des Menschen, wie Schöpfung und Geburt, Leben und Tod, Jungsein und Altern, Wachen und Arbeiten, Schlafen und Ruhen, Krankheit und Heilung, die Hoffnung im Leben des Menschen. Der 3. Teil schliesslich (Des Menschen Welt: Soziologische Anthropologie) stellt die Welt- und Gemeinschaftsbezogene Dimension des Menschen dar: nach einer Ausführung über die Gottesebenbildlichkeit des Menschen kommen einige soziologische Relationen zur Sprache, wie das Verhältnis Mann und Frau, Eltern und Kinder, Brüder, Freunde und Feinde, Herren und Knechte, Weise und Toren, weiter eine Darstellung des Verhältnisses zwischen dem Einzelnen und der Gemeinschaft in Israel sowie ein Versuch, die Bestimmung des Menschen zu umreissen.
Alles in allem hat dieses Buch alle Voraussetzungen dafür, ein Bestseller in der theologischen Literatur unserer Zeit zu werden. Nicht nur der Theologiestudent und der Praktiker werden an diesem Buch ihre Freude daran und auch grossen Nutzen davon haben, auch der Exeget wird durch die sorgfältig aufgeführten und überaus reichen Literaturangaben stets einen Ansatzpunkt für eigene Untersuchungen finden können.

D. Kinet, Augsburg

DERS.: Gesammelte Studien zum Alten Testament. Neudrucke und Berichte aus dem 20. Jahrh. Theologische Bücherei, Band 22. München 1973. 2. erweiterte Aufl. Chr. Kaiser Verlag. 458 Seiten.
Die erste Auflage von 1964 [vgl. FR XVI, 1965, 124] wurde um einen Anhanag erweitert. Darin kommt sowohl ein Beitrag aus 1956 (Jahwe als Bundesvermittler), wie auch neuere Beiträge aus der Zeit von 1964–1970 (Der Aufruf zur Volksklage; Zur Thematik der elohistischen Fragmente im Pentateuch; Jahwe und die Götter in der alttestamentlichen Prophetie; Das Ende des Heiligtums in Bethel), samt dem dazugehörenden Bibelstellenregister und dem Register der hebräischen Wörter vor. Besonders bemerkenswert in der Kollektion älterer Beiträge bleibt Wolffs Aufsatz von 1963 (Das Alte Testament und das Problem der existentialen Interpretation), der die Voraussetzungen eines gerechten und verantworteten Verständnisses des AT aufzudecken versucht.

D. Kinet, Augsburg

BACHJA BEN JOSEPH IBN PAQUDA: The Book of Direction to the Duties of the Heart. Introduction, translation and notes by Menahem Mansoor. London 1973. Routledge & Kegam Paul. 472 Seiten.
In der durchaus verdienstvollen Serie »The Littmann Library of Jewish Civilization« ist nun dieses wichtige philosophische Werk des jüdischen Mittelalters »Herzenspflichten« aus dem arabischen Original ins Englische übersetzt worden. Bisher lag nur eine englische Übersetzung aus dem hebräischen Text des Jehuda ibn Tibbon durch M. Hyamson (1947) vor, und die deutsche Übersetzung von M. E. Stern (Wien 1856) hat auch die hebräische Übersetzung zur Grundlage, nicht das arabische Original. Es ist im übrigen nicht uninteressant, dass dieses wichtige Buch mitteltalterlichen jüdischen

Denkens seit 1856 nur noch einmal (M. Baumgarten 1918) ins Deutsche übertragen worden ist; um so wichtiger ist diese englische Ausgabe.[1] Die aufschlussreiche Einleitung von M. Mansoor umfasst immerhin 82 Seiten, in denen er Leben und Werk des um 1080 geborenen Autors vorstellt. Wo Bachja gelebt hat, ist noch umstritten, man nennt als Orte Córdova oder Saragossa. Das Buch wurde schon früh durch Jehuda ibn Tibbon ins Hebräische übersetzt (1160), und eine kritische Ausgabe des arabischen Originaltextes wurde 1912 durch A. S. Yahuda hergestellt; dieser Ausgabe liegt die vorliegende englische Übersetzung zugrunde.

Mansoor stellt in seiner Einleitung fest, dass Bachja zwar ein Asket, aber kein Mystiker war. Seine Art von Askese wird dem Gehorsam gegenüber den Geboten unter- und eingeordnet. Andererseits vertritt Bachja eigentlich mehr eine Mässigung statt eigentliche Askese. Daher hat dieses Buch auch in vielen jüdischen Gemeinden so weite Annahme gefunden, weil es sich nicht nur an esoterische Kreise wendet. Schliesslich legte Bachja grossen Wert darauf, im Strome jüdischer Tradition zu verbleiben, und daher stützt er sich oft auf rabbinische Äusserungen. Freilich benutzte er auch islamische Quellen, die er aber als solche nicht zitiert, vielleicht um den jüdischen Charakter seines Buches nicht zu gefährden. Aristoteles hat auf Bachja grossen Einfluss ausgeübt, wenngleich nicht nur als reiner Aristotelismus, sondern in dem aristotelischen Gemisch des späten 11. Jahrhunderts, der zugleich auch platonisch gefärbt war. Ferner kannte er Galen und Euklid und vor allem natürlich die arabische Philosophie, den Kalam und den Sufismus, sowie eine Reihe arabischer Autoren der moralisch-asketischen Literatur. Von jüdischen Quellen des Mittelalters kannte er bestimmt Saadia.

Es ist von grosser Wichtigkeit, dass dieses bedeutende Werk des jüdischen Mittelalter in einer gut lesbaren, mit Anmerkungen versehenen englischen Ausgabe nun vorliegt.

E. L. Ehrlich

[1] Die deutsche Übers. von M. Baumgarten erschien bereits 1854; die Ausgabe von 1918 ist ein Nachdruck.

SCHALOM BEN-CHORIN: Jüdischer Glaube. Strukturen einer Theologie des Judentums anhand des Maimonidischen Credo. Tübinger Vorlesungen. Tübingen 1975. J. C. B. Mohr (Paul Siebeck). 320 Seiten.

Aufbau und Inhalt des Buches richten sich nach der Reihenfolge der 13 Glaubensartikel des Maimonides. Nach einer Einleitung über »Dogma und Dogmatik im Judentum« folgen die 13 Kapitel über 1. Monotheismus als Ausschliesslichkeit Gottes; 2. Die Einzigkeit Gottes; 3. Die Körperlosigkeit Gottes; 4. Die Ewigkeit Gottes; 5. Gott allein; 6. Wort und Wahrheit; 7. Der Primat Mosis; 8. Die Torah Mosis; 9. Keine andere Torah; 10. Der erkannte Mensch; 11. Lohn und Strafe; 12. Der Messias; 13. Auferstehung.

Ben-Chorin nimmt die Artikel des Maimonides zum Ausgangspunkt für Reflexionen über den Glaubensinhalt des Judentums, der vor allem dem nichtjüdischen Leser verständlich gemacht werden soll. Als Vorlesungen konzipiert, ist so ein Buch entstanden, das sich nicht als Fachliteratur, sondern als »Bekenntnisbuch eines engagierten Denkers« (S. 6) versteht. Dieser Charakter und der Adressat dürfen nicht aus dem Auge verloren werden. Von daher erklärt es sich wahrscheinlich, dass mehr die biblischen Bücher als die jüdische Traditionsliteratur zitiert werden.

Obwohl es im Judentum kein eigentliches Bemühen um eine systematische Darstellung des Glaubens nach Art der christlichen Dogmatik gibt, kam es im Laufe der Geschichte doch öfters zu dogmenartigen Zusammenfassungen. Auffälligerweise waren dafür jeweils Anregung oder Auseinandersetzung mit der nichtjüdischen Umwelt massgebend, so wie auch heute das Judentum der Diaspora sich mehr um eine Neuformulierung von Glaubensinhalten bemüht als das Judentum in Israel.

Maimonides (1135, Córdoba – 1204, Fustat-Kairo), der in einer islamischen Umwelt lebte, formulierte die im Judentum am weitesten verbreiteten Glaubensartikel. Nicht »merkwürdigerweise«, wie Ben-Chorin S. 30 schreibt, fehlen sie in dem grossen philosophischen Werk »Führer der Verwirrten«, sondern wegen der Erörterung von bestimmten aktuellen Problemen dort als Antwort auf Fragen von Joseph ibn Aknin. Statt dessen sind sie in den Kommentar zur Mischnah im Traktat Sanhedrin, Kap. 10 eingefügt, wo die Erörterung des Anteils an der kommenden Welt die Frage nach dem verpflichtenden Glaubensinhalt hervorrief. Wie der Mischnah-Kommentar sind auch die Artikel selbst arabisch geschrieben, nicht »hebräisch konzipiert« (S. 30). Übersetzungen ins Hebräische wurden schon zu Lebzeiten des Maimonides erstellt und werden auch heute noch neu erarbeitet. Im Sefär ham-Madda seines halakischen Werkes Mischneh Torah hat Maimonides noch eine anderslautende Zusammenfassung der Glaubensartikel auf Hebräisch gegeben. Aber nicht diese, sondern die des Mischnah-Kommentars wurde massgebend. In deutscher Übersetzung ist sie neuerdings zugänglich in der Einleitung von Johann Maier zu Mose ben Maimons Führer der Unschlüssigen in der Übersetzung von Adolf Weiss, Hamburg 1972.

Ben-Chorin bringt die Artikel nicht in dieser, sondern ihrer bekenntnismässigen Form (»Ich glaube mit vollkommenem Glauben . . .«), die wahrscheinlich zuerst in der Venezianer Haggadah von 1566 auftaucht und in die Gebetbücher Eingang gefunden hat. Sie lassen sich einteilen in die Lehre von Gott (1–5), die Lehre vom Worte Gottes (6–9), die Lehre vom Menschen (10–11) und die Lehre von den letzten Dingen (12–13). Die Darlegungen hierüber werden in Auseinandersetzung mit jüdischem Denken, christlicher Theologie und Werken der Literatur entwickelt. Sie sind – besonders in den ersten fünf Kapiteln – für den christlichen Theologen Anruf zu Neubesinnung, aber auch zu Differenzierung und Klarstellung. Erfreulich für den Stand eines freien Gesprächs ist, dass es dem Verfasser dabei nicht an Mut zur Polemik fehlt. Kernstück der Lehre des Maimonides sind die folgenden Artikel 6 und 7, die Lehre über die Prophetie, insbesondere die Prophetie des Mose, durch die sich das Judentum von seinen Tochterreligionen Christentum und Islam abhebt. Allerdings lässt sich fragen, ob nicht gerade in Kap. 7 ein kraftvolles Ausziehen der Linie des Maimonides dem irenischen Heranziehen literarischer Werke über Mose vorzuziehen gewesen wäre. Die abschliessenden Kapitel über den Menschen und die letzten Dinge – selbst das Kapitel über das rechte Verständnis des Messias – geben keinen ähnlichen Anlass mehr für Distanzierungen, sondern natürlicherweise mehr Raum für Gemeinsamkeiten zwischen den Religionen.

Wenn auch das Bedauern über das Fehlen einer letzten Durcharbeitung der Vorlesungen vor ihrem Erscheinen als Buch bleibt, so liegt doch insgesamt gesehen ein anregendes, belehrendes und bekennendes Werk vor – in etwa J. Ratzingers Einführung in das Christentum, München 1968, vergleichbar –, das weiten Kreisen bessere Kenntnis und tieferes Verständnis jüdischen Glaubens vermitteln kann.

Herbert Dittmann

ARYE BEN-DAVID: Talmudische Ökonomie. Die Wirtschaft des jüdischen Palästina zur Zeit der Mischna und des Talmud, Bd. I. Hildesheim-New York 1974. Georg Olms Verlag. XXV. 454 Seiten.

Das hier angezeigte Buch ist der erste Band eines lange angekündigten und lange erwarteten umfassenden Werkes über die Wirtschaft Palästinas in talmudischer Zeit (d. h., wie S. 13 ff. etwas überraschend festgesetzt wird, von 176 v. bis 429 n. Chr. = von Simon dem Gerechten bis zum Ende des Patriarchates). Ziel des in programmatischer Anlehnung an die berühmte »Talmudische Archäologie« von S. Krauss konzipierten Buches ist es, die Volkswirtschaft Palästinas für diesen Zeitraum »darstellend und wertend zu beschreiben« und eine »sachgemässe und gültige Interpretation der Quellen zu geben« (S. 1). Im Unterschied zu Krauss wird jedoch (trotz zahlreicher literarischer Überschneidungen) streng zwischen den beiden geographischen Bereichen des palästinischen und babylonischen Judentums unterschieden und die Darstellung auf das wirtschaftliche Leben der Juden in Palästina beschränkt.

Nach einer kurzen Einführung, die den literarischen, zeitlichen und geographischen Rahmen des Themas absteckt, folgen die sechs Hauptkapitel dieses ersten Bandes über Wirtschaftsstruktur und Produktionsfaktoren (I), die Landwirtschaft (II), Handwerk und Gewerbe (III), den Güterumlauf (IV: Binnen- und Aussenhandel), Dienstleistungen (V: vor allem über das Verkehrswesen zu Lande und zu Wasser) und Einkommen und Lebenshaltung (VI). Ein Anhang bringt u. a. zwei sehr nützliche Exkurse über Münzen/Hohlmasse und über Werte und Preise der Antike und ihre Umrechnung. Bibliographische Hinweise und ein Abkürzungsverzeichnis schliessen den durch zahlreiche Landkarten, Diagramme, Tabellen und Abbildungen reichlich illustrierten Band ab. Das Fehlen einer ausführlichen Bibliographie, eines Namen-, Orts- und Sachregisters und einer Liste der hebräischen Termini technici (mit Kurzerklärungen), die alle für den zweiten Band angekündigt sind, wird die Benutzung des Buches bis zum Erscheinen dieses zweiten Bandes (der hoffentlich nicht zu lange auf sich warten lässt) erheblich erschweren.

Obwohl die theoretischen Folgerungen aus dem entworfenen Gesamtbild ebenfalls dem zweiten Band vorbehalten sind, nimmt der Verf. doch vier Schlussfolgerungen vorweg: 1. Die talmudische Literatur spiegelt ein Wirtschaftsbild wider, »das in Grundlagen, Aufbau und wesentlichen Vorgängen der Wirtschaft in einer sechs Zentenarien währenden Epoche im wesentlichen unverändert blieb« (S. XIX). 2. Sämtliche Äusserungen der in Mischna und Talmud zu Worte kommenden Gelehrten stimmen »ausnahmslos mit den Erkenntnissen und Gesetzen der modernen Volkswirtschaftslehre überein . . . ›Der Talmud hat doch recht‹, wenn er volkswirtschaftliche Fakten und Vorgänge aus einer fernen Periode schildernd überliefert« (ebd.). 3. Die Erkenntnisse der Gelehrten des behandelten Zeitraumes hinsichtlich nationalökonomischer Gesetzmässigkeiten sind überaus fortgeschritten. 4. Der Einfluss der volkswirtschaftlichen Umstände und Vorgänge auf die Bildung der Halakha ist von kaum zu unterschätzender Bedeutung.

Es ist zu hoffen, dass vor allem der sachlich sehr wichtige vierte Punkt im zweiten Band weiter verfolgt wird und dass der Verf. die unter 2. und 3. zusammengefassten, eher apologetisch motivierten Fragestellungen zurücktreten lässt; genauer zu beweisen sein wird auch, ob der 1. Grundsatz wirklich so absolut und undifferenziert formuliert werden kann.

Zum Schluss einige mehr technische Hinweise und Bemerkungen: Der kurze Abschnitt über das »Wesen des Talmud« ist so dürftig, dass er besser unterblieben wäre; das dort Verhandelte ist auch dem deutschen Leser in Nachschlagewerken leicht zugänglich. Insgesamt ist das Buch voller Druckfehler, wobei man oft nur mit sehr viel gutem Willen Fehler als Druckfehler einzustufen geneigt ist (etwa das häufige »Midrasche Agada bzw. Halacha«; vgl. z. B. das Schaubild auf S. 11, das auch sonst einige Ungereimtheiten aufweist). Zahlreiche Wiederholungen hätten durch konsequentere Überarbeitung vermieden werden können. Bedauerlich ist auch, dass das wichtige Buch von M. Avi-Yonah über die Geschichte der talmudischen Zeit nicht in der (überarbeiteten) deutschen Ausgabe benutzt und zitiert wurde, sondern in der hebräischen Fassung (ähnlich auch S. 377 Anm. 374: Für den des Hebräischen unkundigen Leser wäre ein Verweis auf die englische Fassung des Aufsatzes von E. E. Urbach über die Sklaverei in talmudischer Zeit in: Papers of the Institute of Jewish Studies London, Vol. I, Jerusalem 1964, S. 1–94, nützlich gewesen). Dass schliesslich die Anmerkungen geschlossen am Ende des Buches abgedruckt wurden, ist eine (für den Leser ausserordentlich mühsame) Unsitte, die freilich dem Verlag und nicht dem Autor anzulasten ist. Insgesamt ist das Werk so reich an Materialien und Information, dass sein Wert als künftig unentbehrliches Nachschlagewerk weder von manchen etwas dubiosen »Ergebnissen« noch von den z. T. allerdings sehr ärgerlichen technischen Mängeln beeinträchtigt wird.

Peter Schäfer, Köln

OTTO BETZ / KLAUS HAACKER / MARTIN HENGEL (Hrsg.): Josephus-Studien, Untersuchungen zu Josephus, dem antiken Judentum und dem Neuen Testament, Otto Michel zum 70. Geburtstag gewidmet. Göttingen 1974. Vandenhoeck & Ruprecht. 414 Seiten.

»Josephus ist und bleibt der wichtigste antike ›Kommentar‹ zum Neuen Testament« (Martin Hengel, S. 175). Diese seit Adolf Schlatter über Otto Michel bis zu den heutigen Tübinger Professoren und Mitarbeitern durchgehaltene und unterbaute wissenschaftliche Überzeugung erfährt in der vorliegenden Festschrift eine deutliche Bestätigung. Die Stärke der Tübinger Arbeitsweise besteht darin, dass sie pluralistisch und problemspezifisch ist. Fast alle heute führenden Josephus-Flavius-Forscher schrieben einen Beitrag. Kein einziger Autor flüchtete sich ins Allgemeine oder Langatmige. Einzelne Beiträge sind eher zu kurz und zu kompakt geraten. Dies gilt z. B. für Gerhard Delling: Die biblische Prophetie bei Josephus, S. 109–121, und für Jacob Jervell: Imagines und Imago Dei. Aus der Genesis-Exegese des Josephus, S. 197–204. In allen Artikeln findet eine so rege und umfassende Auseinandersetzung mit Fachkollegen statt, dass das Buch als Ganzes einen zuverlässigen Einblick in die heutige Forschungssituation rund um Josephus Flavius vermittelt. Von besonderer Brisanz ist der Artikel von Martin Hengel: Zeloten und Sikarier. Zur Frage der Einheit und Vielfalt der jüdischen Befreiungsbewegung 6–74 n. Chr., S. 175 bis 196. Sehr geschickt verteidigt Hengel seine 1961 dargelegte These von der relativen Einheitlichkeit der jüdischen Aufstandsbewegung gegen Rom, die mit dem Begriff »Zeloten« am besten charakterisiert sei, gegen Autoren, die eine starke Disparatheit der verschiedenen Aufstandsgruppen betonen. Er gibt seinen Gegnern allerdings zu, er würde heute »die soziale Komponente ihres (scil. der Zeloten) Kampfes noch stärker betonen, als es

damals geschah« (S. 181 f.). Von besonderer Bedeutung sind auch folgende Beiträge: Ernst Bammel: Zum Testimonium Flavianum (S. 9–22); Otto Betz: Das Problem des Wunders bei Flavius Josephus im Vergleich zum Wunderproblem bei den Rabbinen und im Johannesevangelium (S. 23–44); Matthew Black: Judas of Galilee and Josephus's ›Fourth Philosophy‹ (S. 45–54); Marianus de Jonge: Josephus und die Zukunftserwartungen seines Volkes (S. 205–219); Jürgen C. H. Lebram: Der Idealstaat der Juden (S. 233–253); Gustav Stählin: Das Schicksal im NT und bei Josephus (S. 319–343). Es ist weithin eine Ermessensfrage, welche Josephus-Probleme noch zu behandeln gewesen wären. Wenn man allerdings den bedeutsamen Artikel von David Flusser: Der lateinische Josephus und der hebräische Josippon, S. 122–132, liest, frägt man sich, weshalb nicht auch die slawische Version des Josephus in diesen erstrangigen, für die kommende Forschung unentbehrlichen Josephus-Studien behandelt wurde. Clemens Thoma

LUDWIG BLAU: Das altjüdische Zauberwesen. Graz-Austria 1974. Akademische Druck- und Verlagsanstalt. 168 Seiten.

Es ist sicher zu begrüssen, dass ein Neudruck dieser bereits 1898 erschienenen Studie des bedeutenden ungarischen Religionswissenschaftlers erfolgt ist, nur sollte man wissen, dass seitdem die Forschung um mehr als 85 Jahre weitergegangen ist. Auch gibt es seit 1939 – und dann verschiedentlich wieder aufgelegt – das vorzügliche Buch von J. Trachtenberg, Jewish Magic und Superstition, a Study in Folk Religion. Im Unterschied zu L. Blau berücksichtigte der leider allzu früh verstobene J. Trachtenberg auch die Kabbala. Immerhin war es L. Blau, der als einer der ersten systematisch die rabbinische Literatur (im vorliegenden Buch vor allem den Talmud) auf Volksglauben aller Art untersucht hat und gewiss bahnbrechend gewesen ist. Wenn das vorliegende Buch daher heute bestenfalls nur als eine erste Einführung dienen kann, so liegt dies vor allem daran, dass inzwischen ungemein viel Material hinzugekommen ist, von den aramäischen Zauberschalen bis zum Sefer Chassidim, das besonders reich an Volksglauben und religionsgeschichtlich relevantem Material ist. Auch ist seither das religionsgeschichtliche Material über die Dämonen ungleich ausgedehnter untersucht worden, als dies in den Tagen L. Blaus der Fall war. Über ganze Gebiete gibt es inzwischen eine wissenschaftliche Literatur (etwa über talmudische Medizin), ähnliches gilt für die Untersuchung der Amulette, die von der Kabbala nicht zu trennen sind.

Immerhin ist auch heute noch die Lektüre dieses Buches faszinierend, und man gedenkt in Dankbarkeit eines Mannes wie L. Blau, der den Sinn für die jüdische Religionsgeschichte geschärft und selbst viel dazu beigetragen hat. E. L. Ehrlich

MARTIN BUBER: Briefwechsel aus sieben Jahrzehnten. III: 1938 bis 1965. Heidelberg 1975. Verlag Lambert Schneider. 713 Seiten.

Im Herbst 1975 erschien der seit langem angekündigte 3. Band der Briefe von und an Martin Buber. Mit ihm ist das Briefwerk abgeschlossen. Und man darf an dieser Stelle zunächst einmal der Herausgeberin Grete Schaeder für die grosse Mühe und Sorgfalt danken, die sie durch Jahre hindurch darauf verwendet hat, diese Zeugnisse zugänglich zu machen. Der Verlag, unterstützt von einer ganzen Reihe von Stiftungen, hat auch dem letzten Band an Ausstattung nichts fehlen lassen.

Der Band wird von vielen Seiten Lob erfahren. Wenn im FR an ihn dennoch auch einige kritische Fragen gerichtet werden, so deshalb, weil solche Fragen, die um der Sache willen nötig erscheinen, im FR am ehesten nicht missverstanden werden.

So kann man sich angesichts des gerade in diesem 3. Band unverhältnismässig hohen Anteils von Briefen *an* Buber zunächst einmal fragen, ob hier nicht des Guten zuviel getan und das an sich richtige Prinzip der Rezeptionsdokumentation (vgl. FR XXVI/1974, S. 99) überstrapaziert wurde. Man wird nicht leugnen können, dass einige der Briefe an Buber von Rang sind und wert, dass der Leser sie zur Kenntnis nimmt. Bei vielen anderen muss der Leser jedoch solches, was bloss für den Tag Bedeutung hatte oder gar bloss von der Redseligkeit der Briefpartner Zeugnis gibt, in Kauf nehmen. Was beabsichtigte die Herausgeberin mit diesem Vorgehen? Offensichtlich wollte sie im Sinne einer literarhistorischen Akribie vollständig sein. Aber warum enthält die Sammlung dann z. B. keinen einzigen der Briefe, die zwischen Martin Buber und Paula Buber in dieser überaus bewegten Epoche gewechselt wurden? Gibt es solche Briefe nicht? Warum wurden so viele Briefe abgedruckt, auf die Buber nie geantwortet hat?

Befremdlich erscheint auch, dass griechische oder englische Worte, die in deutsch geschriebenen Briefen auftauchen, griechisch oder englisch belassen wurden, hingegen im gleichen Falle hebräische Worte nur übersetzt wiedergegeben werden. Dass die Herausgeberin vollständige hebräische Briefe übersetzen liess, ist verständlich. Dass sie hingegen dort, wo es Buber oder seinen Partnern darauf ankam, in einem deutschen Text auf ein hebräisches Wort *als hebräisches* aufmerksam zu machen, dieses Wort eliminiert, ist unverständlich. Hier wollte man es offensichtlich dem Leser »bequem« machen und verspielte dadurch die gerade in diesem Falle wichtige Chance der Begegnung. Gerade bei den Briefen des 3. Bandes, die Buber aus Jerusalem und als Bürger Israels schrieb, fällt das besonders auf.

Die Verehrung für das Werk Bubers spricht aus fast allen Briefen, die an Buber gerichtet wurden. Und insofern die Briefschreiber ernsthafte Fragen an Buber richten, geschieht durch die Antwort sehr häufig eine wertvolle Klärung des einen oder anderen Details der entscheidenden Gedanken Bubers. Wer sich künftig mit den Schriften zum dialogischen Prinzip befasst, wird etwa für Einsichten, die er aus Bubers Briefwechsel mit Hans Trüb gewinnt, dankbar sein. Und er wird mit Interesse die Korrespondenz lesen, die Buber anlässlich seiner Gastvorlesungen in den Vereinigten Staaten mit Psychoanalytikern, Philosophen und jüdischen Denkern führte.

Sollte man sagen, welche Briefe uns in unserer heutigen Situation am meisten berühren, so sind es vielleicht die, welche davon Zeugnis geben, wie intensiv sich Buber gemeinsam mit einem Kreis von Freunden immer wieder für die jüdisch-arabische Verständigung eingesetzt hat. Hier vor allem leuchtet uns gerade in diesen letzten Jahrzehnten seines Lebens die Bewährung des dialogischen Prinzips durch die eigene Existenz entgegen.

Wertvoll sind ohne Zweifel für die Begegnung zwischen Judentum und Christentum auch manche Briefe, die Buber mit christlichen Theologen gewechselt hat, so vor allem die mit Leonhard Ragaz, die mit Rudolf Bultmann[1], Karl Heinrich Rengstorf und Karl Thieme. Die Briefe bringen auch einigen Aufschluss über die Entstehungsgeschichte der »Zwei Glaubensweisen«, die Buber

[1] Vgl. dazu o. S. 3 (Anm. d. Red. d. FR).

Salman Schocken 1948 unter dem Arbeitstitel »›Der palästinensische Jesus‹ (im Gegensatz zum okzidentalisierten)« ankündigt (170). 1939 taucht der Plan zu dem Werk bereits unter dem Titel »Judentum und Christentum« (27) auf. Möglicherweise kommt der Kritik Eugen Rosenstock-Huessys an den »Zwei Glaubensweisen«, die in dem vorliegenden Briefband allerdings nur durch einen sehr knappen, auf bereits Gedrucktes verweisenden Brief (298) auftaucht, eine ähnliche Bedeutung zu wie der Kritik Rosenzweigs an »Ich und Du«, die wir im 2. Band des Briefwechsels finden (II, 124 f.).
Fragt man sich, ob über die Position der »Zwei Glaubensweisen« hinaus im Gespräch zwischen Buber und christlichen Theologen noch Entscheidendes geschehen ist, so wird man dies wohl verneinen müssen. Wohl geschah freundliche Verdeutlichung von beiden Seiten her. Und Bubers alternativische Gegenüberstellung von Emuna und Pistis öffnete christlichen Theologen ohne Zweifel für vieles die Augen. Dies aber kann wohl nur die Vorbedingung für das Gespräch zwischen den Glaubenden über die Grundsituation bedeuten, in der wir uns gemeinsam vor dem Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs und dem »Vater unseres Herrn Jesus Christus« befinden. Zu dem vorbehaltlosen Gespräch über diese Grundsituation[1] aber müssen wir, über alles säuberliche Aufzeichnen der Standpunkte in ästhetischer Distanz hinweg, heute erneut finden. Bernhard Casper, Augsburg

JOHN BUNZL: Klassenkampf in der Diaspora. Zur Geschichte der jüdischen Arbeiterbewegung. (Schriftenreihe des Ludwig-Boltzmann-Instituts für Geschichte der Arbeiterbewegung 5.) Wien 1975. Europa-Verlag. 180 Seiten.
Die Arbeit ist einem Problemkreis gewidmet, der gerade in der deutschsprachigen Literatur nur unzureichend repräsentiert ist. Die jüdische Arbeiterbewegung der Diaspora hat hier – wenn überhaupt – zumeist nur insofern Interesse gefunden, als sie ein Teil des Zionismus war und dessen Entwicklung mitbestimmt hat. Auf diese Weise konnte eine für die jüdische Geschichte der ersten Hälfte dieses Jahrhunderts so wichtige Organisation wie der »Bund« (die erste und lange Zeit bedeutendste jüdisch-sozialistische Partei) allenfalls als Gegner des Zionismus in den Blick kommen, im übrigen aber weitgehend unbeachtet bleiben.
Man kann John Bunzls Studie als den Versuch ansehen, solche Sicht der Dinge, in der von der jüdischen Arbeiterbewegung nur Teile oder Teilaspekte Berücksichtigung finden – die so gesehen also einseitig ist –, durch eine umfassendere Darstellung zu korrigieren. Der Umstand, dass dies von einem (in der Einleitung entfalteten) theoretischen Ansatz her geschieht, der umgekehrt wiederum ihm den Vorwurf der Einseitigkeit einbringen wird, sollte – wie ich meine – nicht überbewertet werden; um so weniger, als von vornherein Klarheit darüber besteht. Bereits im Vorwort wird von dem Herausgeber der Reihe Karl R. Stadler ganz unzweideutig ausgesprochen: »John Bunzls Studie geht von marxistischen Prämissen aus« (S. 14). Sicherlich trifft es zu, dass der Begriff der Volksklasse, den der Autor in Anknüpfung an Abraham Léon einleitend diskutiert, mehr als problematisch ist, es sei denn, man fasste ihn sehr weit (was ihn hinwiederum seines Inhalts entleerte). Auch lässt sich fragen, ob nicht Bunzls (eigene) Kritik an der Konzeption vom Kastencharakter des jüdischen Volkes (S. 117) auch gegen die Konzeption von dessen Klassencharakter zu wenden ist. Zudem ist die Einleitung vergleichsweise allgemein gehalten und eher locker – fast nach Art einer Blütenlese aus grossenteils älteren »Klassikern« wie (neben Léon) Otto Bauer, Karl Kautsky, Max Weber, Georg Simmel und Otto Heller – komponiert.
Doch sollte all dies nicht zum Massstab der Beurteilung des durchaus informativen Hauptteils der Ausführungen gemacht werden, der mit einer Skizze des Prozesses der Umwandlung Osteuropas – mit dem Blick auf die damit speziell für die jüdische Bevölkerung sich stellenden Probleme – beginnt und im Anschluss daran zunächst die wechselvolle Geschichte (auch der zionistischen) jüdischen Arbeiterbewegung *bis* 1917, mit einem eigenen Kapitel über die Lage in Österreich, und abschliessend die Entwicklung (in Russland und Polen) *nach* 1917 behandelt.
Die Darstellung ist im wesentlichen aus der verfügbaren Sekundärliteratur erarbeitet, wenngleich gelegentlich gedruckte Quellen und in begrenztem Umfang auch Archivmaterialien ausgewertet werden (wobei es sich jedoch nur in Einzelfällen um wirklich »Neues« handeln dürfte). Es war wohl von allem Anfang an intendiert, zunächst und vor allem einen *Überblick* zu geben. Dem entspricht auch Karl R. Stadlers Bemerkung, die Publikation sei »nicht als Beitrag zu einem engen Fachgespräch, sondern zur Information einer breiteren Öffentlichkeit« zu verstehen (S. 14). Damit ist sowohl die mögliche Funktion wie auch die Grenze der wissenschaftlichen Bedeutung der Arbeit bezeichnet; wobei sich indes in diesem Falle – da ein Thema der vergleichsweise wenig bekannten jüdischen Geschichte zur Diskussion steht – die allgemeine Historie (und Soziologie) durchaus zur breiteren Öffentlichkeit rechnen darf. Hermann Greive

WILLY ISRAEL COHN: Als Jude in Breslau 1941 (aus den Tagebüchern von Studienrat a. D. Dr. Willy Israel Cohn), hrsg. von Dr. Joseph Walk, Verband ehem. Breslauer und Schlesier in Israel und der Bar-Ilan University, Institute for the Research of Diaspora Jewry. Tel Aviv 1975. 90 Seiten.
Diese Tagebuchnotizen spiegeln eine noch immer nicht bewältigte Vergangenheit wider. 41 Jahre schrieb der in dem tragischen Sturm unserer Zeit umgekommene Studienrat a. D. Dr. Willy Cohn, Breslau, an seinem Tagebuch. Er lehrte deutsche Geschichte am Johannes-Gymnasium in Breslau. Zeitweise wurde ihm auch ein Lehrauftrag für allgemeine Geschichte am Rabbinerseminar Breslau übertragen. Seine wissenschaftliche Arbeit spiegelt sich in vielen Publikationen wieder, die meist der Geschichte des deutschen Mittelalters gewidmet sind.
In diesem Buch wird aus seinen Tagebuchnotizen der letzte Teil veröffentlicht. Die Daten sagen alles aus: Vom 1. Januar 1941 bis 17. November 1941. Die letzte Tagebuchnotiz bricht mitten im Satz ab. Was folgt, gehört zu der noch immer unfassbaren und unbewältigten Tragik dieses Jahrhunderts. Voran steht ein Vorwort der in Israel lebenden Tochter Ruth Atzmon-Cohn auch namens der Geschwister, die überlebten. Sie beschreibt die Atmosphäre ihres Elternhauses. Es wird berichtet, auf welchem Wege diese Notizen in die Hände des Sohnes in England gelangten. Das Vorwort widmet Dr. Joseph Walk der interessanten Frage nach der Berechtigung der Veröffentlichung privater Tagebuchnotizen. Ein anonymer Bericht: »Jüdisches Leben in der Provinz Schlesien und in Breslau 1940/41« (aus der Wiener Library, London) sowie zwei Artikel von Dr. W. I. Cohn, die noch im Jahre 1941 im »Jüdischen Nachrichtenblatt«, Berlin, erschienen, beschliessen das Buch.
Man kann diese Tagebuchnotizen unter verschiedenen Aspekten lesen: als die aufwühlende Beschreibung des tragischen Endes einer Welt, der man sich weitgehendst

zugehörig fühlte wie auch der Schreiber dieser Zeilen. Oder als die Aufzeichnungen eines Historikers, der als Familienvater, Lehrer, Jude, Sozialist und Zionist bis in die letzten Tage seines Lebens an die Vereinbarkeit seines Judentums mit dem Deutschtum glaubte. In ihm wird der »postassimilatorische Jude« sichtbar. Schliesslich wird auch die tragische Sinnlosigkeit des geistigen Widerstands gegen die Brutalität der Gewalt deutlich. Für den Kriegsteilnehmer des Ersten Weltkrieges und den Historiker der mittelalterlichen deutschen Geschichte blieb dieser Zusammenbruch menschlich und geistig unbegreiflich.
Wir sehen das Verdienst der Herausgabe dieser Tagebuchnotizen darin: Die Tragödie von Millionen jüdischer Menschen – unfassbar in ihrem Ausmass – wird konkret am Leben und Ende einer Familie – ähnlich wie im Tagebuch der Anne Frank. Rabbiner Egon I. Löwenstein, Jerusalem

ALBERT-MARIE DENIS avec la collaboration de YVONNE JANSSENS: Concordance latine du Liber Jubilaeorum sive Parva Genesis. Louvain 1973. Publication du CETEDOC, Université Catholique de Louvain. 171 Seiten.
Aus dem Center de traitement électronique des documents der Université Catholique von Louvain kommt mit diesem Band ein wichtiges und nützliches Hilfsmittel für weitere Untersuchungen in die Hände der Fachleute für das Frühjudentum und der Patristik, nämlich eine Konkordanz zur lateinischen Version des Buchs der Jubiläen, eine der bedeutendsten Schriften der frühjüdischen Literatur. Die lateinische Übersetzung deckt zwar nicht den gesamten Text, der uns nur in äthiopischer Übersetzung erhalten geblieben ist, aber ihr kommt im Blick auf andere lateinische Versionen frühjüdischer Texte eine nicht geringe Bedeutung zu. Bei Texten, die nur in Übersetzungen, oft sogar nur in Zweitübersetzungen vorliegen, während die Fassungen in der Originalsprache oder der Erstübersetzung (meist ins Griechische) verlorengegangen sind, kommt dem Vergleich der Versionen erhöhte Bedeutung zu. Nur eine gründliche vergleichende Untersuchung vermittelt Hinweise auf die zu erschliessende Originalgestalt des Textes, und diese vergleichenden Untersuchungen sind um so verlässlicher, je genauer man den Wortschatz, die Sprachgewohnheiten und die Übersetzungstechniken der einzelnen Zeugen kennt. Falls, was zu wünschen ist, dieser Konkordanz bald auch eine solche zum lateinischen IV. Esra folgen sollte, wird der Wert dieser Publikation sich erst voll erweisen, abgesehen davon, dass mit der Zahl der so erstellten Einzelkonkordanzen zu Texten der frühjüdischen Literatur auf jeden Fall eine neue Epoche der Erforschung dieses Schrifttums einsetzen wird, zumal eben von derselben Forschergruppe, die sich darum bemüht, auch eine grossangelegte neue Ausgabe der griechischen Pseudepigraphen (Pseudepigrapha Veteris Testamenti Graece, ed. A. M. Denis et M. de Jonge) besorgt wird, und mit dem »Old Testament in Syriac« aus dem Peshitta Institute der Universität Leiden ein weiterer Teil der Überlieferungen abgedeckt wird.
Bedenkt man, dass in dem beschriebenen Rahmen mit viel Sachkunde und Arbeitsaufwand die Grundlage für eine zuverlässigere Textgestalt und eine bessere Durchdringung der Textgeschichte dieser Literatur geschaffen wird, bedauert man um so mehr, dass zur selben Zeit – und damit um etliches verfrüht – in deutscher Sprache ein ebenfalls grossangelegtes Unternehmen läuft, und zwar unter dem Titel »Jüdische Schriften aus hellenistisch-römischer Zeit«, deren Übersetzungen daher auf vergleichsweise unsicherer Textgrundlage beruhen, soweit nicht schon zufällig Überschneidungen der beiden Publikationsfolgen vorliegen; es sei denn, die Verfasser der deutschen Übersetzung schaffen sich jeweils eine entsprechende neue kritische Textgestalt – was die wenigsten in diesem Rahmen zu leisten vermögen. Angesichts der immer stärker schrumpfenden Mittel für wissenschaftliche Publikationen wäre eine bessere Abstimmung der deutschsprachigen Publikationen auf die oben erwähnten Unternehmen am Platz gewesen.
Der vorliegende Band enthält ein knappes Vorwort von A.-M. Denis (S. 7) und S. 9–11 eine ebenfalls kurz gefasste Einleitung. Die Konkordanz wurde nach dem von A. M. Ceriani besorgten Text mit Hilfe der EDV erstellt. S. 13 werden die Siglen aufgeführt, S. 17–19 bieten eine Liste des Vokabulars mit Angabe der Häufigkeit, die Konkordanz selbst beginnt S. 23–27 mit den Textlücken, die jeweils – wie dann S. 28 ff. das Vokabular – mit einem relativ umfangreichen Kontext dargeboten werden. Es war nicht zu vermeiden, dass die technischen Bedingungen einerseits und der Wunsch nach möglichst viel zitiertem Kontext pro Zeile andererseits auf einen Kompromiss hinausliefen, der für den Leser gewisse Unbequemlichkeiten mit sich bringt: Die Buchstaben sind ziemlich klein und obendrein oft undeutlich. Man wird aber dabei auch bedenken müssen, dass es sich um ein verhältnismässig billiges Verfahren handelt, das auf alle Fälle einem schönen, aber fast unbezahlbaren Druckverfahren vorzuziehen ist, denn als Wissenschaftler braucht man erschwingliches Werkzeug und nicht Möglichkeiten zu Kapitalanlagen (ein abschreckendes Beispiel ist die hervorragend publizierte, aber kaum erschwingliche neue Josephus-Konkordanz).
Die eigentliche Konkordanz erstreckt sich bis auf S. 142. Sie wird durch eine Reihe von nützlichen Registern ergänzt, S. 145–148 für *et*, S. 149–150 für *in*, S. 151 für die esse-Formen. Auf S. 155–157 wird der Wortbestand in der Folge der Häufigkeit geboten, er beginnt mit 1496 für *et* und endet bei den Hapaxlegomena. Appendices enthalten S. 161 eine Liste der omittenda, S. 162 der corrigenda, S. 163 f. der addenda und S. 165–170 der Eigennamen, die auch innerhalb der Konkordanz durch N als solche gekennzeichnet sind. Diese Eigennamen bedürften im Grunde einer eingehenderen Behandlung, man sollte ihre Herkunft und anzunehmende ursprüngliche Gestalt erfahren. Auf S. 171 folgt schliesslich noch eine Liste besonderer Lemmata, nämlich ein Verzeichnis eigentümlicher Formen, in der Konkordanz mit einem Sternchen gekennzeichnet.
Es ist zu hoffen, dass dieses Beispiel einer sinnvollen und nutzbringenden Anwendung der EDV auch bei manchen Stellen in der Bundesrepublik ein Umdenken einleitet. Zu viele Editionsvorhaben werden immer noch nach alter Handstrickmethode und daher mit zu grossem Personal- und Sachmittelaufwand angefertigt und dann auch noch zu unsinnigen Preisen auf den Markt gebracht. Noch immer stösst die Anwendung der EDV mancherorts auf seltsame Bedenken und Widerstände, obwohl sich gerade mit ihr auch die immer schwieriger und kostspieliger werdenden Publikationen anderssprachiger Texte im Zusammenhang mit dem Lichtsatzverfahren viel leichter und billiger durchführen lassen. Den Herausgebern dieser Konkordanz zum lateinischen Jubiläenbuch ist die Judaistik und Patristik jedenfalls Dank schuldig, und es ist zu wünschen, dass die geplanten Vorhaben bezüglich weiterer Texte rasch verwirklicht werden können.
Johann Maier, Köln

PETER DIEPOLD: Israels Land. Beiträge zur Wissenschaft vom Alten und Neuen Testament V/15 (95). Stuttgart 1972. Verlag W. Kohlhammer. VIII und 235 Seiten.

Die hier vorgelegte Untersuchung, eine Göttinger Dissertation, geht den Landvorstellungen im Deuteronomium, bei Jeremia, im deuteronomistischen Geschichtswerk und in den deuteronomistischen Partien des Jeremiabuches nach. In einem einleitenden Abschnitt wird zunächst das Problem anskizziert: Trotz der ungeheuren Aktualität, die gerade das Wiedererstehen eines jüdischen Staates auf dem Boden Palästinas der Frage nach Israels Land verliehen hat, und trotz der zentralen Bedeutung, die das Land innerhalb der alttestamentlichen Überlieferung hat, fehlt merkwürdigerweise immer noch eine zusammenhängende Darstellung einer alttestamentlichen Theologie vom Land. Erst einige wenige Schritte sind auf diesem Weg getan worden. Ein weiterer Schritt auf eine zukünftige alttestamentliche Theologie des Landes hin will die vorliegende Untersuchung sein. An die Skizzierung des Problems schliessen sich – gleichfalls noch einleitend – literarkritische Vorbemerkungen an, in denen die jeweiligen Texte für die anschliessende thematische Untersuchung abgegrenzt werden. Darauf werden in zwei Kapiteln die territorialen (Kapitel I) und theologischen Vorstellungen (Kapitel II) von Israels Land in den vier genannten literarischen Komplexen untersucht. In einem abschliessenden Abschnitt werden die geographischen und theologischen Vorstellungen vom Land im Dtn, bei Jer, im DtrG und in DtrJer miteinander verglichen und die traditionsgeschichtlichen und literarkritischen Ergebnisse des Vergleichs festgehalten.

Es zeigt sich dabei, welche divergierenden Ansichten innerhalb eines doch verhältnismässig kurzen Zeitraumes der Geschichte Israels darüber bestanden haben, was denn eigentlich Israels Land sei. Dass es in Palästina liegt, steht ausser Zweifel. Aber wo die Grenzen des Landes sind, diese Frage ist höchst kontrovers. Anerkennung politischer Realitäten, historische Erinnerungen und davon abgeleitete Gebietsansprüche, ideologische Projektionen und theologische Verarbeitungen scheinen in verschieden starkem Masse in den jeweiligen Vorstellungen zusammenschliessen. Anders als bei den geographischen Vorstellungen halten die vier untersuchten Traditionskomplexe in den theologischen Vorstellungen vom Land bei allen Unterschieden des theologischen Ansatzes daran fest, dass das Wohnen im Land für Israels Existenz konstitutiv ist. Ein Leben als Volk Gottes ausserhalb des Verheissungslandes bedeutet Gericht. Doch ist Israel auch jede säkulare Existenz verwehrt. Das Leben im Land ist als theologische Existenz nur möglich, wenn Israel sich als das Volk Gottes begreift und Jahwe allein als seinen Herrn über sich anerkennt. Bei der Frage nach den traditionsgeschichtlichen und literarischen Verbindungen und Abhängigkeiten zeigt sich, dass und wie innerhalb der deuteronomistischen Schule ein lebendiger Austausch von Überlieferung stattgefunden hat. DtrG, am Anfang der Entwicklung stehend, kann nur das Gericht konstatieren und es als Schuld Israels deuten. Die Geschichte Israels ist für ihn zu einem Ende gekommen. Die Hoffnung Jeremias scheint er nicht gekannt oder nicht geteilt zu haben. In einem anderen Strang der dtr. Schultheologie haben dagegen die jeremianischen Traditionen eine wesentliche Rolle gespielt. DtrJer kommt überlieferungsgeschichtlich von der offenen Frage des DtrG her und beantwortet sie mit einer sehr eigenen Interpretation der Botschaft Jeremias. Das Jeremiabuch der dtr. Redaktion ist das Wort der Hoffnung für die Menschen seiner Zeit: trotz Schuld und Gericht gibt es im neuen Bund eine Zukunft. Dieses Kerygma hat auf seine Weise auf andere dtr. Kreise zurückgewirkt und zu einer entscheidenden Modifikation des DtrG durch DtrG² geführt: Unter dem Einfluss der Interpretation des DtrJer wandelt es sich von der Gerichtsdoxologie zum Bussruf.

Trotz mancher methodischen Schwierigkeiten enthält die Untersuchung eine Fülle ausgezeichneter Beobachtungen, die neue Einsichten in die hier behandelten Textkomplexe vermitteln und auch deren theologisches Profil weitaus schärfer als bisher hervortreten lassen.

Peter Weimar

HELMUT DINSE: Die Entwicklung des jiddischen Schrifttums im deutschen Sprachgebiet. Stuttgart 1974. J. B. Metzlersche Verlagsbuchhandlung. XXVI und 298 Seiten.

Diese umfangreiche und fleissige Arbeit sucht die Entfaltung der jiddischen Literatur im deutschen Sprachraum (jüdisch-deutsch) von ihren frühesten Relikten im 13. Jh. bis ins 18. Jh. nachzuzeichnen und zu registrieren. Das informative Vorwort zeigt deutlich, welche Wichtigkeit diesem längst fälligen Unterfangen zukommt. Die skandalöse Geringschätzung der Jiddistik (d. i. die Wissenschaft von der jiddischen Sprache und Literatur) innerhalb der bundesdeutschen Germanistik ist hier scharf angeleuchtet. So hofft man, dass diese grosse und mit detaillierten Bibliographien versehene Übersicht zu einer Analyse der Situation und zu breiteren Bemühungen zu ihrer Verbesserung führen möge.

Leider jedoch ist das vorliegende Buch mehr Spiegelung der Lage der Jiddistik in Deutschland als ein Beitrag zu ihrer Veränderung. Bei aller Anerkennung, die man grundsätzlich einer solchen Übersicht zu zollen bereit ist, muss hier festgestellt sein, dass sie nicht gelungen ist.

Im ersten Teil beschreibt Dinse die Situation der Juden im Mittelalter, dann die Anfänge des jüdisch-deutschen Schrifttums, die frühe religiöse Gebrauchsliteratur, die weltliche Sachliteratur, Vortrags- und Lesestoffe, Spielmannsepik und andere Topoi. Der zweite Teil widmet sich der Literatur des 16. und 17. Jh. (Literatur für Frauen, Psalter, ethische und Erbauungsliteratur, Übersetzungen, Ritualia und Unterhaltungsschrifttum). Dinse begnügt sich nicht mit einer aneinanderreihenden Darstellung, sondern flicht Beispiele aus der Literatur selbst ein und verlebendigt damit die Lektüre. Daran schliesst sich eine gut unterteilte systematische Bibliographie des gesamten Schrifttums in Handschriften und Drucken an – ein beeindruckendes Verzeichnis. Seine Vollständigkeit und Verlässlichkeit kann hier nicht überprüft werden, doch ist es sichtlich mit Mühe und Sorgfalt zusammengestellt und dürfte gute Dienste leisten. Ein fast 40seitiges Literaturverzeichnis jiddistischer Fachliteratur schliesst das Buch ab. Nach den Worten des Autors will es nicht vollständig sein, und das ist es auch nicht. Man findet sich damit gern ab, weil es das erste grössere Verzeichnis überhaupt ist, das auf Deutsch erscheint. Leider enthält es zahlreiche Wiederholungen desselben Titels unter verschiedenen Abteilungen.

Gegenüber diesen grossen Verzeichnissen fällt der darstellende Teil stark ab. Auf Schritt und Tritt ist deutlich, dass der Verfasser nur – und das keineswegs immer – über rudimentäre Kenntnisse jüdischer Religion, Geschichte und Kultur verfügt. Zweifellos hat er sich viele Kenntnisse selbst angeeignet und sich einen Überblick verschafft, der aber oberflächlich ist. Es ist unverständlich, warum Verfasser bzw. Verlag nicht einen der in der

Bundesrepublik tätigen Judaisten zu Rate ziehen konnten, um wenigstens die allergröbsten Schnitzer und Sachfehler zu vermeiden! Bei nur flüchtiger Durchsicht des Buches ergaben sich über 40 sachlich falsche Aussagen und mehr als 70 Druckfehler, Verschreibungen und falsche Transkriptionen hebräischer Titel jiddischer Bücher. Jiddistik verlangt, das wird hier einmal mehr sichtbar, eine solide Grundausbildung in Hebräisch und Judentumskunde, eine Kenntnis ihrer Hilfsmittel und die Bereitschaft, mit der Judaistik zusammenzuarbeiten. Die Hebräischkenntnisse des Autors sind nicht hinreichend, ebensowenig sein Wissen von der biblischen und zwischentestamentlichen Literatur, die einen nicht geringen Anteil der jiddischen Übersetzungs- und Bearbeitungsliteratur ausmacht. Bei der Behandlung des Weisheitsbuches Ben Sira (Jesus Sirach, Ekklesiastikus) zitiert Dinse als Autorität einen Bibliographen des 19. Jh., ohne wohl zu ahnen, dass dieses biblische Buch heute aussergewöhnlich exakt datierbar ist und in jedem Lehrbuch der biblischen Einleitung behandelt wird. Auch wirft Dinse offensichtlich das mittelalterliche Werkchen »Alfabeta de Ben Sira« damit zusammen und was dergleichen Fehler mehr sind. Wenn die Titel der jiddischen Schriften verdeutscht werden, dann haben sie oft einen seltsamen Inhalt, weil der Verfasser die biblischen Zitate und Idiome nicht kennt und sie so nicht sinngemäss übertragen kann. Die Transkription ist uneinheitlich und der Druckfehlerteufel wütet. Es zeigt sich, dass das teure Buch völlig unzulänglich lektoriert worden ist. Es sind ja nicht nur Fehler wie »fruchtbare Tage« statt »furchtbare Tage« (Neujahr bis Jom Kippur) stehengeblieben, die man mit einer gewissen Ignoranz in Sachen Judentum beim Lektor entschuldigen könnte, sondern auch Fehler, die jedem Leser auffallen müssen.

Es wäre auch einiges über den deutschen Stil des Verfassers, seine Bemühungen, literatursoziologisch zu formulieren, und seine Kriterien bei der Darstellung des geschichtlichen und kulturellen Hintergrundes zu sagen, doch genügt hier der Hinweis auf die vielen sachlichen Fehler, die dem Buch sehr viel von seinem praktischen Wert nehmen.

Es ist schlechthin unverständlich, wie der begrüssenswerte Wille, endlich der Jiddistik in Deutschland mehr Aufmerksamkeit zu verschaffen, unnötig versagt und die Brauchbarkeit des Buchs sehr schwächt.

Ein allgemein an der jiddischen Literatur und weniger an Details und Bibliographie interessierter Leser tut gut daran, zumindest auch zu dem gelungenen und bis in die Gegenwart reichenden Buch von Otto F. Best: Mameloschen. Jiddisch – eine Sprache und ihre Literatur, Insel Verlag, Frankfurt 1973, zu greifen! Michael Brocke

HERBERT DONNER: Herrschergestalten in Israel. Verständliche Wissenschaft Band 103. Berlin–Heidelberg–New York 1970. Springer-Verlag. XI und 123 Seiten.

Der Tübinger Alttestamentler unternimmt in diesem Bändchen den Versuch, ein möglichst lebendiges und geschichtlich getreues Bild von den Königen Israels zu zeichnen, soweit uns dies die Quellen erlauben. Die Texte des Alten Testamentes, die hier als historische Urkunden genommen und als farbenreiche Berichte und Erzählungen gesehen werden, gestatten es durchaus, sich eine Vorstellung von der jeweils individuellen Eigenart der Könige zu machen.

Aus der langen Folge der 22 Könige des Südreiches Juda und der 20 Könige des Nordreiches Israel, die sich auf ein halbes Jahrtausend verteilen, sind acht Könige ausgewählt: Saul, David, Salomo, Rehabeam, Jehu, Hiskia, Josia und Zedekia, wobei für die so getroffene Auswahl die geschichtliche Bedeutsamkeit sowie die Quellenlage entscheidend sind. Im Zusammenhang mit der Darstellung bedeutender israelitischer Herrscher geht es zugleich auch um die Rekonstruktion des Verlaufes entscheidender Epochen der israelitischen Geschichte vor dem babylonischen Exil. Das Bändchen ist in einer klaren Sprache geschrieben und gut lesbar. Seine Darstellung ist allgemein verständlich. Es empfiehlt sich geradezu als ein erster Einstieg in die Geschichte Israels.

Peter Weimar

KLAUS FARBER / HEINZ KREMERS: Juden. Ein Beitrag zur Behandlung der Vorurteilsproblematik im Unterricht. Hrsg. von der Kölnischen Gesellschaft für christlich-jüdische Zusammenarbeit und der Forschungsgruppe »Judentum im Unterricht« der Gesamthochschule Duisburg. Dortmund 1974. W. Crüwell Verlag. 104 Seiten.

Das Büchlein wendet sich an Lehrer aller Schulformen und möchte eine »Handreichung sein, die fachwissenschaftliche, didaktische und methodische Informationen und Anregungen« zur Behandlung des Judentums im Unterricht gibt: Was ist Judentum? Die Feste Israels, Abriss der jüdischen Geschichte, Judentum heute, Das Judentum in der Sicht der Christen, Die Schuld am Tode Jesu von Nazareth als historisches Problem, Das soziale Vorurteil – zum Beispiel Antisemitismus, Didaktische Konzeption für die Schuljahre 5–13. Praktische Hinweise für Synagogenbesuche mit Schulkassen, eine Übersicht über das Vorkommen der »Juden« in den Richtlinien und Lehrplänen des Landes NRW sowie Verzeichnisse audiovisueller Hilfsmittel und weiterführender Literatur für den Lehrer beschliessen die kleine Schrift, die als erste Orientierung aus weitverbreiteter Verlegenheit dienlich sein kann. Herbert Jochum, Neunkirchen/Saar

HENRY A. FISCHEL: Rabbinic Literature and Greco-Roman Philosophy. A Study of Epicurea and Rhetorica in Early Midrashic Writings (= Studia Post-Biblica, Bd. 21). Leiden 1973. Verlag E. J. Brill. XII, 201 Seiten.

Unter dem weitgespannten Titel dieses Buches sind drei ursprünglich selbständige Studien des Autors zusammengefasst, die in der Erforschung der rabbinischen Literatur weitgehend Neuland betreten. Mit grosser Material- und Literaturkenntnis und sehr viel Gelehrsamkeit und Scharfsinn wird hier, soweit ich sehe erstmals, der Versuch unternommen, anhand von konkreten Einzelinterpretationen Zusammenhänge zwischen der frühen rabbinischen Literatur und klassischer griechisch-römischer Bildung aufzuweisen; eine echte interdisziplinäre Forschungsarbeit also, deren Verfasser sich auf dem Gebiet der Rabbinica ebenso selbstverständlich bewegt wie auf dem der klassischen Philologie oder der Patristik. Da kaum ein Leser in allen drei Disziplinen gleichmässig gut informiert sein dürfte, sind die erläuternden Anmerkungen (für den jeweiligen Nichtfachmann), die in extenso (meist mit Übersetzung) zitierten Texte und die zahlreichen Literaturhinweise sehr zu begrüssen. Was letztere betrifft, so ist das komplizierte System der Abkürzungen allerdings manchmal etwas schwer zu durchschauen. Da leider an einer zusammenfassenden Bibliographie gespart wurde, braucht der Leser manchmal detektivisches Gespür, um einen vollständigen Titel zu finden. Wer z. B. S. 106 Anm. 45 auf den Buchtitel »Cynicism« stösst, wird, wenn ihm die Anm. 15 auf S. 102 entgangen ist, den Verfasser dieses Werkes schwerlich

ausfindig machen. Ähnliches gilt für die Abkürzungen der rabbinischen Literatur: Dass z. B. P. A. 4.1 in Pirqe Abot Kap. 4, 1 aufzulösen ist, dürfte, gerade wegen des interdisziplinären Charakters des Buches, kaum selbstverständlich sein.

Die erste der drei Studien (The »Four in Paradise«. Anti-Epicurean Stereotype, Biography, and Parody in the Portrayals of Tannaim, S. 1–34) gilt der berühmten und schon häufig gedeuteten Erzählung von den vier Rabbinen (b. Azzai, b. Zoma, Acher und R. Akiba), die in den »Pardes« eintraten und – mit Ausnahme Akibas – in verschiedener Weise geschädigt wieder herauskamen (b Chag 14 b parr.). Fischel versteht diese Erzählung als ein Stück anti-epikuräischer Polemik, das deutlich zwei populäre Typologien und eine Parodie epikuräischer Pseudo-Apokalyptik erkennen lasse. Die erste Typologie bestehe aus den vier Namen, die vier bekannte Typen von Epikuräern repräsentieren, nämlich: b. Azzai den Typ des Zölibatärs; b. Zoma den Typ des Sophos, der über die Natur spekuliert; Acher den Typ dessen, der nicht an die göttliche Vorsehung und Gerechtigkeit glaubt, und Akiba (in Analogie zu Epikur) den Typ des absichtlichen Ignoranten. Die zweite Typologie betreffe das Schicksal der Vier: b. Azzais Tod als Strafe müsse nicht unbedingt typisch jüdisch sein, sondern könne auch aus epikuräischem bzw. anti-epikuräischem Umkreis erklärt werden; b. Zomas Wahnsinn spiele in der anti-epikuräischen Polemik eine grosse Rolle; das schwierige *qîṣes nᵉṭîᶜôt* Achers passe vorzüglich zum Vorwurf, dass Epikur die Jugend verderbe und von traditionellen Studien abhalte; und die Tatsache, dass Akiba »in Frieden herauskam«, bedeute, dass er (aus der Sicht des Anti-Epikuräers) zu einem neuen und besseren Leben konvertierte. Der umstrittene »Pardes«, in den die Vier hineingingen, habe in diesem (ursprünglichen) Kontext deswegen auch nichts mit einer irgendwie gearteten mystischen Erfahrung zu tun, sondern beziehe sich auf den berühmten »Garten« als Versammlungsort der Epikuräer. Die anti-epikuräische Parodie schliesslich verberge sich hinter dem mysteriösen Ausspruch Akibas: »Wenn ihr an die Steine aus reinem Marmor gelangt, so sagt nicht: Wasser, Wasser!«; sie sei eine eigene literarische Einheit und kritisiere die pseudo-apokalyptische Terminologie der Epikuräer, die sich gerne in rätselhaften und dunklen Worten ausdrücke. Alles dies wird mit zahlreichen Belegen aus der gesamten klassischen Literatur dokumentiert, doch scheinen mir gerade in diesem Punkt methodische Bedenken angebracht. Die literarischen Parallelen werden aus z. T. völlig verschiedenen Texten aufgrund mehr oder weniger ähnlich klingender Formulierungen additiv aufgehäuft, um eine bestimmte These zu belegen. So hat vor allem das ganze aufgebotene Vergleichsmaterial zur ersten Typologie im Text selbst keinen anderen Anhaltspunkt als die vier Namen; das übrige wird mit Hilfe von verstreuten Hinweisen in der rabbinischen Literatur postuliert. Die literarischen Vergleiche selbst sind manchmal so schematisiert und auf die (passenden) Topoi reduziert (vgl. z. B. S. 13), dass der gewünschte Effekt zwar ins Auge springt, die Geschichte selbst aber auf der Strecke bleibt. Erhebliche Zweifel habe ich auch gegenüber der Behauptung, dass b. Azzai niemals ein Mystiker gewesen sei (S. 8 f.; 34). Sein Ausspruch, dass sogar die Engel Gottes Herrlichkeit nicht sehen können (Sifra 4 a parr.), ist dafür kein schlüssiger Beweis; eine genaue Analyse sämtlicher Paralleltexte (darauf wird leider im ganzen Buch meist verzichtet) könnte das Gegenteil ergeben (vgl. P. Schäfer, Rivalität zwischen Engeln und Menschen. Untersuchungen zur rabbinischen Engelvorstellung, Berlin 1975, Text 69). Ebenso erscheint es mir mehr als problematisch, das Feuer, das ihn nach WaR 16, 4 beim Studium der Schrift umgab, als Symbol oder Begleitumstand des großen Scharfsinns zu deklarieren, den er bei dieser Beschäftigung aufbrachte. Hier kann man sich doch nicht ganz des Eindrucks erwehren, als würden mystische Elemente der Erzählung allzu schnell wegeinterpretiert, um diese auf ihren ursprünglich nicht-mystischen (anti-epikuräischen) Kern zu reduzieren.

Teil II (An Epicurean *Sententia* on Providence and Divine Justice in the Midrash, S. 35–50) befasst sich mit der bekannten Formel *lêt dîn wᵉlêt dajjān* (»es gibt keine Gerechtigkeit und keinen Richter«) in den Targumim zu Gen 4, 8 und vergleicht sie mit Parallelen bei Philo und in der griechisch-römischen Rhetorik. Der ganze III. Teil (*Epicurea* and *Rhetorica* in the Midrash of Ben Zoma, S. 51–89) ist b. Zoma gewidmet und untersucht im einzelnen b Ber 58 a parr. (zwei verschiedene Berichte, der zweite in der Fassung j Ber IX, 2 fol. 13c; hier fällt die fehlende Analyse der Paralleltexte besonders auf, ausgewählt werden die Fassungen, die »more closely the order and form of the presumed Greco-Roman pattern« widerspiegeln, S. 65); Pirqe Abot 4, 1; ARN Version B Kap. 35 S. 72b und BerR 2, 4 parr. Von diesen Interpretationen ist vor allem die Analyse des letzten Textes, ebenfalls eine alte crux interpretum, nicht in jeder Hinsicht überzeugend. So erklärt Fischel den Ausspruch b. Zomas »Zwischen den oberen Wassern und den unteren (Wassern = zwischen Himmel und Erde) ist nur (ein Abstand) von zwei bis drei Fingern (breit)« aus der epikuräischen Anschauung, dass die Grösse der Himmelskörper für uns genau die ist, die sie zu sein scheint (S. 83 f.). Auch dieser Vergleich ist vielleicht etwas weit hergeholt. Die Einbeziehung der rabbinischen Parallelen von der Dicke des Firmaments, das die oberen und unteren Wasser teilt (vgl. TPsJ Gen 1, 7; BerR 4, 3; ebd. 4, 5 Ende parr.), würde vielleicht doch eher auf eine (auch ursprünglich) mystische Färbung der Erzählung schliessen lassen. – Es folgt ein Anhang (S. 90–98), der verschiedene Midraschim b. Azzais auf epikuräische und rhetorische Elemente untersucht.

Insgesamt sind die Studien Fischels, ungeachtet der Kritik an manchen Einzelheiten, eine überaus anregende Lektüre, die manche neue oder ungewohnte Perspektiven eröffnet. Es wäre zu begrüssen, wenn die hier eingeschlagene Forschungsrichtung fortgesetzt und vertieft werden könnte. Peter Schäfer

DIETER FRANCK: Von Alef bis Thaw. Aquarelle zur Symbolik der hebräischen Buchstaben und der Welt der Bibel. Dias mit Bildinterpretationen von Christoph Goldmann. Freiburg/Br., Christophorus-Verlag Herder, Gelnhausen/Berlin, Burckhardthaus-Verlag, München, Kösel-Verlag, 1975. 22 Dias und 31 Seiten.

Die Serie besteht aus 19 Dias im Quer- und 3 Dias im Hochformat. Der durch seine Bilder, Mosaiken und Glasfenster bekannte Künstler Dieter Franck beeindruckt durch Anlage, Aufbau und Farbgebung seiner Aquarelle. Man mag zuweilen an Braque, Chagall, gar an Ikonen oder an Maler aus Zefat, dem alten Mystikerstädtchen in Obergaliläa, denken: mehr als Anklänge ergeben sich nicht. In ständig wechselnden und immer überraschenden Farbkompositionen gestaltet Franck die 22 Buchstaben des hebräischen Alphabets in seinem eigenen und unverwechselbaren Stil. Ausgehend von der Bedeutung der ur-

sprünglichen Bildzeichen, stehen, ja blühen die klaren Formen der Quadratschrift in einem »farbigen Abglanz« des Lebens, der von der überquellenden Fülle jüdischer Mystik zeugt. Irdische und himmlische Welt verbinden sich in den Symbolen des Kults und den Bildern der Mystik miteinander. Die an sich abstrakten Buchstaben führen damit weit mehr ins jüdische Leben hinein, als man es von einer Darstellung des Alphabets erwarten könnte. Nur die Einfügung der drei Kreuze im Bild zu Resch verlässt diesen jüdischen Rahmen, während die 13 Kreuze in Taw von der alten Form dieses letzten Buchstabens im Alphabet abgeleitet sein können.

Christoph Goldmann bietet in seinem Text dazu eine Einführung, Hinweise zum Umgang mit den Bildern, Bildinterpretationen, Literatur- und Schallplattenhinweise. Sein Text erreicht stellenweise ein solches Einfühlungsvermögen, dass er den Bereich von Information und Interpretation zugunsten einer Meditation rasch hinter sich lässt, wozu natürlich die Symbolik der Buchstaben reizt.

Der Grund, auf dem Buchstaben- und Zahlenspekulationen – die hebräischen Buchstaben haben bekanntlich auch Zahlwerte – überhaupt aufbauen, sollte jedoch besser nicht einfach vorausgesetzt, sondern genannt werden: Das Hebräische als heilige Sprache wurde nach esoterischer Überlieferung auch als Sprache der Weltschöpfung und der himmlischen Welt angesehen. Wenn Gott mit dieser Sprache die Welt erschaffen hat, so kommen ihren Buchstaben kosmogene Potenzen zu. Dies war schon im Frühjudentum bekannt und fand im »Buch der Schöpfung«, dessen Abfassung in der talmudischen Zeit angesetzt wird, seine erste systematische Zusammenfassung im Zusammenhang mit der Kosmologie. Später handelten hauptsächlich noch Abraham Abu'l-Afia (1240–1291, Zaragoza) und Mosche Cordovero (1522–1570, Zefat) in seinem Buch »Granatapfelgarten«, Kap. 27–31 von der Buchstabensymbolik. Über die Bezeichnung der ersten Sefirah (Sphäre) mit dem Buchstaben Alef und der zehnten mit Dalet und He ergibt sich die Verbindung zur Lehre der Sefirot, die als Emanationen und Potenzen der Gottheit gedacht sind und als Gefässe der eigentlichen verborgenen Emanationen gelten. Im Rückgriff auf die Schöpfungslehre von Jishaq Luria (1534–1572, Zefat) erfolgt eine Aufgipfelung der Buchstabensymbolik nach hasidischen Vorstellungen im Simsum, der Selbsteinschränkung Gottes – auch in die Buchstaben der Torah und der Gebete – zugunsten der Schöpfung. Diese Torahbuchstabensymbolik erhält mit Hilfe der traditionellen Beziehung zum Menschen (613 Gebote entsprechend den 613 Körperteilen) eine stärkere individualistische Zuspitzung. – Es mag sinnvoll sein, bei der Betrachtung der Bilder Dieter Francks den hier zusätzlich skizzierten Hintergrund mitzubeachten.

Etwas unglücklich wirkt leider – gerade bei der Behandlung des Alphabets – die von Goldmann für die Umschrift gewählte Vulgärform. So werden beispielsweise Zajin, Samech und Sade zu einem deutschen »s« vereinheitlicht. Die Umschrift des Qof dagegen könnte auch vom Erscheinungsbild her natürlicherweise den Zusammenhang des lateinischen Alphabets mit dem hebräischen verdeutlichen: in der Anordnung des Boustrophedon (Ochsenwenden beim Pflügen) nimmt ꝑ in der frühlateinischen Schrift die entgegengesetzte Form »q« an.

Die ebenso anregenden wie erfreulich anzusehenden Bilder können Anlass für eine weitere Beschäftigung mit dem Judentum werden. Man kann reichen Gewinn daraus ziehen und dem Werk eine grosse Verbreitung wünschen.

Herbert Dittmann

ROBERT RAPHAEL GEIS: Vom unbekannten Judentum.* Freiburg–Basel–Wien 1975. Verlag Herder. 236 Seiten.

Vor 14 Jahren war dieses Buch schon einmal als Herder-Taschenbuch erschienen[1]. Es war dann relativ rasch vergriffen, und es hat nun manches Jahr gedauert, bis sich der Verlag zu einer Neuauflage, dieses Mal als Paperback, entschlossen hat. Das Buch war mit gutem Recht viel verlangt worden, denn es stellt die einzige moderne Quellensammlung religiöser jüdischer Literatur in deutscher Sprache dar. Diese Tatsache allein ist schon ein merkwürdiges Phänomen. Daher ist übrigens auch der Titel in mannigfacher Beziehung gerechtfertigt: Über die religiöse Welt des Judentums, soweit diese über die Bibel hinausragt, weiss man nicht allzu viel. Dem wird mit diesem schönen Buch abgeholfen, denn der Autor hat sich um eine bunte Vielfalt bemüht. Er beginnt mit dem *Gottesdienst der Synagoge*, der in vielen Jahrhunderten allmählich entstanden ist und Hymnen und Gebete aus verschiedenen Quellen enthält, neben Psalmen viel nachbiblisches Gut. Der Verfasser bietet diese Gebete in deutscher Übersetzung, wobei er verschiedene Übersetzungen heranzieht, viel stammt von *Martin Buber* und *Franz Rosenzweig*. Als ein Beispiel zitieren wir aus einem mehrmals täglich gesagten Gebet:

»Denn das Königtum,
dein ist es,
und in die Zeiten, ewig fort,
wirst DU König sein in Herrlichkeit.
Wie in deiner Tora geschrieben ist:
›König bleibt ER
in Weltzeit und Ewigkeit.‹
Und es ist gesagt:
›Und ER wird König sein über alle Erde,
jenes Tages
ist ER Einer
und sein Name Einer‹.«

Das *Königtum Gottes* wird im religiösen Leben des Juden stärker betont als das Gebet um das Kommen des Messias. Ein Gebet mit 53 Bitten beginnt mit der Litanei: »Unser Vater, unser König«, ein anderes fängt so an: »Dir, o König, wollen wir huldigen, Höchster König«, wobei diese Worte »Höchster König« den Refrain dieses Gebetsgedichtes bilden. Man würde aber die jüdische Gottesbeziehung missverstehen, würde Gott allein als erhabener König gepriesen:

»Wir sind Dein Volk und Du unser Gott.
Wir sind Deine Kinder und Du unser Vater . . .
Wir sind die auf Dich Hoffenden und Du unser Retter.
Wir sind Dein Werk und Du unser Schöpfer.
Wir sind Deine Lieblinge und Du unser Verwandter.
Wir sind Dein Volk und Du unser König.«

Dieses Gebet findet sich vor dem Sündenbekenntnis des Versöhnungstages [S. 49]. Ein Abschnitt handelt von *rituellen Handlungen ausserhalb des Sabbat- und Festkalenders:* »Von der Wiege bis zum Grab.« Besonders interessant ist hier das Kapitel über die *Bildung*, das Lernen. Wir finden darin die Meinung eines mittelalterlichen Wissenschaftlers abgedruckt, *Joseph Kaspi*, der sich gegen die wendet, die behaupten, Religion und Wissenschaft seien unvereinbar. »Ich tadle nun zwar diese Leute nicht deswegen, dass sie ihr ganzes Leben bloss mit einem Studium des Talmuds zubringen, aber ich tadle an ihnen,

* Mit freundlicher Genehmigung des Verfassers und seiner Schriftleitung entnommen aus: »Israelitisches Wochenblatt« (75/45). Zürich, 7. 11. 1975, S. 39 f.

[1] Vgl. FR XIII/1961, Nr. 50/52, S. 122.

dass sie die Wissenschaften und ihre Jünger geringschätzen . . . Ist richtig denken Sünde und Frevel?«
Zu einigen Abschnitten hat der Autor eine *tiefgründige Einleitung* beigesteuert, so zum Kapitel *»Heilige Geschichte«*. Das Thema ist: Gottes Bund und auserwähltes Volk. Darin wird von einem talmudischen Spruch berichtet, der so lautet: »Wem gleichen wohl die Völker der Welt? Einem Menschen, der den König hasst, sich seiner bemächtigen möchte, es aber nicht kann. Deshalb versucht er, seinen Mut an dem zu kühlen, der im Dienst des Königs steht und den er packen kann. Gott möchten die Völker etwas anhaben; da sie es nicht vermögen, reiben sie sich an Israel.« So versuchten die Juden ihre Existenz als Volk Gottes zu verstehen und Leid zu ertragen und zu überwinden. Zwei wichtige Abschnitte tragen die Überschrift »Messiaserwartung« sowie »Das Land Israel und das jüdische Glaubensvolk«.
Der Autor dieses schönen Buches, Robert Raphael Geis, hat diese Neuausgabe nicht mehr erleben dürfen. Er ist, allzu früh, am 18. Mai 1972 dahingegangen. Er hat mit diesem Buch seinen Teil dazu beigetragen, dass das »unbekannte Judentum« ein wenig bekannter geworden ist. Möge auch diese Auflage wieder viele Leser finden. E. L. Ehrlich

JOSEPH GUTMANN: The Synagogue: Studies in Origins, Archaeology and Architecture, Selected with a Prolegomenon by Joseph Gutmann. New York 1975. Ktav Publishing House. 359 Seiten.
Dieser Band enthält wichtige Artikel aus verschiedenen Zeiten über die Synagoge. J. Gutmann hat ihm einen wertvollen Aufsatz als Einleitung vorausgeschickt. Eine Anzahl von Studien behandeln die Entstehung der Synagoge (Finkelstein, Hoenig, Zeitlin, Hengel, Gutmann). Das Thema ist noch recht strittig. So viel kann wohl gesagt werden: Synagogen aus dem 3. nachchristlichen Jahrhundert sind archäologisch gesichert. Sie sind architektonisch aus der römischen Basilika erwachsen und wohl zuerst in Galiläa erbaut worden; manche datieren sie bereits ins Ende des 2. Jahrhunderts. Mit Sicherheit ist noch kein Gebäude aus dem 1. nachchristlichen Jahrhundert als Synagoge identifiziert worden. Das bedeutet freilich nicht, die Entstehung der Synagoge als Institution wäre nicht schon erheblich früher anzusetzen. Nur könnte es sein, dass als Gebetshaus andere Häuser dienten als spezifische Synagogen, wie wir sie später finden. Die gelegentlich angenommenen Gebäude in Masada und im Herodeion als Synagogen zu identifizieren, bleibt noch umstritten. Die ganze Frage ist also noch offen. Interessant ist der Artikel von J. Baumgarten über Synagogenkunst und talmudische Ansichten; einen guten Überblick über die ausgegrabenen antiken Synagogen bietet M. Avi-Yonah. Von M. Hengel findet sich ein langer Artikel über die Synagogeninschrift von Stobi; Andrew Seager schreibt über die Architektur der Synagogen von Dura und Sardis, wobei Sardis wahrscheinlich die älteste Synagoge ist, die wir mit Sicherheit datieren können (Ende 2. Jahrh.). M. Smith setzt sich mit Erwin Goodenoughs Ansichten über jüdische Symbolik kritisch auseinander. Eine Reihe anderer Artikel handeln von mittelalterlichen und modernen Synagogen und ihrer Architektur.
Mit diesem Band hat sich J. Gutmann um die Erforschung der Synagogen mit ihren zahlreichen religionsgeschichtlichen, historischen und künstlerischen Problem verdient gemacht. Es war dringend nötig, dass in einem derartigen Sammelband alle diesbezüglichen Studien von Wert einmal zusammengetragen wurden, so dass man jetzt eine bequeme Möglichkeit hat, sich mit diesen Fragen zu befassen. E. L. Ehrlich

JEAN HALPÉRIN / GEORGES LEVITTE (Hrsg.): L'autre dans la conscience juive. Le sacré et le couple. Données et débats (XIIe et XIIIe Colloques d'Intellectuels juifs de langue française . . .). Paris 1973. Presses Universitaires de France. 336 Seiten.
Dieser vom Jüdischen Weltkongress herausgegebene Band fasst Referate, Symposia und Diskussionen von zweien der alljährlich veranstalteten Kolloquien jüdischer Intellektueller französischer Sprache zusammen: 1971 war das Thema: »Die Juden in einer entsakralisierten Gesellschaft«; 1972: »›Isch und Ischa‹ (Mann und Frau) oder Der Andere par excellence«; daher der Obertitel: »Der Andere im jüdischen Bewusstsein«.
Im Hintergrund dieser Kolloquien steht die Suche nach dem Vorhandensein oder der Möglichkeit einer spezifisch jüdischen Antwort auf die unsere Zeit bewegenden Fragen. Da manche Christen eben dieselbe Suche nach einer »spezifisch christlichen Antwort« unternehmen, könnte es für sie interessant sein, jüdisches Bemühen darum zur Kenntnis zu nehmen und der »Dialektik von der Öffnung aufs Universale und der Treue zum besonderen Erbe«, die sich in diesen »Protokollen« des französischen Judentums zeigt, nachzugehen.
1971 stellt sich das Kolloquium die Doppelfrage: Was heisst »entsakralisierte Gesellschaft« und wie kann man darin Jude sein. Der Versuch einer Antwort im einleitenden Symposion (7–45) durch Georges Balandier, Emeric Deutsch, Roger Garaudy, Abraham Moles, Freddy Raphael und Olivier du Roy ist gross konzipiert und streckenweise nicht uninteressant, doch sind sich hier Juden und Nichtjuden im wesentlichen eher einig, und man hat vor allem definitorische Schwierigkeiten: Was bedeuten denn eigentlich Begriffe wie ›sacraliser‹, ›sanctifier‹? Und gibt es wirklich einen gemeinsamen »jüdisch-christlichen Glauben«? Die semantischen Schwierigkeiten: hebräisch/französisch bzw. jüdisch/christlich sind bedeutsam und lassen sich nicht auflösen. Der erfreuliche Umstand allerdings, dass die Diskussionen und die Wortmeldungen des Publikums ebenfalls abgedruckt sind, ermöglicht dem Leser, seine eigenen Auffassungen oder Kritiken zu Symposien und Referaten in den Äusserungen der Teilnehmer und Zuhörer gewissermassen wiederzufinden. Die Tradition dieser Kolloquien, auch die Diskussionen (insgesamt 70 engbedruckte Seiten) wiederzugeben, verleiht solchen Protokollen eine anziehende Lebendigkeit, die sie wohltuend von anderen akademisch zugeknöpften Tagungsberichten und -resümees unterscheidet.
Weitere Hauptbeiträge des ersten Kolloquiums: Léon Askenazi »Die Idee der Heiligkeit im Denken von Rabbi Kook« und eine »table ronde« zu »Kedushat ha'aretz« (Die Heiligkeit des Landes Israel), auf der das angriffslustige Exposé eines marxistischen Kibbuzniks eine heftige Diskussion auslöst.
Jean Halpérin schliesslich versucht, sowohl die Ergebnisse als die offenen Fragen des Kolloquiums in einer »allocution de synthèse« zusammenzufassen – eine nachahmenswerte Einrichtung, die dazu beiträgt, dass dergleichen Zusammenkünfte nicht abrupt irgendwo beendet werden und gänzlich ohne Wirkung bleiben.
Das Kolloquium des Jahres 1972 behandelt ein konkreter zu fassendes Thema: »Mann und Frau«, dabei wieder stärker als das vorangestellte im hebräischen Denk- und Sprachraum verbleibend. Das Thema wird von Vladimir Jankélévitch vorgestellt; Eliane Adamo Lévy-Valensi spricht über die »Dringlichkeit der von der Geschichte gestellten Fragen« und insistiert dabei am kraftvollsten auf jüdischer Spezifität. Ihre Bemerkungen etwa zu dem Vergleich von Claude Levi-Strauss in »Traurige

Tropen« zwischen islamischer, christlicher und indischer Sexualität und dem gänzlichen Fehlen des Judentums dabei (170 f.) sind bemerkenswert. Ihre »Biblische Lektion« (301–313) über die »aus der Bibel möglichen Antworten« überlässt sich allerdings ein wenig zu undiszipliniert, wenngleich vital und geistreich, einem schnellen »midraschisieren« sehr verschiedener biblischer Texte. Zu Recht mag man die hebräische Bibel als Einheit sehen, doch sollte man nicht meinen, sie durch allgemeinste Überblicke schon relevant zu aktualisieren.
Das Thema des Symposions von 1972 lautet: »Endogame oder exogame Ehe« (189–229), ein delikates Thema, dessen vorsichtige Behandlung sehr wohl auf die Schwierigkeiten hinweist, denen sich alle Richtungen des Judentums in dieser Frage konfrontiert sehen. Es folgen ein kleiner Beitrag von Joel Dorkam über die Frau in der Kibbuz-Gesellschaft und ein längeres Referat des Strassburger Soziologen Freddy Raphael: »Le couple – de l'image à la réalité« (233–266). Die Quellen jüdischer Tradition verarbeitet auf originelle Weise Léon Askenazi in seinem Vortrag »Le couple, créateur de l'histoire« (267–289). Der Romanist der Hebräischen Universität Jerusalem, Claude Vigée, stellt die Beziehungen zwischen Mann und Frau im Werk von Charles Baudelaire dar.
Je ein Beitrag zu beiden Tagungen verdient allerdings besonders hervorgehoben zu werden: das sind die »Talmudischen Lektionen« des bekannten Philosophen Emmanuel Levinas, die seit Jahren zu den Höhepunkten der Kolloquien zählen. (Vier von ihnen sind unter dem Titel »Quatre lectures talmudiques« 1968 bei den Editions de Minuit, Paris, auch separat erschienen.) Levinas, ein »dilettantischer« Talmudist im besten Sinne, wählt für jedes Kolloquium einen Talmudtext bzw. eine -diskussion aus, die in einem oft erst durch die Auslegung deutlich werdenden Zusammenhang mit dem Gesamtthema der Veranstaltung steht. Levinas ist ein sehr eigenwilliger und tiefsinniger Ausleger, dessen Meisterschaft darin besteht, die so unzugänglichen talmudischen Texturen, und seien es die unscheinbarsten Äusserungen darin, dem »Laien« transparent *und* relevant zu machen, scheinbar mühelos. Levinas ist der Meister eines »modernen Midrasch«, wie es niemanden sonst gibt. 1971 legte Levinas fol. 67 a–68 a des Traktats Sanhedrin unter der Überschrift »Entsakralisierung und Entzauberung« aus (55–74); 1972 fol. 61 a des Traktats Berachot unter dem Thema: »Und Gott erschuf die Frau«. Auch abgesehen von der Attraktivität dieses eigenartiges Genres »talmudische Lektion«, steckt in diesem Sammelband viel Anregung für nichtjüdische Leser, die sich von den Themenkomplexen der Kolloquien ansprechen lassen. Gerade Offenheit und Pluralität, die die Debatten auszeichnen, beweisen, wie vital die kleine Gemeinschaft Judentum ist und wie sie sich weder einfach als Kirche oder »Sekte«, noch als Konfession oder nur Volk einordnen lässt. Michael Brocke

ABRAHAM JOSHUA HESCHEL: A Passion for Truth. London 1973. Secker & Warburg. 336 Seiten.
Es liegt etwas Gleichnishaftes in der Tatsache, dass das letzte Buch des viel zu früh dahingegangenen grossen jüdischen Religionswissenschaftlers A. J. Heschel ein Buch über Reb Menahem Mendl von Kotzk ist. Dieser chassidische Rebbe lebte von 1787–1859 und unterschied sich von vielen seiner Vorgänger durch asketische Strenge; er hatte damit in seine Persönlichkeit etwas Prophetisches inkorporiert, indem er die Freude und Lebenslust abwies, die sonst oft für den Chassidismus charakteristisch ist. Dem Kotzker ging es vor allem um Wahrheit; sie war nur durch Strenge gegen sich selbst, und das bedeutete auch Freiheit von vielem, zu erreichen. Ihm ging es um das Suchen, um das sich Entäussern vom eigenen Selbst, um dadurch der Wahrheit näherzukommen. In dieser Leidenschaft nach der Wahrheit gleicht der Kotzker Kierkegaard, worauf Heschel ausführlich eingeht. Trotz vieler von Heschel aufgewiesener Unterschiede war beiden ein Radikalismus gemeinsam, der den Kotzker in den letzten 20 Jahren seines Lebens in die totale Einsamkeit führte. Heschel verdeutlicht auch durch eine schöne Darstellung der Lehren des Baal Schem, dass die Lehre des Kotzker nur eine Seite chassidischen Lebens bedeutete. Im Judentum hat es stets beides gegeben: das Harte und die Selbstzucht sowie Weite und Erbarmen. In diesem Zusammenhang verweist Heschel auf eine recht zentrale Stelle in der rabbinischen Literatur, wo ganz deutlich die Problematik des Kotzker angedeutet wird, zugleich aber auch die Überwindung der scheinbaren Spannung: »›Was betet er‹ [gemeint ist Gott]: Es möge mein Wille sein, dass meine Barmherzigkeit meinen Zorn bezwinge, dass meine Barmherzigkeit sich über meine Eigenschaften (des Rechtes) wälze, dass ich mit meinen Kindern nach der Eigenschaft der Barmherzigkeit handle und dass ich ihretwegen nicht streng nach dem Rechte verfahre« (Ber. 7a). Auf einer solchen Vorstellung ist ja übrigens auch der Gedanke des Jom Kippur aufgebaut, abgesehen davon, dass man aus dieser Talmudstelle eine ganze rabbinische Theologie entwickeln könnte. Heschel bemerkt, dass die Bezeichnung Gottes als »Rahmana« häufig im Talmud vorkommt; Gott wurde also weniger als Richter, sondern als der »Barmherzige«, der »Gnädige« vorgestellt. Der harten Linie des Kotzker stand also die andersgeartete Form chassidischer Frömmigkeit des Baal Schem gegenüber: »Einmal beklagte sich ein Mann beim Baal Schem über seinen Sohn. Dieser war unfromm geworden, auf dem Wege, das Judentum zu verlassen. ›Was soll ich tun?‹ fragte der Vater den Rebben. ›Liebst du deinen Sohn?‹ ›Natürlich‹, war die Antwort des Vaters. ›Dann liebe ihn noch mehr‹, riet ihm der Baal Schem.« Dieses schöne Buch müsste auch in deutscher Sprache vorliegen. E. L. Ehrlich

KAFKA UND PRAG: Text Johann Bauer. Fotos Isidor Pollak. Gestaltung Jaroslav Schneider. Stuttgart 1971. Belser Verlag. 191 Seiten.
Dieses graphisch besonders schön gestaltete Buch enthält zahlreiche Prager Dokumente zur Biographie Kafkas, einiges ist hier zum ersten Male veröffentlicht worden. Der ganze Hintergrund Kafkas im Prag seiner Zeit, die Konflikte zwischen Deutschen und Tschechen, all das wird hier in diesem Buch angedeutet. Das Besondere ist jedoch (neben den hervorragenden Abbildungen) die hier publizierten Dokumente der ehemaligen k. u. k. Statthalterei und der Polizeidirektion: Kafka, gesehen mit den Augen der Behörden, im Licht der Dokumente. Dabei ist nun besonders reizvoll, dass Kafka in seinen Werken schliesslich die Konfrontierung des Menschen mit dem Amt, mit dem Mechanismus der Behörden schildert, den Prozess, dem der Mensch bei dieser ständigen Auseinandersetzung mit der Bürokratie ausgesetzt ist. Wir finden in den Akten Kafkas Pass mit den Angaben: Geburtsjahr 1883, Statur: übermittel, Gesicht: oval, Haare: schwarz, Augen: dunkelblaugrau. Beinahe hätte Kafka sogar einen Orden erhalten, weil er sich um die Gründung eines Sanatoriums für nervenkranke Kriegsinvaliden verdient gemacht hatte. Die Behörden verloren jedoch den Wett-

lauf mit dem Kriegsende nur knapp. An dem Tage, an dem der Krieg zu Ende ging, waren alle bürokratischen Formalitäten überwunden, aber es gab dann keine k. u. k. Monarchie mehr, welche diese Auszeichnung hätte verleihen können.

In den Akten finden sich noch andere Papiere: Zu dem Zeitpunkt, als zehn Jahre nach seinem Tode bereits die erste Ausgabe seiner Schriften vorbereitet wurde (1934), wird Kafka von einer Militärbehörde gesucht, die ihm seinen Entlassungsschein aus dem Wehrdienst zustellen will. »Es dürfte schwerfallen, ein Beispiel zu finden, das die Absurdität des Behördenmechanismus krasser illustriert« (S. 122).

Ein Kapitel ist Kafka und den Frauen gewidmet, das vorletzte handelt von der Krankheit und dem Tod: »Den Tod wollen, die Schmerzen aber nicht, das ist ein schlechtes Zeichen. Sonst aber kann man den Tod wagen. Man ist eben als biblische Taube ausgeschickt worden, hat nichts Grünes gefunden und schlüpft nun wieder in die dunkle Arche.« Das Buch wird für jeden, der sich mit Kafka beschäftigt, eine wertvolle Gabe sein, weil es den Hintergrund seines Lebens beleuchtet, ferner künstlerische Fotos enthält sowie keine Deutungen, die gezwungen und herbeigeholt wären.

E. L. Ehrlich

GUIDO KISCH: Der Lebensweg eines Rechtshistorikers. Erinnerungen. Sigmaringen 1975. Jan Thorbecke Verlag. 259 Seiten.

Im Freiburger Rundbrief XXI/1969, Nummer 77/80, S. 109 durften wir die Autobiographie von Bruno Kisch, dem Kölner Kardiologen, anzeigen – nun ist ihr noch diejenige seines etwa anderthalb Jahre älteren Bruders, des nach der Vertreibung von seinem Hallenser Lehrstuhl gleichfalls in die USA emigrierten, nun aber schon seit 1962 in Basel mit grosser Fruchtbarkeit und ebensoldhem Erfolg wirkenden Rechtshistorikers Guido Kisch gefolgt, die neben manchen, zu Vergleichen einladenden, aus der gemeinsamen Herkunft und dem verwandten Schicksal erklärlichen Parallelen auch starke Unterschiede aufweist, wertvolle Ergänzungen bringt und für das Fachgebiet ihres Verfassers, auf dem es solche Lebenserinnerungen grösseren Rahmens überhaupt noch nicht gibt, Neuland beschreitet.

Wenn man das ›Vorwort‹ und das ›Nachwort zum Vorwort‹ des Autors liest, in denen die Bedenken, besonderen Schwierigkeiten, aber auch glücklichen Umstände geschildert werden, unter denen dies Buch des 82jährigen in erstaunlich kurzer Frist niedergeschrieben ward, so erinnert man sich unwillkürlich an das grosse Werk von Georg Misch ›Geschichte der Autobiographie‹ (3. Aufl., 3 Bände 1949–1962) und versucht, die vorliegende, ihrem hohen Rang und besonderen Charakter gemäss, einzuordnen, den wir in der nichts beschönigenden Aufrichtigkeit und dokumentarisch belegten Wirklichkeitstreue des Verfassers sehen.

Das Schicksal hat es ihm wahrhaftig nicht leicht gemacht: Nach einer behüteten Jugend in dem geliebten Prag – wie ergreifend wirkt gerade heutzutage das innige Verhältnis zu Vater und Mutter! –, nach dem in allen Einzelheiten so anschaulich geschilderten Studium der Rechte bei den ›mit fortlaufendem Erfolg‹ lesenden Professoren der deutschen und bei denen der tschechischen Prager Universität, nach kurzem praktischem Justizdienst und einem den weiteren Lebensweg bestimmenden Studienjahr in Leipzig folgte an der dortigen berühmten Juristenfakultät vor einem ›Parkett von Königen‹ 1915 die Habilitation, folgten erste, bedeutende Publikationen, folgten Berufungen nach Königsberg (1920), Prag (1921) – ein kurzes Intermezzo – und Halle (1922), wo eine in jeder Hinsicht, wissenschaftlich wie pädagogisch, erspriessliche Tätigkeit nach der nationalsozialistischen ›Machtergreifung‹ ein grausames Ende fand. Es ist hier nicht der Ort, auf Einzelheiten wie der Charakterisierung von Gelehrten an den vom Verfasser besuchten Universitäten oder in den Fakultäten, denen er angehörte, oder auf politische Vorgänge, die er schildert, einzugehen. Weit über die Grenzen seines Arbeitsfeldes, der Deutschen Rechtsgeschichte, hinaus sind diese Kapitel – durch Anmerkungen sorgfältig ergänzt – von zeitgeschichtlichem Wert. Was den Leser vornehmlich beeindruckt, das sind all die gerade im akademischen Milieu, dem der Verfasser angehörte, spürbaren Anzeichen des kommenden Unheils und das weitgehende Versagen aller Mitmenschlichkeit nach seinem Ausbruch. Es folgen im dritten Buch (1935–1961), das unter dem Titel ›Geächtet und entrechtet‹ die schwere Zeit vor der Auswanderung, diese selbst und die – wenn auch in anderer Hinsicht – nicht minder schweren Jahre in den Vereinigten Staaten schildert, wiederum bewegende und tief nachdenklich stimmende Ausführungen, die, bei aller Dankbarkeit für jede gewährte Hilfe, doch auch viel menschliches Versagen und strukturelle Verschiedenheiten jener neuen Welt offenbaren – teilweise wiederum in Anlehnung an das Werk des Bruders –, die dem Verfasser nie zur Heimat werden konnte. Es ist rührend, in den im englischen Original beigegebenen Abschiedsworten nach 23jähriger Herausgeberschaft der von ihm ins Leben gerufenen Zeitschrift ›Historica Judaica‹ zu lesen, unter welchen Bedingungen – von seiner Gattin wie immer aufs treuste unterstützt – Guido Kisch hat arbeiten müssen. Was er in diesen Jahrzehnten zur Geschichte des Judentums und seines Rechts hervorgebracht hat, etwa sein Buch über die Juden im mittelalterlichen Deutschland, hat dauernden Bestand.

Im letzten, bis 1972 reichenden Abschnitt darf nun der Leser mit tiefer Freude miterleben, wie dem Verfasser nach bedächtigem Wiederanknüpfen und Vorfühlen ›unser Kontinent, das alte‹ – um mit Goethe zu sprechen – wieder einen in vieler Hinsicht idealen Wohn- und Arbeitssitz geboten hat, und zwar, durch treue Freunde und bald auch Schüler ermöglicht, in der alten Humanisten- und Buchdruckerstadt Basel, deren geistesgeschichtlich bedeutsamste Epoche Guido Kisch in einer imponierenden Reihe von Werken, aus den dort grossenteils noch unerschlossenen Quellen geschöpft, darzustellen unternahm. Auch die Bundesrepublik Deutschland durfte – nach anfänglichem, nur allzu begreiflichem Zögern – des persönlichen Wirkens des Gelehrten teilhaft werden, dessen weit verstreute Schriften nun, nicht zuletzt dank der verständnisvollen Förderung durch den Verleger auch dieses Buchs, Georg Bensch, grossenteils wieder erschienen sind oder noch erscheinen werden. Auf den drei grossen Arbeitsgebieten, denen Guido Kisch seine ganze Kraft gewidmet hat, der Geschichte des mittelalterlichen sächsischen Rechts, des Judenrechts und der humanistischen Rechtswissenschaft – mit ihren Ausstrahlungen bis in die Geschichte des Ordenslands Preussen oder bis nach Bologna und Rom –, sind diese Werke heute unentbehrlich.

Wir legen die ›Erinnerungen‹ des Verfassers mit einem bedrückenden – und mit einem beglückenden Gefühl aus der Hand. Bedrückend, weil ein Schicksal darin geschildert wird, das uns alle so oder so in seinen dunklen Blättern angeht, beglückend, weil es gemeistert wurde mit der Hilfe des Allmächtigen, zu dem sich der Autor mit den Worten des 90. Psalms wie in allem seinem Handeln bekannt hat und zu dem sich auch der Leser bekennt.

Hans Thieme

HELGA KROHN: Die Juden in Hamburg. Die politische, soziale und kulturelle Entwicklung einer jüdischen Grossstadtgemeinde nach der Emanzipation 1848–1918 (= Hamburger Beiträge zur Geschichte der deutschen Juden, Band IV). Hamburg 1974. Hans Christians Verlag. 247 Seiten.

HEINZ MOSCHE GRAUPE: Die Statuten der drei Gemeinden Altona, Hamburg und Wandsbek. Quellen zur jüdischen Gemeindeorganisation im 17. und 18. Jahrhundert. Teil I: Einleitung und Übersetzungen. Teil II: Texte (= Hamburger Beiträge zur Geschichte der deutschen Juden, Band III). Hamburg 1973. Hans Christians Verlag. 344 und 293 Seiten.

H. Krohn hat 1969 mit einer Dissertation über denselben Gegenstand in Hamburg promoviert, den sie nun aufgrund ihr zuteil gewordener Anregungen, Hinweise und Ratschläge überarbeitet und erweitert wieder vorlegt in einer endgültigen, auch äusserlich sehr ansprechenden Gestaltung. Es steckt viel Archivarbeit dahinter, in Hamburg wie in Jerusalem, sowie Auskünfte zahlreicher noch lebender Hamburger Juden.

Die Arbeit setzt um die Mitte des 19. Jhs. ein mit einem guten Überblick über die damals gegebene Situation und Aufgabe der Hamburger Juden: Emanzipation, Assimilation, Integration. Neben der orthodoxen Synagogenreform gab es einen liberalen Tempelverband, zwischen beiden aber auf dem Boden einer toleranten Haltung fruchtbare Zusammenarbeit. Vielleicht wäre ein Rückblick auf die geistige Situation Hamburgs zur Zeit der Aufklärung nützlich gewesen, das – zum Beispiel als zeitweilige Wirkungsstätte Lessings – der Emanzipation wohl ein besonders geeignetes Klima geboten hat. Die beherrschende Figur dieser ersten Periode ist der Hamburger jüdische Notar Gabriel Riesser, Mitglied des Frankfurter Parlaments von 1848/49, dem die Verf. mit Recht ihre besondere Aufmerksamkeit zuwendet; seine erste Schrift »Über die Stellung der Bekenner des mosaischen Glaubens in Deutschland« (Altona 1831) hat Epoche gemacht in der politischen Bildung und Entwicklung der Juden. Vielleicht ist es erlaubt, hier einmal auf die leider noch ungedruckte maschinenschriftliche Münchener juristische Dissertation des früheren Bundesjustizministers Ewald Bucher über »Die Juristen in der Frankfurter Nationalversammlung« hinzuweisen, entstanden bei Prof. C. Frhr. v. Schwerin, die 1941 auch der bedeutenden Persönlichkeit Gabriel Riessers unvoreingenommen gerecht zu werden verstand. Das Verhältnis von Rat und bürgerlichen Kollegien einerseits, jüdischer Gemeinde andererseits, das die Verf. im folgenden darstellt, bietet viel, auch rechtsgeschichtlich Interessantes; die »bürgerliche Verbesserung der Juden« (C. W. v. Dohm) ist ja geradezu ein Schulbeispiel für den Einfluss des Liberalismus, der Revolution von 1848 und der Verfassungsbewegung. Neben den geistesgeschichtlichen kommen auch die politischen und die wirtschaftlichen Faktoren nicht zu kurz; wie bezeichnend ist es zum Beispiel, wenn Chaim Weizmann in seinen Erinnerungen gerade drei Hamburger Juden, nämlich Max M. Warburg, Carl Melchior und Albert Ballin als »Kaiserjuden« gekennzeichnet hat, »more German than the Germans, obsequious, superpatriotic, eagerly anticipating the wishes and plans of the masters of Germany«. Sehr interessant ist das Verhältnis der Hamburger Zünfte zu den jüdischen Handwerkern; auf die Bedeutung der Gewerbefreiheit, die 1863 eingeführt wurde, fällt manches Schlaglicht. Eidesrecht und Mischehen sind weitere wichtige Fragen jener Zeit, und natürlich die innere Verfassung der jüdischen Gemeinde, ihre Aufgaben im Armen- und Schulwesen sowie vor allem auf dem religiösen Gebiet. Stets werden die Angaben der Verf. durch Quellenbelege, Zitate aus der Literatur und statistische Angaben sorgfältig abgesichert. Auch die Bildungs- und Hochschulfragen kommen nicht zu kurz; Gelehrte wie Jakob Bernays und Aby M. Warburg, Ernst Cassirer, Erwin Panofsky, William Stern oder Kurt Perels, die heute noch weit über den Kreis der Spezialisten hinaus bekannt sind, zeugen für die kulturelle Bedeutung der Hamburger Juden. Schliesslich sei auch noch erwähnt, dass sich eine antisemitische Bewegung in Hamburg während des Wilhelminischen Kaiserreichs entfaltete und dass sie eine jüdische Reaktion hervorrief; dass der DHV (»Deutschnationaler Handlungsgehilfen-Verband«) in diesem Zusammenhang Erwähnung findet, wird denjenigen nicht Wunder nehmen, der sich an die Rolle der mit ihm in Verbindung stehenden Hanseatischen Verlagsanstalt und der Zeitschrift »Deutsches Volkstum« (W. Stapel, A. E. Günther) während des Dritten Reichs erinnert. Dankbar sei zuletzt noch die in ein Zitat von 1928 gekleidete Feststellung der Verf. vermerkt, dass »die Hamburgische Anwaltschaft und die Hamburger Gerichte von einer antisemitischen Einstellung und Haltung in und gegenüber der Kollegenschaft frei blieben«. So bietet dieses wertvolle Buch eine Menge wichtiger Anhaltspunkte für die Beurteilung heute besonders aktueller Fragen der deutschen Geschichte vor der Weimarer Zeit weit über seinen eigentlichen Gegenstand hinaus.

Professor Dr. *H. M. Graupe*, der Gründer und Leiter des durch die Freie und Hansestadt Hamburg errichteten »Instituts für die Geschichte der deutschen Juden« von 1964–1972, hat das Verdienst, in Gestalt der umfangreichen Statuten von drei bedeutenden jüdischen Gemeinden, nämlich Altona, Hamburg und Wandsbek, deren Text er im zweiten Halbband in hebräischer bzw. westjiddischer Sprache, im ersten in deutscher Übersetzung mit ausführlichen sacherklärenden und historischen Anmerkungen veröffentlicht und einleitet, dem Nicht-Fachmann einen Einblick zu gewähren in Organisation, Leben und Probleme jüdischer Gemeinden im 17. und 18. Jahrhundert in Deutschland, wie er bisher noch nirgends so umfassend geboten wurde. Die Statuten geben ein Bild vom alltäglichen, nicht vom geistigen Leben, sind aber gerade hierdurch nicht nur für Judaisten, sondern auch für Rechts-, Sozial- und Wirtschaftshistoriker, für Folkloreforscher und Germanisten, die sich mit Jiddistik befassen, von Interesse, wie der Verf. im Vorwort mit gutem Grund bemerkt. Es ist nicht überraschend, dass doch auch »die Annäherung an die Sitten der Umwelt« gerade in der Hafen- und Handelsstadt Hamburg sich bemerkbar macht und dass der Verf., der durch sein Buch über »Die Entstehung des modernen Judentums. Geistesgeschichte der deutschen Juden (1650–1942)« (Hamburg 1969) hierzu besonders berufen war, solche Gesichtspunkte nicht aus den Augen lässt. Deshalb kann auch dieses Werk, dessen Drucklegung durch Hamburger Haushaltsmittel und durch die Deutsche Forschungsgemeinschaft ermöglicht wurde, dem oben angedeuteten, weiten Interessentenkreis zu näherem Studium mit Nachdruck empfohlen werden. Hans Thieme

JACOB Z. LAUTERBACH: Rabbinic Essays. New York 1973. Ktav Publishing House Inc. 570 Seiten.

Bereits im Jahre 1951 erschien ein Sammelband mit acht bedeutenden Aufsätzen und Monographien Jacob Z. Lauterbachs. Davon waren sechs bereits veröffentlicht, wurden aber zusammen mit handschriftlichen Nachträgen des Autors neu ediert. Zwei davon (The Sabbat, Jesus in the Talmud) lagen nur im Manuskript vor. Der

Ktav-Verlag veröffentlicht nun einen unveränderten Nachdruck des inzwischen vergriffenen Werkes.
Jacob Lauterbach ist einer der grossen Lehrer des amerikanischen Reformjudentums gewesen. Er wurde 1873 in Galizien geboren und erwarb in Deutschland seine akademische Bildung. Eine sehr lange Zeit (1911 bis 1942) war er Professor für Talmud am Hebrew Union College, und der wissenschaftliche Einfluss des Lehrers war wohl noch viel gewichtiger als der des wissenschaftlichen Autors. Sein persönlicher Weg von der Orthodoxie zum Reformjudentum entsprach in manchem der Richtung seiner wissenschaftlichen Arbeit: Die Kontinuität der alten jüdischen Tradition im Reformjudentum zu sichern, zu zeigen, dass das Judentum der Antike beweglich und wandlungsfähig war, und eben daran zu zeigen, dass das Reformjudentum diese Beweglichkeit im theologischen Denken wie in der religiösen Praxis wiedergewonnen hatte. Sein sehr bedeutendes wissenschaftliches Werk hat daher auch manchmal apologetische Züge – doch wird die wissenschaftliche Aufrichtigkeit davon nie beeinträchtigt.
Die wichtigsten Arbeiten Lauterbachs sind vor mehr als 30 Jahren und manche schon vor einem halben Jahrhundert erschienen, sie haben aber nur wenig von ihrer Bedeutung verloren. Inzwischen sind diese Arbeiten schon Gegenstand jüdischer Geistesgeschichte geworden und allein deshalb von bleibendem Wert und Interesse.
Lauterbachs Arbeiten über die Pharisäer (im vorliegenden Band The Sadducees and Pharisees S. 23–48; A Significant Controversy between the Sadducees and the Pharisees S. 51–83; The Pharisees and their Teachings S. 87–159) haben wesentlich dazu beigetragen, das verbreitete Zerrbild von den Pharisäern zu korrigieren, mittelbar auch durch den Einfluss dieser Arbeiten auf R. Travers-Herford. Der grosse Aufsatz über das Verhältnis von Midrasch und Mischna (S. 153–256), d. h. über die Frage, ob und wieweit und unter welchen Umständen Gebote des Religionsgesetzes, die nicht expressis verbis in der Schrift enthalten sind, durch Schriftauslegung begründet wurden oder durch Rückgriff auf mündliche Tradition, ist zwar schon 1915 erschienen, ist aber noch heute sehr wertvoll. In der Monographie über Tashlik (S. 299–433), den Brauch durch eine Gleichnis- oder gar Symbolhandlung am Neujahrsfest die Sünden über das Wasser zu streuen, trug Lauterbach eine Fülle von Material zu diesem Gegenstand zusammen. Vor allem aber ist diese Arbeit ein Zeugnis für die Einstellung des Autors zum Brauchtum, soweit er es für Aberglauben hält: Wenn das Brauchtum, das seine Stellung in der religiösen Praxis durch das Recht des Usus behauptet, im Gegensatz zur religionsgesetzlichen Tradition (Halakah) steht, muss der Brauch abgeschafft und die religionsgesetzliche Norm durchgesetzt werden. Gerade in dieser, ihrem Gegenstand nach vielleicht nicht übermässig wichtigen Monographie zeigt Lauterbach die Weise seiner wissenschaftlichen Arbeit als Ausdruck eines letztlich entschieden traditionalistisch gesinnten Reformjudentums. Arnold Goldberg

SAUL LIEBERMAN: Texts and Studies. Ktav Publishing House. New York 1974. VIII und 318 Seiten.
Professor Saul Lieberman, Emeritus des Jewish Theological Seminary of America, ist einer der hervorragendsten Erforscher des frühen rabbinischen Judentums, vielleicht gar der bedeutendste. Im 76. Lebensjahr stehend, kann er ein ungemein reiches und Anstösse gebendes Oeuvre überblicken, das ausserhalb der engeren Disziplin unverhältnismässig wenig bekannt ist, eine erstaunliche Feststellung, wenn man sein Werk mit dem anderer vergleicht. Lieberman ediert und kommentiert das »Gegenstück« zur Mischna, die Tosefta, wovon inzwischen elf Bände erschienen sind, in Hebräisch – darin liegt vielleicht eine Erklärung für die relative Unbekanntheit seiner anderen Bücher und Artikel. Die einzigen grösseren in Englisch erschienenen Bücher Liebermans sind »Greek in Jewish Palestine« und »Hellenism in Jewish Palestine«, deren Titel anzeigen, auf welchem Gebiet S. Lieberman heute nahezu die einzige Autorität ist: dem der Erforschung griechischen linguistischen und kulturellen Einflusses auf die mischnische und talmudische Epoche. Seiner rabbinischen Gelehrsamkeit steht die klassische Bildung ebenbürtig zur Seite. So hat Lieberman Dutzende von griechischen und lateinischen Lehnwörtern in der rabbinischen Literatur identifiziert und auch dem griechischen Wortschatz bisher unbekannte Wörter und unbekannte Bedeutungen zahlreicher Begriffe zurückgegeben.
In diesen »Texten und Studien« liegt eine erste – es mögen noch andere folgen – Sammlung verstreuter ›papers‹, Festschriftenbeiträge usw. vor, insgesamt 18 Veröffentlichungen, von denen drei aus dem Hebräischen übersetzt, die übrigen in Englisch geschrieben worden sind. Zwei Register machen den Inhalt der Artikel, die leicht überarbeitet wurden, leichter zugänglich, was bei der Fülle des in ihnen behandelten lexikalischen Materials unumgänglich erscheint. Den weniger an lexikografischen Fragen interessierten Leser werden besonders die historischen und religionsgeschichtlichen Aufsätze ansprechen, so die grosse Studie »Palestine in the Third and Fourth Centuries«; ferner »Some Aspects of After-Life in Early Rabbinic Literature«; »On Sins and their Punishments«; »How much Greek in Jewish Palestine« und Beiträge zur Qumran- und Bar-Kochbaforschung. Auch auf die über 50 Seiten umfassende Studie »Roman Legal Institutions in Early Rabbinics and in the Acta Martyrum« sei hingewiesen. Man wird ohne Übertreibung sagen können, dass hier einem breiteren Leserkreis, auch von Nichtjudaisten, wissenschaftliche Werke zur Verfügung gestellt werden, die bisher nicht die ihnen ausserhalb der Judaistik zukommende Beachtung gefunden haben. Michael Brocke

ERIC I. LOWENTHAL: The Joseph Narrative in Genesis. New York 1973. Ktav Publishing House. 212 Seiten.
Dieses Buch enthält einen Kommentar zur Josephsgeschichte, wobei der Autor sich vor allem auch auf die mittelalterlichen jüdischen Exegeten stützt, ohne aber die moderne Wissenschaft zu vernachlässigen. Die Quellenscheidung spielt ja ohnehin in den die Josephsgeschichte behandelnden Kapiteln der Genesis kaum eine Rolle. Für einen nichtjüdischen Leser wird es besonders wertvoll sein, durch dieses Buch einmal mehr Bekanntschaft mit dem Midrasch zu machen, der schliesslich gerade in diesen Kapiteln ergiebige Möglichkeiten der Deutungen gefunden hat. Schliesslich sei bemerkt, dass durch dieses sauber gearbeitete Buch auch der Genesiskommentar von B. Jacob wieder zu Ehren kommt, wie überhaupt durch den Neudruck dieses Werkes (ebenfalls bei Ktav) in gewisser Weise mit einer B. Jacob-Renaissance gerechnet werden darf. In Eric I. Lowenthal jedenfalls hat er einen tüchtigen Anhänger gefunden. E. L. Ehrlich

MAX HERMANN MAIER: In uns verwoben, tief und wunderbar. Erinnerungen an Deutschland. 206 Seiten. *Ders.:* Ein Frankfurter Rechtsanwalt wird Kaffeepflanzer

im Urwald Brasiliens. Bericht eines Emigranten 1938–1975. 143 Seiten. Frankfurt/M. 1972 bzw. 1975. Josef Knecht Verlag.
Eigentlich ist es nur *ein* Buch; »einen Abschnitt macht die Trennung«, von der alten Frankfurter Heimat nämlich und dem liebgewordenen und erfolgreichen Beruf eines grossbürgerlichen jüdischen Rechtsanwalts. Das klingt wie »ein Märchen aus uralten Zeiten« und ist kaum vierzig Jahre her. Im zweiten Buch wird berichtet, wie das Märchen weiterging. Dem ist nur hinzuzufügen: Die Hauptfigur dieses zweiteiligen Märchens ist nicht gestorben und lebt heute noch! Was ihm das Überleben ermöglicht hat? Schicksalsführung und -fügung, würde er sagen, denn der fromme Mann nimmt den Namen Gottes nicht gern in den Mund, dann aber auch eine edle Menschlichkeit, die selbst dem Bösen noch gute Seiten abzugewinnen vermag. Und natürlich eine kräftige Gesundheit und eine tapfere Frau. Wie viele andere Emigranten, hat der Verf. das Beste seiner alten Heimat, in die er sich tief und wunderbar – der Vers ist von Rilke – verwoben fühlte, mit in den Urwald Brasiliens genommen. Sein liberales, »von Vorurteilen freies« Judentum, wie es Nathan der Weise lehrt, dazu eine grosse Liebe zur deutschen Klassik in Poesie und Musik, ferner die bis zur Identifikation starke Wahlverwandtschaft mit der deutsch-abendländischen Kultur gaben ihm jene Elastizität, die einem langen Leben Dauer verheisst. Dass es seiner Gescheitheit gelang, sich in die völlig andere Umwelt des brasilianischen Urwalds so einzuleben, dass er sogar ein höchst erfolgreicher Kaffeepflanzer wurde, spricht für die starken Wurzeln seiner Kraft, die sich, ähnlich wie die des Kaffeestrauchs, tief in den Boden senken und daraus die Kraft ziehen, belebende Früchte hervorzubringen. P. Paulus Gordan OSB, Rom

JACOB NEUSNER: The Idea of Purity in Ancient Judaism. The Haskell Lectures, 1972–1973. With a critique and a commentary by Mary Douglas (Studies in Judaism in Late Antiquity. From the First to the Seventh Century, Bd. I). Leiden 1973. E. J. Brill. XIV u. 153 S.
J. Neusner zeichnet verantwortlich als Herausgeber einer neuen Reihe von Studien bei Brill, die mit Neusners Gastvorlesungen am Oberlin College, Ohio, ihren Auftakt nimmt. Dieser erste Band hat insofern programmatischen Charakter, als Neusner nicht nur das Thema »Reinheit / Unreinheit« abhandeln, sondern zugleich einen exemplarisch methodologischen Beitrag dazu liefern will, wie das talmudische Judentum als Struktur religiöser Vorstellungen historisch zu erforschen sei, wobei die halachische Seite ausgeklammert bleibt.
Als Ergebnis früherer Untersuchungen (The Rabbinic Traditions About the Pharisees before 70) stellte Neusner fest, dass der grössere Teil der den Pharisäern später von den Rabbinen zugeschriebenen Anordnungen über Reinheit-Unreinheit handeln, ein Befund, der im Neuen Testament ebenfalls (z. B. Mk 7, Mt 15 und 25) deutlich ist. Jene Regeln und Vorschriften müssen also von Wichtigkeit gewesen sein. Da sich Religionswissenschaftler und Anthropologen seit geraumer Zeit diesem Thema intensiv widmen, ist es um so überraschender, wenn man mit Neusner feststellen muss, dass sich nur sehr wenige Arbeiten mit diesem Fragenkomplex auf dem Gebiet des talmudischen Judentums beschäftigen. Um dem abzuhelfen, untersucht der Verfasser die Idee der Reinheit in vier grossen Vorlesungen: Das biblische Erbe; Reinheitsvorstellungen in der Literatur der Epoche des Zweiten Tempels; Reinheit im talmudischen Judentum und, zusammenfassend: Die Idee der Reinheit im antiken Judentum. Auf die fünfseitigen Literaturhinweise folgt eine gewissermassen gleich »eingebaute« Kritik an Neusners Methoden und Ergebnissen durch die bekannte Anthropologin Mary Douglas. Ihre klaren und kritischen Ausführungen (137–142) machen das Buch als Exempel in Methodologie zusätzlich wertvoll.
Neusner perzipiert die Schrift aus der Perspektive des Judentums der Zeit des Zweiten Tempels und des Talmuds, also als eine Einheit, und ordnet die verschiedenen biblischen Faktoren, die Unreinheit bewirken, systematisch an, um im folgenden zu fragen, was aus diesem biblischen Erbe und Material auf welche Weise weitergewirkt hat.
Hauptaufgabe sieht Neusner darin, alles relevante Quellenmaterial der »zwischentestamentlichen« und talmudischen Epochen zusammenzustellen und zu verbinden, ohne in detaillierte Einzelanalysen zu gehen. Diese Ausbreitung von Ideen aus etwa einem Jahrtausend lässt Kontinuität und Diskontinuität, alte und neue Auslegungen und Anwendungen historisch erfassen. Auch die Auffassungen bestimmter Kreise weisen im Gesamtzusammenhang über sich hinaus und machen grössere Zusammenhänge deutlich. So weist die pharisäische Forderung des Waschens der Hände vor dem Essen darauf hin, dass die Pharisäer den Akt des Essens als kultische Handlung ansahen, ja den Tisch mit dem Altar, das Heim mit dem Tempel und das private Individuum mit dem Priester verglichen haben könnten.
Das spezielle Interesse des Autors richtet sich auf das talmudische Judentum. Seine Methodenkritik wendet sich gegen die folgenden Irrtümer, die nach Neusner bisher charakteristisch für die Forschung waren: Zum einen dürfen talmudische Vorstellungen nicht für sich selbst genommen und ohne Bezug auf frühere oder gleichzeitig in anderen Formen des Judentums zu findende Ideen behandelt werden. Zum zweiten – und das dürfte der weitaus häufiger begangene Irrtum sein – wirft man alle, wo und wann auch immer gefundenen Konzeptionen zusammen und konstruiert daraus ein undifferenziertes System Judentum. Drittens hat man sich bisher zu unkritisch auf die Namensangaben der Traditionen verlassen und auswahllos auch sehr späte Attributionen von Aussprüchen und Meinungen als echt und damit als benutzbar angesehen.
Neusner will die Verlässlichkeit der Zuschreibungen erproben, indem er für eine bestimmte Schicht, etwa Mischna/Tosefta, charakteristische Ideen zu orten sucht. Diese Gedanken müssen eindeutig definierbar und konsistent einer einzelnen Gruppe von Lehrern und Tradenten zugeordnet sein, um als repräsentativ für eine bestimmte Generation von Gelehrten gelten zu können.
Diese Vorsicht ist gleichermassen weit von unkritischer Leichtgläubigkeit gegenüber Worten und Taten der Rabbinen entfernt wie von einer Ablehnung allen talmudischen Materials als »spät«. »Die einzige hiermit beabsichtigte Neuerung ist die Anwendung von Zugängen, die in anderen Wissenschaftsgebieten gängig und selbstverständlich sind, auf das Studium des talmudischen Judentums« (S. 5). Neusners Überblick geht über nahezu 1600 Jahre und kann deswegen nicht alle Einzelphänomene breit berücksichtigen, zumal es ihm darauf ankommt, für diesen ganzen Zeitraum Reinheit als wesentlichen Bestandteil des religiösen Systems herauszustellen. Dabei bietet Kapitel 3 »Reinheit im talmudischen Judentum« alle relevanten, nicht-halachischen Texte in wörtlicher Übersetzung – eine nicht zu unterschätzende Hilfe bei der Erarbeitung von Kontinuität und Diskontinuität seit den Grundlegungen des Komplexes Reinheit in der Schrift. Die Kritik von Mary Douglas nimmt speziell Stellung zu Fragen von

Kontinuität und Diskontinuität, wie auch zur Möglichkeit der Nutzung von Reinheitsvorschriften als Machtinstrumenten.
Insgesamt gesehen ist es Neusner gelungen, die ganze Fülle der Reinheitsidee deutlich werden zu lassen, ihre zeitweilige Hintanstellung, ihr starkes Hervortreten in pharisäischer Lehre und ihre Spiritualisierungen. So wie die Auswahl aus den biblischen Daten je eine andere ist, so differieren auch die Folgen, die Unreinheit zugeschrieben werden.
Für einen christlichen Leser, zudem einen, der auch das Fehlen eines beschwerenden und beschwerlichen Anmerkungsapparats begrüsst, ist es besonders wertvoll, einmal die Fragen von Reinheit/Unreinheit ohne die übliche Schnell-bei-der-Hand-Polemik behandelt zu sehen, historisch einwandfrei und ohne das Neue Testament als Ausgangs-, Mittel- und Zielpunkt! Der Verfasser macht gleich eingangs klar, was Reinheit ist und was sie nicht ist: »Reinheit und Unreinheit ... sind nicht hygienische Kategorien und nicht auf feststellbare Sauberkeit oder Schmutzigkeit bezogen. Sie beziehen sich auf einen Zustand aufgrund des Kontakts mit einer Quelle von Unreinheit und den Vollzug von Reinigungshandlungen dessentwegen. Wenn man ein Reptil berührt, mag man nicht schmutzig sein, doch ist man unrein. Wenn man ein rituelles Bad nimmt, muss man nicht frei von Schmutz sein, doch ist man rein.« (1) Zum Problem der Übersetzung der hebräischen Wurzeln thr und tm' sagt Neusner: »Die eine hier vermiedene Übersetzung ist ›*rituelle* Reinheit‹ und ›*rituelle*‹ Unreinheit ... sie impliziert eine Unterscheidung zwischen ›rituell‹ und etwas, das anders sei als ›rituell‹ – ›substantiell‹, ›real‹ oder ›moralisch‹ beispielsweise. So trägt diese Unterscheidung in unserer Kultur die Behauptung mit sich, dass ›rituell‹ gegenüberstehe ›real‹, ›sinnvoll‹ oder ›aktuell‹, als wäre für den alten Israeliten ›rituelle Unreinheit‹ irgendwie nicht real oder substantiell ... gewesen ... Zum anderen provoziert ›rituell‹ für den heutigen Hörer als sein Antonym ›moralisch‹. Aus der prophetischen Polemik, die auf zahllose Weisen in der westlichen Kultur weitergetragen wird, ist man gewöhnt, eine Spannung zwischen ›leeren‹, ›formalistischen‹ ... Ritualen auf der einen und ›Ethik‹ oder ›dem Herzen‹ oder ›Innerlichkeit‹ auf der anderen Seite zu postulieren. Die antonymische Beziehung zwischen Ritual und Moralität verwischt das Fehlen solcher Unterscheidungen im biblischen Israel wie auch im talmudischen Judentum.« (1 f.) Michael Brocke

JACOB NEUSNER (Editor): Understanding Rabbinic Judaism, from Talmudic to Modern Times. New York 1974. Ktav Publishing House. Anti-Diffamation League of B'nai B'rith. 422 Seiten.
Bei der Beschäftigung christlicher Theologen oder Laien mit dem Judentum ist der Zugang zu den rabbinisch-talmudischen Vorstellungen nicht selten erschwert. Vor allem handelt es sich hier um durch die Texte verursachte Probleme: Wenn man geistig nicht in die Welt des rabbinischen Judentums eingedrungen ist, hilft auch eine deutsche Übersetzung eines Talmudtextes wenig. Daher sind Werke von Bedeutung, aus denen der Leser Verständnis für das rabbinische Judentum gewinnen kann, wenn er einmal seine psychologischen Hemmungen überwunden hat und zu derartigen Büchern auch greift. Um so nötiger sind sachkundige Einführungen; Sammelwerke dieser Art sind kein schlechter Zugang zum rabbinischen Judentum: Dem Leser tritt die geistige Vielfalt entgegen, und er kann darin finden, was seiner besonderen Interessenrichtung entsprechen mag. Von Wichtigkeit sind hier etwa Artikel von Mordecai Kaplan oder Julius Guttmann über die Theologie des rabbinischen Judentums, andere Aufsätze handeln von der Halachah (E. Berkovits) oder haben Schilderungen einzelner Persönlichkeiten zum Inhalt (Raschi von A. Marx, Gaon von Wilna von L. Ginzberg). Biographische Artikel handeln auch über Maimonides und Jehuda Halevi, Nachmanides und Saadia Gaon. Ein ganzer Abschnitt ist der Mystik gewidmet mit Aufsätzen von Scholem und Heschel. Ein Artikel enthält eine Einführung in das Buch der Frommen, das wichtigste Werk des mittelalterlichen Judentums in Deutschland, ein weiterer Artikel ist Rabbi Schneur Zalman von Liady gewidmet, dem Begründer des Chabad-Chassidismus.
Am Rande sei noch bemerkt, dass in dem Artikel über Nachmanides aus der Feder von S. Schechter sich der berühmte und relativ selten gedruckte Brief von Nachmanides an seinen Sohn aus dem Jahre 1267 findet. Als Nachmanides nach Jerusalem kam, beschreibt er in diesem Brief die dortigen Verhältnisse; er ist ein wichtiges historisches Dokument. Dem Buch ist ferner eine reiche Bibliographie beigegeben. Das Werk sollte in keiner theologischen Bibliothek fehlen, aber auch wirklich gelesen werden. E. L. Ehrlich

HARRY M. ORLINSKY: Essays in Biblical Culture and Biblical Translation. New York 1974. Ktav Verlag. XV und 462 Seiten.
Es geschieht heute nicht oft, dass ein Bibelwissenschaftler einen Band mit eigenen, früher »verstreut« veröffentlichten Studien erst mit 65 Jahren und dazu noch auf Betreiben seiner Studenten vorlegt. Eher vereint man heute regelmässig seine »entlegenen, schwer zugänglichen« Aufsätze, um sie im Abstand von einigen Jahren neu zu vermarkten. Bei der vorliegenden Sammlung sind solche Bemerkungen nicht angebracht. Sie stellt nämlich eine überlegte Auswahl aus Orlinskys vielfältiger Aktivität dar, abgestimmt auf solche Arbeiten, die auch dem Nichtwissenschaftler bzw. Nichtfachmann gut zugänglich und lesbar sind. Jeder der 24 Aufsätze, Vorlesungen, »presidential addresses« vor der Society of Biblical Literature etwa ist mit genauen bibliographischen Daten versehen und durch Zusätze und in den Fussnoten auf neuen Stand gebracht. Eine so saubere Arbeitsweise mag manchem Leser entbehrlich erscheinen, doch gibt sie Vertrauen in die wissenschaftliche Redlichkeit und die geistige Spannkraft des Verfassers. Nicht dass Orlinsky solcher zusätzlichen Beweise dafür bedürfte, er ist international anerkannter Septuaginta-Fachmann, ja hat die Vereinigung für Septuaginta- und verwandte Studien gegründet, hat eine neue jüdische Übersetzung der Schrift ins Englische initiiert und ist wohl auch, das zeigt dieses Buch, ein guter und beliebter Lehrer am Hebrew Union College - JIR in New York seit ca. 30 Jahren. Seine Aufsätze zeichnen sich durch gute Verständlichkeit, wissenschaftsgeschichtliches Bewusstsein und ein Flair für gekonnt gesetzte »erzählerische« Akzente aus; kurzum, es ist ein Vergnügen, sie zu lesen.
24 (davon 5 unveröffentlicht) zwischen drei und fünfundvierzig Seiten lange »Essays« sind in drei Themenkreise aufgegliedert: Essays in biblical culture (11), Essays in jewish culture (6) und solche zu Bible translation (7).
Unter denen zur biblischen Kultur sind hervorzuheben: Zwei längere Auseinandersetzungen mit den komplementären Grössen Nationalismus – Universalismus – Internationalismus in Altisrael bzw. bei Jeremia; ein früher

Angriff auf die Amphiktyonie-Theorie in: »The Seer-Priest and the Prophet in Ancient Israel«; ein Aufsatz zu Jes 42, 6 und 49, 6 (Bund und Licht für die Völker); ein zeitgeschichtlich interessanter (Deutschland, Nazizeit), bisher unveröffentlichter Aufsatz: »The Destruction of the First Temple and the Babylonian Exile in the Light of Archaeology« und ein freimütig-kritischer Versuch, die Frage »Biblische Forschung wohin?« wegweisend zu beantworten.

Die zweite Gruppe: Jüdische Kultur (219–345) bietet thematisch sehr verschiedenartige Beiträge, die auch für Bibliker hochinteressant zu lesen sind. Es handelt sich um eine scharfsichtige und humorvolle (mild bis bitter) Analyse von A. Toynbees Gebrauch des Begriffes »syrisch« für Israel und Judentum und die Voraussetzungen und Implikationen dieses Gebrauchs. Die Story des durch Orlinsky pseudonym für Israel getätigten Ankaufs von 4 Rollen aus Qumran ist für Leser, die sich den Hauch von Abenteuer um jene sensationellen Funde noch einmal über den Rücken rieseln lassen wollen, besonders zu empfehlen. Weiter ein Übersichtsaufsatz über die Kanonfrage der hebräischen Bibel und den Ausschluss der Apokryphen. Schliesslich ein grosser chronologischer Überblick über »Jewish Biblical Scholarship in America«, der für einen nichtjüdischen Leser von besonderem Interesse ist, weil er ihn mit Forschern und Tendenzen bekannt macht, die es wert sind, dem Vergessen oder der Ignoranz entwunden zu werden. Das ist nicht allein wissenschaftsgeschichtlich interessant, zeigt nicht allein den Einfluss von in Deutschland ausgebildeten jüdischen Lehrern, sondern es gibt da Entdeckungen zu machen, Kurioses und Meisterliches. Es mehren sich ja auch die Anzeichen, dass die Unkenntnis und dementsprechend auch die Minderbewertung jüdischer Exegese durch christliche Ausleger, die auch heute zuweilen noch anzutreffen ist, einem exakteren Wissen und einer objektiveren Einschätzung der spezifischen Probleme moderner jüdischer Arbeit an der Bibel weichen. Orlinsky trägt dazu bei.

Der dritte Teil (349–440) zeigt Orlinsky als den Motor für eine neue englische Übersetzung der Schrift für das jüdische Volk, die inzwischen als JPS- (oder NJV-) Version bekannt und akzeptiert ist: »Wanted: a new jewish translation of the Bible« war dazu gedacht, zögernde Mitglieder der Jewish Publication Society zu bewegen, dieses Projekt zu unterstützen. Der Beitrag ist auch jetzt noch aktuell und lesenswert, er zeigt nämlich dem christlichen Leser, wie Juden an die Probleme der Übersetzung herantreten und warum und wie jüdische Übersetzungen von christlichen verschieden sind, verschieden sein müssen. Ebenso nützlich sind die Beiträge: »The New Jewish Version of the Torah: Toward a New Philosophy of Bible Translation«, mit Genesis 1, 1–3 als Beispiel; und der anschliessende Essay: »Jewish Influences on Christian Translations«. Hinzu kommen zwei einführende Aufsätze über die erste Bibelübersetzung überhaupt, die Septuaginta; ein kleiner Aufsatz über die jiddische Übersetzung von Yehoasch (Solomon Bloomgarden) 1910–1927 und: »The Hebrew Text and the Ancient Versions of the Old Testament«.

Alles in allem ein farbiges und lebendiges Bukett aus der Arbeit eines Gelehrten, der sich nicht hinter der Fassade fleischloser Gelehrsamkeit versteckt. Wären doch auch andere Wissenschaftler von so unaufdringlicher Allgemeinverständlichkeit. Sollte Orlinsky einmal eine Festschrift gewidmet werden, wird sie es schwer haben, ebenso abgerundet und attraktiv zu sein wie diese empfehlenswerte Sammlung. Michael Brocke

LEO PRIJS (Hrsg.): Abraham Ibn Esras Kommentar zu Genesis Kapitel 1. Einleitung, Edition und Superkommentar. Mit drei Kunstdrucktafeln (= Verzeichnis der Orientalischen Handschriften in Deutschland, hrsg. von W. Voigt, Supplementband 17.) Wiesbaden 1973. Franz Steiner Verlag. LIX, 80 Seiten.

Nach seinem Buch über »Die grammatische Terminologie des Abraham Ibn Esra« (Basel 1950) hat L. Prijs mit der hier angezeigten Veröffentlichung seine Arbeit am Werk Abraham Ibn Esras fortgesetzt und dessen Kommentar zu Genesis, Kap. 1, ediert und kommentiert. Die Arbeit verfolgt das doppelte Ziel sowohl einer modernen Massstäben genügenden kritischen Edition des Kommentars Ibn Esras als auch eines in leicht verständlicher Sprache geschriebenen Superkommentars. Die Methode wurde von L. Fleischers Edition des kurzen Kommentars Ibn Esras zu Exodus mit einem Superkommentar (Wien 1926) übernommen, nämlich »I. E. sozusagen selbst sprechen zu lassen, indem wir seine eigenen Worte verwendeten, aber mit ausführlichen Erweiterungen und Zusätzen, die das von ihm Gemeinte möglichst klar hervortreten lassen« (S. IX f.), und zwar, »da dies nur in der Sprache des Originals möglich ist«, in Hebräisch. Technisch geschieht dies so, dass der Kommentar Ibn Esras vollständig im Superkommentar aufgeht und nur durch Unterstreichung (nicht, wie S. X fälschlich, durch Fettdruck) vom Superkommentar abgehoben ist. Für den Leser bietet sich somit ein einheitlicher Kommentar, bestehend aus dem Kommentar Ibn Esras und dem Superkommentar des Verf. Erläuterungen, die den fortlaufenden (durch Ibn Esra vorgegebenen) Gedankengang unterbrechen, werden in die Anmerkungen verwiesen. Dieses für den modernen Leser auf den ersten Blick etwas ungewohnte Verfahren erweist sich bei näherem Zusehen durchaus als vorteilhaft. Der in gut lesbarem Hebräisch geschriebene Kommentar des Verf. schlüsselt den häufig nur schwer verständlichen Gedankengang Ibn Esras in einer Weise auf, die in einer Übersetzung in der Tat nur schwer zu erreichen wäre. Erkauft wird diese einfühlende Interpretation des Ibn Esraschen Textes freilich mit einer notwendigerweise höchst esoterischen Rezeption: Ohne Zweifel ist Ibn Esras Kommentar »eine Fundgrube wichtiger Erkenntnisse auch für die heutige Bibelwissenschaft« (S. XI f.), aber dass der modernen Bibelwissenschaft (mit Ausnahme Israels) die Schätze dieser Fundgrube ausgerechnet durch einen hebräischen Superkommentar zugänglich werden, wird kaum jemand zu hoffen wagen.

Die Edition stützt sich auf eine Auswahl von 7 (von über 50 in öffentlichen Bibliotheken vorhandenen und 15 vom Verf. eingesehenen) Handschriften und 4 Drucke; als Grundtext diente der Zweitdruck des Pentateuchkommentars A. Ibn Esras, Konstantinopel 1514 (der dankenswerterweise in einem Faksimileabdruck beigegeben ist). Ein umfangreicher kritischer Apparat (S. XIV–L) gibt die verschiedenen Lesarten der benutzten Handschriften bzw. Drucke an; leider geht die sehr übersichtliche Anordnung der Varianten etwas auf Kosten der Benutzbarkeit, da der Apparat unabhängig vom Text abgedruckt ist und dem Leser umständliches Blättern somit nicht erspart bleibt. Zu fragen ist auch, in welchem Verhältnis der nicht unerhebliche technische Aufwand des Apparates zu seinem wissenschaftlichen Wert steht, da eben nur ein Bruchteil der vorhandenen Handschriften benutzt wurde. Dasselbe gilt für die Bemerkungen des Verf. zum Verhältnis der Handschriften zueinander (S. LI–LV); sichere Ergebnisse werden sich wohl erst erzielen lassen, wenn möglichst alle erreichbaren Hand-

schriften verwertet wurden. Es ist sehr zu wünschen, dass der Verf. seine Arbeit am Kommentar Abraham Ibn Esras unter möglichst vollständiger Benutzung der Handschriften fortsetzt. Eine wichtige, noch ausstehende Vorarbeit (vgl. S. LI) wäre die Erstellung einer genauen Liste sämtlicher vorhandener bzw. erreichbarer Handschriften. Peter Schäfer

MONIKA RICHARZ: Der Eintritt der Juden in die akademischen Berufe. (Schriftenr. wiss. Abhandlungen des Leo Baeck Instituts 28.) Tübingen 1974. J. C. B. Mohr (Paul Siebeck). 257 Seiten.

Die ursprünglich als Dissertation an der Freien Universität Berlin verfasste Arbeit stellt einen soliden Beitrag zur jüdischen Geschichtswissenschaft der Neuzeit dar. Die allgemeine Bildung der noch nicht emanzipierten Juden begann erst in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts. Das bedeutete nicht, es hätte nicht vorher schon einzelne gegeben, die sich wissenschaftlich betätigten. Wir erwähnen hier nur David Gans (um 1600), der neben Mathematik und Astronomie sich mit Geschichtswissenschaft beschäftigte und die wichtige Chronik »Zemach David« (1592) veröffentlichte.

Akademisch ausgebildete Mediziner, sogenannte gelehrte Ärzte, gab es im Deutschland des 17. Jahrhunderts nur in grösseren Städten. Zentren der Ausbildung waren Padua und Leiden. An diesen Universitäten konnten Juden Medizin studieren. Die erste Promotion eines Juden an einer medizinischen Fakultät Deutschlands erfolgte 1721 (Frankfurt/Oder). Als Studenten waren sie dort schon früher zugelassen, als eigentliches Zentrum kann Halle bezeichnet werden, wo auch schon seit 1695 Juden Medizin studierten. Andere Grade als den medizinischen Doktor konnten Juden wegen der christlichen Eidesformeln nicht erwerben.

Die Verfasserin untersucht nun systematisch alle deutschen Universitäten, wann dort Juden zugelassen wurden, wieviele es waren, was sie studierten, wobei die Statistik u. a. zeigt, dass aus Berlin zwischen 1730–1797 nur 24 Studenten zum Studium der Medizin kamen, im ganzen studierten dort im genannten Zeitraum 114 jüdische Studenten. M. Richarz erörtert ferner die Situation der jüdischen Studenten an deutschen Hochschulen in der 1. Hälfte des 19. Jahrhunderts (soziale Lage u. a.). Für ihre Berufsstruktur galt, was L. Philippson für die Zeit vor 1848 schrieb: »Man hatte den Juden alle Pforten, die in den Tempel der Wissenschaft und der geistigen Ausbildung führen, geöffnet, aber alle Pforten, die aus diesem Tempel in das Leben führen zu gedeihlicher Wirksamkeit . . . verschlossen . . .« (S. 164). Ungetauften Juristen bot sich kein Staatsamt, sondern nur die Anwaltschaft, und diese auch nicht in allen deutschen Staaten. Die relativ höchste Anzahl jüdischer Anwälte im Vormärz wies Frankfurt a. M. auf. Lange war Juden in Preussen auch die Habilitation verwehrt, Ordinarien konnten sie ohnehin erst nach 1918 werden; der erste jüdische Extraordinarius in Preussen wurde 1859 ernannt.

Die Arbeit ist ein wichtiger Beitrag zur jüdischen Emanzipationsgeschichte in Deutschland und enthält viel wertvolles Material, das bisher in dieser Weise noch nicht aufgearbeitet worden war. E. L. Ehrlich

ROY A. ROSENBERG (Hrsg.): The Anatomy of God. The Book of Concealment, The Great Holy Assembly and the Lesser Holy Assembly of the Zohar with the Assembly of the Tabernacle. Translation, Introduction and Annotations by R. A. Rosenberg. New York 1973. Ktav Verlag. 196 Seiten.

Der Titel dieses Buches gibt bereits die Bezeichnungen der Texte, die dem monumentalen Klassiker der jüdischen Mystik, dem »Buch des Glanzes«, dem »Sohar«, entnommen sind. Es handelt sich um Kern- und Schlüsseltexte, die zu den ältesten Bestandteilen des Sohar gehören. Nach Auffassung des Herausgebers und Übersetzers sind gerade sie grundlegend für das Verständnis des Sohar, einem Buch mit mehr als sieben Siegeln.

Das ›Sifra dizeniuta‹ kommentiert Verse aus Genesis (Sohar II, 176b–179a); die folgenden Texte stammen aus Sohar III 127b–145a und 287b–296b und kommentieren erweiternd den ersten Text.

Der 4. Text ist Sohar II 122b–123b entnommen. Rosenberg gibt dazu knappe Einleitungen und versieht den ersten Text auch mit einem darauffolgenden Kommentar; dazu kommen gelegentlich erhellende Fussnoten. Auch ein Index der zitierten Schriftstellen fehlt nicht. – Die Texte sprechen von Gott als dem Heiligen ›Alten‹, der den Unbillen der Welt fern und den Menschen unbekannt ist, bis er als Vater und Mutter hervortritt. Aus ihrer Vereinigung entstammt der den Menschen bekannte Gott – der ›Höhere Adam‹, umfassend sowohl den heiligen König als seine Braut, die Schechina. Der König verkörpert sowohl Milde als Strenge und muss sich mit seiner Braut vereinen, um das gnadenlose Recht, die Wurzel allen Übels, zu mildern. In reicher erotischer Symbolik beschreibt der Sohar, wie diese Vereinigung des Königs mit der Schechina Frieden und Gleichgewicht in die obere und die untere Welt bringt. (Aus der Einleitung.)

In diesem Band wird nicht zuviel und nicht zuwenig für denjenigen geleistet, der einmal die Texte selber kennenlernen will. Das Thema ist »in«, es wird viel darüber publiziert und hierorts auch viel darüber gelesen. Doch an die Texte wagt sich kaum jemand heran. Wer sich nicht gleich die – auch unvollkommene – englische Übersetzung des Sohar in 5 Bänden (The Zohar, Soncino Press, London 1933/34 u. öfter) kaufen will, bediene sich dieser kleinen Auswahl. Michael Brocke

EMIL SCHÜRER: The History of the Jewish People in the Age of Jesus Christ (175 B.C. – A.D. 135). A New English Version Revised and Edited by Geza Vermes and Fergus Millar. Literary editor Pamela Vermes. Organizing Editor Matthew Black. Band I. Edinburgh 1973. T. + T. Clark Ltd. XVI und 614 Seiten.

Neben dieser imposanten Titulatur steht als Frontispiz, nicht minder imposant, die Fotografie von Emil Schürer (1844–1910); sein gestrenger Blick trifft den Leser, als garantiere er auch heute noch für Qualität und Gültigkeit seiner grossen »Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi«, die vor 100 Jahren ihre lange Karriere begann und hier einen ganz neuen, ungewöhnlichen Höhepunkt erreicht hat.

Der »Schürer« ist sowohl in seinen deutschen Ausgaben wie in der englischen (die beide vor wenigen Jahren nachgedruckt worden sind) zu einem dauernd benutzten Klassiker geworden; auch konnte man sich schliesslich hinter ihm ähnlich gut »verstecken« wie hinter (Strack-) Billerbecks Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch. Jedes Jahr der weiteren Benutzung des alten Schürers aber musste ihn mehr und mehr zu einer Quelle des Irrtums werden lassen. Wenn auch nur langsam, so wäre er doch in Vergessenheit geraten.

Man wird dem Team prominenter englischer Wissenschaftler dankbar sein, dass sie dem Unnützwerden des bedeutenden Werks nicht tatenlos zusehen wollten, sondern es von Grund auf revidiert und auf den

Forschungsstand von heute gebracht haben, der ja in zahllosen Punkten Fortschritte gegenüber dem Beginn des Jahrhunderts aufweist.
Plan und Anlage des originalen »Schürer« konnten jedoch fast unangetastet beibehalten werden.
Der erste Band, der hier vorliegt, beginnt mit den Hilfswissenschaften, den vorhandenen und den verlorengegangenen Quellen und behandelt dann auf über 400 Seiten die Zeit von 175 v. Chr. bis 135 n. Chr. in wünschenswertem Detail. Auch die Zahl der »Beilagen« ist mit 8 gleich geblieben. Teil II, dessen Neubearbeitung ebenso wie die von Teil III in absehbarer Zeit erscheinen werden, wird die Darstellung der »inneren Zustände«, Kultur, Hellenismus, Priesterschaft, Tempel, Kultus, Liturgie und religiöse Vorstellungen beinhalten. Teil III widmet sich dem Judentum in der Zerstreuung und der »jüdischen Literatur«, wovon man sich eine Summe unserer gegenwärtigen Kenntnisse des Corpus der »zwischentestamentlichen« Literatur erwarten darf. Bibliographisch und inhaltlich freilich musste der alte Schürer »gestrippt« und neu ausstaffiert werden. Es sei aber gleich gesagt, dass dies mehr als nur »Neudekoration« geworden ist, vielmehr einer echten Neubelebung gleichkommt. Unbrauchbar gewordene bibliographische Angaben sind gestrichen; alle wesentlichen Daten aber sind geblieben und durch das wichtigste Material der letzten 60 Jahre ergänzt worden. Diese Modernisierung ist ausgezeichnet gelungen. Fülle und Sorgfalt der Bibliographien verdienen Beachtung und heben »Schürer-Vermes-Millar-Black« über das übliche Mass an Umfang und Verlässlichkeit weit hinaus. So ist das Verzeichnis zur rabbinischen Literatur (S. 68–118) das Beste, was es zur Zeit gibt, auch wenn Seite 68 der Verweis auf Albecks hebräische Revision von Zunz und das Buch von J. Bowker, The Targums and Rabbinical Literature, fehlt.
Viel neues archäologisches, epigraphisches, papyrologisches, numismatisches Material ist hinzugekommen und eingearbeitet worden; Qumran ist ein eigenes neues Kapitel gewidmet. Dementsprechend haben sich die Anmerkungen verändert, auch die Zitierweisen sind modernisiert worden.
Der Umfang des Buches ist dennoch nicht ins Uferlose gewachsen, es ist das massive, zugleich kompakte und handliche Arbeitsinstrument geblieben bzw. wieder geworden, das es früher einmal war. Hinzufügungen, Korrekturen und Weglassungen im Text selbst sind nicht eigens angezeigt – wer will, mag den alten »Schürer« mit dem neuen vergleichen.
Schürers Werk zeichnete sich besonders durch seine kaum von anderen erreichte Materialfülle und Faktenverlässlichkeit aus, weit weniger allerdings durch ein tieferes Verständnis von Religion und Kultur des Judentums der zwischentestamentlichen Zeit. Darin, etwa in der abwertenden Haltung dem »Gesetz« gegenüber, was es ganz und gar Kind der Vorurteile seiner Zeit und seines Milieus, eines »Zeitgeistes«, der auch heute noch vielen Theologen bequem ist. Schon mit dem ersten Band, der es ja noch nicht mit der Religion und den »inneren Zuständen« zu tun hat, darf man sagen, dass es den Herausgebern in vornehmer Weise – d. h. fair dem Gelehrten Schürer gegenüber – gelungen ist, seine ideologisierte Einseitigkeit und Fehlauffassungen auszuräumen und durch eine ausgewogenere, um einiges objektivere Sehweise zu ersetzen. Der Vergleich von § 1: »Aufgabe« bzw. »Scope and Purpose of the Work« erhellt die zurückhaltende, aber sichere Art und Weise, in der die Bearbeiter vorgegangen sind. Die grundsätzliche Frage, ob man ein altes, notwendigerweise auch weltanschaulich seiner Zeit stark verhaftetes Werk überhaupt revidieren sollte, wird damit nebensächlich. Man wünscht den Herausgebern, sie möchten auch bei den schwierigeren Teilen II und III eine glückliche Hand haben.
Deutsche Leser und Benützer, die sich mit dem »neuen Schürer« bald vertraut machen sollten, könnte möglicherweise die Tatsache nachdenklich stimmen, dass die Revision und Aktualisierung der »Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi« nicht in Deutschland, sondern in England unternommen worden ist. Zufall? Oder nicht doch auch ein besseres zwangloseres Verhältnis zum Judentum in der theologischen Wissenschaft des englischen Sprachraums und ein klares Bewusstsein der Ideologien, die die Geschichtsschreibung von »Zeitalter Jesu« bestimmt haben. So erscheinen heute Werke wie dieses und die grossangelegten »Compendia Rerum Judaicarum ad Novum Testamentum« (The Jewish People in the First Century) in englischer Sprache und ohne bzw. unter nur kleiner deutscher Mitarbeit. Will man hierzulande nicht stärker wissenschaftlich ins Hintertreffen geraten, so empfiehlt sich eine schnelle Aufnahme dieser grossen Handbücher durch die Wissenschaft, aber auch seitens der Multiplikatoren: Schulbuchautoren, theologische Publizisten, Religionslehrer und Studenten.
Einige technische Bemerkungen: Bei dem erwähnten Reichtum der bibliographischen Angaben sind die kleinen Mängel tragbar, zumal die geringe Zahl der Druckfehler sich nicht störend auswirkt. Nicht immer sind die hebräischen Titel mit angegeben, und zuweilen fehlt der Vermerk, dass ein Buch hebräisch abgefasst ist (z. B. S. 82 Frankel). Wünschenswert scheint mir, dass in Zukunft die Daten von Nachdrucken genannt werden, da viele Originalausgaben kaum verfügbar sind, vielmehr alle Welt von den zahlreichen Reprints lebt. Da ist es von praktischem Interesse, zu erfahren, ob es einen Nachdruck gibt und wann dieser erschienen ist, zumal viele davon ohne jeden Werbeaufwand in Israel herauskommen. Die verwendete hebräische Drucktype ist etwas zu gross, manchmal »verwackelt« (z. B. S. 371), und der Buchstabe Chet ist meist eine Nummer fetter und grösser geraten als die anderen. Doch nimmt man das gerne in Kauf, wenn nur die Folgebände rasch erscheinen und ebensogut gemacht sind wie dieser. Michael Brocke

SELMA STERN: Der preussische Staat und die Juden, IV: Gesamtregister zu den sieben Bänden der Teile 1–3, herausgegeben von Max Kreutzberger. Tübingen 1975. J. C. B. Mohr (Paul Siebeck). VIII und 156 Seiten.
Im Jahrgang XXIII/1971 des Freiburger Rundbriefs ist auf S. 141 der zuletzt erschienene, die Zeit Friedrich des Grossen behandelnde Teil dieses grossartigen Werks besprochen worden. Nun erhalten wir dankenswerterweise noch ein auch die früher herausgekommenen Teile mit einbeziehendes Gesamtregister, das – wie der Herausgeber schreibt – nicht nur die Lücken der bereits den ersten Bänden beigegebenen Register ergänzt, sondern sie alle durch ein nach einheitlichen Gesichtspunkten neu angelegtes, gründliches und spezialisiertes Gesamtregister erschliesst. Es gliedert sich in ein Personen-, ein Orts- und ein Sachregister und wird sowohl dem Familienforscher wie dem Verwaltungs- und Wirtschaftshistoriker, dem Demographen und Statistiker den Zugang zu diesen reichen Forschungen und Quellen erschliessen, die heute grösstenteils zerstört oder verschollen, durch die hin-

gebende Arbeit der – heute fünfundachtzigjährigen – Verfasserin aber für die Nachwelt gerettet worden sind. Den im Vorwort namentlich genannten Mitarbeitern und Geldspendern, die das Erscheinen dieses letzten Bandes ermöglicht haben, statten wir den verdienten Dank gewiss am meisten dadurch ab, dass wir mit diesem Werk arbeiten. Es sei in diesem Zusammenhang erwähnt, dass die in jener Besprechung angeführte Münchener philos. Dissertation von Ilsegret Dambacher über Chr. W. v. Dohm inzwischen im Verlag Peter Lang, Frankfurt, in der Reihe »Europäische Hochschulschriften« III, 33 im Druck erschienen ist (1974) und dass Julius H. Schoeps in Band 2 (1975) der Mendelssohn-Studien soeben eine überaus interessante Denkschrift von Ephraim Veitel Ephraim aus dem Jahre 1785 zur Judenemanzipation veröffentlicht hat, die in den Zusammenhang der von Selma Stern dargestellten Diskussion dieser Frage unter den Beamten und Professoren Friedrichs II. gehört. So bedeutet auch dieser Registerband eine wichtige Etappe und eine wesentliche Erleichterung auf dem Wege der Forschung. Hans Thieme

STUDIES IN MAIMONIDES AND ST. THOMAS AQUINAS. Selected with an Introduction and Bibliography by Jacob I. Dienstag. (Bibliotheca Maimonidica. Texts, Studies and Translations in Maimonidean Thought and Scholarship, edited by Jacob I. Dienstag, vol. I.) New York 1975. Ktav Publishing House. LIX und 350 Seiten.

Der dem Andenken H. A. Wolfsons gewidmete Band bietet aus Anlass des Thomas-Gedenk-Jahres 1974 eine Anzahl nachgedruckter, aber auch ergänzender Beiträge. Allem voran steht als Einleitung S. XIII-LIX unter dem Titel »The relationship of Maimonides to his non-Jewish predecessors« eine alphabetische Liste der bei Maimonides benützten oder von ihm genannten nichtjüdischen Autoren. In der Substanz gleicht sie weitgehend dem, was S. Pines in der Einleitung zu »The Guide of the Perplexed. Moses Maimonides«, Chicago / London / Toronto 1964, in der bisher gründlichsten Weise dargelegt hat, geht aber in Einzelangaben und mit der Anführung neuerer Literatur auch darüber hinaus und wird von allen wissenschaftlichen Maimonideslesern sicher gern benützt werden. – S. 1–28: H. A. Wolfson, »St. Thomas on Divine Attributes«, nachgedruckt aus »Mélanges offerts à E. Gilson«, Paris 1959, S. 673–700, mit einer Ergänzung S. 28. – S. 29–49: H. Blumberg, »The Problem of Immortality in Avicenna, Maimonides and St. Thomas Aquinas«, aus: H. A. Wolfson Jubilee Volume, Jerusalem 1965, S. 165–185. – S. 50–57: I. Husik, »An Anonymous Mediaeval Christian Critic of Maimonides«, aus: Jewish Quarterly Review 2, 1911, S. 159–166. – S. 58–74; S. Feldman, »A Scholastic Misinterpretation of Maimonides' Doctrine of Divine Attributes«, aus: Journal of Jewish Studies 19, 1968, S. 23–39. – S. 75–106: M. Fox, »Maimonides and Aquinas on Natural Law«, mit gewissen Korrekturen, aus: Dine Israel 3, 1972, V–XXXVI. – S. 107–123: M. Fakhry, »The ›Antinomy‹ of the Eternity of the World in Averroes, Maimonides and Aquinas«, aus: Le Muséon 66, 1953, 139–155. – S. 124–139: L. I. Newman, »Jewish Elements in Christian Philosophy«, ein Kapitel aus dem Buch »Jewish Influence on Christian Reform Movements«, von 1926 (S. 101–116). – S. 140–164: H. Liebeschütz, »Judaism and Jewry in the Social Doctrine of Thomas Aquinas«, aus: Journal of Jewish Studies 13, 1962, S. 57–81, mit einigen Korrekturen. – S. 165–168: F. Brüngel, »Maimonides' Agnosticism and Scholasticism«, aus: CCAR. Journal 19/3, 1972, 65–68. – S. 169–183: Ch. & D. Singer, »Jewish Elements in Thirteenth-Century Scholasticism«, ein Kapitel aus »The Legacy of Israel«, Oxford 1927 (S. 257–271). – S. 184–191: Z. Diesendruck, »Maimonides and Thomas Aquinas«, eine Ansprache, die hier zum erstenmal im Druck erscheint und einige bedeutsame methodologische Erwägungen für den Vergleich zwischen Autoren wie Maimonides und Thomas enthält, deren gemeinsames Anliegen die Korrektur bestimmter aristotelischer Vorstellungen war. – S. 192–206: J. I. Dienstag, »St. Thomas Aquinas in Maimonidean Scholarship«, aus: The Monist 58/1, 1974, 104–118, ein forschungsgeschichtlicher Abriss mit reichen bibliographischen Anmerkungen. – S. 207–221: M. Joel, »Etwas über den Einfluss der jüdischen Philosophie auf die christliche Scholastik«, ein schon zweimal erschienener Artikel (zuerst in Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums 9, 1860, 205–217) wäre vielleicht einzusparen gewesen. – S. 222–251: Jacob Guttmann, »Der Einfluss der maimonidischen Philosophie auf das christliche Abendland«, Teil »Thomas von Aquin«, aus dem Sammelwerk »Moses ben Maimon«, hrsg. W. Bacher u. a., Bd. I, Leipzig 1908, 175–204. – S. 252–255: C. Baeumker, »Bericht über die Philosophie der europäischen Völker im Mittelalter« aus: »Studien und Charakteristiken zur Geschichte der Philosophie«, Münster 1927, 131–134 (vorher schon erschienen), eine Kritik an Th. M. Wehhovers Darstellung des Verhältnisses zwischen Maimonides und Thomas in Überwegs »Grundriss der Geschichte der Philosophie« Teil 2, mit einem Textvergleich von Moreh Nebukim II, 1 und Thomas S. theol. I q 2 a 3. – S. 256–259: H. Liebeschütz, »Eine Polemik des Thomas von Aquino gegen Maimonides«, aus MGWJ 80, 1936, 93–96. – S. 260–278: K. Harasta, »Die Bedeutung Maimuns (sic!) für Thomas von Aquin« aus Judaica 11 (so richtig, nicht II), 1955, 65–83, ein Beitrag, für den man sich aus der Fülle vorhandener Literatur einen andern gewünscht hätte. – S. 279–281: E. Gilson, »Maimonide et la philosophie de l'exode«, aus: Mediaeval Studies 13, 1951, 223–225. – S. 282–289 folgt aus P. Duhem, »Le système du monde«, vol. V, Paris 1917, das Kapitel S. 484–491 über Thomas. – S. 290–333: P. Synave, »La révélation des vérités divines naturelles d'après Saint Thomas d'Aquin«, aus »Mélanges Mandonnet« I, Paris 1930, 327–370, wo S. 302 ff. auch Textvergleiche mit dem Moreh Nebukim erfolgen. Den Abschluss des Bandes bildet wieder ein Beitrag des Herausgebers J. I. Dienstag, »The relationship of St. Thomas Aquinas to the philosophy of Maimonides; an annotated bibliography«. Hier werden auf den Seiten 334–345 im ganzen 82 Titel aufgeführt. Einige wären noch zu ergänzen; so nach 32: H. Greive, Thomas von Aquin in der philosophisch-theologischen Diskussion des Judentums, in: W. P. Eckert, Hrsg., Thomas von Aquino, Mainz 1974, 913–932, mit weiterführenden Angaben; nach Nr. 43 fehlen die einschlägigen Arbeiten von W. Kluxen; nach Nr. 67 noch N. Samuelson, The problem of free will in Maimonides, Gersonides and Aquinas, CCAR. Journal 17/1, 1970, 2–20; ferner K. Schubert, Die Bedeutung des Maimonides für die Hochscholastik, Kairos 10, 1968, 2–18. Insgesamt ergibt sich der Eindruck einer geglückten und nützlichen Auswahl, wofür dem Herausgeber Dank gebührt. Johann Maier, Köln

URIEL TAL: Christians and Jews in Germany, Religion, Politics, and Ideology in the Second Reich, 1870–1914. Aus dem Hebräischen ins Englische übersetzt von N. J. Jacobs. Ithaca and London 1975. Cornell University Press. 359 Seiten.

Die Frage, warum die Emanzipation der Juden in Deutschland auf so viel Widerstand stiess, ist verschiedentlich untersucht worden, aber noch nie mit so viel Sachkenntnis und unter Heranziehen aller einschlägigen Quellen. Tal zeigt, dass die Integration der Juden von den verschiedensten Seiten aus auf Widerstände stiess, besonders auch gerade von Christen, welche die Taufe der Juden verlangten, oder andererseits jedoch meinten, Taufe würde dem spezifischen Charakter des Juden nicht gerecht. Man wähnte hier schon irgendein mythisches Phänomen, das bald darauf als »rassisch« entdeckt wurde. Ferner verband man den Nationalstaat derart eng mit dem Christentum, dass für einen jüdischen Bürger kein Raum blieb. So ergab es sich, dass der konservative Protestantismus schliesslich indirekt zu gleichen Ergebnissen wie der rassische Antisemitismus kam (S. 159). Das liberale Christentum wurde dem Judentum auch nicht gerecht, weil die Liberalen sich als diejenigen verstanden, welche das Christentum zum Höhepunkt aller vorangegangenen Religionen gebracht hätten. Wenn die Liberalen auch den christlichen Charakter des Staates leugneten, so transferierten sie doch die Christlichkeit in das Individuum, damit aber schlossen sie auch den individuellen Juden aus, nachdem sie bereits vorher dem Judentum seine Fossilität bescheinigt hatten: Abfall vom Baume der Prophetie. Man wurde also im 19. Jahrhundert nicht durch einen Akt eigener Wahl und persönlicher Entscheidung Deutscher, sondern durch die Zugehörigkeit zu einer historischen Gemeinschaft, von welcher in den Ursprüngen die deutsche Nation konstituiert worden war. Andere, wie etwa Mommsen, besassen keine derart romantischen Vorstellungen vom Nationenbegriff, sondern plädierten für eine totale Einschmelzung aller Glieder, so dass aus verschiedenen ethnischen Komponenten eine Nation werden könnte. Das jüdische Erbe und die individuellen Talente der Juden würden auf diese Weise in die eine deutsche Nation eingebracht; damit würden aber die Juden in ihrer Identität allmählich auf eine humane Art zum Verschwinden gebracht. Im 2. Reich sind antisemitische, auf rassistischer Grundlage beruhende Argumente *in den politischen Parteien* nicht erfolgreich gewesen; die »christliche« Judenfeindschaft hatte aber schon genügt, die volle Emanzipation zu verhindern, wenngleich ein Überleben der Juden möglich war. Wenn also auch die rassischen Antisemiten in den Reichstagsparteien zahlenmässig nicht stark waren, hat doch ein H. St. Chamberlain dem Rassismus im »3. Reich« entschieden den Weg geebnet. Er kann in dieser Beziehung als eine Schlüsselfigur bezeichnet werden. Nicht erst Hitler, sondern vorher schon das deutsche Grossbürgertum und das Bürgertum wurden von H. St. Chamberlain beeinflusst. Schade, dass U. Tals grundlegendes Werk nicht in deutscher Sprache vorliegt. E. L. Ehrlich

KLAUS VOSWINCKEL: Paul Celan – Verweigerte Poetisierung der Welt. Versuch einer Deutung. Heidelberg 1974. Lothar Stiehm Verlag. 242 Seiten.

Paul Celan braucht den Lesern des Rundbriefs nicht vorgestellt zu werden. Im FR XXV/1973 S. 155 wird auf Peter Mayers Untersuchung über »Paul Celan als jüdischer Dichter« (Diss. Heidelberg '69) verwiesen, deren wesentliche Ergebnisse unter eben diesem Titel in Emuna/Horizonte 3, 1970 veröffentlicht wurden.

Voswinckel beschäftigt sich nicht primär mit Celan als jüdischem Dichter. Seine Studie, die sich auf das mit Celans Freitod 1970 abgeschlossene Werk bezieht, kann den Anspruch erheben, eine erste Gesamtdeutung dieser Dichtung zu geben.

Mit seiner durchsichtigen Gedankenführung und der einfach-klaren Sprache ist dieses Buch nicht nur für Germanisten geschrieben, sondern kann als ein Werk empfohlen werden, das einen anspruchsvollen Laien in Celans Dichtung einzuführen vermag.

»Kaum ein Dichter der deutschen Nachkriegszeit«, so schreibt Voswinckel im Vorwort, »hat so beharrlich wie Celan die poetische Haltung als politische verstanden. Die Poetisierung der Welt, wie sie von Novalis einst verkündet wurde, kehrt in seinem Werk jetzt ... unter negativen Vorzeichen wieder: sie ist ihm verweigert, und sie wird von ihm verweigert – gerade im Namen der ihr innewohnenden Utopie, die nicht falsch eingelöst und verleugnet werden soll.« (S. 7)

Der Versuch einer Gesamtdarstellung des Celanschen Werks unter dem »Gesichtspunkt der Poetisierung« zeigt, »dass die Konzeption der Dichtung, ihre Struktur und Entwicklung einer ... extremen Konsequenz unterliegen« (S. 14). Entsprechend diesem Vorhaben ist die Studie zweigeteilt. Zum einen wird unter dem Titel *Der Bildbereich der Poetisierung* die typologische Deutung der Symbolik der Poetisierung bei Novalis und im Gegensinn bei Celan erbracht, zum andern wird im weitaus knapperen zweiten Teil unter dem Titel *Stationen der Depoetisierung* die Entwicklung der Lyrik Celans als »konsequenter Reduktionsprozess« (S. 15) sichtbar gemacht.

Anders als Novalis erfährt Celan die Welt als eine, die nicht durch Poetisierung zu verändern ist. Sein Dichten ist daher zum einen »Depoetisierung«, Protest, der »im Ausdruck des Schweigens liegt oder ... in der Dekomposition der scheinbar mächtigen Worte« (S. 55), zum andern »poetische Verweigerung« (S. 121), die dunkle Schreibweise als Widerspruch gegen das Einverständnis mit den Regeln des Tages. Der andere geschichtliche Ort Celans ist erfahrbar in jedem seiner Gedichte. Seine Dichtung ist – so zeigt Voswinckel – die Suche nach dem, was unter dem Zeichen der persönlichen und geschichtlichen Erfahrung – dem Judenschicksal überhaupt, zumal aber dem Schicksal der Juden im Völkermord unseres Jahrhunderts (dazu S. 93, 95, 98, 103 f., 109, 153 f., 158), aber auch der durch die Macht des Machenschaftlichen, die Herrschaft des Konsumbetriebs verfinsterten Gegenwart – (noch) im Gedicht gesagt werden kann. Die Dunkelheit der Gedichte ist so Zeichen einer alle natürliche und menschliche Ordnung zerstörenden Verheerung (S. 25), aber auch der immer wieder scheiternde Widerstandsversuch gegen Vereinnahmung und Konsumierung.

Die Stärke dieser Studie ist die konsequente und überzeugende Darstellung der Grundthese – wobei Celans Werk nicht nur im Vergleich zu dem von Novalis, sondern in Beziehung zur modernen Lyrik charakterisiert wird – und die behutsam-gediegene Interpretation der einzelnen Gedichte. Es tut dieser Stärke keinen Abbruch, dass sie auch eine Schwäche in sich birgt: Mit der Grundthese wird den Gedichten ein Massstab der Interpretation angetragen, durch den sie manchmal, zumal wenn sie nur fragmentarisch zitiert werden, zu einseitig gedeutet werden.

Die Kraft dieser Untersuchung liegt aber vor allem auch in der über das Literarhistorische hinausgehenden geschichtlichen Einordnung dieser »dunklen Lyrik« der Gegenwart, die durch die – gerade wenn auch vergebliche – Widerständigkeit gegen alles Machenschaftliche charakterisiert wird. – Ein Buch, das man nicht nur dem Liebhaber von Celans Werk, sondern jedem empfehlen möchte, der – sie erfahrend – in dieser gegenwärtigen Welt steht, welcher in der Tat jede Verklärung, auch die poetische, verweigert ist. Brigitte Högemann, Braunschweig

BEN ZION WACHOLDER: Eupolemus. A Study of Judaeo-Greek Literature. Cincinnati 1974. Hebrew Union College – Jewish Institute of Religion. 332 Seiten.

Die griechisch schreibenden Schriftsteller des Frühjudentums standen für die Forschung allzulang im Schatten der umfangreichen und für die theologischen Wissenschaften unmittelbar interessanten Werke Philons von Alexandrien und des Josephus. Erst in jüngerer Zeit trat dank einer gründlichen Untersuchung von N. Walter der Torah-Ausleger Aristobul etwas stärker in den Vordergrund, abgesehen von dem wegen seiner Bedeutung für die Septuagintaforschung bedeutsamen Aristeasbrief, der viel öfter das Interesse auf sich gezogen hat. B. Z. Wacholder legt hier eine gründliche Darstellung und Erörterung der Zeugnisse und Textfragmente vor, die einem gewissen Eupolemus zugeschrieben werden, dessen Identität jedoch nicht sicher feststellbar ist. Indem der Verfasser die vorhandenen Quellen und Informationen in den Kontext der damaligen Literatur und Geschichte stellt, gelingt es ihm, einer Reihe von bisher bereits geäusserten und auch neuen Vermutungen zu einem beachtlichen Grad an Wahrscheinlichkeit zu verhelfen. Sein Buch wird nicht nur die Aufmerksamkeit der engeren Fachwelt, sondern auch der neutestamentlichen Wissenschaft und der Patristik verdienen, zumal über den eigentlichen Themenkreis hinaus eine Fülle von Beobachtungen und Anregungen zum gesamten Komplex des hellenistisch beeinflussten Judentums sich begegnen.

Kapitel I behandelt Leben und Werke des Autors. Wacholder spricht sich mit umsichtiger Argumentation dafür aus, dass der Verfasser der erhaltenen Fragmente (Eusebius, Praep. ev. IX, 25, 4: Klemens Alex., Strom. I, 153, 4; I, 130, 3; Eusebius, Praep. ev. IX, 30; IX, 34, 20; IX, 39; Klemens Alex., Strom. I, 141, 1) mit jenem Eupolemus identisch ist, der von Judas Makkabäus als Gesandter nach Rom geschickt worden war (1 Makk 8, 17; 2 Makk 4, 11; Josephus, Ant. XII, 415) und auch mit dem bei Josephus, c. Ap. I, 218 erwähnten Autor. Das heisst, wir hätten es mit einem griechisch schreibenden jüdischen Historiker Jerusalems zu tun, und zwar einem bereits unter hellenistischem Kultureinfluss erzogenen Mitglied einer vornehmen Priesterfamilie, das gleichwohl der makkabäischen Bewegung zur Verfügung stand. In seinem nur in wenigen Zitaten erhaltenen Werk über die jüdischen Könige dürfte er die Zeit von Mose bis zum Untergang Judas 586, möglicherweise bis auf seine eigene Zeit herab, behandelt haben. Kap. II erörtert die Überlieferung und die Echtheitsfrage, auch die Forschungsgeschichte, Kap. III (S. 71 ff.) beginnt mit der Einzelbesprechung der erhaltenen Textteile, zunächst Mose betreffend. In Kap. IV (S. 97 ff.) wird die Chronologie des Eupolemus, der bereits die Jahre von der Schöpfung an zählte, untersucht, in Kap. V (S. 127 ff.) die erhaltenen Nachrichten über die Zeit von Mose bis David, die offenbar nur exzerptartig erhalten sind. Auffällig ist die politisch-tendenziöse Darstellung des davidischen Reiches aus dem Blickwinkel zeitgenössischer Bestrebungen, also mit antisyrischen Ressentiments, und die Betonung der Bedeutung Davids für die Vorbereitung des Tempelbaus, dem das Hauptinteresse galt. Kap. VI (S. 151 ff.) wird die »Korrespondenz« Salomos einer sehr aufschlussreichen Untersuchung unterworfen, in Kap. VII (S. 173 ff.) dann der Tempelbau eingehend besprochen, wobei sich ergibt, dass bei differenzierter Beurteilung doch mehr an Informationen herauszuholen ist, als bislang gemeinhin ausgenommen wurde. Kap. VIII (S. 203 ff.) und IX (S. 227 ff.) betreffen das sonstige Jerusalem abgesehen vom Tempelbau und den Untergang des Reiches, der auf Baalsdienst zurückgeführt wird. Was von Salomos Pracht und Reichtum übrigbleibt, ist nichts, nur die Bundeslade mit den Gesetzestafeln bleibt erhalten – durch den Propheten Jeremia gerettet. In Kap. X untersucht der Verfasser die Quellen des Eupolemus, der sich zwar auf die Bibel stützte, aber doch recht eigenständig Geschichte schrieb, also nicht Bibelexegese betrieb. Von Interesse ist auch, dass er zwar Sprache und Text der Septuaginta kannte und benutzte, doch immer wieder auf die hebräische Überlieferung zurückgriff. Das XI. und letzte Kapitel (S. 259 ff.) stellt die gewonnenen Erkenntnisse in den Rahmen einer Geschichte der griechisch-jüdischen Literatur Palästinas und setzt diese in Relation zur ägyptisch-alexandrinischen Literatur des Judentums. Hier werden verschiedene neue Akzente gesetzt. Pseudo-Hekataios wird hier behandelt, dann der Jerusalemer Anteil an der Entstehung der Septuaginta, ein sehr wichtiger Abschnitt, der geeignet ist, so manches feststehende Klischee in Frage zu stellen, ein bedeutsamer Abschnitt gilt auch dem (zeitlich früheren) Pseudo-Eupolemus (dessen Fragmente S. 313 im App. B übersetzt werden) und dessen Bezügen zur frühjüdischen Literatur, weiter kommen die Alexandersage und die Tobiadenerzählung zur Sprache und schliesslich nach den Herodes-Historikern auch noch Justus von Tiberias und das Verhältnis des Josephus zu diesem.

Appendix A bietet die Zeugnisse über Eupolemus und die erhaltenen Fragmente des Textes selbst in englischer Übersetzung, Appendix B (S. 313) die des Pseudo-Eupolemus. Ein Index (S. 315 ff. Stellenregister; S. 326 ff. Sach- und Personenregister, S. 329 ff. Verzeichnis der modernen Autoren) beschliesst diesen ungemein lehrreichen Band, dessen einziger Schönheitsfehler in den offenkundigen Schwierigkeiten liegt, die die Druckerei mit nichtenglischen Texten hatte, der sich im übrigen aber durch solide Ausstattung auszeichnet. Am wertvollsten ist aber die umsichtige Art des Verfassers, der bewiesen hat, dass auch auf einer so geringen Textbasis doch ein erhebliches Mass an Information zu gewinnen ist, wenn nicht vorschnelle Urteile anerkannt oder gebildet werden.

Johann Maier, Köln

ELIE WIESEL: Chassidische Feier. Aus dem Französischen übersetzt von Margarete Venjakob. Wien 1974. Europa-Verlag. 251 Seiten.[1]

Der Autor – man ist eigentlich veranlasst, von einem Dichter, einem Erzähler hohen Grades zu sprechen – berichtet unter vielem anderen von einer Geschichte des Baal Schem (1699–1760), des Initiators des Chassidismus, des Rabbi Israel Baal Schem, dem man den Beinamen »Tow« (gut) gab. Er sagt:

»Wollt ihr wissen, was der Chassidismus ist? Kennt ihr die Geschichte von dem Schmied, der selbständig sein wollte? Er kaufte einen Amboss, einen Hammer und einen Blasebalg und machte sich an die Arbeit. Vergeblich. In der Schmiede regte sich nichts. Da sagte ihm ein alter Schmied, den er um Rat gebeten hatte: ›Du hast alles, was du brauchst, nur der Funke fehlt.‹ Der Funke, das ist der Chassidismus« (S. 37).

Es folgten auf Baal Schem: der grosse Maggid vom Mesritsch, Rabbi Levi-Jizchak von Berditschew, die Brüder Rabbi Elimelech und Rabbi Sussja und Rabbi Israel von

[1] Unter der Überschrift »Freude, die das Herz verbrennt« bringt die »Jüdische Rundschau. Maccabi« (33/45), Basel, 24. 10. 1975, diesen Beitrag. Wir entnehmen ihn mit freundlicher Genehmigung des Verfassers und der Schriftleitung.

Rizin. Zu Lebzeiten des Baal Schem war der Chassidismus eine Person gewesen. Dem grossen Maggid, einem Strategen und Koordinator, gelang es, in zwölf Jahren über ganz Mitteleuropa sein Netz auszuspannen und es fest zu verankern. Erst die Katastrophe unseres Jahrhunderts war stark genug, dieses Netz zu zerreissen. Dass die Flamme, die der Baal Schem gezündet hatte, zehn Generationen in diesen Gemeinden, alten und neuen, brannte, war dem organisatorischen Genie des Maggid zu verdanken (S. 67).

Im 13. Jahrhundert gelangte im Rheinland eine bedeutende Schule zur Hochblüte; man nannte sie die »Chassidim von Aschkenas«, die »heiligen Männer von Deutschland«; sie schufen eine richtiggehende philosophische Bewegung, die sich weit verbreitete. Ihr Hauptwerk, der Sefer Chassidim, betont die Majestät G'ttes, aber auch das Mysterium der Einheit. Es entwickelt eine Geschichtsphilosophie und eine Theorie der zwischenmenschlichen Beziehungen; die Bedeutung der inneren Frömmigkeit wird hierbei hervorgehoben, ebenso der Wert des Gebetes und einer Ethik, deren wichtigste Pfeiler Verzicht auf weltliche Dinge, innere Heiterkeit und absolute Nächstenliebe sind; daraus erwachsen G'ttesliebe und G'ttesfurcht und werden zur »Freude, die das Herz verbrennt«! (S. 231/32).

Rabbi Israel von Rizins Leben, Wirken und seine Geschichten sind überliefert durch Rabbi Nachman von Brazlaw, sie gehören »zu den zauberhaftesten der chassidischen Literatur und bilden eine Welt für sich. Der träumende Mensch geht über seine Träume, über seine Wünsche hinaus, begibt sich auf die Suche nach Phantasie und Erlösung, getragen von der ungeheuren Sehnsucht nach dem Heiligen und Wunderbaren« (S. 57).

Rabbi Nachmans »Werk erinnert an Kafka; einige sehen in ihm einen Vorläufer, ja sogar einen Inspirator des Prager Dichters« (ebd.). Ein Jahrhundert trennt sie – Rabbi Nachman wurde 1772 geboren –, aber »die beiden Dichter scheinen von den gleichen Themen besessen zu sein; sie haben den gleichen realistischen und zugleich traumhaften Stil. Ihre Helden leben ihr Leben, indem sie es sich vorstellen, und ihren Tod, indem sie ihn erzählen« (ebd.).

In Elie Wiesels Buch ist das Band geknüpft vom frühen Chassidismus des 18. Jahrhunderts zu dem Chassidismus der Gegenwart, die Auschwitz heisst. Davon zeugen Einflechtungen wie diese:

»Ich versuchte, mir meinen Grossvater in dem Zug vorzustellen, der ihn wegführte. Es scheint, dass es dort welche gab, die tanzten, sangen, mit Inbrunst beteten, mit Freude, als erwarteten sie ein Wiedersehensfest. Und er? Ich versuche, ihn zu sehen, es gelingt mir nicht. Ich werde also niemals wissen, ob mein Grossvater Dodje Feig, der Chassid aus Wischnitz, singend und tanzend in den Tod gegangen ist, singend und tanzend für einen Mann, für ein Kind oder für eine Geschichte, die er nicht mehr erzählen konnte« (S. 153).

»Überraschend erscheint die Tatsache, dass die Chassidim im Schatten des Stacheldrahts und angesichts ihrer Henker sich selbst treu blieben. Sie feierten das Leben und die Heiligung auch in den Ghettos. In den versperrten Waggons, die sie nach Birkenau brachten, tanzten sie am Abend des Simchat-Thora-Festes. Ich erinnere mich an einige in Block 57 in Auschwitz, die sich grösste Mühe gaben, mich singen zu lehren. Ein Wunder? Eines von denen, die schlecht ausgingen? Möglich, aber da ist noch etwas anderes. Da ist der Funke, der in den Karpaten entzündet wurde und nicht verlöscht ist. Im Gegenteil, er facht das Feuer in uns von neuem an. In Jerusalem gefestigt, lebt der Chassidismus überall in der jüdischen Diaspora wieder auf. Ein faszinierendes Phänomen« (S. 43/44).

Der Leser, der von den Ausführungen Elie Wiesels gebannt wird, folgt auch dieser Charakterisierung des Chassidismus:

»Indem der Chassidismus den Akzent auf die Brüderlichkeit legte, auf den Elan und die Stimme des Herzens mehr als auf Askese, Gelehrsamkeit und die strenge Befolgung der Gebete, führte er unzählige Menschen, die unter ihrer Last zusammenzubrechen drohten, in den Schoss der Familie zurück.

Darum verbreitete sich die Welle des Chassidismus in weniger als fünfzig Jahren über ganz Mitteleuropa. Die Gefährten des Besch't, die Schüler des grossen Maggid hatten Erfolge, die ihre kühnsten Hoffnungen übertrafen. Der Funke, der zwischen den Dörfern Kosow und Kitew aufgeflogen war, wurde zur Flamme und erleuchtete den Nachthimmel, vertrieb die Fratzen der Nacht hinter dem Horizont. Es gibt keine Gemeinde, die nicht davon berührt wurde. Die Bewegung besass nun Zentren in der Ukraine, in Weissrussland und in Polen. Sie war stolz auf Philosophen wie Schneur-Dalman von Ljady, auf Anwälte wie Levi-Jizchak von Berditschew, auf ihre Prediger, Geschichtenerzähler, Helden und Heilige. Die Gegner versuchten den fulminanten Fortschritt des Chassidismus einzudämmen, zu hemmen. Vergeblich. Der Chassidismus triumphiert, weil er – man kann es nicht oft genug wiederholen – der Apostel eines neuen, eines lächelnden Judentums ist und weil er die Menschen mit der Idee des Glücks aussöhnt, weil er einen flammenden Aufruf zur Freude, zum Traum verkündet. Der Chassidismus triumphierte auch, weil er Rabbis hervorbrachte, die ihn verkörperten. Der Rabbi ist Vertrauter, Lehrer, Führer und mehr als alles andere Vater. Der Rabbi wettert nicht drauflos; er drückt sich mit Sanftmut aus. Hirte einer unglücklichen Herde, verteidigt er seine Schäfchen gegen die Ungerechtigkeit der Menschen und des Himmels. Mit seiner Hilfe können die Ausgestossenen wieder aufatmen, Luft schöpfen; sie fühlen sich nicht mehr verlassen vom G'tt Israels und vom Volk Israel.

Das Ergebnis: Es war plötzlich so bequem, ein Chassid, so leicht, ein Jude zu sein. Man wusste, wo man hingehen, was man tun und sagen sollte, um welchen Segen man bitten und wie man ihn erhalten konnte« (S. 189/90).

Die »Chassidische Feier« ist ein Buch, das auch dem Menschen der pluralistischen Gesellschaft in der Zeit der Automatisierung, des Weltraumerforschens und der Atomenergie etwas aufschliesst, was er vielleicht vorher nur vom Hörensagen kannte, ohne zu wissen, worum es sich handelt. Der Chassidismus lässt es begreifen, dass das Judentum in den letzten drei Jahrhunderten zu überleben vermochte.

Zu vermerken sei noch, dass Margarete Venjakob es verstanden hat, die Darlegungen des Autors aus dem Französischen fliessend zu übersetzen. Hermann Lewy, Basel

»... Der Chassidismus hat etwas Legendenhaftes, Mystisches für uns. Der Chassidismus zeugt von der Begeisterungsfähigkeit von Juden; seine Antriebskräfte sind gleichermassen Liebe und Zärtlichkeit. In den Psalmen bedeutet ›Chassid‹ oftmals der ›Getreue‹, der ›Gläubige‹. Im Talmud (Pirka Awot V, 13–16) wird derjenige als Chassid bezeichnet, der sagt: Was mir gehört, gehört dir, und was dir gehört, gehört mir. Ein Chassid ist ein Mensch, der sich nicht rasch erzürnt und sich schnell beruhigt. Er ist einer, der gerne gibt, und es gerne hat, dass die anderen geben. Aber auch derjenige wird Chassid genannt, der, wie es in Bereschit 30b heisst, ›mindestens eine Stunde, bevor er betet, sein Herz G'tt zuwendet‹, und sogar die ›Chassidim‹ (Mehrzahl von Chassid) unter den Heiden haben Anteil an der kommenden Welt (Toss. Sanh. 13; Mischna, Thora, Melachim 11).«

GERO VON WILPERT (Hrsg.): Lexikon der Weltliteratur. Bd. I Autoren, völlig neubearbeitete, um 500 Seiten erweiterte 2. Aufl. Stuttgart 1975. Alfred Kröner Verlag. 1793 Seiten.

Über ein Lexikon der Weltliteratur aus jüdischer Sicht: An dem Werk haben zahlreiche Fachgelehrte mitgearbeitet. Schon jetzt sei der Spezialist für hebräische und jiddische Literatur Dr. Harry Maor lobend erwähnt. Das Lexikon umfasst fast 11 000 Artikel, die nicht signiert sind. Am Ende jedes Artikels befindet sich die Bibliographie, die, soweit ich gesehen habe, sehr nützlich ist. Der zweite Band, der mir nicht vorliegt, erschliesst in Kurzinterpretationen die Hauptwerke der Weltliteratur. In dem ersten Band, den wir hier kurz behandeln, wurden gegenüber der ersten Ausgabe zahlreiche Fehler beseitigt.

Der grösste Mangel des Lexikons aus der Sicht der Judaistik ist, dass ein ganzer, heute besonders wichtiger Zweig der altjüdischen Literatur kaum berücksichtigt ist, nämlich die sogenannten Pseudepigraphen, die anonyme oder pseudonyme Literatur des antiken Judentums, soweit sie nicht in der katholischen Bibel als deuterokanonisch vorkommt. Über die weltberühmten Schriftrollen vom Toten Meer konnte ich keinen Artikel finden, und auch die Henochbücher fehlen sowie die Testamente der Patriarchen und das Jubiläenbuch. Es gibt keinen besonderen Artikel über die Himmelfahrt Moses; das Buch ist nur kurz in dem Artikel »Moses« erwähnt. Psalmen auf den Namen Salomo sind im Artikel »Salomo« genannt, aber den »Psalmen Salomos« aus der Zeit des Pompeius wird kein Artikel gewidmet. Über das klassische vierte Buch des Esra lesen wir nur am Ende des Artikels »Esra«, es sei »eine Apokalypse aus der Zeit Domitians«. Die in syrisch erhaltene Apokalypse Baruch bleibt ganz unerwähnt; über das apokryphe Buch Baruch berichtet logischerweise ein ganzer Artikel, denn, wie gesagt, die Apokryphen, die sich in der katholischen Bibel befinden, z. B. Judith, Tobith und die Makkabäerbücher, werden sorgfältig behandelt. Der Artikel »Pseudepigraphen« existiert nicht. Durch diese Auslassung wird eigentlich ein ganzer Zweig altjüdischer Literatur nicht berücksichtigt. Ich bin fast sicher, dass dieser Mangel durch einen Fehler in der Planung des Werkes entstanden ist. Der Artikel »Qumran«, auf den öfters hingewiesen wird, fehlt.

Über die Bücher des Alten Testaments will ich mich nicht viel äussern; sie sind im ganzen gut. Man kann auf diesem Gebiet nicht sonderliche Theorien als Tatsachen dargestellt ausschliessen (z. B. Artikel »Hohes Lied«). Warum wurden aber die Bücher des Neuen Testaments nicht behandelt? Ich habe sie nicht finden können. Wenn z. B. Hosea ein Artikel gewidmet ist, warum nicht wenigstens der Offenbarung Johannes?

Ich beschloss, das Lexikon besonders zu besprechen, um die Leser des Rundbriefes darauf aufmerksam zu machen, dass das Lexikon ganz vorzüglich über die mittelalterlichen und modernen hebräischen Autoren und über die jiddische Literatur informiert, und es ist in dieser Hinsicht ganz »up to date«. Auf diesem Gebiet ist das Lexikon das beste Hilfsmittel, das wir besitzen. Auch die jüdischen Autoren der Weltliteratur sind sehr gut behandelt. Der jüdische Ursprung des »österreichischen Erzählers« Stephan Zweig ist nicht erwähnt, wohl aber des Arnold Zweig – aber das ist nur natürlich. Solche Inkonsequenz muss einem jeden allgemeinen literarischen Lexikon eigen sein, weil der moderne jüdische Schriftsteller, wie auch andere Juden, oft assimiliert war (und manchmal nicht seinen jüdischen Ursprung hervorgehoben hat). Manchen wäre sogar die Erwähnung ihres Judentums peinlich gewesen. Die Problematik der modernen jüdischen Identität führt also in einem allgemeinen Lexikon zu Inkonsequenzen; in Grenzfällen liegt die Erwähnung des jüdischen Ursprungs eines Verfassers im Ermessen seines Autors.

David Flusser, Jerusalem

SOLOMON ZEITLIN's Studies in the Early History of Judaism, Vol. II. New York 1974. Ktav Publishing House. 600 Seiten.

Nachdem in der vorigen Folge des FR der erste Band dieser gesammelten Aufsätze angezeigt worden war, liegt nunmehr der zweite vor, der insbesondere die Beiträge über die Kanonfrage und die Religionsparteien des Frühjudentums enthält. Ob alles nachgedruckt werden mußte, mag man bezweifeln, denn nicht nur, dass innerhalb des Bandes selbst die Thesen S. Zeitlins immer wieder präsentiert werden, auch in seinem Buch »The Rise and Fall of the Judaean State« wird mit Variationen dasselbe geboten. Freilich, der Autor selbst hält seine Publikationen allemal für wichtig, ist er doch davon überzeugt, dass ausser ihm kaum jemand das Phänomen Judentum wirklich versteht und dass seine Lieblingsthesen unanfechtbar sind, während alle anderen Meinungen auf wissenschaftlichem Unvermögen und vor allem auf einem »lack of understanding« beruhen. Der Band ist also voll von Selbstlob und abkanzelnder Polemik, bestimmt durch starres Festhalten einmal eingenommener Positionen, weshalb auch die Aufsätze über Qumran konsequenterweise nicht einbezogen sind, denn die Rollen vom Toten Meer gehören nach S. Zeitlin ja ins Mittelalter. Der Leser sollte sich dennoch nicht abschrecken lassen, die bedeutenderen Beiträge in diesem Band zu studieren, er wird bei allem Kopfschütteln auch manche gesunde Herausforderung erfahren und nicht selten interessante Hinweise finden.

Die Hauptanliegen der hier vereinten Beiträge skizziert der Autor selbst in einem Vorwort (S. VII–X) und den Inhalt der einzelnen Aufsätze noch in einer Einleitung (S. XI–XXXV). Im einzelnen handelt es sich um folgende Arbeiten: S. 1–42 *An historical study of the canonization of the Hebrew Scriptures*, wo 2 Kanonisierungen der Hagiographen angenommen werden, die erste 65 n. Chr. (ohne Kohelet und Ester) und eine in Jabne um 100 n. Chr. (ohne Ester). S. 43–55 *Some reflections on the text of the Pentateuch*, speziell über die mit Punkten versehenen Stellen des Textes, die spätere Einfügungen darstellen. S. 54–57 *Were there three Torah-scrolls in the Azarah?* verneint diese Frage; jTaan IV, 2 sei vielmehr eine haggadische Aussage ohne historischen Wert. S. 58–87 *The Apocrypha*, nimmt vor allem zu C. C. Torreys Buch »The Apocryphal Literature« Stellung. S. 88–115 *Jewish apocryphal literature*, behandelt dasselbe Thema eingehender. Zeitlin unterscheidet 1. ausserkanonische Bücher im Geiste des normativen Judentums und 2. apokalyptische Literatur, die Apokalyptiker als Seitenströmung der Pharisäer betrachend. Aus dem Rahmen fallen das Jubiläenbuch, das schon z. Zt. der Torahkanonisierung vorhanden gewesen sein soll, und die 140 n. Chr. verfasste Assumptio Mosis. S. 116–146 *The Book of Jubilees*, führt die eben erwähnte These weiter aus: Das Jubiläenbuch war eine Art Gegen-Pentateuch, durch die Kanonisierung der Torah verdrängt, aber gleichwohl noch sehr einflußreich auf jüdische wie christliche Literatur. S. 147–164 *The Book of »Jubilees« and the Pentateuch* wiederholt bestimmte Argumente noch einmal. S. 165–180 *The legend of the Ten Martyrs and its apocalyptic origin* leitet das Motiv von dem Jub 34, 10–20 enthaltenen Sühnetodgedanken her und verweist

auf gewisse Pijjut-Traditionen. Die Legende widerspricht rabbinischem Geist. S. 181–225 *The Assumption of Moses and the revolt of Bar Kochba* datiert das Buch in das Jahr 140, Verfasser soll ein apokalyptischer Bar Kochba-Gegner sein. *Taxo* in Kap. 9 ist eigentlich griech. *toxon* (Bogen) gewesen und geht auf hebr. *qäshät* zurück – eine symbolische Bezeichnung für die Erscheinung Gottes. S. 226–258 *The Pharisees; A historical study* sieht in den Sadduzäern die Anhänger des Hohepriesters Josua und in den Pharisäern diejenigen des Serubbabel, datiert also die frühjüdischen Hauptströmungen schon in die frühnachexilische Zeit. S. 259–291 *The Sadducees and the Pharisees* skizziert die gesetzlichen Kontroversen zwischen den beiden Gruppen. S. 292–343 *The Pharisees and the Gospels* behandelt ein für Theologen besonders ansprechendes Thema, zuerst die Bergpredigt (speziell die Frage der Talion!), dann die gesetzlichen Einzelthemen, schließlich den Vorwurf der Heuchelei und gewisse Aussagen des Johannesevangeliums. S. 344–356 *The Origin of the Pharisees reaffirmed* wiederholt nur schon Gesagtes (speziell gegenüber L. Finkelstein). S. 357–393 *The Essenes and messianic expectations*, parallelisiert die Chassidim in I–II Makk mit den Essenern des Josephus. S. 394–406 *The origin of the idea of the Messiah* knüpft an A. H. Silver's Buch »A History of Messianic Speculation in Israel« an und sucht den Ursprung der Vorstellung bzw. Erwartung eines – übernatürlichen (!) – Messias in den Folgen des Scheiterns Serubbabels. Zunächst auf Apokalyptiker, Christen und einen Teil der Pharisäer beschränkt, wurde diese Erwartung nach den Niederlagen gegen Rom zu einem entscheidenden Faktor in der jüdischen Geschichte. S. 407–417 *Proselytes and proselytism during the Second Commonwealth und the early Tannaitic period* behauptet, dass mit dem universalen Gottesbegriff speziell des Pharisäismus die Proselyten erwünscht waren und ohne viel Auflagen (jedenfalls aber nach Beschneidung) aufgenommen wurden. S. 418–423 *The offspring of intermarriage.* Hier meint Zeitlin, die Regel, nach welcher das Kind einer jüdischen Mutter als Jude gilt, sei während der samaritanischen Krise aufgekommen, damit der Hohepriestersohn Manasse, der eine Tochter Snaballats zur Frau genommen hatte, dem Tempel auf dem Garizim nicht zadokidische Nachkommen bescheren konnte. S. 425–469 *The Jews: race, nation, or religion?* Die Literatur der Zeit des 2. Tempels ergibt, dass sich die Juden bei aller Zersplitterung in der Diaspora als ein Volk verstanden, wobei der Religion eine besondere einigende Rolle zukam. S. 470–499 *Who is a Jew?* knüpft an die neueste Diskussion seit der Gründung des Staates Israel an. Als Jude müsste nach Zeitlin jeder gelten, der von einer jüdischen Mutter stammt oder zum Judentum übergetreten ist, und zwar ungeachtet seiner religiösen Praxis bzw. Überzeugung, womit er trotz Beibehaltung der traditionellen Regel sich gegen den orthodoxen Standpunkt wendet. S. 500–511 *The names Hebrew, Jew and Israel* (im Wechsel der Geschichte). S. 512–530 *Jewish rights in Palestine.* Die Juden sind das einzige Volk, das mit Palästina historisch, rechtlich und religiös in solch ausgeprägter Weise verbunden ist. Dieser These widerspricht S. 531–543 der bekannte Historiker A. J. Toynbee, »Jewish rights in Palestine«. Er bestreitet die Verbindlichkeit religiöser Ansprüche in der internationalen Politik und stellt die Menschenrechte über alle »historischen« Ansprüche. Die Juden haben in Palästina ein Recht auf ein national home, doch nur soweit, als dadurch die Rechte der dort ansässigen nichtjüdischen Bevölkerung nicht verletzt werden. S. 544–566 antwortet Zeitlin unter dem programmatischen Titel *Jewish rights in Eretz Israel (Palestine)* in recht polemischer Weise, in der Sache vor allem die ständige jüdische Präsenz in Palästina betonend und die freiwillige Flucht der arabischen Palästinenser 1949 hervorkehrend. Eine Korrespondenz schliesst sich S. 567–569 (Toynbee) und S. 569–580 (Zeitlin) an. S. 582–600 *The ecumenical council Vatican II and the Jews*, der abschließende Beitrag, behandelt den christlichen Vorwurf, die Juden seien die »Christusmörder« (gewesen), und drückt die Hoffnung auf eine Bereinigung dieses Punktes durch das Konzil aus. Zuletzt sei noch einmal auf den Beitrag *The Sadducees and the Pharisees* S. 259 ff. hingewiesen, weil er ursprünglich hebräisch erschienen ist (Horeb 62) und hier zum ersten Mal in Übersetzung vorliegt. In der Einleitung sind die Nummern XVII und XVIII (S. XXVII. XXX) verwechselt.

Johann Maier, Köln

MARKUS BARTH: Der Jude Jesus. Israel und die Palästinenser. Zürich 1975. Theologischer Verlag. 94 Seiten.

Es handelt sich hier um zwei für den Druck überarbeitete Vorträge des Neutestamentlers Markus Barth, eines Sohnes von Karl Barth. »Unsere These ist: Es gibt für den Christen keine Treue zu Jesus, dem grossen Bruder aller Menschen, ohne kritische Solidarität mit den heute lebenden jüdischen Brüdern, besonders mit den um ihr Überleben kämpfenden Israeli. Es gibt aber auch für die Israeli keinen anderen Weg zum Überleben und für Christus keinen anderen Weg zu ihrer Unterstützung als durch eine Neubesinnung über Glauben und Treue und über eine neue Gestaltung des Verhältnisses zu den Palästinensern« (S. 5 f.). Der zweite Teil der These stiess, wie im Vorwort bemerkt wird, zum Teil auf heftigen Widerspruch. Und Freunde Israels könnten auch bei der Lektüre der hier veröffentlichten Vorträge zwar dem ersten zustimmen, dem zweiten jedoch widersprechen. Aber wer es ehrlich mit Israel meint, wird auch zugeben müssen, dass ein dauerhafter Friede in Palästina und im Vorderen Orient überhaupt nur gesichert ist, wenn nicht bloss Israel in sicheren Grenzen wohnt, sondern wenn auch das Problem der »Palästinenser« in rechter und gerechter Weise gelöst wird. Freilich weiss zurzeit niemand auf der Welt, wie eine praktikable Lösung gefunden werden könnte. Allerdings sollten sich alle darüber einig sein, dass Terror nicht die Lösung sein kann.

Franz Mussner, Regensburg

MICHAEL BROCKE / JAKOB PETUCHOWSKI / WALTER STROLZ (Hrsg.): Das Vater Unser. Gemeinsames Beten von Juden und Christen. Mit Beiträgen von Johann Barta, Josef Brommer, Michael Brocke, Alfons Deissler, Baruch Graubard, Simon Lauer, Pnina Navè, Johannes Oesterreicher, Jakob J. Petuchowski, Cornelius A. Rijk, Walter Strolz, Anton Vögtle. Freiburg i. Br. 1974. Verlag Herder. 285 Seiten.

Diese Schrift veröffentlicht die Referate, die auf dem internationalen Symposion der Stiftung »Oratio Dominica« vom 8.–11. November 1973 in Freiburg i. Br. gehalten wurden. Die Tagungsteilnehmer machten sich ihre Aufgabe nicht leicht. Sie stellten sich mutig der Frage, ob das Vaterunser heute, nach Auschwitz und Treblinka, noch ehrlich zu beten sei. »Die Möglichkeit, heute noch zu Gott als dem Vater zu beten, ist für viele Menschen nicht mehr gegeben, und der konkrete Vollzug des Betens in diesem Sinn ... ist in die Feuerzone des Zweifels, der Vergeblichkeit, des Nicht-mehr-Vertret-

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 Navè 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 Gottesgemeinde 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 Symposion, 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 wiedergegeben[1]. 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 ÄNGSTEN 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 Symposion 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 folgenschwer, 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 Scherse 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« gebrauche. Allerdings müsse auch gesagt sein, dass solche Sprachgewohnheiten vor allem von einem heidenchristlichen Standpunkt aus formuliert worden seien. Judenchristliche 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 Schierses 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 dient: 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. Jochums 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 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 unterschieben. 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

* 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.

werden (Seite 187). Man kommt einfach um die religionsgeschichtliche Tatsache nicht herum, dass Erez Israel einen anderen Stellenwert hat als jeder andere Boden. Man kann angesichts des jüdisch-arabischen Konfliktes, der ein Konglomerat einer Fülle von Problemen ist, *leider* nicht mit den glanzvollen Jahrhunderten »arabisch-jüdischer Blütezeit« argumentieren: Sie gab es tatsächlich; damit löst man aber kein einziges Problem der Palästinenser. Wo es um Politik geht, ist Predigt unadäquat. Fragen kann man sich auch, ob es sinnvoll ist, »Auschwitz mit Golgota« zu vergleichen. Auch ist der folgende Satz nicht zutreffend: »Begegnungen einer Reise bleiben Ausnahmen, die Reise mag sich noch so oft wiederholen« (Seite 195). Die Erfahrung hat gezeigt, dass es bei derlei Reisen zahlreiche menschliche Begegnungen gibt, die sich oft als dauerhaft erweisen. Unklar sind auch die Termini Alte und Neue Linke, Alte und Neue Rechte, die sich unter Umständen ein Zerrbild vom Staat Israel und vom Judentum machten. Richtig ist vielmehr, dass in unseren Breitengraden sowohl die klassischen Mittel- und Rechtsparteien als auch die Sozialdemokraten gute und vernünftige Beziehungen zum Staat Israel unterhalten und auch das Bild vom Judentum selten verzerren.

Diese kritischen Bemerkungen über einen einzigen Abschnitt sollen aber nicht bedeuten, dass nicht jeder in diesem Buche etwas Besinnliches fände. Für manchen Orthodoxen mag dieses Buch eines in keine Richtung einreihbaren Autors ein sehr instruktives Beispiel dafür sein, wie man seiner Umwelt in authentischer Weise das Judentum deuten kann, wie hier mit einer ungeheuren Begeisterung vom Judentum gekündigt wird, eigenwillig zwar, aber mit einem hoffenden Optimismus, erfrischend und zukunftsweisend. Lange ist im deutschen Sprachgebiet kein solches Buch erschienen, *weil wenige sich so in einen jüdischen Dienst gestellt sehen wie der Autor dieses Buches.* Er schreibt nicht, sondern er erfüllt einen Auftrag, und den sollten wir alle sehr ernst nehmen, selbst wenn wir über das eine oder andere verschiedener Meinung sein müssen. Ernst Ludwig Ehrlich

WALTER JACOB: Christianity Through Jewish Eyes. The Quest for Common Ground. Cincinnati 1974. Hebrew Union College Press. 284 Seiten.

Der Verfasser, Enkel des bekannten deutschen Rabbiners Benno Jacob, von dem der auch heute noch wesentliche Genesiskommentar stammt, schreibt hier eine Geschichte der jüdischen Beschäftigung mit dem Christentum, ein Thema, das im deutschen Sprachraum in den letzten Jahren häufiger behandelt wurde, in USA aber offenbar weniger bekannt zu sein scheint. Jacob beginnt seine Darstellung mit Moses Mendelssohn, und er beendet sie u. a. mit David Flusser. Für den deutschsprachigen Laien enthält dieses Buch eine sehr gute Übersicht, dem Experten bietet sie wenig Neues. Nachdem der Autor die Arbeiten der vielen jüdischen Forscher, die sich mit dem Christentum beschäftigen, analysiert hat, versucht er Wege aufzuzeigen, in welcher Weise der christlich-jüdische Dialog in der Zukunft fruchtbarer gestaltet werden kann. Jacob rät daher den Juden, sich nicht nur einseitig mit dem Neuen Testament zu beschäftigen, wenn sie das Christentum kennenlernen wollen, sondern auch mit christlicher Rechtsgeschichte und Mystik. Obwohl das Christentum heute in grosser Gefahr ist und sich durchaus auch zu wandeln hat, bleibt es für das Judentum ein wichtiger Gesprächspartner.

Von neuen Arbeiten wären ergänzend hier Geza Vermes, Jesus the Jew[1] (1973) zu nennen, ferner Ernst Bloch, Atheismus im Christentum (1968). Für das mittelalterliche Verhältnis gibt es noch eine Reihe weiterer Arbeiten von B. Blumenkranz. Von neueren Studien erwähnen wir ferner die entsprechenden Aufsätze von R. R. Geis in: Gottes Minorität (1971)[2]. Im übrigen hat der Historiker U. Tal die christlich-jüdischen Beziehungen in der Neuzeit untersucht.[3] W. Jacob meint, es sollte nun auch versucht werden, etwas weniger theologisch diesen ganzen Problemkreis zu behandeln. Wie es aber eigentlich weitergehen soll, sieht er auch noch nicht recht. Immerhin ist seine Darstellung für eine zukünftige Beschäftigung mit diesem Thema durchaus wichtig, und es ist viel daraus zu lernen. E. L. Ehrlich

[1] S. FR XXVI/1974, S. 95 f.
[2] S. FR XXIII/1971, S. 130.
[3] U. a. S. 129 f.

CHARLOTTE KLEIN: Theologie und Antijudaismus. Eine Studie zur deutschen theologischen Literatur der Gegenwart. Abhandlungen zum christlich-jüdischen Dialog. Bd. 6, hrsg. von Helmut Gollwitzer. München 1975. Chr. Kaiser Verlag. 149 Seiten.

»Weil sich so das Christentum nicht nur religionsgeschichtlich, sondern vor allem auch theologisch gesehen aus jüdischer Glaubensüberlieferung herausgebildet und *gegen* dieses sein eigenes Profil gewonnen hat, sind die ›antijudaischen‹ Motive im Neuen Testament christlich-theologisch *essentiell* . . . Es wäre in der Tat viel gewonnen, wenn . . .[1] von jüdischer Seite akzeptiert würde, dass der christliche ›Antijudaismus‹, richtig verstanden, nicht die Juden als Mitmenschen und als Volk trifft, wohl aber in der Tat den *Nerv jüdischer Glaubensüberlieferung*[2].«

Man könnte da den Juden fragen: »Hörst du nicht, was sie alles gegen dich bezeugen?« (Mt 17, 13–14). Das beste ist dann, nichts zu antworten, auch nicht ein Wort. Ich habe mir das Christentum anders vorgestellt, vielleicht war ich aber leichtgläubig und uninformiert. Nur *eines* würde mich interessieren: Gibt es überhaupt im Arsenal der christlichen Theologen, die so denken, überhaupt Pfeile, die »den Nerv jüdischer Glaubensüberlieferung« treffen können? Ich meine es ernst: ich suche vergebens nach den spitzen Pfeilen, und was ich finde, ist unbegründete, verfälschende Schimpferei, die oft unflätig ist, aber keine, auch scheinbar berechtigte ›antijudaistische‹ Auseinandersetzung mit dem Judentum. Dazu sind die meisten Theologen auch über das Wesen der jüdischen Glaubensüberlieferung zu uninformiert. Aber nicht nur eingewurzelte Vorurteile spielen dabei entscheidend mit, sondern auch ein nicht genügendes Wissen um die jüdische Glaubensüberlieferung. Wenn das Christentum nicht so mit dem Judentum verbunden wäre, dann wäre es für den Christen leichter, das Wesen des Judentums zu begreifen. Dann würde er es als fremde Religion sehen und wäre auch er eher belehrbar. Für Platon war die Religiosität Homers ein Problem; für einen Monotheisten heute ist es dies nicht, er kann Homer gerechter werden als Platon. Um offen zu reden: Ich persönlich halte eine Betrachtung des Judentums durch die Christen als völlig fremde Religion für schädlich für das Christentum. Aber für die Juden wäre es viel besser gewesen, wenn sich das Christentum aus der Religion der Hottentotten entwickelt hätte. In einem solchen hypothetischen Fall wäre viel blutiges Unrecht an den »Juden als Mitmenschen« und an den Juden als Volk verhütet worden. Manchen Christen ist es anscheinend erlaubt, das Judentum feindlich zu trak-

[1] Hier kommt eine strikte Ablehnung des Antisemitismus vor, die sich ein jeder Leser dort ansehen kann.
[2] Hervorhebung des Verfassers.

tieren, aber eine ähnliche »Behandlung« des Christentums durch einen Juden war immer strengstens verboten und für die Juden lebensgefährlich. Nicht einmal eine leise, berechtigte Kritik am Christentum ist erlaubt. Anders gesagt: Die einzigen, die heute manchmal verpflichtet sind, gute »Christen« zu sein, sind heute nicht die Christen, sondern einzig und allein die Juden.

Doch ich möchte vor allem das wichtige Buch empfehlen, das sich im Grunde selbst empfiehlt. Es ist eine wohlgeordnete Sammlung von Antijudaica in der christlichen theologischen und historischen Wissenschaft des letzten halben Jahrhunderts. Bei der Lektüre der Zitate wird man zutiefst erschüttert und hat das Gefühl, sich im tiefsten, dunkelsten Mittelalter zu befinden, nur dass die Wissenschaft dazu gedient hat, neue Argumente für eine alte Judenhetze zu liefern. Mit Recht zeigt die Autorin auf, dass Ressentiment verbunden mit profunder Unwissenheit vom wirklichen Judentum zu einer Einheit geworden sind. Dabei handelt es sich oft um prominente Wissenschaftler, von denen christliche Studenten über das Judentum lernen, ohne je einen jüdischen Menschen getroffen zu haben. Manchen von den zitierten Autoren ist es nicht einmal bewusst, wie schrecklich es ist, was sie sagen. Sie stehen in einer Tradition, die ihnen sozusagen menschlich und theologisch Spass macht, ohne zu bemerken, dass sie grausam und ungerecht ist und dass sie bei diesem Spass ihr menschliches Antlitz verlieren. In einem Punkt sieht die Autorin nicht richtig: Die perverse Einstellung ist nicht nur für die deutschen Theologen und Wissenschaftler typisch; man findet sie auch bei englischen und amerikanischen Verfassern. Und noch ein Einwand: Charlotte Klein behandelt nicht die Kommentare zum Alten und Neuen Testament. Da ist nämlich die antijudaistische Interpretation am gefährlichsten, weil man den Antijudaismus als legitimes Verständnis mit den Worten der Bibel selbst einsaugt.

Wir wollen jetzt einen kleinen Versuch durchführen: Der christliche Glaube »aber ist ein ... eifersüchtiges Pochen darauf, vor Gott bestehen zu können ... So gehen sie ihren Taten nach auf die Unterweisung Gottes ein, halten sich aber mit dem Herzen zurück.« Sie suchen im Grunde nicht Gott, »sondern sich selbst«, so dass sie »Gott, entgegen ihrem eigenen Wissen und Streben, hassen« (a. O. S. 57). Der christliche Glaube führt zur »Unbrüderlichkeit, zur Verachtung des anderen« (dort). Der christlichen »Frömmigkeit galt diese Paarung von Gerechtigkeit und Sünde, von Gehorsam und Ungehorsam nicht als abnorm› (a. O. S. 87). Die Christenheit lebt noch »gleichsam in der unteren Ebene der Verheissung und des Gesetzes. Aber sie sind von dem alttestamentalischen Israel unterschieden, weil sie nicht in die Ebene der Erfüllung eingetreten sind, sondern in Opposition gegen sie stehen« (a. O. S. 98). Das Christentum »hat den Anruf Gottes, der durch Jesus Christus erging, überhört und hat es abgelehnt, in Jesus den Messias, die Erfüllung alttestamentalischer Verheissungen, zu sehen« (a. O. S. 98). Denn Blindheit »erfüllt ihre Geschichte mit so grosser Bewusstheit, Unruhe, Erbitterung und Fanatismus«. Doch »das Christentum ist nicht nur an seinem Geist, es ist auch an seinem Leib gestraft« (a. O. S. 108). Das ist also das Geheimnis der Christen, »jeder Christ trägt von seinen Vätern her den Glanz der Nähe Gottes an sich«. Jedem Christen »ist das Brandmal des Zornes Gottes eingeprägt. Über jeden ›Christen‹ hält Gott den Atem an« (a. O. S. 109).

Ich hoffe, die meisten Leser haben schon erraten, dass ich die Worte ehrenwerter christlicher Wissenschaftler über das Judentum einfach auf die Christen und das Christentum umgemünzt habe. Vielleicht würde man, wenn man diese Grobheiten über das Christentum an allen Ecken und Enden dauernd johlend zu hören bekäme, am Ende dies auch alles glauben! Und hoffentlich wird der christliche Leser, wenn er die Zitate in der gebotenen bescheidenen Auswahl in ihrer neuen Form liest, auch merken, dass es nicht Argumentation, sondern grobe und unbändige Beschimpfungen des Judentums sind, die zum Hass aufrufen. Es wird dadurch nicht »der Nerv der jüdischen Glaubensüberlieferung« getroffen, sondern die Juden werden einfach mit Schmutz beworfen. »Jedem Juden ist das Brandmal des Zornes Gottes eingeprägt«, sagt ein christlicher Professor und Wissenschaftler A. D. 1968; die »Feindseligkeit gegen Gott durchzieht grollend die Geschichte Israels im Alten Testament von Generation zu Generation. Und sie sammelte sich zuletzt in dem tödlichen Hass gegen den, in dem Gott, der alles gibt ... Israel auf den Leib gerückt ist«. »Israel ist ›gefallen‹ ... es liegt am Boden[3] ... Und es erfüllt sich an Israel, das gefallen ist, wie nie ein anderes Volk fallen kann, eine schon in der Schrift verheissene ›Verblendung‹ und ›Verhärtung‹ ... Die Decke liegt auf der erstarrten Torah und die Decke liegt auf ihrem harten Herzen ...«[4] Genug, genug, *ich* kann nicht mehr schreiben! Ein jeder kann auf der Seite dort weiter lesen – doch viele »gute« Christen stört so etwas nicht. Als tüchtige Narkomanen sind sie an eine solche Kost gewöhnt – die gehört ja wie Pfeffer zur Speise, sonst wird ihnen das Christentum fad erscheinen. Manche sagen es nicht so grob-pathetisch, sie sind nicht so stilbegabt, aber viele solche Stimmen von tiefen »objektiven« christlichen Gelehrten vernehmen wir aus dem neuen Buch. Hat überhaupt jemand bedacht, dass solche Worte und ähnliche Sprüche polizeilich strafbar sind, dass sie, natürlich indirekt, zum Menschenmord hetzen? Ich schlage sogar vor, die Sammlung, die sich leicht vermehren lässt, einem internationalen Forum vorzulegen, also Zitate aus frommen, wissenschaftlichen Büchern. Ich selbst werde es nicht tun, da ich Jude bin, der sich schon einmal bei einer ähnlichen Gelegenheit die Finger verbrannt hat. Bei der Auswahl der Antijudaica in dem neuen Buch vergisst man fast, dass sie wissenschaftliche Abhandlungen und Werken entnommen sind; der faktische, historische Boden hinter diesen manchmal unbewussten Ausbrüchen ist nicht grösser als bei mittelalterlichen Hetzpredigten fanatischer Mönche – obzwar man sich, da es schon Millionen von jüdischen Opfern gab, nebenbei fast immer von einem konkreten Antisemitismus distanziert. Wie gesagt, nicht alle negativen Aussagen über die Juden und das Judentum können ganz aus der Luft gegriffen werden. Da es Juden gab, die mit der Kreuzigung zu tun hatten – wie sollte es anders gewesen sein –, und da schon die alten Berichte diese jüdische Beteiligung im Gegensatz zur Wirklichkeit steigern, kann man pauschal die Juden als Gottesmörder beschuldigen; wissenschaftliche Bücher sind dabei ein bequemeres Refugium für diese und andere Beschuldigungen als die Katechismen und die Liturgie, weil wissenschaftliche Werke nicht so unter öffentlicher und kirchlicher Kontrolle stehen. Am jüdischen Gesetz und an den Pharisäern kann man noch heute sein Mütchen kühlen. Immer von neuem, mit alten probaten Mitteln, wird dem Leser das absurde Zerrbild der jüdischen Gesetzesfrömmigkeit und der Herzlosigkeit der Pharisäer vorgelegt. Ihre Gesetzeserklärung wird wiederholt »spitz-

[3] In: Ulrich Wildkens: Das Neue Testament und die Juden. Antwort an David Flusser, Evangelistische Theologie, 1974, S. 611.

[4] Wenn ich nicht irre, ist es ein Zitat aus dem berüchtigten Antisemiten Meliton von Sardes (2. Jh.), der als erster ausdrücklich die Juden des Gottesmordes beschuldigt hat.

findig« genannt; wer war so spitzfindig, diesen Ausdruck zu erfinden? Jedenfalls hat er viel Erfolg gehabt.
Interessant ist die Beschuldigung, die Juden hätten Jesus »verworfen«; der Ausdruck figuriert auch in wissenschaftlicher Literatur. Soweit ich weiss, kommt diese Ansicht über die Juden im Neuen Testament nicht vor. Paulus fragt nur, ob Gott die Juden verworfen hat, und antwortet mit einem klaren Nein. Die Juden haben also nicht Jesus nicht verworfen, aber wie entstand dieser Vorwurf? Sowohl die Beschuldigung des Gottesmordes als auch die Beschuldigung, die Juden hätten Jesus verworfen, ist in Wirklichkeit deswegen entstanden, weil die Juden nicht Christen geworden sind. Da dies auch Wohlmeinenden nicht verständlich ist, wären zu diesem Thema noch einige Worte zu sagen.
Um mich aber nicht zu wiederholen und aus Raummangel weise ich hier nachdrücklich auf meine »Thesen zur Entstehung des Christentums aus dem Judentum« hin (s. u. S. IM 24/181 ff.). Aber es ist zu empfehlen, das neue Buch selbst zu lesen. Die Verfasserin hat gewiss recht, wenn sie behauptet, dass vieles Abfällige, was wissenschaftliche Bücher über das Judentum vermitteln, nicht in böser Absicht geschrieben wurde. Aber ich meine doch, für das Christentum wäre es ein Gewinn, wenn man vernünftiger und informierter über die jüdische Religion schreiben würde. Das Christentum wird heute als die Religion der Liebe definiert; es sollte auch die Religion der verstehenden Liebe werden. Nur so kann heute, in der Zeit des Hasses und des Abfalls, die Christenheit gedeihen.

David Flusser, Jerusalem

FREYA VON MOLTKE / MICHAEL BALFOUR / JULIAN FRISBY: Helmuth James von Moltke, 1907–1945*. Stuttgart 1975. Deutsche Verlagsanst. 369 Seiten.

Sicher hat sich heute überall in der Welt herumgesprochen, dass es in Deutschland auch in seinen dunkelsten Tagen Menschen gegeben hat, die mit aller Kraft gegen die Verbrecher kämpften, um die Verbrechen abzuwehren. Wir wissen längst, dass dies die wahren deutschen Patrioten gewesen sind. Ein solcher war Helmuth von Moltke, der am 23. Januar 1945 hingerichtet wurde. Seine Witwe hat mit zwei englischen Mitarbeitern eine auf zahlreichen Quellen beruhende Biographie herausgegeben, wobei meist die Quellen direkt zu uns sprechen, es sind Moltkes Briefe, Notizen usw.
Moltke hat sich mit seiner ganzen Kraft gegen die Judenverfolgung eingesetzt. Unter dem 8. November 1941 notiert er folgendes: »Gestern war ich in einer Sitzung im AA (Auswärtiges Amt) wegen Judenverfolgung. Es war das erstemal, dass ich dienstlich mit dieser Frage befasst war. Ich habe gegen 24 Männer ganz einsam eine Verordnung angegriffen und im Augenblick auch aufgehalten, die bereits die Zustimmung aller Minister und des Chefs des OKW gefunden hatte. Und dann kam ich zurück, und der eigentliche Referent im OKW fragte mich: Warum haben Sie das getan? Sie können es ja doch nicht ändern, natürlich führen diese Massnahmen zur Katastrophe ... Für den Charme und die Qualitäten dieser Männer habe ich durchaus ein Organ, aber ihre Handlungen sind von der Zweckmässigkeit bestimmt und sind bar jeden moralischen Fundes. Sie sind wie Chamäleons: in einer gesunden Gesellschaft machen sie einen gesunden Eindruck, in der kranken, wie der unseren, machen sie einen kranken. In Wahrheit sind sie weder das eine noch das andere. Sie sind Füllsel ... Aber unerträglich ist es, wenn Füllsel, der die kranken Teile vergrössert, so tut, als habe er eine moralische Berechtigung. – Ich weiss, ich bin rasend streng, und ich werde auch immer strenger ... Aber es ist nötig, sonst gerät man unbewusst in zweideutige Gesellschaft ...« (S. 172 f.).
Solch ein Buch kann heute wohl kein »Bestseller« werden; aber es wird doch seine Leser finden, und diese werden erkennen, was es trotz allem damals noch an Menschen gegeben hat, wenn sie auch für ihr Eintreten von Recht und Gerechtigkeit mit ihrem Leben bezahlen mussten[1]. Nur an Einzelschicksalen wie dem Helmuth von Moltkes lassen sich viele der damaligen Probleme zeigen: Hier werden Konturen deutlich und das Belanglose versinkt.

E. L. Ehrlich

* Mit freundlicher Genehmigung des Verfassers und seiner Schriftleitung entnommen aus: »Israelitisches Wochenblatt« (75/45). Zürich, 7. 11. 1975, S. 43.

[1] Vgl. dazu u. a.: Ger van Roon: Neuordnung im Widerstand. Der Kreisauer Kreis innerhalb der deutschen Widerstandsbewegung. In: FR XIX/1967, S. 168.

CARSTEN NICOLAISEN (Bearb.), hrsg. von Georg Kretschmar im Auftrag der Ev. Arbeitsgemeinschaft für kirchliche Zeitgeschichte: Dokumente zur Kirchenpolitik des Dritten Reiches: Dokumente zur Kirchenpolitik des Dritten Reiches, Band II, 1934/35. Vom Beginn des Jahres 1934 bis zur Errichtung des Reichsministeriums für die kirchlichen Angelegenheiten am 16. Juli 1935. München 1975. Chr. Kaiser Verlag. 369 Seiten.
Die kirchliche Auseinandersetzung mit dem Totalitätsanspruch des Nationalsozialismus und seiner Ideologie, die keiner der Landeskirchen in Deutschland erspart blieb, hat eine grosse Zahl von Darstellungen gefunden. Es sind solche des Gesamtthemas im Blick auf die Evangelische Kirche in Deutschland wie die katholische Kirche, angefangen von der von Wilhelm Niemöller, Kampf und Zeugnis der Bekennenden Kirche, Bielefeld 1948, und John S. Conway, Die nationalsozialistische Kirchenpolitik, München 1969, bis zu den Arbeiten über den Kirchenkampf in den einzelnen Landeskirchen und Einzeluntersuchungen wie Angelika Gerlach, Die Kirche vor der Eidesfrage, Göttingen 1967. Neuerdings sind einige Arbeiten in der Form von Dokumentationen erschienen, so über den Kirchenkampf in Mecklenburg von N. Beste, und demnächst erscheint eine über die Bekennende Kirche in Schlesien von E. Hornig. Die große umfassende, wissenschaftlich fundierte Gesamtdarstellung der Auseinandersetzung der Kirche mit den Mächten des Dritten Reiches steht noch aus. Wichtige Bausteine dazu liefern die Dokumentationen, die die Evangelische Arbeitsgemeinschaft für kirchliche Zeitgeschichte in München herausgibt, die aus der »Kommission der Evang. Kirche in Deutschland für die Geschichte des Kirchenkampfes« erwachsen ist.
Als Fortsetzung des ersten Bandes der Dokumentationen ist nun der zweite Band erschienen, der 1934 und 1935 bis zur Berufung des Kirchenministers Kerrl umfasst. Es ist erstaunlich, wieviel authentisches Quellenmaterial hier gesammelt ist, auch solches, das als »Geheim« nicht leicht zu erlangen war. Eine unbedingte Vollständigkeit der Quellen konnte schon deshalb nicht erreicht werden, weil die Archive in der Deutschen Demokratischen Republik der Forschung verschlossen blieben. Doch das Quellenmaterial in der Bundesrepublik ist so repräsentativ, dass ein zuverlässiges Gesamtbild der staatlichen Kirchenpolitik daraus gewonnen werden kann. Ein Glücksumstand war die Auswertung des wertvollen und ergiebigen Nachlasses des Ministerialdirektors Rudolf Buttmann, der als Leiter der Kulturpolitischen Abteilung im Innenministerium im Auftrag der Regierung entscheidende Verhandlungen, so mit dem Vatikan über das Konkordat

mit dem Dritten Reich, geführt hat. Deshalb sind seine Abschriften und Aktenvermerke von besonderem Wert. Hinzu kommen die Quellen aus kirchlichen Archiven, der Tagespresse und der Sekundärliteratur. Die Dokumente sind laufend durch Anmerkungen erläutert und so für das Verständnis der Zusammenhänge erschlossen. Die vorkommenden Personen sind mit ihren biographischen Daten versehen.

Die Dokumentation gibt einen lebendigen, wirklichkeitsnahen Einblick in die alles andere als gradlinige, wechselhafte und oft widereinander laufende Kirchenpolitik von Staats- und Parteistellen. Man bezichtigte sich staatlicherseits selbst der Verwirrung der kirchlichen Lage und der Ratlosigkeit im Blick auf die Rechtsunsicherheit, in die die staatliche Kirchenpolitik durch den Reichsbischof und staatliche Willkürakte geraten war. Auch so brisante Stoffe und dramatische Begebenheiten wie der Empfang des umstrittenen Reichsbischofs beim Reichspräsidenten und vor allem der Empfang der evangelischen Kirchenführer bei Hitler werden dokumentarisch behandelt bis zu den persönlichen Aufzeichnungen der Landesbischöfe. Auch der Rundschreiben-Bericht des angegriffenen Leiters des Pfarrernotbundes Martin Niemöller fehlt nicht. Von besonderem Interesse dürften die Aufzeichnungen Buttmanns über die Verhandlungen zur Auslegung des Reichskonkordats für die katholische Kirche sein. Sehr aufschlussreich ist die Aufzeichnung Pastor von Bodelschwinghs über seine Unterredung mit dem Inspekteur der Geheimen Staatspolizei in ihrer schonungslosen Offenheit. Mit Spannung liest man den Bericht über den Empfang der Landesbischöfe Meiser und Wurm aus jenem Hausarrest heraus, der geradezu eine Volksbewegung in Süddeutschland und ein Proteststurm in der Reichskanzlei hervorgerufen hatte. Die Kanzelabkündigung der Preussischen Bekenntnissynode vom März 1935, die zur Haft von über 500 Pfarrern und zu einer Niederlage des Staates führte, ist festgehalten. Von besonderem Reiz sind die Dokumente, die den Besuch des schwedischen Erzbischofs Eidem bei Hitler und die geheime Aufzeichnung Ministerialrats Walter Conrad über die kirchenpolitische Lage der katholischen Kirche wie die Denkschrift des Innenministeriums »Über Trennung von Kirche und Staat«. Für die Beurteilung des deutschen Kirchenkampfes im Ausland und der Ökumene ist der Schriftwechsel von Reichsleiter Rosenberg mit dem englischen Bischof von Gloucester interessant, in dem es um die nichtchristliche oder gar antichristliche Beeinflussung der deutschen Jugendlichen geht. Die »Bedenken des Reichsinnenministeriums gegen die Rechtmässigkeit des neuen Geistlichen Ministeriums« – vom Januar 1935 – zeigen, in welche Sackgasse der Reichsbischof und die gesamte staatliche Kirchenpolitik geraten waren und daher keiner der vorliegenden Reformvorschläge zur Neuordnung von Kirche und Staat einen Ausweg bot.

So blieb schliesslich nach fruchtlosen Verhandlungen zwischen Vertretern der Evangelischen Kirche und dem Reichsinnenministerium nichts übrig, als einen Minister für die kirchlichen Angelegenheiten in der Person des damaligen Kirchenministers Hanns Kerrl einzusetzen und damit die Kirchen unter staatliches Kuratel zu stellen. Er sollte versuchen, ein Mass von Einheit und Rechtmässigkeit in der deutschen evangelischen Kirche wiederherzustellen. Man wird den Wert der vorliegenden Dokumentation nicht hoch genug veranschlagen können und kann dem Bearbeiter wie dem Herausgeber nur aufrichtigen Dank für diese ausgezeichnete, umfassende und umsichtige Arbeit sagen. Altbischof D. Ernst Hornig, Bad Vilbel

*Neue Literatur zum Verhältnis der Katholischen Kirche und der Katholiken Deutschlands zum Nationalsozialismus**

LUDWIG VOLK: Akten Kardinal Michael von Faulhabers, Band I, 1917–1934, Reihe A: Quellen, Band 17 der Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte. Mainz 1975. Matthias-Grünewald-Verlag. XCVI und 952 Seiten.

Ludwig Volk leitet seinen respektablen Dokumentarband mit einem 47seitigen »Lebensbild« Faulhabers ein. Die Entwicklung des unterfränkischen Bäcker- und Bauernsohnes zum weitgereisten Kirchenfürsten ist noch nie so dicht und informativ dargestellt worden: Vor dem Ersten Weltkrieg der geflissentlich um einen Universitätslehrstuhl bemühte Musterschüler und Privatdozent, 1910 Bischof von Speyer, alsdann der bayerische Feldpropst des Ersten Weltkriegs, 1917 Erzbischof von München und Freising, 1921 Kardinalserhebung, endlich über drei Jahrzehnte »der« Münchner Kardinal, ein Fels in den brandenden Zeitströmungen zwischen Monarchie, Weimarer Republik, NS-Diktatur, US-Militärregierung und dem neuen Nachkriegs-Freistaat Bayern.

Vor diesen Hintergrund stellt Volk nun auf fast 1000 Seiten wie Gross- und Nahaufnahmen an die 500 Urkunden von, an und über Faulhaber (Briefe, Notizen, Tagebuchaufzeichnungen usw.), chronologisch geordnet und auf das Verlässlichste mit ergänzenden Daten und knappen Anmerkungen erläutert. Den Löwenanteil stellen die bisher unveröffentlichten Dokumente aus dem erst jetzt zugänglich gewordenen Kardinal-Faulhaber-Archiv; dazu kommen, erstmals und ungekürzt veröffentlicht, die für viele Haupt- und Randfragen höchst aufschlussreichen Protokolle der alljährlichen bayerischen Bischofskonferenzen, in denen Faulhaber bald den bestimmenden Einfluss gewann. Der weitgespannte Bogen der Themen lässt sich schon aus den prominenten Adressaten Faulhabers ahnen: die Regierungen Bayerns und des Reiches, der Vorsitzende der Fuldaer Bischofskonferenz, Kardinal Bertram, der bayerische Vatikan-Gesandte von Ritter, massgebliche Politiker, Verbandsführer und Publizisten des katholischen Deutschlands, Schreiben an und von Pacelli, Gasparri, Erzberger, Auer, Stresemann, Adenauer, Heinrich Held, Abt Schachleitner, einen inzwischen wieder vergessenen Physik-Nobelpreisträger Stark, Goldenberger, Wolker, von Epp, Wurm, Stratmann, Schlund, Muckermann und viele andere. Die Themen sind dementsprechend die brisantesten, die Politik, kirchliche Entwicklungen, Streit der Geister, oft auch der kleinen Geister, lieferten: Sinn und Unsinn des Krieges, das Ende der Monarchie, die Legitimität und Atemnot der Weimarer Republik, die ersten Zusammenstösse mit den Nazis. Weitere Kristallisationspunkte: die Resonanz auf die Löschung des »Provida«-Privilegs im neugefassten Kirchenrecht; die Opposition gegen die neue bayerische Schulpolitik; Ärger wegen der Gründung des Klerusverbandes; überraschend: Faulhabers Einstellung gegenüber der Bayerischen Volkspartei und dem Zentrum; spektakulärer Zusammenstoss mit Konrad Adenauer auf dem Münchner Katholikentag 1922, Konfessionsschule und Faulhabers nicht immer nur positive Bewertungen des bayerischen Konkordates.

Lehrer aller Bildungsebenen und Publizisten von Heimatblättern und Weltzeitungen werden jahrelang zu tun haben, den hier gebotenen haut- und zeitnahen »Stoff« in kleinerer Münze dem interessierten Zeitgenossen, vor

* Vgl. FR XXVI/1974, S. 123 ff.

allem jungen Leuten, zu vermitteln. Es dürfte kaum eine spannendere und zugleich lehrreichere zeitgeschichtliche Lektüre geben. Auch das Anekdotische kommt natürlich nicht zu kurz: Wer wusste bisher schon, dass Faulhaber bei der Reichstagswahl 1932 nicht Bayerische Volkspartei gewählt hat, und wem war bisher das nachdenkenswerte Diktum des Kardinalstaatssekretärs Gasparri bekannt, der im Gespräch mit Faulhaber recht geistreich König Ludwig II. und König Ludwig III. verglich: »Solange ihr einen närrischen König gehabt, wart ihr für die Monarchie, und jetzt, wo ihr einen gesunden und geistig hochstehenden König gehabt, wollt ihr Republik.«

Der überquellende Tatsachenstoff, den der zeitgeschichtlich versierte Historiker Volk mit sicherem Griff gestaltet und auswählt, ist ohne die geringste Manipulationsabsicht aufbereitet und so dicht und farbig, dass jeder für »seinen Faulhaber« etwas findet: der eine den militanten Feldpropst des Ersten Weltkrieges, der andere den geradezu alttestamentarisch eindrucksvollen gewaltigen Friedensprediger, wieder ein anderer sieht im Reichsrat der Krone Bayern (auch das war Faulhaber) die letzte geradezu nostalgische Verkörperung der monarchischen Idee in Bayern, und wer gern ein bisschen schwärmt, findet auch einiges an sorgsam gepflegtem kirchenfürstlichen Flair. Schliesslich war Faulhaber ja, als sich die Wittelsbacher 1918 davongemacht hatten, nolens volens eine Art Ersatzadresse für den unvermindert anhaltenden monarchischen Grundton des bayerischen Volkes jener Jahre geworden.

Mich hat besonders der aus den Dokumenten geradezu körperlich spürbare Ernst beeindruckt, mit dem Faulhaber die quälendsten Themen seiner Zeit anpackte und dabei den recht selten zu beobachtenden Mut aufbrachte, nach und nach seine Ansichten und Einsichten zu ergänzen, gelegentlich sogar zu korrigieren. Dafür zwei Beispiele:

Im Juli 1917 schreibt Faulhaber als Feldpropst der bayerischen Armee an Kaiser Wilhelm II., Majestät wollten geruhen, seine soeben erschienene Feldpredigtensammlung »Schwert des Geistes« und einen Wandervortrag »Das Hohelied der Liebe« allergnädigst entgegenzunehmen. Das sei freilich nur »ein schwaches Echo dessen, was das lebendige, vom persönlichen Feuer getragene Wort beim Feldgottesdienst die Front entlang mit Gottes Hilfe wirkt«. Im April 1917 erklärt er in einem Brief an den bayerischen Kriegsminister seine freudige Bereitschaft, »durch persönliche Erlebnisse auf die Stimmung der Heimat einzuwirken« . . ., um »das unüberlegte Gerede der Feldsoldaten im Urlaub« zu bekämpfen. 1932 hingegen wehrt Faulhaber sich gegen Vorwürfe von Soldatenverbänden, die gegen die Friedenspredigt Faulhabers protestiert hatten, in der es wörtlich hiess: »Die alten Kriegslieder können zum alten Eisen im Kriegsmuseum gelegt werden«. Im November 1932 antwortet Faulhaber einem Divisionspfarrer, der sich bei seinen Soldatenpredigten gern auf Faulhabers Schriften aus dem Ersten Weltkrieg berufen hätte, mit einem deutlichen Nein. Nicht ganz überzeugend, aber immerhin sehr bemüht fügt Faulhaber an: »Nicht ich habe mich geändert, sondern der Krieg hat in seiner heutigen dämonischen Gestalt ganz andere Formen angenommen als der Krieg im Jahre 1914, der im Anfang keinen U-Boot-Krieg, keinen Hungerkrieg gegen die Zivilbevölkerung, keine Luftbomben, kein Giftgas kannte und noch nicht die Formen des barbarischen Maschinenkrieges angenommen hatte«. – Die Abdankung der Wittelsbacher konnte Faulhaber lange nicht verwinden. »Der Thronverzicht war ein unverantwortlicher Missgriff der alten Regierung«. An Stresemann schreibt Faulhaber 1923: »Ich habe nie ein Hehl daraus gemacht, dass die Treue des bayerischen Volkes zu seinem Königshaus das Recht der völkischen Selbstbestimmung für sich in Anspruch nimmt«. Als es aber dann 1926 zu einem Volksentscheid über die Enteignung der Fürstenvermögen kam, antwortete Faulhaber dem Fürsten Alois zu Löwenstein, der Faulhaber zu einer öffentlichen Stellungnahme für die Fürsten gewinnen wollte, mit einer deutlichen Absage. Er lässt sogar eine vertrauliche Anregung Pacellis in dieser Richtung unberücksichtigt und schreibt mahnend an das bayerische Episkopat: »Erstens schien es mir ganz unmöglich, für den Fürstenbesitz allein einzutreten, ohne gleichzeitig oder eigentlich zeitlich früher für die sogenannte Aufwertung des Volksbesitzes die Stimme zu erheben . . . Drittens handelt es sich für die Fürsten nicht um die Rettung des siebten Gebotes, sondern um die Rettung ihres Vermögens; die gleichen Fürsten haben, wenn durch Säkularisation oder Wegnahme des Kirchenstaates oder sonstige Schädigung von Kirchengut das siebte Gebot verletzt wurde, in aller Ruhe geschwiegen; die gleichen Fürsten haben geschwiegen, als in der Reichsverfassung das erste Gebot und durch das deutsche Duellwesen das fünfte Gebot und durch das Bordellwesen an der Front das sechste Gebot verletzt wurde . . .« – Zur Weimarer Demokratie freilich hat Faulhaber nie ein vorbehaltlos positives Verhältnis gefunden. Aber auch in der Auseinandersetzung damit spürt man den sittlichen Ernst des Bischofs: 1919 spricht er noch von der »illegitimen Regierung« Bayerns. Und dann sein recht berühmt gewordenes Wort auf dem Katholikentag von 1922: »Die Revolution war Meineid und Hochverrat und bleibt in der Geschichte erheblich belastet und mit dem Kainsmal gezeichnet. Auch wenn der Umsturz ein paar Erfolge brachte, wenn er den Bekennern des katholischen Glaubens den Weg zu den höheren Ämtern weit mehr als früher erschloss – ein sittlicher Charakter wertet nicht nach den Erfolgen, eine Untat darf der Erfolge wegen nicht heiliggesprochen werden.« Katholikentagspräsident Konrad Adenauer widersprach damals bekanntlich und bekam daher auch nicht den sonst üblichen kirchlichen Orden. Später korrigierte Faulhaber aber sein vielleicht doch ein wenig zu plastisch geratenes Werturteil: »Ich habe die Revolution als Unrecht gegen das vierte Gebot Gottes gekennzeichnet und auch für die staatliche Gesetzgebung das Richtmass der Gebote Gottes gefordert. Damit habe ich nicht die Verfassung von Weimar und die republikanische Staatsform in sich verurteilt; denn eine Verfassung kann rechtmässig zustande gekommen sein, ohne dass dadurch die vorausgehende Revolution legitimiert wird . . . Ich musste der Revolution diese sittliche Note geben, weil man einerseits von links die Revolution von 1918 seligsprechen will und andererseits von rechts heute noch mit Revolutionsgedanken spielt«. Diese dann einige Jahre später Wirklichkeit gewordenen Revolutionsgedanken von rechts fanden freilich nicht die gleiche Ablehnung Faulhabers; über die Machtergreifung des Kirchenfeindes und Antisemiten Adolf Hitler am 30. Januar 1933 drückte sich Faulhaber in einer Erklärung an das bayerische Episkopat bereits am 24. März 1933 ein wenig anders aus: »Ich muss mir aber nach dem, was ich an höchsten Stellen in Rom erlebt habe, hier aber nicht mitteilen kann, vorbehalten, trotz allem mehr Toleranz gegen die neue Regierung zu üben, die heute nicht bloss im Besitz der Macht ist, was unsere Grundsätze nicht umstossen könnte, sondern rechtmässig wie noch keine Revolutionspartei in den Besitz der Macht gelangte«.

Der Bischof von Passau schrieb im März 1933 an Faulhaber, er vermisse schwer, dass eine von den Bischöfen beabsichtigte Erklärung »kein Wort dankbarer Anerkennung enthält für die Herren aus dem Laienstande –

Parlamentarier, Staats- und Gemeindebeamte usw. –, welche bis zuletzt ihre kirchliche Gesinnung und ihren Gehorsam gegen die Bischöfe treu bekannt haben und das nun mit dem Verlust ihrer Stellung büssen müssen«, und der Bischof von Regensburg schrieb wenige Wochen später an Faulhaber: »Einen Punkt würde ich gerne in das Programm eingesetzt wissen, nämlich eine grosszügige Hilfsaktion für jene katholischen Männer und Frauen, die wegen ihrer Einstellung und Arbeit im Sinne der Kirche und der bischöflichen Weisungen um ihre Stellung und ihre Existenz gekommen sind. Für sie muss etwas geschehen.« Faulhaber jedoch blieb hier stumm und tatenlos und lehnte es z. B. 1933 ab, Justizrat Hofner aus Augsburg auch nur zu empfangen, obwohl sogar der Bischof von Augsburg persönlich in einem dringenden Empfehlungsschreiben darum gebeten hatte; Hofner wollte mündlich und schriftlich über das Schicksal der getauften Juden und konkrete Einzelfälle dazu berichten. Faulhabers Antwort: »Einem geistig hochstehenden, jüdisch geborenen, jetzt ernsten Katholiken habe ich erklärt, dass bei der Taufe ausdrücklich gesagt werde, der Glaube nütze zum ewigen Leben und dass niemand von der Taufe irdische Vorteile erwarten dürfe.« Man gehe »jetzt förmlich mit Mitleid für die getauften Juden hausieren«, er denke daran, eine Eingabe in diesem Sinne an den Herrn Reichskanzler zu machen (zu der es allerdings nie gekommen ist). »Herrn Justizrat Hofner bitte ich also, von einem Besuche bei mir abzuraten. Wir haben jetzt so viele sachlich grundsätzliche Dinge in Ordnung zu bringen, dass wir unmöglich für jeden einzelnen Gefangenen oder in seiner Stellung Bedrohten eine Aktion unternehmen können.«

In solchen Situationen gleicht Faulhaber ein wenig dem Kapitän, der den Kompass im grossen und ganzen zwar nicht aus den Augen verliert und auch mächtigen Dampf macht, wenn die Wogen daherbrausen, der aber doch sehr darauf sieht, dass es in seine Kapitänskajüte nicht nass hineingeht. Pater Ludwig Volk schreibt in dem eingangs erwähnten wohlabgewogenen »Lebensbild« über Faulhaber: »Auf dem Grunde seines Wesens eher scheu als schneidig, war er, anders als er vielen Bewunderern erschien, keineswegs die Unerschrockenheit in Person.« Man ist daher in zeitgeschichtlich und politisch interessierten Kreisen nicht nur von dem ersten Band gebannt, sondern auch auf den zweiten Band gespannt, in dem Volk Faulhabers Dokumente aus den schrecklichen Jahren 1934–1945 publizieren wird.

Rechtsanwalt Dr. Otto Gritschneder, München

WALTER ZIEGLER (Bearb.): Die kirchliche Lage in Bayern nach den Regierungspräsidentenberichten 1933–1943, IV, Regierungsbezirk Niederbayern und Oberpfalz 1933–1945 in: Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte, Reihe A: Quellen, Bd. 16. Mainz 1973. Matthias Grünewald Verlag. XLIV, 415 Seiten.

Die in diesem Bande veröffentlichten Texte sind Teile der Berichte der Regierungspräsidenten von Niederbayern und Oberpfalz, die sich mit den Angelegenheiten der Religionsgemeinschaften, vor allem der beiden christlichen Konfessionskirchen, befassen. Während viele derartige Dokumente verlorengegangen sind, haben sich diese seit Juli 1934 erstatteten Monatsberichte, vorher als Halbmonatsberichte, an die vorgesetzten Behörden zum grössten Teil erhalten. Besondere Ereignisse wurden in Sonderberichten behandelt. Die eingehende Erläuterung der Texte erfolgte einmal durch die Monatsberichte der Bayerischen Politischen Polizei, bzw. der Gestapoleitstelle München, zum andern durch die Akten des Geheimen Staatsarchivs in München. Hinzu kamen für die Personenangaben die 1500 Personalakten der Geistlichen, die im 3. Reich mit dem Staat in Konflikt gerieten, deren Akten sich heute im Staatsarchiv Amberg befinden. So war es dem Bearbeiter möglich, eine Fülle von Tatsachen festzustellen und die erwähnten Personen zu identifizieren. Dadurch gewinnen die Berichte erheblich an Wert. Trotzdem wird der Sachverhalt nicht in allen Fällen eindeutig zu klären sein, weil man in der damals politisch gespannten Atmosphäre mit Übertreibungen und daher Falschmeldungen wird rechnen müssen, vor allem Meldungen über die gottesdienstliche Verkündigung von Geistlichen durch Hörfehler oder Missverständnisse entstellt und unrichtig wiedergegeben sein können.

Auffallend ist, wie oft von staatsabträglichen oder staatsfeindlichen Äusserungen katholischer Pfarrer die Rede ist. Sie haben anscheinend, vielfach über die Verlautbarungen der Hirtenbriefe der Bischöfe hinaus, Predigtäusserungen getan, die offen oder versteckt sich gegen das 3. Reich und seine Organe, vor allem gegen die Gefährdung des Glaubens und der Religion, besonders gegen die staatlich propagierte Gemeinschaftsschule und die Gefährdung des Religionsunterrichtes in ihr richteten. So wurde der sog. Kanzelparagraph des Strafgesetzbuches häufig gegen die Geistlichen angewandt. Dabei war es weitgehend dem Urteil derer, die sich mit dem Sachverhalt zu befassen hatten, überlassen, wieweit ein Geistlicher »Angelegenheiten des Staates in einer den öffentlichen Frieden gefährdenden Weise zum Gegenstand einer Verkündigung« gemacht hat.

Man liest nicht ohne Bewegung, wie schnell und wie hart Geistliche wegen ihrer Äusserungen in oder auch ausserhalb der Kirche bestraft wurden. Das Verbot ihres Religionsunterrichtes war noch die geringste Ahndung, oft erfolgte Schutzhaft oder Verbringung ins Konzentrationslager, mitunter auch die Todesstrafe. Vielfach bestehen die Berichte fast nur aus der Aufzählung der Geistlichen, gegen die Anzeigen erstattet und gegen die vorgegangen wurde, als seien diese Anzeigen die vordringliche Pflicht der Regierungsstellen.

Doch die Berichte lassen andererseits deutlich werden, wie entschlossen und beharrlich die Bevölkerung im Widerstand gegen den Geist des Nationalsozialismus und die staatlichen Massnahmen war, durch die sie ihre Glaubens- und Gewissensfreiheit wie das Recht auf die christliche Erziehung und die kirchliche Unterweisung ihrer Kinder bedroht sah. Daher rief die Verlegung der christlichen Feiertage Himmelfahrt und Fronleichnam auf benachbarte Sonntage erbitterten Protest hervor, und die Entfernung der Kruzifixe aus den Schulräumen stiess hier und da auf derartigen Widerstand in der Bevölkerung, dass die Schulleiter die Kreuze wieder anbrachten.

Auch die Bemühungen, christliche Literatur, Flugschriften und kirchliche Briefe ins Feld und an die Front zu senden, wurden mit Hilfe der Angehörigen von Frontsoldaten immer wieder durchgeführt trotz aller Verbote, die auf diesem Gebiete erfolgten. Man hat den deutlichen Eindruck, dass der Nationalsozialismus, je länger der Krieg dauerte, desto mehr an Boden in der Bevölkerung und zumal im kirchlichen Einflussbereich verlor.

Die Berichte über den evangelischen Widerstand aus Glauben sind bedeutend spärlicher, was schon dadurch verständlich ist, dass der evangelische Volksteil in den genannten Regierungsbezirken nur etwa ein Viertel der katholischen Bevölkerung beträgt. Die Aktivitäten der deutschen Christen, die den Nationalsozialismus in der Kirche vertraten, waren ziemlich unbedeutend, wie sie im Reich auch sonst rückläufig waren. Die Führung der Evangelischen Kirche Bayerns wie der überwiegende Teil

der Pfarrerschaft stand bei der Bekennenden Kirche, beschränkte sich jedoch auf die Kundgebungen der Bekennenden Kirche und ihre geistliche Wirksamkeit. Die vorliegenden Berichte werden eine wesentliche Quelle für die Haltung der katholischen Kirche und ihrer Gläubigen im Dritten Reiche bleiben. Ihre sorgfältige Bearbeitung und Herausgabe verdient Anerkennung und Dank.

Altbischof D. Ernst Hornig

CHRISTEN UND JUDEN. Eine Studie des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland. Gütersloh 1975. Verlagshaus Gerd Mohn. 56 Seiten.

Nach eingehender Würdigung dieser Studie (s. o. S. 68 ff.) seien hier als Beispiel für die von der Studie beabsichtigten Orientierungshilfe und als Denkanstoss »aus dem Anhang Begriffserklärungen« zwei Beispiele angeführt:

Palästina (eigentlich: »Philisterland«)

Die Römer setzten diese Bezeichnung nach der Niederschlagung des jüdischen Aufstandes im Jahre 135 n. Chr. an die Stelle des Namens »Judäa«, um damit die Erinnerung an den jüdischen Charakter des Landes zu beseitigen. Der Name Palästina blieb seither als inoffizielle Bezeichnung neben anderen bestehen; offiziell wurde er wieder in den Jahren 1920–1948 für das britische Mandatsgebiet »Palestine« benutzt. In neuerer Zeit wird er auch als arabische Bezeichnung für das Land westlich des Jordans verwendet[1].

Zionismus:

Eine im 19. Jahrhundert in Ost- und Mitteleuropa entstandene Bewegung, die religiöse und politische Motive und Bestrebungen der Juden zur Rückkehr in das Land der Väter aufnimmt und abwandelt. Der Zionismus ist auf Verwirklichung des jüdischen Selbstverständnisses als Nation und auf Ansiedlung der Juden im Land Israel[1] gerichtet.

Dem Zionismus liegt die Überzeugung zugrunde, dass die Probleme der jüdischen Existenz in der Welt nur gelöst werden können, wenn den Juden die Möglichkeit gegeben wird, gemeinsam in einer jüdischen Umwelt ihr Leben zu gestalten und nicht als Minderheit unter fremden Völkern zu leben. Die Forderung des Zionismus nach einer »nationalen Heimstätte« für die Juden in Palästina war die entscheidende Voraussetzung für die Gründung des Staates Israel[2].

[1] Ibid. S. 50, 51.
[2] Vgl. o. S. 42, 41.

ABBA EBAN: Mein Land. Das moderne Israel. Ergänzte Ausgabe mit 49 Abbildungen. München 1975[1]. Droemer Knaur. 335 Seiten. Taschenausgabe Nr. 406.

Unter Hinweis auf die vorangegangene Besprechung[1] des vor zwei Jahren in deutscher Sprache erstmals erschienenen lehrreichen Buches melden wir, dass in Taschenbuchform eine ergänzte Ausgabe vorliegt. Sie wurde noch von A. Eban ergänzt durch eine Analyse der, infolge des Jom Kippur-Krieges, mittlerweile veränderten Situation. Dabei wird nun auch gezeigt, dass seitherige Ereignisse Neuorientierung erforderlich macht. G. L.

[1] Vgl. FR XXVI/1974, S. 127 f.

Nachtrag zu FR XXVI/1974, S. 129 f.:

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.

Zu der o. a. Rezension bringen wir von einem der Mitverfasser, *Dolf Michaelis*, und dem Rezensenten, *Johannes Wachten*, aus uns von diesen zugegangenen Zuschriften, wegen erforderlicher Raumbeschränkung, auszugsweise daraus:

1. Zur Zeit der britischen Mandatsregierung wurde der Terminus »jüdisches Palästina« allgemein benutzt, um den jüdischen vom arabischen Sektor des Landes zu unterscheiden.

2. In bezug auf Implikationen der wirtschaftlichen Vorgänge der damaligen Zeit für den arabischen Teil der Bevölkerung Palästinas kommt der Bericht der Royal Commission von 1937 u. a. zu folgenden Schlüssen:

Der grosse Kapitalimport der Juden hatte einen allgemein befruchtenden Einfluss auf die Wirtschaft des ganzen Landes; die Entwicklung der arabischen Industrie und Orangenwirtschaft wurde weitgehend von diesem Kapital finanziert; jüdisches Beispiel hat die arabische Landwirtschaft verbessert; die Beschäftigung der Araber in den Städten ist gestiegen, ihre Löhne liegen zwei- bis dreimal so hoch wie in Syrien und fünfmal so hoch wie im Irak; jüdische Krankenhäuser werden von den Arabern benutzt; die Araber haben in hohem Masse am Nutzen der jüdischen Immigration teilgenommen.

Da der Bericht mit dem Jahre 1937 endet, wurden mittel- und langfristige Implikationen damit nicht mehr erfasst. (Red. d. FR.)

HERIBERT FRANZ KÖCK: Der Vatikan und Palästina. Wien–München 1973. Verlag Herold. 158 Seiten.

Das vorliegende Buch spiegelt durchaus die verworrene, in jedem Falle aber kaum ausgewogene Politik des Vatikans gegenüber jenem Lande wider, welches für die biblischen Religionen von emotionaler und speziell nun für das jüdische Volk von existentieller Bedeutung ist. Insofern muss dieses Buch unbefriedigend bleiben, weil es völlig unkritisch den vatikanischen Standpunkt referiert. Dabei ist immerhin zu bedenken, dass der Vatikan den Staat Israel bis heute nicht anerkannt hat; in einer solchen Situation wird man schwerlich behaupten können, der Heilige Stuhl hätte einen Beitrag »zur Verwirklichung der Menschenrechte« geleistet (S. 10), wenn einer der Partner völkerrechtlich ignoriert wird. Im übrigen ist das Buch voller Irrtümer, wenn angedeutet wird, die Juden seien daran schuld, dass eine christliche Auswanderung aus Jerusalem stattfände. Diese begann längst schon nach 1948, als die Altstadt unter jordanischer Herrschaft stand (vgl. Msgr. J. Oesterreicher, Christianity Threatened in Israel? Midstream, January 1973, S. 3–16). Es ist ferner unzutreffend, dass die Kurie die »Internationalisierung Jerusalems nach wie vor als einen der Schlüssel zum Palästinaproblem« betrachtet. Gelegentlich hört man ganz anderes: »Paul VI. ... erläuterte, der Vatikan bestehe nicht mehr auf Internationalisierung der Altstadt von Jerusalem, sondern nur auf einem ›Sonderstatus‹ mit internationaler Garantie des Zuganges zu den heiligen Stätten« (KNA, Nr. 11, 14. 3. 1974). Eine ausgewogene Darstellung kann Köck schon deshalb nicht bieten, weil ihm wesentliche Publikationen unbekannt geblieben sind: Pinchas Lapide, Rom und die Juden, Freiburg 1967; W. Zander, Israel and the Holy Places of Christendom, London 1971[1]; und vom Freiburger Rundbrief, der seit immerhin 25 Jahren erscheint und eine volle Dokumentation der Tatsachen bietet, hat der Verf. zu seinem eigenen Schaden auch keine Kenntnis genommen. Die Unkenntnt-

[1] Vgl. auch S. P. Colbi, Christianity in the Holy Land, Past and Present, Tel Aviv 1969, sowie: Christliche Kirchen in Israel, Jerusalem 1969.

nis des Autors ist daher horrend: Den Zionismus kennzeichnet er mit »Werbetätigkeit« (S. 15), die Heimkehr eines Volkes in sein Land wird mit »Ehrenplatz des Weltjudentums« bezeichnet (S. 19), und über den Zionismus ist Köck so wenig informiert, dass er nicht einmal Herzls Namen richtig schreibt (loc. cit.). Von der geistigen Kraft der Zionsliebe des jüdischen Volkes, welche in zwei Jahrtausenden durch die jüdische Religion wachgehalten und stets auch belebt wurde, weiss der Autor nichts: Ein Blick in ein jüdisches Gebetbuch hätte ihm einige Kenntnisse vermitteln können. Die Balfourerklärung und ihre Relevanz wird vom Verfasser ungemein naiv interpretiert: Der Vatikan hätte sich 1917 gegen diese Erklärung ausgesprochen, weil dadurch das Prinzip natürlicher Gerechtigkeit verletzt worden wäre (S. 41). Viel eher dürfte sich Benedikt XV. darum besorgt gezeigt haben, dass die alte Verwerfungstheorie der Kirchenväter durch die Heimkehr des jüdischen Volkes in sein Land augenfällig ausser Kurs gesetzt würde. Es hat dann noch etwa 50 Jahre bedurft, bis das II. Vatikanische Konzil hier wenigstens theologisch aufgeräumt hat. Im übrigen schildert Köck die Haltung des Vatikans völlig korrekt, wenn er hier pseudotheologische Motive im kurialen Antizionismus herausstellt: Es wäre für den Heiligen Stuhl ein grosser Schmerz, wenn die »Nichtgläubigen« sich in Palästina eine Stellung der Bevorzugung und des Übergewichtes verschaffen könnten . . . (S. 50). Immerhin hat der Vatikan es dann in den Jahren 1948–1967 ohne weiteres ertragen, dass Muslime, nämlich Jordanier, oberste Aufsicht über christliche heilige Stätten besassen. Erst als Israelis die Altstadt eroberten, tauchte das Motiv der »Nichtgläubigen«, freilich unter mannigfacher Verbrämung, wieder auf. Dabei hatten die Juden in diesen 19 Jahren keinen Zugang zu ihren heiligen Stätten in Jerusalem und Hebron. Vehemente Proteste sind aber nicht bekanntgeworden. Auch Köck erwähnt nicht, dass den Juden der Zugang verwehrt war. Offenbar war Köck selbst noch nie in Jerusalem, wenn er bemerkt, der »Zionismus bemühte sich, Jerusalem durch die Einrichtung von Varietés, Bars usw. den Anstrich einer modernen Grossstadt zu geben« (S. 58). Ein solches Bemühen muss sowohl dem »Zionismus« als auch später dem Staate Israel total misslungen sein, denn davon ist selbst heute noch nichts festzustellen. Hitlers Genossen, dem Mufti Emin-el Husseini, wird bescheinigt, er hätte einen »straff geführten palästinensischen Nationalismus« (S. 92) geschaffen. Der Verf. hätte auch erkennen können, dass damals zugleich der Beginn des Terrors gelegt wurde, den der »Osservatore Romano« erst kürzlich wieder als durchaus unmenschlich bezeichnet hat. Für H. F. Köck »brach (1948) der Krieg zwischen dem neuen Staatswesen (Israel) und seinen arabischen Nachbarn aus« (S. 111). Das ist eine durchaus unterkühlte Formulierung angesichts der Tatsache, dass sechs arabische Staaten die jüdische Heimstätte überfielen. In diesem Zusammenhang zitiert der Verf. eine Stellungnahme Pius' XII., der behauptet habe, »dabei hätten weder Araber noch Juden denselben Anspruch auf das Land wie die Christen, weil letztere ihre dortigen Rechte durch die Jahrhunderte zu wahren und zu verteidigen gewusst hätten« (S. 111). Sollte Pius XII. sich wirklich derart geäussert haben, so war ihm die Tatsache entgangen, dass dieses Land niemals und zu keiner Zeit ohne Juden gewesen war und sie sich in dieses Land festgekrallt hatten, welches sie sich stets weigerten zu verlassen. Wie die Frage der Palästinaflüchtlinge überhaupt entstanden ist und dass die reichen arabischen Feudalstaaten bzw. der Irak, die nicht erst heute in den Ölmilliarden ertrinken, nichts für die Flüchtlinge tun, erörtert der Verf. nicht, wenn er von den unter menschenunwürdigen Umständen in Lagern dahinvegetierenden Flüchtlingen redet (S. 121). Wer hat sie dort festgehalten? Der Autor hätte sich wenigstens einen Schein von Objektivität geben können, wenn er den Wortlaut des israelischen Gesetzes vom 28. Juni 1967 betreffend den Schutz der heiligen Stätten im Wortlaut zitiert hätte. Statt dessen ist nur beiläufig von einer »Garantieerklärung« die Rede. Hingegen wird aber Israels Staatswesen als »theokratisch« bezeichnet (S. 127), was nun wirklich eine absurde Feststellung ist; genau wie die, dass durch die Errichtung eines Judenstaates »das christliche Erbe in diesem Lande für bedroht angesehen wurde«. Hier schimmert zweifellos pseudotheologische Judenfeindschaft hindurch, denn wenige Seiten später heisst es, der heutige Staat Israel sei »ein Staat moderner Konzeption, ein philosophisches und politisches Staatswesen« (S. 139). Wenn viele dieser Formulierungen gewiss auch nicht vom Verf. stammen, sondern aus dem »Osservatore Romano«, so hätte Köck doch diese Widersprüchlichkeit der Argumentation kritisch werten müssen: Die Juden werden bekämpft, wenn man sie als »Theokraten« verkleidet oder wenn man an dem modernen Staatswesen Anstoss nimmt, das also nicht theokratisch sein kann.

Sister Charlotte Klein, Vatican and Zionism (Christian Attitudes of Jews and Judaism, Nr. 36/37, June-August 1974, S. 11 ff.) hat mehr kritischen Sinn besessen als H. F. Köck, als sie in dem erwähnten Aufsatz das gleiche Thema behandelt hat. Im Unterschied zu Köck hat Sister Klein N.D.S. lange in diesem Lande gelebt und weiss, worüber sie schreibt.

H. F. Köck hat sich ein grosses Thema vorgenommen; allein durch das Studium einseitiger Quellen jedoch ist kein volles Bild zu gewinnen, abgesehen davon, dass man von einem Autor, der sich mit dieser Problematik beschäftigt, auch tiefere theologische Einsichten, grösseres historisches Wissen und eine wirkliche Kenntnis der Verhältnisse erwartet.

Das Buch über dieses Thema muss erst noch geschrieben werden.

E. L. Ehrlich

F. W. MARQUARDT: Die Juden und ihr Land. Hamburg 1975. Siebenstern Taschenbuch Verlag (Nr. 189). 160 Seiten.

Es ist ein wichtiges Buch aus der christlichen Sicht über die Beziehung des Judentums zum Heiligen Land. Da wird die Theologie des Alten Testaments über das Land Israel befragt; man lernt Neues und Aufschlussreiches über Jesus und das Neue Testament, und endlich wird die Verbundenheit der Juden mit ihrem Land durch die Jahrhunderte bis heute behandelt. Das Buch will die Christen ansprechen, und es wäre wichtig, dass es auch in die Hände solcher Christen kommen würde, die über die religiöse und theologische Bedeutung des Judenstaates noch nicht nachgedacht haben. Da es dazu noch schön geschrieben ist, sollte man es möglichst vielen schenken. Dann werden nicht nur die Juden besser verstanden, sondern auch das Christentum wird echter, und es wird dann von seiner Krankheit genesen. Sicher ist das Buch aus Liebe zur Religion Israels geschrieben, aber gleichzeitig ist es ausgewogen und in der Liebe nicht schwärmerisch. Wir können nicht auf seinen reichen Inhalt und Gehalt eingehen. Für einen Juden ist es erstaunlich zu sehen, wie jüdische Begriffe, Vorstellungen und Hoffnungen in christlicher theologischer Einkleidung aussehen. In dem Buch fehlt nur ein wichtiger Punkt ganz: Vom Anfang sei-

ner Geschichte her ist das Judentum auf volle Verwirklichung als souveränes staatliches Gebilde in einem Land ausgerichtet. So ist es, soweit ich sehe, schon in den ältesten Quellen des Pentateuchs und so war es immer. Die Torah wurde im Hinblick auf eine selbständige Gesellschaft in Erez Israel gegeben, und der Jude – mit Ausnahme des assimilierten Juden – hat es immer gewusst, dass seine menschliche und religiöse Existenz ohne ein staatliches Gebilde unvollkommen ist. So hat es vor tausend Jahren der Begründer der deutschen Diaspora, Rabbenu Gerschom, ausgedrückt: Jerusalem und sein Gebiet ist wüst, und uns verblieb *nur* diese Torah! Und die grossen Geschenke, das Alte und das Neue Testament, haben ihre Wurzeln nicht in der jüdischen Zerstreuung, sondern im Land Israel: Von dort wurde die Menschheit zweimal bereichert.

Der Verfasser folgt in seinen Überlegungen den kritischen Ergebnissen der modernen Quellenforschung sowohl des Alten als auch des Neuen Testaments, und vielleicht könnte er viel einfacher argumentieren, wenn er nicht den Forschern so geglaubt hätte. Ich persönlich weiss nicht, warum es nicht möglich wäre, mehr über die Beziehung Jesu zu Jerusalem zu sagen, wenn man sich einmal von der Gewaltherrschaft des Markus befreien würde. Ich hoffe, einmal beweisen zu können, dass Lukas im ganzen den Standpunkt Jesu richtig übermittelt, nicht nur in dieser Frage. Wenn man unter dieser Voraussetzung die Worte seines Buches liest, wird man klar sehen, dass Markus (dem Matthäus folgte) die Beziehung Jesu zu Jerusalem zugunsten von Galiläa abgeschwächt hat.

Am Ende möchte ich noch etwas betonen: Bei der ganzen Spannung gegenüber dem Judentum, die man manchmal im Neuen Testament vorfindet, sind dort *nie* die Hoffnungen Israels auf sein Land aufgehoben. Sowohl im Alten als auch im Neuen Testament wird von der Bindung Israels an das »gelobte Land« (der Ausdruck befindet sich im Hebräerbrief) gesprochen und das Heil allen Menschen verkündet. Ich meine, der Christ kann mit dem Gedanken leben, dass nach seiner ganzen Bibel Gott das Land dem Volke Israel zugesprochen hat und uns allen die Erlösung. Schliesslich leben die Völker jeweils in ihren eigenen Ländern, die ihnen gehören; so haben es ja auch die Propheten gemeint. David Flusser, Jerusalem

ROLF RENDTORFF: Israel und sein Land. Theologische Überlegungen zu einem politischen Problem (= Theologische Existenz heute: Nr. 188). München 1975. Chr. Kaiser Verlag. 53 Seiten.

Es ist ein männliches, klares, ausgewogenes Büchlein, von einem Forscher und Denker geschrieben, der die geistesgeschichtliche, theologische und historische Seite des Problems souverän beherrscht. Das Buch erklärt, warum Israel ein Volk ist und zeigt seine Bindung zu dem Land auf. Das Werk endet mit dem Absatz: »Engagierte Befürworter der Position der Gegner Israels sind heute sehr viel leichter zu finden als solche, die für das Recht Israels eintreten . . . Die gegenwärtige politische Lage zeigt deutlich genug, dass die Frage der Existenz des jüdischen Staates keine akademische Frage ist. Und deshalb sehe ich es als meine Aufgabe an, die Gründe, die ich zu seinen Gunsten anzuführen habe, deutlich und unmissverständlich zu sagen . . .« Dabei ist das Buch nicht apologetisch, sondern es erklärt. Endlich verstehe ich: Zu beschreiben, wie sich der Jude selber versteht – was auch die Richtlinien aus dem Vatikan empfehlen –, muss nicht immer nur bedeuten, dass man die jüdische Meinung respektiert, sondern ein solcher Zugang zum jüdischen Selbstverständnis kann auch einen objektiven positiven Wert für ein richtiges Verständnis des Volkes Israel haben.

Der Verfasser hat richtig erkannt, dass sein Buch gerade jetzt sehr notwendig ist. Es wurde zu wenig getan, um von christlicher Seite aus die Vorurteile abzubauen. »Wer sich mit den Fragen befasst hat, weiss, dass sich an der im Ansatz antijüdischen Tendenz in unserer Kirche und ihrer Theologie nichts Wesentliches geändert hat« (S. 10). Das ist nicht ganz unwahr. Man kann jetzt erleben, dass, wenn jemand wissenschaftlich begründet, Jesus hätte bedingungslos die jüdische Torah bejaht, ihm ein Neutestamentler öffentlich vorwerfen kann, dass er durch diese Behauptung den Glauben seiner Schüler schwäche. Das schmerzt, und man ist machtlos.

Aber das neue Buch über Israel und sein Land ist besonders wichtig. Wenn das Buch von vielen gelesen wird, wird es ein Beitrag zur Veränderung des Bewusstseins werden. David Flusser, Jerusalem

Bibliographische Notizen

BULLETIN DES LEO BAECK INSTITUTS: Neue Folge, 14. Jg. (Tel Aviv, 1975) Nr. 51.

Dieses Bulletin enthält zum Gedächtnis an Siegfried Moses, den am 14. Januar 1974 verstorbenen langjährigen Präsidenten des Instituts, seinen sonst nur schwer zugänglichen Aufsatz über soziale Volksarbeit, nämlich der zionistischen Vereinigung für Deutschland. Besonderes Interesse verdienen die literarhistorischen Untersuchungen von Hans Tramer über Rilkes letzte und wahre Liebe (das ist Elisabeth Dorothee Klossowska, die Schwester des Malers Eugen Spiro, von Rilke Merline genannt, die am 11. September 1969 in Paris gestorben ist), von Erich Gottgetreu »Welch ein elender Unsommer«, aus den Aufzeichnungen des Dichters Arno Nadel von Paul J. Jacobi: Geschichtliche Grundlagen zu Georg Hermanns »Jettchen Gebert«. Verdienstvoll ist es auch, dass Frederick Ritter Constantin Brunner und seine Stellung zur Judenfrage behandelt, zumal die Gestalt Brunner immer noch umstritten ist.

So bedeutsam diese Einzelstudien auch sind, so gibt doch erst der abschliessende Aufsatz dieser Ausgabe des Bulletin ein Interesse, das weit über das Spezialistentum hinausgeht: Der Beitrag von *Yehiel Ilsar:* Zum Problem der Symbiose, S. 122–165. Der Untertitel heisst Prolegomena zur deutsch-jüdischen Symbiose und deutet an, dass es sich dabei um eine Einführung zu einer grösseren Studie handelt. In der Tat geht der Artikel auf einen Vorschlag des Leo Baeck Instituts in Jerusalem zurück, eine Monographie aus dem Problemkreis der deutsch-jüdischen Symbiose zu übernehmen. Der Verfasser erachtete es zu Recht für notwendig, zunächst eine Begriffsklärung vorzunehmen. Wiewohl das Wort deutsch-jüdische Symbiose in den letzten Jahrzehnten häufig verwandt worden ist, scheint die Sache durchaus nicht klar zu sein. Wie wäre es sonst zu erklären, dass so kompetente Autoren wie Martin Buber und Gershom Scholem zu entgegengesetzten Urteilen kommen. Während für Buber es eine unbezweifelbare Tatsache ist, dass es eine deutsch-jüdische Symbiose einmal gegeben hat und er die Möglichkeit einer zukünftigen Symbiose nicht völlig ausschliesst, ist Gershom Scholem davon überzeugt, dass es so etwas nie gegeben hat, dass zwar die Juden in grosser Zahl von der deutschen Kultur fasziniert waren, die Deutschen sich aber dem jüdischen Beitrag gegenüber völlig ablehnend verhalten hätten. Die Emotionen, die das Stichwort von der deutsch-jüdischen Symbiose auslösten, waren wenig geeignet, zur Klärung der Sache beizutragen. Um so begrüssenswerter ist es, dass Yehiel Ilsar eine Definition versucht und eine sorgfältige Analyse des

Phänomens liefert. Wichtig ist seine Feststellung, dass der Begriff der Symbiose zuerst in der Biologie auftaucht und eigentlich auch nur dort legitim ist. Die Übertragung einer für das Biologische angemessenen Definition auf soziologische Sachverhalte erweist sich als äusserst fragwürdig. Was tatsächlich mit Symbiose im Soziologischen gemeint ist, wird besser durch das Wort Akkulturation ausgedrückt. In diesem Sinne hat es einen wechselseitigen Austausch zwischen Juden und Deutschen durchaus gegeben. Dies muss zunächst einmal wertfrei festgestellt werden. Es bleibt dann im einzelnen zu klären, wieweit der Austausch gegangen ist und worin er jeweils bestanden hatte. Es ist ein Verdienst der vorliegenden Untersuchungen, auf das Komplexe des Vorganges mit genügendem Nachdruck hingewiesen zu haben. Willehad Paul Eckert

STIMMEN DER ZEIT: 194. Bd. 194. Jg. (Januar 1976) Heft 1.

Dieses Heft enthält zwei wichtige Beiträge: Der als Zeitgeschichtler durch seine Studien über die katholische Kirche in Bayern während der zwanziger und dreissiger Jahre gut ausgewiesene Jesuit *Ludwig Volk*[1] legt eine Studie zum 100. Geburtstag von *Pater Rupert Mayer*, dem Münchener Männerseelsorger, am 23. Januar 1976 vor. Sie trägt den Titel: Pater Rupert Mayer vor der NS-Justiz (S. 3–23). Rupert Mayer verband seinen katholischen Glauben mit nationaler Gesinnung. Im Ersten Weltkrieg hat er sich als Feldgeistlicher hervorgetan, hatte das EK 1 erhalten und war schwer verwundet worden. Von seinen Reden und Predigten sagt der Verfasser: »Es entsprach dem zeitgenössischen Bewusstseinsstand, das Gemeinwohl primär national zu definieren, und auch der einstige Feldseelsorger konnte sich dem nicht entziehen. Aber er bekämpfte jede Überspannung zum Chauvinismus.« Vergeblich hofften die Nationalsozialisten, in ihm einen Bundesgenossen zu finden. Schon 1923 erklärte er in einer ihrer Münchener Versammlungen: »Zwei Tendenzen machten den Nationalsozialismus für den katholischen Christen unannehmbar: die Verwerfung des Alten Testaments und die Aufpeitschung des Hasses gegen Andersdenkende«. Der Freimut, mit dem Pater Mayer seine Glaubensüberzeugung vortrug, liess ihn den Nationalsozialisten als Dorn im Auge erscheinen. Der Aufsatz von Ludwig Volk zeigt: 1. mit welchen Methoden die Gestapo arbeitete, um einen Gegner mundtot zu machen, 2. die Schwäche der Justiz bzw. ihrer Vertreter gegenüber dem totalitären Staat, 3. den tatsächlich geleisteten Widerstand von Kardinal Faulhaber gegen die Verfolgung des Glaubenszeugen. Somit ist dieser Aufsatz ein nicht unwichtiger Beitrag zur Frage des kirchlichen Widerstandes gegen den nationalsozialistischen Unrechtsstaat.

Nicht weniger wichtig ist jedoch der aktuelle Beitrag des Jesuitenpaters *Wilhelm de Vries:* Die arabischen Christen im Nahostkonflikt (S. 45–52). Die bedeutsamste Feststellung, die der Autor trifft, ist, dass der Nahostkonflikt Christen und Moslems wie nie zuvor zusammengeführt hat. Die Christen fühlen sich als Araber und machen darum die Sache der Palästinenser zu der ihren. Nur von da aus ist das Verhalten des griechisch-katholischen Bischofs von Jerusalem Hilarion Capucci[2] richtig zu interpretieren. Wenn er den Widerstand der Palästinenser aktiv unterstützt hat, so steht er damit in einer Tradition des aktiven Widerstands, wie er auch sonst belegbar ist. Nur scheinbar widerspricht der These von der Annäherung von Moslems und Christen der Religionskonflikt im Libanon. Wiewohl der religiöse Charakter dieses Konflikts von Wilhelm de Vries nicht bestritten wird, trifft er doch die ernüchternde Feststellung, dass in der Frage Israels die Christen nicht anders als die Moslems denken. Er verweist dafür auf die christlich-arabische Presse im Libanon, aber auch auf die christlichen Phalangen, »die nie für die Hinnahme eines israelischen Staates plädiert« haben. Dabei ist zu bemerken, dass zwar die Regierungen weitgehend bemüht sind, den Christen gleiche Rechte wie den Moslems zuzugestehen, dass aber im Volke das alte Überlegenheitsbewusstsein der Moslems gegenüber den Christen noch durchaus lebendig ist. Auch haben die islamischen Staaten durchweg noch nicht vermocht, einen Ausgleich zwischen dem traditionellen islamischen Recht und der These von der Gleichstellung aller Staatsangehörigen ohne Rücksicht auf ihre Religionszugehörigkeit zu schaffen. Dennoch wäre es verfehlt, aus den möglichen und tatsächlichen Konflikten zwischen Christen und Moslems zu folgern, erstere könnten kompromissbereiter gegenüber Israel werden. Man muss vielmehr den Schluss ziehen, dass Israel unter den Christen in den arabischen Ländern weder jetzt noch in voraussehbarer Zukunft Freunde besitzt. Willehad Paul Eckert

[1] Vgl. o. S. 141 ff.

[2] Vgl. FR XXVI/1974, S. 83 ff.

14 Aus unserer Arbeit

Altenwohnheim für NS-verfolgte Christen* in Israel (Nahariyya)

In Israel ist erstmals ein Altenwohnheim errichtet worden für auf Grund der Nürnberger Gesetze verfolgte Christen. Seit 1957 betreut dort das Jakobus-Werk r.katholische Christen der hebräischsprechenden Gemeinde. Insbesondere handelt es sich dabei seit der Einwanderung aus den Ostblockländern um meist katholische Frauen, die damals jüdische Kinder und Männer, Letztüberlebende, retteten, mit ihnen die Verfolgung durchstanden, nach dem Krieg die Geretteten heirateten und schliesslich mit ihnen nach Israel kamen. Sie bedürfen heute vielfach dringend einer Geborgenheit in einem Altenheim.

* Verfolgt aufgrund der Nürnberger Gesetze, vom 15. 9. 1935. (Vgl. Bruno Blau: Das Ausnahmerecht für die Juden in Deutschland 1935 bis 1945. Düsseldorf 1954, S. 29 ff.)

In Israel ist es üblich, dass die verschiedenen ethnischen Gruppen verschiedener Bekenntnisse und Religion jeweils ihre eigenen Einrichtungen für ihre älteren Mitglieder schaffen, damit diese ihre letzten Lebensjahre in einer ihnen gewohnten Umgebung, gemäss ihrem Lebensstil, verbringen können. Für den genannten Interessentenkreis wird es schwer sein, in europäisch geprägten, aber im jüdischen Glauben stark verwurzelten Heimen oder im arabischen Volkstum verwurzelten christlichen Heimen eine Heimat zu finden, die diesen christlichen Angehörigen von ehemals verfolgten Glaubensjuden oder Christen jüdischer Herkunft nach langen, schweren Jahren noch einige ruhige Jahre bieten kann. Für sie ist ein solches, ihnen gemässes Heim dringend erforderlich.

Für diesen schon länger bestehenden Zweck hat sich ein gut geeignetes, schönes Haus in Nahariyya gefunden, einem 1936 von Einwanderern aus Deutschland gegründeten, am Mittelmeer gelegenen Badeort mit gutem Kli-

ma, der heute 34 000 Einwohner hat. In dem Haus, in besonders schöner Lage, nahe dem Meer, unweit dem Einkaufszentrum von Nahariyya, einem Haus mit grosser, überdachter Terrasse, können 20 Bewohner in Einzelzimmern, auch Ehepaare, Aufnahme finden.
Träger des Altersheims ist ein neuer, israelischer, gemeinnütziger, eingetragener Verein in Kooperation mit dem Deutschen Caritasverband.
Die finanzielle Hilfe zur Errichtung des Heimes leisteten der vom Bonner Bundesfinanzministerium verwaltete Hilfsfonds für die durch die Nürnberger Gesetze Betroffenen nicht jüdischen Glaubens (HNG-Fonds) und die deutschen katholischen Bischöfe über den Deutschen Caritasverband.
Aus den Statuten des Vereins:
a) Name des Vereins: Altenwohnheim Gertrud Luckner, für Christen, die auf Grund der Nürnberger Gesetze verfolgt wurden.
b) Zweck des Vereins:

1. Gründung, Verwaltung und Unterhaltung von Altenwohnheimen in Israel für Katholiken hebräischer Sprache, die im »St. Jakobuswerk« in Israel organisiert sind.
2. Unterstützung Alter christlichen Glaubens, ihrer Ehepartner und Nachkommen, die im Zusammenhang mit den Nürnberger Gesetzen verfolgt wurden.
3. Betreuung von Christen, die auf Grund von Rettung verfolgter Juden im NS-Regime selbst gelitten haben.
4. Aufbringung von Mitteln und Unterstützung zur Gründung, Unterhaltung und Verwaltung der Altenwohnheime wie oben beschrieben und zur Existenz des Vereins und seiner Zwecke.

Die Initiative und wesentliche Vorbereitung zur Gründung des Vereins und des Heimes leistete und leistet in Israel Elisabeth Hemker. Sie kam aus Münster i. W. 1962 als Sozialarbeiterin nach Israel für diese Pionierarbeit zur Eingliederung und Hilfe für die Gemeinde hebräischer Christen.
Für die r.katholische Kirche, die bis zur Gründung des Staates Israel im arabischen Kultur- und Sprachraum beheimatet war, entstand nach der Staatsgründung mit einsetzender Rückkehr von Juden nach Israel von Tausenden von Familien, in denen ein Ehepartner, meist die Frau, Christ war, ein neues Problem. Elisabeth Hemker schrieb 1967 dazu:
»... Nach dem ottomanischen Gesetz, das auch in der Mandatszeit gültig blieb und bis jetzt in Kraft ist, ist das Personalrecht identisch mit dem religiösen Recht einer jeden Religionsgemeinschaft[2]. Danach bestimmt sich nach der Halachah (d. i. nach jüdischer Tradition) die Religion des Kindes nach der Religion der Mutter. So werden die Kinder automatisch als Christen bezeichnet, auch wenn sie nicht getauft sind.
Die Kirche war auf diese grosse Einwanderung europäischer Christen nicht vorbereitet. Einige dieser Familien wanderten wieder ab, andere passten sich der Mehrheit an, und ein grosser Teil wollten Glieder der Kirche bleiben, wussten aber nicht, wie sie sich in die andersartige Gesellschaft eingliedern sollten. Dabei kam es zu Fehlhaltungen, manche Christen schlossen sich hermetisch von der israelischen Gesellschaft ab, andere übten ihre Religion heimlich aus, wieder andere glaubten, ihre Zugehörigkeit zum Christentum bei jeder passenden und unpassenden Gelegenheit hervorheben zu müssen und beschworen damit Aggression herauf. Auch ein Teil der israelischen Gesellschaft war nicht bereit, Stellung zu diesem Problem zu nehmen. Im Gegenteil, sie fürchteten durch die Anwesenheit der Christen in Israel für die Einzigartigkeit (Yihud) des jüdischen Volkes. Die Kirche wusste nicht, wie sie sich zu all diesen auftauchenden Problemen stellen sollte aus ihrer Zurückhaltung Israel gegenüber, das eine neue religiöse Gegebenheit im Heiligen Land und ein neuer politischer Faktor im Mittleren Osten war.
Bei der Suche nach einer Lösung gab es zunächst einmal nur Schwierigkeiten. Niemand beherrschte die Landessprache so, um damit unterrichten zu können und zu predigen. Es gab in ihr noch keine theologischen Begriffe, um die Glaubenswahrheiten verständlich zu machen. Ausser dem Tenah (Altes Testament) gab es keine Bücher für den Gottesdienst und die Unterweisung. Ein Neues Testament im heutigen Hebräisch gibt noch nicht[1]. Die beiden bestehenden Übersetzungen, Deliz und Salkinson, stammen aus der Zeit, als Hebräisch noch keine Umgangssprache war. Diese Ausgaben des Neuen Testaments gibt es in vielen israelischen Familien und besonders in den Kibbuzim ...[2]«
Die hier geschilderte Situation hat sich inzwischen sehr verändert, nicht zuletzt infolge des Konzils. Elisabeth Hemker schreibt in einem österlichen Brief vom 27. 4. 1976 u. a.:
»... Zur Osternachtfeier waren wir, wie in früheren Jahren in St. Anna[3]. Es waren Franzosen, Deutsche, evangelische Christen aus Berlin dabei, und wir hatten den Eindruck, als seien alle diese ›*Hebräer*‹[4]. Ich hatte die Schöpfungsgeschichte zu lesen, und ich hatte sie geübt, wie unsere Kinder sie üben. Ich selbst war überwältigt von der Schönheit des Textes ... Nach dem Gottesdienst hatten wir zu Jochanans 50. Geburtstag einen Empfang vorbereitet. Wir zogen singend aus der Kirche über den Hof in den Saal, der gross genug war, um alle aufzunehmen, denn alle gingen mit. Es war nicht genug Tee und nicht alle bekamen Kuchen, aber die Atmosphäre war so österlich, dass ein Pfarrer und ein Professor aus Bayern sagten: Man müsse in einen Gottesdienst kommen, in dem man ausser Halleluja nichts versteht, um Ostern zu erfahren. Es war eine solche Gelöstheit und Begeisterung, dass wir selbst alle erstaunt waren ...«
Der Plan der Gründung eines solchen Heimes hat in Israel Anklang gefunden. Besonders das israelische Sozialministerium begrüsst das Heim ausdrücklich. – Die Catholic Relief Services der nordamerikanischen Caritas hat ihre Bereitschaft gezeigt, bei den laufenden Kosten zu helfen.
Am Zustandekommen der Kooperation zur Gründung des Heimes hat besonderen Anteil Direktor Walter Sylten, Geschäftsführer der Vertreter der Dachorganisationen caritativer Verbände im »Hilfswerk für die von den Nürnberger Gesetzen Betroffenen nicht jüdischen Glaubens«. Herr Sylten hat während einer Israelreise die Gelegenheit wahrgenommen, die Haifaer Gemeinde des Jakobus-Werks und das Projekt an Ort und Stelle kennenzulernen. Herr Sylten hat sich unermüdlich und mit besonderem Engagement für das Zustandekommen des Heimes eingesetzt.

[2] Vgl. FR XV/1964, Nr. 57/60, S. 59 ff.
[1] Vgl. aber dazu o. S. 107.
[2] Vgl. E. Hemker: Kirche in der Verkündigung in Israel. In: FR XIX/1967, Nr. 69/72, S. 61 f.
[3] Nahe dem Stephans Tor. Seit 1856 ist diese schöne Kirche aus der Kreuzfahrerzeit Kirche der Weissen Väter.
[4] Apg 6, 1, *Hellenisten ... Hebräer:* Die »*Hellenisten*« sind Juden, die ausserhalb von Palästina gelebt hatten und in Jerusalem über eigene Synagogen verfügten, in denen die Bibel auf griechisch gelesen wurde. Die »*Hebräer*« sind die einheimischen Juden; sie sprechen aramäisch, lasen aber in ihren Synagogen die Bibel auf hebräisch. Diese Aufspaltung wird von der hellenistischen Gruppe ausgehen. (In: Jerusalemer Bibel, S. 1551.)
Alle Anmerkungen d. Red. d. FR.

Für die Errichtung des Heimes gebührt den genannten Persönlichkeiten, Institutionen und Organen aller Dank für die zur Verfügung gestellten Mittel, für viele Mühe, das ausserordentliche Verständnis und Engagement. Es ist geplant, für dieses Haus einen Freundeskreis zu bilden, der das Heim mit unter seine Obhut nimmt. Frau Anne Jünemann in Leverkusen-Opladen, Lehrerin an einer Sonderschule für geistig Behinderte, die das Haus in Israel anlässlich eines ihrer Besuche dort auch kennt, schreibt vom 10. 5. 1976:

»... Schon einmal, im Januar, schrieb ich Ihnen von diesem Haus. Damals stand im Vordergrund mein Gedanke, alten Menschen in Israel, die Opfer der Verfolgung gewesen sind, wenigstens im Alter ein menschenwürdiges und schönes Zuhause zu schaffen ... Das Haus in Nahariyya erscheint mir auch von besonderer Bedeutung für die hebräische Gemeinde selbst. Mit der Errichtung des Hauses wird dokumentiert, dass diese Gemeinde nicht vergessen ist, sondern u. a. Hilfe von den Gläubigen unserer Bundesrepublik erhält. Wäre es deshalb nicht auch möglich, dieses Haus hier bekannt zu machen? Vielleicht könnte dieser Aufruf dazu führen, im Laufe der Zeit einen Freundeskreis wachsen zu sehen. Dieser könnte sich bemühen, die Christen in Israel zu verstehen, mit ihnen Austausch zu pflegen und auf diese Weise wieder Menschen zu gewinnen, die sich einsetzen können für den Frieden in Israel.

Einen kleinen Anfang habe ich bereits gemacht: In den Gemeinden St. Josef, Langenfeld, und St. Josef, Wesseling, habe ich über Israel und die hebräische Gemeinde gesprochen. Ich konnte dabei bisher auch DM 500,– sammeln ...«

Frau Jünemann hat sich bereit erklärt, Kontakte mit den Bewohnern des Heimes zu vermitteln. Es würde uns freuen, von Interessenten zu hören. Etwaige Schreiben erbitten wir an:

FREIBURGER RUNDBRIEF
Postfach 420, 7800 Freiburg i. Br.

Der Deutsche Caritasverband hat für das Altersheim ein Treuhandkonto errichtet.

Spenden können eingezahlt werden an:

Deutscher Caritasverband, 7800 Freiburg i. Br.
Postscheckkonto Karlsruhe Nr. 7926

Mit *Vermerk:* ALTERSHEIM ISRAEL

Gertrud Luckner

Danksagung

Von bischöflichen Seiten, von Bund, Land und Stadt, aus dem Inland und der weiten Welt, von einem weitgespannten Freundeskreis, besonders auch aus Israel, ist mir eine überwältigende Zahl von Wünschen in vielerlei Gestalt zu meinem Geburtstag zugegangen, die mich tief bewegen.

Auch freut mich sehr, dass Bäumchen in Israel auf meinen Namen gepflanzt worden sind.

Ich gebe den Dank auch an alle die weiter, die in gefahrvoller Zeit miteingetreten sind und mithalfen, sowie an die, die heute das Anliegen, aus dem der »Rundbrief« erwachsen ist und das er beinhaltet, mittragen, mithalfen und mithelfen.

Freiburg i. Br., Herbst 1975

Diese Ausgabe des Rundbriefs verpflichtet mich zu noch einem weiteren persönlichen Wort der Dankbarkeit.

Ausser vielen anderen Zeugnissen der Freundschaft haben Autoren den Anlass der Vollendung meines 75. Lebensjahres benutzt, mir ihren Beitrag persönlich zu widmen. Ich bin mir durchaus bewusst, dass der Raum des FR einfach nicht gross genug ist, den ganzen Blumenstrauss von Widmungen unterzubringen. Auch bitte ich alle, die nicht in dieser Ausgabe berücksichtigt werden konnten, um Verständnis dafür, dass der Mangel an Finanzen zur Raumbegrenzung zwingt. Und ich bitte, es dem Rundbrief zugute zu halten, dessen Drucklegung neben noch anderen, im Sinne auch des Rundbriefs stehenden Aufgaben meine ganze Kraft beansprucht, so dass ich längst nicht in der Lage war, zu schreiben, wie ich es gerne getan hätte.

Für alle Aufmerksamkeiten und Zeichen der Verbundenheit, die mich sehr freuen und ermutigen, danke ich von Herzen.

Herbst und Winter 1975/76 Gertrud Luckner

* Stellvertretend für die vielen mögen die folgenden Äusserungen stehen: Bundespräsident *Walter Scheel* schreibt vom 25. 9. 1975:

»... Zu Ihrem 75. Geburtstag spreche ich Ihnen meine herzlichen Glückwünsche aus.

Damit möchte ich mich unter die vielen einreihen, die an diesem Tag Ihrer Menschlichkeit und Ihres Mutes, die vielen unserer ehemaligen jüdischen Mitbürger das Leben gerettet haben, dankbar gedenken. Sie haben für Ihre Hilfe an verfolgten Juden selbst zwei Jahre im Konzentrationslager gelitten.

Nach dem Kriege gab es in unserem Lande nur wenig Stimmen, die berechtigt gewesen wären, ein erstes christliches und deutsches Wort an die Juden zu richten. Sie haben dieses Wort gesprochen. Ihre Stimme wurde gehört. Bis heute haben Sie als Herausgeberin des ›Freiburger Rundbriefes‹ dieses notwendige deutsch-jüdische Gespräch fortgesetzt. In Ihnen verehren wir eine grosse Bürgerin unseres Landes.« ...

Paderborn TF 26. 9. 1975:

»... Zur Vollendung des 75. Lebensjahres möchte ich Ihnen meine besten Glück- und Segenswünsche übermitteln. Besonders dankbar möchte ich Ihr heldenhaftes Eintreten für verfolgte Juden während der nationalsozialistischen Schreckensherrschaft erwähnen. Danken darf ich heute aber auch für Ihre unermüdliche Mitarbeit in der Ökumenischen Kommission der Deutschen Bischofskonferenz, in der Sie nicht müde wurden, die mit Israels Erwählung verbundenen Fragen in Erinnerung zu rufen. So wünsche ich Ihnen Gottes Segen für die Zukunft auf viele Jahre.

Ihr Johannes Joachim Degenhardt
Erzbischof von Paderborn«

In memoriam Pater Burkhart Schneider SJ[1]

* 1. 9. 1917 in Kappel/Schwarzwald,
† 7. 5. 1976 in Waldkirch/Schwarzwald

Professor Dr. *Burkhart Schneider SJ*, u. a. Mitherausgeber der *»Akten und Dokumente des Heiligen Stuhles zum Zweiten Weltkrieg«*[1] verstarb unerwartet, herausgenommen aus der Fülle seiner bedeutenden Arbeiten. Tiefbestürzt trauern auch wir um Professor Schneider. Seine nimmermüde Güte und Bereitschaft eines einzigartig bewährten Rates gerade auf diesem Gebiet der Zeitgeschichte verpflichtet uns zu besonderem Dank. Kurz vor Erscheinen dieser Rundbrief-Folge bringen wir den Nachruf von Wilhelm Sandfuchs, leicht gekürzt[2].

»Versuchen Sie die Kirche so zu sehen, wie sie sich selbst versteht. Denn nur dann können Sie ihr gerecht werden und ihre eigentliche Bedeutung in der Menschheitsgeschichte erkennen« – so beschloss *Pater Burkhart Schneider SJ* 1959 einen Rundfunkvortrag *»Was ist Kirchengeschichte?«*. Er hatte zuvor jenes Wort Pius' XII. zitiert,

[1] Vgl. FR XXVI/1974, S. 123 f., 41 ff., sowie o. S. 2.
[2] In: Konradsblatt, 60. Jg. Nr. 22, Karlsruhe, 30. 5. 1976, S. 29.

dass die katholische Kirche »gleich einer mächtigen Bergkette die Geschichte der letzten zwei Jahrtausende« durchziehe. Solches Wissen um die Vergangenheit der Kirche zu vermitteln und aus den Quellen heraus das rechte, wissenschaftlich fundierte Bild der Kirche zu zeichnen, das war das grosse Anliegen des am 7. Mai 1976 in Waldkirch verstorbenen Professors für Neuere Kirchengeschichte an der Päpstlichen Universität Gregoriana in Rom, Pater Burkhart Schneider SJ. Um die Folgen eines Sturzes endgültig auszuheilen, war er Anfang dieses Jahres in das Kolleg St. Blasien gekommen. Eine schwere Krankheit machte jedoch dann am 19. März eine Operation im Freiburger Diakonissenhaus notwendig. Anfang Mai übersiedelte der Schwerkranke, treu umsorgt von seiner betagten Mutter, in das Bruder-Klaus-Krankenhaus nach Waldkirch, wo er nach wenigen Tagen sein irdisches Leben beschloss. Im Familiengrab in Kappel wurde er am 15. Mai unter grosser Anteilnahme zur letzten Ruhe gebettet . . .

Pater Burkhart Schneider promovierte 1954 in Innsbruck zum Dr. theol., 1955 in Rom zum Doktor der Kirchengeschichte. Er erhielt eine Dozentur für dieses Fach an der »Gregoriana« und lehrte dort von 1960 an als ordentlicher Professor für Neuere Kirchengeschichte . . . Von 1969 bis 1975 versah er das Amt des Vizerektors der Gregoriana.

Standen in den ersten Jahren die Geschichte des Jesuitenordens und seiner grossen Gestalten im Vordergrund seines wissenschaftlichen Forschens, so trat von Jahr zu Jahr mehr die neuere Papstgeschichte in das Blickfeld des Kirchenhistorikers. Vor allem die Auseinandersetzungen um die Haltung des Vatikans im Zweiten Weltkrieg, die ungerechten Angriffe auf Pius XII. veranlassten Professor Burkhart Schneider dazu, seine ganze Kraft und sein grosses Können für die Aufhellung der historischen Wahrheit über jene uns noch so nahe Epoche einzusetzen. 1965 erfolgte seine Berufung in die Päpstliche Kommission für die Herausgabe der Akten und Dokumente des Heiligen Stuhles zur Geschichte des Zweiten Weltkrieges. Unablässig sichtete der Kirchenhistoriker in den folgenden Jahren in den vatikanischen Archiven das umfangreiche, vielfach verstreute Material, um es mit seinen drei Mitbrüdern aus dem Jesuitenorden in dem einzigartigen Dokumentarwerk »Akten und Dokumente« der Zeitgeschichtsforschung zur Verfügung zu stellen. Neun Bände dieser von der gesamten Fachwelt uneingeschränkt anerkannten Quellen-Edition sind bisher erschienen[1].

Neben dieser Hauptarbeit und seinen Vorlesungen vor Studenten aus allen Kontinenten fand Pater Schneider die Kraft, das von ihm im Herbst 1963 begründete wissenschaftliche Jahrbuch zur Papstgeschichte, das »Archivum Historiae Pontificale«, als Chefredakteur zu leiten. Seinem frühen Werk einer Neuedition und Kommentierung der Petrus-Canisius-Briefe liess er 1968 eine Würdigung »Pius XII.« in der Buchreihe »Persönlichkeit und Geschichte« folgen. Dem gewandten Publizisten Burkhart Schneider verdanken wir zahlreiche biographische Skizzen zur neuesten Papstgeschichte und über das Wirken seiner römischen Mitbrüder an der »Gregoriana« sowie kenntnisreiche Darstellungen zur jüngsten Geschichte der Gesellschaft Jesu. Gegen 40 Rundfunksendungen in den letzten Jahren hatten ihn als Autor. In ihnen vermittelte der Ordensmann und Gelehrte die Ergebnisse seines Schaffens einer breiten Hörerschaft.

Es war dem so jäh aus seinem Schaffen gerissenen Jesuiten ein grosser Trost, mehrfach die persönliche Anteilnahme Papst Pauls VI. zu erfahren . . .

Mit der Mutter und den Mitbrüdern der Gesellschaft Jesu, seinen Schülern und Freunden trauert vor allem auch die deutsche Gemeinde in Rom um P. Burkhart Schneider.

Wilhelm Sandfuchs

15 Systematische Übersicht über die Literaturhinweise

Ia Bibel und Theologie

Seite

W. Beltz: D. Kaleb-Traditionen im AT. Beiträge z. Wissensch. v. AT u. NT 89

Elementar-Bibel Teil 2: Geschichten v. Mose u. Josua. Ausgew. Anneliese Pokrandt, illustr.: Reinh. Herrmann 89

W. Bühlmann / K. Scherer: Stilfiguren d. Bibel. Kl. Nachschlagewerk 89

Hans Conzelmann: Theologie als Schriftauslegg. Aufsätze z. NT 90

W. P. Eckert / H. Herm. Henrix (Hrsg.): Jesus Jude-Sein als Zugang z. Judentum. Handreichung f. d. Rel.-Unterr. u. Erwachsenenbildung [s. u. Ib, II] 135

Wolfg. Feneberg: D. Markusprolog. Studien z. Formbest. 90

Gg. Fohrer: Die Propheten d. 8. Jh. 90

Ders.: Die Propheten d. 7. Jh. 91

Hub. Frankemölle: Glaubensbekenntnisse z. ntl. Begründung u. Credo 91

H. G. Frohnes / U. W. Knorr: D. Alte Kirche 91

H. Gese: Vom Sinai z. Zion. Atl. Beiträge z. bibl. Theologie 92

H. Gese / Maria Höfner / K. Rudolph: D. Religionen Altsyriens, Altarabiens u. d. Mandäer 92

Kl. Gouders u. a.: Aspekte d. Gottesvorstellung in Israels Frühzeit 92

H. Haag: Teufelsglaube. Mit Beiträgen v. Kath. Elliger, B. Lang, M. Limbeck 93

W.-D. Hauschild (Hrsg.): D. röm. Staat u. d. frühe Kirche 93

A. Hoffmann: David. Namensdeutung z. Wesensdtg. 93

F. L. Hossfeld / Ivo Meyer: Prophet gegen Prophet. Analyse d. atl. Texte z. Thema wahre u. falsche Propheten 93

Seite

W. Kessler: Gottes Mitarbeiter am Wiederaufbau. D. Propheten Esra u. Nehemia. D. Botschaft d. AT 94

Guido Kisch: Judentaufen. Historisch-biogr.-psychol.-soziolog. Studie bs. f. Berlin u. Königsberg [s. u. Ib, II] 94

Kl. Koch: Was ist Formgesch. Methoden d. Bibelexeg. 95

Heinr. Kraft: Die Offenb. d. Joh. Hdb. z. NT 95

Joh. Kühlwein: Geschichte in d. Psalmen 95

W. Gg. Kümmel u. a. (Hrsg.): Jüdische Schriften aus hellen.-röm. Zeit Bd I. Lief. I.: H. Bardtke: Zusätze zu Esther. O. Plöger, zu Daniel 96

H. Küng: Christ sein 96

Joach. Lange: D. Erscheinen des Auferstandenen im Ev. n. Mt 97

Gerh. Lohfink: D. Sammlung Israels. Untersg. luk. Ekklesiologie [s. u. Ib] 97

Ed. Lohse: Grundriss d. ntl. Theologie 97

Eric J. Lowenthal: The Joseph Narrative in Genesis [s. u. Ib] 123

H.-J. Michel: D. Abschiedsrede d. Paulus an d. Kirche Apg 20. 17–38 98

J. Moltmann: D. Experiment Hoffnung. Einführungen 98

R. Pesch / H. A. Zwergel: Kontinuität in Jesus 98

Josef Pieper: Über die Schwierigkeit heute zu glauben 99

J. Reindl: D. Angesicht Gottes im Sprachgebrauch d. AT 99

Alex. Sand: D. Gesetz u. d. Propheten 100

Gottfr. Seitz: Redaktionsgesch. Studien z. Deuteron. 100

Kl. Seybold: D. Gebet d. Kranken im AT 101

Wolfg. Schenk: D. Passionsbericht n. Markus 101

Ludg. Schenke: D. gekreuzigte Christus. Versuch e. literarkrit. u. traditionsgesch. Bestimmung d. vormarkus. Passionsgesch. 101

Seite

G. Schmahl: D. 12 im Markusevang. 102
W. Schmithals: D. Apokalyptik. Einf. u. Deutg. 102
Arnim Schmitt: Entrückung – Aufnahme – Himmelfahrt. Unters. z. e. Vorstellungsbereich im AT 103
Wolfg. Schneider: Grammatik d. bibl. Hebräisch. Neue Bearbeitg. für akad. Unterr. Lehrbuch 104
Ders: Entwurf zu e. Übungsbuch f. d. hebr. Unterricht 104
Franz Schupp: Auf d. Weg z. e. krit. Theologie 104
Robert Steiner: Neue Bibelübersetzungen, vorgestellt, verglichen u. gewertet 104
Fritz Stolz: Das AT. Studienbuch 105
Ders.: Jahwes u. Israels Kriegstheorien u. Kriegserfahrungen im Glauben d. alten Israel 105
Walter Strolz: Schöpfung u. Selbstbesinnung 106
The New Testament in modern Hebrew: Hab-bᵉrît ha-hᵃdaŝah. Targûm lᵉʻibrît hᵃdaŝah. Ins Modernhebräische vollständig übersetzt von: *Jean Bauchet / David Kinneret* (Ed.) 107
Vilmos Vajta: Evangelium als Geschichte. Identität u. Wandel in d. Weitergabe des Ev. 107
Joh. Sijko Vos: Traditionsgesch. Untersuchungen z. paulin. Pneumatologie 107
Helga Weippert: D. Prosareden d. Jeremiabuches 107
Arthur Weiser (Hrsg.): D. Prophet Jesaja Kap. 13–39. Übers. u. erklärt von Otto Kaiser 108
H. W. Wolff: Anthropologie d. AT 109
Ders.: Ges. Studien z. AT. Neudrucke, Berichte aus d. 20. Jh. 109

Ib Jüdische Geschichte und Judentum

Leo Baeck-Institut: Bulletin (14 51), 1975 146
Bachja Ben Joseph Ibn Paquda: The Book of Direction to the Duties of the Heart 109
Schalom Ben-Chorin: Jüd. Glaube. Strukturen e. Theolog. d. Judent. anhd. des Maimonid. Credo 110
Arye Ben-David: Talmudische Ökonomie. D. Wirtschaft d. jüd. Palästina z. Zt. d. Mischna u. d. Talmud. Bd. I 111
O. Betz / Kl. Haacker / M. Hengel (Hrsg.): Josephus-Studien. Zu Joseph, d. antik. Judentum u. d. NT 111
L. Blau: D. altjüd. Zauberwesen 112
M. Buber: Briefwechsel aus 7 Jahrzehnt. III: 1938–65 112
John Bunzl: Klassenkampf i. d. Diaspora 113
Willy I. Cohn: Als Jude in Breslau 1941 113
A.-M. Denis / Yvonne Janssens: Concordance latine du Liber Jubilaeorum sive Parva Genesis 114
P. Diepold: Israels Land. Zur Wissensch. vom AT u. NT 115
H. Dinse: D. Entwicklung d. jiddischen Schrifttums im dt. Sprachgebiet 115
Herb. Donner: Herrschergestalten in Israel 116
W. P. Eckert / H. Herm. Henrix: Jesus Jude-Sein als Zugang z. Judentum [s. u. Ia, II] 135
Kl. Farber / H. Kremers: Juden. Beitrag z. Behandlg. d. Vorurteilsproblematik i. Unterricht 116
H. A. Fischel: Rabbinic Literature and Greco-Roman Philosophy 116
Dieter Francke: Von Alef bis Thaw. Aquarelle z. Symbolik der hebr. Buchstaben u. d. Welt d. Bibel. Dias m. Bildinterpretat. 117
H. G. Frohnes / U. W. Knorr: D. Alte Kirche [s. u. Ia, II] 91
R. R. Geis: Vom unbekannten Judentum 118
Joseph Gutmann: The Synagogue. Studies in Origins, Archaeology and Architecture 119
H. Haag: Teufelsglaube [s. u. Ia] 93
Jean Halpérin / G. Levitte (Hrsg.): L'autre dans la conscience juive 119
Yehiel Ilsar: Zum Problem der Symbiose [vgl. ibid. S. 122–165] 146
A. Joshua Heschel: A Passion for Truth 120
Kafka u. Prag: Text: Joh. Bauer, Fotos: Isidor Pollak, Gestaltg.: Jar. Schneider 120
Guido Kisch: D. Lebensweg e. Rechtshistorikers. Erinnerungen 121
H. Krohn: D. Juden in Hamburg. Polit., soziale, kultur. Entwicklg. 1848–1918 122
Jac. Z. Lauterbach: Rabbinic Essays 122
Saul Lieberman: Text and Studies 123
Gerhard Lohfink: Sammlung Israels [s. u. Ia] 97
Eric J. Lowenthal: [s. u. Ia] 123
Max Herm. Maier: In uns verwoben, tief u. wunderbar. Erinnerungen an Dtschld. 123
Ders.: Ein Frkf. R.A. wird Kaffeepflanzer im Urwald Brasiliens 123
Jacob Neusner: The Idea of Purity in Ancient Judaism 124
Ders.: Understanding Rabbinic Judaism, from Talmudic to Modern Times 125
H. M. Orlinsky: Essays in Biblical Culture and Biblical Translation 125
Leo Prijs (Hrsg.): Abraham Ibn Esra. Komment. zu Gen Kap. 1 126
Monika Richarz: D. Eintritt d. Juden i. d. akadem. Berufe 127
Roy A. Rosenberg (Hrsg.): The Anatomy of God. The Great Holy Assembly and the Lesser Holy Assembly of the Zohar with the Assembly of the Tabernacle 127
E. Schürer: The History of the Jewish People in the Age of J. Chr. (175 B.C. – A.D. 135). New English Version, ed. by G. Vermes / Ferg. Millar / M. Black 127
Selma Stern: Der preuss. Staat u. die Juden, IV: Gesamtregister zu d. 7 Bd. d. Teile 1–3 128
Studies in Maimonides and St. Thomas Aquinas 129
Uriel Tal: Christians and Jews in Germany. Religion, Politics, Ideology. 1870–1914 129
Kl. Voswinckel: Paul Celan – Verweigerte Poetisierung d. Welt 130
Ben Zion Wacholder: Eupolemus, Study of Judaeo-Greek Literature 131
Elie Wiesel: Chassidische Feier 131
Gero v. Wilpert (Hrsg.): Lexikon d. Weltliteratur Bd. I Autoren, neu bearb. 133
Solomon Zeitlin's Studies in the Early History of Judaism 133

IIa Christlich-jüdische Beziehungen[1]

Markus Barth: D. Jude Jesus. Israel u. d. Palästinenser. 134
M. Brocke / J. Petuchowski / W. Strolz (Hrsg.): D. Vater Unser. Gemeins. Beten von Juden u. Christen 134
Deutscher Evangelischer Kirchentag Frankfurt 1975. Dokumente 135
W. P. Eckert / H. Herm. Henrix (Hrsg.): Jesus Jude-Sein als Zugang z. Judentum. Handreichg. f. Religionsunterr. u. Erwachsenenbildg. [s. u. Ia, Ib] 135
H. G. Frohnes / U. W. Knorr: Die Alte Kirche [s. u. Ia, Ib] 91
Herm. L. Goldschmidt: Weil wir Brüder sind. Bibl. Besinnung f. Juden u. Chr. Mit Geleitwort v. Kl. Hemmerle 137
Walter Jacob: Christianity through Jewish Eyes 138
Guido Kisch: Der Lebensweg e. Rechtshistorikers [s. u. Ib] 121
Charlotte Klein: Theologie u. Antijudaismus. Studie z. dt. theol. Literatur d. Gegenwart 138

III Verfolgung und Widerstand

Freya v. Moltke Michael Balfour / Julian Frisby: Helmuth James v. Moltke, 1907–1945 140
Carsten Nicolaisen (Bearb.): hrsg. v. Gg. Kretschmar i. A. Ev. Arbeitsgem. f. kirchl. Ztgesch. Dokumente z. Kirchenpolitik des 3. Reiches, Bd II, 1934/35 140
Ludwig Volk: Akten Kard. Michael v. Faulhaber, Bd. I, 1917–1934, Reihe A, Bd. 17 d. Veröfftl. d. Kommiss. f. Zeitgesch. 141
Ders.: Pater Rupert Mayer vor der NS-Justiz [vgl. u. S. 146, ibid. S. 3–23] 147
Walter Ziegler (Bearb.): Die kirchl. Lage in Bayern n. d. Reg.-Präsidentenberichten 1933–1943 IV, Veröffentl. d. Komm. f. Zeitgesch. Reihe A, Bd. 16 143

IV Zionismus und Staat Israel

Markus Barth: [s. u. II] 134
Abba Eban: Mein Land. Das moderne Israel 144
Werner Feilchenfeld / Dolf Michaelis / Ludwig Pinner: Haavara-Transfer nach Palästina u. Einwanderung dt. Juden 1933–1939 [Nachtrag] 144
Heribert Franz Köck: D. Vatikan u. Palästina 144
F. W. Marquardt: Die Juden u. ihr Land 145
Rolf Rendtorff: Israel u. sein Land 146

[1] Rubrik IIb (erstmals in Folge XXV 1973, S. 174) entfällt in dieser Jahresfolge.

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. XXVII

Standortsangabe der Sparten siehe 3. Umschlagseite

I. Aufsätze und Berichte

I/1. Bibel und Theologie

Seite

S. Hugo Bergman an M. Buber 30. 5. 49 (u. a. über Joh 20, 31) [s. u. I/3, I/6] 3
2 Für ein neues Verhältnis z. Glaubensgeschichte d. jüd. Volkes. Wortlaut der Gemeins. Synode d. Bistümer, 22. 11. 1975 [s. u. I/2, I/4, I/5, I/6, I/7, I/9] 5
3 M. Buber als Bibelinterpret, *Shemaryahu Talmon* [s. u. I/3, I/4, I/6, I/7] 6
4 Das »Jüdische« und das »Christliche« im NT, *Fritzleo Lentzen-Deis* [s. u. I/4, I/6, II] 12
5 Zukunft in der Gegenwart. Gedanken zu einem jüd.-chr. Symposion. *Cl. Thoma* [s. u. I/4, I/6, II] 13
6 »Gerechtigkeit und Frieden haben sich geküsst« Ps 84 (85), 11; *Paulus Gordan OSB* 16
Farbdruck: Heimsuchung, zu Ps 84 (85), 11 [s. o.] 16a
7 Anglikaner und Juden. Leitlinien f. d. Zukunft, Vortrag, Rabb. *J. J. Petuchowski* [s. u. I/3, I/4, I/6, II] 17

I/2. Katechese

»Für ein neues Verhältnis zur Glaubensgeschichte d. jüd. Volkes«. Gemeins. Synode d. Bistümer d. BRD, 22. 11. 1975 [s. u. I/1, I/4, I/5, I/6, I/7, I/9] 5

I/3. Jüdische Geschichte und Judentum

1 In memoriam Shmuel Hugo Bergman s. A. 25. 12. 1883–18. 6. 1975, *David Flusser* 3
S. H. Bergman an M. Buber [Jerusalem] 30. 5. 1949 3
3 M. Buber als Bibel-Interpret, *Shemaryahu Talmon* [s. u. I/1, I/4, I/5, I/6, II] 6
7 Anglikaner u. Juden, Vortrag *J. J. Petuchowski* [s. u. I/6, II] 17
8 Das »Holocaust« [s. u. I/9] 20
Ex 2; 24, 25 23
II Internat. »Holocaust«-Konferenz. Das »Holocaust« u. s. Lehren heute, Rabb. *Levinson* [s. u. I/6, I/7, I/8, II] 24
Resolution d. ICCJ 17. 7. 1975 [s. u. I/6] 25
III Erwägungen am Mahnmal in Bergen-Belsen, 10. 6. 1975, Rabb. *Pesach Schindler* [s. u. I/7, I/8, I/9] 26
9 »Himmler als Ideologe«, *U. Tal* [s. u. I/8] 27
10 »Auf diesem Berg«, über Jes. 25, 6–10a, *Franz Mussner* [s. u. I/1, I/6, I/9] 33
11 Juden und Islam. Zerstörung eines Mythos, *Marc Tsiboni* [s. u. I/14] 39

I/4. Kirche und Synagoge

2 Für ein neues Verhältnis z. Glaubensgeschichte d. jüd. Volkes, Syn. d. Bistümer in der BRD, 22. 11. 1975 5
4 Das »Jüdische« u. d. »Christliche« im NT, *Fritzleo Lentzen-Deis* 12
5 Zukunft in d. Gegenwart, *Cl. Thoma* [s. u. I/6, II] 13

I/5. Ökumene

Synodenerklärung d. Bistümer i. d. BRD, 22. 11. 1975 [s. u. I/1, I/2, I/4, I/6, I/7, I/9] 5
Der an Maria Verkündigg. von Westminster installierte Erzbischof, George Basil Hume OSB, zuvor Abt von Ampleforth, feierte am gleichen Tag in Westminster Abbey eine lat.-gregorianisch gehaltene Marienvesper 20

I/6. Christen und Juden

Hugo Bergman an M. Buber, 30. 5. 1949 [s. u. I/1, I/3] 3
Dank an S. H. Bergman, *G. Luckner* 4
I Abt *Leo Rudloff OSB:* Jüd.-chr. Gespräch Ende Juli 1951 in Jerusalem; II Brief vom 24. 3. 1952 von *S. H. Bergman* 5
»Für ein neues Verhältnis zur Glaubensgeschichte des jüd. Volkes«, Synodenerklärung, 22. 11. 1975 [s. u. I/1] 5
M. Buber als Bibel-Interpret, *Sh. Talmon* [s. u. I/5] 6
D. »Jüdische« u. d. »Christliche« im NT [s. u. I/1] 12
Zukunft in d. Gegenwart [s. u. I/1] 13
Anglikaner u. Juden [s. u. I/3] 17
Jüd. u. chr. Versuche zu einer »Holocaust«-Theologie, *Helga Croner* [s. u. I/8, I/9] 20
Das »Holocaust« u. seine Lehren heute, Landesrabb. *N. P. Levinson* [s. u. I/8, I/9, II] 24
»Himmler als Ideologe«, Buchbericht, *U. Tal* [s. u. I/8] 27
»Auf diesem Berg«, *Franz Mussner* [s. u. I/3] 33
Zur Resolution über d. Zionismus 43
»... mach dich auf ... in das Land, das ich ihnen, den Kindern Jisraël gebe ...«, Predigt von Bischof *D. K. Scharf* [s. u. I/10] 44
Marcel Dubois OP: Rassismus u. Antisemitismus (Kol Israel, 28. 10. 1975) 45
1 *Bernhard Vogel,* Präs. d. ZdK, 11. 11. 1975 46
2 *Philip A. Potter,* Weltrat d. Kirchen, 11. 11. 1975 46
3a Resolution d. Synode d. EKD, 6. 11. 1975 46
3b Synode der Ev. Kirche v. Berlin (West), 15. 11. 1975 47
4 *Federico Alessandrini,* Vatik. Presseamt, 12. 11. 1975 47
5 Kard. Erzb. *Willebrands,* Kommission f. d. relig. Beziehungen m. d. Juden, 12. 11. 1975 47
6 *Julius Kard. Döpfner,* Vorsitz. d. dt. Bischofskonferenz, 24. 11. 1975 47
7 Erzb. *Roger Etchegaray / Jean Courvoisier* (Vorsitz. d. frz. Bischofskonf. u. Präs. der Vereinigg. d. Protest. Frankreichs) 48
8 Bischof *D. Class,* Ratsvors. der EKD, 24. 11. 1975 48
9 Leitende Geistliche d. Gliedkirchen d. Bundes d. Ev. Kirchen i. d. DDR, Halle, 27. 11. 1975 49
10 *Paul VI* (Ansprache a. d. Kardinalskolleg.), 22. 11. 1975 49
1 *André Lwoff,* Kom. f. Universalität d. UNESCO 49
2 Dt. Koordinierungsrat d. Ges. f. chr.-jüd. Zusammenarbeit, 13. 11. 1975 50
3 Amitié judéo-chrét. Frankreichs 50

I/7. Deutsche und Juden – Juden und Deutsche

Synodenerklärung d. Bistümer i. d. BRD, 22. 11. 1975 [s. u. I/1] 5
M. Buber als Bibel-Interpret [s. u. I/1] 6
Das »Holocaust« 20
I Jüd. u. chr. Versuche z. e. Holocaust-Theolog. 20
II D. Holocaust u. s. Lehren heute [s. u. I/3] 24
III Erwägungen am Mahnmal in Bergen-Belsen [s. u. I/8] 26
»Himmler als Ideologe« [s. u. I/3] 27
D. Vorstand der Dt. Gesellschaft f. d. UNO zur Resolution über d. Zionismus 50
Stellungnahme des Verbandes d. Judaisten in d. BRD / Gesellsch. z. Förderung jüd. Studien z. Resolution über d. Zionismus 50

I/8. Verfolgung und Widerstand

Das »Holocaust« 20
I Jüd. u. chr. Versuche zu e. Holocaust-Theologie, Bericht aus den USA, *Helga Croner* [s. u. I/3] 20
II Intern. Holocaust-Konf. Das »Holocaust« u. s. Lehren heute. Bericht Landesrabb. *Levinson* [s. u. I/3] 24
III Erwägungen am Mahnmal in Bergen-Belsen, 10. 6. 1975, Rabb. Dr. *Pesach Schindler* [s. u. I/3] 26
»Himmer als Ideologe«, Buchbericht *U. Tal* [s. u. I/7] 27
»Die Vereinten Nationen und Wir«, 9./10. 11. 1938–10. 11. 1975, Landesrabb. *N. P. Levinson* [s. u. I/7] 43

I/9. Sühne und Wiedergutmachung

»Für ein neues Verhältnis zur Glaubensgesch. d. jüd. Volkes.« Synodenerklärung der Bistümer d. BRD, 22. 11. 1975 [s. u. I/1] 5
Das »Holocaust«: 20
I Jüd. u. chr. Versuche z. e. Holocaust-Theolog. Bericht aus den USA, *Helga Croner* [s. u. I/1] 20
II Das Holocaust u. s. Lehren heute, Landesrabb. *Levinson* [s. u. I/8] 24
III Erwägungen am Mahnmal in Bergen-Belsen, 10. 6. 1975, Rabb. *Pesach Schindler* [s. u. I/3] 26
»Auf diesem Berg«, Predigt 12. 10. 1975 *Franz Mussner* 33
Erklärung von Landesbischof *Class:* Zionismus-Resolution 24. 11. 1975 [s. u. I/6] 48
Erklärung der leitenden Geistlichen der Gliedkirchen in der DDR, 27. 11. 75 [s. u. I/6] 49
Paul VI. (an d. Kardinalskolleg., 22. 12. 75) 49

I/10. Staat Israel

Seite

Israel u. d. UNO 35
Erstmals Angebot neuer Theorie: »end of belligerency« d. h. Ende des Kriegszustandes von seiten der israel. Regier. bei israel.-ägypt. Abkommen 35
I A Der Wortlaut des israel.-ägypt. Zwischenabkommens, Genf, 1. 9. 1975 35
Karte zum isr.-ägyptischen Zwischenabkommen 36
B US-Truppen auf Mitla und Gidi, 20. 2. 1976 38
II Wortlaut der Resolution d. Sicherheitsrats der UNO, 23. 10. 1975 39
III »Araber einmal anders« [s. u. I/14] 39
IV Juden u. Islam. Zerstörung eines Mythos [s. u. I/14] 39
V Die UNO u. d. Resolutionen der Vollversammlung über d. Zionismus sowie d. Palästina-Frage, 10. 11. 1975 41
I Der Wortlaut der Resolut. üb. d. Zionismus 41
II Resolutionen über d. Palästina-Frage
A Einladung an die PLO z. Teilnahme an d. Friedensbemühungen d. Nahen Ostens, 10. 11. 1975 41
B Resolution über Einsetzung eines Palästina-Ausschusses, 10. 11. 1975 42
VI Äusserungen z. Resolution über d. Zionismus, Lanrabb. *Levinson:* »Die Vereinten Nationen und Wir«, 9./10. 11. 1938–10. 11. 1975 43
Chaim Herzog zu d. Resolution 43
Anm. 12
Bischof *Kurt Scharf:* »... mach dich auf ... in das Land, das ich ihnen, den Kindern Jisraël gebe ...« Aus: Predigt am Neujahrstag 1976 [s. u. I/6] 44
Kardinal *Willebrands*, Präs. d. Kommiss. f. die relig. Beziehungen z. d. Juden: D. Band, das d. jüd. Volk z. e. Staat vereint, bedarf noch der Diskussion zw. Kath. u. Juden [s. u. I/11] 47
André Lwoff zur Zionismus-Resolution 49
Dt. Gesellschaft f. d. UNO an Gaston E. Thorn, den Präs. d. 30. UN-Vollvers., 11. 11. 1975 50

I/11. Kirche und Christen in Israel – Kirche und Israel

Philip A. Potter, Generalsekr. d. Ökum. Rates d. Kirchen u. Zionismus-Resolution, 11. 11. 1975 [s. u. I/10] 46
Kard. *Willebrands*, Präs. d. Kommiss. f. d. relig. Beziehungen m. d. Juden zur Zionism.-Resol., 12. 11. 1975 47
Paul VI. z. Nahost-Problem, 22. 12. 1975 49

I/12. Deutschland und Israel

Die UNO u. die Resolutionen über d. Zionismus sowie über die Palästina-Frage [s. u. I/10] 41
Rüdiger v. Wechmar, Botschafter d. BRD bei d. UN: Zur Zionismus-Resolution, 10. 11. 1975 48
Anm. 1

I/14. Juden und Araber

Araber einmal anders, *A. Löwenstein* 39
Juden u. Islam. Zerstörung eines Mythos, *Marc Tsiboni* 39

I/II. Tagungen

Erklärung d. Gemeins. Synode der Bistümer i. d. BRD, 22. 11. 1975 [s. u. I/1] 5
D. »Jüdische« u. d. »Christliche« im NT. Gedanken e. Vortrags. Tagg. »Juden u. Christen – wer kennt schon den anderen?«, Würzburg, 9. 11. 1975 [s. u. I/1] 12
Zukunft in d. Gegenwart. Gedanken zu e. jüd.-chr. Symposion, Luzern, 10.–12. 3. 1975 [s. u. I/6] 13
Anglikaner u. Juden. Vortrag, Tagg. Cincinnati/Ohio, 16./17. 3. 1975 [s. u. I/6] 17
Internationale »Holocaust«-Konf. in Hamburg des ICCJ, 8.–11. 6. 1975: Das »Holocaust« u. seine Lehren heute. [s. u. I/8] 24
Resolution des Internat. Rates d. Christen u. Juden, 12. 6. 1975 25

IV. Rundschau

IV/1. Bibel und Theologie

Predigt über 4 Mose, 13 f. in d. ev. St.-Peters-Kirche, Landesrabb. *N. P. Levinson* [s. u. IV/3] 54
Gemeinsame Bibelarbeit über Mt 26, 36–46, *Schalom Ben-Chorin* (jüd.) / Pastor *Chr. Bartels* (ev.) [s. u. IV/6]
a) Mt 26, 36–46 b) Die Bibelarbeit 57
D. Jubiläum in d. bibl. Überlieferung, Kardinal *Maxim. de Furstenberg*, Rom [s. u. IV/3, IV/4, IV/6] 61
Kirche u. Synagoge. Hirtenbrief d. nordamerk. Bischöfe, 17.–20. 11. 1975 [s. u. IV/2, IV/4] 62
Ein Dokument der Hoffnung. Kommentar z. Synodenerkl. von Dr. *E. L. Ehrlich* [s. u. IV/4, IV/6] 66
Christen u. Juden. Studie der Kommission »Kirche u. Judentum« der EKD, *W. P. Eckert* [s. u. IV/5, IV/6, IV/9] 68
»Das Band zwischen Gott, Land u. Religion in jüd. u. chr. Tradition«, Bericht, *C. A. Rijk* [s. u. IV/6] 72
Die Karfreitagsfürbitte für die Juden. Letzte d. Fassung, *W. Sanders* [s. u. IV/2, IV/6] 73
Patriarchen u. Propheten. Anmerkungen z. Reform d. Heiligenkalenders, *Hj. Rasche* [s. u. IV/4] 74
Hebräisch beidhändig. Kath. Studenten in Jerusalem, *Moshe Tavor* [s. u. IV/6] 85
Vatikan. Richtlinien u. Hinweise zur Durchführung von »Nostra aetate«, Nr. 4, Joh. Kard. *Willebrands* 87

IV/2. Katechese

Kirche u. Synagoge. Hirtenbrief d. nordamerik. Bischöfe [s. u. IV/4] 62

IV/3. Jüdische Geschichte und Judentum

Predigt über 4 Mose, 13 f. in der ev. St.-Peters-Kirche, Landesrabb. *N. P. Levinson* [s. u. IV/1, IV/6] 54
D. Jubiläum in d. bibl. Überlieferung, Kardinal *Maxim. de Furstenberg*, Rom [s. u. IV/4, IV/6] 61

IV/4. Kirche und Synagoge

D. Jubiläum in d. bibl. Überlieferung [s. u. IV/3] 61
Kirche u. Synagoge. Hirtenbrief d. nordamerik. Bischöfe [s. u. IV/2] 62
Ein Dokument der Hoffnung. Kommentar z. Synodenerkl. von Dr. *E. L. Ehrlich* 66
Patriarchen und Propheten, Anmerkungen z. Reform d. Heiligenkalenders, *Hj. Rasche* 74

IV/5. Ökumene

Das Jubiläumsjahr in d. bibl. Überlieferung, Kard. *Maxim. de Furstenberg* [s. u. IV/4] 61
Kirche u. Synagoge. Hirtenbrief d. nordamerik. Bischöfe [s. u. IV/4] 62
Konsultationen d. Weltrats d. Kirchen mit offiz. Repräsentanten jüd. Gemeinschaften u. Tagg. d. internat. kath.-jüd. Verbindungskomitees, 1.–3. 3. 1976 [s. u. IV/6] 65

IV/6. Christen und Juden

Juden u. Christen auf d. XVI. Dt. Ev. Kirchentag, Frankfurt/M., 11.–15. 6. 1975
Losung: In Ängsten – u. siehe, wir leben (nach 2 Kor 6, 4 u. 9) 51
Dazu auch: Vortrag *Ernst Simon* »Angst u. Vertrauen bei Martin Buber (z. 10. Todestag)« 52
I Juden u. Christen an d. Arbeit, *Hans Faust* 52
II Predigt über 4 Mose 13, 14, Eröffnungsgottesdienst in der ev. St.-Peters-Kirche, 11. 6. 1975, Landesrabb. *Levinson* 54
III Gemeinsame Bibelarbeit über Mt 26, 36–46, *Schalom Ben-Chorin* (jüd.) / *Chr. Bartels* (evang.), 14. 6. 1975 [s. u. IV/1] 57
D. Jubiläumsjahr i. d. bibl. Überlieferung, Kard. *Maxim. de Furstenberg* [s. u. IV/1] 61
Kirche u. Synagoge. Hirtenbrief d. nordamerik. Bischöfe [s. u. IV/2] 62
Ein Dokument der Hoffnung. Kommentar (z. Synodenerkl.), *E. L. Ehrlich* 66
Bussruf d. dt. Bischöfe, 23. 9. 1962 [s. u. IV/9] 67
Christen u. Juden. Studie d. Kommission »Kirche u. Judentum« d. EKD, *W. P. Eckert* [s. u. IV/1, IV/5] 68
a) SIDIC, *Hedwig Wahle* 72
b) »D. Band zwischen Volk, Land u. Relig. in jüd. u. chr. Tradition.« Bericht, *C. A. Rijk* 73
Die Karfreitagsfürbitte f. d. Juden. Letzte dt. Fassung 1975, *W. Sanders* [s. u. IV/1] 73
Z. Lage der Christen in Israel. Klarstellung einig. Tatbestände, *Gabriel Grossmann* [s. u. IV/11, IV/14] 76

Seite

Hebräisch beidhändig. Kath. Studenten in Jerusalem [s. u. IV/1] 85
Joh. Kard. *Willebrands:* Vatik. Richtlinien u. Hinweise. Zur Durchführung der Konzilserklärung »Nostra aetate«, Nr. 4 [s. u. IV/1] 87

IV/7. Deutsche und Juden – Juden und Deutsche

Ein Dokument d. Hoffnung. Kommentar, *E. L. Ehrlich* [s. u. IV 6] 66

IV/8. Verfolgung und Widerstand

Gebet für die ermordeten Juden u. ihre Verfolger, verfasst v. d. katholischen dt. Bischöfen (Frühjahrskonferenz 1961), Gebet in den kath. Kirchen 11. 6. 1961 67
Zur Erinnerung an Josef Wulf, *Hans Lamm* 75

IV/9. Sühne und Wiedergutmachung

Ein Dokument der Hoffnung. Kommentar z. Synodenerkl., Dr. *E. L. Ehrlich* 66
Vgl.: a) Erklärung d. dt. Bischöfe z. Eichmann-Prozess, 31. 5. 1961 66
b) Gebet f. d. ermordeten Juden u. ihre Verfolger, verfasst v. d. dt. Bischöfen, 11. 6. 1961 66
c) Bussruf d. dt. Bischöfe 23. 9. 1962 66
Christen u. Juden. Studie d. Kommiss. Kirche u. Judentum d. EKD (Mai 1975), *W. P. Eckert* [s. u. I/6] 68

IV/11. Kirche und Christen in Israel – Kirche und Israel

Kirche u. Synagoge. Hirtenbrief d. nordamerik. Bischöfe, 17.–20. 11. 1975 [s. u. IV/6] 62
In Jerusalem: Konsultationen des Weltrats d. Kirchen m. offiz. Repräsentant. jüd. Gemeinschaften u. Tagg. des intern. kath.-jüd. Verbindungskom. 65
Frage der dipl. Anerkennung d. Vatikan; vgl. *Paul VI.* vor Kardinalskolleg. 22. 12. 1975 [s. u. I 6] 66 Anm. 5
Zur Lage d. Christen in Israel, *Gabriel Grossmann* [s. u. IV/14] 76

Seite

IV/12. Deutschland und Israel

Ein Dokument d. Hoffnung, *E. L. Ehrlich* [s. u. I/6] 67
vgl.: a–c: Erklärung, Gebet d. dt. Bischöfe 1961, Bussruf, 1962 [s. u. I/9] 66

IV/14. Juden und Araber

Juden u. Christen an d. Arbeit: vgl. dazu: Podiumsdiskussion »Meine Freiheit – Deine Freiheit. Zwei Völker – Zwei Befreiungsbewegungen.« [s. u. I/6] 52
Zur Lage der Christen in Israel. Klarstellung einig. Tatbestände, *Gabriel Grossmann* [s. u. IV/6, IV/11] 76
Dazu: Arab. Christen in Israel. Hilfe z. Selbsthilfe, *KNA* 84
Die Meisterspionin als Bibelmeisterin. Quizveranstltg. in israel. Gefängnissen. Arabische Christin kennt sich am besten aus, *Moshe Tavor* 85

IV./II. Tagungen

Juden u. Christen auf dem 16. Dt. Ev. Kirchentag Frankfurt, Juni 1975 [s. u. I/6] 79
In Jerusalem: Konsultationen d. Weltrats d. Kirchen m. offiz. Repräsentanten jüd. Gemeinschaften u. Tagg. d. internat. kath.-jüd. Verbindungskomitees 1. 3.–3. 3. 1976 65
SIDIC: Bericht d. intern. Studientagung: »D. Band zwischen Gott, Land u. Religion in jüd. u. chr. Tradition.« Rom, 17.–19. 2. 1975 72

VI. In memoriam

Dr. Burkhart Schneider SJ, Prof. für Neuere Kirchengeschichte an d. Päpstl. Universität Gregoriana, Rom, 1. 9. 1917–7. 5. 1976 149

VII. Aus unserer Arbeit

VII/6: Danksagung 149
VII/11: Altenwohnheim für NS-verfolgte Christen in Israel (Nahariyya) 147

17 Personenregister Jahrgang XXVII*

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.

Aaron (AT) 54, 56
Abraham (AT) 9, 55 f., 64, 74 f.
»Abraham, Isaak und Jakob« 10, 48, 56, 65, 67, 113, 136
Abu'l-Afia, Abraham 118
Abu Shilbaya, Mohammed 39
Acher 117
Ackermann, Joseph 27 ff.
Ackroyd, P. R. 8
Adam 102 f.
Adenauer, Konrad 141 f.
Adler, Hermann, Oberrabbiner 18
Adorno, Theodor W. 106
Akiba, Rabbi 18, 55, 117
Albeck, Hanokh 128
Alessandrini, Federico 47
Alexander, Michael Solomon, anglik. Bischof 17
Amin, Idi 43
Amos (AT) 90 f., 94, 106
Angress, Werner T. 29
Antonius der Grosse, Eremit, Heiliger, 60
Arafat, Yassir 39
Aristeas 131
Aristobul 131
Aristoteles 110
Askenazi, Léon 119 f.
Atzmon-Cohn, Ruth 113
Auer, Ehrhard 141
Aufricht, Ernst Josef 94
Averroes s. u. ibn Sina
Avicenna s. u. ibn Roschd
Avi-Yonah, Michael 111, 119

Baal-schem-tov, Adam (Israel ben Elieser von Mesbitsch)[1] 120, 131 f.
Bach, Johann Sebastian 86
Bacher, W. 129
Bachja ben Joseph, s. u. Ibn Paquada
Baeck, Leo, Rabbiner 28
Baeumker, C. 129
Bachja ibn Paqua, s. u. Ibn Paquda
Balandier, Georges 119
Balfour, Lord Arthur James 145
Balfour, Michael 140
Ballin, Albert 122
Bammel, Ernst 112
Barasch, Moshe 4
Bardtke, Hans 96
Bar Kochbach, Simeon 18, 134
Barnabas (NT) 18, 93
Barta, Johann 134
Bartels, Christoph 52 f., 57 f., 60 f.
Barth, Karl 8, 98, 134
Barth, Markus 134
Bartsch, Hartmut 33
Baruch (AT) 103, 133
Bauchet, Jean M. 107
Baudelaire, Charles 120
Bauer, Gerhard 52 f.
Bauer, Johann 120
Bauer, Otto 113
Baum, Gregory OSA 23
Baumgarten, J. 119
Baumgarten, Michael 110
Beltz, Walter 89
Ben Azzai 117
Ben-Chorin, Schalom 52 f., 57, 59 ff., 110
Ben-David, Arye 111
Benedikt XV., Papst 145
Ben Gerson (Gersonides) 129
Benjamin (AT) 64
Benjamin, Walter 106
Benoit, André 107
Bensch, Georg 121
Ben Sira, s. u. Jesus Sirach
Bentwich, Norman 18
Ben Zion Wacholder 131
Ben Zoma 117
Berditschew, Rabbi von, s. u. Levi Jizchak
Berger, Gottlob, SS-Obergruppenführer, Chef d. Hauptamtes der SS 30
Bergman, S. Hugo 3 ff.
Bergson, Henri 94
Berkovits, Elieser 15, 22 f., 125
Bermant, Chaim 18

[1] Schem tov ist der »gute Name«. »Baal-schem-tov« bedeutet einen Mann, dem das Volk vertraut (vgl. M. Buber: Die Erzählungen der Chassidim, 1949. S. 30 f.).

* Für »IMMANUEL« werden später separate Register hergestellt.

Bernays, Jakob 122
Bertram, Adolf, Kardinal-Erzbischof 141
Bescht s. u. Baalschem
Best, Otto F. 116
Beste, N. 140
Betz, Hans D. 102
Betz, Otto 111 f.
Bialik, Chaim (Hajjim) Nachman 26
Billerbeck, Paul 127
Bischoff, Bernhard 16
Bishop, Huchet 24
Bitar, Sami el 39
Black, Matthew 112, 127 f.
Blau, Bruno 43, 147
Blau, Ludwig 112
Bloch, Ernst 98, 106, 138
Blum, Joschua 107
Blumberg, H. 129
Blumberg, Schmuel 52
Blumenkranz, Bernhard 24, 138
Bodelschwingh, Friedrich, v. 141
Boecker, Hans Jochen 104
Bonhoeffer, Dietrich 59
Bonifatius, Heiliger 67
Bonifaz VIII., Papst 62
Bonn, Paul 92
Bormann, Martin, Reichsl., 76
Bowker, John 128
Braecklein, Ingo, Bischof 49
Braque, Georges 117
Breuning, Klaus 33
Brocke, Edna 52 f.
Brocke, Michael 18, 116, 120, 123, 125 ff., 134
Brommer, Joseph 134
Brüngel, F. 129
Brunner, Constantin 146
Bruns, Hans 104 f.
Buber, Martin 3 f., 5 ff., 51 f., 104 f., 112, 118, 146
Buber, Paula 112
Bucher, Ewald 122
Bühlmann, Walter 89
Bultmann, Rudolf 4, 90, 98, 112
Bunzl, John 113
Burghardt, Walter J. SJ 21
Buttmann, Rudolf 140
Byron, Lord George Gordon 43

Capucci, Hilarion, Erzbischof 82, 147
Carmel, Abraham 20
Carpenter, Edward 20
Casper, Bernhard 113
Cassirer, Ernst 122
Catarina von Aragón 17
Celan, Paul 130
Ceriani, A.-M. 114
Chacour, Elias 84
Chagall, Marc 117
Chamberlain, Houston Stewart 28, 33, 130
Chani ibn-Kamal 87
Chouraqui, André 40
Chronik (AT) 10
Class, Helmut, Bischof 48, 69
Cohn, Norman 15
Cohn, Willi Israel 113
Colbi, Saul P. 144
Conrad, Walter 141
Contenson, Pierre-M. de OP 24, 66
Conway, John S. 27, 140
Conzelmann, Hans 90
Cordovero, Mosche 118
Courvoisier, Jean 48
Croner, Helga 20
Cullmann, Oskar 90

Dabosville, Pierre 24
Dahn, Felix 28, 30
Dambacher, Ilsegret 129
Danby, Herbert 17
Daniel (AT) 52, 75, 96, 103
Darré, Walter 28, 32
David (AT) 12, 89, 93, 105 f., 116, 131
Davies, Alan T. 22 f.
Degenhardt, Johannes Joachim, Erzbischof 149
Deissler, Alfons 134 f.
Delitzsch, Franz 107
Delling, Gerhard 111
Denis, Albert-Marie 114
Dequeker, Luc 72
»Der grosse Maggid«, s. u. Dow Bär v. Mesritsch
Deutero-Isaiah 6
Deutsch, Emeric 119
Dienstag, Jakob I. 129
Diepold, Peter 115
Diesendruck, Z. 129
Dinse, Helmut 115 f.
Dinter, Arthur 28
Dittmann, Herbert 107, 110, 118
Dodge Feig aus Wischnitz 132
Döpfner, Julius, Kardinal-Erzbischof 47
Dohm, Christian W. v. 122, 129
Domitian, Kaiser 95, 133
Donner, Herbert 116
Dorkam, Joel 120
Douglas, Mary 124
Dow Bär v. Mesritsch, Rabbi (»der grosse Maggid«) 131
Dschulnigg, Peter 103
Dubois, Marcel (Jacques) OP 45, 73
Duhem, P. 129
Duhm, Hans 108
Dupuy, Bernard OP 73

Eban, Abba 144
Eckardt, Alice L. 20
Eckardt, A. Roy 15, 21
Eckart, Dietrich 28
Eckert, Willehad Paul OP 24, 68, 72, 129, 135 ff., 147
Efroymson, C. W. 6
Ehrlich, Ernst L. 65 f., 110, 112, 119 ff., 123, 125, 127, 130, 135 f., 138, 140, 145
Eichmann, Adolf, SS-Obersturmbannführer 67
Eichrodt, Walter 23
Eidem, Erling, Erzbischof 141
Elia ben Salomo, Gaon von Wilna 125
Elihai, Yohanan 107
Elija (Elias, AT) 16, 103 f.
Elimelech, Rabbi 131
Elisabet (AT) 16, 17
Elischa 101
Elliger, Katharina 93
Emin-el Husseini, Mufti 145
Ephraim, Ephraim Veitel 129
Epikur 117
Epp, Franz Ritter von 141
Erzberger, Matthias 141
Eschweiler, Jakob 16
Esra (Ezra AT) 40, 94, 103, 114, 133
Ester (Esther, AT) 86, 96, 133
Etchegaray, Roger, Erzbischof 48
Euklid 110
Eupolemus 131
Eusebius 131
Evans, C. F. 8
Eytan, Walter 35
Ezechiel (AT) 26, 34, 75, 103, 137

Fackenheim, Emil 22, 26
Fakhry, M. 129
Fallaci, Oriana 39
Farber, Klaus 116
Faulhaber, Michael, Kardinal-Erzbischof 31, 141 ff., 147
Faust, Hans 54
Feilchenfeld, Werner 144
Feldman, S. 129
Feneberg, Wolfgang 90
Fest, Joachim C. 29
Finkbeiner, Reinhold 52
Finkelstein, Louis 119, 134
Fischel, Henry A. 116 f.
Fischer, Bonifatius 16
Flannery, Edward H. 63, 72
Flavius, Josephus 111 f., 131, 134
Fleischer, Leopold 126
Fleischner, Eva 22
Floss, Johannes P. 137
Flusser, David 3, 5, 112, 133, 138 ff., 146
Fohrer, Georg 90
Fox, M. 129
Fränkel, Hans-Joachim, Bischof 49
Franck, Dieter 117 f.
Frank, Anne 27
Frankel, Zacharias 128
Frankemölle, Hubert 91
Franzos, Karl E. 94
Frede, Hermann Josef 16
Freud, Sigmund 33
Freytag, Gustav 28, 30
Friedländer, Saul 30, 33
Friedlander, Henry 21, 24
Friedman, M. S. 9 f.
Friedrich II., d. Grosse, König von Preussen 128 f.
Frings, Joseph, Kardinal-Erzbischof 67
Frisby, Julian 140
Fritsch, Theodor 28
Frizzell, Larry 73
Frohnes, Heinzgünther 91
Fuchs, Gregor 92
Furger, Franz 16
Furstenberg, Maximilien de, Kardinal 61

Gaddafi, Moamar el 40
Galenos (Galen) 110
Galinski, Heinz 24
Gans, David 127
Gaon von Wilna, s. u. Elia b. Salomo
Garaudy, Roger 119
Gardet, Louis OP 40
Gasparri, Pietro, Kardinal 141 f.
Gebhardt, Karl, SS-Obergruppenführer, Oberster Kliniker b. Reichsarzt-SS 30
Geis, Robert Raphael, Rabbiner 118 f., 138
Gensichen, Hans-Werner 91
Gerlach, Angelika 140
Gerlach, Wolfgang 24
Gerschom ben Juda, Rabbenu 146
Gersonides (Levi ben Gerschon = RaLBaG), s. u. ben Gerson
Gese, Hartmut 92
Gienke, Horst, Bischof 49
Gilson, E. 129
Ginsberg, Ernst 94 f.
Ginsburg, Christian David 107
Ginzberg, L. 125
Glatzer, Nachum N. 11
Goeke, Hugo 92
Goetschel, Roland 73
Gogarten, Friedrich 8
Goldberg, Arnold M. 105, 123
Goldberg, Oskar 59
Goldenberger, Franz Xaver 141
Goldmann, Christoph 117 f.
Goldschmidt, Dieter 53
Goldschmidt, Hermann Levin 94, 137
Gollwitzer, Helmut 138
Goodenoughs, Erwin 119
Gordan, Paulus, OSB 16, 124
Goren, Schlomo, Oberrabbiner 65
Gottgetreu, Erich 146
Gouders, Klaus 92
Grab, Walter 53
Graubard, Baruch 134
Graupe, Heinz Mosche 122
Greenberg, Irving 22 ff., 73
Greenberg, Irving (Frau) 73
Greenberg, M. 6
Greive, Hermann 33, 113, 129
Grese, Irma, SS-Aufseherin in Ravensbrück, Auschwitz 26
Grether, Oskar 104
Grieswelle, Detlev 27
Gritschneder, Otto 143
Grossmann, Gabriel OP 76 f., 84, 87
Günther, Adolf E. 122
Güttgemanns, Erhardt 95
Guggenheim, Willy 80
Gundlach, Gustav SJ 88
Gutmann, Joseph 119
Guttmann, Jacob 129
Guttmann, Julius 125

Haacker, Klaus 111
Haag, Herbert 93, 108
Haam, Achad 7
Habakuk (AT) 91, 103
Hachenburg, Max 94
Hagar (AT) 16
Haertel, Armin, Bischof 49
Haikal, Mustapha 53
Halevi, Jehuda 14, 125
Halpérin, Jean 119
Hammerstein, Franz, Freiherr von 52, 65
Hamp, Vinzenz 98, 105
Harasta, K. 129
Hauschild, Wolf-Dieter 93
Hauser, Ludwig 92, 95, 107
Heer, Friedrich 21
Hefner, P. 107
Hegel, Georg Wilhelm Friedrich 43, 99
Heinrich I. 32
Heinrich VIII. 17
Held, Heinrich 141
Heller, Otto 113
Hemker, Elisabeth 78, 148
Hemmerle, Klaus, Bischof 137
Hengel, Martin 111, 119
Henkel, Heinz 49
Henoch (AT) 103, 133
Henrix, Hans Hermann 135, 137
Hermann, Georg 146
Herodes d. Gr. 131
Herrmann, Reinhard 89
Herzl, Theodor 145
Herzog, Bernhard 109
Herzog, Chaim 43 f.
Heschel, Abraham Jehoshua 56, 98, 120, 125
Hickel, Hellmut 49
Hillel d. Ältere 12
Himmler, Heinrich, Reichsführer SS 27 ff., 76
Hiob (Ijob, AT) 22, 87, 106
Hirsch, Karl Jakob 94 f.
Hirsch, Samson Raphael 105
Hiskia, König (Ezechias, AT) 106, 116
Hitler, Adolf 27 ff., 40, 43, 141 f., 145
Hoenig, Sydney 119
Höfner, Maria 92
Högemann, Brigitte 130
Höhne, Heinz 29

Hössler, Franz, SS-Obersturmbannführer, Schutzhaftlagerführer 26
Hoffmann, Adalbert 93
Hoffmann, Wilhelm 16
Hofner (Justizrat) 143
Holl, Karl 91
Homer 138
Horkheimer, Max 106
Hornig, Ernst, Altbischof 140 f., 144
Hosea (Osee, AT) 90, 94, 133
Hossfeld, Frank Lothar 93
Hruby, Kurt 43
Hume, George Basil OSB, Erzbischof 20
Husik, I. 129
Hyamson, M. 109

Ibn Aknin, Joseph 110
Ibn Esra, Abraham 55, 126 f.
Ibn Paquda, Bachja (Bachja ben Joseph s. u.) 109 f.
Ibn Roschd (Avicenna) 129
Ibn Sina (Averroes) 129
Ibn Tibbon Jehuda, Rabbi 109 f.
Ilsar, Yehiel 146
Isaac, Jules 63
Isaak (AT) 60
Israel Baal schem tow, Rabbi s. u. Baal Schem
»Israel« (Jsraël) s. u. Jakob (AT)
Israel Friedman von Rizin (Ruzyn von Sadagóra), Rabbi 131 f.

Jacob, Benno 123, 138
Jacob, Walter 138
Jacobi, Paul J. 146
Jacobs, N. J. 129
Jakob (Israel) (AT) 59
Jakobus (Zebed) (NT) 57
Jankélévitch, Vladimir 119
Jansen, Werner 31
Janssens, Yvonne 114
Jaspers, Karl 106
Jehoschua (AT) 44
Jehu, König v. Isr. (AT) 116
Jens, Walter 104
Jeremia (AT) 14, 58, 75, 86, 94, 106 ff., 115, 125, 131
Jervell, Jacob 111
Jesaja (AT) 13, 16, 22, 33 f., 56, 59 f., 75, 90 f., 94, 99, 104, 106, 108 f., 126
Jesus Sirach 116
Jettchen Gebert 146
Jirmijahu, Rabbi 4
Jizchak (AT), s. u. Isaak
Jochum, Herbert 116, 135, 137
Joël, Karl 94
Joel, M. 129
Johannes (Apk) 95, 104, 133
Johannes (Evangelist) 4, 12 f., 19, 28, 58, 97, 107, 112, 134
Johannes der Täufer 13, 16
Johannes Chrysostomus 93
Johannes XXIII., Papst 67
Johannes, Martin Otto 30
Jonge, Marianus de 112, 114
Joseph (AT) 123
Joseph ibn Aknin, s. u. Ibn Aknin, Joseph
Josephus s. u. Flavius Josephus
Josia (AT) 89
Josippon 112
Josua (AT) 44, 54, 56 f., 62, 89 f., 105, 116, 134
Judas von Galiläa 112
Judas Makkabäus (AT) 131
Judith (AT) 133
Jünemann, Anne 149
Jung, Carl G. 106
Just-Dahlmann, Barbara 54
Justus von Tiberias 131

Kafka, Franz 3, 107, 120 f., 132
Kaiser, Odilo OP 98, 102
Kaiser, Otto 108 f.
Kaleb (AT) 54, 56, 89
Kant, Immanuel 8
Kaplan, Mordecai 125
Karl der Grosse 32
Kaspi, Joseph 118
Katz, Jacob 19
Kaufmann, Yechezkel 6 f.
Kautsky, Karl 113
Kempner, Robert M. W. 32
Kerrl, Hanns 140 f.
Kessler, Werner 94
Khoury, Adel-Theodor 53
Kierkegaard, Sören 4, 59, 106, 120
Kinet, Dirk 92, 101, 109
Kinneret, David 107
Kiš (AT) 89
Kisch, Bruno 121
Kisch, Enoch H. 94
Kisch, Guido 94 f., 121
Klagelieder 86, [4, 16] 99, 106
Klauser, Theodor 91 f.
Klausner, Joseph 15, 17
Kleanthes 135
Klein, Charlotte NDS 15, 138 f., 145
Klein, Fritz, SS-Untersturmführer, SS-Arzt in Bergen-Belsen 26
Klein, Laurentius OSB, Abt 53
Klemens Alexandrinus 131
Klossowska, Elisabeth Dorothee (Merline) 146
Kluxen, W. 129
Knorr, Uwe W. 91
Koch, Klaus 95
Köck, Heribert Franz 144 f.
König, Franz, Kardinal-Erzbischof 71
Königsbücher (AT) [1 13; 1 23, 1–28a] 94, [1 8, 54–60] 104, [1 20; 22; 2 3; 6, 8–7, 4; 13, 14 ff.; 18, 17 ff.] 105, [1; 3, 9] 137
Kohelet (AT) 133, 137
Kollek, Teddy 82
Konstantin d. Gr., Kaiser 33
Kook (Kuk), Abraham Isaak, Oberrabbiner 14, 16, 119
Kornelius (NT) 64
Kraft, Heinrich 95
Kramer, Josef, SS-Hauptsturmführer, Kommandant von Birkenau u. Bergen-Belsen 26
Krauss, Samuel 111
Kremers, Heinz 116
Kretschmar, Georg 140
Kreutzberger, Max 128
Krohn, Helga 122
Kroll, Baruch Josef 26 f.
Kroll, Gerhard SJ 34
Kronstein, Heinrich 94
Kruijf, Th. C. de 97
Krumm, John McGill, Rt. Rev., anglik. Bischof 17
Krusche, Werner, Bischof 49
Kühlwein, Johannes 95
Kümmel, Werner Georg 96
Küng, Hans 54, 96, 136
Kürzinger, Josef 105
Küstermeier, Rudolf 26
Kyros, König 102

Laghi, Pio, Apostol. Delegat 81
Lamm, Hans 75
Lang, Bernhard 93
Lange, Joachim 97
Lapide, Pinchas E. 53, 144
Lauer, Simon 134 f.
Lauterbach, Jakob Z. 122 f.
Lebram, Jürgen C. H. 112
Ledóchowski, Wladimir SJ 88
Leers, Johannes von 31
Leeuw, Venantius de 108
Leisersohn, Gershom 105
Lenhardt, Pierre 73
Lentzen-Deis, Fritzleo SJ 12
Léon, Abraham 113
Lessing, Gotthold Ephraim 122
Leuner, H. D. 52
Levi Jizschak von Berditschew, Rabbi 131 f.
Levinas, Emmanuel 120
Levinson, Nathan Peter, Rabbiner 20, 24, 43, 52, 54
Levi-Strauss, Claude 119
Levitte, Georges 119
Lévy-Valensi, Eliane Adamo 119
Lewald, August 94
Lewald, Fanny 94
Lewy, Hermann 132
Lieberman, Saul 123
Liebeschütz, H. 129
Limbeck, Meinrad 93
Lindsey, Robert L. 107
Littell, E. I. 15
Littell, Franklin H. 21
Littman, David 40
Littmann, Enno 109
Löffler, Paul 53
Löwenstein, Fürst Alois zu 142
Löwenstein, Anni 39
Löwenstein, Egon I., Rabbiner 114
Lohfink, Gerhard SJ 97
Lohmeyer, Ernst 95
Lohse, Eduard 97
Lowenthal, Eric I. 123
Luckner, Gertrud 4 ff., 13, 16, 17, 20, 24, 53, 76, 84, 135, 144, 149
Ludwig II., König 142
Ludwig III., König 142
Lübbe, Hermann 33
Lukas, Evangelist 4, 12, 16, 17, 19, 45, 60, 64, 97, 137, 146
Luria, Jishaq 118
Luther, Martin 59, 104
Lwoff, André 49

Magid, der Grosse, s. u. Dow Bär von Mesritsch
Maier, Johann 110, 114, 129, 131, 134 ff.
Maier, Max Hermann 123
Maimonides, Rabbi Moshe ben Maimon (Rambam) 19
Makkabäer (AT) 44, 133 f.
Malamat, A. 11
Maleachi (AT) 16
Manasse (AT) 134
Mansoor, Menahem 110
Maor, Harry 133
Maria s. u. Mirjam (Miriam) (NT) 16, 17, 57
Markus, Evangelist 12, 58, 90, 101 f., 107, 124, 146
Marquardt, F. W. 145
Martini, Angelo SJ 88
Martini, Carlo SJ 85
Marx, A. 125
Marx, Adolf Bernhard 94
Marx, Karl 103
Marxsen, Willi 90
Matthäus, Evangelist 12, 16, 52 f., 57 f., 97, 100, 104, 107, 124, 138, 146
Matthatias 44
Mayer, Peter 130
Mayer, Rupert SJ 147
Mazar, Benjamin 85
Meiser, Hans Oswald, Bischof 141
Melchior, Carl 122
Melito von Sardes 139
Memmi, Albert 40
Menahem Mendel von Kozk, Rabbi 120
Mendelssohn, Moses 138
Meyer, Harding 107
Meyer, Ivo 93
Micha (AT) 16, 53, 90 f., 94
Michaelis, Dolf 144
Michel, Hans-Jochen 98
Michel, Otto 111
Millar, Fergus 127
Misch, Georg 121
Mohammed 19, 34, 39, 43
Moles, Abraham 119
Moltke, Freya von 140
Moltke, Helmuth James von 140
Moltmann, Jürgen 60, 98
Mommsen, Theodor 130
Montefiore, Hugh William, Bischof 17, 20
Morag, Shelomo 85
Moser, H. 27
Moses (AT) 9 f., 12, 16, 17 ff., 23, 26 f., 39, 44, 52, 54, 56 ff., 62, 70, 74 f., 89 f., 94, 99 ff., 103, 105 ff., 110 f., 115, 117, 123, 126 f., 131, 133 f., 137
Moses Maimonides 14, 16, 19, 40, 110, 125, 129
Moses, Siegfried 146
Mosse, George L. 27
Motz, Karl 32
Muckermann, Friedrich SJ 32, 141
Müller, Alois 14
Münchhausen, Karl Friedr., Hieronymus v. 60
Mütherich, Florentine 16
Muhammad s. u. Mohammed 19
Muilenburg, James 10 f.
Mussner, Franz 33, 134

Nachman von Brazlaw, Rabbi 132
Nachmanides 125
Nadel, Arno 146
Nahum (AT) 91
Natho, Eberhard 49
Navè-Levinson, Pnina 134 f.
Nebukim, Moreh 129
Nehemia (AT) 10, 94
Neusner, Jacob 124 f.
Newman, L. I. 129
Nicolaisen, Carstens 140
Niebuhr, Reinhold 22
Niederwimmer, Kurt 99
Niemöller, Wilhelm 140 f.
Nietzsche, Friedrich 106
Nigg, Walter 15
Noach (AT) 74
Nötscher, Friedrich 99
Nofal, Said 43
Nota, J. H. SJ 88
Novalis (Friedrich v. Hardenberg) 130
Nun (AT) 44

Oesterreicher, Johannes M. 21, 75, 134 f., 144
Orlinsky, Harry M. 125 f.
Ossietzky, Carl von 76

Pacelli, Eugenio, s. u. Pius XII.
Panofsky, Erwin 122
Parkes, James William 4, 19 f.
Patai, Raphael 26
Paul VI., Papst 49, 61, 66, 73, 87, 106, 144, 150
Paulus, Apostel 3 ff., 12 f., 14 ff., 19, 21, 28, 51 f., 57, 60 f., 64, 67, 70, 74 f., 90 f., 97 ff., 104, 107, 135, 140, 146

Pawlikowski, John T. 73
Perels, Kurt 122
Perez, J. L. 76
Pesch, Rudolf 90 f., 93, 95, 97 ff., 104 f., 107
Petrus, Apostel 4, 28, 57, 64, 67
Petuchowski, Jakob J. 17 f., 98, 134
Pfammatter, Josef 16
Philipps, A., Rabbiner 4
Philippson, L. 127
Philo von Alexandria 117, 131
Pieper, Josef 99
Pines, S. 129
Pinner, Ludwig 144
Pius V., Papst 73
Pius XI., Papst 88
Pius XII., Papst 141 f., 145, 149 f.
Plato 138
Plöger, Otto 96
Pokrandt, Anneliese 89
Poliakov, Léon 76
Pollak, Isidor 120
Pompeius 133
Pontius Pilatus 96
Potter, Philip A. 46 f., 49, 65
Prager, Mirjam OSB 135
Prenter, Regin 107
Prijs, Leo 126
Psalmen [84 (85), 11] 16 f., [71, 6] 17, [30, 10] 27, [86] 44 f., [121, 71; 13] 52, [89, 27] 53, [76, 6] 56, [89, 27] 58, [129, 3] 67, [119, 16; 23, 4; 79, 11; 102, 21; 146, 7] 87, [127] 90, 95 f., 100 f., [49; 73] 103, [76, 8–11] 104, 118, [90] 121, 132 f., [73] 137
Pseudo-Eupolemus 131
Pseudo-Hekataios 131

Rachel (AT) 86
Ragaz, Leonhard 112
Rahner, Karl SJ 75, 104
Ramselaar, Antonius C. 72
Raphael, Freddy 119 f.
Rasch, Hansjörg 74 f.
Rascher, Sigmund, SS-Sturmbannführer 29
Raschi s. u. Salomo ben Isaak
Rathenau, Walter 94
Rathke, Heinrich, Bischof 49
Ratzinger, Joseph 110
Raya, Joseph M., Erzbischof 79
Rehabeam (AT) 116
Reindl, Joseph 99
Rendtorff, Rolf 24, 146
Rengstorf, Karl Heinrich 112
Reumann, John H. P. 107
Richarz, Monika 127
»Richter«, das Buch (AT) 105
Richter, Wolfgang 95
Rickenbacher, Otto 89 f.
Riesser, Gabriel 122
Rijk, Cornelius A. 72 f., 134 f.
Rilke, Rainer Maria 124, 146
Ritter, Frederick 146
Ritter zu Groenesteyn, Otto Freiherr v. 141
Roloff, Jürgen 107
Roon, Ger van 140
Rosa, Enrico SJ 88
Rosenberg, Alfred 30, 32, 141
Rosenberg, Roy A. 127
Rosenhaft, Josef 26
Rosenheim, Jacob 7
Rosenstock-Huessy, Eugen 95, 113
Rosenzweig, Franz 6 ff., 11, 14, 19 f., 98, 113, 118
Rosner, Gotthard, PB 85
Roth, Cecil 17
Roy, Olivier du 119
Rubenstein, Richard 23, 56
Ruckstuhl, Eugen 14
Rudloff, Leo v., OSB Abt 4 f.
Rudolph, Kurt 92
Ruether, Rosemary R. 15, 21 f.
Ruth (AT) 86

Saadia ben Josef, Gaon zu Sura 110, 125
Sacharia (AT) s. u. Zacharias
Sadat, Anwar el 38 f., 43
Said Ghallab 40
Salkinson, Isaac Edward 107
Salomo (AT) 86, 106, 116, 131
Salomo ben Isaak, Rabbi (s. u. Raschi) 56
Samuel (AT) 10, 12, 14, 58
Samuelson, N. 129
Sand, Alexander 100
Sanders, Wilm 73
Sandfuchs, Wilhelm 149 f.
Sara (AT) 16
Sartre, Jean Paul 56
Saul (AT) 8, 12, 105, 116
Sauter, Gerhard 14
Saeger, Andrew 119
Seitz, Gottfried 100
Semkowski, L. SJ 107
Seraphin, Hans Günther 30
Serubbabel (AT) 134
Servatius, Bernhard 68
Seybold, Klaus 101
Shabath, Ibrahim 78
Sharon (General) 38
Shohetman, Baruch 4
Shunami, Shlomo 4
Silver, Abba H. 15, 134
Simmel, Georg 113
Simon, Ernst 10, 51, 54, 59 f.
Simon der Gerechte, Rabbi 111
Simpson, William W. 24
Simson, Otto von 76
Singer, Ch. 129
Singer, D. 129
Singleton, Derrick 26
Smith, Bradley F. 29
Smith, M. 119
Snaballat (AT) 134
Soden, Hans v. 91
Sokrates 59
Solschenizyn, Alexander 55
Spiro, Eugen 146
Sprüche, Buch d. (AT) [31, 31] 6, [10, 18] 56, [16, 6; 24, 29] 87
Suher 87
Sussja, Rabbi 131
Synave, P. 129
Szobel, Sigmund, Rabbiner 52

Schachleitner, Albanus SJ, Abt 141
Schaeder, Grete 112
Schäfer, Peter 14, 111, 117, 127
Schammai, Rabbi 12
Scharf, Kurt, Bischof 43 f., 53
Schatz-Uffenheimer, Rivka 14
Schechter, Salomon 18, 125
Scheel, Walter 149
Schenk, Otto 53
Schenk, Wolfgang 101
Schenke, Ludger 101
Scherer, Karl 89
Schereschewsky, Samuel Isaac Joseph, anglik. Bischof 17
Schicklberger, Franz 92
Schierse, F. J. 135 f.
Schille, Gottfried 90
Schilpp, P. A. 10
Schindler, Pesach, Rabbiner 20, 23 f., 26
Schlatter, Adolf 111
Schlund, Eberhard OFM 141
Schmahl, Günther 102
Schmid, Josef 98
Schmid, Rudolf 14
Schmithals, Walter 102 f.
Schmitt, Arnim 103
Schnath, Gerhard 135
Schneider, Burkhart SJ 149 f.
Schneider (Frau) 29
Schneider, Jaroslav 120
Schneider, Peter 78
Schneider, Wolfgang 104
Schneur, Salman, Rabbi 125, 132
Schocken, Salman 112
Schönherr, Albrecht, Bischof 49
Schoeps, Julius H. 129
Scholem, Gershom 11, 15, 125, 146
Schubert, Kurt 129
Schürer, Emil 127 f.
Schüssler, Wilhelm 30
Schupp, Franz 104
Schwartzfuchs, Simon 40
Schwerin, Claudius von 122
Schwerin von Krosigk, Lutz 30

Stadler, Karl R. 113
Stählin, Gustav 112
Stahl, Heinrich 76
Stapel, Wilhelm 122
Stark, Johannes (Physiker) 141
Stein, Edith s. u. Teresia Benedicta a Cruce
Steiner, Robert 104 f.
Steinsaltz, Adin, Rabbiner 73
Stendhal, Krister 65
Stenzel, Meinrad 105
Stern, Fritz 33
Stern, Max Emanuel 109
Stern, Menahem 85
Stern, Selma 128 f.
Stern, William 122
Stiassny, M. J. NDS 107
Stier, Fridolin 104
Stolz, Fritz 105
Strack, Hermann L. 127
Stratmann, Franziskus OP 141
Stresemann, Gustav 141
Strolz, Walter 18, 106, 134 f.
Sylten, Walter 148

Tacitus, Publius Cornelius 28
Tal, Uriel 27 f., 129 f., 138
Talmon, Shemaryahu 6, 8, 11, 65, 85
Tanenbaum, Marc H., Rabbiner 61
Tasker, R. V. G. 107
Tavor, Moshe 85
Teresia Benedicta a Cruce (Stein, Edith) 88, 95
Theodoret von Cyrus 16
Thieme, Hans 121 f., 129
Thieme, Karl 3, 112
Thoma, Clemens SVD 13 f., 73, 93, 95 f., 98 f., 112
Thomas, Apostel 8
Thomas v. Aquin 129
Thorn, Gaston E. 50
Tobith (AT) 133
Torcyner, H., s. u. Tur-Sinai
Torrella Cascante, Ramón, Bischof 65
Torrey, Charles C. 133
Toynbee, Arnold J. 18, 126, 134
Trachtenberg, J. 112
Tramer, Hans 26, 146
Travers-Herford, R. 123
Trebitsch, Siegfried 94
Trüb, Hans 112
Trutwin, Werner 89
Tsiboni, Marc 39
Turki, Fawas 39
Tur-Sinai, N. H. (K. Torczyner) [16a] 19, 23, 26, 40, 44, 87, 104 f.

Überweg, Friedrich 129
Uffenheimer, Benjamin 14
Unger, Joseph 94
Urbach, Ephraim E. 111

Vajda, Georges 40
Vajta, Vilmos 107
Valentin, Gabriel G. 94
Venjakob, Margarete 131 f.
Vermes, Geza 127 f., 138
Vermes, Pamela 127 f.
Vigée, Claude 120
Voegelin, Eric 27
Vögtle, Anton 134 f.
Vogel, Bernhard 46
Vogel, Manfred 73
Voigt, Wolfgang 126
Volk, Ludwig SJ 141, 143, 147
Vorgrimler, Herbert 75
Vos, Johannes Sijko 107
Voswinckel, Klaus 130
Vries, Wilhelm de SJ 147

Wachten, Johannes 144
Wahle, Hedwig NDS 72
Waks, Ruwen 27
Walk, Joseph 113
Wallenberg, Raoul 76
Walter, N. 131
Warburg, Aby M. 122
Warburg, Max M. 122
Weakland, Rembert OSB, Abtprimas 20
Weber, Max 7, 113
Weber, Rudolf 52
Wechmar, Rüdiger von 48
Wehhover, Th. M. 129
Weigert, Gideon 39
Weimar, Peter 89 ff., 93 f., 96, 100 f., 106, 108, 115 f.
Weingreen, Jacob 73
Weippert, Helga 107
Weiser, Arthur 108
Weiss, Adolf 110
Weizmann, Chaim 122
Werblowsky, R. J. Zwi 15, 65
Westermann, Claus 108
Widukind, Wittekind (785 n. Chr.) 32
Wiederkehr, Dietrich 14
Wiesel, Elie 25, 131 f.
Wilckens, Ulrich 104 f., 139
Wilhelm II., Kaiser 142
Willebrands, Jan G. M., Kardinal 47, 62, 87
Wilpert, Gero von 133
Wingren, Gustav 107
Wirth, W. 135, 137
Wolf, Carola 135
Wolff, Hans Walter 109
Wolfson, H. A. 129
Wolker, Ludwig 141
Wulf, Jenta 76
Wulf, Josef 75 f.
Wurm, Theophil, Bischof 141
Wyschogrod, Michael 21, 23

Yahuda, Abraham Schalom 110
Yehoasch (Solomon Bloomgarden) 126
Yerushalmi, Yosef H. 21 f.

Zacharias (AT) 19, 34, 94
Zahrnt, Heinz 54
Zander, Walter 144
Zedekia (AT) 116
Zeitlin, Solomon 119, 133 f.
Zephania (AT) 91
Ziegler, Walter 143
Zink, Jörg 104
Ziporah (AT) 59
Zunz, Leopold 128
Zweig, Arnold 133
Zweig, Stephan 133
Zwergel, Herbert A. 98 f.

עמנואל
Immanuel

Dokumente
des heutigen religiösen Denkens
und Forschens in Israel

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 Gespräch 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 Grossmann 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, Professor für Bibelwissenschaft und Judaistik, Theologische Fakultät Luzern

IMMANUEL IV/1975 Jerusalem/Freiburg i. Br.

INHALT

I Jecheskel Kaufmann – der Bibelwissenschaftler der jüdischen Renaissance. Von Dr. Benjamin Uffenheimer, Professor für Bibelwissenschaft, Direktor der Bibel-Abt. der Universität Tel Aviv 159 | *IM* 2

II Die Stellungnahme der hellenistischen Welt zum Judentum. Von Dr. Jehoshua Amir, Dozent für hellenistisches Judentum und moderne jüdische Philosophie an der Universität Tel Aviv und an der Hebräischen Universität Jerusalem 167 | *IM* 10

III Hillels Selbstverständnis und Jesus. Von Dr. David Flusser, Professor für das Judentum zur Zeit des Zweiten Tempels und für das frühe Christentum an der Hebräischen Universität Jerusalem . . . . . 172 | *IM* 15

IV Von Erlösung und Anbruch der Erlösung. Von Professor Yeshayahu Leibowitz, Hebräische Universität Jerusalem . . . . . 175 | *IM* 18

V Kritik an »messianischer« Politik. Von Zwi Yaron (Zinger), Direktor der Public-Relations- und der Presse-Abteilung der Jewish Agency . . . . 176 | *IM* 19

VI Zur Bedeutung des Jom Kippur-Krieges. Ansprache von Yehuda Amital, Rabbiner an der Jeschiwa Har Etzion 178 | *IM* 21

VII Thesen zur Entstehung des Christentums aus dem Judentum. Von Professor Dr. David Flusser . . . . . 181 | *IM* 24

I Jecheskel Kaufmann — der Bibelwissenschaftler der jüdischen Renaissance*

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

Frau Dr. Gertrud Luckner zum 75. Geburtstag gewidmet:

Noch sprossen sie im Alter . . .
um zu verkünden, dass Er gerade ist,
mein Fels, nichts Falsches an ihm (Ps 92, 15–16).

Der folgende Beitrag ist eine vom Verfasser aus dem Hebräischen ins Deutsche ausgeführte Übersetzung und Erweiterung eines Vortrags, den er im Rahmen eines Gesprächsabends über Kaufmanns Bibelwerk anlässlich des ersten Jahrestages seines Todes an der Universität Haifa gehalten hat. Der ursprüngliche Titel lautet: »Kaufmann – Historiker und Philosoph des biblischen Monotheismus«[*].

Biographische Konturen

Vor über elf Jahren starb 1963 in Jerusalem im Alter von 72 Jahren einer der bedeutendsten Vertreter der modernen jüdischen Renaissance, Jecheskel Kaufmann. 1889 in Podolien, Ukraine, geboren, verbrachte er seine Jugend in der Atmosphäre der damaligen jüdischen Kleinstadt Osteuropas, wo er seine Erziehung im traditionellen Cheder und der Jeschiwa, der Talmudschule, bezog. Er studierte in Odessa am Talmudinstitut zusammen mit dem verstorbenen Staatspräsidenten Israels, Zalman Schazar. Dort besuchte er die Vorlesungen eines der berühmtesten Talmudforschers jener Tage, Tschernowitz, der unter dem literarischen Pseudonym Raw Za'ir sich als wissenschaftlicher Schriftsteller einen grossen Namen erworben hatte. Seine Jugend war eine Periode geistiger und gesellschaftlicher Gärung; dies waren die Kindheitsjahre der Zionistischen Bewegung. Das Problem der jüdischen Existenz hatte sich besonders in Osteuropa in jenen Bezirken der grossen jüdischen Massensiedlung aufs schärfste zugespitzt, denn der zaristische Antisemitismus verengte die so begrenzten Möglichkeiten jüdischer Existenz durch diffamierende Gesetzgebung bis aufs Unerträgliche. Die Zionistische Bewegung, die damals in der intellektuellen Schicht Fuss fasste, sah die Lösung der Judenfrage in massenweiser Übersiedlung nach dem Lande Israel, damals Palästina, um dort die Grundlage einer normalen Volksexistenz zu legen. Ein anderer Lösungsvorschlag war der des sogenannten Territorialismus, der neue Siedlungsgebiete für die jüdischen Massen Osteuropas zu erlangen suchte, in denen sie kulturelle, wirtschaftliche und gesellschaftliche Autonomie geniessen konnten. Auf der anderen Seite suchten grosse Teile der jüdischen Jugend Rettung im internationalen Sozialismus, der damals als Untergrundbewegung seine heroischen Jahre erlebte. Diese gaben sich der Illusion hin, dass die utopische, klassenlose Gesellschaft, die die sozialistische Revolution versprach, auch das Existenzproblem des jüdischen Volkes zu einer positiven Lösung führen könnte.

Der junge Kaufmann, der zuerst von der territorialistischen Auffassung des grossen jüdischen Historikers Simon Dubnow beeinflusst war, fand nach relativ kurzer Zeit seinen Weg zum Zionismus, obwohl er seine zionistische Entscheidung nirgends in seinen Schriften ausdrücklich erwähnte. Sein Universitätsstudium in Bern, wo er Philosophie und Bibelwissenschaft studierte – er war Schüler des Schweizer Alttestamentlers Karl Marti –, galt der Vertiefung seiner so früh gereiften Geschichtskonzeption. Seine Dissertation handelte über ein Problem der Erkenntnislehre[1] und wurde 1920 in Berlin veröffentlicht. Doch mit dieser so brillanten und scharfsinnigen Erstlingsschrift nahm er gleichzeitig Abschied von den abstrakten Problemen der systematischen Philosophie, um sich mit Herz und Hand den konkreten Fragen seines Volkes zuzuwenden. Seine Einwanderung nach Erez Israel (Palästina) war die persönliche Konsequenz, die er aus diesem Entschluss gezogen hat. Als Lehrer und Erzieher an der Realschule in Haifa hat er Pionierarbeit am modernen Erziehungssystem Israels geleistet, indem er neue methodische Wege ebnete, um die diversen Gebiete der jüdischen Kultur für den Mittelschulunterricht zu bearbeiten. Im Jahre 1949 wurde er als ordentlicher Professor für Bibelwissenschaft an die Hebräische Universität Jerusalem berufen, wo er bis zu seinem Tod im Jahre 1963 wirkte.

Dies seien die äusseren Daten seines vielseitigen Wirkens, dessen literarisches Produkt etwa zehn reichhaltige Bände umfasst. Ausser den für Mittel- und Hochschulzwecke geschriebenen Lehrbüchern und Quellenbearbeitungen für Talmud- und Midraschunterricht veröffentlichte er kritische Essays über die aktuellen Existenzprobleme des jüdischen Volkes, besonders diejenigen, die das zionistische Aufbauwerk betrafen[2]. Ausser seinen analytischen Studien über moderne zionistische Denker und seinen Beiträgen zu den philosophischen Problemen der modernen Pädagogik hat er eine umfassende wissenschaftliche Tätigkeit auf zwei verschiedenen Gebieten der Judentumskunde entfaltet, die ihn zu einem der Denker und Lehrer der ersten beiden Pioniergenerationen in Israel werden liessen, nämlich als Soziologe und als Bibelforscher.

Sein jugendliches Opus, das 1929–1930 in zwei grossen Bänden erschien, »Diaspora und Fremde«, liefert eine grossangelegte Analyse aller geschichtlichen Phasen der jüdischen Existenz, von den Uranfängen an bis in die Gegenwart hinein. Mit einer genialen Gelehrsamkeit, die Bibel- und Talmudwissenschaft, jüdische Philosophie und Geschichtswissenschaft einschliesst, war er bestrebt, die jüdische Existenz in Kategorien der modernen Soziologie

[*] Veröffentlicht vom Universitäts-Institut der Abteilung für Erziehung und Kultur der Stadt Haifa in einer Broschüre mit dem Titel: »Gesprächsabend über Professor J. Kaufmanns Bibelwerk«, Haifa, 1964. Kaufmanns bedeutendste Werke sind: Golah we-Nekhar (Verbannung und Fremde), 4 Bde. in 2, 1929–30. Eine soziologische Studie über den Glauben des jüdischen Volkes von den Anfängen bis heute; Bᵉ-Hevle ha-Zeman (In den Nöten der Zeit). Essaysammlung über Zeitfragen, 1936; Toledot ha-Emunah ha-Yisraelit (Die Geschichte des israelitischen Glaubens), 8 Bde. in 4, 1937–57. Eine Geschichte der Religion Israels von den Anfängen bis zum Untergang des zweiten Tempels. Die ersten 7 Bände wurden von Moshe Greenberg zusammengefasst und unter dem Titel: The Religion of Israel, Chicago 1960, ins Englische übersetzt. Der erste Teil des 8. Bandes wurde von C. W. Efroymson ins Englische übersetzt unter dem Titel: The Babylonian Captivity and Deutero-Isaiah (1960); Sefer Yehoshua (Kommentar zum Buche Josua), Jerusalem 1959; Sefer Schoftim (Kommentar zum Richterbuch), Jerusalem 1962.

[1] J. Kaufmann: Eine Abhandlung über den Zureichenden Grund. Erster Teil. Der logische Grund. Berlin 1920. Vgl. auch die kritische Studie zu Husserls Phänomenologie: ibid. »Das τρίτος ἄνθρωπος = Argument gegen die Eidos-Lehre«, in: Kant-Studien, XXV, 1920, S. 44–49.

[2] »In den Wehen der Zeit«, Tel Aviv 1936.

zu erfassen, nachdem er auch hier seine eigenen Pfade im Labyrinth der modernen soziologischen Systeme geebnet hatte. Ganz im Gegensatz zur monistischen Neigung der damals ansteigenden, materialistischen Geschichtsauffassung entwickelte er eine pluralistische Konzeption der jüdischen Geschichte, die nicht zuletzt von den Grundbegriffen der Max-Weberschen Soziologie beeinflusst war.

Ich glaube, dass die Einleitungsworte Kaufmanns zu diesem Opus sein geistiges Selbstporträt aus jener Sturm-und-Drang-Periode wiedergeben. Dort lesen wir u. a.: »Das Problem des Schicksals Israels, die Frage, warum das jüdische Volk seinen ureigenen geschichtlichen Pfad beschritten hat, der von keinem anderen Volk und keiner anderen Kultur auf dieser Erde betreten wurde, ist sehr kompliziert und regt deshalb zu verschiedenen Forschungsrichtungen und Erklärungsversuchen an. Wie die meisten Themen der soziologischen Forschung ist auch dieses Problem gleichzeitig sowohl akademischer als auch aktueller Natur. Es betrifft die Vergangenheit und ist auch auf Gegenwart und Zukunft ausgerichtet. Seine Anfänge sind in der historischen, ja archäologischen Forschung zu suchen, und sein Endziel gipfelt im Wirrwarr von schmerzvollen, drückenden Lebensfragen. Diese Anfänge sind akademischer Natur, und das Ende erscheint sozusagen in ›Blut, Feuer und Rauchwolken‹.« Kaufmann schliesst seine Einleitung mit der folgenden persönlichen Bemerkung ab: »Ich weiss auch, dass ich bezüglich der Zukunft unserer Generation sehr harte Worte zu sagen habe. Doch kann ich nicht umhin; so, wie ich's sagte, musste ich's sagen.«

Dieser jugendlich-feurige, pathetische Stil ist vom romantischen Bestreben der Renaissancegeneration getragen, die ganze jüdische Vergangenheit zu einem integralen Bestandteil ihres Zukunftsbildes zu machen. Historische Forschung ist nicht Selbstzweck, sie ist keine olympische Wissenschaft. Nein, sie soll die ureigensten Züge des jüdischen Volkes und seiner Kultur hervorheben, um dessen Schicksal besser verstehen und gestalten zu können. Tatsächlich hat Kaufmann in diesem Werk die Vergangenheit einer sorgfältigen Untersuchung unterzogen, um im Laufe seiner Darlegungen seine Stellungnahme in der Diskussion mit anderen Richtungen modernen national-jüdischen Denkens zu unterbauen. Als Kaufmann heranreifte, wurde sein Blick mehr und mehr von der grauen Vergangenheit fasziniert, der formativen Periode des jüdischen Volkes. Der Soziologe, Denker und Lehrer der nationalen Wiederbelebung verwandelte sich in einen Bibelwissenschaftler, denn der Charakter dieses Volkes bleibt ohne die Bibel unverständlich. So entstand während der Jahre 1937–1957 die achtbändige »Geschichte des Glaubens Israels«. Ausserdem sind die beiden grossen Kommentare, der eine zum Buch Josua und der andere zum Buch der Richter, zu erwähnen. Dieser Teil seines Lebenswerkes kann wohl als der Höhepunkt der modernen jüdischen Bibelwissenschaft bezeichnet werden. Das kompromisslose Ringen um die Wahrheit, das schon Kaufmanns Jugendwerk charakterisiert, drückt auch dieser Phase seines Schaffens den Stempel auf.

Sein Jugendwerk war auf das innerjüdische Ringen hin ausgerichtet. Hier zieht er die erbarmungslose Bilanz aus zwei Jahrtausenden Diaspora-Erfahrung und räumt mit der Illusion auf, als ob die Diaspora Osteuropas für das jüdische Volk noch irgendwelche Zukunftshoffnungen berge. In seinem kraftvollen Stil wollte er seiner Generation die Augen öffnen, als diese zögernd am schicksalhaften Scheideweg verharrte, an dem sich die nationale und die sozialistische Bewegung kreuzten.

Der Bibelforscher

In seinem Bibelwerk jedoch verlegte er die Front nach aussen hin. Dies war ein Ringen mit aussenstehenden, antijüdischen Vorurteilen. In den Fussstapfen David Hoffmanns, der um die Jahrhundertwende dieses geistige Ringen um die hebräische Bibel als orthodoxer Rabbiner auf seine Weise eröffnete, zusammen mit dem italienisch-israelischen Gelehrten Umberto (Moshe David) Cassuto, dem deutschen liberalen Rabbiner Benno Jacob und Martin Buber war er bestrebt, für die Wissenschaft des Judentums *das* nachzuholen, was sie versäumt hatte, als sie die Bibelwissenschaft übersprang und die hebräische Bibel sozusagen bedingungslos der protestantischen Wissenschaft des Alten Testaments auslieferte. Die Grundtendenz der protestantischen Schule war die willkürliche Auflockerung, ja Auflösung der organischen Verbundenheit der hebräischen Bibel mit dem jüdischen Volk und seiner Geschichte, um sie als die mehr oder weniger überholte Vorstufe des Neuen Testaments abzuwerten. Bezüglich des pharisäischen Judentums, das für die Kanonisierung der hebräischen Bibel verantwortlich ist, war man bereit, die herabwürdigende Beurteilung der Verfasser des Neuen Testaments kritiklos hinzunehmen. Das Judentum erschien ihnen als eine Niedergangserscheinung, als Irrweg, der von der geistigen Welt der Bibel, der Propheten insbesondere, hinter die starren Gesetzesmauern einer nationalistischen »Kirche« führte, wo die spontane Religiosität in absurden, legalistischen Spitzfindigkeiten und Haarspaltereien zum Ersticken gebracht wurde. Die universale Botschaft des Neuen Testaments, die jeden Menschen auf Erden anspricht, wird diesem engstirnigen Nationalismus diametral gegenübergestellt.

Mit seinem ganzen Temperament war Kaufmann darauf aus, die liberalchristlichen Tendenzen blosszustellen, die die Objektivität dieser Schule so sehr beeinträchtigten. Wer die »Geschichte des Glaubens Israels« aufmerksam studiert, muss immer und immer wieder mit Bewunderung feststellen, wie eigenwillig Kaufmann jedes einzelne Problem und jede Hypothese von neuem durchdenkt und überprüft, selbst wenn sie als Binsenwahrheit in die Wissenschaft eingegangen war. In zähem Zielbewusstsein untergräbt er systematisch den monumentalen Bau Julius Wellhausens, des grössten der deutschen protestantischen Bibelwissenschaftler, und konstruierte an dessen Stelle eine Geschichtskonzeption, die man als jüdische Antithese bezeichnen kann. Es soll jedoch betont werden, dass Kaufmann nicht bestrebt war, der traditionell jüdischen Ansicht wieder Geltung zu verschaffen. Er war kein religiös dogmatischer Apologetiker; tatsächlich fusst sein ganzes Werk auf der historisch-philologischen Kritik. Deshalb übernahm er jene Errungenschaften der protestantischen Schule, die seinem kritischen Blick standhielten.

Die protestantische These

Welches waren die Konturen des Gebäudes, das er zu untergraben versuchte, und welches die Grundzüge seines eigenen Systems? Seine unerbittliche Kritik galt Wellhausens beiden Spitzenleistungen: »Israelitische und Jüdische Geschichte« und »Prolegomena zur Geschichte Israels«. Diese sind in der Tat der gediegenste Ausdruck einer wissenschaftlichen Richtung, die ihre Anfänge in der Mitte des 18. Jahrhunderts in den Erkenntnissen des französischen Arztes Jean Astruc nahm, der beweisen wollte, dass die Genesis auf zwei Quellenschriften fusse – eine, die den göttlichen Namen mit Elohim bezeichne, und eine, die zu diesem Zweck das Tetragrammaton verwende.

Wellhausen, der unter anderem auch von De Wette und K. H. Graf beeinflusst war, feilte diese historisch-philologische Methode weiter aus. Er kam zu dem Resultat, das Pentateuch, d. h. die fünf Bücher Moses, sei aus vier Quellenschriften zusammengesetzt, dessen verschiedene Abfassungsperioden vom neunten vorchristlichen Jahrhundert bis ins Babylonische Exil hinabreichten. Diese literarhistorische These war die Grundlage seiner religionsgeschichtlichen Darstellung des Monotheismus. Im Bann der Hegelschen Geschichtsphilosophie, die jedes Phänomen aufgrund der dialektischen Dreistufentheorie zu erklären versuchte, beschrieb er die Geschichte des Monotheismus in drei Phasen, ohne jedoch das dialektische Prinzip als hermeneutische Methode zu verwenden. Im Vordergrund seiner Geschichtskonzeption steht das evolutionistische Prinzip. Demzufolge zeichnet sich jede geschichtliche Entwicklungslinie als Einbahnstrasse ab, die von den einfachsten bis zu den kompliziertesten Formen aufsteigt. Sie bewegt sich vom spontan-religiösen Bewusstsein an, das in der natürlichen Umgebung verankert war, über die geistige Sublimation hinaus bis zu den späten religiösen Institutionen hin. Diese sind die Schöpfung reflektiver Bewusstseinsformen, die sich bewusst von ihrer natürlichen Umgebung losgelöst hatten. Man kann wohl sagen, dass diese A-priori-Theorie der einbahnigen Evolution dem Geist seiner Zeit entspricht, in der Darwin die Naturwissenschaften und Hegel die Geisteswissenschaften unbestritten beherrschten.

Die beiden ältesten Quellenschriften, der Elohist und der Jahwist, wie sie kurz genannt werden, spiegeln nach dieser Theorie die primitiv-spontane Stufe der monotheistischen Volksreligion Israels wider. Der Gott Israels soll hier als Stammes- bzw. Nationalgott Israels nach dem Vorbild der anderen Götter konzipiert sein. Kult und Ritual, wie sie hier dargestellt werden, seien in ihrer natürlichen Umgebung verankert. Sie atmen sozusagen den Erdgeruch Palästinas, wie Hugo Gressmann festzustellen glaubte. Die zweite Stufe sei die prophetische, die von Amos im achten bis zu Deuterojesaja im fünften vorchristlichen Jahrhundert reichte. In der prophetischen Literatur entwickelte sich während dieser Periode der Begriff der Einheit und Einzigkeit Gottes, der erst in der Verkündung Deuterojesajas seinen vollkommenen Ausdruck gefunden haben soll. Dieser Prophet habe zum ersten Mal die Nichtigkeit der Götter erkannt und die Einzigkeit des Gottes Israels als Schöpfer der Welt und als Gestalter der Geschichte verkündet. Gleichzeitig sollen die Propheten die Moralität als die Eigenschaft des Gottes Israels erklärt haben, nachdem sie den polytheistischen Volkskult rundweg verworfen hatten. Gott wird als der gerechte Richter des Weltgeschehens konzipiert, der von seinem Volk die Erfüllung seiner moralischen Forderungen im alltäglichen Leben erwartet. Die dritte Phase soll in der im Babylonischen Exil entstandenen Priesterschrift enthalten sein. Diese Quelle habe einen ausgesprochen kultisch-legalistischen Charakter. Sie sei die Schöpfung der in Babylonien entstandenen Synagoge, die – vom Erdgeruch Palästinas losgelöst – jeglicher Vitalität entbehrt habe. Diese blutlose, priesterliche Religion, die sich hier abzeichne, sei ein deutlicher Rückschritt im Vergleich zur prophetischen. Sie sei der Nährboden des pharisäischen Gesetzesjudentums, das sich zur Zeit des Zweiten Tempels entfaltet hat. Demgemäss ist die prophetische Phase mit ihren universell-moralisierenden Tendenzen und ihrem Anruf an die menschliche Spontaneität der Höhepunkt der alttestamentlichen Religion überhaupt, während die priesterliche Kultreligion als Niedergangserscheinung zu bewerten sei.

Kaufmanns Kritik und Antithese

Die kritischen Ansätze Kaufmanns, mit denen er Wellhausen beizukommen versuchte, waren literarhistorischer Natur. Zwar stimmte er der Wellhausenschen Quellenhypothese im allgemeinen bei, doch lehnte er dessen chronologische Anordnung der Quellen entschieden ab. Mit viel Scharfsinn verteidigte er die relative Altertümlichkeit der Priesterquelle, die er bis in die mittlere Königszeit zurückzuverlegen versuchte. Nicht das Babylonische Exil sei deren geschichtlicher Hintergrund, sondern die konkreten Kultverhältnisse der Königszeit. Die jüngste Quellenschrift ist nach seiner Ansicht das Deuteronomium, das während der Regierung der Könige Hezekia und Josia (8. und 7. Jahrhundert) zum Abschluss gekommen sein soll. Er betonte die Tatsache des Abschlusses, da die deuteronomistische Gesetzgebung uralte Elemente enthalte, deren Entstehung bis in die Richterzeit, zuweilen bis in die Wüstenperiode hinabreiche.

Kaufmanns Frühansetzung der Priesterquelle als vorprophetische Schöpfung zerstörte das Dreiphasensystem Wellhausens, verlegte die Anfänge des Monotheismus bis in die Uranfänge Israels zurück und räumte mit Wellhausens Paganisierung der israelitischen Volksreligion auf. Der zweite Schritt Kaufmanns war noch entscheidender. Hier stellt er nämlich die Relevanz des Evolutionsbegriffes als hermeneutisches Prinzip der Entstehungsgeschichte des Monotheismus in Frage. Indem er zur Religionsphänomenologie griff, beschrieb er die abgrundtiefen, unüberbrückbaren Gegensätze zwischen dem paganischen und dem monotheistischen Gottesbegriff. Dieser Unterschied erschöpfe sich nicht in der numerischen Konfrontierung von Eingottglaube mit Vielgötterei, sondern betreffe das Wesen des Gottesbegriffes als solchen. Die polytheistischen Gottheiten sind ihrem Wesen nach pantheistisch. Sie sind mit dem Universum unzertrennlich verbunden. Die Materie, aus der sie geformt sind, macht sie sowohl der physikalischen als auch der psychologischen und historischen Gesetzmässigkeit untertan. Die Götter werden gezeugt, geboren und haben eine Lebensgeschichte, ein Schicksal. Kurz, ihr Wesen kann nur von den Kategorien des Mythos, der konkreten Erzählung ihrer Geschichte und ihres Schicksals erfasst werden. Sie sind sogar einer übergöttlichen Gesetzmässigkeit unterworfen, der Ananke oder Moira der Griechen, dem Fatum der Römer. Der Mythos ist der Grundstock der paganischen Theologie.

Ganz im Gegensatz dazu ist der Gott Israels jenseits der mythischen Weltbetrachtung zu suchen. Er ist transzendent. Seine Existenz ist ganz anderer Natur als die der von ihm geschaffenen Welt. Demzufolge ist er keiner Gesetzmässigkeit unterworfen, weder der physikalischen noch der historischen oder psychologischen. Sein Grundzug ist sein unbegrenzter, alles überragender Wille. Die Bibel kennt keine Schöpfungsmythen, die die Welt aus der Theomachie, aus dem Kampf der verschiedenen Götter oder aus der geschlechtlichen Vereinigung von Gott und Göttin entstanden sein lässt. Hier steht der allmächtige Gott seiner Schöpfung gegenüber. Der Abgrund, der zwischen der mythologisch polytheistischen und der monotheistisch transzendenten Gottesbetrachtung klafft, kann durch keine evolutionistischen Manipulationen überbrückt werden. Hier handelt es sich um einen plötzlichen Sprung in der menschlichen Geistesgeschichte, um eine geistige Mutation, wenn ich Kaufmanns Argument mit einem Begriff aus der Biologie plausibel machen darf. Deshalb lehnte er mit aller Entschiedenheit die verschiedenen Theorien ab, die die Anfänge des biblischen Mono-

theismus im Denken der babylonischen oder ägyptischen Priesterkaste suchen wollten. Ja, selbst der Gottesbegriff Achnatons ist ganz und gar mit der polytheistisch mythologischen Vorstellungswelt verflochten. Zwischen diesen Vorstellungen und der unbegrenzten Souveränität des Gottes Israels besteht kein historisches Kontinuum. Doch im Gegensatz zum klassisch-rationalistischen Gottesbegriff der mittelalterlichen und der modernen Religionsphilosophie, die diesen Begriff nicht nur transzendierte, sondern auch abstrahierte und eine negative Theologie entwickelte, betont Kaufmann, dass der biblische Gottesbegriff in volkstümlichen Legenden und in konkret-bildlichen Darstellungen umschrieben werde. Von hier aus wagte er den Vorstoss gegen die anthropologischen Voraussetzungen Wellhausens und der protestantischen Schule, die den Monotheismus als Schöpfung grosser prophetischer Einzelgänger konzipierten, die die paganische Volksreligion Israels verabscheuten. Im Gegensatz dazu betont Kaufmann, dass die bildliche Umschreibung des biblischen Gottes nur von der Volksreligion her erklärbar sei. Dieser Glaube sei in der Tat nicht mehr und nicht weniger als die Schöpfung des israelitischen Volksgeistes. Der romantische Begriff »Volksgeist« oder »schöpferischer Volksgeist Israels« war für Kaufmann keine metaphysische Abstraktion, sondern eine empirisch erfassbare Tatsache, parallel zum griechischen Volksgeist, aus dem das philosophische Denken hervorgewachsen sei, und dem römischen, der das praktisch juridische Substrat jeder Staatsführung von Rang geschaffen habe. Es soll nicht verschwiegen werden, dass Kaufmann in diesem Punkt etwas schwankend wird, wenn er andererseits Moses als den Schöpfer des Monotheismus bezeichnete, der kraft seiner Persönlichkeit die Stämme Israels im monotheistischen Sinn umgeformt und umgestaltet habe. Wie dem auch sei, die monotheistische Idee erscheint ihm als wunderbare Illumination, vom Seelenfunken Israels entsprungen, die wie alle grossen Schöpfungen der menschlichen Kultur mit einem Schlage urplötzlich dagewesen sei. Ja, mehr noch, diese Idee *kann* nicht aus dem Polytheismus hervorgewachsen sein, denn die biblischen Autoren standen der paganischen Kultur und Mentalität vollkommen verständnislos gegenüber. Die monotheistische Idee erfüllte sie so sehr, dass sie nicht das geringste Verständnis für den polytheistischen Mythos aufzubringen vermochten. Im Gegenteil, in ihrer Polemik gegen den Polytheismus verabscheuten sie ihn als Götzendienst, als Dienst an Fetischen aus Holz und Stein, ohne auch nur die leiseste Andeutung zu machen, dass diese Menschengebilde teilweise nur symbolische Verkörperungen göttlicher Persönlichkeiten seien. Deshalb lehnt er entschieden auch die allgemein verbreitete These der Wellhausenschen Schule ab, dass die Volkskultur Israels synkretistische Elemente enthalten habe. Die monotheistische Schöpferfreudigkeit erfüllte die Volksseele Israels in dem Masse, dass der durchschnittliche Israelit polytheistischem Kult völlig fremd und verständnislos gegenüberstand. Mythologische und polytheistische Elemente und Kultbegriffe seien unter diesen Bedingungen in Israel einfach nicht auszudenken. Man kann höchstens von einem marginalen, degenerierten Fetischkult sprechen, der hier und da im Untergrund schwelte, ohne jedoch jegliche geistige Anhaltspunkte in der Volksmentalität gefunden und ohne die Kultur Israels in irgendeiner Weise je und je beeinflusst zu haben. Die Volkskultur Israels, die Literatur, die juridischen, gesellschaftlichen und kultischen Institutionen usw. wurden im Geiste des Monotheismus geschaffen; hier konkretisierte sich das monotheistische Lebensbild in festumrissenen, greifbaren Formen. Zusammenfassend möchte ich behaupten, dass Kaufmann die monotheistische Idee als die dynamisch-schöpferische Grundlage der Kultur Israels ansieht.

Natürlich ist er weit davon entfernt, die Kultur des alten Orients, die während der ersten Hälfte dieses Jahrhunderts entdeckt wurde, von der Kultur Israels hermetisch abzugrenzen. Doch wehrt er sich entschieden dagegen, den Monotheismus als organischen Bestandteil dieses Kulturkreises zu bewerten. Die Israeliten übernahmen die Schöpfungen der altorientalischen Kultur auf sehr autonome und selektive Weise: Dies waren sozusagen die Quadersteine, aus denen Israel eine neue Kultur schuf und in die menschliche Geistesgeschichte eingehen liess.

Hier erhebt er die Frage nach dem Anteil der Propheten an der Schöpfung des Monotheismus. Kaufmanns Antwort ist natürlich grundverschieden von der Antwort der protestantischen Schule, die den Propheten die Schöpfung des Monotheismus zuschreibt. Erstens: Das Prophetentum ist nicht erst unter dem Einfluss der kanaanitischen Kultur nach Israel gekommen, wie man allgemein annimmt. Seine Anfänge reichen in die Urzeit Israels zurück. Zweitens: Das prophetische Erlebnis hat nichts mit wilder Ekstase zu tun, wie Wellhausen und Hölscher behaupteten. Es zeichnet sich durch das Bewusstsein der persönlichen Erwählung aus, das Bewusstsein, dem Volk das Wort Gottes verkünden zu müssen. Der erste Prophet war Moses, der Vater des Monotheismus. Die Schriftprophetie von Amos an zeichnet sich weniger durch die Originalität ihrer Gedanken aus als durch die ethische Umdeutung der traditionellen Glaubenswerte. Aus ihrer Gesellschaftskritik kristallisierte sich ihre Lehre vom ethischen Primat heraus. Die ersten Ansatzpunkte zu diesem Ethos sind bereits in der uralten Legende von Sodom und Gomorrha und in der Sintflutgeschichte enthalten. Die klassischen Propheten aktualisierten die ethischen Voraussetzungen dieser Erzählungen und beurteilten die Realität ihrer Zeit aufgrund dieser Kategorien. Dieser Entfaltungsprozess des monotheistischen Ethos ist grundverschieden von jedem Evolutionismus, wie ihn die landläufige Schule konzipiert.

Die letzten Schriften Kaufmanns behandeln von neuem das Problem der Landnahme Israels. In diesem Zusammenhang seien die Kommentare zum Buche Josua und zum Buche der Richter sowie seine Monographie »Der biblische Bericht von der Eroberung des Landes Israel«[3] erwähnt.

Diesmal gilt seine Polemik der neuen deutschen Schule, die mit den Namen Albrecht Alt und Martin Noth eng verknüpft ist. Derzufolge ist die Beschreibung der Landnahme im Buche Josua eine späte Idealisierung, die nichts mit historischen Tatsachen zu tun hat. Eine einmalige Eroberung durch eine israelitische Armee unter dem Befehl Josuas habe nie stattgefunden, da im 13. und 12. vorchristlichen Jahrhundert das Volk Israel als ethnische Einheit überhaupt noch nicht bestanden habe. Die historische Wahrheit über die Landnahme ist nach dieser Ansicht im ersten Kapitel des Buches der Richter angedeutet. Hieraus und aus anderen vereinzelten Angaben folgern die Forscher, dass das Eindringen der Stämme Israels in das Land Kanaan ein langwieriger und komplizierter Prozess war, der sich über Generationen erstreckte. In diesem Verlauf wechselten sich einzelne militärische Eroberungszüge und Razzien mit friedlicher Niederlassung und Ansiedlung dauernd ab. Die Erzählungen des Buches Josua werden als äthiologische Legenden aus der historischen Debatte ausgeschaltet und jene des Buches der Richter als spät über-

[3] Die englische Übersetzung des hebräischen Originals lautet: »The Biblical Account of the Conquest of Palestine«, 1953.

arbeitete, vereinzelte Stammeslegenden beiseite geschoben. Das Volk Israel hätte sich erst nach seiner Sesshaftigkeit in Kanaan um die verschiedenen amphiktyonischen Heiligtümer herum herausgebildet. In regelmässig wiederkehrenden Festzeiten fanden dort gemeinsame Kultzeremonien statt, an denen sich Vertreter aller Stämme beteiligten. Der Kernpunkt dieses sich so langsam entwickelnden Nationalkultes waren die heiligen Erzählungen von den grossen Wundertaten Gottes beim Auszug aus Ägypten und während der Wüstenwanderung.

Kaufmann lehnte diese historische Hypothese schon aus dem Grunde ab, weil der Volkscharakter Israels und sein monotheistischer Glaube bereits vor der Landnahme geprägt worden waren. Andererseits war Israel besonders während seiner Sesshaftwerdung den zentripetalen Einflüssen des kanaanitischen Paganismus ausgesetzt. Israel ist nicht erst auf seiner Heimaterde entstanden, wie Alt und Noth mit ihrer obigen Hypothese behaupteten[3a]. Es kann nicht in die Nähe der autochthonen Völkerschaften gerückt werden, wie der paganische Mythos die Anfänge anderer Nationen beschreibt. Im Gegenteil, Gott schenkte dieses Land seinem Volk, nachdem dies schon als selbstbewusste Einheit bestanden hatte. Nicht das Land formte das Volk, sondern das Volk Israel verwandelte Kanaan in Erez Israel. Doch spricht Kaufmann den Vätergeschichten jegliche historische Wahrheit ab, denn das Volk Israel, der einzig mögliche Träger des hierin beschriebenen Monotheismus, hat in dieser frühen Periode überhaupt noch nicht bestanden.

Romantiker und Rationalist

Bisher konnten wir feststellen, dass Kaufmann eine jüdische Antithese zum Werk der protestantischen Schule skizzierte. Diese Antithese ist weit von orthodoxem Fundamentalismus entfernt; sie benutzt ungehemmt die historisch-philologische Methode als ihre Grundlage. Sein Geschichtsbild ist auf zwei sich ergänzende Grundkomponenten zurückzuführen – eine romantische und eine rationalistische. Der romantische Zug, der den Monotheismus als die intuitive Schöpfung des Volksgeistes Israels verstehen will, führt zu Kaufmann, dem Denker und Wegbereiter der nationalen, säkularen jüdischen Renaissancebewegung, hin. Der rationalistische, der die biblische Gottesvorstellung als amythologisch, voluntaristisch transzendiert, ist das Erbgut der philosophischen Tradition des Judentums, die im Mittelalter ihren Höhepunkt im Werke Maimonides' und in der Neuzeit ihre Blüte in den Schriften Hermann Cohens erreicht hatte.

Die moderne jüdische Renaissancebewegung wurde nie müde, den aktiven Anteil des jüdischen Volkes an der Gestaltung seines Schicksals und seiner Kultur zu betonen. Als deren Vertreter versuchte Kaufmann, den Monotheismus, den er als das formative Prinzip der Kultur Israels konzipierte, auf den schöpferischen Geist des Volkes Israel zurückzuführen – ohne sich jedoch den transzendenten und metaphysischen Aspekten zu verschliessen. Die polemische Spitze dieses Unternehmens war gegen die protestantische Schule gerichtet, die sich unterfangen hatte, das Band zwischen Volk und Glaube aufzulockern oder gar zu zerreissen, indem sie den Glauben Israels paganisierte und die Schaffung des Monotheismus den Propheten zuschrieb. Diese wurden von der protestantischen Schule als Aussenseiter gezeichnet, die sich von der Kultur und der Religion ihres Volkes abgewandt hatten.

[3a] Eine abgewogene Darstellung der Polemik Kaufmanns gegen Alt und Noth findet der Leser bei J. Bright, »Early Israel in Recent History Writing«, SCM Press, London 1946.

Seine tiefe geistige Verbundenheit mit der jüdischen Geschichte musste ihn argwöhnisch stimmen, denn hinter diesem Bestreben der modernen Wissenschaft des Alten Testaments musste er die alte Tendenz wittern, das fleischliche Israel von Israel »nach dem Geist« zu trennen. Seine feurige Polemik gegen Wellhausen, die in der verkürzten englischen Übersetzung seines Werkes notgedrungen ausgelassen worden ist[4], lässt diese Motivierung klar durchblicken. In diesem Zusammenhang hat auch sein Rationalismus eine polemische Note; er ist nämlich von dem Bestreben getragen, den altbiblischen Glauben weitmöglich vom Christentum abzurücken, da es mit dem Glauben an den Gottessohn die mythologische Denkweise absorbiert hatte. Auf dieser Linie liegt auch seine Betonung des universalen Charakters der prophetischen Verkündung. Dieser Zug ist besonders bei Jesaja sehr ausgeprägt, obwohl dieser Prophet tief in der Tradition seines Volkes verwurzelt war – ein Zeichen, dass Universalismus keineswegs die Sprengung des nationalen Rahmens erfordert. Das düstere Prophetenbild der protestantischen Schule, die es nach vielen literarischen »Operationen« zuwege gebracht hatte, den Propheten nur die Unheilsweissagungen zu belassen, die hoffnungsvollen Heilsvisionen jedoch späteren jüdischen Schriftgelehrten in die Schuhe zu schieben, ändert sich bei Kaufmann grundlegend. Nachdem er aufgezeigt hatte, dass nur tendenziöse Willkür dieser Kritik die Feder geführt hatte und dass die späteren Hinzufügungen tatsächlich nichts Wesentliches an den Büchern geändert hatten, stellt sich heraus, dass die Propheten tief mit der alten Volkskultur verwachsen waren und dass ihre Verkündung nur aus dieser organischen Verbindung heraus verständlich sei. Dass diese Volkskultur monotheistisch war, hatte er schon auf einer anderen Seite bewiesen. So ergibt sich, dass der Monotheismus keineswegs die Schöpfung verbissener Aussenseiter war, die alle Brücken zu ihrer menschlichen Umgebung abgebrochen hatten und nur erbarmungslose Schimpfworte und grauenvolle Bilder des Untergangs vor dieser massa perditionis an die Wand malten. Im Gegenteil, hier handelt es sich um Erzieher, die ihrer Enttäuschung zuweilen in schmerzvollen Ausbrüchen Ausdruck verliehen (Jeremia), nachdem ihre Mahnungen auf taube Ohren gefallen waren. Andererseits zeichneten sie die zukünftige prachtvolle Wiederkehr des Davidischen Reiches, die Einsammlung der Verbannten und die Friedensherrschaft auf Erden unter dem von Zion ausgehenden Gotteswort. So betont Kaufmann, dass das Hauptmotiv der prophetischen Verkündung nicht Unheilsvision, sondern Ermahnung und Zurechtweisung bedeutete. Hier steht er auf einer gemeinsamen Linie zusammen mit Martin Buber, der die Bedeutung der Propheten in der Tatsache sah, dass sie Volk und König zur Entscheidung aus der konkreten, geschichtlichen Situation heraus aufforderten. Dies seien einige Hauptzüge der romantischen Seite Kaufmanns als Verfechter einer säkularen jüdisch-nationalen Sicht der biblischen Geschichte.

Jetzt noch einige Bemerkungen zum rationalistischen Zug seines Geschichtsbildes. Es war kein anderer als Hermann Cohen, der Begründer der Marburger Schule, der sich in seinem Alterswerk zu einem kämpferischen, jüdischen Religionsphilosophen entwickelte. In seinem Nachlasswerk, »Die Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums«, Leipzig 1919, stellt er den biblischen Monotheismus auf ähnliche Weise dar, wie es nachher Kaufmann getan hatte. Auch er betonte den unüberbrückbaren Abgrund dem Polytheismus gegenüber. Auch er defi-

[4] Vgl. »The Religion of Israel«, Schocken Books, New York 1972.

nierte Polytheismus als mythologische und pantheistische Theologie und stellte ihm den amythologischen Monotheismus mit dessen Idee der Transzendenz Gottes schroff gegenüber. Mehr jedoch, der philosophische Idealismus Hermann Cohens, der den Volkscharakter Israels im monotheistischen Glauben verankert sah, war die Waffe, mit der der fünfundzwanzigjährige Kaufmann seinen jugendlichen Aufruhr gegen Achad Ha'ams Positivismus mit Hohn und Sarkasmus führte[5].

Wer die ersten Kapitel von Cohens Werk mit den entscheidenden Partien von Kaufmanns »Geschichte des Glaubens Israels« vergleicht, kann nicht umhin, auf den tiefen Einfluss Cohens hinzuweisen. Cohen kam ihm zuvor mit dem Versuch, den Monotheismus als Schöpfung des Volksgeistes Israels zu erklären. Auch er war darauf aus, die Bedeutung des evolutionistischen Momentes einzudämmen, wenn nicht auszuschalten. Als Religionshistoriker war Kaufmann bestrebt, diese Idee in die Sprache der empirisch-historischen Forschung zu übertragen. Er trennte sich von Cohen, als der letztere den Unterschied zwischen Monotheismus und dem pantheistischen Polytheismus mit dem platonischen Begriffspaar Sein – Dasein, das er vom deutschen Idealismus übernommen hatte, zu erklären versuchte. Zusammen mit Maimonides betonte Cohen, dass nur die Existenz Gottes als absolutes Sein bezeichnet werden könne, das von jeglichen Bedingungen unabhängig sei. Die Wirklichkeit und Existenz der geschaffenen und vergänglichen Welt könne jedoch nur als Dasein bezeichnet werden. Diesen ontologischen Differenzierungen gegenüber, die mit biblischem Glauben wenig zu tun hatten, betonte Kaufmann den voluntaristischen Zug des biblischen Monotheismus, die absolute Allmacht des göttlichen Willens. Auch dies ist ein Gedanke, den Kaufmann von der jüdisch-rationalistischen Tradition übernommen hatte, der auch bei Cohen und Maimonides zu finden ist.

In ihrem Bestreben, den Gottesbegriff zu rationalisieren, waren die Philosophen darauf aus, alle sinnlichen Elemente auszumerzen. Zu diesem Zweck bediente sich Maimonides des philosophischen Midrasch, der die anthropomorphen, bildlichen Gottesvorstellungen der Bibel in die abstrakten Begriffe des aristotelischen Systems umwandelte. Hermann Cohen, der diese kühnen aphilologischen und ahistorischen Manipulationen nicht mitmachen konnte, erreichte sein Ziel durch die Bagatellisierung der sensualen Elemente des biblischen Gottesbildes, indem er sie als Überreste des vorbiblischen Paganismus abschob.

Kaufmann konnte sich der inneren Problematik des biblischen Monotheismus nicht auf diese billige Weise entledigen. Seine Erkenntnis, dass der biblische Glaube der volkstümlichen Intuition entsprungen ist und von ihr geformt wurde, hielt ihn davor zurück, dessen Eigentümlichkeiten in Abstraktionen zu definieren. So spricht er nie von der Transzendenz, sondern nur von der Erhabenheit und Andersartigkeit Gottes, die in der bildhaften Sprache und der volkstümlichen Legende ausgedrückt sei. Das Paradox dieses Glaubens liegt eben in der Tatsache, dass die anthropomorphe Ausdrucksweise der Bibel, die in der bildhaft mythischen Tradition verwurzelt ist, die gestaltlose Transzendenz Gottes zu umschreiben versuchte. Kaufmann war bestrebt, diese Verlegenheitsstellung der biblischen Autoren dadurch abzuschwächen, dass er es vermied, über mythologisches Denken oder mythologische Ausdrucksweise zu sprechen, und sich mit der Behauptung begnügte, dass Mythos im wörtlichen Sinn, das heisst als Erzählung über Gott, dort nicht vorhanden sei.

[5] Vgl. J. Kaufmann, »›Das Judentum‹ Achad Ha'ams«, in der hebr. Zeitschrift Haschiloach, Bd. 30, 1914, S. 249–271.

Gibt es einen monotheistischen Mythos?
(Einige kritische Bemerkungen zu Kaufmanns System)

Hier erlaube ich mir, einige prinzipielle Zweifel an der allgemeinen Konzeption Kaufmanns vorzulegen. Ich möchte mich auf drei prinzipielle Fragen beschränken:

1. Ist der Abgrund zwischen Polytheismus und Monotheismus tatsächlich geschichtlich unüberbrückbar? Schliesst er von vornherein jede Kontinuierlichkeit aus, in deren Rahmen auch Platz für Übergangserscheinungen wäre?
2. Versperrt seine rationalistisch-negative Definition des Monotheismus als amythologischer Glaube nicht den Weg zu einem geschichtlich organischen Verständnis dieses Phänomens?
3. Entspricht die Charakterisierung des Volksgeistes Israels als antimythologisch und monotheistisch tatsächlich dem Sachverhalt, wie ihn die biblischen Quellen darstellen?

Jeder Historiker von Rang, der in persönlich lebendiger Verbundenheit mit seiner Materie schafft, baut auf gewissen philosophischen und soziologischen Voraussetzungen, die er von zu Hause aus mitbringt. Ohne einen solchen A-priori-Rahmen ist die Wirklichkeit schwerlich erfassbar. Die Grösse eines Historikers liegt nicht darin, dass er seine Quellen voraussetzungslos liest, wie man naiverweise manchmal behauptet, sondern dass er den Quellen gegenüber immer aufgeschlossen bleibt und stets bereit ist, auf solche Voraussetzungen zu verzichten, die den Tatsachen nicht gerecht werden. Doch geht es nicht an, dass er seine Begriffswelt der von ihm behandelten historischen Realität aufoktroyiere. Es scheint, dass Kaufmann dieser Versuchung nicht immer standhalten konnte.

Zuallererst erheben sich schwerwiegende Einwände gegen die Behauptung, dass Mythologie mit Polytheismus identisch sei und dass Monotheismus nichts mit Mythologie zu tun habe. Kein Geringerer als Hermann Gunkel (»Schöpfung und Chaos in Urzeit und Endzeit«, 1895) und nach ihm der israelische Forscher M. D. Cassuto[6] berichteten uns von der in der biblischen Poesie enthaltenen Übergangsschicht vom Polytheismus zum Monotheismus. Cassuto spricht von einem altisraelischen Epos, dessen Reste in der biblischen Tradition erhalten geblieben seien. Das Hauptmotiv dieser Dichtung ist der göttliche Urkampf gegen die Meeresungeheuer. Diese Dichtung ist mit mythologischen Bildern und Vorstellungen überladen, deren polytheistischer Hintergrund durch die Darstellung der altisraelitischen Dichter verwischt und dem monotheistischen Bewusstsein angepasst wurde. Dies ist ein Stück monotheistischer Mythologie volkstümlichen Charakters – ein Ding der Unmöglichkeit nach Kaufmanns Begriffswelt, der Mythologie mit Polytheismus identifiziert.

Selbst das erste Kapitel der Genesis, das die Schöpfungsgeschichte auf extreme Weise rationalisiert, enthält mythologische Elemente. Kaufmanns Diskussion kreist ausschliesslich um den Mythosbegriff und verschliesst sich vollends der Frage des mythischen Denkens und der mythischen Mentalität, in die der menschliche Geist allerorts tief verstrickt ist, selbst wenn nichts mehr von Göttergeschichten übriggeblieben ist. Zwar ist das mythische Element im Sinne von Erzählungen über die Gottheit in der Bibel stark zurückgedrängt, da der biblische Gott kein Schicksal und keine Geschichte hat – ganz im Gegensatz zur späten Kabbalah, die vom Schicksal der Gottheit spricht. Trotzdem ist die Kabbalah schwerlich aus der monotheistischen Welt auszustreichen; hier steht der monotheistische Mythos in seinen ganzen Ausmassen vor uns. Die Bibel kann

[6] Vgl. »Biblische Literatur und Kanaanitische Literatur« (hebr.), Jerusalem 1972, S. 62–90.

sich dem Mythos gegenüber nicht so grosszügig verhalten, da sie sich den Mythen des alten Orients polemisch gegenübergestellt sieht. Doch ist die ganze Gedankenstruktur der biblischen Schriftsteller tief mit der mythischen Welt verwachsen.

Welches sind die Erkennungszeichen des mythischen Denkens im allgemeinen, und was hat die Bibel mit ihnen gemeinsam? Ich glaube, das mythologische Denken im allgemeinen durch drei Merkmale charakterisieren zu können: Die Welt wird als personenhaft konzipiert, ihr Entstehen als dramatisches Ereignis verstanden, alle Seinsgebiete, einschliesslich des göttlichen, als ontologisches Kontinuum angesehen. Einige erläuternde Bemerkungen: Die natürliche Umwelt wird personenhaft erfahren, und deren Eigenschaften sind mehr psychologischer als physikalischer Natur. Die Entstehung des Kosmos wird nicht als physikalischer *Prozess* konzipiert, wie uns die Naturwissenschaft lehrt; sie ist ein *dramatisches Ereignis*. Der Ausgang dieses Ereignisses wird während seines Verlaufs entschieden, sei es, dass feindliche Götter aufeinanderprallen und sich bekämpfen und dass aus dem Körper oder dem Blut des besiegten Gottes die Welt geformt wird; sei es, dass sich Gott und Göttin liebend vereinigen und dass aus dieser Liebe das All geboren wird. Hieraus folgt die dritte Eigenschaft: die ontologische Kontinuität des Seins, denn die Welt ist aus göttlicher Materie, oder umgekehrt: die Götter sind aus irdischer Materie geformt und sind infolgedessen der Gesetzmässigkeit dieser Materie unterworfen.

Wie steht es mit der Bibel? Sie beschränkt im allgemeinen das Personenhafte auf Gott und Mensch, während die Personifizierung der Natur in den meisten Fällen als poetische Metapher aufzufassen ist. Die Entstehung der Welt wird tatsächlich als Ereignis dargestellt, dem jedoch das dramatische Element vollkommen abgeht. Dieses Ereignis ist die spontane Schöpfertat des allmächtigen Gottes, der die Welt erschuf. Die Schöpfungsidee als Ausdruck der Allmacht Gottes, der absoluten Macht seines Willens, hat nicht ihresgleichen in der altorientalischen Kultur, noch ist sie in der griechischen Kultur zu finden. Selbst der Aufruhr der Meeresungeheuer im volkstümlichen Mythos der Bibel wird dort als aussichtsloses Abenteuer von ohnmächtigen Geschöpfen hingestellt. Das Drama, dessen Ausgang unberechenbar ist, wird hier vom Himmel auf die Erde verlegt und betrifft die Beziehungen zwischen Mensch und Gott. Dieses wird durch die dem Menschen von Gott verliehene Willensfreiheit ermöglicht, während im paganischen Mythos die dramatische Spannung durch den Zusammenprall der Götter, das heisst durch eine von vornherein unentschiedene Kraftprobe zwischen zwei gleichstehenden, personenhaften Wesen, bewirkt wird.

Die Transzendenz Gottes, der ausserhalb der Welt steht und dessen Existenz grundverschieden von der weltlichen ist, zerreisst hier das ontologische Band, die natürliche Kontinuität, die im paganischen Weltbild die Götterwelt mit der menschlichen verbindet. Die Kluft zwischen Gott und Welt wird hier unüberbrückbar; da die göttliche Existenz nicht mehr an materielle Bedingungen gebunden ist, wird sie unberechenbar und unbeherrschbar. Die magische oder überweltliche Gesetzmässigkeit, der die Götter unterworfen sind und die der Mensch gegen sie ausspielen kann, wird hier mit einem Schlag aufgehoben. Doch die personenhaften Eigenschaften Gottes ermöglichen die Aufnahme neuer Bindungen zu Mensch und Welt, die von rein *willensmässiger* Art sind, anstelle der *natürlichen* Kontinuität, von der der paganische Mythos zu erzählen weiss. Die Gegenseitigkeit dieser Bindungen zwischen Gott und Mensch verleiht ihnen zuweilen dialogischen Charakter. Doch soll betont werden, dass die personenhafte Natur Gottes, die in der Bibel in konkreten, anthropomorphen Bildern und Beschreibungen zum Ausdruck kommt, ins Reich des Mythos gehört. Sie ist die Grundlage des monotheistischen Mythos, der in Bibel, Judentum und Christentum verschiedene Formen annimmt. Der Kern dieses Mythos ist das Bewusstsein von der greifbaren, intimen oder furchterregenden Gegenwart Gottes, der Führung des göttlichen Königs im Krieg und seiner Gegenwart im Kult, die in der Bibel in zahllosen Bildern umschrieben und beschrieben ist. Bubers Beschreibung des Königtums Gottes, das alle Lebensgebiete umfasst, kann als klassische Darstellung dieses mythischen Elementes betrachtet werden. Es ist kein Zufall, dass Kaufmann diese Konzeption strikt ablehnte, denn der Gott der Rationalisten ist nur aus weiter Ferne erträglich. In der Tat ist es Kaufmann nie gelungen, die exegetischen Grundlagen von Bubers Darstellungen zu erschüttern. Im Gegenteil, die neueste Forschung brachte Vergleichsmaterial zutage, das Bubers Konzeption bestätigte und erweiterte[7].

Es war um die Jahrhundertwende, als der junge Buber in seinen fünf Reden über das Judentum, die unter anderem vom Mythos der Juden handelten, den herrschenden Rationalismus der Wissenschaft vom Judentum zum ersten Mal herausforderte. Mittlerweile hat Gershon Scholem in seinem Lebenswerk über die jüdische Mystik diesen Mythos auch historisch empirisch aufgezeichnet. Heute ist es unbestritten, dass ein blutloser, amythologischer Monotheismus, der seine Vitalität in Abstraktionen eingebüsst hätte, nie fähig gewesen wäre, eine Triebkraft in der jüdischen Geschichte zu werden. Was vom späten Judentum gilt, ist auch in der Bibel nicht wegzuleugnen.

Überraschenderweise meldeten sich beim alternden Kaufmann ernste Bedenken bezüglich der geschichtlichen Relevanz seines Begriffsrahmens. In einem seiner letzten Essays versuchte er, seine Positionen etwas abzudämpfen, indem er zwischen legitimem und illegitimem Monotheismus unterschied und zugab, dass in der Bibel ein legitimer Mythos vorhanden sei[8]. Doch war das schon zu spät, denn dieses Zugeständnis hätte eigentlich eine grundlegende Revision seiner ganzen Begriffswelt und seiner philosophischen Voraussetzungen erforderlich gemacht.

Und nun zum Problem der monotheistischen Mentalität Israels und der Frage, ob Götzendienst in Israel überhaupt vorhanden gewesen ist. Tatsache ist, dass die Bibel in Dutzenden von Kapiteln den Götzendienst der breiten Massen beschreibt und anprangert. Die Zeugnisse fliessen reichlich von den Anfängen Israels bis zum Babylonischen Exil (Ex 32, Num 25, Josua 24:23, Ri 6:30–32, 1 Sam 25, 2 Kö 1:3, 17:7, Jes 2:6, 5:19, Hes 8:16, usw.). Obwohl dieser Kult, der hauptsächlich kanaanitische und mesopotamischer Elemente enthielt, keineswegs mit einer ausgeprägten, mythologischen Theologie verbunden war, kann man ihn schwerlich vom Polytheismus trennen und ihn als nichtssagenden, marginalen Fetischismus mit Kaufmann abtun. Diese künstlichen Unterscheidungen zwischen Polytheismus und Fetischismus bezwecken die Bagatellisierung der biblischen Zeugen über Götzenkult in Israel. Ausserdem entspricht dieses Bestreben keineswegs den Tatsachen, denn der sexuelle, kanaanitische Baalskult, der ausführlich im Buche Hosea beschrieben wird (Kap. 2, 4, 10), ist schwerlich in dieses System hineinzuzwängen. Hier handelt es sich um die magisch sympathetische Er-

[7] Vgl. mein Buch »Die älteste Prophetie in Israel« (hebr.), 1973, S. 121–128.

[8] J. Kaufmann, »The Bible and Mythological Polytheism«, in: JBL, LXX, 1951, S. 179–197.

höhung der Fruchtbarkeit, die mit Fetischkult nichts zu tun hat und die ohne mythologische Grundlage, wie sie im zweiten Kapitel Hosea angedeutet wird, nicht vorstellbar ist[9].

Die rabbinischen Aussagen, dass der Trieb zum Götzendienst erst zur Zeit des Zweiten Tempels oder im Babylonischen Exil aus der Seele Israels ausgemerzt wurde, zeugen von einem vorurteilsloseren geschichtlichen Verständnis, als Kaufmann es in dieser Frage gezeigt hat. Die biblischen Quellen zeichnen den Monotheismus als das Werk grosser Einzelpersönlichkeiten und als integralen Bestandteil der Volkskultur. Doch verschweigen sie keineswegs die Anfälligkeit der breiten Volksmassen paganischen Einflüssen gegenüber. Wenn die Mentalität Israels nach dem Babylonischen Exil als monotheistisch bezeichnet werden kann, so ist dies das Ergebnis von jahrhundertelanger, erzieherischer Tätigkeit und traumatischer, geschichtlicher Erfahrung gewesen, doch nicht die von vornherein gegebene, anthropologische Voraussetzung, wie Kaufmann argumentiert. Doch muss man ihm zustimmen, wenn er die monotheistische Idee als das formative Prinzip der Kultur Israels anspricht.

So möchte ich zusammenfassend feststellen:

1. Die innere Struktur des biblischen Monotheismus gehört ins Reich des mythischen Denkens, obwohl Mythen im Sinne von Göttergeschichten und Erzählungen dem biblischen Gottesbild fernstehen.
2. Nicht nur die erwähnte Gedankenstruktur, sondern auch das historische Zeugnis des altisraelitischen Epos beweist, dass geschichtliche Kontinuierlichkeit zwischen Monotheismus und Polytheismus eine Tatsache ist. Diese Kontinuierlichkeit schliesst auch synkretistische Übergangsformen ein, wie aus den prophetischen und geschichtlichen Büchern zu ersehen ist.
3. Zwar wurde die Kultur Israels durch die monotheistische Idee geformt, doch war die monotheistische Mentalität Israels keine ursprüngliche, anthropologische Gegebenheit. Sie war das Resultat eines langwierigen Erziehungsprozesses und eines tiefgehenden, geschichtlichen Traumas, das seine Endstadien erst im Babylonischen Exil erreichte.

Diese kritischen Bemerkungen wollen keineswegs Kaufmanns grosses Verdienst in Frage stellen oder verkleinern. Er ist der Mann, dessen origineller Beitrag zur Schaffung eines neuen jüdischen Verständnisses der hebräischen Bibel nicht wegzudenken ist. Die Anregungen, die er der jetzigen Forschergeneration in Israel gegeben hat, sind die Ausgangspunkte ihres Schaffens.

Kaufmann und einige Tendenzen in der zeitgenössischen Bibelwissenschaft

Die Synthese Kaufmanns steht den hervorragenden protestantischen Theologien des Alten Testaments mit seinem scharf umrissenen Profil deutlich gegenüber. Obwohl sich Gelehrte wie Gerhard von Rad und Eichrodt – um nur zwei führende Gestalten zu erwähnen – in vielen entscheidenden Punkten von Wellhausen und seiner Schule distanziert haben, sind grundlegende Unterschiede zwischen ihnen und Kaufmann nicht wegzuleugnen. Um es klar zu sagen: Viele dieser Differenzen sind auf die verschiedenen kulturellen Ausgangspunkte Kaufmann gegenüber zurückzuführen.

Als philosophische Ergänzung und Weiterbildung zu Kaufmanns Werk könnte man die Anregungen des genialen Orientalisten Henry Frankfort erwähnen. Ich meine besonders seine geistreichen Ausführungen über das mythopoetische Denken in der Essaysammlung »Before Philosophy« und seine vorzügliche Beschreibung der altorientalischen Gottes- und Staatsidee, die der biblischen als polemischer Hintergrund diente[10]. Frankforts Kategorien, die von Cassirers »Philosophie der symbolischen Formen« abhängig sind, und deren historische Applikationen könnten für eine weitere kritische Analyse der biblischen Welt fruchtbar gemacht werden.

Eine andere umfassende Synthese ist in der Konzeption der skandinavischen Schule, die zuweilen mit dem Schlagwort »Cult and Myth« bezeichnet wird, zu finden. Deren A-priori-Hypothese besagt, dass die Religion Israels nicht aus konkreten historischen Erlebnissen des Volkes Israel, sondern aus einem gemeinsamen Kultmodell (cultic pattern) des alten Orients hervorgewachsen sei. Dieses Modell soll nach Sigmund Mowinckel um das hypothetische Fest der Thronbesteigung Jahwes gekreist haben. Kaufmann stand dieser Schule völlig ablehnend gegenüber, denn:

1. Der Kern des biblischen Monotheismus ist nicht in kultischen Erlebnissen, sondern in der konkreten Geschichte Israels zu sehen. Der Auszug aus Ägypten, der Sinaibund, die Wüstenwanderung und die Landnahme – dies sind die formativen Ereignisse des Glaubens Israels. Sie haben natürlich auch ihren Niederschlag im Kult gefunden.
2. Das sogenannte Thronbesteigungsfest, dem Mowinckel solch zentrale Bedeutung zuschreibt, verdankt seine Existenz einer phantasiereichen Exegese, die sich von den Fesseln der historisch-philologischen Disziplin befreit hat.
3. Die Paganisierung der biblischen Texte mit Hilfe von altorientalischen Quellen – eine Methode, die bei Haldar, Engell und auch bis zu einem gewissen Grade bei Nyberg zu finden ist – ist ein Akt von Willkür, der die kulturellen Unterschiede zwischen der Bibel und deren altorientalischer Umgebung wissentlich negiert. Ausserdem soll doch nicht vergessen werden, dass der alte Orient kein einheitliches Kulturgebiet war wie der moderne westliche Kulturkreis, der diesen Forschern vor Augen stand. Dies war ein geschichtlicher Organismus, der aus verschiedenen Nationalkulturen zusammengesetzt war, die durch tiefgehende Verschiedenheiten voneinander getrennt wurden. Kein Geringerer als Henry Frankfort hat auf diese Tatsache hingewiesen, als er den mesopotamischen Kulturkreis mit dem ägyptischen verglich. Deshalb ist es nicht angängig, hier von einem universell verbreiteten Kultmodell zu sprechen.

Zusammenfassend kann man sagen, dass die skandinavische Schule die tiefe Spannung zwischen der Bibel und deren altorientalischer Umgebung hinweginterpretieren wollte, indem sie durch willkürliche Manipulationen den biblischen Glauben paganisieren und in seiner Umgebung aufgehen lassen wollte.

Kaufmann überragte diese Schule bei weitem, sowohl in seiner Kenntnis der biblischen Welt als auch in seiner Methode, die die Regeln der historisch-philologischen Disziplin auf sich nahm. Doch in der Betonung der Eigenheit des biblischen Glaubens konnte er der Versuchung nicht widerstehen, dessen innere Spannung dem altorientalischen, mythologischen Hintergrund gegenüber zu unterschätzen, indem er dem hypothetischen monotheistischen Volksgeist Israels jede Verständigungsmöglichkeit mit der mythologischen Welt rundweg absprach, ja die Existenz jeglicher mythischen Elemente im Monotheismus einfach verneinte. Doch ist es eine unleugbare

[9] Vgl. hierüber meine ausführliche Studie »Amos und Hosea – zwei Wege in der Prophetie Israels« (hebr.), in: Schazar-Festschrift, 1973, S. 284–319.

[10] H. Frankfort, »Kingship and Gods«, Chicago 1942–1945.

historische Tatsache, dass diese Elemente vorhanden waren, obwohl sie durch die Verfasser der biblischen Texte stark zurückgedrängt wurden. Doch in der nachbiblischen Literatur, in den Apokryphen und in der rabbinischen Aggada brechen diese Elemente mit neuer Wucht hervor und befruchten die jüdische Geistesgeschichte. Auch die Bücher des Neuen Testaments sind aus dieser Atmosphäre hervorgegangen. Eine der zukünftigen Aufgaben der Forschung ist, die innere Dialektik, das innere Ringen zwischen den rationalisierenden und den mythologischen Tendenzen des biblischen Monotheismus darzustellen. Nur aus diesem Ringen können die späteren Phasen der jüdischen Geistesgeschichte in ihrer Lebendigkeit erfasst werden.

II Die Stellungnahme der hellenistischen Welt zum Judentum*

Von Dr. Jehoshua Amir, Dozent für hellenistisches Judentum und moderne jüdische Philosophie an der Universität Tel Aviv und an der Hebräischen Universität Jerusalem**

Bekanntlich hat die westliche Kultur eine zwiefache Wurzel: eine griechische und eine jüdische. Die Spannung zwischen diesen beiden Komponenten in Begegnung und Widerstreit bildet das Ferment, das in ihr den Ablauf von Bauen und Einreissen, Krisen und Neuanfängen in Gang bringt und erhält. Daher wirkt sich die Geschichte der Beziehungen von Judentum und Griechentum auf den gesamten Kulturraum aus. Angesichts der so unterschiedlichen individuellen Gestalt beider Kulturen erhebt sich die Frage, wie weit zwischen diesen beiden Welten überhaupt echte Begegnung zustande kam. Im Rahmen dieses Aufsatzes können wir natürlich nicht all den vielfältigen Aspekten dieser Frage nachgehen. Wir wollen nur einen davon herausgreifen: Wie reagierte die hellenistisch-römische Welt auf das ethnisch-soziologisch-religiös-kulturelle Phänomen Judentum? Selbst nach solcher Beschränkung des Themas bleibt ein ganzer Komplex von Fakten, Zeugnissen und Problemen, für die der enge Rahmen eines kurzen Artikels bei weitem nicht ausreicht. Der Versuch, unser Thema erschöpfend zu behandeln, ist auch insofern überflüssig, als zu fast all seinen Teilaspekten verlässliche Arbeiten vorliegen. Wir brauchen also nur einige allgemeine Linien zu ziehen und daran diese und jene Betrachtungen zu knüpfen, die vielleicht zur Erhellung unseres Forschungsgebiets beitragen können.

Die Griechen erscheinen auf der Bühne der Geschichte als ein Volk von Welt-Entdeckern. Schon die griechische Mythologie verleiht dem Mann einen Ehrenplatz, der »vieler Menschen Städte sah und ihre Sinnesart erkannte«[1]. Und wenn Odysseus noch unfreiwillig auf den Wellen des Meeres umhergetrieben wird, so kann schon Herodot von sich sagen, er sei ausgezogen »zum Schauen« (griechisch: »Theoria«), und der Wissensdrang führt ihn zu den ägyptischen Priestern, an den persischen Königshof, zu Lydern, Thrakern und noch vielen anderen Völkerschaften. Auch die östliche Mittelmeerküste war den Griechen zugänglich, und Homer sind die Leute von Tyrus wohlbekannt. Jedoch Kunde von den Juden erreichte sie erst später. Herodot kennt das Land Israel als einen Teil von Syrien, und wo er von diesem Landstrich redet, nennt er ihn »Syria Palaistina«, d. h. »Syrien der Philister«. Und bis zu Alexander dem Grossen haben wir keinen Anhalt dafür, dass ein Grieche entdeckt hätte, dass hoch im judäischen Bergland um den Jerusalemer Tempel eine Gemeinde wohnt, die in ihren Sitten und Gebräuchen völlig von den Philistern und Phöniziern in der Küstenebene abweicht.

Diese Kunde – wäre sie ihnen zu Ohren gekommen – hätte wahrscheinlich sogar lebhaftes Interesse erregt, besonders im 4. Jahrhundert. Denn damals, nach den Drangsalen des Peloponnesischen Krieges und den vielen Kleinkriegen in seinem Gefolge, trieb sie die Unzufriedenheit mit den Lebensbedingungen und -strukturen im eigenen Land, die vor allem unter den Intellektuellen der griechischen Gesellschaft um sich griff, weit auszuschauen und auszuschreiten in Weltgegenden, wo andere Gesetze herrschen; viele verliessen ihre Heimat und bereisten ferne Länder (besonders in Söldnerheeren), aber weit darüber hinaus beflügelte sie ihre Phantasie zu Schilderungen solcher Länder und Gesellschaften. Xenophon, der athenische Offizier, richtete seine Vorstellungskraft auf Kyros, den Gründer des persischen Weltreichs, und widmete ihm eine imaginäre Biographie. Noch häufiger zog es sie zu mythologischen Ufern, wo sie eine nach ihres Herzens Sinn vollkommene Gesellschaft ansiedelten. Platons »Atlantis« ist das berühmteste Beispiel dafür, aber nicht das einzige. Auch der Mann, mit dem wir uns gleich befassen wollen, Hekataios von Abdera, schrieb in diesem Sinn seinen Roman über die »Hyperboräer« (die Bewohner des hohen Nordens), die zusammen mit den Göttern in ewigem Glück leben. Aber mit denselben Augen, die sie mythologisch gen Norden richteten, betrachteten sie auch geographisch den Osten. Seit eh und je stand der Grieche den Kulturen Asiens (einschliesslich Ägyptens), die er als die früheste Wiege seiner eigenen Kultur erkannte, ehrfürchtig gegenüber. Auch die Erzählung von Atlantis hat Platon aus dem Munde eines ägyptischen Priesters, der – voll Stolz auf das hohe Alter seiner Kultur – anhebt: »Ihr Griechen bleibt doch ewig Kinder«[2]. Folglich nimmt es nicht wunder, dass besagter Hekataios, ein Zeitgenosse Alexanders des Grossen, der nach dessen Tod die rechte Hand von Ptolemaios I. in Ägypten wurde, ein weiteres Buch über die Ägypter schrieb, in dem er dieses Land und seine Denkwürdigkeiten in den höchsten Tönen rühmte.

Und er ist auch der erste griechische Schriftsteller, der den Juden ein eigenes Buch widmete. In einem der aus diesem erhaltenen Fragmente lesen wir: »Die Inder nennen ihre Priester Kalanen und die Syrer – Juden«[3]. Dass die Juden hier zu den Syrern gezählt werden, überrascht uns schon nicht mehr; aber weshalb werden sie Philosophen genannt? Aus dem eben Gesagten geht hervor, dass die Griechen den Priestern orientalischer Völker eine Über-

* Hebräisch erschienen in der Zeitschrift Machanayim 112, 20–28; übersetzt von Angela von Kries, Tübingen.

** Im Wintersemester 1975/76 Gastprofessor an der Gesamthochschule Duisburg.

[1] Odyssee I 3.

[2] Timaios 22b.

[3] Jacoby, Fragmente griech. Hist. 264.

lieferung tiefer und verborgener Weisheit zuschrieben – wobei sie, was die ägyptischen Priester betrifft, sicher nicht unrecht hatten – und die »Philosophie« dieser Völker suchten sie bei den Priestern, die alte Bücher in ihren Tempeln bewahrten. Und wer mit der jüdischen Gemeinde im 4. Jahrhundert auch nur in oberflächlichen Kontakt kam, musste den Eindruck gewinnen, dass sich diese Gemeinde um die Priesterschaft des einen Zentral-Heiligtums scharte. Folglich bilden diese Juden den Priesterstand der Syrer, d. h. sie sind ihre Philosophen. Und Hekataios schöpfte – ähnlich wie seinerzeit Herodot – seine Kenntnisse über die von ihm entdeckte, interessante barbarische Gemeinde aus Gesprächen mit ihrem Priester (mit Hilfe eines Dolmetschers?), dessen Ausführungen er nicht immer exakt folgen konnte. Und was er nicht verstand, ergänzte er nach Gutdünken, d. h. aus dem Gefühl der Hochachtung heraus, das er den Orientalen überhaupt und den »Philosophen« unter ihnen insbesondere entgegenbrachte. Demnach fand er unter den Juden erhabene Lehren, edles Brauchtum und altehrwürdige Weisheit, die in einer Buchrolle bewahrt war (offenbar die Torah, die der Priester bei sich hatte).

So dachten die ersten Griechen, denen die Juden begegneten, und Hekataios steht mit seiner positiven Einstellung zu diesem kleinen Volk nicht vereinzelt da.

Trotzdem ist es sehr zweifelhaft, ob am alexandrinischen Königshof, unter dessen Oberhoheit das Land Israel damals stand, das Interesse an dieser barbarischen Gemeinde so gross war, dass König Ptolemaios das Unternehmen der Bibelübersetzung ins Griechische tatsächlich angeregt hätte, wie ihm die bekannte Erzählung aus dem Aristeasbrief zuschreibt. Denn bei aller Aufgeschlossenheit des griechischen Geistes gegenüber fernen Ländern und Völkern pflegte die griechische Ethnographie doch nicht auf die literarischen Quellen der jeweiligen fremden Kultur zurückzugehen. So wie schon Herodot sich mit den Aussagen seiner Gewährsleute an den einzelnen Orten begnügte, verliess sich auch der griechische Historiker späterer Generationen auf seine eigenen Augen und Ohren unter Hinzunahme dessen, was griechische Schriftsteller vor ihm geschrieben hatten, und machte sich nicht die Mühe, tiefer nachzuforschen. Für den modernen Menschen ist es erstaunlich, dass das Volk, das die europäische Philosophie begründete, sich nie mit dem Erlernen fremder Sprachen abgegeben hat und dass all seine Errungenschaften auf dem Gebiet der vergleichenden Sprachwissenschaft auf Vergleich griechischer Dialekte untereinander beruhen. Während jeder bildungshungrige junge Römer sich griechischer Sprachstudien befleissigte, um die grossen Werke im Urtext zu lesen und sich um Unterricht bei griechischen Lehrern bemühte, vergingen Jahrhunderte, bis die Griechen sich herbeiliessen, die Sprache des römischen Imperiums zu lernen, unter dessen Herrschaft sie lebten. Ihre Vernachlässigung barbarischer Sprachen lässt sich auch daran bemessen, wie grausam sie ausländische Eigennamen zu entstellen pflegten. So nimmt also der griechische Schriftsteller die wenigen, unzuverlässigen Daten über das fremde Volk, auf die er gestossen ist, und überträgt sie direkt in das Assoziationssystem seiner Kultur. Griechen sind erfahrene Städtegründer, und bei der Gründung einer Stadt wird derselben auch eine Verfassung ausgearbeitet. Mit dieser Aufgabe werden mit Vorliebe geistige Koryphäen, z. B. Philosophen, betraut – so berief etwa Perikles bei der Gründung einer athenischen Kolonie in Süditalien den Sophisten Protagoras zu ihrem Gesetzgeber. Ebenso hält Platon in seinem »Staat« die Fiktion der Stadtgründung aufrecht. Folglich entnimmt jeder griechische Schriftsteller aus der Tatsache, dass Moses der Gesetzgeber der Juden war, dass er auch Jerusalem erobert oder erbaut haben müsse – und Philon, dem diese Assoziation geläufig war, fühlte sich zu einer Begründung genötigt, weshalb die Weisung in der Wüste gegeben worden sei und nicht bei Inbesitznahme des Landes. Die innere Organisation der Bevölkerung von Athen basierte nicht auf organischen Einheiten, sondern zwecks Durchführung der Demokratie wurde das Volk in eine Anzahl von »Stämmen« eingeteilt. Folglich gilt selbstverständlich auch die »Einteilung« Israels in zwölf Stämme als ein weiser Verwaltungsakt des Mose.

Wenn wir uns das oben über die tieferen Beweggründe, die in einem Mann wie Hekataios das Interesse an fremden Völkern wachriefen, Gesagte vor Augen halten, werden uns diese sachlichen Mängel vielleicht weniger unverständlich erscheinen. Denn der Zweck, den ein solcher Schriftsteller verfolgt, ist kein rein wissenschaftlicher, sondern er beschreibt seinen Gegenstand, um daraus Belehrung oder Trost zu schöpfen. Wenn es ihm gelungen wäre, das fremde Volk in seiner ganzen Fremdartigkeit darzustellen, hätte er also sein Ziel verfehlt. Er verwandte seine ganze Kunst darauf, im Hinblick auf sein erhabenes pädagogisches Ziel die dem Griechen eingeborene Neugier anzuregen.

Damit kommen wir zum abrupten Niedergang der griechischen Geschichtsschreibung. Seit Aristoteles lehrte, dass »die Dichtung philosophischer ist als die Geschichte«, insofern als die Dichtung (Epos, Drama) die Tatsachen von vornherein mit moralischer Tendenz bearbeitet, was bei der Geschichte nicht der Fall ist, nahm sich der Historiker die Freiheit, die ihm vorliegenden Daten als Rohmaterial zu behandeln und durch freie Manipulationen ihren literarischen Wert zu erhöhen. Die Geschichtsschreibung wurde zu einem Zweig der schönen Literatur, und wo die Fakten nicht ausreichten oder sich nicht in den Rahmen fügten, fühlte sich der literarische Geschmack befugt, sie nach Gutdünken zu ergänzen und umzugestalten. Von nun an bestand die Aufgabe des Geschichtsschreibers darin, Gefühle zu erregen, zu verblüffen, zu begeistern, Kontraste aufzuzeichnen, und sei es auf Kosten der geschichtlichen Wahrheit. Daher weisen die Beschreibungen völlig verschiedener barbarischer Völker, die in entgegengesetzten Himmelsrichtungen wohnen, so viele gemeinsame Züge auf, und Tacitus' »Germania« nimmt Charakterzüge wieder auf, die aus dem Fernen Osten stammen.

Aus all diesen Ausführungen erhellt, dass der Inhalt der Weisung des Mose die Griechen nicht sonderlich interessierte. Und selbst wenn wir annehmen, dass der hellenistische Herrscher Ägyptens ein Exemplar der Septuaginta in die berühmte Bibliothek, die er im »Museion« errichtete und derentgleichen es in der ganzen zivilisierten Welt nicht gab, aufzunehmen geruhte – und wahrscheinlich ist dies der historische Kern der Erzählung über die Entstehung der Septuaginta im Aristeas-Brief –, können wir doch bis in die Tage des Kaisers Augustus keine Spur von Beeinflussung der griechischen Literatur durch dieses Buch feststellen. Und die Schriftsteller verbreiten weiterhin ihre Fiktionen über die Juden – teils in freundschaftlichem, teils in feindlichem Sinne –, als ob die Weisung des Mose nie in ihre Umgangssprache übersetzt worden wäre.

Allerdings ist dazu zu bemerken, dass sie überhaupt nicht viel über sie schrieben. Denn der Glorienschein altehrwürdiger Philosophie, den die Früheren über den Juden schweben sahen, liess rasch nach, sobald die Juden kein

fernes exotisches Volk mehr waren, sondern zu Partnern des täglichen Umgangs wurden. Andererseits übte diese Einstellung der Früheren einen nicht zu unterschätzenden Einfluss auf die Juden selbst aus; ihre Benennung als Gemeinde von Philosophen prägte sich ihrem kollektiven Bewusstsein tief ein und ermunterte die alexandrinische Judenheit dazu, sich selbst und anderen die Weisung als eine Art Philosophie, oder richtiger: als die vollkommene Philosophie zu erklären, und veranlasste noch Flavius Josephus zu seinem merkwürdigen Versuch, dem griechischen Leser die Parteien zur Zeit des Zweiten Tempels als verschiedene Philosophenschulen vorzustellen (z. B.: die Pharisäer als eine Art Stoiker). Aber wer bei ihnen zunächst den sagenhaften Orient suchte, musste schliesslich enttäuscht werden. Es stellte sich heraus, dass die Juden an jener Wunderwelt, deren Zauber seinerzeit Herodot erlegen war, keinen grossen Anteil hatten. Die materiellen Leistungen der Juden auf zivilisatorischem Gebiet waren nicht bemerkenswert. Paläste, Parks, Lustgärten, antike Mauern, Brücken u. ä. – dazu hatten Juden so gut wie nichts beizusteuern, und die Bewohner des Landes der Pyramiden und des Zweistromlandes hatten den Eindruck, diese Nation habe zur Kultivierung der Erde eigentlich nichts beigetragen. Und was Wissenschaften wie die Astronomie betrifft – ein Gebiet, auf dem sich die Griechen als Erben des Orients wussten –, so gaben die Juden nicht viel darauf, wenn auch jüdisch-hellenistische Schriftsteller ihre Nachbarn zu überzeugen versuchten, dass Abraham es gewesen sei, der die Astrologie von Mesopotamien nach Ägypten gebracht habe. Und wenn wir uns der religiösen Überlieferung zuwenden, die von jeher den geistigen Reichtum der Völker des Orients ausmachte, so fehlt den Juden jene faszinierende und sinnenfreudige Mythologie mit Kriegen und Liebesabenteuern von Göttern, in der es den Weisen Griechenlands beliebte, tiefste philosophische Geheimnisse verschlüsselt zu finden. Und wenn auch Philon zu zeigen versucht, dass in den menschlichen Erzählungen der Bibel tiefe göttliche Geheimnisse zu entdecken sind, so sind doch die Gestalten der Erzväter, dieser Halbnomaden und Viehhirten, allzu verschieden von den gewappneten Helden, die um Troja kämpften, als dass die griechische Phantasie auf sie angesprochen hätte. Blieb also nur die auffallende Kernlehre ihrer Religion, durch die sie sich von allen sonst bekannten Religionsgemeinschaften unterschieden, nämlich dass sie nur einen Gott verehrten und ihm kein Kultbild errichteten. Und gerade dieser Zug kam damals verbreiteten philosophischen Tendenzen entgegen, und selbst der Masse des Volks, die weiterhin in traditioneller Weise die Götter verehrte, war es bei diesem Kult nicht recht wohl. Daher finden wir bei etlichen Philosophen anerkennende Worte für die Juden ob dieses ihres Glaubens an einen einzigen Gott. Keine uneingeschränkte Anerkennung allerdings, denn mittlerweile hatte sich unter den Intellektuellen die Lehre von der dreierlei Theologie verbreitet, nach der zu unterscheiden ist zwischen den Göttern der Dichter, denen der Politiker und denen der Philosophen. Verbesserung der religiösen Praxis sei nicht Aufgabe der Philosophen, denn die Masse des Volks sei zu philosophischem Denken ohnehin nicht fähig, und die herkömmlichen Formen des Kults könnten ihr die Gottesidee am ehesten vermitteln. Daher finden wir gelegentlich eine positive Einstellung zu Mose, der – obwohl er selbst ursprünglich ägyptischer Priester gewesen sein soll (!) – die ägyptische Tier-Verehrung ablehnte und einen geläuterten Gottesdienst einführte. Aber sein Volk konnte sich nicht auf diesem Niveau halten, sondern spätere Priester (!) führten allerlei Vorschriften ein, denen die Juden bis zum heutigen Tag verhaftet sind und die seine erhabene Weisung zu einer Art Aberglauben verkehrten[4].

All dies erklärt, weshalb die hellenistischen Intellektuellen die Septuaginta, dieses altehrwürdige Weisheitsbuch, das ihnen nun in ihrer Sprache zugänglich wurde, nicht freudig aufnahmen. Dazu kommt noch, dass die Sprache des Buches nahezu aller Merkmale griechischen literarischen Stils entbehrte, so dass seine Lektüre geradezu unter der Würde eines gebildeten Menschen war, um so mehr, als auch die Schönheit des hebräischen Stils (für den damalige Griechen ohnehin keinen Sinn haben konnten) unter der Prozedur des Übersetzens stark gelitten hatte, was nicht weiter erstaunlich ist, haben wir doch hier das unseres Wissens erste so gross angelegte Übersetzungswerk der Weltliteratur vor uns.

Um so wichtiger muss uns der erste griechische Schriftsteller sein, der Worte der hebräischen Bibel in griechischem Gewand bringt. Es handelt sich um einen anonymen Schriftsteller zur Zeit des Kaisers Augustus, der eine originelle Einstellung zur Beurteilung des erhabenen Stils in der Literatur überhaupt und speziell in der Dichtung entwickelt. Der Verfasser, der sich durch seinen feinen literarischen Geschmack auszeichnet, ist begeisterter Anhänger Homers, aber gleichzeitig ist er nicht einverstanden mit dessen Art, Kriege von Göttern mit Tränen und Verwundungen zu schildern. »Weit besser gelungen als die Schilderung des Götterkampfes sind die Verse, in denen er das Göttliche darstellt, wie es wirklich ist: ungetrübt und groß und rein, wie z. B. was er von Poseidon sagt: ›... da erbebten gewaltige Berge und Wälder, die Höhen, der Troer Stadt und die Schiffe der Griechen unter den Schritten des wandelnden Gottes Poseidon. – Der fuhr über Wogen dahin, rings schossen empor die Ungetüme der Tiefe – sie kannten den Herrscher. Die Fluten zerteilten sich freudig, es eilten die Rosse.‹ Und so hat auch der Gesetzgeber der Juden, ein aussergewöhnlicher Mann, die Macht des Göttlichen würdig gefasst und dargestellt, als er gleich am Eingang der Gesetze schrieb: ›Gott sprach‹: – was? ›Es werde Licht, und es ward. Es werde Land, und es ward‹.«[5] Interessant zu beobachten, wie er unwillkürlich den Bibeltext nach griechischem Muster stilisiert (z. B. durch Auslassung des Wortes ›Licht‹ bzw. ›Land‹ in der Erfüllung), so dass er zu einer für das griechische Ohr eindrücklichen Formulierung kommt. Aber vor allem gebührt ihm hohes Lob dafür, dass er durch das griechische Gewand der Septuaginta-Übersetzung hindurch die Grösse dieser der griechischen Tradition so völlig fremden Vorstellung spürte, der Vorstellung vom wirkenden Schöpfungswort gegenüber der Zeugung oder dem künstlerischen Schaffen.

Aber um die hellenistische Stellungnahme zum Judentum voll zu erfassen, müssen wir von unserem geistigen Höhenflug auf den Boden der Realität zurückkehren. Wenn wir oben gesagt haben, dass jene romantische Vorstellung von den Juden als einer Art Wundervolk vor der Wirklichkeit zurücktrat, die die Juden gerade auf den Gebieten, die als Inbegriff orientalischer Kultur galten, als unproduktiv zeigte, ist nun hinzuzufügen, dass nicht Gleichgültigkeit, sondern heftige Aggression die Reaktion war, mit der sich Juden hauptsächlich konfrontiert sahen. Die Juden erwiesen sich nämlich als zwar weniger wundersam, aber dafür als nicht weniger fremdartig, als

[4] Dies ist die Meinung des Historikers und Philosophen Poseidonios, angeführt bei Strabon, Geographie 16, 2, 35.

[5] Pseudo-Longinos, »Vom Erhabenen« 9, 8 f. (ed. R. Brandt, Darmstadt 1966, S. 44 f.).

die frühen Griechen sie kennengelernt hatten. Im Gegenteil, ihre Andersartigkeit stellte sich als ihr hervorstechendstes Merkmal heraus. Tacitus' Worte »dort gilt alles, was wir heilig halten, als profan, dagegen ist bei ihnen erlaubt, was uns ein Greuel ist«[6] klingen wie ein entferntes Echo von Hamans Verdikt: »Ihre Satzungen sind verschieden von denen alles Volks«[7], nur dass die Tendenz ungleich schärfer hervortritt. Die hellenistische Gesellschaft, und in ihrem Gefolge auch die römische, gestand jeder einzelnen Gemeinschaft das Recht zu, ›nach väterlichem Brauch‹ zu leben, also war es nicht das absonderliche Brauchtum der Juden, was Anstoss erregte. Vielmehr bot die Tatsache Ärgernis, dass diese Toleranz nicht auf Gegenseitigkeit beruhte. Der Jude kann dem Fremden nicht dasselbe Mass an Freiheit der Kultausübung zubilligen, das er für sich selbst in Anspruch nimmt; in der Diaspora galt dies nur theoretisch, im Hasmonäer-Staat auch praktisch. Bürgerrecht konnte die jüdische Gemeinschaft fremden Kulten bei sich erst recht nicht gewähren, wiewohl dies sonst allenthalben üblich war. Griechen pflegten seit eh und je die Götter der anderen Völker mit ihren eigenen zu identifizieren, und mit den Feldzügen Alexanders des Grossen setzte sich diese Methode auch bei den unterworfenen Völkern durch. So gilt die ganze ›hermetische‹ Literatur vom Ausgang der Antike eigentlich nicht dem griechischen Gott Hermes, nach dem sie benannt ist, sondern der alten ägyptischen Gottheit Toth, die mit Hermes gleichgesetzt wurde. Und nach ihrer Gewohnheit suchten die Griechen auch dem Gott der Juden einen Platz in ihrem Pantheon zuzuweisen. Weshalb sie ihn gerade mit Dionysos identifizierten, ist etwas rätselhaft, aber uns interessiert hier die Methode als solche. Musterbeispiel für diese Art des ›Synkretismus‹ ist die Schaffung des ›Serapis‹-Kults in Ägypten unter Ptolemaios I., wo griechische und ägyptische Priester zusammenwirkten, um eine Gottheit zu kreieren, die in sich Züge einiger griechischer Götter sowie des ägyptischen Osiris und Apis vereinigte. Die Juden hingegen – anders als ihre Väter zu Zeiten von Ahab und Isebel – konnten zu einem solchen Unternehmen ihre Hand nicht bieten. Es trifft zwar zu, dass das Leben in einer pluralistischen Gesellschaft für Juden einfacher ist als unter der mittelalterlichen Gesellschaftsordnung, wo sie die einzigen waren, die sich nicht in den christlich-totalitären Rahmen fügten, aber Nonkonformisten waren sie auch in der multi-konfessionellen Antike, denn der Synkretismus stiftet zwar eine gemeinsame Sprache zwischen allen heidnischen Religionen und überbrückt die gewiss erheblichen Unterschiede zwischen ihnen, nur der Jude – lehnt diese Gemeinsamkeit ab.

Gewiss tut die jüdische Gemeinde ihr Möglichstes, um dieser brisanten Situation den Stachel zu nehmen. Den Vers »Gott sollst du nicht fluchen«[8] gibt die Septuaginta wieder als »den Göttern sollst du nicht fluchen«, und die jüdisch-hellenistische Apologetik wurde nicht müde zu betonen, dass die Juden sich jeglicher Verunglimpfung der Götter ihrer Nachbarn strengstens enthalten. Wieweit dies für die Praxis zutraf, mag hier dahingestellt bleiben, jedenfalls ist klar, dass die Juden darin bis an die äusserste Grenze einer ihnen möglichen religiösen Toleranz gingen »um des lieben Friedens willen«. Ein anderes beliebtes apologetisches Moment waren die Opfer im Tempel, die für die ganze Menschheit sowie ausdrücklich für das Wohl des Königs dargebracht wurden. Aber all dies vermag an der Grundtatsache nichts zu ändern, dass der Jude als einziger sich nicht den Normen beugt, die immer noch das Leben in der Gesellschaft begrenzen – mag diese auch für antike Verhältnisse ausserordentlich säkular geworden sein. Denn nicht religiöser Fanatismus beseelt die Massen des Volks oder einen Herrscher wie Antiochos Epiphanes, die den Juden Teilnahme am offiziellen Staatskult aufzuzwingen suchen, sondern zentralistisches kulturelles Bewusstsein.

Und bei aller Kompromissbereitschaft um des Friedens willen lässt der Jude seinen heidnischen Nachbarn zweifellos spüren, dass er sich über dessen heidnische Götzenverehrung erhaben fühlt; dieses Verhältnis spiegelt sich in unseren jüdisch-hellenistischen Quellen unverkennbar wider. Wir gehen wohl nicht fehl in der Annahme, dass der Jude diesen Gefühlen nicht nur Gott, sondern auch seinem Nachbarn gegenüber Ausdruck verleiht. Und wir können davon ausgehen, dass ein Jude, der in die Weltstadt Alexandria mit ihrem kulturell und zivilisatorisch ungleich höheren Standard als dem seiner Väter in Judäa geraten war, dringend einer Stärkung seines religiösen Selbstbewusstseins bedurfte, um sein seelisches Gleichgewicht zu wahren angesichts des übermässigen Reichtums und der Pracht, die ihm die Welt der Heiden darbot. Aber solchermassen übersteigertes jüdisches Selbstgefühl forderte erbitterten Widerspruch geradezu heraus, zumal da die heidnische Bevölkerung den Eindruck hatte, dass diese Leute nichts Wesentliches zu den eigentlichen Werten des Lebens beigetragen hatten. Ausserdem musste die Negierung aller Art von heidnischer Kultausübung in dieser Welt notwendigerweise als Verachtung der Religion überhaupt aufgefasst werden; daher ist eine der geläufigsten Anschuldigungen gegen das Judentum die des »Atheismus«. Dazu kommt noch, dass Juden auch Kontakt mit Götzendienern zu vermeiden suchten und dass Beschränkungen wie Speisevorschriften, Verbot des Götzendienstes und der gemischten Ehe und vieles andere mehr zwischen der jüdischen Gesellschaft und ihrer heidnischen Umgebung eine hohe Trennwand errichteten; und es nimmt nicht wunder, dass die Juden als »menschenscheu« galten, und von da ist der Weg nicht weit bis »menschenfeindlich«.

Das griechische Wort, das den letztgenannten Vorwurf ausdrückt, kann man auch übersetzen: »sie glauben, dass alle Welt sie hasse« – und darin liegt sicher ein Körnchen Wahrheit. Wie dem auch sei, der historische Hintergrund des biblischen Esther-Buches – die Auffassung, die darin aufscheint, geht dahin, dass in allen hundertundsiebenundzwanzig Staaten des persischen Weltreichs eine feindselige Bevölkerung sitzt, der es nur durch ein Wunder noch nicht gelungen ist, die Juden zu vertilgen, zu töten, zu vernichten. Und wir haben weitere Zeugnisse für dieses Gefühl aus der hellenistischen Epoche. Das dritte Makkabäer-Buch beschreibt einen Anschlag aufs Leben der jüdischen Gemeinde von seiten eines der letzten Ptolemäer. Die Historizität der ganzen Affäre ist äusserst zweifelhaft, aber gerade dadurch wird die Existenz eines solchen Buches um so interessanter, denn anscheinend liegt bei Juden die Bereitschaft vor, Verfolgungsakte und wunderbare Errettung aus Feindeshand zu erfinden. Märtyrer-Selbstbewusstsein spricht auch aus dem vierten Makkabäer-Buch, das insgesamt eine Lobeshymne im hellenistisch rhetorischen Stil darstellt auf eine Mutter und ihre sieben Söhne, die trotz aller Drohungen und Lockungen von seiten des grausamen Königs ihr Leben zur Ehre Gottes dahingaben.

Ich will hier nicht ausführlicher auf all die böswilligen Verleumdungen eingehen, die Judenhasser über Juden in

[6] Historien 5, 4.
[7] Esther 3, 8.
[8] Exodus 22, 27.

Umlauf brachten[9], sondern mich mit der Feststellung begnügen, dass das erste Zentrum anti-jüdischer literarischer Propaganda Antiochia zur Zeit Antiochos' IV. war. Apion, der Antisemit von Alexandria, übernimmt dann im Jahre 40 nach der christlichen Zeitrechnung von einem der antiochenischen Hofschreiber die Geschichte, dass Antiochos bei seinem Eindringen in den Jerusalemer Tempel dort einen Griechen gefunden habe, den die Juden im Allerheiligsten verborgen hielten und mästeten, um ihn dann zu schlachten und sein Fleisch zu essen. Demzufolge hätte der König wohl daran getan, sich über die Vorschriften der jüdischen Religion hinwegzusetzen und ins Heiligtum vorzudringen, denn dadurch konnte er einen Ritualmord verhüten. Es springt in die Augen, dass diese Geschichte zur Verteidigung des Königs erfunden wurde, denn Entweihung eines Heiligtums galt auch in der griechischen Öffentlichkeit als schweres Vergehen, das der Sühne bedurfte; eine antisemitische Fiktion also sollte den König von dieser Schuld reinwaschen.

Ein ernst zu nehmender Historiker, der Philosoph Poseidonios, berichtet uns von einer Sitzung des königlichen Rats. Die meisten seiner Ratgeber empfahlen dem König die Ausrottung des jüdischen Volkes, das sich als einziges der Verschmelzung mit anderen Völkern widersetzte und alle als seine Feinde betrachtete. Seit der Zeit, da sie als Aussätzige schmählich aus Ägypten vertrieben wurden, seien sie von Menschenhass besessen. Die Ratgeber stellen Antiochos das Vorbild seines Vaters vor Augen, der – nach ihrer Aussage – auf dem Altar des jüdischen Gottes einen grossen Eber geopfert und dessen Blut auf die Kultgeräte und insbesondere auf das Buch der Weisung, das all ihre Greuelvorschriften enthalte, gesprengt habe. Aber – so schliesst Poseidonios – Antiochos in seiner Mässigung und Grossherzigkeit begnügte sich damit, den Juden eine Steuer aufzuerlegen und das Bildnis eines bärtigen Mannes (nach seiner Vermutung: Moses), der auf einem Esel reitet, zu beschlagnahmen.

Nach all diesen Hirngespinsten – was wussten die Heiden tatsächlich vom Judentum? Wie gesagt, die biblischen Geschichten waren ihnen unbekannt: Das Buch stand ihnen zwar zur Verfügung, aber niemand machte sich die Mühe, darin zu lesen. Und selbst derjenige griechische Schriftsteller, der die Grösse des mosaischen Stiles gespürt hat, bringt sein Textbeispiel vielleicht nicht zufällig von der ersten Seite der Bibel; womöglich hatte er gar nicht weiter gelesen? Denn nach unseren obigen Ausführungen ist klar, dass die Welt der Bibel auf Griechen keine sonderliche Faszination ausüben konnte.

So bleibt festzuhalten: Der Name »Mose« war bekannt. So verschwommen ihre Vorstellungen über seine Gestalt auch sein mochten – unter Umständen statteten auch Juden selbst in apologetischer Absicht ihren Helden für die heidnischen Betrachter mit Zügen aus, die der biblischen Überlieferung fern lagen – wussten sie doch, dass er der Gesetzgeber der Juden gewesen war. Und eben jener Poseidonios, auf den wir schon oben gestossen sind, rechnet an anderer Stelle Mose unter die grossen Gesetzgeber der Welt und bringt dem Mann aufrichtige Hochachtung entgegen, der es gewagt hat, eine positive Religion auf die philosophische Anschauung zu begründen, dass es nur einen einzigen Gott gibt. Woher kommen dann aber die abwegigen Lehren und Gebräuche der Juden? Keine Frage: Nach Mose traten Priester auf, die das Werk des grossen Gesetzgebers durch ihre nichtigen Zusätze verdarben.

Die Bräuche der Juden – das war es, was man kannte. Beschneidung, Sabbat, Verbot Schweinefleisch zu essen – davon wussten alle. Nachdem die Juden aus einem fernöstlichen Volk zu vertrauten Gestalten des täglichen Lebens geworden waren, galten sie bereits nicht mehr als Philosophen, sondern ihr hervorstechendstes Merkmal war das treue Festhalten am Brauchtum ihrer Väter. Zu diesen Bräuchen verhielt sich die gebildete Schicht negativ: Aus der griechischen und römischen Literatur klingt Spott auf über die Juden, die aus Irrglauben den siebten Teil ihres Lebens müssig zubringen und die ihrem Gott eine Freude bereiten wollen durch Anzünden von Kerzen, an deren Qualm nicht einmal ein Mensch seine Freude hat. Und von früheren Zeiten erzählt ein Geschichtsschreiber, dass König Ptolemaios Jerusalem kampflos eingenommen habe, weil die Juden am Sabbat nicht kämpfen wollten. Und so – sagt er – kamen sie unter die Hand eines harten Herrschers, und das ist die gebührende Strafe für ihren Irrglauben.

Aber im Verlauf der Generationen ist zu spüren, wie im Spott von seiten der gebildeten Schicht allmählich eine andere Saite mitschwingt: Sie beobachten mit stets wachsender Besorgnis, wie diese sinnlosen Bräuche unter Nicht-Juden Anhänger finden. So wie Philon stolz konstatiert, dass es keine Stadt gibt, zu der das jüdische Gesetz nicht gelangt ist und wo niemand Sabbat und Versöhnungstag feiert, stellt Seneca erbittert fest, dass wiederum die Besiegten den Siegern ihre Satzungen aufprägen. Die Juden, die überall verbreitet waren, erschienen den Hütern der klassischen Kultur wie der Vortrupp einer wilden Meute von orientalischen Kulten und Lehren, die zum Angriff auf die Hauptstadt des Imperiums ansetzte. Und nach dem Urteil der Geschichte war diese Einschätzung der Lage gar nicht so verfehlt, denn jene Macht, der es schliesslich gelang, die Herzen zu erobern und ihren Thron in Rom aufzurichten, ging ja ursprünglich von Judäa aus. Zu Senecas Zeiten konnte das niemand voraussagen, aber das dumpfe Gefühl von etwas Gewaltigem, was mit diesen seltsamen Juden, über die man zwar spotten kann, denen man aber trotzdem nicht gewachsen ist, zusammenhängt und sich anschickt, Griechenlands und Roms stolzem Humanismus ein Ende zu setzen, wohnte in den Herzen der Gebildeten.

Auf die Erfolge jüdischer Missionstätigkeit will ich hier nicht ausführlicher eingehen. Dem hellenistischen Menschen, der religiöser Geborgenheit seit Generationen entwöhnt war, konnte der Jude, der unbeirrt seines Weges ging, der in seiner engbegrenzten Welt seelische Befriedigung findet, während die grosse Welt sich in den Todeszuckungen einer untergehenden Kultur windet, wohl nachhaltigen Eindruck machen. Gewisse Kreise fühlten sich gewiss gerade von der festen, durch religiöse Vorschriften geregelten Lebensordnung angezogen. Und wenn wir viel jüdisches Material im damaligen Zauberwesen finden, so ist daraus zu entnehmen, dass die erwähnte Faszination besonders auf die unteren Bevölkerungsschichten wirkte. Andererseits wissen wir, dass selbst am Kaiserhof eine gewisse Empfänglichkeit für jüdische Eindrücke vorhanden war, wobei allerdings zwischen intellektueller und standesmässiger Elite zu unterscheiden ist.

Noch einer letzten Frage wollen wir nachgehen. Heinemann erwähnt in seinem oben genannten Artikel beiläufig, dass wir aus der Literatur kein zuverlässiges Bild von den komplexen Beziehungen zwischen Juden-

[9] Eine eingehende wissenschaftliche Analyse dieses ganzen Materials findet sich in Isaak Heinemanns wohlabgewogenem und scharfsichtigem Artikel »Antisemitismus« in: Pauly-Wissowa, Real-Encyclopädie der klassischen Altertumswissenschaften, Supplement-Band 5 (1931), 3–43.

tum und hellenistisch-römischer Welt gewinnen können, weil in dieser Literatur der Beitrag des Proselyten fehlt. Wir haben keinerlei Selbstzeugnis von einem Proselyten über das Judentum, das er sich aneignete.

Hier liegt der Kern des Problems. Weshalb ist kein Buch, keine Abhandlung, nicht einmal ein Fragment aus der Feder eines Proselyten auf uns gekommen, in dem er Rechenschaft ablegt über sein Judewerden? Offenbar war eine solche Literatur überhaupt nicht vorhanden, denn sonst hätte Flavius Josephus, der Zeugnisse für sein Volk aus allen irgend verfügbaren Quellen zusammentrug, sie gewiss nicht übergangen.

Wenn wir uns die christliche Literatur aus den ersten Jahrhunderten des Christentums anschauen, stellen wir fest, dass die Hauptmenge dieser Werke verfasst wurde von Leuten, die nicht als Christen geboren waren. Bei uns dagegen – fehlt die Stimme des Proselyten. Mir scheint dieser Unterschied eingehender Betrachtung wert.

Hier muss ich etwas weiter ausholen und an einem Punkt ansetzen, der scheinbar mit unserer Fragestellung gar nichts zu tun hat. Von Platon wird erzählt, dass er sich als junger Mensch Ruhm als Tragödiendichter zu erwerben trachtete. Eines Tages auf dem Weg zu einer Chorprobe des Theaterstücks, das er gerade einstudierte, traf er Sokrates; auf diese Begegnung hin verbrannte er die Buchrolle mit dem Drama, dessen Aufführung er hatte vorbereiten wollen, und von Stund an wurde er Sokrates' treuester Jünger. Er hatte die Bestimmung seines Lebens gefunden. In diesem Sinne kennt die griechische Philosophie die Lebens-Krise, wo sich der Mensch endgültig für einen neuen Lebensweg entscheidet. Eine so schicksalhafte Wendung etwa vollzieht sich in Platons Höhlengleichnis, wo der Mensch plötzlich seine Orientierung radikal verändert und »ein neuer Mensch wird«.

Nach stoischer Auffassung kann sich der Mensch über Nacht aus ethischen Abgründen zu den Höhen des absolut Guten aufschwingen. Wie durch eine Art elektrischen Schlag wird er plötzlich in den Stromkreis des weltumfassenden Logos aufgenommen und wird zur Ideal-Gestalt des stoischen Weisen. Jedoch wird in dieser philosophischen Richtung der ausgehenden Antike dieser Wendepunkt auch beschrieben als »Hinwendung der Seele auf Gott«.

Und mit dem Niedergang der Philosophie und dem Aufstieg der Religion finden wir dieses Ereignis im Leben eines Menschen immer stärker religiös gefasst. Dazu lohnt sich etwa die Lektüre der Metamorphosen von Apuleius im 11. Buch, wo der Held seine Aufnahme in die Isis-Mysterien schildert. Ein überwältigendes Glücksgefühl durchströmt ihn, nachdem die Göttin seine Augen erleuchtet hat, und sein übervolles Herz entlädt sich in einer Dankeshymne an die Göttin.

Unleugbar liegt bei vielen Heiden, die in den ersten Generationen den Weg zum Christentum fanden, ein tiefes Erlebnis dieser Art vor. Das klassische Beispiel dafür ist natürlich Augustin, der in seinen »Bekenntnissen«[10] von jenem entscheidenden Augenblick seines Lebens berichtet, von dem an er sich von neuem geboren fühlte; er musste nun unweigerlich den Menschen erzählen von dem Wunder, das ihm widerfahren, und vor allen Erdenbewohnern Zeugnis ablegen von der ihm zuteil gewordenen Erlösung.

Und das ist der Impuls, der hinter dem Grossteil der christlichen Literatur aus den ersten Jahrhunderten steht. Die Stunde der Bekehrung zum Christentum ist der Wendepunkt, der Moment der Wiedergeburt, und von da an besteht der Hauptlebensinhalt des neubekehrten Christen darin, sich und anderen alles, was mit diesem entscheidenden Erlebnis zusammenhängt, darzulegen.

Ich habe den – vielleicht irrigen – Eindruck, dass dem Übertritt zum Judentum, um den es uns hier geht, kein solches Erlebnismoment innewohnt. Der entscheidende Schritt des Proselyten besteht nicht in der Annahme eines neuen *Glaubens,* sondern in einer Entscheidung zur Teilnahme am *Leben* eines Volks, dem Weisung zur Wahrheit verliehen ist. Man könnte etwa sagen: Ruth, die Moabiterin, wurde damit, dass sie unter die Fittiche der Gottesgegenwart trat, eine gute Jüdin, aber niemand hätte von ihr erwartet, dass sie nun als eine Art Prophetin, als Heidenmissionarin, auftreten sollte. Gewiss nimmt die jüdische Gesellschaft sie auf mit der grössten persönlichen Anerkennung, die ihr zuteil werden kann, aber niemand wird sie höher schätzen als die Kinder Abrahams, Isaaks und Jakobs.

Damit haben wir nicht nur erklärt, weshalb die jüdischen Proselyten kein Bedürfnis empfinden, ihren neuen Glauben öffentlich zu verkünden, sondern sind – so scheint mir jedenfalls – auch auf einen der tiefsten Gründe dafür gestossen, dass nicht das Judentum, sondern das Christentum das Erbe der heidnischen Welt angetreten hat. Wir machen es uns etwas leicht mit der Version, dass Menschen zum Christentum leichter Zutritt gefunden hätten, weil es ihnen nicht das Joch der biblischen Gebote auferlegt habe. Mir scheint dies nicht der Hauptgrund; vielmehr suchte der antike Mensch eben dieses Erlösungs-Erlebnis, das ihm der christliche Glaube verleihen konnte, nicht aber der jüdische Lebensweg.

Und das Judentum selbst – »begegnete« es der Kultur von Hellas und Rom? Bei seinem Ausgang aus der Welt der Antike wartet seiner die Ghetto-Existenz, mehr isoliert als jemals unter den Griechen; es tritt den Leidensweg des Mittelalters an.

[10] Confessiones 8, 6.

III Hillels Selbstverständnis und Jesus

Von Dr. David Flusser, Professor für das Judentum zur Zeit des Zweiten Tempels und für das frühe Christentum an der Hebräischen Universität Jerusalem

In memoriam meines teuren Freundes und Gelehrten Arieh Toeg, der im Jom Kippur-Krieg fiel.

Es gibt heute in der neutestamentlichen Wissenschaft eine Tendenz, alle Aussagen Jesu über sein hohes Selbstverständnis als sekundär zu betrachten, die nicht dem entsprechen, was er wirklich über sich gedacht hat. Nach den Worten von Paul Winter war Jesus »eine normale Person, die Norm der Normalität«[1]. Doch wenn man die Texte genau untersucht, entspricht eine solche Entwertung mancher Worte Jesu nicht der Wirklichkeit, und es ist auch heute, nach der Entdeckung der Schriftenrollen vom To-

[1] Paul Winter: On the Trial of Jesus, Berlin, 1961, p. 148.

ten Meer, nicht mehr möglich, nicht zu sehen, dass es im Zeitalter des Zweiten Tempels Menschen gegeben hat, die über sich selbst und über ihre Rolle in der göttlichen Ökonomie der Welt sehr hoch gedacht haben. Wir lernten den essenischen Lehrer der Gerechtigkeit kennen, und wir können jetzt auch wissen, dass sich der Verfasser der essenischen Hymnen für den Vermittler göttlicher Mysterien gehalten hat. Die liberale Auffassung, nach der es damals im Judentum kein erhabenes Selbstverständnis gegeben hat, ist also heute veraltet.

Zusätzlichen Beweis dafür, dass es im Zeitalter Jesu Menschen gegeben hat, die über sich selbst hoch gedacht haben, liefern einige Aussprüche des Pharisäers Hillel[2], der gestorben ist, bevor Jesus geboren wurde. Das ist darum erstaunlich, weil man die Pharisäer, die Gründer des rabbinischen Judentums, oft als Gelehrte sieht, aber man findet selten, dass ein Rabbi meinen würde, dass er als Person eine besondere Rolle in der metahistorischen Ökonomie der Welt zu spielen habe. Und dabei muss man bedenken, dass gerade Hillel als ein besonders bescheidener und milder Lehrer berühmt ist. Doch wir werden sehen, dass Hillels Selbstverständnis sehr hoch gewesen ist, so ungewöhnlich hoch, dass in der späteren rabbinischen Überlieferung oft nicht zugegeben werden konnte, Hillel habe über sich selbst solche gehobenen Aussagen gemacht; es wurde oft darum angenommen, Hillel spreche in Wirklichkeit über Gott. Diese Erklärung von einigen Aussprüchen Hillels in der rabbinischen Literatur war der Grund dafür, warum die modernen Forscher seine besondere Lehre über die fast kosmische Aufgabe des Menschen nicht verstanden haben. Wir wollen nun versuchen, Hillels persönliche Ansicht über sich selbst wieder zu entdecken. Dies wird einige Folgerungen für das Selbstverständnis Jesu haben. Es ist wohl bekannt, dass Jesus manche Auffassungen der theologischen Sittenlehre Hillels übernommen hat. Darum ist es mehr als wahrscheinlich, dass Jesu erhabenes Selbstverständnis von Hillels Aussagen über sich selbst beeinflusst war.

Man kann aufzeigen, dass Jesus wenigstens einen solchen Spruch Hillels über sich selbst gekannt hat. Jesus sagte (Lk 11, 20–23, vgl. Mt 12, 28–30): »Aber wenn ich mit dem Finger Gottes Dämonen austreibe, so ist ja das Reich Gottes schon über euch gekommen ... Wer nicht mit mir ist, der ist wider mich, und wer nicht mit mir sammelt, der zerstreut.« Die Bedeutung des Spruches ist klar: Es brach in Israel eine Erweckungsbewegung aus, und diese Erweckungsbewegung hat die Verwirklichung des Reiches der Himmel auf Erden zur Folge. Doch diese Bewegung muss sich um Jesu Persönlichkeit scharen; selbständige Initiativen, die von der Person Jesu unabhängig wären, würden nicht ein Sammeln, sondern ein Zerstreuen sein.

Andere haben schon beobachtet[3], dass das Ende der Worte Jesu einem berühmten Spruch Hillels ähnlich ist, der an verschiedenen Stellen in der rabbinischen Literatur erhalten ist. In Sifre Zuta[4] bildet die Parallele zu Jesu Worten den Anfang einer längeren Spruchkette:

> »›Es ist Zeit, für Gott zu handeln; sie haben dein Gesetz gebrochen‹ (Ps 119, 126). Es ist so zu lesen: Sie haben dein Gesetz gebrochen – es ist Zeit, für Gott zu handeln. Und so sagt Hillel: ›Zur Zeit, wenn man zerstreut, sammle[5]! Wenn es wenig Käufer gibt, dann kaufe! Wo es keine Männer gibt, sei[6] dort ein Mann!‹«

Der erste der drei Sätze Hillels (die wahrscheinlich alle bei einer Gelegenheit gesagt wurden) kommt an anderen Stellen der rabbinischen Literatur in einer erweiterten Form vor: »Wenn man zerstreut, sammle; wenn man sammelt, zerstreue!«[7] Es ist schwer zu entscheiden, ob diese längere Form auch ursprünglich oder sekundär und nur aus der Neigung zum Kontrast und zur Symmetrie entstanden ist. Der Gegenstand des Spruches Hillels ist das Studium der (mündlichen) Lehre. Sein historischer Hintergrund ist die Zeit des Königs Herodes, als es anscheinend zu einer Krisis in dem Lernen des Gesetzes gekommen ist (»sie haben dein Gesetz gebrochen«). In dieser Krisis ist es die richtige »Zeit, für Gott zu handeln«. Das Gesetz wurde billig – es gab wenige Käufer –, und dann ist die beste Gelegenheit, es »zu kaufen«. Und »wo es keine Männer gibt, sei dort ein Mann!« Hillel sagte[8]: »Wer nicht mehrt, der mindert, und wer nicht lernt, der ist todeswürdig«. Der Spruch in Sifre Zuta ist also klar, und er entspricht den Worten Jesu: »Wer nicht mit mir sammelt, der zerstreut«. Die erweiterte Form des Spruches Hillels ist schwer verständlich: Aus der Parallele bei Jesus muss man folgern, dass das »Zerstreuen« auch bei Hillel einen negativen Sinn hat, und darum ist es schwierig zu wissen, was die zweite Hälfte der längeren Form (»wenn man sammelt, zerstreue«) bedeuten könnte. Es ist also zweifelhaft, ob die längere Form des Spruches Hillels ursprünglich ist.

Jesus kannte also anscheinend den Spruch Hillels und passte ihn seiner Aufgabe an. Hillel sprach über das Sammeln und Mehren der mündlichen Überlieferung, und Jesus dachte an das Sammeln der Menschen. Der zweite Unterschied zwischen den Aussagen Jesu und Hillels ist, dass Hillels Worte eine Forderung an die anderen ist, während Jesus die Bedeutung seiner eigenen Aufgabe betont. Doch der Unterschied ist kleiner, als es auf den ersten Blick erscheint; denn ausser den Sprüchen, in denen Hillel im Imperativ sich an ein allgemeines »Ihr« wendet, gibt es auch Sprüche, in denen er in der ersten Person spricht, zum Beispiel: »Wenn ich nicht für mich bin, wer ist für mich?, und wenn ich für mich bin, was bin ich?, und wenn nicht jetzt, wann denn?« (Avot 1, 14). Dieser Spruch ähnelt dem Wort Jesu (Lk 11, 23; Mt 12, 30): »Wer nicht mit mir ist, der ist wider mich«. Wie wir sehen, folgt diesen Worten gerade der Spruch Jesu, dessen Ähnlichkeit mit einem anderen Wort Hillels wir gerade besprochen haben.

Die zwei gewagtesten Sprüche wurden von Hillel am Laubhüttenfest gesagt[9]:

> »Zum Ort, den mein Herz liebt, dorthin führen mich meine Füsse; wenn du in mein Haus kommen willst, werde ich in dein Haus kommen – wenn du nicht in mein Haus kommen willst, werde ich nicht in dein Haus kommen; wie gesagt ist (Ex 20, 21):

[2] Vgl.: W. Bacher: Die Agada der Tannaiten I, Strassburg, 1903 (Nachdruck 1965), S. 1–11; N. N. Glatzer: Hillel the Elder, Schocken Books, New York, 1956; Beit Shammay, Beit Hillel – collected sayings, by I. Kanovitz, Mosad Harav Kook, Jerusalem, 5725 (1965) [hebräisch].

[3] Strack-Billerbeck I. 635–6.

[4] Sifre Zuta, Pinchas, ed. H. S. Horovitz, Lipsiae, 1917 (Neudruck: Jerusalem 1966), pp. 316–317.

[5] Sifre Zuta liest: »den Fuss sammeln«, S. Liebermann (Tosefta kifshutah, Order Zera'im, Part I, New York, 5715 [1955], p. 124, Anm. 93), hat gezeigt, dass das Wort ein Schreibfehler ist. Verfasser schlägt vor: »eure Worte sammeln«, aber dies ist ein unnötiger Zusatz.

[6] Vgl. den kritischen Apparat zu Sifre Zuta. Die Worte »trachte zu sein« sind beeinflusst durch die Parallele in Pirqe, Avot 2:6, wo der Ausspruch hebräisch ist. In Sifre Zuta heisst es (ausgenommen die Worte »trachte zu sein«) auf Aramäisch, eine von Hillel oft gebrauchte Sprache, da er aus Babylonien stammt.

[7] Z. B. Tosefta Berakhot 6:24.

[8] Pirqe Avot 1:13.

[9] Tosefta Sukkah 4, 3; b. Sukkah 53a; Avot de Rabbi Natan, Ed. S. Schechter, p. 55; Mekhilta, Ed. H. S. Horovitz.

›An jedem Ort, wo ich meines Namens gedenken lasse, werde ich zu dir kommen und dich segnen.‹«

Der Spruch ist aus dem täglichen Leben genommen. Er beginnt mit einer Binsenwahrheit: ich gehe dorthin, wo ich gerne bin. Dann folgt eine übliche Gesellschaftsregel: ich werde dich nur dann besuchen, wenn du mich zuerst besucht hast, und dann folgt, als eine Stütze, ein Bibelwort, in dem der Sprecher Gott ist![10] Die tiefere Bedeutung des Wortes Hillels ist klar: ich kann frei nach meiner Neigung schalten; wenn du bereit bist, dich in meine Sphäre zu begeben, dann bin ich bereit, deine Sphäre zu betreten, aber wenn du dich nicht an mich anpassen willst, bin ich nicht bereit, dir zu helfen.

Der andere Spruch ist sogar noch mehr paradox[11]:

»Wenn ich hier bin, ist alles hier; wenn ich nicht hier bin, was ist hier?«

Der Spruch ähnelt in seiner Form und Tendenz dem schon angeführten Spruch: »Wenn ich nicht für mich bin, wer ist für mich« usw., aber er drückt eine Idee aus, die weiter reicht: Der einzelne, durch Hillel selbst dargestellt, ist gleichzeitig der ganze Kosmos. Es ist also verständlich, dass in einigen Parallelen Bibelverse über Gott angeführt werden. Doch das bedeutet nicht, dass in diesen zwei Sprüchen Hillel nicht über sich, sondern über Gott spricht. Im Gegenteil: Hillels Selbstbewusstsein ist so erhaben, dass er in bezug auf sein Ich – das für alle vorbildlich sein soll – Gottesworte aus der Bibel anführen konnte!

Das wird klar aus dem folgenden Spruch[12]:

»Meine Erniedrigung ist meine Erhöhung, meine Erhöhung ist meine Erniedrigung« – das heisst: »Der sich erhöht am Thron, der erniedrigt sich im Schauen« (Ps 113, 6).

Obzwar hier Gottes Worte über sich selbst angeführt werden, kann man unmöglich annehmen, dass hier Hillel nicht über sich selbst spricht, sondern über Gott. Es gibt einen ähnlichen Spruch in der Epistel des Jakobus (4, 10): »Erniedrigt euch vor dem Herrn, so wird er euch erhöhen« (vgl. auch Mt 23, 12; Lk 14, 11; 18, 14). Es gibt auch eine interessante Parallele in dem essenischen Hymnenbuch: »Dein Tadel wurde zum Glück und zur Freude . . . und die Beschämung durch meine Widersacher wurde zu einer Krone der Herrlichkeit und mein Straucheln zur ewigen Kraft« (1 QH 9, 23–5). Hillels Spruch hat einen breiteren und tieferen Sinn: Dadurch, dass er sich erniedrigt, wird er erhöht, und dadurch, dass er sich erhöht, wird er erniedrigt und demütig. Aus diesem Spruch, wie auch aus den früher angeführten, erkennt man die wahre Natur Hillels sprichwörtlicher Demut. Sie wurzelt nicht in seiner Schwäche, sondern in seiner Stärke. Sie ist die Folge seiner freien Entscheidung, demütig zu sein, und liegt in seinem hohen Selbstbewusstsein.

Wie wir gesehen haben, sind Hillels paradigmatische Sprüche entweder in der zweiten Person als eine Forderung an dich zu handeln oder in der ersten Person. In der zweiten Kategorie ist die eigene Person Hillels beispielhaft für alle anderen Menschen. Hillel teilt den charakteristischen Fehler grosser Menschen, die gleichzeitig demütig und bescheiden sind: er meinte, dass jeder Mensch fähig ist, das auszuführen, wozu er als ein begabtes Genie fähig war. Der stark »existentielle« Ton dieser Sprüche ist nicht nur in Hillels starker und gütiger Person verwurzelt, sondern auch in der damaligen Situation einer religiösen Krise. Die Geschichte hat hier den richtigen Mann an die richtige Stelle gestellt. Und so konnte er mit Erfolg seine eigene Forderung erfüllen: »Wo es keine Männer gibt, sei dort ein Mann!«

Die Tatsache, dass manchmal biblische Zitate Hillels stolzen Sprüchen über sich selbst folgen, in denen Gott selbst spricht, hat eine besondere Bedeutung. Man soll es als eine theologische Rechtfertigung von Hillels hoher Selbsteinschätzung verstehen. Da er manchmal über sich selbst in derselben Weise spricht, in der er sich an die anderen wendet, besteht kein Zweifel, dass er vom theologischen Standpunkt her eine jede Person als von gleichem Werte, vom *demselben* gleichen universellen Auftrag und von gleicher Funktion gesehen hat. Hillel sagte: »Wenn ich hier bin, ist alles hier; wenn ich nicht hier bin, was ist hier?«[13] Augenscheinlich war es seine Ansicht, dass man dies von einem jeden Menschen sagen kann. Und die Verbindung solcher Sprüche mit Bibelversen, in denen der Sprecher Gott ist, bedeutet, dass die erhabene Aufgabe aller menschlichen Wesen als einzelne in der biblischen Vorstellung begründet ist, dass ein jeder einzelne von uns nach dem Bilde Gottes erschaffen ist. Einmal hat Hillel diesen Aspekt durch ein Gleichnis veranschaulicht, durch das er zeigen wollte, dass der Mensch seinen Körper pflegen soll: Wenn die Standbilder der Könige in den Parkanlagen und an den öffentlichen Plätzen gewaschen werden und der Angestellte dafür Lohn erhält, wieviel mehr wird der Schöpfer geehrt, wenn der Mensch, der doch nach dem Bilde Gottes erschaffen wurde, ein Bad besucht[14]. Die Auffassung, dass der Mensch gottähnlich ist, ist sehr wichtig für die Lehre der Nachfolger Hillels, besonders für Rabbi Johanan ben Zakkai und für Rabbi Akiba. Dies ist also eine der Wurzeln des »anthropozentrischen Theozentrismus« und der humanistischen Weltanschauung der Schule Hillels. Diese Schule hat dann später das ganze Judentum geprägt, und ihr humanistisches Erbe ist im Judentum bis heute lebendig. Die Idee, dass jedes einzelne menschliche Wesen die ganze Menschheit aufwiegt, ist der besondere jüdische Beitrag zum Humanismus, auch wenn man in der grossen Welt manchmal diese tiefe Ehrfurcht vor dem einzelnen vergisst. Die theologische Grundlage der Sprüche Hillels ist die Auffassung, dass ein jeder einzelne Mensch eigentlich dem ganzen Kosmos entspricht. Hillel konnte sein hohes Selbstverständnis pflegen, weil es im Einklang mit seiner humanistischen Theologie war.

Es ist anzunehmen, dass Hillels hohes Selbstbewusstsein einigen Einfluss auf Jesu Verständnis seiner eigenen Person gehabt hat. Aber es gibt auch einen grossen Unterschied zwischen den beiden. Hillels Selbstverständnis beschränkt sich nicht auf seine eigene Person, sondern soll für einen jeden Menschen vorbildlich sein. Jesu Bewusstsein von seinem erhabenen Wert – obwohl es bei ihm, wie bei Hillel, mit einer persönlichen Demut verbunden war und obzwar es sich einem jeden »Kultus der Persönlichkeit« widersetzt hat – war verbunden mit dem Wissen, dass seine eigene Person mit keinem anderen Menschen austauschbar ist. Da er sich als den Sohn verstanden hat, meinte er, er habe einen zentralen Auftrag und eine Aufgabe in der Ökonomie Gottes: »Wer nicht mit mir ist, der ist wider mich, und wer nicht mit mir sammelt, der zerstreut.«

[10] S. Liebermann a. O. meint, dass das »Ich« in dem Spruch Hillels sich nicht auf den Weisen selbst, sondern auf Gott beziehe, aber dies ist wegen der anderen Aussprüche Hillels sehr unwahrscheinlich. In solch einer Interpretation würde der Ausspruch keinen Sinn haben. Überdies habe ich keinen Ausspruch gefunden, in dem ein jüdischer Weiser im Namen Gottes sprechen würde. Meine Interpretation ist angedeutet von W. Bacher s. o. S. 16 (Anm. 2).

[11] b Sukkah 53a; Avot de Rabbi Natan, Ed. S. Schechter, p. 55; j. Sukkah 55b.

[12] Lev. Rabbah Cap. 1, Ed. M. Margolis, Jerusalem, 1958, pp. 16–17 vgl. W. Bacher, o. c., pp. 5–6 (Anmerkungen).

[13] Vgl. Anm. 11.

[14] Lev. Rabbah, Kap. 34. Vgl. W. Bacher, o. c., pp. 775–7.

Die Tatsache, dass einigen Aussprüchen Hillels, in denen er seine Anschauungen über sich selbst ausdrückt, Bibelverse folgen, in denen Gott der Sprecher ist, verursachte, dass man sie schon in den alten rabbinischen Quellen falsch verstanden hat. Man meinte, dass das »Ich« Hillels das »Ich« Gottes sei. In diesem Zusammenhang ist es interessant zu bemerken, dass schon im Neuen Testament biblische Verse über Gott angeführt wurden, als würden sie über Jesus von Nazareth sprechen (z. B. Phil 2, 10; vgl. Jes 45, 23). Es hat also in beiden Fällen ein hohes Selbstverständnis eine etwas ähnliche Entwicklung verursacht, obzwar Hillel, der seine hohe Meinung von der erhabenen Würde des Menschen ausdrücken wollte, nie vergöttlicht wurde.

IV Von Erlösung und Anbruch der Erlösung*

Von Prof. Yeshayahu Leibowitz, Hebräische Universität Jerusalem**

Die Erlösung nimmt – rückblickend in die Vergangenheit und vorausschauend in die Zukunft – einen bedeutenden Platz ein in Israels religiöser Wirklichkeit, in der religiösen Empfindung sowie im religiösen Tun. Sowohl in früheren Generationen als auch in der unsrigen gab und gibt es Juden – unter streng orthodoxen sowie unter völlig liberalen –, die das Erlösungsbewusstsein zum Grundzug des Judentums machen und Israels Glauben und Lehre darauf abstellen. Diese Einstellung ist eingehender Betrachtung wert. Die Bedeutung dieses Bewusstseins für das Judentum als Gegenstand empirischer Erfahrung, als beständiges, lebendiges Auf-sich-Nehmen der göttlichen Herrschaft (das sich in der Einhaltung der biblischen Gebote äussert) zu allen Zeiten und unter allen Umständen muss einer gründlichen Prüfung unterzogen werden.

In der jüdischen Tradition ist das Erlösungsbewusstsein in zweifacher Hinsicht bestimmt: 1) Erlösung als Faktum, d. h. die geschehene Erlösung; 2) Erlösung als Vision, d. h. die Erlösung, die noch geschehen soll. Aus diesen beiden Aspekten können und müssen wir etwas lernen für die Bestimmung unserer Position unter den gegenwärtigen Umständen.

1. *Die geschehene Erlösung*, das ist der Auszug aus Ägypten, der im Pentateuch, bei den Propheten, in den Psalmen, in Talmud und Midrasch, in Gebetbuch, Pesach-Haggada und synagogaler Poesie ausdrücklich als Erlösung bezeichnet wird. Und doch ist es in höchstem Masse unzulässig, den Glauben an Gott und seine Weisung auf diese wunderbare Erlösung zu gründen, sowohl vom realen Hintergrund her als auch in theoretisch-glaubensmässiger Hinsicht. Aufgrund der historischen Aussage ist festzuhalten, dass die Generation, der die Wunder widerfuhren und vor deren Augen sich die Erlösung vollzog, ungläubig war: Ihr oberflächlicher Glaube, Frucht des momentanen, vorübergehenden Erlebnisses der Errettung, hielt keiner der Versuchungen, denen sie ausgesetzt war, stand; die Erlösten erlitten so völligen Schiffbruch, dass sie sogar Mose, den ersten Träger der Erlösung, mit in den Abgrund rissen. Wenn schon jene Generation dermassen versagte, was haben dann wir zu vermelden? »Wunder sind wahr nur für die Augenzeugen; späterhin werden sie Gegenstand von Erzählungen, deren Zuhörer sie womöglich für unwahr befinden«[1] – und wenn selbst die Augenzeugen nicht glaubten, welchen Wert haben sie dann für die Späteren? Ausserdem: »Wer aufgrund der Zeichen glaubt, in dessen Herzen ist ein Fehl«[2], und eigentlich ist das gar kein Glaube. Der Auszug aus Ägypten ist ein Akt der Erlösung und gleichzeitig wiederum keiner: Erlösung im Sinne des auslösenden Moments in den oberen Sphären, und keine Erlösung angesichts des Ausbleibens einer entsprechenden Reaktion in den unteren Regionen. Schon in der feierlichen Ankündigung des Auszugs, der »vierfachen Erlösung«, kommt der grundlegende Unterschied von Erlösung als Mittel zum Zweck und Erlösung als Endziel zum Ausdruck: »Ich führe aus . . . und rette . . . und erlöse . . . und nehme . . . – *und ihr sollt wissen, dass ich der Herr euer Gott bin*«[3]. Die vier erstgenannten Handlungen gehen von Gott aus, letzteres ist Sache der Menschen. Das Geschehen der Errettung wird zum Akt der Erlösung erst dadurch, dass der Gerettete sich aktiv beteiligt *um Gottes willen*, und Errettung wird nicht zur Erlösung, wenn der Anteil des menschlichen Partners darin besteht, dass er sich's einfach gefallen lässt. Das Volk, das im goldenen Kalb den Gott erblickte, der es aus Ägypten geführt hatte, wurde beim Auszug nicht erlöst; erst viele Generationen später, nachdem das Volk Israel die Bewahrung der Weisung auf sich genommen hatte, wurde ihm der Auszug aus Ägypten zur Erlösung.

In der Liturgie zum Pesach-Fest ist für die Nachkommen symbolisch zum Ausdruck gebracht, dass Israels Errettung aus der Hand Ägyptens keine vollkommene Erlösung darstellte. Das Gefühl des Erlöstseins in seiner ganzen Tiefe wird nach der religiösen Überlieferung in die passendsten Worte gefasst durch Rezitation des Hallel[4]. Jedoch gerade an den sieben Tagen des Auszug-Festes wird kein Hallel rezitiert, ausser am ersten Tag zur Erinnerung ans Pesach-Opfer, nicht einmal am siebten Pesach-Tag, dem Tag des Rettungsaktes, durch den sich Gottes Macht in besonderer Weise kundtat. Die formale Begründung dieser erstaunlichen Tatsache befriedigt in keiner Weise[5]; dasselbe gilt für die sentimentale Begründung[6]. Offenbar wird Hallel nur rezitiert ob einer Errettung, die gleichzeitig einen Akt der Erlösung darstellt, und Erlösung liegt nur dann vor, wenn das errettete und befreite Israel seine Freiheit erfasst als Freiheit zum Dienst für Gott. Deshalb ist für das Purim-Fest kein Hallel verordnet, auch für die meisten Pesach-Tage nicht, denn nach ihrem späteren Verhalten zu schliessen, waren die Israeliten, die aus Ägypten geführt wurden, bei ihrem Auszug aus der Knechtschaft in die Freiheit nicht von vornherein auf Gott ausgerichtet. Demgegenüber hielten es die Meister für richtig, für alle acht

* Hebräisch erschienen in: Turei Yeshurun 19 vom 9. April (Pesach) 1971; übersetzt von Angela von Kries, Tübingen.

** Professor für organische Chemie, Biochemie und Neurophysiologie, ausserdem bekannt für seine unkonventionellen Stellungnahmen zu religiösen Fragen.

[1] Maimonides, ›Führer der Verirrten‹, III 50.

[2] Maimonides, Mischne Tora, Hilchot Jesode haTora VIII 1.

[3] Exodus 6, 6 f.

[4] Psalmen 113–118, auch das ›ägyptische Hallel‹ genannt.

[5] bArachin 10a/b, wo der Gebrauch des Terminus ›Fest‹ bzw. die Darbringung der jeweiligen Opfer als Kriterium genannt wird.

[6] Midrasch Jalkut Schimoni, Parascha Amor (Leviticus 21–24) 654 nennt die Ertränkung der Ägypter, die doch auch Gottes Geschöpfe sind, als Hinderungsgrund.

Chanukka-Tage Hallel zu verordnen, da bei dieser Gelegenheit Israel wunderbare Errettung aus Kriegsnot *um Gottes und seiner Weisung willen* zuteil wurde.

2. *Erlösung als Vision* bildet das Grundmotiv der Trostreden beim Propheten Jesaja und klingt an selbst in den Unheils- und Zerstörungsprophezeiungen eines Jeremia und Hesekiel. Diese Vision wird manchmal bezogen auf die Rückkehr aus der babylonischen Gefangenschaft; jedoch wurde damals eine Verwirklichung dieser gewaltigen Prophezeiungen nicht erreicht, und das Ereignis dieser Rückkehr nach Zion ist im nationalen Bewusstsein auch nicht als Akt der Erlösung verankert (den extremsten Standpunkt vertraten in dieser Hinsicht die mittelalterlichen Philosophen Crescas und Abrabanel, die Knechtschaft und Exil als ununterbrochenen Prozess seit der Zerstörung des ersten Tempels bis auf ihre Tage auffassten – denn während der Zeit des zweiten Tempels hätten wir eine Art Exilsdasein im eigenen Lande geführt). Deshalb werden diese Prophezeiungen schon früh als auf eine unbekannte Zukunft weisend interpretiert und werden damit zur »messianischen Vision«, worauf einige Erlösungsvisionen vielleicht von vornherein abzielten. Was bedeutet diese endgültige, messianische Erlösung? Zwei mögliche Antworten lassen sich auf diese Frage geben: 1) Die messianische Erlösung ist ein Faktum ebenso wie die bereits geschehene Erlösung (der Auszug aus Ägypten) mit dem einzigen Unterschied, dass erstere ihren Zeitpunkt in der Vergangenheit hat, letztere in der Zukunft; in diesem Sinn verstanden, bieten die Erlösungsprophezeiungen Information über das, *was geschehen wird*, ähnlich wie die heidnischen Orakel. 2) Die messianische Erlösung bedeutet Richtung und Ziel, dem mit allen Kräften zuzustreben dem Menschen aufgegeben ist; in diesem Sinne sind die Worte der Tosafisten zu verstehen: »Der Prophet verkündigt nur, *was geschehen soll*«[7]. Nach ersterer Auffassung ist die Erlösung ein eigener Glaubenssatz, der in sich selbst besteht und zur Welt von Weisung und Gebot, die sich mit der unerlösten Welt befassen, keine Beziehung hat; demnach wäre Erlösung eine Alternative zur Gebotserfüllung. Nach letzterer Auffassung ist die Idee der Erlösung Ansporn und Anleitung zur Wahrung der Weisung und ihrer Gebote, wodurch die Gebote zur ständigen Aufgabe werden: Die Erlösung erscheint als Realität, die stets jenseits des Vorhandenen zu finden ist, die unerreichbar bleibt, der aber ewig nachzueifern ist. Erstere Auffassung erzeugt notwendig eine Spannung zwischen der Welt der Gebote und dem Messias-Glauben, und entsprechend wie die messianische Erlösung im religiösen System hervortritt, muss das Auf-sich-Nehmen des Jochs der Gebote zurücktreten. Das hat schon Maimonides, die mächtige Stütze der Halacha, erkannt und warnt deshalb: »Der Mensch soll sich keinesfalls zu eingehend Betrachtungen über diese Dinge (die messianischen Weissagungen) hingeben und *darf sie nie zur Hauptsache machen, denn sie führen weder zu Gottesfurcht noch zu Liebestat*[8]. Aus dieser Spannung zwischen ›Gottesfurcht und Liebestat‹, dem Gottesdienst durch Halten der Weisung und ihrer Gebote einerseits und der ›messianischen Vision‹ andererseits, ist zunächst das Christentum und später die sabbatianische Bewegung hervorgegangen, die beide die Gebote aufgehoben haben. Nach letzterer Auffassung bleibt der Messias der, auf dessen Kommen ich tagtäglich warte, wohingegen der tatsächlich kommende Messias stets ein Pseudo-Messias ist.

Die ›vierfache Erlösung‹ – sofern sie nicht endigt in ›und ihr sollt wissen, dass ich der Herr euer Gott bin‹ – ist eine Pseudo-Erlösung, und eine solche ist für Israel schlimmer als der völlige Verlust des Erlösungsglaubens. Der Fall Jerusalems und die Zerstörung des Tempels durch Titus, sogar Hadrians Verbot von Weisung und Gebotsausübung, rotteten das Judentum nicht aus, nicht einmal aus den Herzen derer, die an der Erlösung verzweifelten und das allmähliche Aussterben von Abrahams Samen voraussagten[9]; dagegen erschütterte das Geschehen um Sabbatai Zvi die Jüdischkeit seiner Anhänger und untergrub die geistigen Grundlagen der gesamten Judenheit. Deshalb muss ein Mensch – der keinen Einblick hat in die Vorgänge ›hinter dem Vorhang‹ – sich sehr zurückhalten, bevor er verkündet, Ereignisse militärischer Errettung und politisch-nationalen Erfolgs enthielten den Anbruch der Erlösung. Es nützt dem Judentum nichts, wenn es den König, der »nicht abwich von allen Versündigungen Jerobeams, Nebats Sohn, womit er Israel sündigen machte« mit einem messianischen Heiligenschein versieht, nur weil er »Israels Grenzmark heimkehren liess, von wo man nach Chamat kommt bis zum Meer der Steppe«[10]. Es ist religiöse Verblendung, nicht zu unterscheiden zwischen der Befreiung des Tempelbergs durch hasmonäische bzw. hellenisierende jüdische Truppen; es droht ein geistig-religiöser Niedergang unter den Überresten der Gläubigen in Israel in der Folge unseres modernen Sabbatianismus.

[7] Mittelalterliche Kommentatoren zu bJebamot 50a, s. v. ›das weisst du daher, dass ein Prophet auftrat . . .‹.

[8] Im letzten Kapitel von Mischne Tora, das der messianischen Erlösungsvision gewidmet ist.

[9] Dazu bBaba Batra 60b.

[10] 2 Könige 14, 24 f.

V Kritik an »messianischer« Politik*

Von Zwi Yaron (Zinger), Direktor der Public-Relations- und der Presse-Abteilung der Jewish Agency**

Im Lauf der letzten Jahre hat sich in Israel die Ansicht durchgesetzt, der religiöse Zionismus fordere notwendig eine politische Auffassung, die sich mit den extremsten Ansichten der Land-Israel-Bewegung deckt. Wir bekommen zu hören und zu lesen, dass die Grenzen von Gott geheiligt sind, dass Rückzug von ihnen ein biblisches Verbot, dass mit äusserster Hingabe an der Verhütung auch nur einer Andeutung von Nachgiebigkeit zu arbeiten sei und dass dies ein positives biblisches Gebot darstelle, um dessentwillen sich ein Jude eher töten lassen muss, als eine Übertretung zu begehen. Zwar ist bekannt, dass unter den religiösen Zionisten viele diese Auffassung nicht teilen, aber deren Stimme geht unter im Getöse lautstarker Demonstrationen und reisserischer Propaganda. Letzthin hat sich die Auseinandersetzung um die besetz-

* Hebräisch erschienen in der israelischen Mittagszeitung Maariv vom 8. Juli 1974; übersetzt von Angela von Kries, Tübingen.

** Verfasser eines 1974 erschienenen hebräischen Buches über die Lehre von Rav Kook.

ten Gebiete und den Grenzverlauf verschärft, und demnächst werden wir über Verhandlungen mit den Nachbarstaaten zu entscheiden haben[1]. Deshalb ist es nur recht und billig, die Gegenauffassung zu der religiös-politischen Haltung zu ventilieren, die in letzter Zeit mit apodiktischer Gewissheit an die Öffentlichkeit getreten ist.

Worauf gründet sich die These, dass ein gläubiger Jude jeglichen Verzicht auf die Grenzen des biblischen Landes Israel unbedingt ablehnen müsse? Das Hauptargument lautet, dass der moderne Zionismus und die Entstehung des Staates Israel den »Anbruch der Erlösung« darstelle, den Beginn allmählicher Verwirklichung der messianischen Vision. Daraus ist politisch zu folgern, dass alle Territorien innerhalb des biblischen Landes Israel festgehalten werden müssen und dass jeglicher Rückzug ein religiöses Vergehen ist.

Es ist eine unbestreitbare Tatsache, dass die Überzeugung, unsere Zeit sei der Anbruch der Erlösung, innerhalb des religiösen Zionismus nicht üblich war. Bei der Gründung des »Misrachi« im Jahre 1902 war nicht von Erlösung die Rede. Die ideologische Begründung des religiösen Zionismus in der ersten Verlautbarung des Misrachi lautete: »Denn in den Ländern der Diaspora kann die Volksseele, unsere heilige Lehre, nicht mehr in ungeschmälerter Kraft existieren«. Der Standpunkt religiöser Erlösung ist seinerzeit hauptsächlich von Rav Kook, Oberrabbiner von Palästina (gestorben 1935), vertreten worden. Aber zu seinen Lebzeiten war seine Auffassung nicht allgemein akzeptiert. Erst nach der Staatsgründung wurde der Glaube an die Erlösung öffentlich sanktioniert in dem Gebet um das Wohlergehen des Staates, das vom Oberrabbinat nach seiner Gründung verfasst wurde: »Unser Vater im Himmel, Israels Fels und Erlöser, segne den Staat Israel, das erste Spriessen unserer Erlösung«. Aus dieser Formulierung ist zu entnehmen, dass die Entstehung des Staates Israel den Beginn eines Prozesses darstellt, aus dem die messianische Erlösung hervorgeht. Aber nicht alle religiösen Zionisten haben sich diese Auffassung zu eigen gemacht. In seinem Essay über Zionismus und Staat Israel (»Es pocht die Stimme meines Geliebten«) schreibt Josef Dov Soloveitchik, der größte noch lebende religiöse Denker unserer Generation, das Erstehen des Staates Israel sei eine Manifestation göttlicher Gnade und Wundertaten, aber er erkennt dem Staat Israel nicht den Beginn der messianischen Erlösung zu.

Populär wurde die messianische Haltung hauptsächlich nach dem Sechs-Tage-Krieg. Infolge der unerwarteten Siege, der Befreiung und Vereinigung Jerusalems und der Erweiterung des Staatsgebiets drängte sich vielen die Erkenntnis auf, dass diese Ereignisse Anzeichen vom Herannahen messianischer Erlösung offenbarten. Oberrabbiner Schlomo Goren, der im Jahre 1967 militärischer Oberrabbiner war, schrieb damals: »Zusehends verwirklicht sich vor unseren Augen die messianische Vision auf ihrer ersten, der militärischen, politischen und territorialen Stufe«. Bekanntlich erkennen die Rabbiner von Agudat Israel dem Staat Israel keinerlei religiöse Bedeutung zu und akzeptieren daher auch keine messianische Bewertung des Sechs-Tage-Krieges. Andererseits gibt es auch unter den ausgesprochen zionistischen Rabbinern viele, die diese Auffassung nicht teilen. Rabbiner Isser Jehuda Untermann, der zeit seines Lebens zu den führenden Persönlichkeiten des Misrachi gehörte und 1967 das Oberrabbinat innehatte, kennzeichnete die Siege des Sechs-Tage-Krieges als offenkundige Wundertaten, nahm an ihnen aber keine Verwirklichung messianischer Vision wahr. Demnach sind der Staat Israel und alle mit ihm zusammenhängenden Ereignisse zu verstehen als Erweise göttlicher Vorsehung, aber man kann nicht wissen, ob wir in die Ära der messianischen Erlösung getreten sind. Die Erlösung ist verborgen und geheimnisumwoben, und wir als Menschen, ohne prophetische Inspiration, sind ausserstande, darüber verbindliche Aussagen zu machen.

Auch Rav Kook warf die Frage auf, woran wir merken sollen, dass wir wirklich in die messianische Epoche eingetreten sind, nachdem uns doch kein Prophet zur Verfügung steht, der des göttlichen Geheimnisses teilhaftig wäre. Seine Antwort lautete, dass sich Gottes Absicht in der Geschichte durch offenbare Ereignisse kundtut; und uns obliegt es, diese Ereignisse zu deuten gemäss den uns von unseren Meistern überkommenen Kriterien: »Die Endzeit findet sich nirgends deutlicher angezeigt als im Schriftvers (Hesekiel 36, 8): ›Ihr aber, Berge Israels, bringen sollt ihr euer Gezweig, tragen sollt ihr eure Frucht für mein Volk Israel‹« (bSanh. 98a). Das hervorstechendste Kennzeichen dafür, dass sich wirklich in unserer Generation der Beginn der messianischen Endzeit erweist, besteht laut Rav Kook darin, dass Juden ins Land Israel zurückkehren und seinen Boden bearbeiten und dass das Land Frucht trägt und sein Aufbau stetig fortschreitet. Die neuerliche Besiedlung des Landes ist »diese herrliche Vision, in der wir den Anbruch der Erlösung sehen«.

Auch nach Rav Kooks endzeitlicher Haltung dürfen wir uns nicht anmassen, mehr zu wissen als dies: In unserer Generation beginnt sich der Anbruch der Erlösung abzuzeichnen. Und bei anderer Gelegenheit (1935) drückt er sich noch vorsichtiger aus und schreibt von »einem gewissen Anbruch zum Anbruch des Anbruchs der Erlösung«. Folglich ist die Behauptung völlig unbegründet, aus der Erlösungslehre des Rav Kook sei notwendig die politische Folgerung zu ziehen, dass heutzutage ein Rückzug von den im Sechs-Tage-Krieg festgelegten Grenzen absolut unzulässig sei, selbst wenn es um Verhandlungen über Waffenstillstand, Truppenentflechtung oder gar einen Friedensvertrag gehen sollte.

Wer von ganzem Herzen glaubt, dass sich der Anbruch unserer Erlösung wahrhaftig vor unseren Augen vollzieht, darf doch daraus keineswegs Schlüsse ziehen für die Sicherheitspolitik des Staates Israel. Es ist zu betonen, dass – wiewohl die Autorität des Rav Kook bemüht wird – sich keinerlei Andeutung davon in seinen Schriften findet. In Fragen der Sicherheitspolitik muss der Gläubige sich von Erwägungen leiten lassen, die sowohl Grundsatzentscheidungen als auch die realen Möglichkeiten berücksichtigen, und zwar vor allem, was die mit sicherheitspolitischen Entscheidungen notwendig verbundene Frage der Gefährdung von Menschenleben betrifft. Gemäss der Halacha hat Wahrung des Lebens unbedingten Vorrang ausser vor Götzendienst, verbotenen Eheverbindungen und Blutvergiessen; und nur für diese gilt, sich eher töten zu lassen, als Übertretung zu begehen. In religiöser Sicht ist die These von der Heiligkeit der Grenzen, die selbst um den Preis des Überlebens nicht preisgegeben werden dürften, unannehmbar. Im Gegenteil, ein frommer Jude, der einen Standpunkt vertritt, der jeglichen Verzicht und Rückzug ablehnt, kann dies nur aufgrund der Überzeugung tun, dass diese Haltung aus sicherheitspolitischen Gründen vernünftig und realistisch ist. Aber er darf sich – vom religiösen Standpunkt aus – territorialem Verzicht nicht widersetzen, wenn er zu der Ansicht gelangt ist, dass Unnachgiebigkeit in dieser Beziehung durch Vereitelung von etwaigen Friedensverhandlungen Menschenleben zu gefährden droht.

[1] Vgl. o. S. 35 ff. (Anm. d. Red. d. FR).

Ferner fällt bei der unerschöpflichen Flut von Veröffentlichungen im Sinne der politisch-messianischen Auffassung auf, dass die Tatsache, dass innerhalb dieser Grenzen jenseits der Waffenstillstandslinie etwa eine Million Araber wohnen, völlig ignoriert wird. Diese Ignorierung und die absolute Weigerung, sich mit diesem Problem ernsthaft auseinanderzusetzen, gibt Anlass zu der Sorge, dass wir es mit einer moralisch unverantwortlichen Erscheinung zu tun haben. Mit Berufung auf unsere Erlösung lässt sich dieser Mangel nicht kompensieren. Wer behauptet, seine religiöse Überzeugung erlaube ihm nicht, die im Sechs-Tage-Krieg befreiten Gebiete aufzugeben, ist andererseits verpflichtet, sich zu dem Faktum der einen Million Araber zu äussern, die in diesen Gebieten leben. Seine religiöse und ethische Überzeugung darf ihm keine Ruhe lassen, und er muss auf die moralische Anfrage antworten: Welche Stellung sollen die eine Million Araber innerhalb dieser Grenzen einnehmen?

Wer Rav Kooks Erlösungslehre annimmt, muss sich auch seine Ethik zu eigen machen: »Gottesdienst darf die natürliche menschliche Ethik nicht verdrängen, denn dann ist es schon kein reiner Dienst um Gottes willen mehr. Das Kriterium des reinen Gottesdienstes besteht darin, dass die natürliche, dem Menschen eingeborene Ethik durch ihn ein höheres Niveau erreicht als ohne ihn.« Wenn wir mit einer religiös-politischen Haltung konfrontiert werden, die sich gegenüber einer ethischen Frage von so entscheidender Bedeutung gleichgültig verhält und lebendige Menschen anzutasten droht, dann erhebt sich Verwunderung und Sorge angesichts des schädlichen erzieherischen Einflusses dieser Haltung. Ungleich schwerwiegender wird die Sache noch dadurch, dass sich in letzter Zeit die Anzeichen dafür mehren, dass viele junge Leute ins Fahrwasser dieser Anschauung geraten. Gerade in Tagen politischer Spannung und äusserer Gefährdung des israelischen Volkes darf der fromme Jude keine messianisch bestimmte Haltung zum Land Israel einnehmen. Er ist verpflichtet, seine Entscheidung völlig nüchtern abzuwägen aufgrund der realen Gegebenheiten, die dem israelischen Volk ein Leben in Sicherheit und Frieden ermöglichen und aufgrund der moralischen Forderungen, die sich aus dieser Realität ergeben. Wenn wir uns diesen Erwägungen verschliessen und die Auffassung an ihre Stelle setzen, das Zeitalter der Erlösung hebe sozusagen die reale Wirklichkeit auf, dann kommt die Befürchtung auf, dass wir uns einem »Messianismus« nähern, der Gefahren für die Zukunft von Volk und Religion in sich birgt.

VI Zur Bedeutung des Jom Kippur-Krieges*

Ansprache von Yehuda Amital, Rabbiner an der Jeschiwa** Har Etzion, gehalten am 20. 11. 1973

Ein Jude, der glaubt, dass das Geschehen um das Volk Israel von der göttlichen Vorsehung gelenkt wird, fragt natürlich, was die jüngsten Ereignisse uns zu bedeuten haben:

> Verf. weist darauf hin, dass der göttliche Ratschluss zwar unergründlich, gläubige Betrachtung des göttlichen Waltens ringsum aber trotzdem geboten ist.
> Er ist überzeugt, dass Israel in diesen Tagen den Anbruch der Erlösung erlebt.

Auf dem Hintergrund dieser Glaubensgewissheit und auf dem Hintergrund des Sechs-Tage-Krieges, der uns gelehrt hat, dass Krieg ein konkretes Ziel hat, nämlich die Eroberung des Landes, erhebt sich die zweifache Frage: a) Was ist der Zweck dieses Krieges? Das Land haben wir schon in Besitz, was also soll dieser weitere Krieg? b) Eine bedrängende Frage: Handelt es sich hier etwa – Gott behüte – um einen Rückschritt? Stellt nicht allein der Ausbruch des Krieges mit all seinen betrüblichen Begleiterscheinungen womöglich eine Art Rückschritt im göttlichen Prozess des Anbruchs der Erlösung dar? Dahinter verbirgt sich die – allerdings nicht zu beantwortende – Frage, was wir künftig in der Folge dieses Krieges zu gewärtigen haben. Das ist eine Frage, die nur Träger göttlicher Inspiration zu beantworten vermögen. Aber dies sind Fragen, die jeder von uns stellt, der eine religiöse Erziehung genossen hat, denn wir befinden uns in einer Epoche des Anbruchs der Erlösung.

> Leiden und Nöte sind nicht notwendig integrale Bestandteile des Anbruchs der messianischen Zeit; der Leidensweg ist nur einer der möglichen Wege in Gottes Plan – ihn aber geht er offenbar mit seinem Volk. Führt die Autorität des Maimonides dafür an, dass grundsätzlich jede nationale Heimsuchung als Aufruf zur Busse zu verstehen ist.

Dadurch, dass Erlösung zwar ohne Leiden kommen kann, nun aber doch mit Leiden verbunden kommt, ist uns auferlegt öffentliche Proklamation, kritische Selbstprüfung, Beobachtung der Vorgänge und Wissen darum, dass Gott Umkehr von uns erwartet.

> Er tadelt seine frommen Zeitgenossen ob der Anmassung, dass nur die anderen diese Heimsuchung verschuldet und folglich Umkehr nötig hätten; Gott nimmt die Frommen in Dienst, nicht die Gottlosen. Einige Bemerkungen zum Vertrauen in die eigene militärische Stärke: Selbstvertrauen ist nicht an sich verwerflich, sondern nur sofern es den göttlichen Ursprung aller eigenen Leistungen leugnet. Gottvertrauen darf nicht die Bereitschaft zu praktischer Selbstverteidigung beeinträchtigen. Ferner werden in der jüdischen Traditionsliteratur militärische Niederlagen nie auf übersteigertes Selbstgefühl zurückgeführt, sondern auf zwischenmenschliche Verfehlungen.

Aber ausserdem müssen wir wissen, dass Leiden nicht ausschliesslich zum Zweck der Bestrafung dienen. Leiden haben eine erläuternde und erzieherische Funktion. Die jeweiligen erzieherischen Ziele des Leidens brauchen mit den auslösenden menschlichen Verfehlungen gar nichts zu tun zu haben. Die erzieherische Tendenz bringt den Menschen auf dem Weg des Leidens zu tieferer Erkenntnis

* Aus dem Hebräischen übersetzt von Angela von Kries, Tübingen. Aussagen über die messianischen Implikationen des jüngst vergangenen Krieges von Amital und anderen dienen als Ausgangspunkt für die beiden Beiträge von Leibowitz (s. o. S. IM 18/175) und Yaron (s. o. S. IM 19/176); deshalb sind die darauf bezüglichen Äusserungen im vollen Wortlaut gegeben, die übrigen dagegen nur kurz skizziert.

** Talmudhochschule.

und Empfindung auf einem bestimmten Gebiet oder in einer bestimmten Richtung – ein Vorgang, der lang oder kurz dauern kann; das hängt natürlich einzig und allein von uns selbst ab.

Er ruft trotz des Schmerzes um die vielen Gefallenen auf zum Lobpreis Gottes ob der Errettung aus grosser Bedrängnis, die Israel widerfahren ist.

Dieser Krieg ist ein gebotener Krieg in zweifacher Hinsicht. Das israelische Militär tritt an zum Kampf gegen feindliche Truppen, die uns vernichten wollen, »und es ist ganz Israel geboten, auszuziehen und ihren Brüdern in Bedrängnis beizustehen und sie aus den Händen der Heiden zu retten« (Maimonides). Ausserdem ist der Kampf um das Land Israel auch ohne Vernichtungsandrohung ein gebotener Krieg. Und der Kampf geht um das Land Israel, auch wenn er auf ägyptischem Territorium ausgefochten wird. (Beleg dafür aus Maimonides.) Jeder Krieg in Israel ist ein Kampf um die Einzigkeit Gottes.

(Aufruf zum uneingeschränkten kriegerischen Einsatz um Gottes willen, nach Maimonides.)

Es ist ein eigenes Gebot – das Bewusstsein, zur Ehre Gottes zu wirken; aber das Wissen darum hat keinen Einfluss auf den Charakter des Krieges, er wird geführt zur höheren Ehre Gottes unabhängig davon, ob die Beteiligten dies anerkennen oder nicht.

»Ihr seid meine Zeugen, Spruch des Herrn, und ich bin Gott«[1]. Nur unsere Meister konnten es in so gewagter Form ausdrücken: »Haus Israels, immer wenn ihr meine Zeugen seid, bin ich Gott; und wenn ihr nicht meine Zeugen seid, dann – sozusagen – bin ich nicht Gott«[2]. Unsere Meister lehren: »Der Friedenskönig kommt ›ein Gerechter und Geretteter‹; nicht ›ein Gerechter und ein Retter‹ steht geschrieben, sondern ein ›Gerechter und Geretteter‹. Sprach Rabbi Abahu: Dir und uns gehört die Erlösung zu. ›Ich will ihn schauen lassen das Heil Gottes‹; es heisst nicht ›das Heil Israels‹, sondern ›das Heil Gottes‹«[3].

Der Krieg der Völker ist immer gegen Gott gerichtet, und da sie gegen Gott direkt nicht kämpfen können, führen sie Krieg mit Israel (Beleg dazu aus dem Midrasch).

Krieg um das Land Israel ist Krieg um Jerusalem.

(Zitiert Äusserung eines ungenannten Diplomaten, dass auch in den Augen der Ägypter Jerusalem das Hauptproblem darstelle).

Nur ein Krieg gegen das Judentum und gegen Jerusalem vermochte die arabischen Staaten zu einen, die noch gestern und vorgestern einander lebendig verschlangen. Deshalb vermochten selbst die besten Köpfe unter den Vorkämpfern des politischen Zionismus dieses Phänomen nicht vorauszusehen. Nie rechneten sie mit der Möglichkeit, die Errichtung des Staates Israel könnte mit Krieg gegen alle arabischen Staaten verbunden sein. Weder ein jüdischer noch ein nicht-jüdischer Politiker kam auf den Gedanken, alle arabischen Staaten würden sich zusammenschliessen um so eines kleinen Stückchens Erde willen. Aber sie alle hatten vergessen, dass der Krieg gegen Jerusalem ging, und Krieg gegen Jerusalem ist Gihad, Heiliger Krieg. Das drückt sich am deutlichsten darin aus, dass der Krieg am Versöhnungstag ausgebrochen ist, diesem heiligen und erhabenen Tage, denn dies ist ein Krieg gegen das Judentum, ein Krieg gegen Gott. Kein Tag bringt nämlich stärker Israels Besonderheit, seine Verbundenheit mit seinem Vater im Himmel, zum Ausdruck als der Versöhnungstag. (Bekräftigung aus Maimonides und dem Midrasch.)

Das gilt natürlich für jeden Krieg. Wenn wir über Krieg reden, müssen wir ihn von der Bibel her betrachten und speziell diesen Krieg in messianischen Dimensionen sehen.

Seit seiner biblischen Zeit während der Jahrhunderte seiner Diaspora-Existenz hat das Volk Israel keinen Krieg geführt, denn Verzweiflungskämpfe wie der Warschauer Ghetto-Aufstand waren nicht eigentlich Kriegshandlungen. Die biblischen Erzählungen sind voll von Kriegen; diese Komponente ist nur in den Hintergrund getreten.

Wir dürfen diesen Krieg nicht mit denselben Massstäben messen wie die Verfolgungen des Exils. Wir müssen unsere Stunde in ihrer Bedeutsamkeit, in ihrer biblischen Perspektive erkennen, und sie lässt sich nicht anders als in messianischem Zusammenhang betrachten. Wenn wir nach zweitausendjährigem Exil endlich wieder biblischen Odem atmen, so ist dies nur im Glanz des Messias möglich.

Stellt gegenüber: Umkommen während der NS-Zeit und Fallen in Verteidigung des Staates Israel.

Drei Gründe gibt es, den Jom Kippur-Krieg aus messianischer Perspektive zu betrachten:

a) Der Krieg brach aus angesichts der Neuerstehung eines israelischen Staatswesens. ›Der Herr ist König, es wüten die Völker‹, dazu sagen unsere Meister: »Wenn Israel erlöst wird, wenn Israel beginnt, wieder ein Königtum aufzurichten, dann wüten die Völker der Welt. Solange Israel im Exil ist – sitzen die Völker der Welt still und friedlich, sie haben keinen Grund zur Aufregung.« In den Worten unserer Meister antwortet darauf der Heilige, gepriesen sei er: »Wieviele eurer Regierungen kamen an die Macht, ohne dass meine Kinder in Rage gerieten, und jetzt zürnt ihr? Auch ich werde in Unwillen und Zorn ausbrechen, es heisst nämlich: *›Der Herr ist König*, es wüten die Völker.‹«[4] Und auch im Sifre heisst es: »Denn auch in der Endzeit wird es wieder geschehen wie beim Auszug aus Ägypten: ›Die Völker hören's und erzittern‹, denn die Völker spüren, dass es mit ihnen zu Ende geht, ›und den Geist des Makels räume ich aus dem Land.‹«[5] Das sind ihre Todeszuckungen. Darum konzentriert sich der Kampf; die Völker ringen um ihr Überleben als Heiden, als Unheilige. Die Bosheit führt den Kampf um ihre Existenz. Sie weiss, dass bei Gottes Kriegen kein Raum ist für Satan oder unheiligen Geist. Eben dieser Krieg, der kam mit der Errichtung des Königreichs Israel, verleiht ihm seine messianische Perspektive.

b) Die Beteiligung aller Staaten der Welt am Krieg geht ebenfalls auf seine messianische Komponente zurück. Nicht nur viele arabische Staaten sind direkt beteiligt, sondern dieser Krieg betrifft jedes einzelne Volk in der Welt, von den Supermächten über die mittleren zu den kleinen, alle ölverbrauchenden Staaten. (Spricht die erheblichen Auswirkungen der Ölkrise an.)

Der Götze der westlichen Welt – die Technologie – kämpft um seine Existenz. Und all dies sind Folgeerscheinungen dieses Krieges. Das Gerede über Völkerverständigung und internationale Solidarität erweist sich als sinn- und inhaltlos. Die Selbstsucht tritt unverhüllt hervor. Nichts vermag die Kriecherei der Mächtigen dieser

[1] Jesaja 43, 12.
[2] Jalkut Schimoni II 455.
[3] ebenda II 577, im Text zitiert Sacharja 9, 9 und Psalm 50, 23.
[4] ebenda II 852; der zugrunde liegende Bibelvers ist Psalm 99, 1.
[5] Sifre ist ein halachischer Midrasch zum 4. und 5. Buch Mose aus der Zeit der Mischna; die zitierten Bibelverse: Exodus 15, 14 und Sacharja 13, 2.

Erde vor kulturellen und moralischen Eintagsfliegen, vor Despoten von Feudalstaaten, in denen noch mittelalterliches Dunkel herrscht, zu beschönigen. – All dies hebt den Krieg aus seinen räumlich und zeitlich begrenzten in messianische, geschichtlich revolutionäre Dimensionen. (Dazu Psalm 46, 7 f.)

c) Ein weiteres Indiz ist die Grösse der Errettung, deren sich zur Stunde erst wenige bewusst sind. In Israels Geschichte gab es kaum Kriege mit so ungleichem Kräfteverhältnis zwischen den Gegnern wie diesmal.

> Zwar befand sich Israel gegenüber den arabischen Nachbarn immer in der Minderheit, aber dieses Mal war das Missverhältnis extrem wie nie zuvor. Das ungleich höhere Mass an Bedrohtheit lässt die Errettung als um so grösser erscheinen, so dass sie nurmehr als Wunder zu verstehen ist.

Von Errettungen dieser Art kündeten die Propheten, lehrten unsere Meister. Nur um unserer Sünden willen ist dieses Bewusstsein noch nicht in die Herzen gedrungen.

Diese drei Dinge: Der Krieg auf dem Hintergrund der Staatsgründung, seine universalen Ausmasse, der Umfang der gewaltigen Errettung, und wenn wir noch die Tatsache dazunehmen wollen, dass er gerade am Versöhnungstag ausbrach – sie sind es, die dem Jom Kippur-Krieg seine messianischen Dimensionen verleihen.

Welche Stellung nehmen Kriege im Verlauf des Anbruchs der Erlösung ein? Gehören sie nur in die Vorbereitungsstufe des Königtums Israel oder auch noch in die Zeit nach seiner Errichtung? Diese Fragen haben wir vor uns hergeschoben, weil sie uns unbequem waren. Und wenn Kriege auch in fortgeschrittenerem Stadium des Königtums Israel zu erwarten sind, erhebt sich die Frage: Dienen Kriege ausschliesslich zur Eroberung des Landes, oder haben sie noch andere Funktionen? Wir wollen versuchen, den jüngsten Krieg in den Prozess der Erlösung einzuordnen.

Voranzuschicken ist, dass wir über alles, was die Epoche der Erlösung und des Messias angeht, nichts wissen und uns detailliertes Wissen in diesen Dingen auch nicht anmassen.

> Warnt mit Maimonides vor der zu intensiven Beschäftigung mit Endzeit-Spekulationen, da sie fürs religiöse Leben unergiebig sind.

Es geht um die Verbindung von Anbruch der Erlösung und Krieg. Im Talmud steht: »Krieg ist eben der Anbruch der Erlösung.«[6] Maimonides gibt ein Kriterium für die Identifizierung des Messias: »Wenn ein König aus dem Hause Davids ersteht, über der Weisung sinnt und sich mit den Geboten beschäftigt wie sein Vater David, nach der schriftlichen und der mündlichen Lehre, und ganz Israel unter das Joch der Weisung zwingt und Gottes Kriege führt – dann ist anzunehmen, dass er der Messias ist.«[7] (Ein weiterer Beleg aus dem Midrasch.)

Wann findet der Krieg von Gog und Magog statt? (Vgl. Hesekiel 38, 2. 4. 8. 11.)

> Dazu meint der Autor, dass die bei Hesekiel genannten Kennzeichen auf die gegenwärtigen israelischen Verhältnisse zutreffen. Er führt die Worte des Wilnaer Gaon an, dass dank Israels geduldiger Hingabe an Gott der eine endzeitliche Krieg sich aufsplittert in mehrere Kleinkriege, die entsprechend leichter zu bewältigen sind. Er weist einerseits hin auf die Hochschätzung, die das Leben jedes einzelnen Kämpfers in Israel geniesst und interpretiert andererseits Hesekiel 16, 6 als Anweisung zum Überleben trotz und durch Blutverlust.

[6] bMegilla 17b.

[7] Mischne Tora, Hilchot Melachim 11, 4.

Nach der Errichtung des Königtums Israel findet also auch noch ein Krieg statt, vielleicht sogar mehrere, und die Quellen sprechen sogar von grausamem Krieg. Über Einzelheiten wissen wir nicht Bescheid, aber unsere Meister nennen eine Dauer von fünfundvierzig Tagen. Wir wissen nicht, was das exakt bedeuten soll; jedenfalls können wir daraus entnehmen, dass es sich um eine vorübergehende Erscheinung handeln wird. »Wie der erste Erlöser, so auch der letzte«, sagen unsere Meister[8]. Und schon beim ersten Erlöser (Moses) wurde die Frage gestellt: »Warum handelst du übel an diesem Volk?«[9] »Die Stimme meines Freundes! Siehe, er kommt, hüpft über die Berge, springt über die Hügel! Mein Freund gleicht der Gazelle«; »›mein Freund gleicht der Gazelle‹ – so wie eine Gazelle bald zu sehen ist, bald verschwindet, wird ihnen der letzte Erlöser bald offenbar, bald verborgen sein«[10].

> Vertraut mit dem Wilnaer Gaon darauf, dass die Erlösung stetig fortschreitet, auch wenn ihr Verlauf bisweilen menschlichem Erkenntnisvermögen entzogen ist. Hebt hervor, dass auch Kriegführung auf den Golan-Höhen oder am Suez-Kanal letztlich die Verteidigung Jerusalems bezweckt.

Stellen wir die Frage: Wozu diente dieser Krieg? Was gibt es noch zu erobern? Was sollen Gog und Magog? Nach der Errichtung des Königtums Israel kann Krieg nurmehr eins bedeuten: Läuterung und Veredelung der Gemeinde Israels, ihre heilsame Erschütterung. Und es sind wirklich gewaltige Erschütterungen über sie hereingebrochen. Von den Hunderten und Tausenden von Überlebenden, die dem Tod ins Auge sahen, wunderbar gerettet wurden und daraufhin begannen, zu beten und Gebetsriemen anzulegen[10a], wollen wir nicht reden, wenn diese Dinge auch gar nicht hoch genug zu veranschlagen sind für die Entwicklung der Gemeinde Israels, selbst wenn sie nicht von Dauer sein sollten. Vielmehr geht es uns hier um innere Vorgänge, um Neuorientierung von Verstand und Gefühl, wovon wir erst leise Andeutungen wahrnehmen. Ein solcher Vorgang ist bei Hosea beschrieben: »Sie jagt ihren Liebhabern nach, ohne sie zu erreichen, sucht sie und kann sie nicht finden; da sagt sie: ich will mich aufmachen und zu meinem ersten Mann zurückkehren, denn damals war mir besser als jetzt«[11]. Das ist ein langwieriger Prozess. Wenn sich die ganze Welt abwendet, »sie ihren Liebhabern nachjagt, ohne sie zu erreichen«, dann folgt die Suche nach der eigenen Identität: Worin besteht unsere Macht? Wir haben die ganze Welt gegen uns! Es folgt die Einkehr zu uns selbst: Was verleiht uns die Hoffnung und die Zuversicht, dass Israel weiterbestehen wird? Das muss notwendig zu Selbstbesinnung führen: Weshalb das jüdische Leiden, was bedeuten diese Kriege, was ist unsere Bestimmung? Und daraus folgt Selbstidentifizierung mit dem jüdischen Volk auf dem Weg zur jüdischen Sonderheit, folgt die allmähliche Erkenntnis des Unterschieds zwischen Israel und den Völkern – und das ist die Grundvoraussetzung für geistigen Aufschwung.

> Stellt Betrachtungen an, ob angesichts einer so grossen Zahl von Gefallenen Totenklage um einen einzelnen überhaupt berechtigt ist. Kommt zu dem Schluss, dass gerade die Würdigung des Einzellebens einen entscheidenden Unterschied zwischen Israel und seinen Feinden bildet.

[8] Jalkut Schimoni II 518.

[9] Exodus 5, 22.

[10] Midrasch zum Hohenlied, zu 2, 8 f.

[10a] Vgl. dazu u. a. FR XXV/1973, S. 45, III: »Die Bar-Ilan-Universität diskutiert: ›Religion und der Krieg‹«.

[11] Hosea 2, 9.

Unsere Meister lehrten: »›Wie eine Rose unter Dornen‹[12] – jeder Dorn, der die Rose sticht, erhöht ihren Duft«. Heimsuchungen enthüllen das wahre Wesen der Gemeinde Israels, und das ist der wörtliche und zugleich tiefe Sinn des Hesekielworts: »In deinem Blut – lebe!«[13]

Nennt Sauls Kampf gegen die Philister (1 Samuel 13) Vorbild und Ermutigung für seine Zeitgenossen.

Uns ist geboten, mit dem Glauben zu leben, dass es von Anbeginn der Heimkehr nach Zion keinen Rückschritt gegeben hat. Gelegentliches Verhüllen des Angesichts ja – Rückzug nein. Sämtliche gebahnten sowie ungebahnten Wege führen zu Israels Erlösung.

Meditiert über das Zusammenwirken von göttlicher Strenge und Milde bei den Geburtswehen der messianischen Epoche. Äussert – gestützt auf verschiedene Bibelstellen – die Gewissheit, dass der Leidensweg schliesslich zum Ziel führen wird.

In solcher Glaubenszuversicht können wir leben. Jede Begegnung mit einem rechten Juden soll zu einer Kraftquelle werden. Er muss gläubiges Vertrauen ausstrahlen, und dies muss die Seele jedes Einzelnen erleuchten. Schliessen wir mit den Worten des Propheten: »Ich nähere meine Rechte, sie ist nicht mehr fern, und mein Heil, es verzieht nicht; ich gebe in Zion Heil, an Israel Pracht«[14].

[12] Hoheslied 2, 2.
[13] Hesekiel 16, 6.
[14] Jesaja 46, 13.

VII Thesen zur Entstehung des Christentums aus dem Judentum*

Von Dr. David Flusser, Professor für das Judentum zur Zeit des Zweiten Tempels und für das frühe Christentum an der Hebräischen Universität Jerusalem

Diese Thesen wurden für ein in Jerusalem im Januar 1975 abgehaltenes Seminar belgischer und holländischer Theologen vorbereitet, das gefördert wird von den holländischen Organisationen »Interkerkelijk Contact Israel« und dem »Institute for International Excursions«. Wir dokumentieren diese Thesen, die die Aufgabe religionsgeschichtlicher und theologischer Klärung stellen. (Anm. d. FR.)

1. Jesus war Jude, lebte den jüdischen Glauben und ist für ihn gestorben. Er wurde unter das Gesetz gestellt (Gal 4, 4) und wollte kein »Reformator« des Judentums werden.[1]

2. Man kann Jesu Platz in den damaligen jüdischen Strömungen bestimmen. Er predigte und tat nichts, was Widerstand oder Hass der Pharisäer hervorrufen musste. Seine Kritik ihnen gegenüber unterscheidet sich in nichts von ihrer Selbstkritik. Wenn er sich für den Messias hielt, dann geschah es in Erfüllung jüdischer Hoffnungen und konnte kein Grund für eine prinzipielle Spannung zwischen ihm und dem Judentum werden.

3. Jesus führte keinen neuen Gottesbegriff ein; sein Gott ist der Gott Israels. Gottes Barmherzigkeit gegenüber den Sündern und die Liebe zum Nächsten sind alttestamentliche Grundzüge und wurden damals hauptsächlich von Pharisäern nachdrücklich hervorgehoben. Seine Feindesliebe ist in der Tat eine extreme Forderung, aber seine religiöse Bevorzugung von Dirnen, Zöllnern und »schlechter Gesellschaft« empörte im damaligen Judentum die Menschen viel weniger, als es die christliche Gesellschaft empören würde. Seine individuelle Morallehre ist bedeutend und könnte als revolutionär verstanden werden, aber sie wurde damals nicht als subversiv angesehen. Sie wurde von Juden wie auch später von Christen kaum vermerkt. Darum finden wir, ausser in den Aussprüchen Jesu selbst, schon im Neuen Testament kaum eine Spur seiner persönlichen Botschaft.

4. Jesus hatte von sich selbst eine hohe Auffassung. Da aus den synoptischen Evangelien nicht zu ersehen ist, dass er sich für Gott hielt, lag in seinem Anspruch keine Blasphemie.

5. Jesus wurde von den Römern als »König der Juden« gekreuzigt. Die ihn an Pilatus auslieferten, waren die sadduzäischen Hohenpriester. In den synoptischen Evangelien sind die Pharisäer im »Prozess« Jesu nie ausdrücklich erwähnt. Der etwas spätere Parallelfall zur Hinrichtung Jesu, die Hinrichtung des Herrenbruders Jakobus durch den sadduzäischen Hohenpriester, brachte sie so sehr auf, dass sie die Absetzung des Hohenpriesters durchsetzten[2].

6. Dass Jesus ein Jude war, der sich nicht gegen das Judentum stellte, und dass auch nicht die Juden seinen Tod herbeiführten, war schon für diejenigen Kreise im jungen Christentum unerträglich, die nach immer weitergehender Selbständigkeit des Christentums gegenüber dem Judentum strebten. Darum werden sogar schon in den synoptischen Evangelien der Gegensatz zwischen Jesus und den Juden und die jüdische Schuld an seinem Tod durch kleine, aber häufige redaktionelle Änderungen hervorgehoben.

7. Ein Beweis dafür, dass Jesus das Judentum nicht sprengen wollte und nach dem Gesetz lebte, sind seine Jünger, die »Urkirche« und die Judenchristen. Auch sie glaubten nicht, der Gottesbegriff Jesu stimme nicht mit dem Judentum überein. Viele judenchristlichen Gruppen nahmen ja auch nicht die Christologie der Kirche an: ihre Christologie war »arm«. Der Bruch zwischen den ersten Judenchristen und der Judenschaft kam, weil die übrigen Juden nicht Christen wurden: sie nahmen das nicht an, was den Christen als evident wahr erschien. Dass die Juden, zu denen auch Jesus gehörte, nicht Christen wurden, ist einer der Hauptgründe des christlichen Antijudaismus. Die Existenz des nichtchristlichen Judentums kompromittiert das Christentum.

8. Das Christentum war anfangs keine monolithische Erscheinung: Die Glaubenssätze, formuliert von der den Hauptstrom der Kirche bildenden Mehrheit, sind Folge

* In der englischen Ausgabe »IMMANUEL«, Nr. 5, Sommer 1975, S. 74 ff., sind diese Thesen in englischer Übersetzung erschienen.
[1] Vgl. dazu: Die 18 Thesen Jules Isaacs aus »Jésus et Israël« in: FR Nr. 8/9, August 1950, S. 4 f., ebd. XVI/XVII, Juli 1965, S. 56 f., sowie David Flusser: »Die jüdische und christliche Ökumene. Bericht über eine Studienwoche in Bergenaan, Holland, 14.–20. 7. 1964«. In: FR ebd. S. 49 f. Alle Anmerkungen d. Red. d. FR.
[2] Vgl. dazu: Das Ringen um die rechte Verkündigung der Passion Jesu Christi, in FR, s. o., Anm. 1; ebd. insbes. S. 59 f., II.

innerer Auseinandersetzungen. Eine wichtige, aber nicht ausschliessliche Rolle spielte dabei Paulus. Bis auf den heutigen Tag ist die Geschichte des Paulinismus eine Kette von missglückten Versuchen, auf die paulinische Lehre selbst wieder zurückzukommen.

9. Die Beziehung des Christentums zum jüdischen Erbe ist immer ambivalent: Einerseits will man das wahre Israel sein und andererseits sich mit dem Judentum und vor allem mit den Juden nicht identifizieren.

10. Es ist eine Tatsache, dass man nur jemanden beerben kann, der tot ist. Wenn aber die Kirche die Juden ausgerottet hätte, würde es sie noch mehr kompromittieren. Kein Gericht würde jemandem eine Erbschaft zusprechen, wenn es sich zeigen würde, dass er durch die Ermordung des Erblassers zum Erben geworden wäre.

11. Wenn alle Juden das Christentum angenommen hätten, so würden sie einen ähnlichen Ehrenplatz gewonnen haben wie die Brahmanen in Indien: Weder Taufe, noch Hochzeit, Begräbnis oder Messe könnten ohne die Anwesenheit eines Juden gefeiert werden. Aber das Judentum wurde nicht christlich.

12. Die Beschuldigung, die Juden hätten Jesus ermordet, ist eine wirksamere Form des eigentlichen Vorwurfs, die Juden seien nicht Christen geworden. Die Beschuldigung des »Gottesmordes« war fast sicher schon judenchristlich; sie wurde von vielen Heidenchristen gern übernommen, weil sie sich damit von den bösen Juden distanzieren konnten.

13. Das antike Judentum war prädestiniert, aus sich eine Weltreligion zu zeugen. Überall gab es damals halbjüdische Gottesfürchtige, die nicht Proselyten wurden. Aus dem Kreis dieser Gottesfürchtigen und anderer Sympathisanten mit der Religion Israels kamen anfangs die meisten Heidenchristen.

14. Die Schwierigkeit für die Heiden, voll ins Judentum hineingenommen zu werden, lag im Joch des Gesetzes, das für die Nichtjuden schwer war und zur Absonderung von ihren Volksgenossen führte. Aber auch wenn das Judentum sich damals für eine liberalere Handhabung der Gebote und Verbote entschieden hätte, wäre es nicht zu einer Weltreligion geworden; denn das Problem war nicht nur das Gesetz, sondern auch die Tatsache, dass das Judentum eine abgesonderte, oft gehasste Volksgruppe war. Die Proselyten schlossen sich dem jüdischen Volk und dem jüdischen Schicksal an. Es musste also für die zum Judentum neigenden Heiden eine Religion entstehen, die sie vom Joch des Gesetzes befreien würde, die selbständig wäre und sie nicht zu Juden machen würde. Den Minderwertigkeitskomplex der Gottesfürchtigen gegenüber den Volljuden konnte man am leichtesten überwinden, wenn man sie überzeugen konnte, die neue Religion sei nicht nur die einzig richtige, sondern auch das Judentum sei eigentlich eine Irrlehre; der Gott Israels habe die Juden verstossen und die Gebote des Judentums seien falsch, nichtig oder für das Heil störend. Diese historische Aufgabe, eine Weltreligion zu schaffen, die jüdisch und selbständig war, hat das Christentum erfüllt. Die – gelinde gesagt – ambivalente Spannung des Christentums zum Judentum in der Vergangenheit ist also keine zufällige Entgleisung, sondern folgerichtig.

15. Jesu Stellung zur Frage der Bekehrung der nichtjüdischen Welt war extremer als die mancher Pharisäer, die er kritisierte, Proselyten zu machen. Er zögerte sogar, Heiden zu heilen. Er anerkennt gerechte Heiden wie die Königin von Saba und die Niniviten und nimmt an, sie gehörten in der Endzeit zu den Erlösten. In bezug auf die Gegenwart war er meist abweisend, soweit es Nichtjuden betraf. Es ist ein historisches Paradox, dass gerade Jesus zu dem Gott der Heiden geworden ist.

16. In bezug auf das Heil anerkennt das Judentum die gottesfürchtigen Nichtjuden als gleichwertig. Allerdings bestanden soziale Schranken: zum Beispiel konnten die Gottesfürchtigen nicht Juden heiraten.

17. In der Antike sahen es die Juden gern, wenn die Gottesfürchtigen jüdische Gebote erfüllten. Es bestand kein Maximum dafür, das Minimum waren die noachitischen Gebote. Das Apostelkonzil hat den Heidenchristen den Status der Gottesfürchtigen verliehen (Apg 15).

18. Es war also nicht legitim, dass es in der Urgemeinde Menschen gab, die den Heidenchristen zuredeten, mehr als nur die noachitischen Gebote zu erfüllen. Die Gottesfürchtigen und die Heidenchristen ihrerseits neigten dazu, wenn möglich wenigstens einige jüdische Gebote mehr zu erfüllen, aus Liebe zum Judentum und zur Überwindung ihres Minderwertigkeitskomplexes ihm gegenüber.

19. Wenn das Christentum zu einer Weltreligion werden wollte, musste es »gesetzesfrei« werden und durfte nicht »judaisierend« sein. Nur ein gesetzesfreies Christentum konnte sich vom Judentum absondern.

20. Das Judentum gehört zu jenen Religionen, in denen es ein System von Geboten und Verboten gibt, zu denen auch rituelle Gesetze gehören. Zu diesem Typus gehörten auch manche Religionen östlich vom römischen Imperium, z. B. der Parsismus und die Religionen Indiens. Die Religionen innerhalb des römischen Imperiums und des übrigen Europa kannten kein solches, das tägliche Leben bestimmendes Gesetzessystem.

21. Wenn also das Christentum das römische Imperium erobern wollte, musste es schon deshalb »gesetzesfrei« werden. Es konnte also, um gegenüber dem Judentum selbständig zu werden, kein neues, nur von diesem sich unterscheidendes Gesetzessystem erfinden. Das hätte eine Integration in das Gebiet, in dem das Christentum wirkte, unmöglich gemacht.

22. Es war also nötig, unter den Heidenchristen zuerst Abscheu vor dem Gesetz zu erregen und es ihnen dann zu verbieten. Diese erste historische Aufgabe fiel vielen zu, unter ihnen auch Paulus. Wenn Paulus abschätzig von den »Werken« spricht, meint er damit die jüdischen Gebote. Diese theologische und später auch gefühlsmässige Verabscheuung der jüdischen Lebensweise ist einer der Grundpfeiler des christlichen Antijudaismus und ein wichtiges Motiv des Antisemitismus.

23. Am Anfang gab es auch Tausende christlicher Gottesfürchtiger, die zwar nicht nach dem jüdischen Gesetz lebten, aber Ehrfurcht vor ihm bezeugten. Zu ihnen gehörte Lukas, der der Ansicht war, die Christen aus dem Judentum seien auf das Gesetz verpflichtet. Dabei sah er richtig, dass die Ablehnung der Botschaft des Christentums durch die Juden zur Entstehung des Heidenchristentums führte.

24. Die Disqualifizierung des jüdischen Gesetzes führte notwendigerweise zum Verbot der jüdischen Lebensweise, zuerst für die Heidenchristen und sehr bald auch für die Juden, die Christen geworden waren. Schon am Ende des ersten Jahrhunderts war es selbstverständlich, dass Juden, die zur Kirche übertraten, aufhörten, den Sabbat zu halten und dafür den Sonntag feierten. In der Mitte des zweiten Jahrhunderts gab es in der Gesamtheit der Kirche nur eine Minderheit, die den christlich gewordenen Juden erlaubte, nach dem Gesetz zu leben, vorausgesetzt, sie gaben zu, das Gesetz führe nicht zum Heil.

Auch diese Minderheit war der Ansicht, den nichtjüdischen Christen sei das Gesetz verboten. Später unternahm man alles, das Gesetz als Ganzes sämtlichen Christen zu verbieten. Diese Entwicklung hat nichts mit der Hellenisierung des Christentums zu tun.

25. Die Abwendung vom Gesetz und seine Disqualifizierung führten nicht nur zur Verselbständigung des Christentums, sondern auch zu einer radikalen Entfremdung zwischen Judentum und Christentum.

26. Die weitere Folge dieses Schrittes war auch die Verketzerung der judenchristlichen Gruppen. Diese Menschen lebten nun in Spannung zur Gesamtkirche, betonten ihre Treue zum Gesetz, nach dem Jesus und die Apostel gelebt hatten, hielten die kirchliche Heidenmission für ein Unglück und meinten, man hätte sich zuerst und intensiver an die Juden wenden sollen. Der Antipaulinismus der Judenchristen – die nicht zum Hauptstrom der Kirche gehörten – war allgemein.

27. Für die Gottesfürchtigen, die Christen geworden waren oder werden wollten, war die radikale Abwendung von dem Gesetz der Juden zweifellos ein schmerzlicher Schritt; aber am Ende gewannen sie dabei; denn jetzt konnten sie ihr Minderwertigkeitsgefühl voll kompensieren. Da das Leben nach dem Gesetz zur Verdammung führte, waren die Juden denen, die erlöst würden, sicherlich nicht gleichwertig. Darüber hinaus ermöglichte ihnen ihre gesetzesfreie Lebensweise eine Integrierung in die gesetzesfreie Umwelt. Der Versuch, sich selbst als eine »dritte Art« neben Judentum und Christentum zu verstehen, setzte sich nicht durch. Obwohl die Christen von der heidnischen Welt gehasst und blutig verfolgt wurden, fühlten sie sich mit ihrer Umwelt solidarisch.

28. Ein weiterer Grund dafür, dass das Christentum eine Weltreligion der Nichtjuden geworden ist, ist der spezifisch christliche Glaube, den die Juden im allgemeinen zwar nicht gehasst, aber auch nicht angenommen haben. Durch diesen spezifischen Glauben an Jesus Christus unterschieden sich die Christen von den Juden. Bald musste man zu der Überzeugung gelangen, dass der, der den Glauben an Christus nicht annimmt, verdammt ist. Nachdem das Christentum zur Religion der gesetzesfreien Heiden geworden war, konnten sich auch aus diesem Grund die früheren Gottesfürchtigen und andere Christen als hoch über dem Judentum stehend verstehen und einen Antijudaismus entwickeln.

29. Die Grundlagen der Christologie sind insgesamt jüdisch und nicht hellenistisch. Doch konnte sich die Christologie in der nichtjüdischen Umgebung freier entwickeln, weil sie nicht durch die *»reservationes mentales«* an das Judentum gebunden war.

30. Dasselbe gilt übrigens auch für die anderen christlichen Lehren. Der essenische separatistische Kirchenbegriff konnte, jetzt konsequent zu Ende gedacht, zu der Idee des *»verus Israel«* in der heidenchristlichen Hauptkirche führen. Der essenische Dualismus »Fleisch – Geist« konnte das Gesetz der Juden als fleischlich abstempeln und die Gnadenlehre der Essener sich erstens mit der Christologie vereinen und zweitens den Kontrast »Gesetzeswerke – Rechtfertigung aus Gnade« schaffen.

31. Es ist natürlich, dass die zentrifugalen jüdischen Tendenzen die Geburtswehen der Verselbständigung des Christentums erleichterten.

32. Jesus hatte ein sehr hohes Selbstbewusstsein: Die Titel Gottessohn und Menschensohn zeugen davon. Als diese Auffassungen noch gesteigert wurden, konnte er schon bei Paulus als übermenschlich und dann als göttlich angesehen und schon spätestens am Ende des ersten Jahrhunderts »Gott« genannt werden.

33. Die Auffassung, dass der Tod der Märtyrer Israels Sünden sühnt, ist jüdisch. Der Sühnetod Jesu wurde später für die ausschliessliche Heilstat, für den Hauptzweck seines Kommens gehalten. So entstand die *theologia crucis*.

34. Schon bei Paulus ist »Christus« der Beiname Jesu. Man hat also rasch vergessen, dass »Christus« der Messias der Juden ist. Nur in der Neuzeit haben es bestimmte protestantische Gruppen wiederentdeckt.

35. Die Nebenmotive der Christologie sind auch jüdischen und nicht hellenistischen Ursprungs. Durch das Christentum, schon bei Paulus und Johannes, wurden sie nur mehr hervorgehoben, umgruppiert und auf Jesus Christus bezogen. Die Motive der Präexistenz des Messias, der Erschaffung der Welt durch den Logos, der Hypostasenlehre und andere sind jüdisch.

36. Dass sich auch diese Motive im Heidenchristentum steigern und frei entwickeln konnten, machte das Christentum für das Judentum, das einen strengeren Monotheismus hat, nicht annehmbar.

37. Das Christentum hat sich als eine Weltreligion für die Nichtjuden verbreitet. In gewisser Hinsicht war es ein »billigeres Judentum«. Darum wurden in der Zeit nach den Apostolischen Vätern im zweiten Jahrhundert Heiden zu Christen; nicht hauptsächlich, weil sie sich nach dem Heil durch Christi Blut gesehnt hätten, sondern weil sie der jüdische Monotheismus ansprach. Aus diesem Grund und weil die rigorose Christologie den Heiden fremdartig war, wurden die christologischen Momente im zweiten Jahrhundert abgeschwächt zugunsten der jüdischen Predigt vom unsichtbaren, sittlichen Gott. So verhält es sich bei den Apologetikern wie auch bei den meisten Apokryphen aus dem zweiten Jahrhundert.

38. Mit Ausnahme der Neuzeit war das zweite Jahrhundert die einzige Periode in der christlichen Geschichte, in der man nicht nur die jüdischen Elemente im Christentum bejahte, sondern auch über das Judentum selbst lobend sprach.

39. Als dann am Ende des zweiten Jahrhunderts die Welle der Christianisierung sich gelegt hatte und eine grosse Kirche entstanden war, in die schon Christen hineingeboren worden waren, begann man in viel intensiverer Weise, die Christologie zu betonen, die man früher nur mitgeschleppt hatte. Das geschah dann auch in der christologischen Auseinandersetzung zwischen den verschiedenen Richtungen. Erst damals wurde unter dem Einfluss der Philosophie die Christologie hellenisiert.

40. Nach Konstantin entstand eine christliche Volksreligion hauptsächlich im Westen, wo das jüdische Element zwar bestand, aber der Monotheismus die Barbaren nicht mehr ansprach. Dass Jesus und die Apostel Juden waren, hat man nur sehr selten gewusst.

41. Seit der Reformation gibt es eine neue Entwicklung. Einerseits entstand ein paulinisch ausstaffierter theologischer Antijudaismus, der sich gleichzeitig gegen die katholische Kirche wandte, andererseits entdeckte die vertiefte Gelehrsamkeit zusammen mit einer biblischen Frömmigkeit Jesus als Verkünder einer Sittenlehre, das Alte Testament und das Judentum der Vergangenheit und Gegenwart.

42. Es gibt im Christentum Strömungen und Gruppen, die die Strukturen der Lehre Jesu und der apostolischen

Gemeinde mehr oder weniger wiederbelebt haben. Auch die chiliastischen Gruppen sind judenfreundlich. Da sie am Alten Testament hängen und die messianische Dimension des Christentums wiederentdeckt haben, ist für sie Jesus als der Messias der Juden verständlich und willkommen. Die Bekehrung der Juden verschieben sie oft auf die Endzeit.

43. Viele verstehen seit dem 16. Jahrhundert, Paulus habe in seinem Brief an die Römer wirklich gemeint, dass am Ende Israel als Ganzes erlöst wird[3].

44. Nach dem Schock des Massenmordes durch Hitler erwachte das Gewissen, und man will sich nicht mehr schuldig am Blute der Juden machen. Häufig versucht man, das Christentum als solches zu entlasten, und sieht seinen Antijudaismus als eine Entgleisung an. Manchmal schiebt man die Schuld auf das Mittelalter, manchmal ist die Hellenisierung der Kirche schuld, manchmal sind es die Kirchenväter. In den meisten Fällen, von einigen Ausnahmen abgesehen, lässt man das Neue Testament aus dem Spiel.

45. Es ist auch heute für den Juden im christlich-jüdischen Dialog ratsam, womöglich nur das Neue Testament und nicht die alttestamentlichen Propheten zu zitieren. Das Judentum nach der alttestamentlichen Zeit ist den Nichtjuden vielfach höchstens aus Handbüchern bekannt.

46. Auch heute ist das Judentum für die meisten Christen bestenfalls Objekt, nicht Subjekt des Glaubens.

47. Die idealistische Philosophie der letzten drei Jahrhunderte hat das christliche Denken auch bei den Halbgebildeten weiter von der jüdischen Denkweise entfernt als patristisch-mittelalterliches Denken. Die Begriffswelt eines mittelalterlichen christlichen Antisemiten ist der jüdischen Denkweise weitaus näher als die Ideen mancher wohlwollenden Christen von heute.

48. Das neue Interesse an der Botschaft Jesu gleicht manchmal der Geburt einer hässlichen Ratte: Jesus, der die Sünder liebte, hasste angeblich die Guten; und in Jesu Namen wird der Ermordete, nicht der Mörder für schuldig erklärt. Das nun steht in der Tat im Einklang mit der Auffassung vom Antichrist bei manchen Kirchenvätern.

49. Die kerygmatische Theologie ist im besten Fall »a-jüdisch«; und das Alte Testament sowie das jüdische Element im Neuen Testament sind ihr suspekt. Sie ermöglicht eine antijüdische allegorische Erklärung der Evangelien.

50. Nicht nur die kerygmatische Theologie ist heute »ahistorisch«. Es gibt eine wachsende Tendenz, sich vom historischen Element des Christentums abzuwenden. Das Neue Testament verliert in weiten Kreisen an Bedeutung, obwohl das Christentum wie das Judentum eine historische Religion ist. Der alte Antijudaismus im Christentum war »pseudohistorisch«, der neue ist »ahistorisch« oder sogar »antihistorisch«, obgleich die alten antijüdischen Elemente sich kaum geändert haben.

51. Das wird besonders klar am jetzigen politischen christlichen Antijudaismus. Die Existenz des Judentums als eine Realität wird als fortgesetzte Störung empfunden. Judentum als geduldete Religion wird gegen das Recht der Judenschaft auf volle Existenz ausgespielt. Auch hier macht man ein Zerrbild aus den Worten der Propheten; es ist das alte Zerrbild, das man schon an manchen Stellen des Neuen Testamentes gegen die Juden verwendet hat.

[3] Vgl. dazu: Thesen christlicher Lehrverkündigung im Hinblick auf umlaufende Irrtümer über das Gottesvolk des Alten Bundes, in: FR XVI XVII, Juli 1965, S. 60 f.

52. Das Christentum kann für die Massen wieder attraktiv werden, wenn es christlich ist. Es kann nur dann gedeihen, wenn es historisch verwurzelt ist: Die Bibel ist ein interessanteres Buch als die Werke der »Gott-ist-tot«-Theologen.

53. Das Christentum und das Judentum sind e i n e Religion.

54. Das Christentum birgt in sich eine neue Möglichkeit, wenn es bereit ist, sich nicht nur von antijüdischen Tendenzen zu reinigen, sondern auch seine Tradition von Anfang an kritisch zu überprüfen. Man sollte auch nicht vor dem Neuen Testament zurückschrecken.

55. Die Spannung zum Judentum war für das Christentum eine historische Notwendigkeit, damit das Christentum eine selbständige Weltreligion für frühere Heiden werde. Diese Notwendigkeit besteht nicht länger. Das Christentum kann sich aus dem Judentum und mit Hilfe des Judentums erneuern. Dann wird es eine humane Religion werden.

56. Jesus wurde zur Ursache der Trennung zwischen Juden und Christen, obwohl dies seinen Absichten völlig entgegengesetzt war. Die Hoffnung für das Christentum ist die Betonung der wirklichen Botschaft Jesu. Dann wird Jesus, der Jude, die Christen und die Juden nicht trennen, sondern verbinden: Jesus, nicht Caesar!

57. Solche und ähnliche bibelgeschichtliche und theologische Überlegungen können noch durch allgemeine religionsvergleichende Beobachtungen unterstützt und verdeutlicht werden. Besonders folgende Sätze sind in diesem Zusammenhang zu erwägen:

a) Wenn eine neue Religion aus einer früheren entsteht und zu einer autonomen religiösen Gemeinde wird, behauptet die neue Gemeinde, sie vertrete die einzige authentische Interpretation der religiösen Ideologie der Muttergemeinde.

b) Gleichzeitig hat die neue Religionsgemeinde auch neue Glaubenssätze, welche die *Mutterreligion* nicht gekannt hat. Ohne die neuen Glaubenssätze würde ja die neue Religion nicht entstanden sein.

c) Da die neue Religionsgemeinde sich der Diskrepanz zwischen der alten und neuen Botschaft nicht ganz bewusst ist, kann sie den Anspruch erheben, die richtige Interpretation der Mutterreligion zu besitzen. Darum meint sie, immer das Recht zu besitzen, von der ursprünglichen Gemeinde zu verlangen, in der neuen Religion aufzugehen.

d) Auch wenn Teile der alten Gemeinde sich zur neuen Religion bekehren, bleibt immer die alte Religion weiter bestehen. Die Mutterreligion bemerkt die neuen Glaubenssätze und ist nicht bereit, sie als eigene anzunehmen.

e) Die neue Religion wird also nicht mit der alten Gemeinde identisch. Manchmal gewinnt darum die neue Gruppe die meisten Adepten ausserhalb der Muttergemeinde. Der Buddhismus ist nicht eine Religion Indiens, sondern anderer Völker, und das Christentum ist die Religion bekehrter Heiden.

f) Das eiserne, wertfreie religionsgeschichtliche Gesetz, nach dem – wenn eine neue Religion aus einer anderen entsteht – die alte nicht verschwindet, gilt also nicht nur für das Judentum und das Christentum. Es gilt, zum Beispiel, auch für die Entstehung des Buddhismus, des Protestantismus aus dem Schosse der Kirche und des Mormonismus aus dem Schosse des Christentums. Der Anspruch der neuen Gemeinde und der Wille der alten, sich nicht aufzulösen, verursachen gegenseitige Spannung, welche im Laufe der Zeit sich zu lockern pflegt. Im Falle des Christentums geht die Spannung sehr langsam zurück.

Standortsangabe zum Systematischen Register über den Inhalt Freiburger Rundbrief Jahrgang XXVII

	Seite
I. Aufsätze und Berichte	
1. Bibel und Theologie	152
2. Katechese	152
3. Jüdische Geschichte und Judentum	152
4. Kirche und Synagoge	152
5. Ökumene	152
6. Christen und Juden	152
7. Deutsche und Juden – Juden und Deutsche	152
8. Verfolgung und Widerstand	152
9. Sühne und Wiedergutmachung	152
10. Staat Israel	153
11. Kirche und Christen in Israel – Kirche und Israel	153
12. Deutschland und Israel	153
13. Jerusalem und die Hl. Stätten	–
14. Juden und Araber	153
15. Erzählungen und erzählende Berichte	–
I./II. Tagungen	153

	Seite
IV. Rundschau	
1. Bibel und Theologie	153
2. Katechese	153
3. Jüdische Geschichte und Judentum	153
4. Kirche und Synagoge	153
5. Ökumene	153
6. Christen und Juden	153
7. Deutsche und Juden – Juden und Deutsche	154
8. Verfolgung und Widerstand	154
9. Sühne und Wiedergutmachung	154
11. Kirche und Christen in Irael – Kirche und Israel	154
12. Deutschland und Israel	154
13. Jerusalem und die Heiligen Stätten	–
14. Juden und Araber	154
IV./II. Tagungen	154
VI. In memoriam	154
VII. Aus unserer Arbeit	154

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